

notitiae

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

382-383

MAIO-IUNIO 1998 - 5-6

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>	241
<i>Communicationes: Messaggio a Sua Em.za il Card. William Baum, Penitenziere Maggiore (242); Eucaristia e Ordine, frutti dello Spirito Santo (249)</i>	
<i>Allocutiones: Au service de l'unité et de la communion (251); Preghiera a Maria (260); Il Battesimo fondamento dell'esistenza cristiana (264); Un solo Battesimo (266)</i>	

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

<i>Litterae Congregationis</i>	269-271
<i>Responsa ad dubia proposita</i>	272-274

ALIA DICASTERIA

<i>Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit: Clarification du Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité de Chrétiens</i>	275-286
---	---------

STUDIA

<i>Il Beato Ildefonso Schuster e il Prefazio di San Giuseppe (Francesco Camaldo)</i>	287-310
<i>The Passover «Memorial» of Exodus 12:1-14 and its Sacramental Significance (Franco Manzi)</i>	311-323

ACTUOSITAS LITURGICA

<i>Sobre las Imágenes</i>	324-335
<i>Civitates Foederatae Americae Septentrionalis: An Introduction to the Second Edition of the Lectionary for Mass</i>	336-347

CHRONICA

<i>La visita «Ad Limina Apostolorum» dei Vescovi dei Paesi Bassi</i>	348-352
--	---------

Acta

BEATIFICATIONES

Die 10 maii 1998, in area quae respicit Basilicam Vaticanam:

Beata Rita Dolores Pujalte Sánchez, virgo et martyr

Beata Francisca Aldea Araujo, virgo et martyr

Beata Maria Gabriela Hinojosa, et sociae, virgines et martyres

Beata Maria Sagrario, virgo et martyr

Beata Elvira Moragas Cantarero, virgo

Beatus Nimarullah Al-Hardini Youssef Kassab, presbyter

Beata Maria Maravillas a Iesu, virgo

Die 23 maii 1998, in civitate Vercellensi:

Beatus Secundus Pollo, presbyter

Die 24 maii 1998, in civitate Taurinensi:

Beatus Ioannes Maria Boccoardo, presbyter

Beata Theresa Grillo Michel, religiosa

Beata Theresa Bracco, martyr

Communicationes

MESSAGGIO A SUA EM.ZA IL CARD. WILLIAM BAUM, PENITENZIERE MAGGIORE, AI PRELATI ED UFFICIALI DELLA PENITENZIARIA APOSTOLICA E AI PENITENZIARI DELLE BASILICHE PATRIARCALI

Rendo grazie al Signore perché, anche in questo anno 1998, consacrato alla meditazione e all'invocazione dello Spirito Santo in preparazione del Grande Giubileo, mi concede di rivolgermi con questo Messaggio a Lei, Signor Cardinale, ai Prelati ed Ufficiali della Penitenzieria Apostolica, ai Religiosi Frati Minori, Minori Conventuali, Domenicani e Benedettini, che svolgono il compito di Penitenzieri rispettivamente nell'Arcibasilica Lateranense, in quella Vaticana, in Santa Maria Maggiore e in San Paolo fuori le Mura, come pure a quelli di vari Ordini, Penitenzieri Straordinari nelle medesime basiliche, oltre che ai giovani sacerdoti e candidati all'ormai prossima Ordinazione sacerdotale, i quali hanno profittato del corso sul foro interno, organizzato e svolto dalla Penitenzieria con crescente successo di adesioni.

Il mio vivo ringraziamento si eleva al Signore, Padre delle misericordie, con le parole della Liturgia: « *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam* ». Lodiamo e ringraziamo il Signore perché Egli tutto opera per la sua gloria, alla quale la sua santità non può rinunciare: « *Gloriam meam alteri non dabo* » (Is 48, 11), e con ciò stesso tutto dispone per la nostra salvezza: « *Propter nos homines et propter nostram salutem* ».

La volontà salvifica di Dio, che è splendore della sua gloria, si

* Ex *L'Osservatore Romano*, 22 marzo 1998.

attua in modo privilegiato nel ministero del sacramento della Riconciliazione, che è l'oggetto precipuo del quotidiano servizio reso dalla Penitenzieria e dai Padri Penitenzieri, ed è in prospettiva prossima il servizio per il quale, sotto il profilo del foro interno, hanno approfondito la loro preparazione nel ricordato corso annuale i nostri cari giovani leviti.

In virtù della rappresentanza che essi esprimono nella varietà delle origini, delle mansioni e delle destinazioni, la mia riflessione, che ancora una volta avrà come tema il sacramento della misericordia, si rivolge non solo a loro, ma intenzionalmente a tutti i sacerdoti della Chiesa, come ministri, e a tutti i fedeli, come beneficiari, del perdono nella confessione sacramentale.

A partire dal 1981, quando ricevetti per la prima volta collegialmente la Penitenzieria e i Padri Penitenzieri (dal 1990, si sono uniti i partecipanti al corso sul foro interno), ho progressivamente considerato il sacramento della Penitenza sotto vari aspetti: in se stesso, nelle sue leggi costitutive e disciplinari, negli effetti propriamente sacramentali ed in quelli ascetici, negli impegni di espiatione e di riparazione che ne conseguono per i fedeli. Ho esaminato poi il compito dei sacerdoti come ministri del sacramento, richiamando la sublimità della loro missione, le loro prerogative, i loro doveri di forte preparazione culturale, di generosità nel prestarsi, soprattutto di carità accogliente, di saggezza e mitezza, virtù tutte premiate dalla esultanza spirituale per la santità del loro ufficio. Ho trattato, infine, dei fedeli come fruitori del sacramento, sotto il profilo delle convinzioni e delle disposizioni, con le quali devono accostarsi al sacramento stesso, sia come forma abituale del loro mondo morale, sia come atteggiamento attuale nel riceverlo, affinché esso sia valido e massimamente fruttuoso.

Questa voluta insistenza sul medesimo tema già di per sé indica come il sacramento della Riconciliazione stia sommamente a cuore, in ragione del loro ufficio di mediatori in Cristo tra Dio e gli uomini, al Sommo Pontefice ed ai suoi fratelli nel sacerdozio, vescovi e presbiteri.

Oggi è opportuno considerare le finalità proprie, che la Chiesa intende perseguire e che i fedeli debbono proporsi nel ricevere il

sacramento della Penitenza; con esse, o piuttosto come specificazioni particolarmente gratificanti di tali finalità essenziali del sacramento, i benefici di interiore armonia che derivano dalla grazia; da ultimo, certi risultati intesi soggettivamente da chi riceve o amministra il sacramento (o a loro suggeriti da autori, i quali non debbono far testo), che esulano dalla dinamica soprannaturale di esso, inducendo anche talvolta nel rito, che deve essere essenzialmente ed esclusivamente religioso, modalità che lo snaturano e lo dissacrano.

Con ragione il sacramento della Penitenza dai Padri e dai Teologi ha ricevuto, assieme ad altre denominazioni, quella di *secunda tabula post naufragium*, seconda in rapporto al Battesimo. Il naufragio, dal quale il Battesimo e la Penitenza ci salvano, è quello del peccato. Il Battesimo cancella la colpa d'origine e, se ricevuto in età adulta, cancella anche i peccati personali e tutta la pena ad essi dovuta: esso è, infatti, la nascita, l'assoluta novità di vita, nell'ordine soprannaturale. Il sacramento della Penitenza è destinato a cancellare i peccati personali, commessi dopo il Battesimo: innanzi tutto quelli mortali, quindi quelli veniali. I peccati mortali, se il penitente ne ha commesso più di uno, non possono essere rimessi che tutti simultaneamente. Infatti, la remissione del peccato grave consiste nell'infusione della grazia santificante perduta, e la grazia è incompatibile con i peccati gravi, tutti e singoli. Diversa è la considerazione da fare per i peccati veniali, i quali non comportano la perdita della grazia e perciò possono coesistere con lo stato di grazia, e non essere quindi rimessi per difetto di sufficiente loro detestazione nel penitente, anche se fossero rimessi, mediante l'assoluzione sacramentale, peccati mortali, che, per ipotesi, egli avesse commesso. Ovviamente i fedeli che si accostano al sacramento della Penitenza desiderano anche la remissione della pena temporale, dovuta al peccato, sia pure che non necessariamente abbiano in atto l'esplicita considerazione di tale pena. Si ricordi, a questo proposito, la verità di fede del Purgatorio, nel quale si espiano le pene residue dopo il passaggio all'altra vita. Ma il sacramento della Penitenza contiene in se stesso, ap-

punto perché infonde o aumenta la grazia soprannaturale, la virtù di stimolare i fedeli al fervore della carità, alle conseguenti opere buone, e alla pia accettazione dei dolori della vita, che meritino la remissione anche delle pene temporali.

Sotto questo profilo al sacramento della Penitenza è strettamente connessa la verità di fede e la prassi delle indulgenze. L'indulgenza è, infatti, la remissione dinanzi a Dio della pena temporale per i peccati, già rimessi quanto alla colpa. Il fedele, debitamente disposto e a determinate condizioni, l'acquista per intervento della Chiesa, la quale, come ministra della redenzione, autoritativamente dispensa ed applica il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi (CIC, can. 993). Grazie a Dio, là dove la vita cristiana è intensamente vissuta, i fedeli amano le indulgenze e piamente ne fanno uso. E poiché l'acquisizione dell'indulgenza plenaria postula in primo luogo il totale distacco dell'anima dall'affetto al peccato, mirabilmente esse e il sacramento della Penitenza si integrano in quello scopo essenziale e primo che è la distruzione del peccato, che, come sopra ho detto, si identifica in concreto con l'infusione o l'aumento della grazia santificante.

A questo proposito, il mio pensiero, anzi il pensiero di tutta la Chiesa, si eleva con gratitudine al Sommo Pontefice Paolo VI di venerata memoria, che nella Costituzione Apostolica *Indulgentiarum doctrina*, insigne monumento del Magistero, ha approfondito il tema delle indulgenze e, con viva sensibilità pastorale, ne ha innovato la disciplina.

Così il ricordo e l'invocazione dello Spirito Santo, con i quali ho aperto queste mie parole, sono stati intenzionali, in rapporto non solo al Grande Giubileo, ma anche al tema qui svolto: è, infatti, mirabile effetto dello Spirito Santo, che inabita in noi, la distruzione del peccato e la santità; «... *ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio*» (1 Cor 6, 11); «*La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato*» (Rm 5, 5). La Chiesa, dunque, proclama e amministra il perdono di Dio nel sacramento della Penitenza, affinché nei fedeli

si attui la volontà divina, che è la nostra santificazione: « *Questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione* » (1 Tes 4, 3).

4. La gloria di Dio, che per quanto riguarda gli uomini si identifica con la loro eterna salvezza, fu annunciata dagli angeli nel Natale del Signore come intimamente connessa con la pace: « *Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama* » (Lc 2, 14), e Gesù, nel supremo testamento dell'Ultima Cena, lasciò come definitiva eredità la sua pace: « *Vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi. Non sia turbato il vostro cuore e non abbia timore* » (Gv 14, 27); « *Questo vi ho detto perché la mia gioia sia con voi e la vostra gioia sia piena* » (Gv 15, 11). Il sacramento della Penitenza, per il fatto stesso che infonde o aumenta la grazia, offre il dono della pace. Il rito liturgico dell'assoluzione sacramentale, con felice innovazione nella formula oggi e fin dal 1973 in uso, mette esplicitamente in rilievo questo divino dono della pace: « *Dio, Padre di misericordia, che ha riconciliato a sé il mondo nella morte e nella risurrezione del suo Figlio e ha effuso lo Spirito Santo per la remissione dei peccati, ti conceda, mediante il ministero della Chiesa, il perdono e la pace* ».

A questo proposito, e cioè per ben intendere la natura di questa pace, è necessario ricordare che l'armonia tra l'anima e il corpo, tra la volontà dello spirito e le passioni, è stata intimamente turbata in conseguenza della colpa originale e dei peccati personali, così che spesso in noi v'è una lotta drammatica: « *Infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio... acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra* » (Rm 7, 19.22-23). Ma questo conflitto non esclude la pace profonda nell'animo della persona: « *Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! Io... con la mente servo la legge di Dio* » (Rm 7, 25).

È dunque legittimo che i fedeli, nel sacramento della Penitenza, cerchino anche di instaurare quel processo interiore che porta, nei limiti possibili alla nostra condizione di viatori, alla progressiva assimi-

lazione del proprio stato psicologico a quella superiore pace che consiste nella conformità alla volontà di Dio. Infatti, la ragionevole sicurezza – che non può essere certezza di fede, come insegna il Concilio Tridentino – del nostro stato di grazia, se non elimina i dissidi interiori, li rende tollerabili, ed anzi, quando si attinge la santità, desiderabili. Non per nulla San Francesco d'Assisi diceva: « *Tant'è il bene che m'aspetto ch'ogni pena m'è diletto* ». In questo stesso ordine di idee, tra gli effetti del sacramento della Penitenza, che giustamente i fedeli possono attendere e desiderare, vi è quello di una mitigazione degli impulsi passionali, di una correzione di difetti logici od emotivi (come nel caso degli scrupolosi), di affinamento di tutto il nostro libero agire, per effetto della carità soprannaturale restaurata e crescente. In tanta parte come ho ricordato in un precedente mio discorso, questi effetti, propri ma secondari, del sacramento della Penitenza, sono legati anche alla capacità e alla virtù del sacerdote confessore.

È invece attesa ingiustificata quella di chi vorrebbe trasformare il sacramento della Penitenza in psicoanalisi o psicoterapia. Il confessionale non è e non può essere un'alternativa allo studio dello psicanalista o dello psicoterapeuta. Né del sacramento della Penitenza si può attendere la guarigione da situazioni a carattere propriamente patologico. Il confessore non è un guaritore e neanche un medico nel senso tecnico della parola; anzi, se mai lo stato del penitente sembra esigere cure mediche, il confessore non affronti lui l'argomento, ma rimandi il penitente a competenti e onesti professionisti. Analogamente, sebbene l'illuminazione delle coscienze esiga il chiarimento delle idee sul contenuto proprio dei comandamenti di Dio, il sacramento della Penitenza non è e non deve essere il luogo della spiegazione dei misteri della vita. Su questi temi si vedano le *Normae quaedam de agendi ratione confessoriorum circa sextum Decalogi praeceptum*, emanate il 16 maggio 1943 dalla allora Suprema Congregazione del Sant'Uffizio, ora Congregazione per la Dottrina della Fede, che, pur così lontane nel tempo, permangono attualissime. Analogamente, non solo a motivo del sigillo sacramentale, ma anche per la necessaria distinzione tra il foro sacramentale e la responsabilità giuridica e

pedagogica dei formatori al sacerdozio e alla vita religiosa, lo stato di coscienza rivelato nella confessione non può e non deve essere trasferito nella sede decisionale canonica del discernimento vocazionale; ma, come è chiaro, al confessore dei candidati al sacerdozio incombe il gravissimo obbligo di dissuadere, con ogni energia, dal proseguire verso di esso coloro i quali nella confessione dimostrano di essere privi delle necessarie virtù (il che vale in specie in rapporto al possesso della castità, indispensabile per l'impegno celibatario) o del necessario equilibrio psicologico, o, infine, della sufficiente maturità del giudizio.

Il periodo quaresimale che viviamo ci ricorda la caduta e ci prepara alla risurrezione: il sacramento della Penitenza soccorre i caduti e dona loro la risurrezione alla vita eterna, di cui l'anima in stato di grazia possiede fin d'ora il pegno. Gesù è l'unico ed assoluto Salvatore di tutti gli uomini e di tutto l'uomo. In questa prospettiva di integrale salvezza va concepito il sacramento della Penitenza, dono di grazia, dono di santità, dono di vita.

L'umile coscienza di aver mediato per i fedeli queste misericordie del Signore è per noi sacerdoti, ormai avanti negli anni, motivo d'immensa gratitudine a Lui, che si è degnato di farci suoi viventi strumenti. L'attesa dell'adempimento di questa stessa sublime missione sia per voi, giovani speranze della Chiesa, stimolo ad adeguata preparazione culturale e ascetica, e attrattiva a somma generosità per il vostro prossimo ministero. Non a torto si dice che potrebbe bastare anche una sola Messa santamente celebrata a realizzare compiutamente una vocazione sacerdotale. Similmente si possa dire, cari giovani, che la vostra carità, offerta ai fedeli nel sacramento della riconciliazione, sia la pienezza e la gioia del vostro domani.

In auspicio della grazia del Signore, che fecondi questi desideri e questa fiducia, di cuore vi imparto l'Apostolica Benedizione.

Dal Vaticano, 20 marzo 1998.

IOANNES PAULUS PP. II

*Allocutiones*EUCARISTIA E ORDINE,
FRUTTI DELLO SPIRITO SANTO*

*Qui diceris Paraclitus,
Altissimi donum Dei,
Fons vivus, ignis, caritas
Et spiritalis unctio.*

O dolce Consolatore,
dono del Padre altissimo,
acqua viva, fuoco, amore,
santo crisma dell'anima.

Con queste parole la Chiesa invoca lo Spirito Santo quale *spiritalis unctio*, crisma dell'anima. Per mezzo dell'unzione dello Spirito nel grembo immacolato di Maria, il Padre ha consacrato sommo ed eterno Sacerdote della Nuova Alleanza Cristo, il quale ha voluto condividere il suo sacerdozio con noi, chiamandoci ad essere suo prolungamento nella storia per la salvezza dei fratelli.

Nel Giovedì Santo, *Feria quinta in Cena Domini*, noi sacerdoti siamo invitati a rendere grazie con tutta la comunità dei credenti per il dono dell'Eucaristia e ad acquisire rinnovata consapevolezza della grazia della nostra speciale vocazione. Siamo, altresì, spinti ad affidarci con cuore giovane e disponibilità piena all'azione dello Spirito, lasciandoci da Lui conformare ogni giorno a Cristo sacerdote.

Il Vangelo di Giovanni con termini ricchi di tenerezza e di mistero riferisce il racconto di quel primo Giovedì Santo, nel quale il Signore, a mensa con i discepoli nel Cenacolo, «dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (13, 1). *Sino alla fine!* Sino all'istituzione dell'Eucaristia, anticipazione del Venerdì Santo, del sacrificio della croce e dell'intero mistero pasquale.

* Ex litteris ad sacerdotes datas occasione Feriae Quintae Hebdomadae Sanctae (cf. *L'Osservatore Romano*, 1 aprile 1998).

Durante l'Ultima Cena, Cristo prende il pane fra le mani e pronuncia le prime parole della consacrazione: «Questo è il mio corpo offerto in sacrificio per voi». Subito dopo, proclama sul calice colmo di vino le successive parole della consacrazione: «Questo è il calice del mio sangue per la nuova ed eterna Alleanza, versato per voi e per tutti in remissione dei peccati», ed aggiunge: «Fate questo in memoria di me». Si compie così, nel Cenacolo, in modo incruento il Sacrificio della Nuova Alleanza, che sarà realizzato nel sangue il giorno successivo, quando Cristo dirà sulla croce: «*Consummatum est*» — «Tutto è compiuto!» (Gv 19, 30).

Questo Sacrificio, offerto una volta per tutte sul Calvario, è affidato agli Apostoli, in virtù dello Spirito Santo, come il Santissimo Sacramento della Chiesa. Per impetrare il misterioso intervento dello Spirito, la Chiesa prima delle parole della consacrazione implora: «Ora ti preghiamo umilmente: manda il tuo Spirito a santificare i doni che ti offriamo, perché diventino il corpo e il sangue di Gesù Cristo, tuo Figlio e nostro Signore che ci ha comandato di celebrare questi misteri» (*Pregghiera Eucaristica III*). Senza la potenza del divino Spirito, come potrebbero, infatti, labbra umane far sì che il pane e il vino diventino il Corpo e il Sangue del Signore, sino alla fine del mondo? È soltanto *grazie alla potenza dello Spirito divino* che la Chiesa può incessantemente confessare il grande mistero della fede: «Annunziamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta!».

Eucaristia e Ordine sono frutti del medesimo Spirito: «Come nella Santa Messa Egli è l'artefice della transustanziazione del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo, così nel sacramento dell'Ordine Egli è l'artefice della consacrazione sacerdotale o episcopale» (*Dono e mistero*, p. 53).

AU SERVICE DE L'UNITÉ ET DE LA COMMUNION*

Monsieur le Cardinal,
Chers Frères dans l'épiscopat,

1. Je suis heureux de vous accueillir dans cette maison, vous qui êtes les pasteurs de l'Église du Christ aux Pays-Bas, au moment de la visite *ad limina* que vous effectuez auprès du Successeur de Pierre, «principe et fondement permanents et visibles de l'unité aussi bien des évêques que de la multitude des fidèles» (*Lumen gentium*, n. 23). Ce temps à Rome est aussi pour vous un temps de grâce. La possibilité vous est ainsi offerte de vivre des relations mutuelles plus intenses. Je demande au Seigneur de vous accompagner, pour que vos rencontres avec mes collaborateurs des différents Dicastères de la Curie romaine et entre vous soient des occasions d'approfondir et d'affermir l'*affectus collegialis*. Puissent-elles vous aider à poursuivre votre ministère apostolique, dans une collaboration toujours plus confiante au sein de votre Conférence épiscopale, autour de celui que vous avez élu comme Président, vous soutenant dans vos charges diocésaines particulières et participant à «la responsabilité des évêques envers l'Église universelle et sa mission, en communion affective et effective autour de Pierre» (Discours de clôture de la VIII^e Assemblée générale ordinaire du Synode des Évêques [27 octobre 1990], n. 3).

Vous venez en pèlerinage aux tombeaux des Apôtres Pierre et Paul, colonnes de l'Église, pour renouveler votre espérance et votre dynamisme apostolique, afin d'enseigner et d'annoncer toujours plus intensément la Bonne Nouvelle au peuple de Dieu qui est confié à votre sollicitude pastorale. Je demande à l'Esprit Saint de vous main-

* Versio gallica allocutionis die 18 junii 1998 habita ad Coetum Episcoporum Nederlandiae, qui visitationis causa «ad limina Apostolorum» Romam venerant (cf. *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*, giovedì 18 giugno 1998).

tenir fermes dans la foi, pour que, dans la période difficile que traverse l'Église dans votre pays, vous puissiez exercer avec zèle et confiance l'*épiscopat* et l'autorité comme un service de l'unité et de la communion. Je remercie Monsieur le Cardinal Adrianus Johannes Simonis, votre Président, pour ses paroles qui ont fait ressortir quelques aspects marquants de la vie sociale et ecclésiale aux Pays-Bas.

2. Dans vos rapports quinquennaux, vous m'avez fait part de vos préoccupations principales concernant *le ministère sacerdotal*, qui connaît encore chez vous une profonde crise d'identité. Je sais que dans votre cœur les prêtres diocésains occupent une place spéciale, puisque, « en vue de paître une même portion du troupeau du Seigneur, [...] ils forment un seul presbytérium et une seule famille, dont l'évêque est le Père » (*Christus Dominus* n. 28). Tout d'abord, je vous demande de transmettre aux prêtres de vos diocèses l'expression de mon affection confiante et mes encouragements pour le ministère qu'ils assurent avec soin. Je salue leur engagement inlassable et les efforts qu'ils déploient dans des situations souvent difficiles. Malgré leur petit nombre et des tâches de plus en plus harassantes, ils acceptent de porter le poids du jour et de se passionner pour le ministère que le Christ et son Église leur confient.

Pour retrouver sans cesse et pour conserver la joie de la mission, il importe tout d'abord que les ministres du Seigneur affermissent leur *vie spirituelle*, en particulier par la prière quotidienne, « remède du salut » (S. Paulin de Nole, *Lettres* 34, 10), et par la rencontre intime du Seigneur dans l'Eucharistie; elles sont au centre de la journée sacerdotale (cf. *Principes et normes de la Liturgie des Heures*, n. 1). De même, la fréquentation régulière du sacrement de la Réconciliation, qui rétablit le pécheur dans la grâce et réinstaura l'amitié avec Dieu, aide le prêtre à retransmettre le pardon à ses frères. Ce sont autant de nourritures indispensables pour les disciples du Christ et plus encore pour ceux qui reçoivent la charge de conduire et de sanctifier le peuple chrétien. Je voudrais aussi insister sur la nécessité de célébrer dignement la *Liturgie des Heures*, qui contribue « par une mystérieuse

fécondité apostolique à accroître le peuple du Seigneur » (*Présentation générale de la Liturgie des Heures*, n. 18), et sur le temps de l'oraison quotidienne; par là, le prêtre ravive en lui le don de Dieu, se prépare à la mission, forge son identité sacerdotale et édifie l'Église. C'est en effet devant Dieu que le prêtre prend conscience de l'appel qu'il a reçu et renouvelle sa disponibilité pour la mission particulière qui lui est confiée par l'Évêque de la part du Seigneur, manifestant ainsi sa disponibilité à l'œuvre de l'Esprit Saint qui donne la croissance à toute action (cf. *1 Co* 3, 7)

Les prêtres sont appelés à être des témoins joyeux du Christ, par leur enseignement et par le témoignage d'une vie droite, en harmonie avec l'engagement pris au jour de leur ordination. Ils sont pour vous « des fils et des amis » (*Christus Dominus*, n. 16; cf. *Jn* 15, 15). Vous devez rester attentifs à leurs besoins spirituels et intellectuels, en leur rappelant que, tout en vivant au milieu des hommes et en tenant compte de la modernité, comme tous les fidèles, ils ne doivent pas prendre modèle sur le monde présent, mais conformer leur vie à la parole qu'ils annoncent et aux sacrements qu'ils célèbrent (cf. *Rm* 12, 2; *Presbyterorum ordinis*, n. 3); ils manifesteront ainsi « le mystère du Christ et la nature authentique de la véritable Église » (*Sacrosanctum Concilium*, n. 2). Encouragez-les à prier personnellement et à se soutenir mutuellement en ce domaine. Invitez-les aussi à approfondir sans cesse leurs connaissances théologiques, nécessaires à la vie spirituelle et pastorale. En effet, comment pourront-ils annoncer l'Évangile et « être dispensateurs d'une vie autre que la vie terrestre » (*Presbyterorum ordinis*, n. 3) s'ils ne demeurent pas proches du cœur du Christ, comme l'Apôtre bien-aimé, et s'ils ne s'attachent pas, par la formation permanente, à une véritable intelligence de la foi.

3. J'encourage les prêtres à renforcer leur *fraternité sacerdotale*, spécialement entre les générations, tout d'abord par la prière commune qui modifie les relations mutuelles et qui permet de se soutenir dans la mission, ainsi que par le dialogue, par l'amitié et par le

partage de tâches pastorales. C'est une richesse incomparable du sacerdoce. Pour votre part, vous avez soin de favoriser la collaboration harmonieuse de tous, qui ne peut que contribuer à affermir le dynamisme de l'Église. Il convient que tous, prêtres et laïcs, portent une attention toute spéciale aux jeunes prêtres, pour les aider dans leurs premières fonctions ministérielles, même si leurs façons d'envisager le sacerdoce ne correspondent pas exactement à celles qui ont été vécues par leurs devanciers. La réalité du presbytérium et de l'Église est au-delà des méthodes et des pratiques pastorales particulières.

Ma pensée rejoint aussi les prêtres âgés. Avec eux, je rends grâce pour ce qu'ils ont accompli avec fidélité. Puissent-ils accepter, autant que leurs forces le leur permettent, de poursuivre un ministère auxiliaire, accompagnant de leurs conseils fraternels et de la sagesse due à leur expérience, ceux qui, plus jeunes, reçoivent légitimement de lourdes responsabilités ecclésiales! Le service du Christ ne peut nullement être comparé à un travail professionnel et prendre fin dans les mêmes conditions que ce dernier.

4. Je voudrais aussi rappeler le rôle important du prêtre dans la catéchèse et dans l'enseignement de la foi à toutes les étapes de la vie des fidèles et dans leur découverte des sacrements; il doit avoir soin d'organiser une pastorale dynamique de la jeunesse. Conduire les enfants et les jeunes dans leur marche vers le Seigneur est une mission de grande importance, qui engage leur avenir d'hommes et de chrétiens. Sur l'enseignement de la foi s'édifie la communauté chrétienne locale. Il importe donc que des prêtres, spécialement aptes à cet aspect essentiel de la mission de l'Église par leurs compétences théologiques et pastorales, soutiennent les catéchistes et collaborent avec eux. Il vous revient de poursuivre l'élaboration de nouveaux parcours catéchétiques sérieux, avec un grand souci pédagogique et avec une attention particulière à la culture spécifique de votre pays, afin de donner aux prêtres et aux laïcs les instruments dont ils ont besoin et les manuels nécessaires à un enseignement fidèle à la foi de l'Église.

Le catéchisme de l'Église catholique fournit pour cela les normes doctrinales de référence. J'exhorte donc les prêtres et les laïcs à s'engager de manière renouvelée dans ce service de la jeunesse, afin de lui faire rencontrer la personne du Christ. Ils découvriront ce que le Seigneur réalise dans le cœur des enfants, en y déposant cette semence de vie éternelle qui demeure présente tout au long de l'existence. À ce propos, pour conserver la conviction que leur action est essentielle, que les éducateurs se souviennent de la formule du Cardinal John Henry Newman montrant ce qui l'avait marqué au cours de son enfance: « Nous ne discernons pas la présence de Dieu au moment où elle est avec nous; mais seulement ensuite, quand nous reportons nos regards en arrière, vers ce qui est passé et révolu » (*Parochial and plain Sermons* IV, 17).

5. Pour l'Église de demain, les évêques doivent toujours être particulièrement attentifs à la *formation des séminaristes*. Pour cela, vous avez tenu à réorganiser vos séminaires. Certains d'entre vous ont consenti de gros efforts pour créer de nouveaux séminaires diocésains. Continuez à attacher une grande importance à la pastorale des vocations, à laquelle tous les fidèles doivent participer. Comment des jeunes découvriront-ils l'appel du Christ si l'Église ne le transmet pas par l'intermédiaire des prêtres et des laïcs, et si elle ne montre pas le bonheur qu'il y a à servir le Seigneur ? Veillez aussi au discernement des candidats et à leur maturation humaine progressive; vous savez les difficultés personnelles et familiales que les jeunes ont traversées au cours des dernières décennies. Il faut donc les accompagner dans leur croissance spirituelle et ecclésiale, pour qu'ils puissent s'engager avec la liberté intérieure et avec l'équilibre humain requis par le ministère sacerdotal. Pour cela, soyez attentifs à la qualité de la formation spirituelle et des programmes de formation intellectuelle – philosophique, théologique et morale –, afin que les futurs prêtres soient aptes à annoncer l'Évangile dans un monde où les tendances subjectivistes et le discours exclusivement scientifique se substituent souvent à une saine anthropologie et cherchent à donner, indépen-

damment de la foi en Dieu, des raisons de vivre. Ainsi, ils pourront répondre de manière pertinente aux questions qui sont débattues dans l'opinion et aux assertions qui tendent à confondre vérité et sincérité. Les règles sages données par la *Ratio institutionis sacerdotalis* sont particulièrement utiles pour la structuration de la formation au ministère. Dans une société où la vie chrétienne et le célibat sont souvent considérés comme des obstacles à l'épanouissement de la personne, il est utile de former les jeunes à l'ascèse et à la maîtrise de soi sources d'équilibre intérieur. Les familles peuvent être inquiètes de voir leurs fils ou leurs filles tout laisser pour suivre le Christ; aussi est-il nécessaire de les éduquer « sur les motifs évangéliques, spirituels et pastoraux qui justifient le célibat sacerdotal, de façon qu'ils aident les prêtres de leur amitié, de leur compréhension et de leur collaboration » (*Pastores dabo vobis*, n. 50). Puisse l'ensemble de la communauté ecclésiale faire apparaître la grandeur et la beauté du don de soi dans le célibat librement choisi par amour pour le Seigneur, « valeur profondément liée à l'ordination » (*ibid.*, n. 50), comme votre Conférence épiscopale l'avait aussi rappelé dans une lettre pastorale en mars 1992. Cela ne déprécie en rien la vie laïque et le mariage!

6. Bien que peu nombreux dans la plupart de vos diocèses, les *fidèles laïcs* actifs dans la vie pastorale prennent de multiples engagements en relation avec les pasteurs de l'Église, évêques, prêtres et diacres, qui, en tant que ministres ordonnés, ont la charge d'enseigner et de gouverner le peuple de Dieu, au nom du Christ Chef (cf. C.I.C., can. 1008). En me réjouissant de leur profond *sensus Ecclesiae*, je tiens à saluer le travail des hommes et des femmes qui remplissent des fonctions importantes dans différents secteurs de la vie ecclésiale, notamment dans l'animation liturgique et dans l'accompagnement des groupes de jeunes. Plusieurs d'entre vous m'ont exprimé leur souci de développer la pastorale conjugale et familiale, pour faire face aux idéologies destructrices de la cellule fondamentale de la société et aux tendances subjectivistes et extrêmement libérales en matière

sexuelle qui ne cessent de se développer. J'encourage volontiers les chrétiens qui prennent des responsabilités dans la préparation au mariage et dans le soutien aux couples et aux familles en difficulté, en adhérant pleinement à l'enseignement de l'Église. Portez à tous les fidèles de vos diocèses mes salutations affectueuses et mes encouragements à demeurer partie prenante de la mission unique de l'Église (cf. *Christifideles laici*, n. 25). Dans ce cadre, les tâches, les charismes, les vocations et les services sont différents et complémentaires. Il est essentiel que les communautés chrétiennes reconnaissent le rôle des prêtres, spécialement leurs fonctions liturgiques et sacramentelles, dans le respect des normes en vigueur.

La reconnaissance de la spécificité de chaque vocation est le signe de la maturité chrétienne et de la conscience que les fidèles ont de leur vocation et de leurs fonctions propres, « qui ont leur fondement sacramentel dans le Baptême, dans la Confirmation, et de plus, pour beaucoup d'entre eux, dans le mariage » (*ibid.*, n. 23). En effet, on ne peut pas penser l'action des laïcs comme un substitut de la mission particulière des ministres ordonnés. Il convient donc d'être attentifs à la place des laïcs au sein de la communauté chrétienne et dans les réalités humaines. À ce propos, il pourrait être opportun de méditer ce qu'a affirmé le Concile Vatican II, dans le chapitre IV de la constitution *Lumen gentium* (nn. 30-38), concernant le rôle des laïcs dans l'Église. Leur union au Christ dans le corps ecclésial les engage à mener leurs actions spécifiques pour l'annonce de l'Évangile et la croissance du peuple de Dieu, notamment en prenant une part active dans la vie de la communauté chrétienne et de la cité, et en remplissant leur mission d'animation chrétienne des réalités temporelles (cf. *ibid.* n. 31; *Apostolicam actuositatem*, n. 7). Dans cette perspective, il est du devoir des pasteurs de leur offrir une formation sérieuse en vue de la réalisation de leurs engagements.

7. N'ayez pas peur de rappeler aux *laïcs* que leur service repose sur une vie spirituelle sérieuse. Vous avez souligné l'intérêt croissant des fidèles pour des temps de retraite dans des monastères et pour un

accompagnement spirituel. Vous notez aussi avec joie l'augmentation du nombre de Baptêmes et de Confirmations d'adultes. Invitez le peuple chrétien à venir puiser sans cesse aux sources de vie, par la participation à l'Eucharistie dominicale qui est la nourriture pour la route, rendant le Christ réellement présent par son Corps et par son Sang (cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1375); présidée par le prêtre « au nom du Christ Tête et Pasteur en personne » (*Pastores dabovobis*, n. 15), la Messe édifie la communauté chrétienne. À ce sujet, le peuple chrétien doit sans cesse prendre conscience de l'importance de la paroisse comme centre de la vie ecclésiale locale. Invitez aussi les fidèles à s'approcher de manière plus régulière du sacrement de la Pénitence, qui permet de découvrir le don de Dieu et qui rend miséricordieux envers les frères. La confession « nous aide à former notre conscience, à lutter contre nos penchants mauvais, à nous laisser guérir par le Christ, à progresser dans la vie de l'Esprit » (*Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1458).

8. Dans vos rapports quinquennaux, vous me faites part de vos vives préoccupations quant à l'avenir de *l'Enseignement catholique*, dont la mission comprend la formation humaine, morale et spirituelle des jeunes. Cela constitue son caractère vraiment catholique. Il importe de tout mettre en œuvre pour que l'Église, forte de ses traditions et de son expérience, puisse poursuivre ses démarches éducatives propres. Il appartient aux Autorités légitimes, dans un dialogue confiant avec les responsables ecclésiaux, d'offrir aux parents la possibilité d'exercer librement leur charge éducative, en choisissant les établissements scolaires qu'ils jugent correspondre aux valeurs qui sont les leurs et qu'ils souhaitent naturellement voir transmises à leurs enfants. Je voudrais aussi souligner le rôle éminent des *Universités catholiques* dans les domaines intellectuel, scientifique et technique. Quelles que soient les matières, les enseignants doivent s'attacher à communiquer aux étudiants les valeurs anthropologiques et morales catholiques; au sein de ces établissements, les théologiens ont la charge insigne d'expliquer la profondeur des mystères divins, par un

enseignement fidèle du dogme chrétien et de la morale, fondé sur la Révélation et sur le Magistère, et par le dialogue avec les autres disciplines universitaires (cf. *Dei Verbum*, n. 10; Congrég. pour la Doctrine de la Foi, *Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien*, 24 mai 1990). Il leur revient en particulier de rappeler à temps et à contre temps les principes fondamentaux du respect de la vie humaine. De ce fait, une totale fidélité au Magistère est requise de leur part, car «ils enseignent au nom de l'Église» (*Pastores dabo vobis*, n. 67). L'enseignement théologique ne peut donc s'en tenir à une simple réflexion personnelle; il est au service de la vérité et de la communion. Un théologien qui, dans son enseignement, n'est pas en accord avec le Magistère ne peut que porter tort à l'Université, dérouter les fidèles et blesser l'Église.

9. Vous m'avez exprimé vos inquiétudes en ce qui concerne l'avenir de *la vie religieuse* dans votre pays, à cause du manque de vocations et du vieillissement des membres des différents Instituts. Je vous confie tout d'abord le soin de dire aux religieux et aux religieuses qu'aujourd'hui encore l'Église, avec confiance et espérance, compte particulièrement sur eux, les invitant à transmettre inlassablement l'appel du Seigneur, à vivre avec courage et fidélité les conseils évangéliques et à ne pas désertir trop vite les lieux essentiels de la vie pastorale, en particulier l'éducation, qui permet de transmettre aux jeunes les valeurs humaines et chrétiennes, mais aussi la santé, l'assistance aux personnes âgées et aux pauvres. Puissent les responsables des Instituts religieux, en concertation avec les évêques, continuer à prendre une part active à la vie pastorale! Portez aussi aux Instituts de vie contemplative mes salutations chaleureuses. Ils ont une place essentielle, car ils «sont pour l'Église un motif de gloire et une source de grâces célestes»; ils «offrent à la communauté ecclésiale un témoignage unique de l'amour de l'Église pour son Seigneur», contribuant à la croissance du Peuple de Dieu (*Vita consecrata*, n. 8). Leurs maisons d'accueil et de retraites spirituelles sont précieuses pour les pasteurs et les fidèles, qui peuvent ainsi, dans la solitude et le silence,

trouver un temps de repos et de régénération intérieure auprès du Seigneur, pour remplir ensuite de manière renouvelée leurs missions. Dans une période où les vocations se font plus rares, il importe que toute l'Église reconnaisse mieux la valeur de la vie consacrée.

10. En cette année dédiée à l'Esprit Saint et au cours de laquelle nous sommes tous appelés à nous préparer au grand Jubilé, l'Église renouvelle inlassablement sa prière à Celui que le Seigneur a promis et donné à ses Apôtres, pour conduire et édifier le Corps mystique du Christ. Si nous restons fidèles à la mission reçue, nous pouvons être convaincus que Dieu n'abandonnera jamais son peuple et qu'il lui donnera sa grâce et les moyens d'assurer sa mission dans le monde. Dans la foi en la sollicitude divine, je vous confie à l'intercession des saints de votre terre et à celle de la Vierge Marie, Mère du Christ et Mère de l'Église, à laquelle nous devons sans cesse recourir comme notre protectrice et notre guide. Je vous accorde de grand cœur ma Bénédiction apostolique, ainsi qu'aux prêtres, aux diacres et aux séminaristes, aux religieux, aux religieuses, et aux laïcs de vos diocèses.

LA PREGHIERA A MARIA *

Nel corso dei secoli il culto mariano ha conosciuto uno sviluppo ininterrotto. Esso ha visto fiorire, accanto alle tradizionali feste liturgiche dedicate alla Madre del Signore, innumerevoli espressioni di pietà, sovente approvate ed incoraggiate dal Magistero della Chiesa.

Molte devozioni e preghiere mariane costituiscono un prolungamento della stessa liturgia e talvolta hanno contribuito ad arricchire l'impianto, come nel caso dell'Ufficio in onore della Beata Vergine e di altre pie composizioni entrate a far parte del Breviario.

* Allocutio die 5 novembris 1997 habita, durante audientia generali in aula Pauli VI in Vaticano christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 5-6 novembre 1997).

La prima invocazione mariana conosciuta risale al III secolo ed inizia con le parole: «Sotto la tua protezione (*Sub tuum praesidium*) cerchiamo rifugio, santa Madre di Dio...». Tuttavia, dal secolo XIV, è l'«Ave Maria» la preghiera alla Vergine più comune tra i cristiani.

Essa, riprendendo le prime parole rivolte dall'Angelo a Maria, introduce i fedeli alla contemplazione del mistero dell'incarnazione. La parola latina «Ave» traduce il vocabolo greco «Chaire»: costituisce un invito alla gioia e potrebbe essere tradotto con «Rallegrati». L'inno orientale, «Akáthistos» ribadisce con insistenza questo «rallegrati». Nell'Ave Maria la Vergine viene chiamata «piena di grazia» e così riconosciuta nella perfezione e nella bellezza della sua anima.

L'espressione «Il Signore è con te» rivela la speciale relazione personale tra Dio e Maria, che si situa nel grande disegno dell'alleanza di Dio con tutta l'umanità. Poi la locuzione «Benedetta fra le donne e benedetto il frutto del tuo seno Gesù», afferma l'attuazione del disegno divino nel corpo verginale della Figlia di Sion.

Invocando «Santa Maria, Madre di Dio», i cristiani chiedono a Colei che per singolare privilegio è l'immacolata Madre del Signore: «Prega per noi peccatori», e si affidano a Lei nell'ora presente e in quella suprema della morte.

Anche la tradizionale preghiera dell'«Angelus» invita a meditare il mistero dell'Incarnazione, esortando, il cristiano a prendere Maria come punto di riferimento nei diversi momenti della propria giornata per imitarla nella sua disponibilità a realizzare il piano divino della salvezza. Questa preghiera ci fa quasi rivivere il grande evento della storia dell'umanità, l'Incarnazione, a cui già ogni «Ave Maria» fa riferimento. Sta qui il valore ed il fascino dell'«Angelus», tante volte espresso non solo da teologi e pastori, ma anche da poeti e pittori.

Nella devozione mariana ha assunto un posto di rilievo il Rosario, che attraverso la ripetizione delle «Ave Maria» conduce a contemplazione i misteri della fede. Anche questa preghiera semplice, alimentando l'amore del popolo cristiano per la Madre di Dio, ordina più chiaramente la preghiera mariana al suo scopo: la glorificazione di Cristo.

Il Papa Paolo VI, come i suoi Predecessori, specialmente Leone XIII, Pio XII e Giovanni XXIII, tenne in grande considerazione la pratica del Rosario e ne auspicò la diffusione nelle famiglie. Inoltre, nell'Esortazione apostolica *Marialis cultus*, ne illustrò la dottrina, ricordando che trattasi di « preghiera evangelica, incentrata nel mistero dell'incarnazione redentrice », e ribadendone l'« orientamento nettamente cristologico » (n. 46).

Al Rosario sono spesso affiancate dalla pietà popolare le litanie, tra le quali le più note sono quelle in uso al Santuario di Loreto e chiamate perciò « lauretane ».

Con invocazioni molto semplici, esse aiutano a concentrarsi sulla persona di Maria per cogliere la ricchezza spirituale riversata in Lei dall'amore del Padre.

Come dimostrano la liturgia e la pietà cristiana, la Chiesa ha sempre tenuto in grande considerazione il culto verso Maria, ritenendolo indissolubilmente legato alla fede in Cristo. Esso, infatti, trova il suo fondamento nel disegno del Padre, nella volontà del Salvatore e nell'azione ispiratrice del Paraclito.

Avendo ricevuto da Cristo la salvezza e la grazia, la Vergine è chiamata a svolgere un ruolo rilevante nella redenzione dell'umanità. Con la devozione mariana i cristiani riconoscono il valore della presenza di Maria nel cammino verso la salvezza, ricorrendo a Lei per ottenere ogni genere di grazie. Essi sanno soprattutto di poter contare sulla sua materna intercessione per ricevere dal Signore quanto è necessario allo sviluppo della vita divina e al conseguimento della salvezza.

Come attestano i numerosi titoli attribuiti alla Vergine e i pellegrinaggi ininterrotti ai santuari mariani, la fiducia dei fedeli verso la Madre di Gesù li spinge ad invocarla nelle quotidiane necessità.

Essi sono certi che il suo cuore materno non può rimanere insensibile alle miserie materiali e spirituali dei suoi figli.

Così la devozione alla Madre di Dio, incoraggiando alla fiducia ed alla — spontaneità, — contribuisce a rasserenare il clima della vita spirituale e fa progredire i fedeli sulla via esigente delle beatitudini.

Vogliamo infine ricordare che la devozione a Maria, dando rilievo

alla dimensione umana dell'Incarnazione, fa meglio scoprire il volto di un Dio che condivide le gioie e le sofferenze dell'umanità, il « Dio con noi », che Ella ha concepito come uomo nel suo seno purissimo, generato, assistito e seguito con ineffabile amore dai giorni di Nazaret e di Betlemme a quelli della Croce e della Risurrezione.

IL BATTESIMO FONDAMENTO DELL'ESISTENZA CRISTIANA *

Secondo il Vangelo di Marco, gli insegnamenti di Gesù ai suoi discepoli presentano insieme fede e Battesimo come unica via di salvezza: « Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato » (16, 16). Anche Matteo, nel riferire il mandato missionario che Gesù dà agli Apostoli, sottolinea il nesso tra predicazione del Vangelo e Battesimo: « Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo » (28, 19).

In conformità a queste parole di Cristo, Pietro nel giorno di Pentecoste, rivolgendosi al popolo per esortarlo alla conversione, invita i suoi ascoltatori a ricevere il Battesimo: « Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo » (At 2, 38). La conversione, dunque, non consiste solo in un atteggiamento interiore, ma implica anche l'ingresso nella comunità cristiana attraverso il Battesimo, che opera la remissione dei peccati e inserisce nel Corpo mistico di Cristo.

Per cogliere il senso profondo, del Battesimo occorre rimeditare il mistero del battesimo di Gesù, all'inizio della sua vita pubblica. Si tratta di un episodio a prima vista sorprendente, perché il Battesimo

* Allocutio die 1 aprilis 1998 habita durante audientia generali in area quae respicit basilicam Sancti Petri in Vaticano christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 15 aprile 1998).

di Giovanni, che Gesù ricevette, era un Battesimo di «penitenza», che disponeva l'uomo a ricevere la remissione dei peccati. Gesù sapeva bene di non avere bisogno di quel Battesimo, essendo perfettamente innocente. Egli dirà un giorno in tono di sfida ai suoi avversari: «Chi di voi può convincermi di peccato?» (*Gv* 8, 46).

In realtà, sottomettendosi al Battesimo di Giovanni, Gesù lo riceve non per la propria purificazione, ma in segno di solidarietà redentrice con i peccatori. Nel suo gesto battesimale è insita un'intenzione redentrice, poiché egli è «l'agnello [...] che toglie il peccato del mondo» (*Gv* 1, 29). Più tardi chiamerà «Battesimo» la sua passione, sperimentandola come una sorta di immersione nel dolore, accettata a scopo redentivo per la salvezza di tutti: «C'è un Battesimo che devo ricevere; e come sono angosciato, finché non sia compiuto!» (*Lc* 12, 50).

Nel Battesimo al Giordano Gesù non annuncia soltanto l'impegno della sofferenza redentrice, ma ottiene anche una speciale effusione dello Spirito, che scende in forma di colomba, cioè come Spirito della riconciliazione e della benevolenza divina. Questa discesa prelude al dono dello Spirito Santo, che sarà comunicato nel Battesimo dei cristiani.

Inoltre una voce celeste proclama: «Tu sei il Figlio mio prediletto, in te mi sono compiaciuto» (*Mc* 1, 11). È il Padre a riconoscere il proprio Figlio e ad esprimere il legame d'amore che l'unisce a lui. In realtà, Cristo è unito al Padre da un rapporto unico, perché egli è il Verbo eterno «della stessa sostanza del Padre». Tuttavia, in forza della filiazione divina conferita dal Battesimo, si può dire che per ogni persona battezzata e innestata in Cristo, risuona ancora la voce del Padre: «Tu sei il mio figlio diletto».

Nel Battesimo di Cristo si trova così la fonte del Battesimo dei cristiani e della sua ricchezza spirituale.

San Paolo illustra il Battesimo soprattutto con la partecipazione ai frutti dell'opera redentrice di Cristo, sottolineando la necessità di rinunciare al peccato e d'iniziare una vita nuova. Scrive ai Romani: «Non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del Battesimo siamo

dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (6, 3-4).

Proprio perché immerge nel mistero pasquale di Cristo, il Battesimo cristiano ha un valore molto superiore ai riti battesimali ebraici e pagani, che erano abluzioni destinate a significare la purificazione, ma incapaci di cancellare i peccati. Il Battesimo cristiano, invece, è un segno efficace, che opera realizzante la purificazione delle coscienze, comunicando il perdono dei peccati. Esso inoltre conferisce un dono ben più grande: la nuova vita del Cristo risorto, che trasforma radicalmente il peccatore.

Paolo rivela l'effetto essenziale del Battesimo, quando scrive ai Galati: « Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo » (3, 27). Esiste una somiglianza fondamentale del cristiano con Cristo, che implica il dono della filiazione divina adottiva. Proprio perché « battezzati in Cristo », i cristiani sono a titolo speciale « figli di Dio ». Il Battesimo produce una vera « rinascita ».

La riflessione di Paolo si collega alla dottrina trasmessa dal Vangelo di Giovanni, specialmente al dialogo di Gesù con Nicodemo: « Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel Regno di Dio. Quel che è nato dalla carne è carne e quel che è nato dallo Spirito è Spirito » (3, 5-6).

« Nascere dall'acqua » è un chiaro riferimento al Battesimo, che in tal modo risulta una vera nascita dallo Spirito. In esso, infatti, viene dato all'uomo lo Spirito della vita che ha « consacrato » l'umanità di Cristo fin dal momento dell'incarnazione e che Cristo stesso ha effuso in forza della sua opera redentrice.

Lo Spirito Santo fa nascere e crescere nel cristiano una vita « spirituale », divina, che anima ed eleva tutto il suo essere. Attraverso lo Spirito, la vita stessa di Cristo produce i suoi frutti nell'esistenza cristiana.

Dono e mistero grande quello del Battesimo! È da auspicare che tutti i figli della Chiesa, specie in questo periodo di preparazione all'evento giubilare, ne prendano sempre più profonda coscienza.

UN SOLO BATTESIMO*

L'odierna Udienda generale si svolge nell'ottava di Pasqua. In questa settimana e durante l'intero arco di tempo che giunge fino a Pentecoste, la Comunità cristiana percepisce in modo speciale la presenza viva ed operabile di Cristo risorto. Nella splendida cornice di luce e di esultanza proprie del tempo pasquale, seguiamo le nostre riflessioni in preparazione al Grande Giubileo del Duemila.

Oggi ci soffermiamo ancora sul sacramento del battesimo che, immergendo l'uomo nel mistero della morte e della risurrezione di Cristo, gli comunica la figliolanza divina e lo incorpora alla Chiesa.

Il battesimo è essenziale per la comunità cristiana. In particolare la Lettera agli Efesini pone il battesimo tra i fondamenti della comunione che lega i discepoli di Cristo: « Un solo corpo, un solo Spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti... » (*Ef* 4, 4-6).

L'affermazione di un solo battesimo nel contesto delle altre basi dell'unità ecclesiale riveste una particolare importanza. In realtà, esso rimanda all'unico Padre, che nel battesimo offre a tutti la filiazione divina. È intimamente collegato a Cristo, unico Signore, che unisce i battezzati nel suo Corpo Mistico e allo Spirito Santo, principio di unità nella varietà dei doni. Sacramento della fede, il battesimo comunica una vita che apre l'accesso all'eternità, e pertanto fa riferimento alla speranza, che attende con certezza il compimento delle promesse di Dio.

L'unico battesimo esprime, dunque, l'unità di tutto il mistero della salvezza.

Quando Paolo vuole mostrare l'unità della Chiesa, la paragona ad

* Allocutio die 15 aprilis 1998 habita durante audientia generali in area quae respicit basilicam Sancti Petri in Vaticano christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 16 aprile 1998).

un corpo, il Corpo di Cristo, edificato appunto attraverso il battesimo: «E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, giudei o greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito» (1 Cor 12, 13).

Lo Spirito Santo è il principio dell'unità del Corpo, in quanto anima sia Cristo capo che le sue membra. Ricevendo lo Spirito, tutti i battezzati, nonostante le differenze di origine, di nazione, di cultura, di sesso e di condizione sociale, vengono unificati nel Corpo di Cristo, sicché Paolo può dire: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero, non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3, 28).

Sul fondamento del battesimo, la prima Lettera di Pietro esorta i cristiani a stringersi a Cristo per contribuire alla costruzione dell'edificio spirituale da Lui e su di Lui fondato: «Stringendovi a Lui (Cristo), pietra viva, rigettata dagli uomini, ma scelta e preziosa davanti a Dio, anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione d'un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo» (2, 4-5). Il battesimo unifica, dunque, tutti i fedeli nell'unico sacerdozio di Cristo, abilitandoli a partecipare agli atti di culto della Chiesa ed a trasformare la propria esistenza in offerta spirituale a Dio gradita. In tal modo essi crescono in santità e influiscono sullo sviluppo dell'intera comunità.

Il battesimo è anche fonte di dinamismo apostolico. Il compito missionario dei battezzati, in conformità alla propria vocazione, è ampiamente ricordato dal Concilio che, nella Costituzione *Lumen gentium*, insegna: «A ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere la fede, per la parte che spetta a lui» (n. 17). Nell'Enciclica *Redemptoris missio* ho sottolineato che, in forza del battesimo, tutti i laici sono missionari (cf. n. 71).

Il battesimo è un punto di partenza fondamentale anche per l'avvicinamento ecumenico.

Parlando dei nostri fratelli separati, il Decreto sull'ecumenismo dichiara: «Quelli infatti che credono in Cristo ed hanno ricevuto

debitamente il battesimo, sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica» (*Unitatis redintegratio*, 3). Il battesimo validamente conferito opera, in realtà, una effettiva incorporazione a Cristo e rende tutti i battezzati, a qualsiasi confessione appartengano, veramente fratelli e sorelle nel Signore. Questo è l'insegnamento del Concilio a tal proposito: «Il battesimo costituisce il vincolo sacramentale dell'unità che vige tra tutti quelli che per mezzo di esso sono stati rigenerati» (*ibid.*, 22).

È una comunione iniziale, che chiede di essere sviluppata nella direzione della piena unità, come lo stesso Concilio ammonisce: «Il battesimo di per sé è soltanto l'inizio ed esordio, poiché esso tende interamente all'acquisto della pienezza della vita in Cristo. Pertanto il battesimo è ordinato all'integra professione della fede, all'integrale incorporazione nell'istituzione della salvezza, come lo stesso Cristo ha voluto e, infine, alla piena inserzione nella comunione eucaristica» (*ibid.*).

Nella prospettiva del Giubileo, questo profilo ecumenico del battesimo merita di essere posto particolarmente in luce (cf. *Tertio Millennio adveniente*, 41).

A duemila anni dalla venuta di Cristo, i cristiani si presentano, purtroppo, al mondo senza l'unità piena, che Egli ha desiderato e per la quale ha pregato. Intanto, però, non dobbiamo dimenticare che quanto già ci unisce è molto grande. È necessario promuovere a tutti i livelli il dialogo dottrinale, la reciproca apertura e collaborazione e, soprattutto, l'ecumenismo spirituale della preghiera e dell'impegno di santità. Proprio la grazia del battesimo è il fondamento sul quale costruire quella piena unità, alla quale lo Spirito ci spinge senza darci tregua.

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

LITTERAE CONGREGATIONIS

Cum episcopus quidam nuper indultum petierit ut ritus pacis a loco in Ordine Missae praescripto ad alium post Orationem universalem transferri possit, Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum opportunum duxit hanc responsionem exhibere, quae ob eius peculiare momentum etiam publici iuris fit:

Prot. 693/98/L

Roma, 3 giugno 1998

Eccellenza Reverendissima,

è giunta a questo dicastero la Sua lettera nella quale domandava la concessione per la Sua Arcidiocesi di trasferire, nel Rito della Messa, lo scambio di pace prima della presentazione dei doni.

Al riguardo mi pregio di rispondere quanto segue:

1. L'attuale normativa non prevede la concessione ad una Diocesi di varianti all'«Ordo Missae». Nell'adattamento dell'«Ordo Missae» accordato alla Conferenza Episcopale dello Zaire, è stato concesso di porre lo scambio di pace a conclusione della Preghiera universale, anticipando a questo punto anche la preghiera *Domine Iesu Christe*, introduttiva nel Rito Romano allo scambio di pace. L'altro caso, a cui forse Lei allude, è la concessione «ad experimentum» data alle Comunità del Cammino-Neocatecumenale con la Notificazione del 1989.

2. Il riferimento al testo di *Mt* 5, 23-24 per collocare lo scambio di pace a conclusione della preghiera universale, ossia

prima di presentare i doni per l'Eucaristia, a differenza di altri Riti, non è stato adottato nel Rito Romano, e ciò fin dall'antichità ed a ragion veduta (anche la Chiesa d'Africa del sec. IV, testimone sant'Agostino, scambiava il segno' di pace dopo il Padre nostro e prima della Comunione). Non potendo dilungarsi ora in documentazione, si ricorda che già Papa Innocenzo I (416) insisteva presso i Vescovi del Lazio affinché il bacio di pace fosse scambiato prima della Comunione, e in Messali medievali d'Italia e di Francia s'incontrano le seguenti espressioni, eloquenti circa il significato del gesto: *Habete vinculum caritatis et pacis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis*, e l'inserviente rispondeva: *Pax Christi et Ecclesiae semper abundet in cordibus nostris*.

Il significato dello scambio di pace va colto nel contesto della preparazione alla Comunione, dopo il «Padre nostro» (con le sue esigenti parole sull'amore fraterno) e la Comunione. Nel Rito Romano, infatti, lo scambio di pace non ha il senso della riconciliazione prima di presentare la propria offerta, ma di porre un gesto di comunione fraterna prima di accostarsi a ricevere il Corpo e il Sangue di Cristo.

Alla luce del testo di *1 Cor* 11, 27-29, dal cui contesto si percepisce come la Comunione al Corpo del Signore è ordinata a costituire, chi vi partecipa, in Corpo vivente del Signore, libero da divisioni tra membra di uno stesso organismo, lo scambio della pace, nel Rito Romano, ha chiara valenza ecclesiale-eucaristica.

Questo senso è così ricordato dalla «*Institutio Generalis Missalis Romani*», n. 56b: «Segue il rito della pace, con il quale i fedeli implorano la pace e l'unità per la Chiesa e per l'intera famiglia umana, ed esprimono fra di loro l'amore vicendevole, prima di partecipare all'unico pane».

3. Il fatto che lo scambio di pace possa trasformarsi in un momento di distrazione e di occasione per saluti ed altre manifestazioni poco consone al momento rituale che precede la Comunione, si può ovviare con la necessaria catechesi del segno, aiutando i fedeli —

specie nella preparazione ai Sacramenti dell'iniziazione cristiana o della prima Comunione – a percepire l'autentico significato di questo gesto, correggendo eventuali prassi invalse.

Profitto dell'occasione per porgerLe cordiali saluti e professarmi con sensi di distinto ossequio

dell'Eccellenza Vostra rev.ma
dev.mo nel Signore

✠ Geraldo M. AGNELO
Arcivescovo Segretario

RESPONSA AD DUBIA PROPOSITA

Ad quaestiones Congregationi de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum positas hic proponuntur praesertim ea quae in variis documentis circa rem ipsam inveniuntur.

QUIBUSDAM IN COMMUNITATIBUS RELIGIOSORUM VEL RELIGIOSARUM, NON RARO EVENIT SACERDOTEM PANEM EUCHARISTICUM ET VINUM CONSECRATUM AD LATUS ALTARIS DEPONERE, AD QUOD COMMUNICANTES ACCEDUNT SUISQUE MANIBUS HOSTIAM ACCIPIUNT, QUAM DEINDE IN CALICEM INTINCTAM ORI INFERUNT. QUÆRITUR UTRUM HOC NORMIS LITURGICIS CONFORME SIT.

R. *Negative.*

Quoad enim ministrum competentem ad sacram Communionem distribuendam, iam Instructio tertia (*Liturgicae instaurationes*) ad Constitutionem de sacra Liturgia recte exsequendam, die 5 septembris 1970 edita, statuit: «Est imprimis sacerdotis celebrantis Communionem ministrare, deinde diaconi, et, quibusdam in casibus a competenti Auctoritate statuendis, acolythi. Sancta Sedes concedere potest ut aliae quoque cognitae et probae personae, quae mandatum habuerint, ad hoc destinentur. Non licet autem Communionem ab iis qui hoc mandatum non habeant distribui, aut vasa sacra cum SS. Sacramento deferri» (n. 6d). Quod etiam anno 1975 repetitum est in *Institutione Generali Missalis Romani*, in parte quae ad Officia et Ministeria in missa spectat, cf., ex. g., n. 60: «Presbyter, qui in societate fidelium sacra Ordinis potestate pollet sacrificium in persona Christi offerendi, exinde coetui congregato praeest, eius orationi praesidet, illi nuntium salutis proclamat, populum sibi sociat in offerendo sacrificio per Christum in Spiritu Sancto Deo Patri, fratribus suis panem vitae aeternae dat...», seu n. 61: «Inter ministros primum locum obtinet diaconus, cuius ordo iam ab initio Ecclesiae in magno honore habitus est. In Missa enim diaconus proprias habet

partes in Evangelio nuntiando et quandoque verbo Dei predicando, in oratione universali fidelibus praeendo, in ministrando sacerdoti, in Eucharistia fidelibus distribuenda...». Similiter in n. 65 de ministerio acolythi tractante: «Ipsius [acolythi] praecipue est altare atque vasa sacra parare et Eucharistiam, cuius est minister extraordinarius, fidelibus distribuere». Quae quaestio, scilicet, de ministro competenti ad sacram Communionem distribuendam clarius facta est in Instructione *Inaestimabile donum*, «de quibusdam normis circa cultum mysterii eucharistici», die 3 aprilis 1980 edita, ubi legitur: «Communio donum est Domini, quod fidelibus a ministro traditur ad eiusmodi officium destinato. Non licet ipsis fidelibus panem consecratum sumere neque calicem sacrum tantoque minus de manu in manum inter se ea transmittere» (n. 9). Quod etiam perspicue repetitum est in Notificatione de sacra Communione in manu distribuenda (*De Communione eucharistica*) a Congregatione pro Cultu Divino emissa, die 3 aprilis 1985, cuius textus lingua gallica publici iuris factus est: «C'est de l'Eglise que le fidèle reçoit l'Eucharistie, qui est communion au Corps du Christ et à l'Eglise; c'est pourquoi il ne doit pas la prendre lui-même dans un plateau ou une corbeille, comme il le ferait pour le pain ordinaire ou même du pain bénit, mais il tend les mains pour la recevoir du ministre de la communion» (n. 4). Distributio fidelibus sacrae Communionis a competenti ministro optime etiam repraesentat Paschale convivium Iesu resuscitati cum discipulis suis qui iter peragens, Scripturas eis aperiebat, deinde ad mensam cum eis recumbens: «Accepit panem et benedixit ac fregit et porrigebat illis» (Lc 24, 30).

UTRUM SACRA COMMUNIO SUB UTRAQUE SPECIE PER INTINCTIONEM DISTRIBUI POSSIT IN MANIBUS FIDELIUM?

R. *Negative.*

De modo sanctam Communionem ministrandi agitur Instructio *Memoriale Domini*, die 29 maii 1969, a Sacra Congregatione pro

Cultu Divino edita. Instructio haec completur, in re pastorali, Epistula qua conceditur Conferentiis Episcopalibus indultum distribuendi fidelibus sacram Communionem in manu, cum omnes condiciones requisitae habeantur. Hanc Epistolam S. Congregatio pro Cultu Divino sua cuiusque lingua exaratam Indultum petentibus misit. Publici tamen iuris lingua gallica facta est (cf. *Notitiae* 5 [1969] 351-353), statuens, quoad ad dubium propositum: si Communio Sanguinis Christi fit per intinctionem, panis eucharisticus nequit poni in manibus fidelium: «Dans le cas de la Communion sous les deux espèces distribuée par intinction, il n'est jamais permis de déposer dans la main du fidèle l'hostie trempée dans le Sang du Seigneur». Ad hanc rem etiam pertinent ea quae scripta sunt in *Institutione Generali Missalis Romani* circa Ritum Communionis sub utraque specie per intinctionem, ubi implicite modus distribuendi super linguam indicatur: «Singuli communicandi accedunt, debitam reverentiam faciunt et stant coram sacerdote tenentes patinam sub ore. Sacerdos partem hostiae in calicem intingit et eam ostendendo dicit: *Corpus et Sanguinis Christi*; communicandus autem respondet: *Amen*, et a sacerdote Sacramentum recipit, ac postea recedit» (n. 246b). Ex contextu normarum evidenter apparet ne Sacra Communio per intinctionem in manibus fidelium distribuatur.

LES TRADITIONS GRECQUE
ET LATINE CONCERNANT
LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT

CLARIFICATION DU CONSEIL PONTIFICAL
POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS

Le Pape Jean-Paul II, dans son homélie du 29 juin, dans la basilique Saint-Pierre, en présence du Patriarche œcuménique Bartholomeos I^{er}, a exprimé le désir que soit clarifiée « la doctrine traditionnelle du Filioque, présent dans la version liturgique du Credo latin, pour pouvoir mettre en lumière sa complète harmonie avec ce que le Concile œcuménique de Constantinople, en 381, confesse dans son Symbole: le Père comme source de toute la Trinité, seule origine et du Fils et du Saint-Esprit ».

*Ce jour-là, comme en d'autres occasions depuis la rencontre entre Paul VI et Athenagoras, le Pape et le Patriarche ont proclamé ensemble et en grec le Symbole de Nicée-Constantinople, sans naturellement le Filioque qui appartient au texte latin. La clarification souhaitée par le Saint Père a été assurée par les soins du Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens. Nous la publions ci-après, comme élément de réflexion sur la théologie du Saint-Esprit et ses expressions grecques et latines, en cette année qui lui est plus particulièrement consacrée.**

Dans son premier rapport sur « Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité », la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, approuvé à l'una-

* Ex opuscolo eiusdem tituli, a Pontificio Consilio ad Christianorum unitatem fovendam edito, Typis Vaticanis, 1996, pp. 5-20.

nimité à Munich le 6 juillet 1982, avait mentionné la difficulté séculaire entre les deux Églises concernant l'origine éternelle du Saint-Esprit. Ne pouvant encore traiter ce sujet pour lui-même en cette première étape du dialogue, la Commission déclarait: « Sans vouloir encore résoudre les difficultés suscitées entre l'Orient et l'Occident au sujet de la relation entre le Fils et l'Esprit, nous pouvons déjà dire ensemble que cet Esprit qui procède du Père (*Jn* 15, 26), comme de la seule source dans la Trinité, et qui est devenu l'Esprit de notre filiation (*Rm* 8, 15) car il est aussi l'Esprit du Fils (*Ga* 4, 6), nous est communiqué, particulièrement dans l'Eucharistie, par ce Fils sur lequel il repose, dans le temps et dans l'éternité (*Jn* 1, 32) » (*Service d'Information*, du Secrétariat pour la promotion de l'unité des chrétiens, n. 49, p. 116, I, 6).

L'Église catholique reconnaît la valeur conciliaire œcuménique, normative et irrévocable, comme expression de l'unique foi commune de l'Église et de tous les chrétiens, du symbole professé en grec à Constantinople en 381 par le deuxième Concile œcuménique. Aucune profession de foi propre à une tradition liturgique particulière ne peut contredire cette expression de la foi enseignée et professée par l'Église indivise.

Ce symbole confesse sur la base de *Jn* 15, 26 l'Esprit « τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον » (« qui tire son origine du Père »). Le Père seul est le principe sans principe (ἀρχὴ ἀναρχος) des deux autres personnes trinitaires, l'unique source (πηγὴ) et du Fils et du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit tire donc son origine du Père seul (ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς) de manière principielle, propre et immédiate.¹

Les Pères grecs et tout l'Orient chrétien parlent à ce propos de la « monarchie du Père », et la tradition occidentale confesse aussi à la suite de S. Augustin que le Saint-Esprit tire son origine du Père « *principaliter* », c'est à dire à titre de principe (*De Trinitate*, XV, 25, 47, *PL* 42, 1094-1095). En ce sens donc les deux traditions recon-

¹ Ce sont les termes qu'emploie S. Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*, Ia q. 36, a. 3, 1um et 2um).

naissent que la « monarchie du Père » implique que le Père soit l'unique Cause trinitaire (Αἰτία) ou principe (*principium*) du Fils et du Saint-Esprit.

Cette origine du Saint-Esprit à partir du Père seul comme principe de toute la Trinité est appelée ἐκπόρευσις par la tradition grecque à la suite des Pères Cappadociens. En effet, S. Grégoire de Nazianze, le Théologien, caractérise la relation d'origine de l'Esprit à partir du Père par le terme propre d'ἐκπόρευσις qu'il distingue de celui de procession (τὸ προῖέναι) que l'Esprit a en commun avec le Fils: « L'Esprit est vraiment l'Esprit procédant (προϊόν) du Père, non par filiation, car ce n'est pas par génération, mais par ἐκπόρευσις » (*Discours* 39, 12, *Sources chrétiennes* 358, p. 175). Même s'il arrive à S. Cyrille d'Alexandrie d'appliquer parfois le verbe ἐκπορεύεσθαι à la relation d'origine du Fils à partir du Père, il ne l'emploie jamais pour la relation de l'Esprit au Fils (cf. *Commentaire sur S. Jean*, X, 2, PG 74, 910 D; *Ep.* 55, PG 77, 316 D, entre autres). Même chez S. Cyrille, le terme d'ἐκπόρευσις, à la différence du terme « procéder » (προῖέναι), ne peut caractériser qu'une relation d'origine au principe sans principe de la Trinité: le Père.

Pour cette raison l'Orient orthodoxe a toujours refusé la formule τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορευόμενον et l'Église catholique a refusé que soit ajouté καὶ τοῦ Υἱοῦ à la formule ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον dans le texte grec du symbole de Nicée-Constantinople, même dans son usage liturgique par les Latins.

L'Orient orthodoxe ne refuse pas pour autant toute relation éternelle entre le Fils et le Saint-Esprit dans leur origine à partir du Père. S. Grégoire de Nazianze, grand témoin de nos deux traditions, précise contre Macédonius qui demandait: « Que manque-t-il donc à l'Esprit pour être le Fils, car s'il ne lui manquait rien, il serait le Fils? – Nous disons qu'il ne lui manque rien, car rien ne manque à Dieu; mais c'est la différence de la manifestation, si je puis dire, ou de la relation entre eux (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον) qui crée aussi la différence de leur appellation » (*Discours* 31, 9, *Sources chrétiennes* n. 250, pp. 290-292).

Toutefois, l'Orient orthodoxe exprime heureusement cette relation par la formule διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορευόμενον (qui tire son origine du Père par ou à travers le Fils). Déjà S. Basile disait du Saint-Esprit: « Par le Fils (διὰ τοῦ Υἱοῦ), qui est un, il se rattache au Père, qui est un, et complète par lui-même la bienheureuse Trinité digne de toute louange » (*Traité sur le Saint-Esprit*, XVIII, 45, *Sources chrétiennes* 17 bis, p. 408). S. Maxime le Confesseur dit: « Par nature (φύσει) le Saint-Esprit dans son être (κατ'οὐσίαν) tire substantiellement (οὐσιοδῶς) son origine (ἐκπορευόμενον) du Père par le Fils engendré (δι' Υἱοῦ γεννηθέντος) » (*Quaestiones ad Thalassium*, LXIII, PG 90, 672 C). On retrouve cela chez S. Jean Damascène: « (ὁ Πατήρ) ἀεὶ ἦν, ἔχων ἐξ ἑαυτοῦ τὸν αὐτοῦ λόγον, καὶ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ ἐξ ἑαυτοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορευόμενον » ce qui se traduit: « Je dis que Dieu est toujours Père ayant toujours à partir de lui-même son Verbe et par son Verbe ayant son Esprit issu à partir de lui » (*Dialogus contra Manichaeos* 5, PG 94, 1512 B, éd. B. Kotter, Berlin 1981, p. 354; cf. aussi PG 94, 848-849 A). Cet aspect du mystère trinitaire a été confessé aussi devant le septième concile œcuménique, réuni à Nicée en 787, par le patriarche de Constantinople S. Taraise, qui développe ainsi le symbole: « τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορευόμενον » (Mansi, XII, 1122 D).

Cet ensemble doctrinal témoigne de la foi trinitaire fondamentale telle que l'Orient et l'Occident l'ont professée ensemble pendant l'époque des Pères. C'est la base qui doit servir à la poursuite du dialogue théologique en cours entre catholiques et orthodoxes.

La doctrine du *Filioque* doit être comprise et présentée par l'Église catholique de telle sorte qu'elle ne puisse pas sembler contredire la monarchie du Père ni le fait qu'il est la seule origine (ἀρχή, αἰτία) de l'ἐκπόρευσις de l'Esprit. En effet, le *Filioque* se situe dans un contexte théologique et linguistique différent de celui de l'affirmation de la seule monarchie du Père, unique origine du Fils et de l'Esprit. Contre l'arianisme encore virulent en Occident, il était destiné à mettre en relief le fait que le Saint-Esprit est de la même nature divine que le Fils, sans mettre en cause l'unique monarchie du Père.

Nous présentons ici le sens doctrinal authentique du *Filioque* sur la base de la foi trinitaire du symbole professé par le deuxième Concile œcuménique à Constantinople. Nous donnons cette interprétation autorisée, tout en étant conscients de l'inadéquation du langage humain pour exprimer le mystère ineffable de la Sainte Trinité, Dieu unique, qui dépasse nos paroles et nos pensées.

L'Église catholique interprète le *Filioque* en référence à la valeur conciliaire et œcuménique, normative et irrévocable, de la confession de foi sur l'origine éternelle de l'Esprit Saint telle que l'a définie en 381 le Concile œcuménique de Constantinople dans son symbole. Ce symbole n'a été connu et reçu par Rome qu'à l'occasion du Concile œcuménique de Chalcédoine en 451. Entre-temps, sur la base de la tradition théologique latine antérieure, des Pères de l'Église d'Occident comme S. Hilaire, S. Ambroise, S. Augustin et S. Léon le Grand avaient confessé que le Saint-Esprit procède (*procedit*) éternellement du Père et du Fils.²

² C'est Tertullien qui a posé les fondements de la théologie trinitaire dans la tradition latine sur la base de la communication substantielle du Père au Fils et par le Fils au Saint-Esprit: «Le Christ dit de l'Esprit: Il recevra de ce qui est mien» (*Jn* 16, 14), comme lui du Père. Ainsi la connexion du Père dans le Fils et du Fils dans le Paraclet rend les trois cohérents l'un à partir de l'autre. Eux qui sont une seule réalité (*unum*) non un seul (*unus*) en raison de l'unité de la substance et non de la singularité numérique (*Adv. Praxean*, XXV, 1-2). Cette communication de la consubstantialité divine selon l'ordre trinitaire, il l'exprime par le verbe «*procedere*», (*ibid.*, VII, 6). On retrouve cette même théologie chez S. Hilaire de Poitiers qui dit au Père: «Que j'obtienne ton Esprit qui est à partir de toi par ton Fils unique» (*De Trinitate*, XII, *PL* 10, 471). Il fait remarquer: «Si l'on croit qu'il y a une différence entre recevoir du Fils (*Jn* 16, 15) et procéder (*procedere*) du Père (*Jn* 15, 26), il est certain que c'est une seule et même chose que de recevoir du Fils et de recevoir du Père» (*Ibid.*, VIII, 20, *PL* 10, 251 A). C'est dans ce sens de la communication de la divinité par la procession que S. Ambroise de Milan formule le premier le *Filioque*. «Le Saint-Esprit, quand il procède (*procedit*) du Père et du Fils ne se sépare pas du Père, ne se sépare pas du Fils» (*De Spiritu Sancto* I, 11, 120, *PL* 16, 733 A = 762 D). En développant la théologie du *Filioque*, S. Augustin prendra cependant la précaution de sauvegarder la monarchie du Père au sein de la communion consubstantielle de la Trinité: «Le Saint-Esprit procède du Père à titre de principe (*principaliter*) et, par le don intemporel de celui-ci au Fils, du Père et du Fils en communion (*communiter*)» (*De Trinitate* XV, 25, 47, *PL* 42, 1095); S. Léon (*Sermon* LXXV, 3, *PL* 54, 402; *Sermon* LXXVI, 2, *ibid.*, 404).

Comme la bible latine (la Vulgate et les traductions latines antérieures) avait traduit *Jn 15, 26* (παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται) par « *qui a Patre procedit* », les Latins ont traduit le ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον du symbole de Nicée-Constantinople par « *ex Patre procedentem* » (Mansi VII, 112 B). Il se créait ainsi involontairement une fausse équivalence à propos de l'origine éternelle de l'Esprit entre la théologie orientale de l'ἐκπόρευσις et la théologie latine de la *processio*.

L'ἐκπόρευσις grecque ne signifie que la relation d'origine par rapport au seul Père en tant que principe sans principe de la Trinité. En revanche, la *processio* latine est un terme plus commun signifiant la communication de la divinité consubstantielle du Père au Fils et du Père par et avec le Fils au Saint-Esprit.³ En confessant le Saint-Esprit « *ex Patre procedentem* » les Latins ne pouvaient donc que supposer un *Filioque* implicite qui serait explicité plus tard dans leur version liturgique du symbole.

Le *Filioque* a été confessé en Occident à partir du V^e siècle par le symbole *Quicumque* (ou « athanasien » DS 75), puis par les conciles

³ Tertullien emploie le premier le verbe *procedere* en un sens qui est commun au Verbe et à l'Esprit en tant qu'ils reçoivent du Père la divinité: « Le Verbe n'a pas été proféré à partir de quelque chose de vide et de vain et il ne manque pas de substance, lui qui a procédé (*processit*) d'une telle substance [divine] et a fait tant de substances [créées] » (*Adv. Praxeas*, VII, 6). S. Augustin, à la suite de S. Ambroise, reprend cette conception plus commune de la procession: « Tout ce qui procède ne naît point, bien que tout ce qui naît procède » (*Contra Maximinum*, II, 14, 1, PL 42, 770). Bien plus tard S. Thomas d'Aquin fera remarquer que « la nature divine est communiquée dans toute procession qui n'est pas *ad extra* » (*Somme Théologique*, Ia, q. 27, a. 3, 2um). Pour lui, comme pour toute cette théologie latine qui utilise le terme de procession pour le Fils comme pour l'Esprit, « la génération est une procession qui met la personne divine en possession de la nature divine » (*ibid.*, Ia, q. 43, a. 2, c) car « de toute éternité le Fils procède pour être Dieu » (*ibid.*). De manière semblable, il affirme que « par sa procession, le Saint-Esprit reçoit la nature du Père, de même que le Fils » (*ibid.*, Ia, q. 35, a. 2, c). « Parmi les mots qui ont trait à une origine quelconque, celui de procession est le plus général. Nous en usons pour désigner n'importe quelle origine; par exemple, on dit que la ligne procède du point, que le rayon procède du soleil, la rivière de sa source, et de même en toute sorte d'autres cas. Aussi, du fait qu'on admet l'un ou l'autre de ces mots évoquant l'origine, on peut en conclure que le Saint-Esprit procède du Fils » (*ibid.*, Ia, q. 36, a. 2, c).

de Tolède en Espagne wisigothique entre 589 et 693 (*DS* 470, 485, 490, 527, 568), pour affirmer la consubstantialité trinitaire. Si ces conciles ne l'ont peut-être pas inséré dans le symbole de Nicée-Constantinople, il s'y trouve sûrement dès la fin du VII^e siècle, comme en témoignent les actes du concile d'Aquilée-Frioul en 796 (*Mansi* XIII, 836 D et suiv.) et celui d'Aix-la-Chapelle en 809 (*Mansi* XIV, 17). Au IX^e siècle, cependant, face à Charlemagne, le Pape Léon III, soucieux de garder l'unité avec l'Orient dans la confession de foi, a résisté à ce développement du Symbole qui s'était répandu spontanément en Occident, tout en sauvegardant la vérité que comporte le *Filioque*. Rome ne l'a admis dans la version latine liturgique du Credo qu'en 1014.

Une théologie analogue s'était développée à l'époque patristique à Alexandrie à partir de S. Athanase. Comme dans la tradition latine, elle s'exprimait avec le terme plus commun de procession (προϊέναι) désignant la communication de la divinité au Saint-Esprit à partir du Père et du Fils dans leur communion consubstantielle: «L'Esprit procède (προεῖσι) du Père et du Fils; il est évident qu'il est de la substance divine, procédant (προϊόν) substantiellement (οὐσιωδῶς) en elle et d'elle » (S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, PG 75, 585 A).⁴

Au VII^e siècle les Byzantins furent choqués par une confession de foi du Pape comportant le *Filioque* à propos de la procession du Saint-Esprit, procession qu'ils traduisaient inexactement par ἐκπόρευσις. Saint Maxime le Confesseur écrivit alors de Rome une lettre qui articule ensemble les deux approches – cappadocienne et latino-alexandrine – de l'origine éternelle de l'Esprit: le Père est seul principe sans principe (en grec αἰτία) du Fils et de l'Esprit; le Père et

⁴ S. Cyrille témoigne là d'une doctrine trinitaire commune à toute l'école d'Alexandrie depuis S. Athanase qui écrivait: «De même que le Fils dit: 'Tout ce qu'a le Père est à moi' (Jn 16, 15), de même nous trouverons que, par le Fils, tout cela est aussi dans l'Esprit» (Lettres à Sérapion, III, 1, 33, PG 26, 625 B). S. Épiphane de Salamine (*Ancoratus*, VIII, PG 43, 29 C) et Didyme l'Aveugle (*Traité du Saint-Esprit*, CLIII, PG 34, 1064 A) coordonnent le Père et le Fils par la même préposition ἐκ dans la communication à l'Esprit Saint de la divinité consubstantielle.

le Fils sont source consubstantielle de la procession (τὸ προϊέναι) de ce même Esprit. « Sur la procession, ils (les Romains) ont amené les témoignages des Pères latins, en plus, bien sûr, de S. Cyrille d'Alexandrie dans l'étude sacrée qu'il fit sur l'Évangile de S. Jean. À partir de ceux-ci ils ont montré qu'eux-mêmes ne font pas du Fils la Cause (Αἰτία) de l'Esprit – ils savent, en effet, que le Père est la Cause unique du Fils et de l'Esprit, de l'un par génération et de l'autre par ἐκπόρευσις – mais ils ont expliqué que celui-ci provient (προϊέναι) à travers le Fils et montré ainsi l'unité et l'immutabilité de l'essence » (*Lettre à Marin de Chypre*, PG 91, 136 A-B). D'après S. Maxime, qui se fait ici l'écho de Rome, le *Filioque* ne concerne pas l'ἐκπόρευσις de l'Esprit issu du Père en tant que source de la Trinité, mais manifeste son προϊέναι (*processio*) dans la communion consubstantielle du Père et du Fils, en excluant une éventuelle interprétation subordinationiste de la monarchie du Père.

Le fait que dans la théologie latine et alexandrine le Saint-Esprit procède (προεῖσι) du Père et du Fils dans leur communion consubstantielle ne signifie pas que c'est l'essence ou la substance divine qui procède en lui mais qu'elle lui est communiquée à partir du Père et du Fils qui l'ont en commun. Ce point a été confessé dogmatiquement en 1215 par le IV^e concile du Latran: « La substance n'engendre pas, n'est pas engendrée, ne procède pas, mais c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, le Saint-Esprit qui procède: en sorte qu'il y ait distinction dans les personnes et unité dans la nature. Bien que autre (*alius*) soit le Père, autre le Fils, autre le Saint-Esprit, ils ne sont pas une réalité autre (*aliud*) », mais ce qu'est le Père le Fils l'est et le Saint-Esprit tout pareillement; ainsi, selon la foi orthodoxe et catholique, nous croyons qu'ils sont consubstantiels. Car le Père, en engendrant éternellement le Fils, lui a donné sa substance. (...) Il est évident qu'en naissant le Fils a reçu la substance du Père sans qu'elle fût aucunement diminuée, et qu'ainsi le Père et le Fils ont même substance. Ainsi le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qui procède à partir des deux, sont une même réalité » (DS 804-805).

En 1274 le deuxième concile de Lyon a confessé que « le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, non pas comme de deux principes mais comme d'un seul principe (*tamquam ex uno principio*) » (DS 850). Il est clair, à la lumière du concile du Latran qui précéda le II^e concile de Lyon, que ce n'est pas l'essence divine qui peut être « l'unique principe » de la procession du Saint-Esprit. Le *Catéchisme de l'Église catholique* interprète cette formule de la manière suivante au n. 248: « L'ordre éternel des personnes divines dans leur communion consubstantielle implique que le Père soit l'origine première de l'Esprit en tant que 'principe sans principe' (DS 1331), mais aussi qu'en tant que Père du Fils Unique il soit avec lui 'l'unique principe d'où procède l'Esprit Saint' » (II^e concile de Lyon, DS 850).

Pour l'Église catholique « la tradition orientale exprime d'abord le caractère d'origine première du Père par rapport à l'Esprit. En confessant l'Esprit comme 'tirant son origine du Père' ('ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον' cf. *Jn* 15, 26), elle affirme que celui-ci tire son origine du Père par le Fils. La tradition occidentale exprime d'abord la communion consubstantielle entre le Père et le Fils en disant que l'Esprit procède du Père et du Fils (*Filioque*). (...) Cette légitime complémentarité, si elle n'est pas durcie, n'affecte pas l'identité de la foi dans la réalité du même mystère confessé » (*Catéchisme de l'Église catholique*, n. 248). Consciente de cela l'Église catholique a refusé que soit ajouté un καὶ τοῦ Υἱοῦ à la formule ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον du Symbole de Nicée-Constantinople dans les Églises, même de rite latin, qui l'utilisent en grec; l'utilisation liturgique de ce texte originel restant toujours légitime dans l'Église catholique.

S'il est correctement situé, le *Filioque* de la tradition latine ne doit pas conduire à une subordination de l'Esprit Saint dans la Trinité. Même si la doctrine catholique affirme que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils dans la communication de leur divinité consubstantielle, elle n'en reconnaît pas moins la réalité de la relation originale que le Saint-Esprit entretient en tant que personne

avec le Père, relation que les Pères grecs expriment par le terme δ'ἐκπόρευσις.⁵

Pareillement, même si dans l'ordre trinitaire le Saint-Esprit est consécutif à la relation entre le Père et le Fils puisqu'il tire son origine du Père en tant que celui-ci est Père du Fils Unique,⁶ c'est dans l'Esprit que cette relation entre le Père et le Fils atteint elle-même sa perfection trinitaire. De même que le Père est caractérisé comme Père par le Fils qu'il engendre, de même l'Esprit, en tirant du Père son origine, le caractérise de manière trinitaire dans sa relation au Fils et caractérise de manière trinitaire le Fils dans sa relation au Père: dans la plénitude du mystère trinitaire ils sont Père et Fils dans l'Esprit Saint.⁷

Le Père n'engendre le Fils qu'en spirant (προβάλλειν en grec) par lui l'Esprit Saint, et le Fils n'est engendré par le Père que dans la mesure où la spiration (προβολή en grec) passe par lui. Le Père n'est Père du Fils Unique qu'en étant pour lui et par lui l'origine du Saint-Esprit.⁸

L'Esprit ne précède pas le Fils, puisque le Fils caractérise comme Père le Père dont l'Esprit tire son origine, ce qui constitue l'ordre trinitaire.⁹ Mais la spiration de l'Esprit à partir du Père se fait par et à

⁵ «Les deux relations du Fils au Père et du Saint-Esprit au Père nous obligent à poser dans le Père deux relations, référant l'une au Fils et l'autre au Saint-Esprit» (S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia, q. 32, a. 2, c).

⁶ Cf. *Catéchisme de l'Église catholique* n. 248.

⁷ Saint Grégoire de Nazianze dit que «L'Esprit est un moyen terme (μέσον) entre l'Inengendré et l'Engendré» (*Discours* 31, 8, *Sources chrétiennes* 250, p. 290). Cf. aussi, dans une perspective thomiste, G. LEBLOND, «Point de vue sur la procession du Saint-Esprit», in *Revue Thomiste*, 78 (1978), pp. 293-302.

⁸ S. Cyrille d'Alexandrie dit que «le Saint-Esprit s'écoule du Père dans le Fils (ἐν τῷ Υἱῷ)» (*Thesaurus*, XXXIV, PG 75, 577 A).

⁹ S. Grégoire de Nysse écrit: «Le Saint-Esprit est dit du Père et il est attesté qu'il est du Fils: 'Si quelqu'un, dit S. Paul, n'a pas l'Esprit du Christ, il n'est pas de lui' (Rm 8, 9). Donc l'Esprit qui est de Dieu [le Père] est aussi l'Esprit du Christ. Cependant le Fils qui est de Dieu [le Père] n'est pas dit de l'Esprit: la consécution de la relation ne peut se renverser» (Fragment *In orationem dominicam*, cité par S. Jean Damascène, PG 46, 1109 BC). Et S. Maxime affirme de la même manière l'ordre trinitaire quand il écrit: «De

travers (ce sont les deux sens de διὰ en grec) l'engendrement du Fils qu'elle caractérise de manière trinitaire. C'est en ce sens que S. Jean Damascène dit: «Le Saint-Esprit est une puissance substantielle qui est contemplée dans sa propre hypostase distincte, qui procède du Père et repose dans le Verbe» (*Foi orthodoxe* I, 7, PG 94, 805 B, éd. B. Kotter, Berlin 1973, p. 16; *Dialogus contra Manichaeos* 5, PG 94, 1512 B, éd. B. Kotter, Berlin 1981, p. 354).¹⁰

Quel est ce caractère trinitaire que la personne du Saint-Esprit apporte à la relation même entre le Père et le Fils? Il s'agit du rôle original de l'Esprit dans l'économie par rapport à la mission et à l'œuvre du Fils. Le Père est l'amour dans sa source (cf. 2 Co 13, 13; 1 Jn 4, 8. 16), le Fils est «le Fils de son amour» (Col 1, 14). Aussi une tradition remontant à S. Augustin a vu dans «l'Esprit Saint qui a répandu dans nos cœurs l'amour de Dieu» (Rm 5, 5) l'amour comme Don éternel du Père à son «Fils bien-aimé» (Mc 1, 9; 9, 7; Lc 20, 13; Ép 1, 6).¹¹

L'amour divin qui a son origine dans le Père repose dans «le Fils de son amour» pour exister consubstantiellement par celui-ci dans la personne de l'Esprit, le Don d'amour. Cela rend compte du fait que l'Esprit Saint oriente par l'amour toute la vie de Jésus vers le Père dans

même que la Pensée [le Père] est principe du Verbe, de même l'est-il aussi de l'Esprit par le moyen du Verbe. Et, de même qu'on ne peut pas dire que le Verbe [la Parole] est de la voix [du Souffle], de même on ne peut pas dire que le Verbe est de l'Esprit» (*Quaestiones et dubia*, PG 90, 813 B).

¹⁰ S. Thomas d'Aquin, qui connaissait la *Foi orthodoxe*, ne voit pas d'opposition entre le *Filioque* et cette expression de S. Jean Damascène: «Dire que le Saint-Esprit repose ou demeure dans le Fils n'exclut pas qu'il en procède; car on dit aussi que le Fils demeure dans le Père, bien qu'il procède du Père» (*Somme théologique*, Ia, q. 36, a. 2, 4um).

¹¹ S. Thomas d'Aquin écrit à la suite de S. Augustin: «Si l'on dit du Saint-Esprit qu'il demeure dans le Fils, c'est à la manière où l'amour de celui qui aime se repose en l'aimé» (*Somme théologique* Ia, q. 36, a. 2, 4um). Cette doctrine de l'Esprit Saint comme amour a été harmonieusement assumée par S. Grégoire Palamas à l'intérieur de la théologie grecque de l'ἐπόρευσις à partir du Père seul: «L'Esprit du Verbe très haut est comme un indicible amour du Père pour ce Verbe engendré indiciblement. Amour dont ce même Verbe et Fils aimé du Père use (χρηται) envers le Père: mais en tant qu'il a l'Esprit provenant avec lui (συνπροελθόντα) du Père et reposant connaturellement en lui» (*Capita physica* XXXVI, PG 150, 1144 D-1145 A).

l'accomplissement de sa volonté. Le Père envoie son Fils (*Ga* 4, 4) quand Marie le conçoit par l'opération du Saint-Esprit (cf. *Lc* 1, 35). Celui-ci manifeste Jésus comme Fils du Père au baptême en reposant sur lui (cf. *Lc* 3, 21-22; *Jn* 1, 33). Il pousse Jésus au désert (cf. *Mt* 1, 12). Jésus en revient « rempli du Saint-Esprit » (*Lc* 4, 1), puis il commence son ministère « avec la puissance de l'Esprit » (*Lc* 4, 14). Il tressaille de joie dans l'Esprit en bénissant le Père pour son dessein bienveillant (cf. *Lc* 10, 21). Il choisit ses apôtres « sous l'action de l'Esprit Saint » (*Act* 1, 2). Il expulse les démons par l'Esprit de Dieu (*Mt* 12, 28). Il s'offre lui-même au Père « par un Esprit éternel » (*He* 9, 14). Sur la Croix il « remet son Esprit » entre les mains du Père (*Lc* 23, 46). C'est « en lui » qu'il descend aux Enfers (*1 P* 3, 19) et c'est par lui qu'il est ressuscité (cf. *Rm* 8, 11) et « établi dans sa puissance de Fils de Dieu » (*Rm* 1, 4).¹² Ce rôle de l'Esprit au plus intime de l'existence humaine du Fils de Dieu fait homme découle d'un rapport trinitaire éternel par lequel l'Esprit caractérise dans son mystère de Don d'amour la relation entre le Père comme source d'amour et son Fils bien-aimé.

La caractéristique originale de la personne de l'Esprit comme Don éternel de l'amour du Père pour son Fils bien-aimé manifeste que l'Esprit, tout en découlant du Fils dans sa mission, est celui qui introduit les hommes dans la relation filiale du Christ à son Père, car cette relation ne trouve son caractère trinitaire qu'en lui: « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie: Abba, Père! » (*Ga* 4, 6). Dans le mystère du salut et dans la vie de l'Église, l'Esprit fait donc beaucoup plus que prolonger l'œuvre du Fils. En effet, tout ce que le Christ a institué – la Révélation, l'Église, les sacrements, le ministère apostolique et son magistère – requiert l'invocation constante (ἐπίκλησις) de l'Esprit Saint et son action (ἐνέργεια) pour que se manifeste « l'amour qui ne passe jamais » (*1 Co* 13, 8) dans la communion des saints à la vie trinitaire.

Vendredi 8 Septembre 1995

¹² Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Dominum et vivificantem*, n. 1824, AAS 78 (1986), pp. 826-831. Cf. aussi *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 438, 689, 690, 695, 727.

IL BEATO ILDEFONSO SCHUSTER, O.S.B.
E IL PREFAZIO DI SAN GIUSEPPE

Il Prefazio Eucaristico è stato oggetto di attenzione del tutto particolare nel corso della realizzazione delle riforme liturgiche di queste ultime generazioni, e soprattutto da quelle decretate dal Concilio Ecumenico Vaticano II. Come positivo risultato, a livello pastorale, il clero e il popolo si sono abituati ad una larga varietà di testi in uso per il Prefazio nelle Domeniche e nelle ferie «*per annum*» e per le solennità e per le feste maggiori del Signore. Anche altre importanti celebrazioni, come le Domeniche di Quaresima, le feste della Madonna e di diversi Santi, sono caratterizzate adesso dall'uso di un Prefazio proprio. Questa ampia scelta è stata poi di recente ulteriormente arricchita con la pubblicazione della *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*,¹ in cui sono contenuti ben 46 formulari propri con altrettanti Prefazi.

Nonostante, tuttavia, una così evidente abbondanza e varietà di testi, è bene ricordare che il Rito Romano, per almeno un millennio, non ha conosciuto un grande numero di Prefazi nella Celebrazione Eucaristica, ma, partendo da un «falso» perpetrato da Burcardo, vescovo di Worms (965-1025), si era limitato ad avere soltanto undici testi.² Questa restrizione numerica dei Prefazi è storicamente spiegabile, ma nel ventesimo secolo si è vista progressivamente come un impoverimento spirituale e pastorale della liturgia.

¹ CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Editio typica*, Libreria Editrice Vaticana, 1987, 2 voll.

² Erano i prefazi di Pasqua, dell'Ascensione, della Pentecoste, di Natale, dell'Epifania, della SS.ma Trinità, della Santa Croce, di Quaresima, degli Apostoli, della Madonna, e il cosiddetto Prefazio comune, dove mancava un embolismo.

Abbiamo potuto dedicare uno studio recente all'esame di alcuni aspetti di questa storia, soffermandoci sui Prefazi introdotti nel Rito Romano per volontà di Papa Benedetto XV nel 1919.³ L'intendimento dell'attuale contributo è di sottolineare i passi che hanno portato all'introduzione, nello stesso momento storico, di un altro Prefazio, quello di San Giuseppe, e di mettere in rilievo, in modo particolare, il ruolo che vi ha avuto il beato Ildefonso Schuster, O.S.B., allora Abate Ordinario di San Paolo fuori le Mura, e poi Cardinale Arcivescovo di Milano, iscritto nell'albo dei Beati dal Sommo Pontefice Giovanni Paolo II il 12 maggio 1996. Ci soffermeremo un istante per cercare di cogliere dei brevi cenni biografici del Card. Schuster.

Nacque a Roma il 18 gennaio 1880 da Giovanni, zuavo pontificio, e da Maria Tutzer, i quali ebbero anche una figlia, Giulia, che poi, con il nome di Suor Caterina, diventerà Suora della Carità di San Vincenzo, e che morirà nel 1955.

Ildefonso Schuster compì gli studi classici presso il monastero di San Paolo fuori le Mura, prima di esservi ricevuto come postulante (1896), novizio (1898), professo (di voti semplici, 1899; di voti solenni, 1902). Romani furono pure i suoi studi superiori: quelli filosofici, nel Collegio Benedettino di Sant'Anselmo (1902-1903) e quelli teologici, quasi contemporaneamente, nella stessa Abbazia di San Paolo, abilitata dalla competente Autorità Ecclesiastica ai corsi interni filosofici-teologici. Dopo l'ordinazione sacerdotale (1904), Roma fu il suo campo di apostolato a livelli diversi: all'interno della sua Abbazia (Maestro dei Novizi, Procuratore Generale, Abate); al servizio della Santa Sede come Consultore della Sacra Congregazione dei Riti; nell'insegnamento sia di Liturgia presso l'Istituto di Musica Sacra, che di Storia Ecclesiastica a Sant'Anselmo.

Questa sua attività varcò eventualmente i confini di Roma, specie nella sua veste di Visitatore Apostolico dei Pontifici Seminari Regio-

³ Cf. F. CAMALDO, Il Prefazio dalle restrizioni secolari alle riaperture all'inizio del secolo XX: *Ephemerides Liturgicae* 110 (1996) 293-321.

nali d'Italia. Era questo l'incarico che in qualche maniera lo portava nel 1929 alla nomina ad Arcivescovo di Milano da parte di Papa Pio XI. Nella maggiore fra le diocesi d'Italia operò intensamente, fino alla pia morte avvenuta a Venegono il 30 agosto 1954.

UN CLIMA DI RIFORMA LITURGICA

Anche se non mancavano progetti e tentativi di ulteriore riforma del Rito Romano nei secoli che seguirono la pubblicazione, da parte del Papa San Pio V (1566-1572) e dei suoi Successori, dei libri liturgici revisionati per decreto del Concilio di Trento, non si era ancora giunti ad una soddisfacente riforma d'insieme, finchè, nel 1902, Papa Leone XIII (1878-1903) nominò, all'interno della Congregazione dei Riti, una Commissione storico-liturgica, tanto più promettente per il fatto che annoverava tra i suoi membri studiosi di primo piano quali Mons. Louis Duchesne, Mons. Giovanni Mercati, e Padre Franz Ehrle.⁴ La rivista *Ephemerides Liturgicae*, tradizionalmente vicina alla Sacra Congregazione dei Riti, commentò così lo scopo della Commissione:

multiplices historicas quaestiones resolvere, dilucidare, enodare, quae Agraphiam et Liturgiam tangunt, ac illas praecipue, quae eventualem respicere possunt emendationem aut reformationem Liturgicorum Codicum, scilicet Martyrologii, Breviarii, Missalis, Ritualis, et similia.⁵

Così fu avviato di nuovo, anche se lentamente, il discorso di una riforma liturgica. Il Papa San Pio X (1903-1914), che era succeduto a Leone XIII, a sua volta pensava ad una riforma più generale: egli infatti così commentò il significato delle proprie iniziative riguardanti

⁴ Nomina pubblicata su *Acta Sanctae Sedis* 35 (1902-1903) 272-273; vedi P. BATIFFOL, *Histoire du bréviaire romain*, Picard / Gabalda, Paris, 3me édition refondue, 1911, pp. 353-426; S. BÄUMER, *Histoire du bréviaire romain*, Letouzey et Ané, Paris 1905, t. 2, p. 419.

⁵ Cf. *Ephemerides Liturgicae* 17 (1903) 17.

un nuovo Salterio latino, nella Costituzione apostolica « *Divino Afflatu* »: « ... nemo non videt, per ea, quae hic a Nobis decreta sunt, primum Nos fecisse gradum ad Romani Breviarii et Missalis emendationem... »⁶ e due anni più tardi parlò di nuovo di questa sua intenzione,⁷ senza però riuscire nella pratica ad impiantare tale riforma. Solo dopo la fine della Prima Guerra Mondiale, sotto il pontificato di Papa Benedetto XV (1914-1922) si pervenne finalmente alla pubblicazione di una nuova *editio typica* del Messale Romano,⁸ nella quale però i cambiamenti riguardavano quasi esclusivamente le rubriche, comprese quelle concernente il Prefazio della Preghiera Eucaristica.⁹ Dal punto di vista del Prefazio, tuttavia, questa *editio* costituiva una svolta decisiva, perché per la prima volta da secoli, il Messale Romano includeva ora due Prefazi in più, iniziando così un movimento di rinnovamento e di ampliamento che avrebbe portato alle principali riforme del Concilio Vaticano Secondo.

Nel nostro precedente studio abbiamo avuto modo di evidenziare l'interesse crescente, nei primi anni del secolo, per la liturgia dei defunti,¹⁰ interesse naturalmente aumentato dall'enorme numero di caduti militari e civili della Prima Guerra Mondiale. Nell'attuale stato

⁶ Cf. PIUS X, Constitutio apostolica *Divino Afflatu*. De Nova Psalterii in Breviario Romano dispositione (1 Nov. 1911): *Acta Apostolicae Sedis* 3 (1911) 633-638, in partic. p. 636; A. BUGNINI (ed.), *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia (1903-1953)*, Edizioni Liturgiche, Roma 1953 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » Sectio Practica* 6), pp. 47-50, in partic. p. 49.

⁷ Cf. PIUS X, Motu Proprio *Abhinc duos annos* De Officiis divinis novo aliqua ex parte modo ordinandis (23 Oct. 1913): *Acta Apostolicae Sedis* 5 (1913) 449-451, in partic. p. 450; A. BUGNINI (ed.), *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia (1903-1953)*, p. 51.

⁸ *Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V pontificis maximi jussu editum, aliorum pontificum cura recognitum, a Pio X reformatum et SS.mi D.N. Benedicti XV auctoritate vulgatum*, editio typica, 1920.

⁹ I cambiamenti rubricali riguardanti il Prefazio sono stati oggetto di uno studio esteso, al quale rinviamo il lettore: L. BARIN, *Il Messale Romano riformato da Pio X, promulgato da Benedetto XV: Commento e note illustrative alle modificazioni introdotte dalla edizione tipica MCMXX*, Industrie Grafiche Italiane, Rovigo 1920, pp. 98-122.

¹⁰ Cf. F. CAMALDO, « Il Prefazio dalle restrizioni secolari », pp. 295-297.

della ricerca non è possibile ancora determinare quale sia stato il dinamismo di questo movimento, e se quello, innegabilmente forte, della devozione verso San Giuseppe, sia servito per spingere per primo nella direzione di quella grande innovazione che fu l'introduzione dei due nuovi Prefazi.

Occorre in ogni modo sottolineare un fatto che forse non risulta così ovvio per la generazione odierna, cioè una diffusa mancanza di comprensione, negli anni 1918-1919, della natura del Prefazio e, conseguentemente, della sua importanza per la celebrazione e la spiritualità liturgica. Fu infatti solo durante gli anni lunghi e sterili della Seconda Guerra Mondiale, che il gesuita austriaco P. Josef Andreas Jungmann, ideava l'opera che dal momento della pubblicazione ha assunto il giusto posto tra le opere classiche degli studiosi di liturgia. Si tratta dello studio *Missarum Sollemnia*,¹¹ tenuto in grande considerazione per la storia della celebrazione dell'Eucaristia nel Rito Romano. Ricco di informazioni non soltanto di carattere storico, ma anche di un buon fondamento teologico, questo lavoro, tra gli altri suoi meriti, offre un'esauriente e completa sintesi della storia e della vera natura del Prefazio Eucaristico.¹²

Anche se redatto sulla scia di lavori precedenti ad opera di diversi autori, e nonostante numerosi ulteriori contributi siano venuti in seguito, lo studio dello Jungmann rappresenta un punto nodale per la comprensione della natura del Prefazio e fu una voce autorevole per lo stato degli studi sul Prefazio nel momento in cui il *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* affrontò il problema di un nuovo e più numeroso inserimento di prefazi eucaristici nel Messale Romano.

Vedremo che nel 1918-1919, con solo due eccezioni, non si comprendeva appieno l'importanza del Prefazio, anche se l'indole

¹¹ J. A. JUNGMAN, *Missarum Sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Herder, Wien 1948, 2 vol. Per la stesura dell'opera, Cf. vol. I, Vorwort. Esiste un'edizione italiana: *Missarum Sollemnia: Origini, liturgia, storia e teologia della Messa romana*, Marietti, Torino, 2a edizione, 1963, e altre in diverse lingue.

¹² Nella sopracitata edizione italiana, alla pp. 90-100.

vera del Prefazio non era del tutto sconosciuta, almeno nel senso che opere come quelle del Cardinale Prospero Lambertini, poi Papa Benedetto XIV (1740-1758) riportavano delle splendide e appropriate definizioni del Prefazio: «*gratiarum actio, quae Canonis praemittitur, qua disponitur Sacerdos et Populus ad tremendorum mysteriorum confectorem*» e «*Praefationem actionis, qua Populi affectus ad gratiarum actiones incitatur, ac deinde humanae vocis supplicatio coelestium virtutum laudibus admitti deposcitur, quis primus ordinaverit, nobis ignotum est*». ¹³

IL PROGETTO DI UN PREFAZIO DI SAN GIUSEPPE

Per ragioni non ancora chiare, e ad un momento sconosciuto prima dell'estate del 1918, si cominciò a considerare la questione se introdurre nel Rito Romano un prefazio proprio per le celebrazioni dei Defunti e per San Giuseppe. La materia fu certamente oggetto di seria considerazione per qualche tempo, allorché il 3 luglio 1918 Mons. Alessandro Verde, allora Segretario della Sacra Congregazione dei Riti, ricevette una lettera indirizzatagli dal Prefetto, il Cardinale Antonio Vico: ¹⁴

3 luglio 1918

Monsignore veneratissimo,

Le acchiudo il Prefazio di S. Giuseppe qui mandatomi dal Rmo. Mons. Di Fava e insieme uno nuovo fatto dal dotto e pio P. Abate Schuster. È un poco duro come egli stesso mi disse. Il P. Abate Ferretti lo ha reso più elastico e adatto al canto coll'approvazione dello stesso P. Ab. Schuster e del P. Ab. Serafini. Ella voglia esaminarlo, lo faccia esaminare da Mons. Promotore e Innografo e dalla Commissione. Vorrei – non essendovi Con-

¹³ BENEDICTUS XIV, *De sacrosancto Missae Sacrificio. Novissima editio latina post plurimas itales*, tomi II, Romae 1783, qui tomo I, lib. II, cap. XI, pp. 127-130.

¹⁴ Copia nell'Archivio della SRC, prot. Urbis et Orbis n. 5/919.

gresso prima – darne relazione al S.P. nella Udienza del go. 10. Allo stesso tempo desidererei avere il Prefazio de' Defunti che si usa in Francia col voto di Lei, di Mgr Promotore e dell'Inno-grafo.

RingraziandoLa [...]

Suo Devotissimo

A. Card. Vico

Da questa lettera sembrerebbe probabile che la questione fu discussa inizialmente a livello più alto della Sacra Congregazione dei Riti e comunicata successivamente al Segretario dal Cardinale Prefetto. Dobbiamo notare che si era giunti, però non solo all'idea di introdurre Prefazi nuovi, ma già a delle stesure, che nel caso del Prefazio di San Giuseppe era opera dell'Abate Ordinario di San Paolo fuori le Mura, il Padre Ildefonso Schuster. Si vedrà che il ruolo giocato dall'Abate Schuster non era di poco profilo. Lo Schuster, infatti, era già Consultore della Sacra Congregazione dei Riti, ma alla luce dell'intera documentazione dell'episodio ci chiediamo se l'incarico riguardo la stesura del Prefazio non gli fosse stato affidato direttamente dal Papa. Sicuramente lo Schuster aveva a cuore il discorso dei Prefazi: infatti egli così si esprimeva in un passo del primo volume del suo commentario liturgico *Liber Sacramentorum*, pubblicato nel 1919:

[...] tra le lacune dell'attuale messale, è da deplorare la soppressione delle varie *praefationes*, di cui così il Leoniano che il Gregoriano erano ricchissimi, tanto che ciascuna festa dell'anno, ogni domenica di speciale importanza aveva la propria [...] Sarà lecito sperare che in qualche futura recensione del messale, la Suprema Autorità restituisca al primo onore una parte così bella ed importante del venerando deposito liturgico di Leone, di Gelasio e di Gregorio Magno? [...] ¹⁵

¹⁵ I. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, Marietti, Torino 1919, vol. 1, p. 9.

LE RESISTENZE INIZIALI VINTE

Comunque sia, il 9 luglio 1918 Mons. Verde, rispondeva al Prefetto,¹⁶ in termini poco accoglienti all'idea; la sua opposizione si appoggiava con forza ad alcuni specifici riferimenti di studi e di lavori fatti, come detto, dal Cardinale Prospero Lambertini. Per Mons. Verde, infatti, il Prefazio del Rito Romano risaliva, se non agli Apostoli, almeno all'era apostolica,¹⁷ e la riduzione dell'iniziale abbondanza di numero solo a dieci, includendo il prefazio comune, egli riteneva essere stata opera di San Gregorio Magno, con l'aggiunta del prefazio della Vergine Maria voluto poi dal Beato Papa Urbano II (1088-1099). Egli argomentava fortemente, citando sempre Benedetto XIV, che quando fu fatta l'eccezionale concessione del Prefazio proprio di San Francesco, l'aggiunta di altri prefazi fu totalmente esclusa «cum sit contra rationem iuris communis».¹⁸ Quindi chiedeva un previo approfondito studio sulla questione.

Si può vedere come Mons. Verde avesse delle idee poco esatte in proposito, in particolare egli sembra essere totalmente ignaro della relativa abbondanza di Prefazi Eucaristici in uso in Francia. È probabile in ogni modo che egli fosse estraneo al rapido evolversi degli eventi, perché il giorno seguente ricevette la replica del Prefetto alla sua lettera, il quale lo informava che il Papa aveva già letto il Prefazio dei Defunti e non aveva alcuna obiezione da porre, e che, inoltre, non c'erano valide obiezioni di principio neppure per il Prefazio proprio di San Giuseppe. In seguito, il Cardinale Vico enfatizzò che non esiste «alcuna proibizione che il numero dei

¹⁶ Copia nell'Archivio della SRC, prot. Urbis et Orbis n. 5/919.

¹⁷ Cita BENEDETTO XIV, *De sacrosancto Missae Sacrificio: Novissima editio latina post plurimas itales*, tomi II, Romae, 1783, qui t. I, lib. II, cap. XI, pp. 127-130: dove infatti, in mezzo ad un commento non privo di buonissime intuizioni, si legge: «Quamobrem docent (Patres) Praefationis institutionem vel Sanctis Apostolis, vel Apostolicorum temporum vitis esse tribuendum».

¹⁸ Archivio SRC, Lettera al Cardinale Prefetto Vico di Mons. Verde: citazione di Benedetto XIV, *De Heortologia sive de festis propriis locorum et ecclesiarum*, lib. III, cap. 26, q. 4, 331-332.

Prefazi nella Chiesa universale sia o possa essere aumentato». Il testo intero recita così:

10 luglio 1918

Monsignore veneratissimo,

il Santo Padre ha letto con piacere il Prefazio «pro defunctis» notando solo una non concordanza in quel *Tu Pater in Christo concessit*. (Dev'essere un errore dell'amanuense poco o nulla perdonabile).*

Piaccono al Santo Padre i bellissimi concetti del Prefazio di San Giuseppe del P. Schuster, così bene spiegati in nota, ma, come Ella dice, gli si dovrà dare una forma più facile e piana.

In conseguenza non esistendo alcuna proibizione che il numero dei Prefazi nella Chiesa universale sia o possa essere aumentato, come non si fa difficoltà per l'aggiunta del Prefazio dei Defunti, il S. Padre non la vede per l'aggiunta del Prefazio di San Giuseppe. Si consultino dunque i periti e innanzi tutto gli autori con Mons. Carinci ecc. e si porti anche, come crede il Rev.mo Mons. Mariani, il Prefazio all'esame della S.C. degli Em.mi Cardinali, ma questo fatto dovrebbe essere limitato alla *redazione* del Prefazio, non già alla *ammissione*, non omettendosi di far conoscere ai Consultori la Nota del P. Schuster.

Con rispettosissimi sensi di sincera stima, mi ripeto di Lei
Monsignore Rev.mo

Dev.mo Servitore

✠ A. Card. Vico

* Corretto dall'amanuense sostituendo al *concessit* la parola esatta *concessisti*.

D'allora in avanti, quindi, ci sarebbero state delle consultazioni riguardanti la formulazione esatta di un Prefazio di San Giuseppe, e tale progetto sarebbe stato esaminato dai Cardinali Membri della

Congregazione dei Riti, ma non ci sarebbero state da allora in poi discussioni né sulla ammissibilità e né sulla accettazione nel Messale Romano di tale Prefazio.

LE PRIME STESURE

Abbiamo già visto che, per quanto riguarda il testo preciso, il discorso del Prefazio dei Defunti andava sin dall'inizio più piano. Si è ricorsi al testo compilato per il *Missale Parisiense* del 1738,¹⁹ ed in uso in Francia da almeno due secoli e, in tempi relativamente vicini, lungo il diciannovesimo secolo, approvato ripetutamente dalla Santa Sede, come parte di vari propri diocesani e religiosi francesi.²⁰ La scelta di questo testo, quindi, non può essere certamente considerata un caso di grande creatività. L'idea di adottare un altro testo già pronto anche nel caso di quello di San Giuseppe non era assente. La lettera del Cardinale Vico a Mons. Verde del 3 luglio 1918 fa accenno infatti, come abbiamo visto, al «*Prefazio di S. Giuseppe qui mandatomi dal Rmo. Mons. Di Fava*», da poco nominato Sostituto della medesima Congregazione dei Riti. Si trattava di uno dei Prefazi propri della Diocesi di Marsiglia approvati dalla Santa Sede nel XIX secolo,²¹ immediatamente escluso come testo possibile da quanti lo esaminarono.²² Respinto, quindi, il Prefazio

¹⁹ Di recente ripubblicato da Cuthbert JOHNSON & Anthony WARD (edd.), *Missale Parisiense anno 1738 publici iuris factum*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma, 1993 (= *Instrumenta Liturgica Quarreviensia: Supplementa 1*); cfr Edmond MOELLER, *Corpus Praefationum*, Brepols, Turnholti, 1981 (= *Corpus Christianorum, Series Latina* 161, 161A, 161B, 161C, 161D), n. 505.

²⁰ Sembra che sia stato approvato, per esempio, per le Carmelitane di Parigi il 16 luglio 1816, e per la diocesi di Sens nel 1851. Cf. J. POILLY, «Les Préfaces parisiennes: La Préface de s. Jean Baptiste», in *Ephemerides Liturgicae* 77 (1963), 101-108, in partic. p. 106.

²¹ Cf. indicazioni sommari in B. OPFERMANN, «Die heutigen liturgischen Sonderprästationen», in *Theologie und Glaube* 46 (1956), 204-215.

²² Cf. ad esempio, il commento di Mons. Alfonso Carinci, nel suo *votum* manoscritto, datato 5 luglio 1918: Archivio SRC, prot. Urbis et Orbis n. 5/919.

di Marsiglia, si andava verso la soluzione di una nuova composizione, affidata al P. Schuster, testo che nell'occorrenza fu integrato anche da un breve commento. Da un foglio manoscritto aggiunto dallo stesso Abate, la primitiva versione sembra essere stata la seguente:

Vere dignum et iustum est, aequum et salutare

- [A.] Te, Domine, suppliciter exorare,
 - [B.] ut familiam tuam pie Pater non deserens,
 - [C.] promissionis filios, diffuso adoptionis dono, multiplices;
 - [D.] Qui Patriarcharum benedictiones in capite Joseph confortasti,
 - [E.] ut virginale incarnati Verbi arcanum
 - [F.] paterna vice contegens,
 - [G.] Nazarenae domui, Ecclesiae cunabulis praesideret.
 - [H.] Fidelis per omnia servus et prudens,
 - [I.] ineffabilis divinae Paternitatis tuae gratiam referens,
 - [J.] cujus fidei, humanae reconciliationis hostiam concredere dignatus es,
- Jesum Christum Dominum nostrum.
Per quem majestatem etc.²³

In parallelo con i punti che abbiamo indicato, l'Abate Schuster offre in una seconda colonna i seguenti «Loca parallela vel auctoritates»:

- [A.] «Ex Praefat. Apostol».
- [B.] «Ut gregem tuum, Pastor aeternae non deseras, in Praefat. Apost».
- [C.] «Ex VII Orat. Sabat. Sancti»²⁴

²³ Autografo non datato in Archivio SRC, prot. Urbis et Orbis n. 5/919.

²⁴ P. BRUYLANTS, *Les Oraisons du Missel Romain: Texte et Histoire*, Abbaye du Mont-César, Louvain 1952, vol. 2, n. 224: «Deus, fidelium Pater summe, qui in toto orbe terrarum, promissionis tuae filios diffusa adoptionis gratia multiplicas; et per paschale sacramentum, Abraham puerum tuum universarum, sicut jurasti, gentium efficis patrem; da populis tuis digne ad gratiam tuae vocationis introire. Per Dominum».

- [D.] «Benedictiones Patris tuae confortatae... in capite Joseph Gen.»
 [E.] «Ut partus... celaretur diabolo, S. Ignat. Mart. Cf. S. Bernardinum Sen.»
 [F.] «Magni consilii in terris solum coadiutorem Fidissimum S. Bernardi»
 [G.] «Hymnus in fest. SS. Familiae»
 [H.] «S. Bernardus»
 [I.] «Auctores Sacri passim»
 [J.] «S. Bernardus»²⁵

Alcune modifiche furono comunque apportate:

Vere dignum et iustum est, aequum et salutare
 Te, Domine, suppliciter exorare,
 ut familiam tuam, pie Pater non deserens,
 promissionis sobolem [*oppure* filios],
 diffuso adoptionis dono, multiplices;
 Qui Patriarcharum gratiam quasi [*oppure* veluti]
 in capite Joseph cumulasti,
 ut veteris Testamenti vertex,
 Dominici ortus mysteria paterna vice obumbrans,
 nascentis Ecclesiae cunabulis nazarena in domo praesideret;
 fidelis per omnia servus et prudens,
 cuius intemeratae fidei humanae reconciliationis
 hostiam concredere dignatus es,
 Jesum Christum Dominum nostrum.
 Per quem majestatem tuam [...]»²⁶

C'era una pagina e mezza di riflessioni spirituali per esporre i concetti del Prefazio:

Ecco il concetto a cui mi sono ispirato. S. Giuseppe costituisce il vertice di quell'aurea catena di grazia e di decoro

²⁵ Autografo non datato in Archivio SRC; prot. Urbis et Orbis n. 5/919.

²⁶ *Ibidem*.

patriarcale, colla quale Dio nell'Antico Testamento preparò l'Incarnazione del suo Unigenito. Egli inoltre nella Santa famiglia era come l'ombra dell'eterno Padre, ne esprimeva sensibilmente la divina paternità mediante la «patria potestas» che esercitava su Gesù e su Maria, la santità, la provvidenza ecc., mediante la sua perfetta verginità, lo zelo, l'attività ecc.. Anche quel silenzio misterioso in cui si chiude Giuseppe nel Vangelo, il quale di lui non registra neppure il minimo motto, quello scomparire tacito che fa dal mondo quando Gesù ha raggiunto la sua giovinezza, esprime qualche cosa dell'inaccessibile di Dio, della sua pace eterna, del suo «mistero di silenzio», come lo chiama Sant'Ignazio di Antiochia, e che costituisce quasi sempre il ritmo delle opere divine. In una parola San Giuseppe nella Santa Famiglia esprimeva l'Eterno Padre. La sua presenza nel mistero dell'Incarnazione fu necessaria, oltre che per ricoprire col meritato decoro la culla di Gesù, anche per velare ai profani, e particolarmente al demonio, il «sacramentum absconditum a saeculis», come lo chiama San Paolo. Un mistico velo, le ali dei Serafini, la cortina del tempio ecc., adombrano sempre le supreme rivelazioni di Dio. Nella S. Famiglia Giuseppe rappresentava questo velo di fede. Siccome poi la Chiesa tutta non è che il naturale sviluppo della casa nazarena di cui Giuseppe era il capo, egli viene per ciò stesso ad essere il padre ed il patrono della Chiesa tutta, non per libera elezione da parte della gerarchia ecclesiastica, come vengono scelti gli altri patroni particolari, ma «vi muneris sui» e per costituzione divina.

In modo speciale San Giuseppe è il modello dei vescovi e dei sacerdoti, i quali, al pari del castissimo sposo dell'Immacolata Madre di Dio, sono disposti alla Chiesa vergine, cui custodiscono, servono, ma senza cercare in questo connubio «quae sua sunt».

Al pari di Giuseppe, essi custodiscono e tutelano la vittima di propiziazione per la Redenzione del mondo, onde nel

Prefazio festivo in onore di San Giuseppe, pochi istanti prima della consacrazione si ricorda che il primo a cui si affidò Gesù-ostia fu Giuseppe, di cui l'antico dispensiere del frumento egiziano era un lontano simbolo. La grazia che s'implora nel Prefazio è quella che costituisce l'onore ed il fine della famiglia cattolica: la moltiplicazione della prole spirituale, mediante l'effusione del santo Spirito d'adozione, quello appunto «qui testimonium reddit spiritui nostrò quod sumus filii Dei», e nel quale «clamemus: abba, Pater».²⁷

Il testo del Prefazio di Schuster fu poi rivisto dall'Abate Paolo Ferretti, anch'egli consultore della Sacra Congregazione dei Riti, che lo giudicò «alquanto carico», problematico per il cursus e mancante di ogni riferimento alla Beata Vergine. Con l'approvazione di Schuster e la collaborazione dell'Abate Mauro Serafini, Abate Generale della Congregazione Cassinese della Primitiva Osservanza e Segretario della Congregazione dei Religiosi, Ferretti ritoccò il testo a motivo del canto e si giunse così alla stesura seguente:

Vere dignum et iustum est, aequum et salutare
Te, Domine, suppliciter exorare,
ut familiam tuam, Pater aeternae, non deserens,
promissionis filios,
effuso adoptionis dono, multiplices;
Qui in capite Joseph
omnium Patriarcharum gratiam cumulasti,
ut [in nazarena domo, paterna vice,]
mysteria Dominici ortus obumbrans,
nascentis Ecclesiae cunabulis nazarena in domo praesideret.
Fidelis quidem servus et prudens,
quem maternae virginitatis testem constituisti,
ejusque intemeratae fidei,
humanae reconciliationis Hostiam,

²⁷ *Ibidem*.

Unigenitum tuum commisisti,
Jesum Christum Dominum nostrum. Per quem [...] ²⁸

Lo stesso Ferretti vi apportò una ulteriore modifica e proponeva, a nome proprio, una versione rimaneggiata che abbiamo già pubblicato,²⁹ e che aveva il pregio di far sparire l'elemento di intercessione («suppliciter exorare») della stesura precedente. Infatti quelle successive insistono piuttosto sulla lode e sul rendimento di grazie.

Le istruzioni del Cardinale Vico erano che si sarebbe esaminata la prima bozza Schuster-Ferretti all'interno della Sacra Congregazione dei Riti insieme al Prefazio francese dei Defunti in tempo utile per presentare i due testi al Papa nell'udienza del 10 luglio.³⁰ Il testo di Schuster con il suo commento e il Prefazio dei Defunti furono di fatto presentati al Papa come previsto. Ma dalla comunicazione in data 10 luglio 1918 del Cardinale Vico a Mons. Verde, già citata altrove,³¹ notiamo che il testo di Schuster fu ritenuto ancora insoddisfacente dal Papa, che pur apprezzando i suoi buoni concetti, disse «gli si dovrà dare una forma più facile e piana», giudizio condiviso da altri che furono consultati, tra cui Mons. Alfonso Carinci, che in un *votum* manoscritto, datato 5 luglio ne elogiava i concetti ma lo giudicava al tempo stesso «un poco prolisso e non troppo fluido», per cui riteneva che il *cursus* non fosse perfetto.³² Aggiunse peraltro una serie di commenti sulla formulazione, senza però suggerire in concreto grandi cambiamenti. Fu richiesta anche l'opinione di Mons. Angelo Mariani, che, mentre si espresse favorevolmente per il Prefazio dei Defunti, sembra avesse grandi dubbi circa il testo proposto e circa il principio di un Prefazio di San Giuseppe: «temo che tale concessione possa dare luogo a richieste consimili, come ad

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cf. F. CAMALDO, «Il Prefazio dalle restrizioni secolari», p. 309.

³⁰ Lettera del Cardinal Vico a Mons. Verde del 3 luglio 1918, Archivio SRC, prot. Urbis et Orbis n. 5/919.

³¹ Archivio SRC, prot. Urbis et Orbis n. 5/919.

³² *Ibidem*.

esempio per S. Giovanni Battista; lo schema pure mi sembra che meriti qualche altro studio e qualche limatura». ³³ La lettera del 10 luglio 1918 del Cardinale Vico a Mons. Verde, ³⁴ dava istruzioni per consultare sia gli autori che altri esperti sulla stesura attuale del testo progettato di San Giuseppe. Il 12 agosto 1918, Mons. Giovanni Battista Menghini replicava con un *votum* dattiloscritto di tre pagine di grande significato. ³⁵ Al riguardo del Prefazio Schuster i commenti recitano così:

È troppo limitativo; possibile che non si possa fare un brano letterario di poche frasi, che non sia un mosaico? (Non condanno mica per questo gli spunti scritturali).

Perché non mantenere il carattere dominante delle Prefazioni: la *gratiarum actio*? Essa trovasi in tutte quelle del Messale, ad eccezione di una, quella degli Apostoli, avendo quella di Pasqua un concetto equivalente. Perché moltiplicare le eccezioni, *et quidem* in un punto così saliente?

La *exoratio* viene dopo, come conseguenza della Prefazione; ed è giusto: prima ringraziare, poi demandare: «Te igitur... supplices rogamus ac petimus...». Dove appunto si domanda, *pro Ecclesia*: «... quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris».

Il solo Prefazio degli Apostoli ha 'il tono di supplicazione, nessun altro! Si lascino dunque le eccezioni, e poi così singolari e vorrei dire ingiustificate, improprie, senza limitazione.

La Prefazione di Pentecoste parla di figli di adozione, ma in tono narrativo e di ringraziamento.

Dicasi pertanto in tutte le Prefazioni anche il *nos tibi semper... aeterne Deus*.

³³ Lettera senza data al Card. Vico, Archivio SRC, prot. Urbis et Orbis n. 5/919.

³⁴ Archivio SRC, prot. Urbis et Orbis n. 5/919.

³⁵ *Ibidem*.

Le espressioni che seguono sono altresì pesanti ed oscure, quasi strane: «In capite Joseph Testamenti vertex Dominici ortus obumbrans cunabulis». Perché non usare il fraseggiare fluido e semplice, e nel tempo stesso forte e scultorio delle Prefazioni esistenti?

Anche il popolo gusta assai la Prefazione, sia che la comprenda come si canta, sia nelle versioni che ne possiede.

L'espressione *adoptionis dono* non è opportuna, perché può far credere che si alluda alla paternità adottiva verso N.S., che S. Giuseppe non aveva.

Come poi si possa dire *cunabola nascentis Ecclesiae* la casa di Nazareth, non comprendo! Lasciamo andare l'anacronismo nella metafora della culla di una creatura non nata, ma nascente, e la non so quale figura di un uomo che *presiede* alla culla di colei che nasce, ma ancora non sta in quella culla. Io sostengo che nella casa di Nazareth, al tempo di S. Giuseppe, la Chiesa non era nata e non stava nascendo. La Chiesa nasce alla Pentecoste; infatti «Salvator, emisso in cruce jam spiritu, sustinuit perforari lancea latus suus, ut inde sanguinis et aquae profleuntibus undis, *formaretur* unica et immaculata ac virgo santa mater Ecclesia sponsa sua» (Innocen. VI decr. de festo lanc. et clavor.) «Secundus Adam, inclinato capite in cruce dormivit, ut inde *formaretur* ei coniux, quae de latere dormientis effluxit» (S. Aug. tr. 120 in Jo.).

Ma Gesù è morto, gli Apostoli e i discepoli sono sbandati, ancora inetti alla grande missione. Cristo risorge, ma non compie l'opera sua col lanciare i suoi ministri alla conquista del mondo; la compirà l'*alius Paraclitus*.

Perciò prima della Pentecoste la Chiesa era ancora in gestazione, non essendo ancora abolita pienamente la legge antica, che, secondo l'appropriatissima frase, era «gestante del Cristo». S. Giuseppe, al nascere della Chiesa, non era più in vita.

Né varrebbe il dire che la espressione si dovrebbe prendere *lato sensu*, in certo modo, secondo una certa analogia, perché gli equivoci, in Liturgia, non debbono ammettersi.

Né gioverebbe il dire che Cristo nella casa Nazarena era già la prima pietra della Chiesa, perché risponderci ammettendo, ma *quid inde?* Era, se è passabile la frase, era una pietra in elaborazione: «Jesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines» (Luc. II).

Che la Casa di Nazareth fosse un piccolo e perfetto *modello* della Chiesa, siamo d'accordo; ma c'è differenza tra dir questo e dire che ivi fossero i *cunabula* della Chiesa!

E poi, l'asserire che la Chiesa è il naturale sviluppo della Casa di Nazareth, sarebbe appena perdonabile ad un poeta qualunque, ma non ad un poeta liturgista, che non deve dimenticare di essere innanzitutto teologo.

Come si fa a dimenticare, che precisamente al nascere della Chiesa S. Giuseppe sparisce come era sparito S. Giovanni Battista, per le ragioni così ovvie dell'economia della sapienza divina?

È un far torto gravissimo al S. Vangelo, dire che questo non «registra neppure il minimo motto» su S. Giuseppe; con quella sola parola *justus*, se pure non si sappia nulla ricavare dai racconti dov'entra lui in splendida figura, con quella sola parola ha detto tutto. *Il Giusto!* E perché trascurare questo motto, che è un panegirico?!

Ciò non sfuggì al compilatore della Prefazione di Marsiglia, e non deve assolutamente mancare.

Io non ardisco proporre un testo nuovo, ma mi credo lecito manifestare il mio parere circa i punti che nella Prefazione dovrebbero contenersi:

L'inizio consueto, lasciando da parte i due speciali, come non imitabili eccezioni.

Si ometta la supplicazione tutta intera, eccezione anch'essa da non imitarsi, e parimenti i *cunabula Ecclesiae*.

Al *fidelis et prudens* sostituisca il *Justus* del Vangelo.

Il confronto coi Patriarchi è bello; e andrebbe più accentuata e chiarita l'idea del frumento riservato agli Egizi dall'antico Giuseppe, e del Pane celestè riservato a tutti i Cristiani dal Nostro.

Si dovrà toccare la Paternità putativa e vicaria di S. Giuseppe, e possibilmente il suo patronato sulla Chiesa, nonché il vincolo sacrosanto del verginale connubio, facendo sentire il dolce nome di Maria.

Poche frasi, armoniose, intellegibili, scultorie.

Se si trova chi soddisfaccia a queste condizioni, la Prefazione propria si ammetta, se no, si ometta: o bene, o niente!

Non troviamo altri documenti fino al 23 ottobre, quando P. Elia Coccia, Carmelitano, Consultore della Sacra Congregazione dei Riti, inviò la propria opinione,³⁶ la quale sostanzialmente concordava con quella di Mons. Menghini. P. Coccia infatti considerava che «difetta di stile e sapore liturgico facile a rivelarsi, da profani eziandio, nei Prefazi che trovansi nel Messale Romano» ed è «un mosaico di concetti e spunti scritturali atti solamente a prolungare la composizione e renderla pesante anche allo spirito. Basterebbe, secondo il mio umile avviso, un breve ma felice accenno alle virtù del Santo Patriarca per le quali egli meritò di essere prescelto da Dio a Sposo di Maria Vergine e Padre putativo di Gesù».

La documentazione esistente non è chiara su questo punto, ma sembra che la materia sia stata discussa nella riunione dei Cardinali Membri della Sacra Congregazione dei Riti. Già una lettera del

³⁶ *Ibidem*.

Cardinale Vico del 10 luglio dava istruzioni in proposito. È possibile che l'incontro non abbia avuto luogo prima dell'autunno, e che tale incontro sia da identificare con la riunione successiva dell'Ordinaria della Sacra Congregazione dei Riti, del 12 novembre 1918. Può essere anche che proprio in tale frangente sia entrato in scena un altro protagonista, il Cardinale Louis Billot, membro della stessa Congregazione, considerato il principale teologo del momento. Purtroppo dagli atti non risulta che, nel corso di tale riunione, ci siano state discussioni riguardanti i Prefazi. Però è possibile che sia stato affidato un ruolo ed un compito ben preciso al Cardinale Billot, definito proprio nel passo di una lettera di P. Luigi Besi, Passionista, Consultore della medesima Congregazione, al Cardinale Vico del 17 novembre: «l'Em.mo suo Collega incaricato della revisione».³⁷

Lo stesso P. Besi, anche se non sappiamo quando, preparò la bozza di un Prefazio, che recita così:

VD. Et Te (in sollemnitate) Beati Joseph,
totius per orbem terrarum praeconiis celebrare.
Qui et vir justus a Te
Sponsae Deiparae virginitatis testis est datus:
et fidelis servus ac prudens a Te
super Familiam tuam paterna vice est constitutus,
divini ortus mysteriis celandis
Jesu Christi Domini nostri. [...] ³⁸

Nell'Udienza del 13 Novembre 1918, il Prefazio dei Defunti era stato approvato da Papa Benedetto XV ma non si era ancora giunti ad una piena soddisfazione con quello di San Giuseppe. Nella sua lettera al Cardinale Vico del 17 novembre, il Besi rispondeva alle critiche fatte nel frattempo circa la sostituzione delle parole finali «quest'altre,

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Testo dedotto dalla lettera autografa del Padre Luigi Besi al Card. Vico, in Archivio SRC, prot. Urbis et Orbis n. 5/919.

meglio analoghe al prefazio di Maria SS.ma». Si trattava di un adattamento della frase del Prefazio della Vergine Maria: «Unigenitum tuum, sancti Spiritus obumbratione concepit», che dava il testo seguente:

VD. Et Te (in Sollemnitate) Beati Joseph,
totius per orbem Ecclesiae praeconiis celebrare.
Qui et vir justus
a Te Sponsae Deiparae virginitatis testis est datus:
et fidelis servus ac prudens
a Te super Familiam tuam paterna vice est constitutus,
ut Unigenitum tuum,
sancti Spiritus obumbratione conceptum,
custodiret Jesum Christum Dominum nostrum. [...]

Come si vede, non siamo qui lontani della stesura finale.

Intanto anche il Cardinale Billot aveva preparato un testo in due versioni successive, di cui la seconda, «*un poco modificata*», fu sottoposta in una data compresa tra il 17 novembre e il 12 dicembre, ed accompagnata da una breve nota in latino,³⁹ testi che abbiamo già pubblicato.⁴⁰ Tuttavia, al momento di sottoporre questa nuova bozza e il relativo commentario al Cardinale Vico, egli riconosce che la seconda bozza del Prefazio stesa dal P. Besi appunto per ovviare alle sue osservazioni, era migliore «e non vedo cosa da cambiare, se non forse per la latinità».⁴¹

Ci si avvicinava lentamente ad una soluzione, soprattutto per mezzo di una decisione che avrebbe dovuto essere presa dalla *Congregazione Ordinaria* della Sacra Congregazione dei Riti del 14 gennaio 1919: una raccolta di possibili testi fu data alla stampa e fu poi rivista e rimaneggiata diverse volte per intervento personale dell'Em.mo

³⁹ Archivio SRC, prot. Urbis et Orbis n. 5/919.

⁴⁰ Cf. F. CAMALDO, «Il Prefazio dalle restrizioni secolari», pp. 315-317.

⁴¹ Lettera del Card. Billot al Card. Vico, senza data, e quella del Card. Vico a Mons. Verde, del 12 Dicembre 1918, autografi nell'Archivio della SRC, prot. Urbis et Orbis n. 5/919.

Prefetto.⁴² La *Congregazione Ordinaria* ebbe luogo come previsto, ma in un'Udienza pontificia *di cartello* all'Em.mo Prefetto, il 22 gennaio, lo stesso Benedetto XV sospese ancora una volta la decisione. Tuttavia, poco tempo dopo, si giunse ad una stesura definitiva, che fu di fatto un nuovo leggero rimaneggiamento del secondo testo di P. Besi:

VD. [...] aeternae Deus:
 Et te in... beati Ioseph
 debitis magnificare praeconiis,
 benedicere et praedicare.
 Qui et vir iustus,
 a te Deiparae Virgini Sponsus est datus,
 et fidelis servus ac prudens,
 super Familiam tuam est constitutus,
 ut Unigenitum tuum,
 Sancti Spiritus obumbratione conceptum,
 paterna vice custodiret,
 Iesum Christum Dominum nostrum.
 Per quem maiestatem [...]

Un successivamente tentativo dell'Abate Ferretti – incaricato dalla Sacra Congregazione di musicare il testo – di fare modificare ulteriormente il testo non fu accolta dal Papa, e presumibilmente nell'Udienza del 9 aprile 1919 il S. Padre diede ordine «di preparare il decreto per la pubblicazione dei due Prefazi di S. Giuseppe e dei Defunti», il che fu fatto sotto la stessa data. Il Prefazio poi entrava nell'*editio typica* del 1920 del Messale Romano, fu mantenuto in tutte le edizioni successive, per poi essere accolto senza cambiamenti nel recente Messale post-conciliare.⁴³

⁴² Lettera del Cardinale Vico a Mons. Verde del 12 dicembre e un'altra senza data, autografi nell'Archivio della SRC, prot. Urbis et Orbis n. 5/919.

⁴³ Cf. *Missale Romanum*, 1970, p. 425; cf. E. MOELLER, *Corpus Praefationum*, n. 353; A. WARD & C. JOHNSON, *The Prefaces of the Roman Missal*, n. Pr65, pp. 426 ss.

CONCLUSIONE

In contrasto quindi con il caso molto più semplice del Prefazio dei Defunti, la preparazione di un Prefazio di San Giuseppe ed il conseguente inserimento nel Messale Romano presentava, onestamente, qualche difficoltà. Nonostante l'esplicita e positiva volontà di « creare » un testo, le autorità competenti della Congregazione dei Riti non avevano avuto modo, fino a quel momento, di affrontare un tale problema: infatti, ad un'analisi della genesi e della formazione del testo, sembrerebbe proprio che l'idea fosse nata in un ambito al di fuori della Congregazione stessa. Se per il Prefazio dei Defunti osiamo affermare un probabile interesse personale del Papa Benedetto XV, è meno chiaro chi fu lo spirito muovente nel caso del Prefazio di San Giuseppe. Certamente non possiamo escludere che sia stato proprio l'Abate Schuster.

In ogni caso era lo Schuster a lanciare l'iter di una stesura concreta e notiamo la maniera umile e pacifica nella quale egli sembra aver accolto suggerimenti di miglioramento. Non incontriamo infatti da nessuna parte nel materiale archivistico ancora conservato una sua volontà di imporre le proprie idee.

Possiamo anche prendere atto della sana preoccupazione sia da parte sua, sia da quella dell'Abate Ferretti o del P. Besi, di mantenere un riferimento a testi liturgici esistenti o a testi patristici. Questo concorda con l'auspicio dello Schuster, pubblicato nel 1919, che venisse restituita all'uso liturgico « una parte così bella ed importante del venerando deposito liturgico di Leone, di Gelasio e di Gregorio Magno ».⁴⁴

Contemporaneamente bisogna riconoscere che nonostante l'indubbia e straordinaria erudizione dell'Abate di San Paolo in campo liturgico, qualcosa non gli abbia permesso di poter dare un apporto maggiore alla composizione del testo. Dalla sua stesura iniziale riman-

⁴⁴ I. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, vol. 1, p. 9.

gono, in quella definitivamente approvata, solo due brevi elementi: le frasi «*fidelis servus et prudens*» e «*paterna vice*», e non ha saputo resistere alla tentazione di seguire l'esempio anomalo dell'allora Prefazio degli Apostoli nell'includere un elemento deprecativo nella sua bozza. Tuttavia, è meritevole lo sforzo da lui fatto per dotare il Prefazio di un santo con impronta teocentrica e cristocentrica.

Non fu questo, ovviamente, l'ultimo incontro dello Schuster con il discorso di un più ampio repertorio di Prefazi. Il suo desiderio di goderne l'uso fu esaudito dalla Divina Provvidenza in maniera singolare nella sua nomina ad Arcivescovo di Milano, come capo-rito della Liturgia Ambrosiana che, allora come oggi, vantava di un amplissimo *corpus* di Prefazi. E se un giorno, quando a Dio piacerà, egli sarà iscritto nell'albo dei santi, toccherà forse al Rito Ambrosiano il grande onore di preparare e comporre per questo santo ed appassionato liturgista, un Prefazio proprio.

Francesco CAMALDO

THE PASSOVER "MEMORIAL" OF *EXODUS* 12:1-14 AND ITS SACRAMENTAL SIGNIFICANCE

A DEFINITION OF "MEMORIAL"

The aim of this contribution is to set out from the point of view of biblical science some elements of the notion of "memorial" in the account of the Passover given in *Exodus* 12:1-14 which pave the way for an understanding of the sacraments of the New Covenant and of the meaning of liturgical celebration.

The very brevity of our study suggests it would be useful to set out from the start the essential meaning we find in the term "memorial" of *Exodus* 12:14, which in the Massoretic Text appears as זָכָרוֹן and in the Septuagint is rendered as μνημόσυνον.¹ "Memorial" here is an act of worship of God, established by his revelation of himself, and repeated by believers so that from generation to generation there may be signified and made present the wondrous liberation of Israel, an event that, though unique and unrepeatable, nevertheless gives rise to permanent beneficial effects.

Memorial and Cult

In *Exodus* 12:14 it is expressly and emphatically asserted that we are dealing with a cultic act, "Memorial" being referred to as a "feast of the Lord" (חַג לַיהוָה), to be celebrated (תִּחַגְּדוּם [...] וְתִחַגְּתֶם) "and you shall celebrate [...] you shall celebrate it") "as a perpetual rite" (חֻק עוֹלָם). The cultic connotation of the notion of memorial is in any case constantly evident from the surrounding text (*Exodus* 12:1-

¹ In the Septuagint the term זָכָרוֹן is translated by μνημόσυνον also in: *Ex* 13:9; 17:14; 28:12 (twice), 23 (= 28:29, Massoretic Text); 30:16; 36:14 (= 39:7, Massoretic Text); *Lv* 23:24; *Nm* 5:15, 18; 16:40 (= 17:5, Massoretic Text); 31:54; *Jos* 4:7; *Neh* 2:20; *Mal* 3:16; *Ls* 57:8.

14), which is punctuated by a detailed series of liturgical rubrics concerning the festive calendar² and the different moments constitutive of the feast,³ concerning those who celebrate it⁴ and its aims,⁵ and concerning the individual ritual acts⁶ and the concrete procedures by which these are to be carried out.⁷

In the second place, an exegesis of the text from the point of view of historical criticism shows that the narrative of the founding Passover event, while drawing upon archaic material that certainly pre-dates the Priestly and Deuteronomic traditions,⁸ has undergone a definitive redaction in a later cultic context, most probably after the Exile.⁹ From a theological point of view, these literary elements in the definitive redaction above all else confirm the hermeneutical thesis that access to the revelation event is necessarily dependent upon an

² Four specifications are given regarding the timing of the feast: "This month shall be for you the beginning of months [...] the first month of the year" (v. 2); "on the tenth day of this month" (v. 3); "until the fourteenth day of this month" (v. 6).

³ The successive moments of the feast are "evening" (literally "between the two evenings", v. 6; cf. 29:39), "night" (vv. 8, 12), and "morning" (v. 10).

⁴ The participants in the celebration are named as follows: "all the congregation of Israel [...] every man [...] their fathers' houses [...] household" (v. 3); "his neighbour" (v. 4); "the whole assembly of the congregation of Israel" (v. 6); "throughout your generations" (v. 14).

⁵ The objective reality of the Passover celebration is represented by the "lamb", which is to have certain precisely defined characteristics (cf. vv. 3, 4, 5). Attention is also paid to the question of its blood (cf. vv. 7, 13).

⁶ The following are the ritual acts described in *Ex* 12:1-14: the slaughter of the lamb (cf. v. 6); the sprinkling of doorposts and lintel with its blood (cf. v. 7); eating its flesh (cf. vv. 7, 8, 9, 10, 11) along with unleavened bread and bitter herbs (cf. v. 8).

⁷ The ritual prescribes that the lamb be eaten within the household (cf. v. 3). Should, however, the household be numerically small, it will share the lamb with its neighbour (cf. v. 4). The roasting of the lamb's meat (cf. vv. 8, 9) must include "its head with its legs and its inner parts" (v. 9). Nothing must be left unconsumed (cf. v. 10), and anything that is must be burnt (cf. v. 10). The manner of eating must be that of the travelling nomad, namely "loins girded, sandals on feet, and staff in hand". For the same reason, the meal is a speedy one (cf. v. 11).

⁸ It is sufficient to point to the fact that the prescription of *Dt* 16:7 is contradicted by *Ex* 12:9.

⁹ So M. NOTH, *Das 2. Buch Mose. Exodus*, Göttingen, achte Auflage 1988, p. 74.

interpretation in faith. In this sense, memorial, that is to say the commemorative act, is nothing other than a particular concretization of the act of faith. On the other hand, given the clear cultic intent of *Exodus* 12:1-14 we can affirm that this concretization of the act of faith is of a specifically ritual nature.¹⁰

Memorial and Salvation

That the notion of "memorial" comports a salvific purpose is evident in so far as we are speaking of the great founding event¹¹ (cf. also *Deuteronomy* 26:8): God intervenes to free his people, striking down the firstborn of the Egyptians and of their livestock (cf. *Exodus* 12: 12), but not the firstborn of Israel (cf. v. 13). The future tense of the verbs describing the action to be accomplished by YHWH¹² is not limited, however, to his redeeming intervention in the night of Israel's liberation. Rather, the element of perpetuity (עוֹלָם, v. 14) laid down for the Passover rite which is to be re-enacted in the night between the fourteenth and fifteenth day of the first month of each year (vv. 2-3, 6)¹³ presupposes a lasting salvific efficaciousness of the memorial. Every year, by means of the ritual re-enactment is made present the unique "Passover of the Lord" (v. 11).

¹⁰ According to C. SPICQ, "μνησκόμαι [...]", in: C. SPICQ, *Notes de lexicographie néo-testamentaire: Supplément*, Fribourg, Suisse / Göttingen, 1982, pp. 459-472, here pp. 461-463, other Old Testament passages that probably refer to an act of worship in which privileged expression is given to the recalling of divine gifts received are: *Job* 36:24; *Is* 12:4; 63:7; *Ps* 45:18; 71:16; 78:35; *Bar* 2:32.

¹¹ Cf. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Band I, München, zehnte Auflage 1992, pp. 190-193.

¹² The verbal expressions describing the divine intervention are: וְעָבַרְתִּי ("and I will pass", v. 12); וְהָכֵי יָדִי ("and I will smite", v. 12); אֶעֱשֶׂה ("I will execute", v. 12); וְרָאִיתִי ("and I will see", v. 13); וְפָסַחְתִּי ("and I will pass over", v. 13); בְּהִכְיָי ("when I smite", v. 13).

¹³ The first month of the year in the most archaic Israelite calendar is called *abib* (cf. *Ex* 23:15; 34:18; and also 13:4), but *nisan* in the Babylonian calendar that entered into use among the Israelites in the postexilic period (cf. *Dt* 16:1). This month in any case coincides, more or less, with our March-April. cf. M. NOTH, *Exodus*, p. 74.

This salvific efficacy operates both at the individual and at the communitarian level. At an individual level the ritual enactment of the memorial is the means for God's manifesting himself to whoever in faith approaches him as YHWH,¹⁴ as avenger against the gods of Egypt (cf. v. 12) and as the one who frees his people (cf. *Exodus* 13: 14). It is significant that the Passover memorial's functioning inherently as an initiation in individual personal faith is evoked by the image of the son whose role it is to address to the head of the family the questions laid down by the biblical text.¹⁵

At the same time this ritual requirement throws light upon the communitarian dimension of the memorial's salvific efficacy. In a certain sense, the memorial constitutes Israel, establishing it as a people which believes in the liberating God. It is from the midst of this community so established that the individual Israelite enters by faith into contact with the self revelation of God as in an event recalled (cf. *Exodus* 12: 14), recounted (cf. *Exodus* 13: 14), and reactualized (cf. *Exodus* 12: 2-11, 14).¹⁶ This faith, an opening of the human person to the absolute of the divine, while effective in the here and now, looks forward nevertheless to a future definitive fulfilment.

In this way the historical saving event of the Passover of the Exodus becomes ever again and afresh efficacious for both the individual and the community.

Memorial and Time

Strictly bound up with the salvific character intrinsic to the Passover memorial is the fact of its relation to three periods of

¹⁴ The very name of the feasts contains a reference to God's revelation of himself as YHWH: "It is the Lord's passover" (*Ex* 12:11; cf. 27:48; *Lv* 23:5; *Nm* 9:10, 14; 28:16; *Dt* 16:1, 2; 2 *Kg* 23:21; 2 *Chr* 30:1, 5; 35:1).

¹⁵ Cf. *Ex* 13:14: "And when in time to come your son asks you, 'What does this mean?' [...]" See also *Dt* 32:7.

¹⁶ We may note in this regard the insistence in *Ex* 12: 3, 4, 6, 14 that the protagonist of the memorial celebration is the community.

time.¹⁷ The reference back, by means of the rite enacted in the present,¹⁸ to the saving event of past history gives now an immediate access to salvation, which is then fulfilled in an eschatological future. This also opens up a perspective which allows the chosen people to discard an insistence on the movement of natural cycles, which was the original basis of the springtime feast of a nomadic pre-Israelite people,¹⁹ and which was essentially ahistorical in character.²⁰ The eschatological dimension of the Passover memorial rests in the hope that arises from faith here and now in the redeeming God and on the strength of the memory of God's saving act. The God in whom the Israelite believes as the rite is enacted, is the same God who in the past freed his people from bondage in Egypt. On this basis of the guarantee offered by the past, the believer, when faced especially with re-enslavement²¹ or other painful experiences,²² can nonetheless remain steadfast in hope. Just as in the past YHWH took the side of whoever believed in him, so he will do also for the future. The memorial is able only to anticipate in faith a salvific outcome that in itself cannot be logically deduced. In this sense the entertainment of hope is "reasonable" but not deductive. Nevertheless the believer lives out of this hope and transmits that life to his children.

¹⁷ Cf. J. CORBON, "Mémoire", in: X. LÉON-DUFOUR *et alii* (edd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, cinquième édition 1981, col. 734.

¹⁸ Cf. Ex 12:11: פֶּסַח דָּבָר לַיהוָה ("It is the Lord's passover!").

¹⁹ It seems likely that the feast which Moses and Aaron requested Pharaoh's permission to celebrate in the desert (cf. Ex 5:1, 3), was none other than the spring feast of the nomadic Semite peoples. As might be gathered from Ex 12:11, 21, this feast was already known to the Israelites. cf. P-É. BONNARD, "Pâque", in: X. LÉON-DUFOUR *et alii* (edd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, col. 885; M.A. CLAMER, *Exode*, Paris 1956, p. 127; H. HAAG, "Pâque", in: L. PIROT - A. ROBERT - H. CAZELLES (edd.), *Dictionnaire de la Bible - Supplément*, Paris 1960, tome VI, coll. 1123-1125; M. NOTH, *Exodus*, p. 69; M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, Paris 1905, pp. 256, 298.

²⁰ Cf. D. BARSOTTI, *Meditazione sull'Esodo*, Brescia 1991, sesta edizione, pp. 98; G. RAVASI, *Esodo*, Brescia 1980, p. 52.

²¹ Cf. P-É. BONNARD, "Pâque", coll. 886-887.

²² Cf. Ps 74:2; 77:6-7, 12; 119:52; 143:5. See also G. VON RAD, *Theologie*, Band I, p. 190.

This reference in the memorial to past, present and future is shown by the fact that in the literary context of *Exodus* 12-13 there is a constant play on the superimposition of history and rite, a switching between the event of revelation and the act of faith. To be exact, one and the same textual elaboration explicitly correlates the events of the death of the firstborn,²³ the sacrifice and eating of the lamb,²⁴ the consumption of the unleavened bread,²⁵ the departure from Egypt²⁶ – narrated in terms of salvation history –, with rubrical annotations regarding the consecration of the firstborn,²⁷ the Passover rite²⁸ and the ceremony of the unleavened bread,²⁹ presented in terms of liturgical prescription. The conceptual link between the two points of view, narrative and liturgical, is precisely the memorial of the events themselves.³⁰

Having drawn attention to these exegetical considerations, we can now proceed to two further points of a theological nature.

The Institution

The reference to the founding event of the history of Israel requires that we interpret the memorial as have been instituted by the revelation of God. It is YHWH who in *Exodus* 12:1-14 speaks in the first person to Moses and Aaron³¹ and by means of them to the whole people of Israel assembled.³² Indeed, through the mediation of

²³ Ex 12:29-34.

²⁴ Ex 12:27b-28, 50.

²⁵ Ex 12:39.

²⁶ Ex 12:35-38, 40-42a, 51; 13:17-22.

²⁷ Ex 13,1-2, 11-16.

²⁸ Ex 12:1-14, 21-27a, 43-49.

²⁹ Ex 12:15-19; 13:3-10.

³⁰ Cf. Ex 12, 14; 13:3, 9, 16; and also 12:17, 27a, 42b; 13:8.

³¹ Cf. Ex 12:1: "The Lord said to Moses and Aaron in the land of Egypt".

³² Cf. Ex 12:3, 12-13: "Tell all the congregation of Israel [...]. For I will pass through the land of Egypt that night, and I will smite [...] I will execute judgements: I am the Lord! [...] when I see [...] I will pass over [...] when I smite [...]".

the Scriptures, which crystallize the processes of oral transmission (cf. 13:14), it is always YHWH who reveals himself to every future believer. While it may be true that from the point of view of the history of religions the Old Testament Passover feast has its roots in the archaic rituals of the spring feast of the Semites,³³ it is also true that its institutive and determining factor as far as biblical theology is concerned, is the revelation of YHWH. The Passover memorial as described in *Exodus* 12:1-14 does not reflect a human need for a naturistic access to the divine sphere for apotropaic motives³⁴ (cf. *Exodus* 12:13, 23) or with a view to ensuring the fertility of the flocks. On the contrary, the memorial is based upon a divine act of institution in so far as its point of reference is a precise event in salvation history in which YHWH reveals himself as a God who liberates, and in so far as the precise form of the rite is governed by prescriptions that belong to revelation as transmitted in the tradition, oral and written, of the Bible.

"Symbol"

The continual intermeshing in the text as it has been handed down to us of on the one hand historical narration and on the other liturgical prescription serve as further confirmation of the definition we offered at the beginning of the present study. The Passover memorial is indeed born out of a past event in salvation history. However, it is realized afresh in an act of faith accomplished at the present moment, expressed by means of a ritual laid down by a tradition. That tradition hands the ritual on to future generations so that they too may attain salvation. From generation to generation,³⁵ by means of the pedagogical and ritual technique of question and answer³⁶ the

³³ Cf. M. NOTH, *Exodus*, pp. 68-70; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1991, cinquième édition, tome II, pp. 389-391.

³⁴ Cf. M. NOTH, *Exodus*, pp. 70-71; G. VON RAD, *Theologie*, Band I, p. 266.

³⁵ *Ex* 12:14: לְדֹרֹת יָבֵם ("throughout your generations"); cf. also 12:42.

³⁶ Cf. *Ex* 13:14-16; and also 13:8.

memory of the moment of revelation will be handed on and so others will believe in the passing (ἵστασθαι) of the liberating God among his people.³⁷

The "memorial" of *Exodus* 12:1-14 is not to be understood as a mere mental recalling of the past.³⁸ Nor can it be a purely material repetition of the historical event, since as a moment in salvation history that event is unique and unrepeatable. Yet the intertwining of historical reference and future liturgical enactment opens the way to an interpretation which sees in the cultic commemorative act the means of making present the unique deed of salvation history which the memorial commemorates.

Through a rite that proceeds by means of certain signs, future generations who were not able to take part personally in the unique and unrepeatable saving event accomplished by God for his people are given the opportunity to believe, and so to reach salvation.

The memorial foresees two levels, so strictly interrelated that one does not exist without the other, that we can call "symbolic". The most immediate level of the signs⁴⁰ that make up the rubrical framework of the Passover celebration lies with the individual ritual acts, the springtime date, the lamb, its blood, the night, the unleavened bread, the bitter herbs, the vesture, and so on.

There then intervenes the second level, which is that of a total

³⁷ The purpose of the memorial is to keep alive the faith of those to come, as seems quite clear from *Ps* 78:6-7: "[...] and [the next generation] arise and tell them to their children, so that they should set their hope in God, and not forget the works of God [...]".

³⁸ A largely similar opinion concerning the concept of memorial is advanced with regard to *Lk* 22:19 by J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Band I, Regensburg, fünfte Auflage 1977, p. 448; H. SCHÖRMANN, "Der Abendmahlsbericht *Lk* 22, 7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung", in: *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf, 1970, p. 123, and with regard to *1 Cor* 11:24, 25 by C. SENFT, *La Première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève, deuxième édition 1990, p. 150.

⁴⁰ The term "sign" (σημεῖον) is employed expressly by *Ex* 12:13 to refer to the blood sprinkled on the houses. The Passover ritual is replete with similar "signs", even if they are not explicitly so referred to.

human response to God by means of these signs, a response which in its cognitive and affective complexity we may term "symbolic". At this level, human nature is brought by God to fulfillment by means of the prescribed ritual act, which is a specific act of faith. It is above all from this second symbolic point of view that the memorial should be interpreted as a complex sign⁴¹ that is a re-enactment of the past event of salvation history. The freedom of Israel cannot be fully attained in a given moment unless Israel accedes once again by means of the act of faith represented by the memorial to the revelation "I am YHWH" (v. 12).⁴² This truth cannot be reduced to a matter of intellectual deduction. For this reason the biblical profession of faith takes the form of a memorial, being not so much the profession of doctrine as of event. The truth which God has revealed about himself in past deeds, if it is to be appropriated by believers, must needs be celebrated⁴³ in the rite (cf. v. 14), which represents the liberating intervention of God and hence his self revelation as YHWH. The faithful act of commemoration therefore opens up a timeless dimension (cf. v. 14) because the transcendent character of the divine revelation requires at one and the same time a constant and progressive nearing to it and an unfailing referral to an eschatological moment. This act of faith can for this reason only anticipate a future, eschatological, salvation in a tension between the now and the not yet: today "is the Passover of YHWH" (v. 11); but "this day shall be for you a memorial" (v. 14a) of the past and "you shall celebrate it as a perpetual rite" (v. 14c).

⁴¹ Cf. Ex 13:9: "And it shall be to you a sign (אֵימָנָה) on your hand and as a memorial (זִכְרוֹן) between your eyes [...]; for with a strong hand the Lord has brought you out of Egypt". See also 13:16. In this regard see F. STOLZ, "אֵימָנָה 'et Zeichen", in: E. JENNI - C. WESTERMANN (edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band I, Gütersloh, fünfte Auflage 1994, coll. 91-95.

⁴² Cf. Ex 3:13-15; 20:2; Ps 20:8. See also J. CORBON, "Mémoire", col. 734.

⁴³ In the Old Testament the Passover is referred to as a feast (אָהֳלָה) four times: Ex 12:14; 34:25; Ezek 45:21, 23.

MEMORIAL AND SACRAMENT

There is no shortage of studies dealing with the biblical concept of memorial in general, with the precise significant taken on by the Hebrew term *זָכַר* in *Exodus* 12:14, and with use made by the New Testament of the same concept, especially⁴⁴ in the light of two "Eucharistic" texts, linked to an Antiochian tradition,⁴⁵ namely *Luke* 22:19 and *1 Corinthians* 11:22-25 – *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*⁴⁶ – do this in memory of me.⁴⁷ Various exegetes, however, limit themselves to pointing out the original significance of the term "memorial" in the context of the so-called Priestly tradition, which probably lies at the origin of this passage of the Book of *Exodus*.⁴⁸ Others aim their investigations at the manner in which the notion of memorial was conceived in New Testament doctrine of the Eucharist, on the basis of a traditional scheme of preparation and fulfillment. The application of this hermeneutic scheme, based

⁴⁴ In New Testament *μνημόσυον* occurs also in *Acts* 10:4 and *ἀνάμνησι* appears in *Heb* 10:3. In neither case, however, are we dealing with the Eucharist. We may note, furthermore, that there is a strong analogy between the non-Eucharistic expression *εἰς μνημόσυον αὐτῆς* ("in memory of her") present in *Mk* 14:9 (*// Mt* 26:13) and the Eucharistic formula *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* ("in remembrance of me") in *Lk* 22:19 and *1 Cor* 11:23, 25.

⁴⁵ On the originating ambience of these two passages see: J. HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, Paris 1937, p. 227; R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, München 1934, p. 277; A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas*, Stuttgart 1931, p. 421.

⁴⁶ Cf. also *Nm* 10:10 of the Septuagint, where *זָכַר* is rendered by the term *ἀνάμνησι*.

⁴⁷ Cf., for example, O. MICHEL, "μνήσκομαι [...]", in: G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1942, vol. IV, pp. 678-687, here p. 686.

⁴⁸ The attribution of this passage to the Priestly tradition is maintained, for example, by R.J. CLIFFORD, "Exodus", in: R.E. BROWN - J.A. FITZMYER - R.E. MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1993, p. 49; *La Bible de Jérusalem traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*, Paris 1988, p. 95, note "e"; M. NOTH, *Exodus*, pp. 71-72; G. RAVASI, *Esodo*, p. 51; R. DE VAUX, *Institutions*, vol. II, p. 384 (and also p. 393).

upon a conception of the Old Testament as a preparation of the New or as its prophetic prefiguration,⁵¹ traces a line from the Passover of *Exodus* 12:1-14 to the New Testament accounts of Jesus' Last Supper.⁵² Taking this approach further still could indeed cast light upon the commemorative dimension of the sacrament of the Eucharist as the fulfillment of the Passover memorial of *Exodus* 12:1-14.⁵³

In order to arrive at a more critical formulation of this representation – which at times is offered in a somewhat simplistic form⁵⁴ – it would seem well to take account of certain additional considerations. These hover in particular around the question as to whether the notion of Passover memorial as defined by exegetical research on *Exodus* 12: 1-14 does not find its true fulfillment (cf. *Mt* 5: 17-19) in the Christian notion of sacrament. In this regard it is above all necessary to draw attention to the points of discontinuity between the Old Testament Passover memorial and the New Testament, a discontinuity, however, which does not imply a pure and simple abolition of the former in favour of the latter. Even with respect to the notion of memorial the fulfillment in Christ of the Old Testament needs to be seen as a complex of continuity, discontinuity and surpassment or "transcendence".⁵⁵

A Christian conception of sacrament embraces a sense of it as an act of worship of God accomplished by believers, through which is permanently signified and effected the presence of an event of salvation history that is in itself unique and unrepeatable in such a way that there accrue to the same believers the continuous effects of redemption.

⁵¹ Cf., for example, D. BARSOTTI, *Meditazione*, pp. 94-97, 101, 103.

⁵² Cf. D. BARSOTTI, *Meditazione*, pp. 103-104.

⁵³ Cf. D. BARSOTTI, *Meditazione*, pp. 103-104.

⁵⁴ See, for example, D. BARSOTTI, *Meditazione*, p. 110.

⁵⁵ On these three "dimensions" of Christian fulfillment in a cultic context cf. A. VANHOYE, "Culto antico e culto nuovo nell'Epistola agli Ebrei", in: *Rivista Liturgica* 65 (1978) 595-608 and especially pp. 596-598.

While it would more properly be the task of systematic theology to define more closely in what sense a Christian understanding of memorial interprets this as a fulfilment of the conception of memorial which results from an exegetical enquiry into *Exodus* 12:1-14, it seems to the present writer that a line of enquiry here could be most usefully sketched by means of a series of five questions. Each of these questions is linked to one of the sections of our brief exposition of the various aspects of the notion of Passover in *Exodus* 12:14.

In the first place, is not a Christian sacrament a cultic actualization in the different circumstances of Christian life of the encounter between the believer and divine revelation in Christ? Then, is not the sacramental act in some sense constitutive of the Church,⁵⁷ making possible within her the personal appropriation of the salvation objectively accomplished in Christ? With regard to considerations of time, does not the Christian sacrament also have the same triple reference to past, present and eschatological future as the Passover memorial?⁵⁸ Is not the prescription by the Church of the ritual form of the sacrament from one generation to the next also in some sense founded on the "recall" of the institution accomplished by Christ, even if not in a strictly literal expression?⁶¹ Finally, is the symbolic structure of the act of faith by mean of which man has access to salvific fulfilment not implied analogously in the Christian sacrament⁶² and in the biblical notion of memorial?

It seems, then, that the gains of exegesis on *Exodus* 12:1-14 could offer useful elements for an elaboration of sacramental theol-

⁵⁷ Cf. ST. AUGUSTINE, *De civitate Dei*, 22, 17; ST THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, III, 64, 2, ad 3.

⁵⁸ Cf. ST THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, III, 60, 3.

⁶¹ Cf. H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone - Friburgi Brisgoviae - Romae, 36a editio 1976, §§ 1600-1601.

⁶² Cf. *Sacrosanctum Concilium* n. 59.

ogy. Such an approach has to date been limited above all to the application of the biblical term of "memorial" to the Eucharist.⁶³ It seems that it could be productive to apply it to the other six sacraments within the framework of a reflection of the relation between revelation in Christ and faith, and consequently against the wider background of the encounter of mankind with the Truth.

Franco MANZI

⁶³ Cf. *Lumen Gentium* n. 3. Interesting here from the point of view of biblical spirituality are the considerations offered by L. ALONSO SCHÖKEL, *L'Eucaristia*, Milano 1987, pp. 89-100.

SOBRE LAS IMÁGENES*

[...] Las imágenes pertenecen a los elementos de culto que se encuentran en los templos. Muchas procesiones incluyen el traslado de una o varias imágenes. En las casas de los fieles católicos suele haber imágenes de Cristo crucificado, de su Sagrado Corazón, de la Virgen María en sus diversas advocaciones, de santos y santas, incluso de bienaventurados. En nuestros campos era frecuente que en cada hogar hubiera una «mesa de santos», con las imágenes de la devoción de la familia, muchas veces heredadas de sus antepasados. En los últimos tiempos se ha recomendado la instalación en cada hogar de un «altar familiar», lugar de culto que ayude a mantener viva la convicción de que el hogar cristiano es una «iglesia doméstica», según la expresión del Concilio Vaticano II, retomada por el Catecismo de la Iglesia Católica, y sobre la que ha insistido reiteradamente el Santo Padre Juan Pablo II. Una presencia especial de las imágenes se verifica en las «ermitas» colocadas a lo largo de nuestros caminos, a las que los viajeros expresan en formas diversas su veneración. Se puede decir con toda razón que la presencia de las imágenes es una expresión de fe connatural al catolicismo.

Sin embargo, el tema de las imágenes suele dar pie a críticas ácidas por parte de personas de mentalidad «fundamentalista», que ven en ellas una expresión de «idolatría» incompatible con el culto de adoración que corresponde sola y exclusivamente a Dios. Esas críticas se manifiestan con frecuencia en ambiente de cristianos protestantes evangélicos, pero se escuchan también a veces en algunos medios católicos. Las expresiones críticas revisten, naturalmente, matices diversos, desde, expresiones despectivas hacia las imágenes, hasta indi-

* Hic referimus textum ex litteris pastoralibus ad dioecesim Vallis Paradisi ab Em.mo cardinali Praefecto die 20 iulii 1994 missis, durante munere Ordinarii loci eiusdem pro illa dioecesi.

caciones que miran más bien a corregir excesos que no es infrecuente que se produzcan.

Lo anterior hace conveniente una reflexión acerca de lo que son las imágenes en la vida de la Iglesia, y de la posición doctrinal y práctica con respecto a su uso y veneración.

UN POCO DE HISTORIA

Hay testimonios bastante antiguos. En el Antiguo Testamento hay un texto que es clave en el tema «no te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo, en la tierra, o en el agua bajo tierra, no te postrarás ante ellas, y no las servirás, porque Yo soy Yavé tu Dios, un Dios celoso», (*Ex* 20, 4; *Dt* 5, 8 s.). Son muchos los textos bíblicos del Antiguo Testamento en que los autores sagrados rechazan e incluso ridiculizan los ídolos, obra de manos de los hombres, incapaces de ver, de oír o de trasladarse (ver, por ejemplo, *2 R* 17, 7; 18, 4; 21, 7; 23, 13 ss.; *Sb* 13,10-15, 19; *Is* 40, 18-20; *Dn* 14; *Mi* 5, 12-13; *Sal* 115 (113B) 4, 8). La tentación de idolatría fue frecuente en Israel y corrió a parejas con la desviación de rendir culto a «otros dioses». Los «dioses» de los pueblos vecinos tenían representación plástica que, dentro de una mentalidad simple, incapaz de distinguir entre la divinidad y su efigie, entre la persona y su retrato, terminaban por ser objeto de un culto que no diferenciaba el símbolo de lo que él representaba. La ley mosaica excluyó toda representación de Dios precisamente con la finalidad de salvaguardar la trascendencia divina y de impedir la materialización de lo sagrado. Sólo en el siglo III después de Cristo se encuentran algunos pocos ejemplos de representaciones en monumentos judíos.

En los escritos del Nuevo Testamento hay varias referencias a la idolatría (ver, por ejemplo, *Hech* 15, 29; 17, 29; *Rm* 1, 23; *1 Cor* 10, 19-22; *1 Jn* 5, 21; *Apc* 2, 14; 13, 15-17; 14, 9-11). Ninguna de ellas se refiere a la veneración de imágenes cristianas, sino a diversas formas de participación en cultos idolátricos. En la época del cristianismo primitivo las comunidades cristianas no tenían aún templos, y el rechazo de toda imagen en el judaísmo contemporáneo provocaba un eco natural

en el cristianismo naciente. Por otra parte, el ambiente de politeísmo e idolatría del mundo oriental y greco-romano hacía necesario insistir en el rechazo de toda actitud religiosa que pudiera significar una contaminación pagana. Se trataba, pues, de rechazar la idolatría pagana: el tema de la veneración de las imágenes no se planteaba todavía. Por eso es un anacronismo y un empleo abusivo de los textos del Nuevo Testamento, cuando se los aduce como argumentos contra la legitimidad del uso y de la veneración de las sagradas imágenes.

La rígida exclusión de las imágenes penetró con sumo rigor en el islam, el que las reemplazó por los «arabescos» y las maravillosas figuras de la tapicería oriental. La postura musulmana condujo a la destrucción de muchas imágenes cristianas en templos que fueron transformados en mezquitas, o bien en su revestimiento con yeso, como sucedió con los mosaicos de Santa Sofía, en Constantinopla.

La preocupación de Lutero por establecer una doctrina que «permitiera a Dios ser verdaderamente Dios» [*«meine Lehre lässt Gott ein Gott sein»*], no dejó de tener influjo en la reticencia del protestantismo ante las imágenes.

Sin embargo, ya en los primeros siglos del cristianismo aparecen representaciones de personajes sagrados. Quizás las más antiguas pertenezcan al siglo II, pero las hay con toda certeza a partir del siglo IV. No es fácil asegurar si dichas representaciones eran solamente «didácticas» o pedagógicas, o si fueron desde un principio objeto de alguna forma de culto. Esto último parece natural y uno que otro documento antiguo nos hace saber que hubo reacciones cuando el culto a las imágenes tomó formas excesivas. Las primeras formas de imágenes son pictóricas, generalmente en los muros de los templos. Muy pronto aparecerán los mosaicos (siglo V), tanto en Oriente como en Occidente. En Oriente habrá un magnífico desarrollo de las imágenes («iconos»), cuya línea tradicional se mantiene hasta hoy. En Occidente las imágenes han variado según las escuelas o estilos que se han ido sucediendo. Sigue siendo válida la cuestión acerca de las representaciones de personajes sacros como enseñanza o como objetos de culto: a veces la pertenencia a una u otra categoría es bastante clara (como en

muchas obras del Renacimiento que son claramente «pedagógicas»); en otros casos hay una mezcla de ambas vertientes, en la que influyen poderosamente la religiosidad y piedad populares.

Un momento crítico en la historia del papel de las imágenes en el culto cristiano se producen en Oriente, bajo el emperador León III el Isáurico (primera mitad del siglo VIII). Instigado por eclesiásticos hostiles al culto de las imágenes, e influido quizás también por las posturas udía e islámica, prohibió, en el año 730, el culto a las imágenes. Muchas imágenes fueron implacablemente destruidas y sus defensores, como el Patriarca San Germán de Constantinopla, fueron depuestos y duramente perseguidos. El sucesor de León III, Constantino V Coprónimo, fue un enemigo de las imágenes aún más terrible que su predecesor. Esta gravísima situación religiosa y cultural, se llamó la crisis «iconoclasta», o sea de la destrucción de las imágenes. A fines del siglo VIII, la emperatriz Irene promueve el segundo Concilio ecuménico de Nicea en el que se define como dogma de fe la legitimidad del culto a las sagradas imágenes (octubre del año 787). El restablecimiento del culto a las sagradas imágenes se celebra en las Iglesias de rito bizantino el primer domingo de Cuaresma, y lleva el sugestivo título de «fiesta de la ortodoxia».

Para terminar este esbozo histórico, conviene tener presente que la imagen tiene, en Oriente, un sentido religioso muy marcado: representa un «misterio» de salvación, y a través de ella los fieles perciben una cierta presencia de la fuerza salvadora de Dios. Es raro en Oriente que el tema sagrado sirva de inspiración a una obra de arte que lo tome solo como un «pretexto» y no como para la contemplación de las cosas invisibles y divinas.

Entre nosotros, en América latina, hay que subrayar la calidad religiosa de la imaginería colonial tan profundamente sugestiva de los misterios de la fe. Quizás pueda afirmarse que las imágenes coloniales fueron concebidas con una intención a la vez pedagógica y cultural, y el pueblo así las percibió mostrando hacia ellas una actitud que es simultáneamente de mirar la imagen, contemplar el misterio y venerar la obra salvífica de Dios.

LA DOCTRINA DE LA IGLESIA

Comencemos por recordar los documentos más importantes en que la Iglesia ha expuesto la doctrina católica acerca de las sagradas imágenes.

La Carta del Papa San Gregorio II

La Carta del Papa San Gregorio II al emperador León III el Isáurico (el que desencadenó la crisis iconoclasta), enviada entre los años 736 y 730. Escribe el Papa al emperador:

tú dices que adoramos piedras y paredes. No es así como dices, emperador, sino que veneramos las imágenes para sacudir nuestra memoria y para levantar a lo alto nuestra mente ruda y pesada, por medio de aquellos de quienes son estas imágenes, y no las veneramos como dioses, como tú dices, puesto que no colocamos en ellas nuestra esperanza. Si una imagen es del Señor, decimos: ¡Señor Jesucristo, Hijo de Dios, socórrenos y sálvanos! (DS 581)

El Concilio II de Nicea

El Concilio II de Nicea (787), condenó la herejía iconoclasta expresándose así:

[I. Definición.] Siguiendo la enseñanza divinamente inspirada de nuestros Santos Padres, y la tradición de la Iglesia Católica —pues reconocemos que ella pertenece al Espíritu Santo, que en ella habita—, definimos con toda exactitud y cuidado que, de modo semejante a la imagen de la preciosa y vivificante cruz, han de exponerse las sagradas y santas imágenes, tanto las pintadas como las de mosaico y de otra materia conveniente, en las santas iglesias de Dios, en los sagrados vasos y ornamentos, en las paredes y cuadros, en las casas y caminos: las de nuestro Señor y Dios y Salvador Jesu-

cristo, de la Immaculada Señora nuestra, la santa Madre de Dios, de los preciosos ángeles y de todos los varones santos y venerables. Porque cuanto con más frecuencia son contemplados por medio de su representación en las imágenes, tanto más se mueven los que las miran al recuerdo y deseo de los originales y a tributarles el saludo y adoración de honor, no ciertamente la latría verdadera que según nuestra fe sólo corresponde a la naturaleza divina; sino que como se hace con la figura de la preciosa y vivificante cruz, con los evangelios y con los demás objetos sagrados de culto, se les honre con la ofrenda de incienso y de luces, como fue piadosa costumbre de los antiguos. «Porque el honor de la imagen, se dirige al original»; y el que adora una imagen, adora a la persona en ella representada.

[II. Prueba.] Porque de esta manera se mantiene la enseñanza de nuestros Santos Padres, o sea la tradición de la Iglesia Católica, que ha recibido el Evangelio de un confín a otro de la tierra; de esta manera seguimos a Pablo, que habló en Cristo (2 *Cor* 2, 17), y el divino colegio de los Apóstoles y a la santidad de los Padres, manteniendo las tradiciones (2 *Thess* 2, 14) que hemos recibido.

[III. Sanción.] Así, pues, quienes se atrevan a pensar o enseñar de otra manera; o bien a desechar siguiendo a los sacrílegos herejes, las tradiciones de la Iglesia, e inventar novedades, o rechazar alguna de las cosas consagradas a la Iglesia: el Evangelio, o la figura de la cruz, o la pintura de una imagen, o una santa reliquia de un mártir; o bien a excogitar torcida y astutamente con miras a trastornar algo de las legítimas tradiciones de la Iglesia Católica; a emplear, además, en usos profanos los sagrados vasos o los santos monasterios; si son obispos o clérigos, ordenamos que sean depuestos; si monjes o laicos, que sean separados de la comunión. (DS 600-603; D 302-304). Conviene advertir

que el texto del Concilio llama « original » a la persona representada en la imagen. Hay que tener también presente que la palabra « adorar » (en griego « proskynesis ») tiene un sentido más amplio que el que nosotros usamos: no significa sólo el culto único debido a Dios, sino el respeto o veneración que es legítimo expresar a algunas creaturas en las que reconocemos una manifestación de la santidad de Dios.

El Concilio de Trento

El Concilio de Trento, en el año 1563, reitera así la doctrina católica: « deben tenerse y conservarse, señaladamente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen Madre de Dios y de los otros Santos y tributárseles el debido honor y veneración, no porque se crea hay en ellas alguna divinidad o virtud, por la que haya de dárseles culto, o que haya de pedirseles algo a ellas, o que haya de ponerse la confianza en las imágenes, como antiguamente hacían los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos » (cf. *Sal* 134, 15): sino porque el honor que se les tributa, por medio de las imágenes que besamos y ante las cuales descubrimos nuestra cabeza y nos prosternamos, adoramos a Cristo y veneramos a los Santos, cuya semejanza ostentan aquéllas. Cosa que fue sancionada por los decretos de los Concilios, y particularmente por los del segundo Concilio Niceno, contra los opugnadores de las imágenes.

Enseñen también diligentemente los obispos que por medio de las historias de los misterios de nuestra redención, representadas en pinturas u otras reproducciones, se instruye y confirma el pueblo en el recuerdo y culto constante de los artículos de la fe; aparte de que de todas las sagradas imágenes se percibe grande fruto, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que le han sido concedidos por Cristo, sino también porque se ponen ante los ojos de los fieles los milagros que obra Dios por los Santos y sus saludables ejemplos, a fin de que den gracias a Dios por ellos, compongan su vida y costum-

bres a imitación de los Santos y se exciten a adorar y amar a Dios y a cultivar la piedad. Ahora bien, si alguno enseñare o sintiere de modo contrario a estos decretos sea anatema (DS 1823 y 1824; D 986 y 987).

Mas si en estas santas y saludables prácticas, se hubieren deslizado algunos abusos, el santo Concilio desea que sean totalmente abolidos, de suerte que no se exponga imagen alguna que dé a la gente sencilla ocasión de peligroso error. Y si alguna vez sucede, por convenir a la gente sencilla representar y figurar las historias y narraciones de la Sagrada Escritura, enséñese al pueblo que no por eso se da figura a la divinidad, como si pudiera verse con los ojos del cuerpo... (DS 1825; D 988).

El Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II habla de las imágenes en el capítulo VII de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia (1963). El tema del capítulo es «el arte y los objetos sagrados» y en ese contexto se sitúan las disposiciones sobre las imágenes:

Manténganse firmamente la práctica de exponer en las Iglesias imágenes sagradas a la veneración de los fieles; hágase, sin embargo, con moderación en el número y guardando entre ellas el debido orden, a fin de que no causen extrañeza al pueblo cristiano ni favorezcan una devoción menos ortodoxa (n. 125).

En la Constitución dogmática sobre la Iglesia (1964) el Concilio advierte a todos los hijos de la Iglesia que: «observen cuidadosamente cuanto en los tiempos pasados fue decretado acerca del culto a las imágenes de Cristo, de la Santísima Virgen y de los santos» haciendo referencia a los Concilios II de Nicea, y de Trento (*Lumen gentium*, n. 67).

El «Bendicional» de 1984

El *Bendicional* de la Iglesia Romana (1984) que contiene formularios de oraciones litúrgicas, y por lo tanto del culto público, es una expresión de la fe de la misma Iglesia. En ese documento, se lee:

Para que los fieles puedan contemplar mas profundamente el misterio de la gloria de Dios que fue reflejada en la faz de Jesucristo y que resplandece en sus santos, y para que estos mismos fieles sean «luz en el Señor», la madre Iglesia los invita a venerar piadosamente las imágenes sagradas. Éstas, además, han sido realizadas a veces con gran arte y gozan de una religiosa nobleza, con lo que vienen a ser un resplandor de aquella belleza que procede de Dios y a Dios conduce. Las imágenes, en efecto, no sólo traen a la memoria de los fieles a Jesucristo y a los santos que representan, sino que en cierta medida los ponen ante sus ojos: «Cuanto mayor es la frecuencia con que se miran las imágenes tanto más los que las contemplan se sienten atraídos hacia el recuerdo y deseo de sus originales». Por todo ello, la veneración de las sagradas imágenes figura entre las principales formas de la veneración debida a Cristo, el Señor, y, en modo distinto, a los santos, «no porque se crea que en ellas hay alguna divinidad o poder que sean el motivo del culto que se les da», sino «porque el honor que se les tributa está referido a los prototipos que representan» (cap. XXXII: *Benedición de las imágenes que se exponen a la pública veneración de los fieles*, n. 1092). Como se ve, el Bendicional reteira la doctrina de los Concilios ecuménicos II de Nicea y de Trento.

6. La más amplia exposición acerca del sentido, papel y veneración de las sagradas imágenes en la Iglesia Católica se encuentra, sin duda, en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, promulgado en 1992. Los

lugares más importantes acerca de la doctrina sobre las sagradas imágenes se encuentran en los nn. 476 y 477, 1159 a 1162, 2129 a 2132, y 2500 a 2503; es preciso leer esos textos.

La enseñanza del *Catecismo de la Iglesia Católica*, fiel eco de los anteriores actos del magisterio y de la tradición de la Iglesia, podría resumirse en la siguiente forma:

a) El fundamento de la posibilidad de realizar imágenes sagradas está en la encarnación del Verbo de Dios: en Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre, Dios se ha hecho visible. Al dar culto a la humanidad de Cristo, nuestra adoración se refiere a la Persona divina del Hijo de Dios que asumió en el seno de María una verdadera humanidad con vistas a nuestra salvación.

b) Las imágenes sagradas de la cruz, de la Virgen María, de los Santos, son todas ellas, relativas a la persona que representan o a la que se refieren, y expresan el misterio de la salvación que se hizo realidad a través de realidades visibles y palpables: el mundo material no sólo es obra de Dios, sino que Dios lo asume en sus designios concretos de salvación. A través de las realidades visibles, somos introducidos a la contemplación de las cosas invisibles, como dice el prefacio de Navidad.

c) No es objeto de culto la materialidad misma de la imagen, sino lo que representa: veneramos la imagen por lo que significa, es decir, veneramos el signo en cuanto tiene un significado, o atribuir sentido religioso a la materialidad de la imagen sin referirla a la persona o a las personas que representa.

d) El culto cristiano de las imágenes no es contrario al primer mandamiento que proscribe los ídolos. En efecto «el honor dado a un imagen se remonta al modelo (a la persona) original» (S. Basilio, *Spír.* 18.45), «el que venera una imagen, venera en ella la persona que en ella está representada» (Concilio de Nicea II: Denzinger-Schönmetzer 601; ver Concilio de Trento, Denzinger-Schönmetzer 1821-

1825; Concilio Vaticano II: *Sacrosanctum Concilium* 126; *Lumen gentium* 67). El honor tributado a las imágenes sagradas es una «veneración respetuosa», no una adoración, que sólo corresponde a Dios: El culto de la religión no se dirige a las imágenes en sí mismas como realidades, sino que las mira bajo su aspecto propio de imágenes que nos conducen a Dios encarnado. Ahora bien, el movimiento que se dirige a la imagen en cuanto tal, no se detiene en ella, sino que tiende a la realidad de la que ella es imagen (S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 2-2, 81,3. ad 3; *Codex Iuris Canonici* 2132).

Resumiendo la doctrina de la Iglesia acerca de las sagradas imágenes, podríamos decir que:

a) El culto de las sagradas imágenes no contradice la ley de Dios, pues no constituye una forma de idolatría.

b) El culto de las imágenes es coherente con la naturaleza humana, que conoce a través de las realidades que son perceptibles por medio de los sentidos.

c) El culto de las imágenes se funda en la encarnación del Verbo de Dios, que tomó una naturaleza humana verdadera, visible y palpable.

d) El culto de las imágenes es una expresión del designio de la salvación que asume elementos materiales, lo que se manifiesta tanto en la encarnación del Hijo de Dios, como en su consecuencia que es la economía sacramental.

e) Las imágenes deben ser veneradas con respeto, y el culto que se les tributa es referido a la persona que representan, siempre en relación con los misterios de la salvación.

f) En las imágenes sagradas, más que su mérito artístico – que es importante – hay que atender a su sentido religioso, a su capacidad de evocar el misterio salvador, las realidades espirituales e invisibles, el mundo de la gracia y de la gloria.

g) Corresponde a los pastores de la Iglesia velar con cuidado a fin de que no se desvirtúe el genuino sentido católico de las sagradas imágenes y de su culto, evitando los excesos contrapuestos de la identificación de la imagen con la persona que representa, como del rechazo de toda representación plástica del Señor Jesús, de la Virgen María y de los Santos. Contradicen a la fe católica tanto la idolatría y las prácticas supersticiosas, como el iconoclasmo o destrucción de las sagradas imágenes y su menosprecio [...].

CIVITATES FOEDERATAE AMERICAE SEPTENTRIONALIS

La Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ha ricevuto di recente numerose richieste da parte di Conferenze Episcopali per la concessione della recognitio della Santa Sede per progetti di Lezionario biblico compilati in base all'Ordo lectionum Missae del 1981. Essendo la cosa abbastanza complessa, non raramente risultano da tale richiesta un dialogo approfondito e una collaborazione impegnativa tra la Chiesa locale e il Dicastero con lo scopo di assicurare al popolo fedele una esperienza autentica della Parola di Dio proclamata dalla Chiesa nella celebrazione liturgica.

Tra i momenti più ricchi e positivi di questo tipo, negli ultimi anni è stata la sostenuta e fruttuosa collaborazione avuta a tale proposito con la Conferenza dei Vescovi degli Stati Uniti d'America, in uno sforzo comune, che a sua volta ha beneficiato dall'esperienza accumulata di numerosi altri paesi. Si riprende qui il testo di una presentazione recentemente apparsa sul bollettino della Commissione Liturgica Nazionale statunitense in vista della ormai prossima pubblicazione del summenzionato Lezionario.*

AN INTRODUCTION TO THE SECOND EDITION
OF THE LECTIONARY FOR MASS

On the night before he died, Christ gathered with his disciples to celebrate the Last Supper. There, he took bread and wine and gave it to them as the everlasting sign of the new covenant in his blood (*Lk* 22:20). From that night onward, "the Church has never ceased to celebrate his paschal mystery by coming together to read what referred to him in all the Scriptures (*Lk* 24:27), and to carry out the

* Cf. *Newsletter: Committee on the Liturgy*, vol. 34 (Washington DC 1998, February-March) 5-11.

work of salvation through the celebration of the memorial of the Lord and through the sacraments", (*Lectionary for Mass* [LFM], 10).

In the earliest days of the Church, the apostles gathered weekly for "the breaking of the bread and to the prayers" (*Acts* 2:42). St. Luke reminds us that the first of Jesus' followers still observed the cycle of Scripture readings in synagogues as a regular part of their worship (*Acts* 13:14 ff.). As well, when Christians gathered within the homes of the apostles, the Scriptures were read and preached about at length (*Acts* 20:9). Whether Greek or Jew, Christians read widely from the Pentateuch, the Law and the Prophets and paired these with the Gospels and the letters of the apostles as a regular preparation for the celebration of the Eucharist (Justin Martyr, *1 Apol.* 67).

SECOND VATICAN COUNCIL

In line with this same ancient tradition, the Second Vatican Council recognized that "Sacred Scripture is of the greatest importance in the celebration of the liturgy. For it is from it that lessons are read and explained in the homily, and psalms are sung. It is from the Scriptures that the prayers, collects and hymns draw their inspiration and their force, and that actions and signs derive their meaning" (*Constitution on the Liturgy, Sacrosanctum Concilium* [SC] 24). Further, the Council declared that the reform of the liturgy should promote an appreciation for the Scriptures by providing the faithful with "more ample, more varied and more suitable" readings at every Mass (SC 35). This was to be done by opening up treasures of the Bible "more lavishly so that richer fare may be provided for the faithful at the table of God's Word. In this way, a more representative part of the Sacred Scriptures will be read to the people in the course of a prescribed number of years" (SC 51).

In response to the Council's directives, a revised *Lectionary* was prepared by the Consilium for the Implementation of the *Constitution on the Sacred Liturgy* under the title *Ordo Lectionum Missae*,

approved by Pope Paul VI in the Apostolic Constitution *Missale Romanum* (April 3, 1969) and published by a letter from Benno Cardinal Gut, Prefect of the Sacred Congregation for Divine Worship, on Pentecost Sunday (May 25, 1969). The letter of publication directed episcopal conferences to prepare vernacular editions of the *Ordo Lectionum Missae* in accordance with the Consilium's 1969 Instruction on vernacular translations.

The National Conference of Catholic Bishops published such an edition and decreed its mandatory use in the dioceses of the United States of America beginning with the first Sunday of Advent, November 29, 1971. The biblical text used for this edition was that of the *New American Bible*, a translation first commissioned by the Bishops' Committee for the Confraternity of Christian Doctrine in 1944. For the next two decades, some fifty scholars of the Catholic Biblical Association labored to produce a translation of the Bible from its original languages and the oldest extant texts. Over the first two decades of its use in the liturgy and in private devotion the 1970 edition of the *New American Bible* has provided immeasurable spiritual benefit.

Second Edition of the Ordo Lectionum Missae

In 1981, the Holy See issued a second typical edition of the *Ordo Lectionum Missae* (*editio typica altera*). This edition was approved by Pope John Paul II and published by a decree from James Cardinal Knox, Prefect of the Sacred Congregation for the Sacraments and Divine Worship, on January 21, 1981.

SECOND EDITION OF THE *LECTIONARY FOR MASS* FOR USE IN THE DIOCESES OF THE UNITED STATES OF AMERICA

The second edition of the *Lectionary for Mass for use in the Dioceses of the United States of America* was approved by the NCCB on June 20, 1992 and confirmed by the Congregation for Divine Wor-

ship and the Discipline of the Sacraments on October 6, 1997. Details concerning the final revisions of the *Lectionary for Mass* are contained in the June-July 1997 issue of the *BCL Newsletter*.

As with its first edition, the revised *Lectionary for Mass* was based on the 1970 *New American Bible*. The sixteen years of private and liturgical use of this translation, as well as subsequent advances in biblical scholarship, led to the revision of its translation of the New Testament in 1986. The revised *Lectionary for Mass* therefore employs the 1986 edition of the Revised New Testament and the 1970 edition of the Old Testament, including the Psalms.

Certain changes to the base text were made both for increased precision and in the interest of accurately conveying a horizontally inclusive scriptural term as well as for greater ease in proclamation. In the first category may be included the following kinds of examples:

their holocausts was changed to *their burnt offerings* in LFM 118

a smoking brazier was changed to *a smoking fire pot* in LFM 27

seahs of flour was changed to *measures of flour* in LFM 108C

A detailed description of the inclusive language issues may be found in the June-July 1997 issue of the *BCL Newsletter*.

Also of concern to the editors of the revised *Lectionary for Mass* was the development of a common scriptural vocabulary. By the preferential use of NAB vocabulary and phrases in the translation of titles (*tituli*) found above readings and in the first lines (*incipits*) of all readings, the editors attempted to develop consistent biblical-liturgical terms.

NEW FEATURES OF THE SECOND EDITION OF THE *ORDO LECTIONUM MISSAE*

Theological Introduction

The Introduction to the second edition of the *Lectionary for Mass* has been considerably expanded and opens with an extended theolog-

ical reflection, based on conciliar and postconciliar teachings, on the significance of the Word of God in liturgical celebration. Following the example of Christ, who himself read and proclaimed the Scriptures, the liturgy is both founded on the Word of God and sustained by it. Through a variety of liturgical celebrations and other gatherings, the Word of God enriches the Church through the "unfolding mystery of Christ" in the liturgical year, while the liturgy itself enriches the word with new meaning and power. In this process Christ's faithful respond together and as individuals through the liturgy to the Holy Spirit working within them.

Any reflection on the Word of God, as well as on the liturgy, must begin with Christ. It is he who "speaks by his own mouth to the people" and about whom Saint Augustine proclaims, "The Gospel is the mouth of Christ". Christ is present in his Word, joined with the Blessed Trinity, "living and effective". (LFM 4). In this way, the Sacred Scripture achieves "its fullest expression in the Liturgy" (LFM 4). Both the Old and New Testaments proclaim the same mystery of Christ, as the "New Testament lies hidden in the Old; the Old Testament comes fully to light in the New" (LFM 5).

The Introduction envisions the liturgy as a dialogue between God and his people. God speaks his word and "expects a response" (LFM 6). The response he seeks is one "of listening and adoring... in Spirit and in truth" (John 4:23), expressed by actions, gestures, and words. What gives these ritual expressions their power? While it is true that actions – such as processions, posture, or gestures – and words – such as "Thanks be to God", or "Praise to you, Lord Jesus Christ" – derive some of their meaning from social experience, the Introduction notes that these rites "derive their full meaning" from the Word they proclaim and from the economy of salvation to which they refer. Thus, participation is fostered primarily by an internal factor: the conversion of heart which each Christian experiences when listening to the word and striving to commit to Christ Jesus. The Introduction thus describes a spiral pattern through which all may ascend in holiness.

Such a journey begins by listening to God's Word. Its goal is then made clear: to conform our lives to what we celebrate and, in turn, to bring to the liturgy all that we do in life. In the hearing of God's word the Church is built up. In the signs of the liturgical celebration, God's wonderful, past works in the history of salvation are presented anew as mysterious realities. God in response makes use of the faithful to proclaim his word and to glorify his name among the nations. Whenever, therefore, the Church, gathered by the Holy Spirit for liturgical celebration, announces and proclaims the word of God, she is aware of being a new people in whom the covenant made in the past is perfected and fulfilled. Baptism and confirmation in the Spirit have made all Christ's faithful into messengers of God's word because of the grace of hearing they have received. All must therefore be the bearers of the same word in the Church and in the world, at least by the witness of their lives. The word of God proclaimed in the celebration of the sacred mysteries does not only address present conditions but looks back to the meaning of past events and forward to what is yet to come. Thus God's word shows us what we should hope for with such a longing that in this changing world our hearts will be set on the place where our true joys are found (LFM 19).

The Introduction points out the "different duties and responsibilities with respect to the word of God" which are shared amongst the members of the assembly. All hear the word but only the ordained or those entrusted with such a ministry may expound on its meaning through preaching (LFM 8). By these different roles, the "Church keeps alive and passes on to every generation all that she is, all that she believes" (LFM 8). Good preaching relies on the working of the Holy Spirit, "if the word of God is to make what we hear outwardly, have its effect inwardly" (LFM 9). By the inspiration of this same Spirit, the entire liturgy becomes the voice of the Church at prayer and the rule and support of all Christian life (LFM 9).

Recalling that "the preaching of the word is necessary for the ministry of the sacraments, for these are sacraments of faith, which is

born and nourished from the word", the Introduction describes a twofold table of God's word and of the Eucharist. "From the one it grows in wisdom and from the other in holiness" (LFM 10). In their unity is formed a single act of divine worship.

The Liturgy of the Word at Mass

The Introduction teaches that because it is through the Scriptures that God speaks to his people, the biblical readings for Mass with their accompanying chants from the Sacred Scriptures may not be omitted, shortened, or, worse still, replaced by nonbiblical readings. In Masses with the people, "the readings are always to be proclaimed at the ambo" (LFM 16).

The first means of effectively communicating the word of God is to assure that the readings are proclaimed in an audible, clear, and understandable voice. Thus, even the singing of a reading "must serve to bring out the sense of the words, not to obscure them". When introductory comments are given before the readings, they must be "simple, faithful to the text, brief, well prepared, and properly varied to suit the text they introduce" (LFM 16).

The reading of the Gospel is the highpoint of the Liturgy of the Word. The Evangeliary or Book of Gospels is carried in by the deacon or reader and "it is most fitting that the deacon or a priest, when there is no deacon, take the book from the altar and carry it to the ambo" (LFM 17). Such a procession is meant to solemnize the entry of Jesus Christ as the Word of God into the assembly. The Introduction then summarizes the ritual details for proclamation of the Gospel.

The responsorial psalm (LFM 21), also called the gradual, is an "integral part of the Liturgy of the Word". The Introduction repeats the Council's call that pastors diligently communicate the importance of the Psalms in the life of the Church and her liturgy. The Introduction summarizes the ways in which the responsorial psalm may be proclaimed, noting that "the singing of the psalm, or even of the

response alone, is a great help toward understanding and meditating on the psalm's spiritual meaning". Such singing should be fostered by "every means available in each individual culture". The responsorial psalm is to be sung or recited by the psalmist.

The Introduction sees the Creed (LFM 29) as a response to the Word of God. "Before beginning to celebrate in the Eucharist the mystery of faith", the Creed calls to mind "the rule of faith in a formula approved by the Church" (LFM 30). The prayer of the Faithful or Universal Prayer is likewise, in a certain sense, a response to the Word of God, interceding "for the needs of the universal Church and the local community, for the salvation of the world and those oppressed by any burden, and for special categories of people". The Introduction notes that "For the prayer of the faithful the celebrant presides at the chair and the intentions are announced at the ambo".

At every Mass with the People, the Word of God is proclaimed from an ambo "somewhat elevated, fixed, and of a suitable design and nobility... of harmonious and close relationship... with the altar" (LFM 32). The ambo "must... truly help the people's listening and attention during the Liturgy of the Word" (LFM 34). It should be of sufficient size, sound, light and have amplification equipment. The ambo is reserved for the readings, the responsorial psalm, and the Easter Proclamation (the *Exsultet*) (LFM 33). While it may be also used for the homily and the prayer of the faithful, "it is better for the commentator, cantor, or director of singing, for example, not to use the ambo".

The books from which the Word of God is proclaimed must be "worthy, dignified and beautiful" (LFM 35). This is particularly true of the Book of Gospels, which holds a certain preeminence among the liturgical books (LFM 36). Neither the Lectionary nor the Book of Gospels may be replaced by pastoral aides or other leaflets (LFM 37).

Roles at the Liturgy of the Word

The priest, while counted among the listeners to the Word of God, holds the duty of proclaiming the word which has been entrusted above

all to him. "He then as a rule reserves to himself the tasks of composing comments to help the people listen more attentively and of preaching a homily that fosters in them a richer understanding of the Word of God" (LFM 38). Thus he must have a thorough knowledge of the structure and interrelatedness of the readings at Mass (LFM 39). With pastoral sensitivity he chooses among the various options for readings, after listening to the opinions of the faithful and nourishes them through the homily. He leads the Prayer of the Faithful, and when appropriate, provides introductory comments for each of the readings (LFM 40).

"Christ's word gathers the people of God as one and increases and sustains them" (LFM 44). The people of God have "a spiritual right" to hear this word. They are to cherish it with "an inward and outward reverence that will bring them continuous growth in the spiritual life and draw them more deeply into the mystery which is celebrated" (LFM 45). The Sacred Scriptures are the source of life and strength, "the food of Christian life and the source of the prayer of the whole Church". Thus the faithful should be present for the entire Mass and should remain open to the word "not only during Mass but in their entire Christian life as well" (LFM 48).

The Introduction suggests an order of precedence by recalling that the biblical readings are proclaimed by readers and the deacon. "But when there is no deacon or no other priest present, the priest celebrant is to read the Gospel and when there is no reader present, all the readings" (LFM 49).

The Introduction also addresses the difference between instituted and non-instituted readers, recalling that "whenever there is more than one reading, it is better to assign the readings to different readers, if available".

Psalmists or cantors of the psalms should be drawn from those "with the ability to sing and read with correct diction" (LFM 56). Commentators may also provide "relevant explanations and comments that are clear, of marked sobriety, meticulously prepared, and as a rule written out and approved beforehand by the celebrant" (LFM 57).

Structure of the Order of Readings

The second section of the Introduction describes the structure of the Order of Readings. Noting that the order has been chosen for pastoral effectiveness inspired by the Second Vatican Council, the Lectionary seeks to provide "the faithful with a knowledge of the whole of God's word, in a pattern suited to the purpose. Throughout the liturgical year, but above all during the seasons of Easter, Lent, and Advent, the choice and sequence of readings are aimed at giving Christ's faithful an ever-deepening perception of the faith they profess and of the history of salvation" (LFM 60).

While not simply instructional, the Liturgy does serve "as a pedagogical resource aiding catechesis" (LFM 61). The fixed order of readings provides the whole Church with the opportunity of hearing the same readings on any given day, even in the absence of a priest (LFM 62). As well, the *Lectionary*, offers a certain flexibility in the choices provided to pastors in response to the concerns of their own parishes (LFM 63).

The remainder of the Introduction summarizes the Principles applied in the Composition of the Order of Readings for Mass together with a detailed description of the Order of Readings. The final chapter lists the principles to be followed in the development of vernacular typical editions for the adaptation, translation and formatting of the Order of Readings.

Role of the Neo-Vulgate

Also post-dating the publication of the first edition of the *Lectionary for Mass* was the Apostolic Constitution *Scripturarum thesaurus* (25 April 1979), which adopted the Neo-Vulgate as the typical edition for Latin liturgical use.

Readings from the Roman Ritual and other Rites

Because the first edition of the *Lectionary for Mass* was issued at an early stage in the reform of the liturgical books, the revision of the

greater portion of the *Roman Ritual* and other rites had not yet been completed. Lectionaries developed for those rites and which could be celebrated within Mass were not, therefore, incorporated into the first edition of the *Lectionary for Mass*. However, such lectionaries were incorporated into the new edition of the *Lectionary for Mass*.

Readings from Masses for Various Needs and Occasions

The 1975 *editio typica altera* of the *Missale Romanum* contained several additional prayer sets for Masses for Various Needs and Occasions. Additional readings were provided in the revised *Lectionary of Mass*, including the following: for the conferral of all sacraments of initiation; for the admission of candidates to the diaconate and the priesthood; for the institution of lectors and acolytes; for the anointing of the sick and dying; for the dedication or blessing of a church or an altar; for the unity of Christians; for the evangelization of peoples; for those in captivity or those who hold others captive. A number of new Masses, such as a votive Mass for the Holy Angels, have also been added.

Additional Cycles of Readings

Several major celebrations in the Church year were provided with only a single set of readings in the 1970 *Lectionary*. In order that "a more lavish table of the word of God be spread before the faithful" (SC, 51), *A*, *B* and *C* cycles were provided for celebrations of the Holy Family, the Baptism of the Lord, the Ascension and Pentecost.

CONCLUSION

The effort to produce a translation of the revised *Lectionary for Mass* has been a nearly ten year project, involving the combined talents of scholars, bishops, expert consultants and staff members of both

the NCCB Secretariat for the Liturgy and the Congregation for Divine Worship. The greatly expanded choices for celebrating the Word of God which can now be realized in the daily life of the Church are the result of this important collaborative work. With the publication of the revised Lectionary for Mass, a major liturgical book envisioned by the Council will now be fully available to support the Church at prayer in the modern world.

LA VISITA «AD LIMINA APOSTOLORUM»
DEI VESCOVI DEI PAESI BASSI*

Santo Padre,

questa visita ad limina ci offre l'eccellente opportunità di rafforzare i vincoli che ci legano alla Chiesa degli Apostoli e alla Chiesa di Roma, fondata da Pietro e da Paolo e resa fertile dal sangue che essi, e numerosi altri martiri, hanno versato come testimoni di Cristo.

Questa visita è espressione della nostra unità con Lei, il Successore di Pietro, e attraverso di Lei con l'Episcopato mondiale di cui è il capo visibile. Il vincolo vitale con l'unica Chiesa e la nostra unità con essa sono per noi una fonte costante di arricchimento e di gioia. Grazie a ciò, possiamo condividere la sua esperienza secolare, la sua saggezza e i suoi ideali.

In quanto Vescovi olandesi, riteniamo necessario, prima di tutto, esprimerle in nostri più sentiti ringraziamenti per il modo con cui svolge l'ufficio Petriano da vent'anni. Reca una testimonianza instancabile di Cristo e del Suo Vangelo e anche un servizio all'unità di tutti i cristiani.

In quest'anno dedicato allo Spirito Santo, rendiamo grazie a Dio per lo Spirito di verità e di amore che ha donato alla Sua Chiesa e a Lei in particolare. A ciò dobbiamo il Suo costante insegnamento attraverso le Encicliche, le Esortazioni e altre forme di annuncio e di catechesi.

Guardando avanti e guidato da uno spirito ecumenico, Lei esorta

* Pubblichiamo in una traduzione italiana l'indirizzo di omaggio rivolto al Santo Padre Giovanni Paolo II da Sua Eminenza il Cardinale Adrianus Johannes Simonis, Arcivescovo di Utrecht, nel corso dell'Udienza conclusiva di gruppo della visita «ad limina» dell'Episcopato dei Paesi Bassi, il 18 giugno 1998 (cf. *L'Osservatorio Romano*, 20 giugno 1998).

tutti a vivere la fine di questo secolo e di questo millennio come preparazione al terzo millennio, ritornando sempre a Cristo quale punto di partenza. Lei è riuscito a presentare Cristo ai giovani in tutto il mondo e a donare loro degli ideali. Al contempo, è riuscito, in parte mediante i sinodi episcopali, a realizzare il compito delicato che il Signore affidò a Pietro di confermare i suoi fratelli (cf. *Lc* 22, 32).

È un compito difficile, ma estremamente importante, soprattutto in un periodo di transizione culturale con tutta la confusione e l'insicurezza che comporta. Inoltre, ricordiamo il suo sforzo instancabile per i diritti umani, per un mondo più giusto e più umano, per la pace e per l'inviolabilità della vita umana.

L'unità, con la Chiesa nel mondo è un dono, ma anche un compito. Molti nella nostra Chiesa lo hanno percepito negli scorsi decenni.

Spesso non hanno potuto, o hanno potuto a malapena, condividere la fede, l'insegnamento e le concezioni della Chiesa bimillenaria. A volte, l'unità e l'unanimità della fede e del credo (cf. *Ef* 4, 1-6; *At* 2, 44) possono richiedere sacrifici dolorosi, oltre all'apertura agli altri, alla pazienza e alla capacità di mantenere l'obiettività nelle proprie opinioni e preferenze. Quando le posizioni s'irrigidiscono e la conoscenza e la comunicazione sono insufficienti, il legame con la Chiesa può indebolirsi e perfino rompersi.

È quanto è accaduto a non poche persone. Siamo sinceramente addolorati sapendo che molti finiscono col provare un vuoto spirituale e lasciano uno spazio vuoto nella nostra Chiesa.

Tuttavia, fortunatamente, ci sono molte altre persone che credono con la consapevolezza che sia la cosa migliore e che cercano di mettere in pratica la propria fede. Ciò vale anche per i giovani. Il loro numero non è di certo ingente, ma il suo aumento fa ben sperare per il futuro.

Colpiscono lo sforzo e la dedizione dei volontari nella nostra Chiesa, uomini e donne che sono consapevoli della propria responsabilità di cristiani e la cui esistenza è di incommensurabile importanza per la Chiesa e per la società.

Santo Padre, le informazioni sulla situazione della nostra Chiesa, l'analisi e il giudizio su di essa, sono contenuti nei resoconti delle varie Diocesi e nel rapporto collettivo sull'intera Provincia ecclesiale. Mediante essi, lasciamo che Lei e i suoi assistenti condividiate le gioie e le preoccupazioni della parte della Chiesa che è stata affidata a noi Pastori.

Colpisce il fatto che la nostra visita ad limina si svolga nell'anno in cui si commemora il 350esimo anniversario della Pace di Munster. Questo trattato suggellò la sovranità e la libertà per le quali il Paese aveva lodato per 80 anni. Questa storia può spiegare in parte il desiderio di libertà tanto caratteristico del nostro popolo, ma anche la sua difficoltà ad accettare l'autorità, in particolare quando non l'ha scelta.

La libertà e l'autodeterminazione sono un grande bene umano. Tuttavia, come spiegare che la libertà autentica esiste solo se si fonda su ciò che è autentico e giusto? Come spiegare che le persone, tutte sottoposte a limitazioni e carenze, hanno bisogno di guida e di autorità per usare bene della libertà? Come esercitare questa guida e questa autorità in modo che vengano accettate?

Altri problemi sono la terribile carenza di risposte alla chiamata di Dio al sacerdozio e alla vita religiosa e la mancanza di consapevolezza sacramentale con il risultato che il valore autentico dei sacramenti della Chiesa non viene sempre riconosciuto. Un altro problema è la perdita di una corretta consapevolezza dei valori e delle norme che conduce alla disintegrazione della santità e della natura indissolubile del matrimonio e al rifiuto della tutela che il rispetto assicura all'incontestabilità di ogni vita umana.

Dopo la Pace di Münster, il nostro Paese divenne una nazione protestante nella quale dominava l'influenza del ministro religioso e del mercante. Ora è il mercante a caratterizzare la società olandese. Mentre in precedenza la Bibbia era la luce che guidava il comportamento etico, ora regnano l'economia e il pragmatismo. Esistono molti problemi nel settore sociale come, ad esempio, una crescente divisione all'interno della società e un aumento della criminalità.

Santo Padre, in questa situazione cerchiamo di farci guidare dal Vangelo. Nell'Enciclica *Redemptoris missio* (n. 29) ha detto « che lo Spirito Santo ci induce ad allargare lo sguardo per considerare la sua azione presente in ogni tempo e in ogni luogo ». Nonostante le preoccupanti tendenze che osserviamo nel nostro Paese e nella Chiesa nel nostro Paese, molti frutti dello Spirito Santo sono all'opera nella buona volontà, nell'idealismo, nello sforzo, nella dedizione e nella generosità di così tante persone, sia giovani sia anziane.

Sta aumentando il numero delle persone pronte a sacrificarsi per un ambiente sano. Si presta molta attenzione alle situazioni in cui si violano i diritti dell'uomo. In particolare durante i disastri diviene visibile una grande solidarietà con le vittime e con i poveri. Fra i più giovani osserviamo un'accresciuta apertura alla fede e alla questione del significato della vita. In tutte le nostre parrocchie troviamo persone veramente ferventi, malati e sofferenti che cercano di sopportare le proprie pene in unità con Cristo.

Il 1998 è anche l'anno che, in preparazione del 2000, è dedicato in particolare allo Spirito Santo, quello Spirito che confessiamo nel Credo della Chiesa come « Signore e donatore di vita » e che è in grado di produrre il miracolo di un autentico rinnovamento di vita e di fede, e, come si recita nell'antica preghiera della Pentecoste, di lavare ciò che è sordido, di bagnare ciò che è arido, di piegare ciò che è rigido, di scaldare ciò che è gelido.

Preghiamo lo Spirito Santo per Lei, affinché la rafforzi e la consoli. Lo preghiamo per il popolo di Dio nel nostro Paese affinché possa divenire un autentico « Popolo di Dio » e servire veramente la causa della giustizia e della pace. Lo preghiamo per noi Vescovi, ma anche per i sacerdoti, per i diaconi e per tutti coloro che ricevono una missione pastorale affinché possiamo essere autentici Pastori nell'imitazione di Cristo, e i nostri sforzi di nuova evangelizzazione siano benedetti. La nostra prossima visita ad limina coinciderà con il centocinquantenario dell'anniversario della restaurazione della gerarchia episcopale nel nostro Paese, seguita a un lungo periodo durante il quale i Cattolici venivano soltanto tollerati dalla società olandese. Non pote-

vano praticare apertamente la propria fede ed erano esclusi dai pubblici uffici. In quell'occasione ripercorreremo centocinquant'anni di storia ecclesiale. Possiamo affermare ora che è stato un lungo periodo di lotta per l'emancipazione, ma che ha anche offerto un dinamismo senza precedenti. A tale periodo è succeduta una crisi intensa che non è ancora stata superata del tutto. Tuttavia, siamo anche consapevoli del fatto che, fino al 1853, la Chiesa cattolica nel nostro Paese è sopravvissuta senza Diocesi grazie alla fedeltà e allo sforzo dei laici, dei sacerdoti e dei religiosi. Perciò, noi ora osiamo riporre in loro la nostra fiducia.

E con loro, riponiamo la nostra fiducia in Colui che ha promesso che sarebbe stato con noi per sempre: «Christus, heri, hodie et semper», Cristo che è lo stesso ieri, oggi e sempre, così come nel terzo millennio.

LIBRERIA EDITRICE VATICANA

00120 CITTÀ DEL VATICANO

Tel. (06) 698.85003 - Fax (06) 698.84716 - C.C.P. N. 00774000



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 peculiariter:

— editio ditata est amplioribus *Praenotandis*, sicut ceteri libri liturgici instaurati, ut aptius exponatur doctrina de sacramento, structura celebrationis immediate eluceat et opportuna suppedientur 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

In-8°, rilegato, pp. 109

L. 40.000