

notitiae

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

424-425

NOV.-DEC. 2001 - 11-12

CITTÀ DEL VATICANO

Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica

Editi cura Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum

Mensile- sped. Abb. Postale – 50% Roma

Directio: Commentarii sedem habent apud Congregationem de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, ad quam transmittenda sunt epistolae, chartulae, manuscripta, his verbis inscripta Notitiae, *Città del Vaticano*

Administratio autem residet apud *Libreria Editrice Vaticana - Città del Vaticano* – c.c.p. N. 00774000.

Pro Commentariis sunt in annum solvendae: in Italia lit. 50.000 / € 25,83 – extra Italiam lit. 70.000 / € 36,16 (\$ 54).

Typis Vaticanis

IOANNES PAULUS PP. II

Allocutiones: Salmo 32: Inno alla Provvidenza di Dio (497-499); Malizia del peccatore, bontà del Signore (499-501); Il Signore, creatore del mondo, protegge il suo popolo (502-504); Il Signore, Re dell'Universo (504-507); Preghiera del mattino nella sofferenza (507-509); Dio libera e raduna il suo popolo nella gioia (509-512); Salmo 47: Azione di grazie per la salvezza del popolo (512-515); Salmo 50: Pietà di me, o Signore (515-517); Tutti i popoli si convertano al Signore (518-520)

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

Litterae Congregationis 521-526

STUDIA

The Origins of the Collect for the Eighth Sunday «Per annum»
(*A. Ward, S.M.*) 527-529
 Commento biblico alla Colletta della Domenica VIII «Per annum»
(*G. Ferraro, S.I.*) 530-538
 The Origins of the Collect for the Ninth Sunday «Per annum»
(*A. Ward, S.M.*) 539-540
 Commento biblico alla Colletta della Domenica IX «Per annum»
(*F. Manzi*) 541-545
 The Origins of the Collect for the Tenth Sunday «Per annum»
(*A. Ward, S.M.*) 546-548
 Commento biblico alla Colletta della Domenica X «Per annum»
(*G. Ferraro, S.I.*) 549-553

IN MEMORIAM

Adalbert Gautier Hamman, O.F.M. (1910-2000) (*N. Giampietro*) 554-555

INDEX VOLUMINIS XXXVII (2001) 556-560

Allocutiones

SALMO 32: INNO ALLA PROVVIDENZA DI DIO*

Distribuito in 22 versetti, tanti quante sono le lettere dell'alfabeto ebraico, il Salmo 32 è un canto di lode al Signore dell'universo e della storia. Un fremito di gioia lo pervade fin dai primi accenti: «Esultate, giusti, nel Signore: ai retti si addice la lode. Lodate il Signore con la cetra, con l'arpa a dieci corde a lui cantate. Cantate al Signore un canto nuovo, suonate la cetra con arte e acclamate» (vv. 1-3). Questa acclamazione (tern'ah) è, quindi, accompagnata dalla musica ed è espressione di una voce interiore di fede e di speranza, di felicità e di fiducia. Il cantico è «nuovo», non solo perché rinnova la certezza nella presenza divina all'interno del creato e delle vicende umane, ma anche perché anticipa la lode perfetta che si intonerà nel giorno della salvezza definitiva, quando il Regno di Dio sarà giunto alla sua attuazione gloriosa.

Proprio al finale compimento in Cristo guarda san Basilio, il quale spiega così questo passo: «Abitualmente si dice "nuovo" o ciò che è inusitato o ciò che è nato da poco. Se tu pensi al modo stupefacente e superiore a ogni immaginazione dell'incarnazione del Signore, canti necessariamente un canto nuovo e insolito. E se percorri con la mente la rigenerazione e il rinnovamento di tutta l'umanità, resa vecchia dal peccato, e annunzi i misteri della risurrezione, anche allora canti un cantico nuovo e insolito» (*Omelia sul Salmo 32, 2*; PG 29, 327B). Insomma, secondo san Basilio l'invito del salmista, che dice: «Cantate a Dio un canto nuovo», per i credenti in Cristo significa: «Onorate Dio non secondo il costume antico della "lettera", ma nella novità

* Ex allocutione die 8 augusti 2001 habita, durante audientia generali in area quae respicit basilicam Sancti Petri in Vaticano christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 9 agosto 2001).

dello "spirito". Chi non intende infatti la Legge esteriormente, ma ne riconosce lo "spirito", costui canta un "cantico nuovo" » (*ibidem*).

L'inno, nel suo corpo centrale, è articolato in tre parti che si compongono come una trilogia di lode. Nella prima (vv. 6-9) si celebra la parola creatrice di Dio. L'architettura mirabile dell'universo, simile ad un tempio cosmico, è sbocciata e cresciuta non attraverso una lotta tra dèi, come suggerivano certe cosmogonie dell'antico Vicino Oriente, ma solo sulla base dell'efficace parola divina. Proprio come insegna la prima pagina della *Genesi* (cap. 1): « Dio disse... e tutto fu ». Il Salmista, infatti, ripete: « Egli parla e tutto è fatto, comanda e tutto esiste » (v. 9).

Particolare rilievo l'orante riserva al controllo delle acque marine, perché esse nella Bibbia sono il segno del caos e del male. Pur con i suoi limiti, il mondo è però conservato nell'essere dal Creatore che, come si ricorda nel libro di Giobbe, comanda al mare di arrestarsi sul litorale della spiaggia: « Fin qui giungerai e non oltre e qui si infrangerà l'orgoglio delle tue onde » (*Gb* 38, 11).

Il Signore è anche il sovrano della storia umana, come è affermato nella seconda parte del Salmo 32, nei versetti 10-15. Con vigorosa antitesi si oppongono i progetti delle potenze terrene e il disegno mirabile che Dio sta tracciando nella storia. I programmi umani, quando vogliono essere alternativi, introducono ingiustizia, male, violenza, ergendosi contro il progetto divino di giustizia e salvezza. E nonostante i successi transitori e apparenti, si riducono a semplici macchinazioni, votate alla dissoluzione e al fallimento. Nel libro biblico dei Proverbi si dichiara sinteticamente: « Molte sono le idee della mente dell'uomo, ma solo il disegno del Signore resta saldo » (*Pr* 19, 21). Similmente il Salmista ci ricorda che Dio dal cielo, sua trascendente dimora, segue tutti gli itinerari dell'umanità, anche quelli folli e assurdi, e intuisce tutti i segreti del cuore umano.

« Dovunque tu vada, qualunque cosa tu compia, sia nelle tenebre, sia alla luce del giorno, hai l'occhio di Dio che ti guarda », commenta san Basilio (*Omelia sul Salmo* 32, 8: PG 29, 343A). Felice sarà il popolo che, accogliendo la rivelazione divina, ne seguirà le indicazioni di vita, procedendo sui suoi sentieri nel cammino della storia. Ciò

che alla fine permane è una cosa sola: «Il piano del Signore sussiste per sempre, i pensieri del suo cuore per tutte le generazioni» (v. 11).

La terza e ultima parte del Salmo (vv. 16-22) riprende da due nuove angolature il tema della signoria unica di Dio sulle vicende umane. Da parte dei potenti, innanzitutto, invitati a non illudersi sulla forza militare degli eserciti e della cavalleria. Da parte dei fedeli, poi, spesso oppressi, affamati e sul ciglio della morte: essi sono invitati a sperare nel Signore che non li lascerà precipitare nell'abisso della distruzione. Si rivela, così, la funzione anche «catechetica» di questo Salmo. Esso si trasforma in un appello alla fede in un Dio che non è indifferente all'arroganza dei potenti e che è vicino alla debolezza dell'umanità, sollevandola e sostenendola se ha fiducia, se a lui s'affida, se a lui eleva la supplica e la lode.

«L'umiltà di coloro che servono Dio – spiega ancora san Basilio – mostra come essi sperino nella sua misericordia. Chi infatti non confida nelle proprie grandi imprese, né si aspetta di essere giustificato dalle sue opere, ha come unica speranza di salvezza la misericordia di Dio» (*Omelia sul Salmo 32*, 10: PG 29, 347A).

Il Salmo si chiude con un'antifona che è entrata nella finale del noto inno *Te Deum*: «Signore, sia su di noi la tua grazia, perché in te speriamo» (v. 22). Grazia divina e speranza umana s'incontrano e si abbracciano. Anzi, la fedeltà amorosa di Dio (secondo il valore del vocabolo ebraico originale qui usato, *hésed*), simile a un manto, ci avvolge, riscalda e protegge, offrendoci serenità e dando un sicuro fondamento alla nostra fede e alla nostra speranza.

MALIZIA DEL PECCATORE, BONTÀ DEL SIGNORE *

Ogni volta che si apre una giornata di lavoro e di rapporti umani, due sono gli atteggiamenti fondamentali che ciascun uomo può assumere: scegliere il bene, oppure cedere al male. Il Salmo 35, poc'anzi

* Ex allocutione die 22 augusti 2001 habita, durante audientia generali in area quae respicit basilicam Sancti Petri in Vaticano christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 23 agosto 2001).

ascoltato, presenta proprio questi due profili antitetici. Da una parte, c'è chi fin dal «giaciglio», da cui sta per levarsi, trama progetti iniqui; dall'altra, c'è invece chi cerca la luce di Dio, «sorgente della vita» (cf. v. 10). All'abisso della malizia dell'empio si oppone l'abisso della bontà di Dio, fonte viva che disseta e luce che illumina il fedele.

Due sono, perciò, i tipi d'uomo descritti dalla preghiera salmica or ora proclamata, e che la Liturgia delle Ore ci propone per le Lodi del mercoledì della prima Settimana.

Il primo ritratto che il Salmista ci presenta è quello del peccatore (cf. vv. 2-5). Al suo interno – come dice l'originale ebraico – c'è «l'oracolo del peccato» (v. 2). L'espressione è forte. Fa pensare a una parola satanica, che in contrasto con la parola divina, risuoni nel cuore e nel linguaggio dell'empio.

In lui il male sembra connaturato con la sua realtà intima, così da fuoriuscire in parole e atti (cf. vv. 3-4). Egli scorre le sue giornate a scegliere «vie non buone», dal mattino presto, quando sta ancora «sul suo giaciglio» (v. 5), fino a sera quando sta per addormentarsi. Questa scelta costante del peccatore deriva da un'opzione che coinvolge tutta la sua esistenza e genera morte.

Ma il Salmista è tutto proteso verso l'altro ritratto nel quale egli desidera specchiarsi: quello dell'uomo che cerca il volto di Dio (cf. vv. 6-13). Egli innalza un vero e proprio canto all'amore divino (cf. vv. 6-11), a cui fa seguire, in finale, una supplice invocazione per essere liberato dal fascino oscuro del male e avvolto per sempre dalla luce della grazia.

Si snoda in questo canto una vera e propria litanìa di termini, che celebrano i lineamenti del Dio d'amore: grazia, fedeltà, giustizia, giudizio, salvezza, ombra protettrice, abbondanza, delizia, vita, luce. In particolare, sono da sottolineare quattro di questi tratti divini, espressi con vocaboli ebraici che hanno un valore più intenso di quanto non risulti dalle traduzioni nelle lingue moderne.

C'è innanzitutto il termine *hésed*, «grazia», che è insieme fedeltà, amore, lealtà, tenerezza. È uno dei termini fondamentali per esaltare l'alleanza tra il Signore e il suo popolo. Ed è significativo

che esso echeggi ben 127 volte nel Salterio, più della metà di tutte le volte in cui questa parola ritorna nel resto dell'Antico Testamento. C'è, poi, la 'emunáh che deriva dalla stessa radice dell'amen, la parola della fede, e significa stabilità, sicurezza, fedeltà inconcussa. Segue la sedaqáh, la 'giustizia', che ha un significato soprattutto salvifico: è l'atteggiamento santo e provvido di Dio che, attraverso il suo intervento nella storia, libera dal male e dall'ingiustizia il suo fedele. Infine, ecco la mishpát, il «giudizio», con cui Dio governa le sue creature, curvandosi sui poveri e sugli oppressi e piegando gli arroganti e i prepotenti.

Quattro parole teologiche, che l'orante ripete nella sua professione di fede, mentre si avvia per le strade del mondo, certo di avere accanto il Dio amoroso, fedele, giusto e salvatore.

5. Ai vari titoli con cui esalta Dio, il Salmista aggiunge due immagini suggestive. Da un lato, l'abbondanza di cibo: essa fa pensare innanzitutto al banchetto sacro, che si celebrava nel tempio di Sion con le carni delle vittime sacrificali. Ci sono anche la fonte e il torrente, le cui acque dissetano non solo la gola riarsa, ma anche l'anima (cf. vv. 9-10; *Sal* 41, 2-3; 62, 2-6). Il Signore sazia e disseta l'orante, lo rende partecipe della sua vita piena e immortale.

L'altra immagine è data dal simbolo della luce: «Alla tua luce vediamo la luce» (v. 10). È una luminosità che si irradia quasi «a cascata» ed è un segno dello svelamento di Dio al suo fedele. Così era avvenuto a Mosé sul Sinai (cf. *Es* 34, 29-30) e così accade al cristiano nella misura in cui, «a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, viene trasformato in quella medesima immagine» (2 *Cor* 3, 18).

Nel linguaggio dei Salmi, «vedere la luce del volto di Dio» significa concretamente incontrare il Signore nel tempio, dove si celebra la preghiera liturgica e si ascolta la parola divina. Anche il cristiano compie questa esperienza quando celebra le lodi del Signore all'aprirsi della giornata, prima d'incamminarsi per le strade non sempre lineari della vita quotidiana.

IL SIGNORE, CREATORE DEL MONDO, PROTEGGE IL SUO POPOLO *

Il Cantico di lode or ora proclamato (*Gdt* 16, 1-17) è attribuito a Giuditta, un'eroina che divenne il vanto di tutte le donne di Israele, perché a lei toccò esprimere la potenza liberatrice di Dio in un momento drammatico della vita del suo popolo. Di questo suo cantico, la liturgia delle lodi ci fa recitare solo alcuni versetti. Essi invitano a fare festa, cantando a voce spiegata, suonando timpani e cembali, per dare lode al Signore « che stronca le guerre » (v. 2).

Quest'ultima espressione, che definisce il vero volto di Dio amante della pace, ci immette nel contesto in cui l'inno è nato. Si tratta di una vittoria conseguita dagli Israeliti in modo del tutto sorprendente, ad opera di Dio che interviene per sottrarli alla prospettiva di una disfatta imminente e totale.

L'Autore sacro ricostruisce questo evento a distanza di secoli per offrire a fratelli e sorelle di fede, tentati dallo scoraggiamento in una situazione difficile, un esempio che li possa rincuorare. E ricorre così a quanto era capitato a Israele quando Nabucodonosor, irritato per l'indisponibilità di questo popolo di fronte alle sue mire espansionistiche e alle sue pretese idolatriche, aveva inviato il generale Oloferne col preciso compito di piegarlo e annientarlo. Nessuno doveva resistere a lui, che rivendicava gli onori di un dio. E il suo generale, condividendone la presunzione, aveva deriso l'ammonimento, che pur gli era pervenuto, a non attaccare Israele, perché sarebbe stato come attaccare Dio stesso.

In fondo, l'Autore sacro vuol ribadire proprio questo principio, per confermare nella fedeltà al Dio dell'alleanza i credenti del suo tempo: occorre fidarsi di Dio. Il vero nemico che Israele deve temere, non sono i potenti di questa terra, ma l'infedeltà al Signore. È questa che lo priva della protezione di Dio e lo rende vulnerabile. Quando è

* Ex allocutione die 29 augusti 2001 habita, durante audientia generali in area quae respicit basilicam Sancti Petri in Vaticano christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 30 agosto 2001).

fedele, invece, il popolo può contare sulla forza stessa di Dio, «mirabile nella potenza e invincibile» (v. 13).

Questo principio viene splendidamente illustrato da tutta la storia di Giuditta. La scena è quella di una terra di Israele ormai invasa dai nemici. Emerge dal cantico la drammaticità di questo momento: «Calò Assur dai monti, giù da settentrione, calò con le torme dei suoi armati, il suo numero ostruì i torrenti, i suoi cavalli coprirono i colli» (v. 3). È sottolineata con sarcasmo l'effimera tracotanza del nemico: «Affermò di bruciare il mio paese, di stroncare i miei giovani con la spada, di schiacciare al suolo i miei lattanti, di prendere come preda i miei fanciulli, di rapire le mie vergini» (v. 4).

La situazione descritta nelle parole di Giuditta è simile ad altre vissute da Israele, in cui la salvezza era arrivata quando sembrava non esserci più via di scampo. Non era stata così anche la salvezza dell'Esodo, nel transito prodigioso attraverso il Mar Rosso? Anche ora l'assedio da parte di un esercito numeroso e potente toglie ogni speranza. Ma tutto ciò non fa che evidenziare la potenza di Dio, che si manifesta protettore invincibile del suo popolo.

L'opera di Dio emerge tanto più luminosa, in quanto egli non ricorre ad un guerriero o ad un esercito. Come una volta, al tempo di Debora, aveva eliminato il generale cananeo Sisara per mezzo di Giaele, una donna (cf. *Gdc* 4, 17-21), ora si serve di nuovo di una donna inerme per venire in aiuto al popolo in difficoltà. Forte della sua fede, Giuditta si avventura nell'accampamento nemico, ammalia con la sua bellezza il condottiero e lo sopprime in modo umiliante. Il Cantico sottolinea fortemente questo dato: «Il Signore onnipotente li ha resi innocui per mano di una donna! Poiché non cadde il loro capo contro giovani forti, né figli di titani lo percossero, né alti giganti l'oppressero, ma Giuditta, figlia di Merari, lo fiaccò con la bellezza del suo volto» (*Gdt* 16, 5-6).

La figura di Giuditta diventerà poi archetipo che permetterà non solo alla tradizione ebraica, ma anche a quella cristiana, di sottolineare la predilezione di Dio per ciò che è considerato fragile e debole, ma che proprio per questo è scelto per manifestare la potenza divina. Ella è una

figura esemplare anche per esprimere la vocazione e la missione della donna, chiamata al pari dell'uomo, secondo i suoi tratti specifici, a svolgere un ruolo significativo nel disegno di Dio. Alcune espressioni del libro di Giuditta passeranno, più o meno integralmente, nella tradizione cristiana, che vedrà nell'eroina ebrea una delle prefigurazioni di Maria.

Non si sente forse un'eco degli accenti di Giuditta, quando Maria nel *Magnificat* canta: «Ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili» (*Lc* 1, 52)? Si comprende dunque come la tradizione liturgica, familiare ai cristiani sia d'Oriente che d'Occidente, ami attribuire alla madre di Gesù espressioni riferite a Giuditta, come le seguenti: «Tu sei la gloria di Gerusalemme, tu magnifico vanto d'Israele, tu splendido onore della nostra gente» (*Gdt* 15, 9).

Partendo dall'esperienza della vittoria, il cantico di Giuditta si conclude con un invito a innalzare a Dio un canto nuovo, riconoscendolo «grande e glorioso». Nello stesso tempo si ammoniscono tutte le creature a restare sottomesse a Colui che con la sua parola ha fatto ogni cosa e con il suo spirito le ha plasmate. Chi può resistere alla voce di Dio? Giuditta lo ricorda con grande enfasi: di fronte al Creatore e Signore della storia, i monti sulle loro basi sussulteranno, le rocce si struggeranno come cera (cf. *Gdt* 16, 15). Sono metafore efficaci per ricordare che ogni cosa è «nulla» di fronte alla potenza di Dio. E tuttavia questo cantico di vittoria non vuole atterrire, ma consolare. Dio infatti pone la sua potenza invincibile a sostegno di chi gli è fedele: «A coloro che hanno il tuo timore, tu sarai sempre propizio» (*ibidem*).

IL SIGNORE, RE DELL'UNIVERSO *

«Il Signore, l'Altissimo, è re grande su tutta la terra!». Questa acclamazione iniziale è ripetuta in tonalità diverse all'interno del Salmo 46, che abbiamo ora ascoltato. Esso si configura come un inno al Si-

* Ex allocutione die 5 septembris 2001 habita, durante audientia generali in area quae respicit basilicam Sancti Petri in Vaticano christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 6 settembre 2001).

gnore sovrano dell'universo e della storia: « Dio è re di tutta la terra... Dio regna sui popoli » (vv. 8-9).

Questo inno al Signore, re del mondo e dell'umanità, come altre composizioni simili presenti nel Salterio (cf. *Sal* 92; 95-98), suppone un'atmosfera celebrativa liturgica. Siamo, perciò, nel cuore spirituale della lode d'Israele, che sale al cielo partendo dal tempio, il luogo nel quale il Dio infinito ed eterno si svela e incontra il suo popolo.

Seguiremo questo canto di lode gioiosa nei suoi momenti fondamentali, simili a due onde che avanzano verso la spiaggia del mare. Differiscono nel modo di considerare la relazione tra Israele e le nazioni. Nella prima parte del Salmo, la relazione è di dominazione: Dio « ci ha assoggettati i popoli, ha messo le nazioni sotto i nostri piedi » (v. 4); nella seconda parte, invece, la relazione è di associazione: « I capi dei popoli si sono raccolti con il popolo dei Dio di Abramo » (v. 10). Si nota quindi un bel progresso.

Nella prima parte (cf. vv. 2-6) si dice: « Applaudite, popoli tutti, acclamate Dio con voci di gioia! » (v. 2). Il centro di questo applauso festoso è la figura grandiosa del Signore supremo, al quale si attribuiscono tre titoli gloriosi: « altissimo, grande e terribile » (v. 3). Essi esaltano la trascendenza divina, il primato assoluto nell'essere, l'onnipotenza. Anche il Cristo risorto esclamerà: « Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra » (*Mt* 28, 18).

All'interno della signoria universale di Dio su tutti i popoli della terra (cf. v. 4) l'orante evidenzia la sua presenza particolare in Israele, il popolo dell'elezione divina, « il prediletto », l'eredità più preziosa e cara al Signore (cf. v. 5). Israele si sente, quindi, oggetto di un amore particolare di Dio, che si è manifestato con la vittoria riportata sulle nazioni ostili. Durante la battaglia, la presenza dell'arca dell'alleanza presso le truppe di Israele assicurava loro l'aiuto di Dio; dopo la vittoria, l'arca risaliva sul monte Sion (cf. *Sal* 67, 19) e tutti proclamavano: « Ascende Dio tra le acclamazioni, il Signore al suono di tromba » (*Sal* 46, 6).

Il secondo momento del Salmo (cf. vv. 7-10) è aperto da un'altra onda di lode e di canto festoso: « Cantate inni a Dio, cantate inni;

cantate inni al nostro re, cantate inni... cantate inni con arte!» (vv. 7-8). Anche ora si inneggia al Signore assiso in trono nella pienezza della sua regalità (cf. v. 9). Questo seggio regale è definito «santo», perché è inavvicinabile da parte dell'uomo limitato e peccatore. Ma trono celeste è anche l'arca dell'alleanza presente nell'area più sacra del tempio di Sion. In tal modo il Dio lontano e trascendente, santo e infinito, si rende vicino alle sue creature, adattandosi allo spazio e al tempo (cf. *1 Re* 8, 27.30).

Il Salmo finisce con una nota sorprendente per la sua apertura universalistica: «I capi dei popoli si sono raccolti con il popolo del Dio di Abramo» (v. 10). Si risale ad Abramo, il patriarca che è alla radice non solo di Israele ma anche di altre nazioni. Al popolo eletto che da lui discende, è affidata la missione di far convergere verso il Signore tutte le genti e tutte le culture, perché Egli è Dio di tutta l'umanità. Da oriente ad occidente si raduneranno allora a Sion per incontrare questo re di pace e di amore, di unità e di fratellanza (cf. *Mt* 8, 11). Come sperava il profeta Isaia, i popoli tra loro ostili riceveranno l'invito a gettare a terra le armi e a vivere insieme sotto l'unica sovranità divina, sotto un governo retto dalla giustizia e dalla pace (*Is* 2, 2-5). Gli occhi di tutti saranno fissi sulla nuova Gerusalemme ove il Signore «scende» per svelarsi nella gloria della sua divinità. Sarà «una moltitudine immensa, che nessuno può contare, di ogni nazione, razza, popolo e lingua. Tutti... gridavano a gran voce: La salvezza appartiene al nostro Dio seduto sul trono e all'Agnello» (*Ap* 7, 9-10).

La Lettera agli Efesini vede la realizzazione di questa profezia nel mistero di Cristo redentore quando afferma, rivolta ai cristiani non provenienti dal giudaismo: «Ricordatevi che un tempo voi, pagani per nascita,... eravate senza Cristo, esclusi dalla cittadinanza di Israele, estranei ai patti della promessa, senza speranza e senza Dio in questo mondo. Ora invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate i lontani siete diventati vicini grazie al sangue di Cristo. Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia» (*Ef* 2, 11-14).

In Cristo dunque, la regalità di Dio, cantata dal nostro Salmo, si è realizzata sulla terra nei confronti di tutti i popoli. Così commenta questo mistero un'omelia anonima dell'VIII secolo: « Fino alla venuta del Messia, speranza delle nazioni, i popoli gentili non hanno adorato Dio e non hanno conosciuto chi Egli è. E finché il Messia non li ha riscattati, Dio non ha regnato sulle nazioni per mezzo della loro obbedienza e del loro culto. Adesso invece Dio, con la sua Parola e il suo Spirito, regna su di loro, perché le ha salvate dall'inganno e se li è fatti amici » (Palestinese anonimo, *Omelia arabo-cristiana dell'VIII secolo*, Roma 1994, p. 100).

PREGHIERA DEL MATTINO NELLA SOFFERENZA*

È una notte tenebrosa, nella quale s'avvertono intorno belve voraci.

L'orante è in attesa che sorga l'alba, perché la luce vinca l'oscurità e le paure. È questo lo sfondo del Salmo 56, proposto oggi alla nostra riflessione: un canto notturno che prepara l'orante alla luce dell'aurora, attesa con ansia, per poter lodare il Signore nella gioia (vv. 9-12). Il Salmo in effetti passa dal lamento drammatico rivolto a Dio alla speranza serena e al ringraziamento gioioso, quest'ultimo espresso con le parole che risuoneranno ancora in seguito, in un altro Salmo (cf. *Sal* 107, 2-6).

In pratica, si assiste al passaggio dalla paura alla gioia, dalla notte al giorno, dall'incubo alla serenità, dalla supplica alla lode. È un'esperienza frequentemente descritta nel Salterio: « Hai mutato il mio lamento in danza, la mia veste di sacco in abito di gioia, perché io possa cantare senza posa. Signore, mio Dio, ti loderò per sempre! » (*Sal* 29, 12-13).

Due sono, dunque, i momenti del Salmo 56 che stiamo meditando. Il primo riguarda l'esperienza del timore per l'assalto del male che tenta di colpire il giusto (vv. 2-7). Al centro della scena ci sono dei leoni in posizione d'attacco. Ben presto questa immagine viene trasformata

* Ex allocutione die 19 septembris 2001 habita, durante audientia generali in area quae respicit basilicam Sancti Petri in Vaticano christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 20 settembre 2001).

in un simbolo bellico, delineato con lance, frecce, spade. L'orante si sente assalito da una sorta di squadrone della morte. Intorno a lui c'è una banda di cacciatori, che tende trappole e scava fosse per catturare la preda. Ma questa atmosfera di tensione è subito dissolta. Infatti, già in apertura (v. 2) appare il simbolo protettivo delle ali divine, che concretamente richiamano l'arca dell'alleanza coi cherubini alati, cioè la presenza di Dio accanto ai fedeli nel tempio santo di Sion.

L'orante chiede istantemente che Dio mandi dal cielo i suoi messaggeri, ai quali egli attribuisce i nomi emblematici di « Fedeltà » e « Grazia » (v. 4), qualità proprie dell'amore salvifico di Dio. Perciò, anche se rabbrivisce per il ruggito terribile delle fiere e per la perfidia dei persecutori, il fedele nell'intimo rimane sereno e fiducioso, come Daniele nella fossa dei leoni (cf. *Dn* 6, 17-25).

La presenza del Signore non tarda a mostrare la sua efficacia, mediante l'autopunizione degli avversari: questi piombano nella fossa che avevano scavato per il giusto (v. 7). Tale fiducia nella giustizia divina, sempre viva nel Salterio, impedisce lo scoraggiamento e la resa alla prepotenza del male. Dalla parte del fedele prima o poi si schiera Dio, che sconvolge le manovre degli empî facendoli inciampare nei loro stessi progetti malvagi.

Giungiamo, così, al secondo momento del Salmo, quello del ringraziamento (vv. 8-12). C'è un passo che brilla per intensità e bellezza: « Saldo è il mio cuore, o Dio, saldo è il mio cuore. Voglio cantare, a te voglio inneggiare: svegliati, mio cuore, svegliatevi, arpa e cetra, voglio svegliare l'aurora » (vv. 8-9). Ormai le tenebre si sono dileguate: l'alba della salvezza è resa vicina dal canto dell'orante.

Applicando a sé questa immagine, il Salmista forse traduce nei termini della religiosità biblica, rigorosamente monoteistica, l'uso dei sacerdoti egiziani o fenici che erano incaricati di « svegliare l'aurora », cioè di far riapparire il sole, considerato una divinità benefica. Egli allude anche all'uso di appendere e velare gli strumenti musicali nel tempo del lutto e della prova (cf. *Sal* 136, 2), e di « risvegliarli » al suono festivo nel tempo della liberazione e della gioia. La liturgia, quindi, fa sbocciare la speranza: si rivolge a Dio invitandolo ad avvicini-

narsi di nuovo al suo popolo e ad ascoltare la sua supplica. Spesso nel Salterio l'alba è il momento dell'esaudimento divino, dopo una notte di preghiera.

Il Salmo si chiude, così, con un canto di lode rivolto al Signore, che opera con le sue due grandi qualità salvifiche, già apparse con termini differenti nella prima parte della supplica (v. 4). Ora sono di scena, quasi personificate, la Bontà e la Fedeltà divina. Esse inondano i cieli con la loro presenza e sono come la luce che brilla nell'oscurità delle prove e delle persecuzioni (v. 11). Per questo motivo il Salmo 56 si è trasformato nella tradizione cristiana in canto del risveglio alla luce e alla gioia pasquale, che si irradia nel fedele cancellando la paura della morte e aprendo l'orizzonte della gloria celeste.

Gregorio di Nissa scopre nelle parole di questo Salmo una sorta di descrizione tipica di ciò che avviene in ogni esperienza umana aperta al riconoscimento della sapienza di Dio. « Mi salvò infatti — egli esclama — avendomi fatto ombra con la nube dello Spirito, e coloro che mi avevano calpestato sono stati umiliati » (*Sui titoli dei Salmi*, Roma 1994, p. 183).

Rifacendosi poi alle espressioni che concludono il Salmo, dove è detto: « Innalzati sopra il cielo, o Dio, su tutta la terra la tua gloria », egli conclude: « Nella misura in cui la gloria di Dio si estende sulla terra, accresciuta dalla fede di coloro che vengono salvati, le potenze celesti, esultando per la nostra salvezza, inneggiano a Dio » (*ivi*, p. 184).

DIO LIBERA E RADUNA IL SUO POPOLO NELLA GIOIA *

« Ascoltate, popoli, la parola del Signore, annunziate la alle isole più lontane » (*Ger* 31, 10). Quale notizia sta per essere data con queste solenni parole di Geremia, che abbiamo ascoltato nel Cantico or ora proclamato?

* Ex allocutione die 10 octobris 2001 habita, durante audientia generali in area quae respicit basilicam Sancti Petri in Vaticano christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 11 ottobre 2001).

Si tratta di una notizia consolante, e non a caso i capitoli che la contengono (cf. 30-31), sono qualificati come «Libro della consolazione». L'annuncio riguarda direttamente l'antico Israele, ma fa già in qualche modo intravedere il messaggio evangelico.

Ecco il cuore di questo annuncio: «Il Signore ha redento Giacobbe, lo ha riscattato dalle mani del più forte di lui» (*Ger* 31, 11). Lo sfondo storico di queste parole è costituito da un momento di speranza sperimentato dal popolo di Dio, a circa un secolo da quando il Nord del Paese, nel 722, era stato occupato dalla potenza assira. Ora, al tempo del profeta, la riforma religiosa del re Giosia esprime un ritorno del popolo all'alleanza con Dio e accende la speranza che il tempo del castigo sia finito. Prende corpo la prospettiva che il Nord possa tornare alla libertà e Israele e Giuda si ricompongano in unità. Tutti, anche le «isole più lontane», dovranno essere testimoni di questo evento meraviglioso: Dio, pastore di Israele, sta per intervenire. Lui che ha permesso la dispersione del suo popolo, ora viene a radunarlo.

L'invito alla gioia è sviluppato con immagini che coinvolgono profondamente. È un oracolo che fa sognare! Delinea un futuro in cui gli esiliati «verranno e canteranno», e ritroveranno non soltanto il tempio del Signore, ma anche tutti i beni: il grano, il mosto, l'olio, i nati dei greggi e degli armenti. La Bibbia non conosce un astratto spiritualismo. La gioia promessa non riguarda soltanto l'intimo dell'uomo, giacché il Signore si prende cura della vita umana in tutte le sue dimensioni. Gesù stesso non mancherà di sottolineare questo aspetto, invitando i suoi discepoli a fidarsi della Provvidenza anche per le necessità materiali (cf. *Mt* 6, 25-34). Il nostro Cantico insiste su questa prospettiva: Dio vuole rendere felice l'uomo intero. La condizione che egli prepara per i suoi figli è espressa dal simbolo del «giardino irrigato» (*Ger* 31, 12), immagine di freschezza e fecondità. Il lutto si converte in festa, si è saziati di delizie (cf. v. 14) e colmati di beni, tanto che viene spontaneo danzare e cantare. Sarà una gioia incontenibile, una letizia di popolo.

La storia ci dice che questo sogno non si è avverato allora. Ma non certo perché Dio sia venuto meno alla sua promessa: di questa

delusione è stato responsabile ancora una volta il popolo, con la sua infedeltà. Lo stesso libro di Geremia si incarica di dimostrarlo con lo sviluppo di una profezia che si fa sofferta e dura, e conduce progressivamente ad alcune delle fasi più tristi della storia di Israele. Non solo gli esiliati del Nord non ritorneranno, ma la stessa Giudea sarà occupata da Nabucodonosor nel 587 a.C. Cominceranno allora giorni amari, quando, sulle rive di Babilonia, si dovrà appendere la cetra ai salici (cf. *Sal* 136, 2). Non potrà esserci nell'animo una disposizione a cantare per la soddisfazione degli aguzzini; non si può gioire, se si è strappati a forza dalla patria, la terra dove Dio ha posto la sua dimora.

E tuttavia l'invito alla gioia che caratterizza questo oracolo non perde di significato. Resta salda, infatti, la motivazione ultima su cui esso poggia, e che è espressa soprattutto da alcuni intensi versetti, che precedono quelli proposti nella Liturgia delle Ore. Occorre averli ben presenti, mentre si leggono le espressioni di gioia del nostro Cantico. Essi descrivono in termini vibranti l'amore di Dio per il suo popolo. Additano un patto irrevocabile: «Ti ho amato di amore eterno» (*Ger* 31, 3). Cantano l'effusione paterna di un Dio che chiama Efraim suo primogenito e lo copre di tenerezza: «essi erano partiti nel pianto, io li riporterò tra le consolazioni; li condurrò a fiumi d'acqua per una strada diritta in cui non inciampiranno; perché io sono un padre per Israele» (*Ger* 31, 9). Anche se la promessa non ha potuto per allora essere realizzata a causa dell'incorrispondenza dei figli, l'amore del Padre resta in tutta la sua toccante tenerezza.

Questo amore costituisce il filo d'oro che unisce le fasi della storia di Israele, nelle sue gioie e nelle sue tristezze, nei suoi successi e nei suoi fallimenti. Dio non viene meno al suo amore, e lo stesso castigo ne è espressione, assumendo un significato pedagogico e salvifico.

Sulla roccia salda di questo amore, l'invito alla gioia del nostro Cantico evoca un futuro di Dio che, pur differito, prima o poi verrà, nonostante tutte le fragilità degli uomini. Questo futuro si è realizzato nella nuova alleanza con la morte e risurrezione di Cristo e con il dono dello Spirito. Esso, tuttavia, avrà il suo pieno compimento al ritorno escatologico del Signore.

Alla luce di tali certezze, il «sogno» di Geremia rimane una reale opportunità storica, condizionata alla fedeltà degli uomini, e soprattutto una meta finale, garantita dalla fedeltà di Dio e già inaugurata dal suo amore in Cristo.

Leggendo dunque questo oracolo di Geremia, dobbiamo lasciar riecheggiare in noi l'evangelo, la bella notizia promulgata da Cristo, nella sinagoga di Nazareth (cf. *Lc* 4, 16-21). La vita cristiana è chiamata ad essere un vero «giubilo», che solo il nostro peccato può insidiare.

Facendoci recitare queste parole di Geremia, la Liturgia delle Ore ci invita ad ancorare la nostra vita a Cristo, il nostro Redentore (cf. *Ger* 31, 11) e a cercare in Lui il segreto della vera gioia nella nostra vita personale e comunitaria.

SALMO 47: AZIONE DI GRAZIE PER LA SALVEZZA DEL POPOLO*

Il Salmo che è stato proclamato è un canto in onore di Sion, «la città del grande Sovrano» (*Sal* 47, 3), sede allora del tempio del Signore e luogo della sua presenza in mezzo all'umanità. La fede cristiana lo applica ormai alla «Gerusalemme di lassù», che è «la nostra madre» (*Gal* 4, 26).

La tonalità liturgica di questo inno, l'evocazione di una processione festosa (cf. vv. 13-14), la visione pacifica di Gerusalemme che riverbera la salvezza divina, rendono il Salmo 47 una preghiera che può aprire la giornata per renderla un canto di lode, anche se qualche nube si addensa all'orizzonte.

Per cogliere il senso del Salmo, ci sono d'aiuto tre acclamazioni collocate all'inizio, al centro e in finale, quasi a offrirci la chiave spiri-

* Ex allocutione die 17 octobris 2001 habita, durante audientia generali in area quae respicit basilicam Sancti Petri in Vaticano christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 18 ottobre 2001).

tuale della composizione e ad introdurci nel suo clima interiore. Ecco le tre invocazioni: «Grande è il Signore e degno di ogni lode nella città del nostro Dio» (v. 2); «Ricordiamo, Dio, la tua misericordia dentro il tuo tempio» (v. 10); «Questo è il Signore, nostro Dio in eterno, sempre: egli è colui che ci guida» (v. 15).

Queste tre acclamazioni, che esaltano il Signore ma anche «la città del nostro Dio» (v. 2), inquadrano due grandi parti del Salmo. La prima è una gioiosa celebrazione della città santa, la Sion vittoriosa contro gli assalti dei nemici, serena sotto il manto della protezione divina (cf. vv. 3-8). Si ha quasi una litania di definizioni di questa città: è un'altura mirabile che si erge come un faro di luce, una fonte di gioia per tutti i popoli della terra, l'unico vero «Olimpo» ove cielo e terra s'incontrano. È — per usare un'espressione del profeta Ezechiele — la città-Emmanuele perché «Dio è là», presente in essa (cf. *Ez* 48, 35). Ma attorno a Gerusalemme si stanno accalcando le truppe di un assedio, quasi un simbolo del male che attenta allo splendore della città di Dio. Lo scontro ha un esito scontato e quasi immediato.

I potenti della terra, infatti, assaltando la città santa, hanno provocato anche il suo Re, il Signore. Il Salmista mostra il dissolversi dell'orgoglio di un esercito potente con l'immagine suggestiva dei dolori del parto: «Là sgomento li ha colti, doglie come di partoriente» (v. 7). L'arroganza si trasforma in fragilità e debolezza, la potenza in caduta e sconfitta.

Lo stesso concetto è espresso con un'altra immagine: l'esercito in rotta viene paragonato a un'armata navale invincibile, su cui si abbatte un tifone causato da un terribile vento d'oriente (cf. v. 8). Rimane, quindi, una certezza inconcussa per chi sta all'ombra della protezione divina: l'ultima parola non è affidata al male ma al bene; Dio trionfa sulle potenze ostili, anche quando sembrano grandiose e invincibili.

Il fedele, allora, proprio nel tempio celebra il suo ringraziamento al Dio liberatore. Il suo è un inno all'amore misericordioso del Signore, espresso con il termine ebraico *hésed*, tipico della teologia dell'alleanza. Siamo, così, nella seconda parte del Salmo (cf. vv. 10-14).

Dopo il grande canto di lode a Dio fedele, giusto e salvatore (cf. vv. 10-12), si compie una specie di processione attorno al tempio ed alla città santa (cf. vv. 13-14). Si contano le torri, segno della sicura protezione di Dio, si osservano le fortificazioni, espressione della stabilità offerta a Sion dal suo Fondatore.

Le mura di Gerusalemme parlano e le sue pietre ricordano i fatti che devono essere trasmessi « alla generazione futura » (v. 14) attraverso il racconto che ne faranno i padri ai loro figli (cf. *Sal* 77, 3-7). Sion è lo spazio di una catena ininterrotta di azioni salvatrici del Signore, che vengono annunciate nella catechesi e celebrate nella liturgia, perché continui nei credenti la speranza nell'intervento liberatore di Dio.

Bellissima nell'antifona conclusiva una delle più alte definizioni del Signore come pastore del suo popolo: « Colui che ci guida » (v. 15). Il Dio di Sion è il Dio dell'Esodo, della libertà, della vicinanza al popolo schiavo in Egitto e pellegrino nel deserto. Ora che Israele è stanziato nella terra promessa, sa che il Signore non lo abbandona: Gerusalemme è il segno della sua vicinanza, e il tempio è il luogo della sua presenza.

Rileggendo queste espressioni, il cristiano si eleva alla contemplazione di Cristo, il nuovo e vivente tempio di Dio (cf. *Gv* 2, 21), e si volge alla Gerusalemme celeste, che non ha più bisogno di un tempio e di una luce esteriore, perché « il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio... la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello » (*Ap* 21, 22-23). A questa rilettura « spirituale » ci invita sant'Agostino, convinto che nei libri della Bibbia « non vi è nulla che riguardi soltanto la città terrena, se tutto ciò che di essa si riferisce, o per essa si adempie, simboleggia qualche cosa che per allegoria possa essere riferito anche alla Gerusalemme celeste » (*Città di Dio*, XVII, 3, 2). Gli fa eco san Paolino di Nola, che proprio commentando le parole del nostro Salmo esorta a pregare affinché « possiamo essere ritrovati quali pietre vive nelle mura della Gerusalemme celeste e libera » (*Lettera* 28,2 a Severo). E contemplando la saldezza e compattezza di questa città, lo stesso Padre della Chiesa continua: « Infatti colui che abita questa città si rivela

come l'Uno in tre persone... Di essa Cristo è stato costituito non solo fondamento, ma anche torre e porta... Se dunque su di Lui si fonda la casa della nostra anima e su di Lui si innalza una costruzione degna di così grande fondamento, allora la porta d'ingresso nella sua città sarà per noi proprio Colui che ci guiderà nei secoli e ci collocherà nel luogo del suo pascolo ».

SALMO 50: PIETÀ DI ME, O SIGNORE*

Abbiamo ascoltato il Miserere, una delle preghiere più celebri del Salterio, il più intenso e ripetero Salmo penitenziale, il canto del peccato e del perdono, la più profonda meditazione sulla colpa e sulla grazia. La Liturgia delle Ore ce lo fa ripetere alle Lodi di ogni venerdì. Da secoli e secoli sale al cielo da tanti cuori di fedeli ebrei e cristiani come un sospiro di pentimento e di speranza rivolto a Dio misericordioso.

La tradizione giudaica ha posto il Salmo sulle labbra di Davide sollecitato alla penitenza dalle parole severe del profeta Natan (cf. vv. 1-2; *2 Sam* 11-12), che gli rimproverava l'adulterio compiuto con Betsabea e l'uccisione del marito di lei Uria. Il Salmo, tuttavia, si arricchisce nei secoli successivi, con la preghiera di tanti altri peccatori, che recuperano i temi del « cuore nuovo » e dello « Spirito » di Dio infuso nell'uomo redento, secondo l'insegnamento dei profeti Geremia ed Ezechiele (cf. v. 12; *Ger* 31, 31-34; *Ez* 11, 19; 36, 24-28).

Due sono gli orizzonti che il Salmo 50 delinea. C'è innanzitutto la regione tenebrosa del peccato (cf. vv. 3-11), in cui è situato l'uomo fin dall'inizio della sua esistenza: « Ecco, nella colpa sono stato generato, peccatore mi ha concepito mia madre » (v. 7). Anche se

* Ex allocutione die 24 octobris 2001 habita, durante audientia generali in area quae respicit basilicam Sancti Petri in Vaticano christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 25 ottobre 2001).

questa dichiarazione non può essere assunta come una formulazione esplicita della dottrina del peccato originale quale è stata delineata dalla teologia cristiana, è indubbio che essa vi corrisponde: esprime infatti la dimensione profonda dell'innata debolezza morale dell'uomo. Il Salmo appare in questa prima parte come un'analisi del peccato, condotta davanti a Dio. Tre sono i termini ebraici usati per definire questa triste realtà, che proviene dalla libertà umana male impiegata.

Il primo vocabolo, *hattá*, significa letteralmente un « mancare il bersaglio »: il peccato è un'aberrazione che ci conduce lontano da Dio, meta fondamentale delle nostre relazioni, e per conseguenza anche dal prossimo.

Il secondo termine ebraico è *'awôn*, che rinvia all'immagine del « torcere », del « curvare ». Il peccato è, quindi, una deviazione tortuosa dalla retta via; è l'inversione, la distorsione, la deformazione del bene e del male, nel senso dichiarato da Isaia: « Guai a coloro che chiamano bene il male e male il bene, che cambiano le tenebre in luce e la luce in tenebre » (*Is* 5, 20).

Proprio per questo motivo nella Bibbia la conversione è indicata come un « ritornare » (in ebraico *shûb*) sulla retta via, compiendo una correzione di rotta.

La terza parola con cui il Salmista parla del peccato è *peshá*. Essa esprime la ribellione del suddito nei confronti del sovrano, e quindi un'aperta sfida rivolta a Dio e al suo progetto per la storia umana.

Se l'uomo, però, confessa il suo peccato, la giustizia salvifica di Dio è pronta a purificarlo radicalmente. È così che si passa nella seconda regione spirituale del Salmo, quella luminosa della grazia (cf. vv. 12-19).

Attraverso la confessione delle colpe si apre, infatti, per l'orante un orizzonte di luce in cui Dio è all'opera. Il Signore non agisce solo negativamente, eliminando il peccato, ma ricrea l'umanità peccatrice attraverso il suo Spirito vivificante: infonde nell'uomo un « cuore » nuovo e puro, cioè una coscienza rinnovata, e gli apre la possibilità di una fede limpida e di un culto gradito a Dio.

Origene parla a tal proposito di una terapia divina, che il Signore compie attraverso la sua parola e mediante l'opera guaritrice di Cristo: « Come per il corpo Dio predispose i rimedi dalle erbe terapeutiche sapientemente mescolate, così anche per l'anima preparò medicine con le parole che infuse, spargendole nelle divine Scritture... Dio diede anche un'altra attività medica di cui è archiatra il Salvatore il quale dice di sé: 'Non sono i sani ad aver bisogno del medico, ma i malati'. Lui era il medico per eccellenza capace di curare ogni debolezza, ogni infermità » (*Omelie sui Salmi*, Firenze 1991, pp. 247-249).

La ricchezza del Salmo 50 meriterebbe un'esegesi accurata di ogni sua parte. È ciò che faremo quando tornerà a risuonare nei vari venerdì delle Lodi. Lo sguardo d'insieme, che ora abbiamo rivolto a questa grande supplica biblica, ci rivela già alcune componenti fondamentali di una spiritualità che deve riverberarsi nell'esistenza quotidiana dei fedeli. C'è innanzitutto un senso vivissimo del peccato, percepito come una scelta libera, connotata negativamente a livello morale e teologale: « Contro di te, contro te solo ho peccato, quello che è male ai tuoi occhi, io l'ho fatto » (v. 6).

C'è poi nel Salmo un senso altrettanto vivo della possibilità di conversione: il peccatore, sinceramente pentito, (cf. v. 5), si presenta in tutta la sua miseria e nudità a Dio, supplicandolo di non respingerlo dalla sua presenza (cf. v. 13).

C'è infine, nel Miserere, una radicata convinzione del perdono divino che « cancella, lava, monda » il peccatore (cf. vv. 3-4) e giunge perfino a trasformarlo in una nuova creatura che ha spirito, lingua, labbra, cuore trasfigurati (cf. vv. 14-19). « Anche se i nostri peccati — affermava santa Faustina Kowalska — fossero neri come la notte, la misericordia divina è più forte della nostra miseria. Occorre una cosa sola: che il peccatore socchiuda almeno un poco la porta del proprio cuore... il resto lo farà Dio... Ogni cosa ha inizio nella tua misericordia e nella tua misericordia finisce » (M. Winowska, *L'icona dell'Amore misericordioso. Il messaggio di suor Faustina*, Roma 1981, p. 271).

TUTTI I POPOLI SI CONVERTANO AL SIGNORE*

«Veramente tu sei un Dio misterioso» (Is 45, 15). Questo versetto, che introduce il Cantico proposto alle Lodi del venerdì della prima settimana del Salterio, è tratto da una meditazione del Secondo Isaia sulla grandezza di Dio manifestata nella creazione e nella storia: un Dio che si rivela, pur restando nascosto nell'impenetrabilità del suo mistero. Egli è per definizione il «*Deus absconditus*». Nessun pensiero lo può catturare.

L'uomo può solo contemplare la sua presenza nell'universo, quasi seguendone le orme e prostrandosi nell'adorazione e nella lode.

Lo sfondo storico da cui nasce questa meditazione è quello della sorprendente liberazione che Dio procurò al suo popolo, al tempo dell'esilio babilonese. Chi avrebbe mai pensato che gli esuli di Israele potessero tornare in patria? Guardando alla potenza di Babilonia, essi avrebbero potuto solo disperare. Ma ecco il grande annuncio, la sorpresa di Dio, che vibra nelle parole del profeta: come al tempo dell'Esodo, Dio interverrà. E se allora aveva piegato con tremendi castighi la resistenza del faraone, ora si sceglie un re, Ciro di Persia, per sconfiggere la potenza babilonese e restituire a Israele la libertà.

«Tu sei un Dio misterioso, Dio di Israele, salvatore» (Is 45, 15). Con queste parole, il profeta invita a riconoscere che Dio agisce nella storia, anche se non appare in primo piano. Si direbbe che sta «dietro le quinte». È lui il regista misterioso e invisibile, che rispetta la libertà delle sue creature, ma al tempo stesso tiene in mano le fila delle vicende del mondo. La certezza dell'azione provvidenziale di Dio è fonte di speranza per il credente, che sa di poter contare sulla presenza costante di Colui «che ha plasmato e fatto la terra e l'ha resa stabile» (Is 45, 18).

L'atto creativo, infatti, non è un episodio che si perde nella notte

* Ex allocutione die 31 octobris 2001 habita, durante audientia generali in area quae respicit basilicam Sancti Petri in Vaticano christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 1 novembre 2001).

dei tempi, così che il mondo, dopo quell'inizio, debba considerarsi abbandonato a se stesso. Dio trae continuamente all'essere la creazione uscita dalle sue mani.

Riconoscerlo è anche confessare la sua unicità: «Non sono forse io, il Signore? Fuori di me non c'è altro Dio» (*Is* 45, 21). Dio è per definizione l'Unico. Nulla gli si può paragonare. Tutto gli è subordinato. Ne consegue anche il ripudio dell'idolatria, per la quale il profeta pronuncia parole severe: «Non hanno intelligenza quelli che portano un idolo da loro scolpito e pregano un dio che non può salvare» (*Is* 45, 20). Come mettersi in adorazione davanti a un prodotto dell'uomo?

Alla nostra sensibilità odierna potrebbe sembrare eccessiva questa polemica, come se prendesse di mira le immagini in sé considerate, senza avvertire che ad esse può essere attribuito un valore simbolico, compatibile con l'adorazione spirituale dell'unico Dio. Certamente, è qui in gioco la sapiente pedagogia divina che, attraverso una rigida disciplina di esclusione delle immagini, protesse storicamente Israele dalle contaminazioni politeistiche. La Chiesa, partendo dal volto di Dio manifestato nell'incarnazione di Cristo, ha riconosciuto nel Secondo Concilio di Nicea (a. 787) la possibilità di usare le immagini sacre, purché intese nel loro valore essenzialmente relazionale.

Resta tuttavia l'importanza di questo monito profetico nei confronti di tutte le forme di idolatria, spesso celate più che nell'uso improprio delle immagini, negli atteggiamenti con cui uomini e cose vengono considerati come valori assoluti e sostituiti a Dio stesso.

Dal versante della creazione, l'inno ci porta sul terreno della storia, dove Israele ha potuto sperimentare tante volte la potenza benefica e misericordiosa di Dio, la sua fedeltà e la sua provvidenza. In particolare, nella liberazione dall'esilio si è manifestato ancora una volta l'amore di Dio per il suo popolo, e ciò è avvenuto in modo così palese e sorprendente, che il profeta chiama a testimoni gli stessi «superstiti delle nazioni». Li invita a discutere, se possono: «Radunatevi e venite, avvicinatevi tutti insieme, superstiti delle nazioni» (*Is* 45, 20). La conclusione a cui giunge il profeta è che l'intervento del Dio di Israele è indiscutibile.

Emerge allora una magnifica prospettiva universalistica. Dio proclama: « Volgetevi a me e sarete salvi, paesi tutti della terra, perché io sono Dio, non ce n'è un altro » (*Is* 45, 22). Così diventa chiaro che la predilezione con cui Dio ha scelto Israele come suo popolo non è un atto di esclusione, ma piuttosto un atto di amore di cui tutta l'umanità è destinata a beneficiare.

Si profila così, già nell'Antico Testamento, quella concezione « sacramentale » della storia della salvezza, che vede nell'elezione speciale dei figli di Abramo, e poi dei discepoli di Cristo nella Chiesa, non un privilegio che « chiude » ed « esclude », ma il segno e lo strumento di un amore universale.

L'invito all'adorazione e l'offerta della salvezza riguardano tutti i popoli: « Davanti a me si piegherà ogni ginocchio, per me giurerà ogni lingua » (*Is* 45, 23). Leggere queste parole in ottica cristiana significa andare col pensiero alla rivelazione piena del Nuovo Testamento, che addita in Cristo « il Nome che è al di sopra di ogni altro nome » (*Fil* 2, 9), cosicché « nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre » (*Fil* 2, 10-11).

La nostra lode del mattino, attraverso questo Cantico, si dilata alle dimensioni dell'universo, e dà voce anche a quanti non hanno ancora avuto la grazia di conoscere Cristo. È una lode che si fa « missionaria », spingendoci a camminare per tutte le vie, annunciando che Dio si è manifestato in Gesù come il Salvatore del mondo.

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

LITTERAE CONGREGATIONIS

Episcopus dioecesanus quidem nuper Congregationi de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum litteris mandavit de sensu et applicatione recentis Instructionis Liturgiam authenticam « De usu linguarum popularium in libris Liturgiae romanae edendis ». Dicasterium id opportunum duxit litteras eidem Episcopo exhibere, quae ob peculiare momentum etiam publici iuris fiunt.

Prot. n. 2071/01/L

Rome, 5 November 2001

Your Excellency,

This Congregation for Divine Worship wishes to express its deep gratitude to you for the work that you have recently done to correct misunderstandings in some quarters regarding this Dicastery's Instruction *Liturgiam authenticam*, on the use of vernacular languages in the publication of the books of the Roman Liturgy. In the letter that Your Excellency had written on this matter, of which you were kind enough to transmit a copy to this Congregation, you were quite correct in your interpretation of the manner in which the *Nova Vulgata* edition of the Sacred Scriptures is envisioned by the Instruction as a point of reference for liturgical translation in vernacular languages. This Dicastery concurs with Your Excellency's concern that those engaged in scholarly biblical studies understand that their legitimate freedom of inquiry is not hampered by the document, and indeed, may even be assisted by it.

Given the nature of certain statements that have entered the public domain through articles, internet postings and the like, the scope

for misunderstanding of the Instruction on the basis of a superficial reading has unfortunately increased. Indeed, some even seem to have reached the erroneous conclusion that the Instruction insists on a translation of the Bible from the Latin *Nova Vulgata* rather than from the original biblical languages. Such an interpretation is contrary to the Instruction's explicit wording in n. 24, according to which all texts for use in the Liturgy 'must be made directly from the original texts, namely the Latin, as regards the texts of ecclesiastical composition, or the Hebrew, Aramaic, or Greek, as the case may be, as regards the texts of Sacred Scripture'. The Instruction in fact provides a clearer statement on the use of the original biblical texts as the basis for liturgical translation than the norms previously published in the Instruction *Inter Oecumenici*, n. 40a, published on 26 September 1964 (*Acta Apostolicae Sedis* 56 [1964] 885).

Further reflection also leads the Congregation to express its own perplexity at the fact that any disquiet among scholars should be occasioned by the principle, expressed in the above-mentioned paragraph of *Liturgiam authenticam*, that the *Nova Vulgata* 'is normally to be consulted as an auxiliary tool, in a manner described elsewhere in this Instruction, in order to maintain the tradition of interpretation that is proper to the Latin Liturgy'. It would be rational to think that translators of the Sacred Scriptures would naturally welcome any and all 'auxiliary tools' that would shed light either on the texts themselves or on the context for which the translations are intended, in this case, celebrations of the Roman Liturgy.

The particular genius of the Latin language has contributed to a tradition of biblical interpretation which must continue to be a *part* of the common heritage of the Latin Church as it has found expression in different ways in her Liturgy. Certainly, it is reasonable that a translator of the Scriptures should work with the original languages before consulting other versions, including the Latin. Afterwards, however, it can only be beneficial for a translator to consider the Latin text as a window through which to view the same Hebrew, Greek, or Aramaic text from the standpoint of a healthy sympathy with the best insights of the

Latin Church over the centuries. This is substantially what the recent Instruction calls for as regards the preparation of translations intended for use in the Roman Liturgy. Since the most recent revision of the Vulgate text found now in the *Nova Vulgata* was undertaken with the intent to preserve as much as possible the traditional '*Latinitas biblica christiana*' (to use Pope Paul VI's phrase, cf. John Paul II, the Apostolic Constitution *Scripturarum thesaurus*), while also updating the text in the light of modern biblical scholarship, the *Nova Vulgata* remains an apt instrument for such a purpose.

Emphasizing this instrument makes it possible to cultivate the necessary appreciation for the rootedness of many distinctive elements of the euchology of the Roman Liturgy in the Vulgate or Neo-Vulgate text, so as to foster a greater harmony in translation between liturgical prayer and the biblical text itself. In light of such considerations it is difficult to see how simultaneously keeping an eye on the Latin version could impoverish the vernacular biblical translation being produced for liturgical use. Indeed, it is more reasonable by any standard to assume that the translation might thereby be greatly enriched.

Your Excellency has also very helpfully noted the practical indispensability of the *Nova Vulgata* if those preparing a Lectionary are to determine precisely which text is being prescribed for liturgical reading. Since the readings for the Liturgy are prescribed in the *Ordo lectionum Missae* by reference principally to their versification in the *Nova Vulgata*, it is quite true that there is no other way for the Lectionary to be prepared, in purely practical and absolute terms. A vernacular version of the Bible may have used another numbering of the verses, so that the chapter and verse citations alone are insufficient without the use of the *Nova Vulgata*.

At the same time, it might also be noted that a more complex problem arises in some parts of the Bible where available ancient manuscripts, either in the original languages or in early translations, display variations that seem not to stem merely from copying or translation errors, glosses and the like, but rather, to indicate parallel but divergent

textual traditions. Such a divergence is evident, for example, between the Hebrew and the Greek texts of Samuel, where the translator may thus be faced not only with the question of which tradition to follow, but whether it is possible to resolve difficulties in one text by resort to the other. Similarly, the text of Sirach has been handed down to us in several distinct principle manuscript traditions, both Hebrew and Greek, and there is no Hebrew text that transmits the entire book. In fact, the discovery of new manuscripts, such as those made in the last century near the Dead Sea, have only brought this general difficulty of multiple traditions into greater relief. For the preparation of a Lectionary, then, the Instruction *Liturgiam authenticam* provides a sure basis for navigating through a forest of options as provided by the textual data for such parts of the Scriptures, and for choosing accurately the text prescribed for the Sacred Liturgy, where a certain textual unity is simply a necessity. The text to be translated is to be one that corresponds to the manuscript tradition reflected in the *Nova Vulgata*.

Here one sees clearly that if the Church is to prescribe the use of any specific biblical readings for any purpose, in practical terms it is possible to do so only by reference to some officially approved edition of the Sacred Scriptures. And while some apparently would object to the designation of a Latin text for such a purpose, these same critics appear not to have adverted to the fact that it is precisely the choice of a Latin text, instead of an officially approved text in the original biblical languages, that leaves the textual critic the scholarly freedom that rightly pertains to his task of determining the original text by scientific means. At times, the determination of a given manuscript tradition by the *Nova Vulgata* provides the textual critic with a necessary datum for his work as regards a translation for liturgical use, but it does not limit the exercise of his responsible discretion in evaluating textual variants within that tradition.

While constantly defending the inerrancy of the Sacred Scriptures as such, the Church has never claimed unalterable perfection for her own officially approved Latin edition of the Scriptures, and has sought to improve that version several times. It is not to be excluded,

and indeed, it is to be expected, that such work continue in the future. To this end, biblical scholars have all due freedom to propose corrections or improvements in that text wherever they believe them to be necessary or desirable, keeping in mind, of course, that their criteria for the 'best' text or even the most 'original' text may not in every instance coincide with the Church's criteria for the *canonical* text. In responsibly proposing eventual revisions to the official edition of the *Nova Vulgata* or, with certain qualifications, the *Ordo lectionum Missae*, biblical scholars could at least be said to be working within their area of competence.

Determining which texts belong to the Church's canon and which texts are prescribed for the Sacred Liturgy, however, lie outside the area of competence of biblical scholars in general, or of textual critics in particular. It is the Church herself, on the basis of her tradition, that has established the canon, and it is the competent ecclesiastical authority that prescribes the use of specific texts for liturgical use. As regards the rites of the Latin Church, that authority is the Holy See. Nor is there anything unscientific about such a limitation upon the scholar's field of work. A microbiologist cannot verify the presence of a given organism by looking through the wrong microscope at the wrong slide. Analogously, a textual critic cannot properly determine an original biblical reading for a prescribed liturgical text by working on the basis of a manuscript tradition altogether different from the one that the Church intends to be proclaimed at a given liturgical moment. In some cases, the choice of a given variant might render a translation less relevant or even completely irrelevant to the liturgical situation for which it is prescribed.

The Instruction *Liturgiam authenticam* has been criticized in some quarters for prescribing the norms that it does instead of setting out the various methods of exegesis found in documents such as *Divino afflante Spiritu* of Pope Pius XII, or the 1993 document of the Pontifical Biblical Commission on the interpretation of the Bible in the Church. In fact, the Instruction says in n. 34 that translations of the Scriptures for liturgical use should 'be prepared in accordance with the *principles of*

sound exegesis and high literary quality, *but also* with a view to the particular exigencies of liturgical use as regards style, the selection of words, and the selection from among different possible interpretations' [emphasis added]. It would seem unnecessary, precisely because of the Holy See's previous and abiding teaching on the matter, for the new Instruction to have entered into the precise meaning of those 'principles of sound exegesis', a venture which in any case would have exceeded the competency of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments. What that Dicastery might have been expected to provide, instead, were those criteria by which a translation — itself presumably the work of competent biblical scholars using the best scholarly tools available to them according to norms that have already been established by the Church — might also be deemed an appropriate one for use in the Roman Liturgy. And this, in fact, is what the Congregation did do.

This Dicastery is very grateful for Your Excellency's assistance in clarifying this matter in those venues of public debate and private contact where the discussion is currently taking place. Since Your Excellency has taken the initiative to enter into this discussion, the Congregation wishes not only to express its thanks to you, but also to take this opportunity to add the above reflections of its own, which it considers in complete agreement with those that you have expressed.

With prayerful best wishes, I remain

Sincerely yours in Christ,

Jorge A. Card. MEDINA ESTÉVEZ

Prefect

✠ Francesco Pio TAMBURRINO
Archbishop Secretary

THE ORIGINS OF THE COLLECT
FOR THE EIGHTH SUNDAY «PER ANNUM»

Dominica VIII « per annum »

Da nobis, quaesumus, Domine,
ut et mundi cursus pacifico nobis tuo ordine dirigatur,
et Ecclesia tua tranquilla devotione laetetur.
Per Dominum.

= 1970MR,¹ p. 347; = 1975MR, p. 347; = 2000MR, p. 458.
= 1974MA 191/2.

Cf. Ver 633; cf. Gell 1174; cf. Eng 1054; cf. SGall 947; cf. SupTre 1094; cf. 1474MR 1357; cf. 1570MR 1917; cf. 1962MR 1473; Bruy 170; Copp 899.

Cf. Ver 633: [Mense Iulii, preces diurnae cum sensibus necessariis], Item alia

*Da nobis, Domine Deus noster,
ut et mundi cursus pacifico nobis tuo ordine dirigatur,
et Ecclesia tua tranquilla devotione laetetur.
Per.*

Cf. Had 929: [Incipiunt orationes cotidianae] alia:
Cf. Gell 1174: [H]ebdomada VI post Pentecosten:
Cf. Eng 1054: [H]ebdomada VI post Pentecosten:
Cf. SGall 947: [H]ebdomada VI post Pentecosten:
Cf. SupTre 1094: Dominica III post Octavas Pentecosten:

¹ The abbreviations employed here are listed in Anthony Ward, "The Origins of the Collect for the First Week "per annum", in *Notitiae* 36 (2000) 351-362.

*Da nobis, Domine, quaesumus,
 ut et mundi cursus pacifico nobis tuo ordine dirigatur,
 et Ecclesia tua tranquilla devotione laetetur.
 Per Dominum nostrum.*

Cf. 1474MR 1357: Dominica quarta post Pentecosten:

*Da nobis, Domine, quaesumus,
 ut et mundi cursus pacifice nobis tuo ordine dirigatur,
 et Ecclesia tua tranquilla devotione laetetur.
 Per.*

Cf. Pad 535: [H]ebdomada V post Pentecosten:

Cf. Sup 1141: Dominica V post Pentecosten:

Cf. 1570MR 1917: Dominica iiij post Pentecosten:

Cf. 1962MR 1473: Dominica IV post Pentecosten:

*Da nobis, quaesumus, Domine:
 ut et mundi cursus pacifice nobis tuo ordine dirigatur;
 et Ecclesia tua tranquilla devotione laetetur.
 Per Dominum nostrum.*

= 1974MA 191/2: Dominica XXI «per annum», Super populum
 [= Collecta]:

* * *

This stately oration is found among the collection of ferial prayers in the papal sacramentary known as the *Hadrianum* and also with a minor variant as part of a similar group of texts in the *libelli* preserved at Verona, which are generally regarded as in great part drawing together material from the papal archives. It would seem, therefore, that the collect was in early use in Rome, at least in the context of the papal liturgy. Its origin may be with other texts com-

posed to meet a crisis in time of war.² We have already described in connection with the collect of the Sixth and Eighth Sundays 'per annum' the operation that appears to have taken place when the compiler of the *Sacramentarium Paduense* pieced together in Rome about 650-680 a series of Masses for the Sundays of the Easter season and on to the end of the Church year. Having settled the formularies up to and including the third Sunday after Pentecost using the group of Masses found in the *Gelasianum Vetus*, the compiler then had to ensure the continuation of his series for the fourth and fifth Sunday.

Here he drew once more on the block of collects which the *Hadrianum* assigned for general use, before then copying in order (with one inversion) the sixteen Mass formularies 'pro dominicis diebus' which begin the third book of the *Gelasianum Vetus*.³ When we examine the eighth and ninth-century Frankish books we find that they follow this lead by assigning our collect to the fifth week after Pentecost, with a variant line in the manuscript tradition which places it on the sixth Sunday. By the time the printed Roman Missal arrives, we find the collect on the fourth Sunday, and so until the recent Council. With the recasting of the title of these Sundays it has passed in the Roman Rite to the eighth Sunday of the time 'per annum' and subsequently in the Ambrosian Rite to the twenty-first Sunday.

The actual text of the collect has known little variation apart from the address to God, and a later tendency, from the Supplement of St Benedict of Aniane onwards, to adopt the reading 'pacifice', as in the 1962 Missal. This has now been corrected to 'pacifico', in accord with the most ancient witnesses.

Anthony WARD, S.M.

² Louis Brou, *Les oraisons des dimanches après la Pentecôte: Commentaire liturgique*, Apostolat Liturgique, Bruges 1959 (= *Paroisse et liturgie* 38), pp. 24-25.

³ Antoine Chavasse, *Le sacramentaire gélisien (Vaticanus Reginensis 316): Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIe siècle*, Desclée, Paris, 1958 (= *Bibliothèque de Théologie*, Série IV, vol. I), pp. 533-535.

COMMENTO BIBLICO ALLA COLLETTA
DELLA DOMENICA VIII « PER ANNUM »

Domenica VIII « per annum »

Da nobis, quaesumus, Domine,
ut et mundi cursus pacifico nobis tuo ordine dirigatur,
et Ecclesia tua tranquilla devotione laetetur.
Per Dominum.

I temi delle due parti della preghiera sono l'ordine di pace retto da Dio e la gioia della Chiesa nell'esercizio del culto

Il concetto di « ordine » implica in sé l'idea di « pace », cioè di armonia in cui il tutto risulta collegato in unità, attraverso l'ordinazione degli esseri inferiori a quelli superiori e l'unione di tutti nel culto di Dio; così era il mondo creato da Dio, un « cosmo » stabilito nell'unità dell'ordine e quindi nella pace. Al termine di ogni giorno della creazione e al compimento di essa « Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco era cosa molto buona » (*Gn* 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31). Il mondo era un ordine pacifico. In questa situazione l'intervento del peccato opera la contraddizione dell'ordine in cui le creature non sono più in armonia tra di loro, sono in guerra e ribellione reciproca, e la creatura suprema, l'uomo, è contro Dio suo creatore e contro i propri fratelli. Nasce così la realtà che contraddice alla pace, è la guerra, l'inimicizia armata degli uomini tra di loro, dei popoli contro i popoli. Poiché la radice della guerra è il peccato, e il peccato è, sempre presente nel genere umano, anche la guerra accompagna senza interruzione l'intera storia dell'umanità. In opposizione al male della guerra, la colletta chiede un « ordine pacifico » del mondo. Ora la pace, secondo l'insegnamento della Chiesa nel Concilio Vaticano II:

Non è la semplice assenza della guerra, nè può ridursi al solo rendere stabile l'equilibrio delle forze contrastanti, né è effetto

di una dispotica dominazione, ma essa viene con tutta esattezza definita « opera della giustizia » (*Is* 32, 7). È il frutto dell'ordine impresso nell'umana società dal suo Fondatore e deve essere attuato dagli uomini (*Gaudium et Spes*, n. 78).

A motivo del peccato che turba profondamente l'equilibrio dei singoli e dell'umanità intera, gli uomini da soli, senza l'aiuto di Dio, sono incapaci di realizzare la pace; insegna infatti il medesimo Concilio:

La pace non è stata mai stabilmente raggiunta, ma è da costruirsi continuamente [...] Gli uomini in quanto peccatori sono e saranno sempre sotto la minaccia della guerra, fino alla venuta di Cristo » (*ibid.*).

La pace su questa terra, intesa nel senso di cessazione dei conflitti armati, può essere soltanto dono di Dio, accolto dalla buona volontà e dalla collaborazione degli uomini; questo dicono le profezie:

Dio sarà giudice fra le genti, e sarà arbitro fra molti popoli; forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci, un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo, non si eserciteranno più nell'arte della guerra » (*Is* 2, 4; cf. *Mic* 4, 3).

Dio promette: « Arco e spada e guerra eliminerò dal paese » (*Os* 2, 20). « Farà cessare le guerre fino ai confini della terra, romperà gli archi e spezzerà le lance, brucerà con il fuoco gli scudi » (*Sl* 46, 10): Dio stesso frantuma le armi belliche. Il re messia « Farà sparire i carri e i cavalli, l'arco di guerra sarà spezzato, annunzierà la pace alle genti » (*Zc* 9, 9). Questi oracoli sono una rappresentazione escatologica. Il tema della pace nell'antico Testamento ha una vasta gamma di significati, oltre quello dell'assenza di guerra armata svolto fin qui; pace indica anche la salute fisica, il benessere materiale; il termine era in uso inoltre come forma di saluto e di augurio che derivano il loro valore dalla benedizione e dal dono di Dio (*Nm* 6, 26; *Sal* 29,

11). Dio stesso viene identificato con la pace nel nome che Gedeone dà all'altare da lui costruito (*Gdc* 6, 24). Il Messia è profetizzato come « principe della pace » (*Is* 9, 5), come colui che annuncerà la pace alle genti (*Zc* 9, 10).

Nel Nuovo Testamento il valore della pace è compiuto in Gesù. Alla sua nascita risuona l'inno angelico: « Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama » (*Lc* 2, 14); nel suo ingresso messianico viene accolto dall'acclamazione: « Benedetto colui che viene, Re, nel nome del Signore. Pace in cielo e gloria nel più alto dei cieli » (*Lc* 19, 30). Gesù usa con le persone da lui beneficate l'espressione: « Va' in pace » (*Mc* 5, 34; *Lc* 7, 50; 8, 48); ritornando presso i suoi dopo la risurrezione li saluta dicendo: « Pace a voi » (*Lc* 24, 36; *Gv* 20, 19.21.26). Ai discepoli inviati in missione prescrive: « In qualunque casa entriate prima dite: pace a questa casa; se vi sarà un figlio della pace la vostra pace scenderà su di lui » (*Lc* 10, 5-6; cf. *Mt* 10, 12-13).

Da Gesù l'augurio, il saluto, il dono della pace è diventato l'espressione abituale dell'incontro nella vita e nella liturgia; le lettere degli apostoli si aprono e a volte si chiudono con l'espressione: « Grazia e pace da Dio nostro Padre e dal Signore nostro Gesù Cristo »¹ La pace assume intensità cristologica nell'affermazione di San Paolo su Gesù: « Egli è la nostra pace » (*Ef* 2, 14), formula che esprime l'assoluta novità cristiana, per cui quello che Gesù porta e dà agli uomini si identifica con il suo stesso essere.

Nel Quarto Vangelo la pace è qualificata da Gesù con il possessivo: « mia »: « Vi lascio la pace, vi dò la mia pace, non come la dà il mondo io la dò a voi. Non sia turbato il vostro cuore e non abbia timore » (14, 27); alla fine del secondo discorso di addio leggiamo: « Vi ho detto queste cose perché abbiate pace in me » (16, 33); nelle apparizioni pasquali il risorto dice: « Pace a voi » (20, 19. 21. 26). La pace

¹ Cf. *Rm* 1, 7; *1 Cor* 1, 3; *2 Cor* 1, 2; *Gal* 1, 3; *Ef* 1, 2; 6, 23; *Fil* 1, 2; *Col* 1, 2; *1 Ts* 1, 1; *2 Ts* 1, 2; *1 Tm* 1, 2; *2 Tm* 1, 2; *Tt* 1, 4; *1 Pt* 1, 2; 5, 14; *2 Pt* 1, 2; *2 Gv* 3; *3 Gv* 15; *Ap* 1, 4-5.

donata dal Signore non è realtà politica o militare, consistente nell'assenza di combattimenti armati tra gli eserciti di questo mondo, né realtà sociale che si manifesta nella mancanza di contrasti tra le classi della comunità; non è neppure realtà psicologica fondata sulla tranquillità dell'animo. La pace di Gesù «sorpassa ogni intelligenza» (*Fil* 4, 7), sta al di sopra di ogni razionale concetto, di ogni esperienza umana naturale. Per i valori indicati dai termini verità, luce, vita, nel quarto vangelo la concentrazione cristologica giunge alla identificazione; Gesù dice: «Io sono la verità» (14, 6), «Io sono la luce» (8, 12), «Io sono la vita» (11, 25; 14, 6). Per la gioia e per la pace l'equivalente della convergenza con Gesù è espresso dal possessivo «mia»: la mia pace, la mia gioia.

A causa della successione immediata tra la promessa del Paraclito (14, 26) e questa promessa della pace (14, 27) san Cirillo Alessandrino nel suo commento al Quarto vangelo identifica la pace con lo Spirito Santo; parafrasando il testo scrive: «Ora "vi dò la pace" non semplicemente, bensì "la mia pace". Ciò equivale a dire: darò lo Spirito Santo e sarò presente a coloro che lo riceveranno attraverso di me».² Questa pace sta al di sopra di ogni concetto umano, realizza un bene definitivo, si colloca nell'ambito della salvezza, ed è quindi realtà teologica, che trascende i valori meramente umani: è il bene che si identifica con Gesù, con il suo Spirito, il bene che è dono del Padre e del Figlio. Abbiamo così superato nel tema della pace, l'idea di assenza di guerra armata, di conflitti sociali, di turbamento psicologico per giungere al valore salvifico evangelico come dono divino. Tale dono però è anche il presupposto della pace politica, sociale, psicologica benché non la implichi necessariamente su questa terra.

Nel *Missale Romanum* attuale il termine «ordo» ricorrente 17 volte indica per lo più uno dei gradi del sacramento dell'ordine e le schiere degli angeli e dei santi; è presente anche con il significato della nostra preghiera nella orazione sui doni per la memoria di San Bernar-

² S. CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Commentariorum in Ioannem continuatio*, X, 14, 27, in PG 74, 304-305.

do del quale dice: « Ecclesiae tuae ordinis concordiam strenue procuravit »; nella colletta della Messa per la categoria dei governanti leggiamo: « Deus, qui miro ordine universa disponis et ineffabiliter gubernas »; per il capo della nazione si domanda: « Populo sibi credito liberam ordinis tranquillitatem iugiter procuret ». Il termine « pacificus » presente 14 volte, è titolo dato a Cristo re, e a Cristo vittima, riproduce frequentemente la settima beatitudine del Primo vangelo, mentre il termine « pax » nelle 153 presenze ricopre la gamma dei significati biblici; il verbo « dirigere » presente 31 volte esprime temi conformi alla nostra colletta nella preghiera del Venerdì Santo per i governanti per i quali chiede: « Deus et Dominus noster mentes et corda eorum secundum voluntatem suam dirigat ad veram omnium pacem et libertatem »; nella colletta per la Natività di San Giovanni Battista troviamo: « Fidelium mentes dirige in viam salutis et pacis ».

La colletta, domandando che il corso del mondo « pacifico nobis tuo ordine dirigatur » intende la pace tra le comunità e i popoli, indicandola come un ordine diretto da Dio, che forma l'ambiente della vita della comunità e la rivolge al dono della pace evangelica nell'esercizio della devozione della chiesa.

La seconda petizione della preghiera che dice: « Ecclesia tua tranquilla devotione laetetur » indica lo scopo della petizione precedente: la stabilità di un ordine pacifico nella comunità è infatti condizione affinché la chiesa possa rallegrarsi nell'esercizio della devozione.

Il termine « devotio » nel *Missale Romanum* postconciliare ricorre 57 volte; dall'insieme appare che con tale parola si intende il culto liturgico. La orazione sui doni della Domenica III di Avvento infatti domanda:

Devotionis nostrae tibi, Domine, quaesumus,
hostia iugiter immoletur,
quae et sacri peragat instituta mysteriis
et salutare tuum nobis potenter operetur.

La preghiera da come oggetto alla devozione la vittima che viene immolata, il termine significa il culto sacrificale; così l'orazione dopo

la comunione della Messa dell'aurora della Natività del Signore domanda: «*Da nobis, Domine, Filii tui nativitatem laeta devotione colentibus...*» l'oggetto della devozione è la celebrazione della nascita del Signore; ancora l'orazione sui doni del lunedì della Settimana I di Quaresima dà come contenuto della devozione la offerta che ci santifica: «*Accepta tibi sit, Domine, nostrae devotionis oblatio quae conversationem nostram te operante sanctificet*»; l'orazione dopo la comunione del Venerdì Santo chiede di vivere con devozione la partecipazione al mistero eucaristico: «*huius mysterii participatione perpetua devotione vivamus*»; l'orazione sui doni della Domenica VIII «per annum»: «*Deus qui offerenda tuo nomini tribuis et oblata devotioni nostrae servitutis ascribis*»; l'orazione sui doni della festa della Assunzione corporea di Maria in cielo dice: «*Ascendat ad te, Domine, nostrae devotionis oblatio*»; la formula sui doni della Messa votiva B dello Spirito Santo: «*Intende quaesumus Domine spiritualem hostiam altaribus tuis pia devotionis studio propositam*». Sono alcuni soltanto tra i testi eucologici, dai quali appare che il termine «*devotio*» indica il culto ufficiale della Chiesa, esercitato nella liturgia, principalmente nella azione eucaristica. Certamente questo culto suppone la interiore adesione personale e la preparazione al suo esercizio.

Di tale realtà la preghiera domanda che la Chiesa «*laetetur*». Anche il verbo *laetari* nelle sue 77 ricorrenze mostra quanto il sentimento della gioia animi tutta la liturgia; la gioia si estende lungo tutto l'anno liturgico, culminando nelle feste principali e soprattutto nel tempo di preparazione alla Pasqua e nel tempo pasquale. Limitandoci a questo troviamo numerosi testi con il verbo «*laetari*».

Il sentimento della gioia secondo la concezione biblica è spiegabile attraverso gli avvenimenti che la causano, i motivi che la determinano, le ragioni che la suscitano; tale idea passa dalla Bibbia alla Liturgia, sia attraverso gli stessi testi rivelati che costituiscono parte della eucologia, quali l'antifona di ingresso e l'antifona alla comunione, sia nelle altre formule di preghiera, che riecheggiano il pensiero della divina rivelazione; la causalità essenziale dell'essere lieti dei credenti è la loro salvezza, operata dalla persona e dall'azione del Figlio

di Dio fatto uomo, Gesù Cristo nel mistero dell'incarnazione, della passione e morte, della risurrezione e ascensione al cielo, dove insieme con il Padre egli manda lo Spirito Santo.

Nel tempo della Quaresima la colletta della II Domenica contiene la petizione di rallegrarsi della visione della gloria di Dio: «gloriae tuae laetemur aspectu». La IV Domenica di Quaresima prende la sua denominazione «laetare» dall'inizio dell'antifona di ingresso: «Laetare Ierusalem [...], gaudete cum laetitia ut exsultetis» (*Is* 66, 10-11); così nella liturgia la città di Gerusalemme è la raffigurazione della Chiesa, invitata alla gioia con intensità di vocabolario: laetari, gaudere, laetitia, exsultare.

La causa di tanta e così intensa gioia viene indicata nella preghiera sopra le offerte della stessa Domenica IV: è il culto, è il sacrificio di redenzione: «Munera, Domine, laetantes offerimus». La gioia, irradiata dall'attesa della festa di Pasqua è, inquadrata dalla contemplazione della gloria divina nella colletta della Domenica II di Quaresima, che facendo memoria della Trasfigurazione del Signore, chiede per noi ancora pellegrini sulla terra: «gloriae tuae laetemur aspectu»; vi corrisponde il pensiero del prefazio della Domenica V, in cui ci è data la visione degli angeli «ante conspectum tuum in aeternitate laetantium».

A queste espressioni sulla gioia contenute nelle formule di preghiera, offrono lo sfondo e l'ispirazione le antifone di ingresso e della comunione, prese dalla sacra Scrittura; ecco due antifone alla comunione: il mercoledì della prima settimana, dal *Sl* 5, 12: «Laetentur omnes qui sperant in te»; il martedì della II settimana, dal *Sl* 9, 2: «Laetabor et exsultabo in te». Vengono poi due antifone di ingresso: il lunedì, e il giovedì della IV settimana: dal *Sl* 30, 8: «exsultabo et laetabor in tua misericordia»; dal *Sl* 104, 3: «Laetetur cor quaerentium Dominum». La gioia e l'esultanza rivelata nella sacra Scrittura per la celebrazione del culto del Signore nel tempio dell'antica alleanza assume pieno significato e compimento nella liturgia quaresimale che ne celebra la realizzazione autentica.

La liturgia di Pasqua ha inizio con la Veglia pasquale in cui il pre-

conio, benedizione e ringraziamento a Dio in rapporto al cero pasquale, è un inno di gioia e di luce. Il tema della gioia, infatti, nel canto è intimamente intrecciato con quello della luce in modo che la luce appare come fonte della gioia. Riferiamo soltanto il punto in cui ricorre il verbo *laetari*: «*Laetetur mater Ecclesia tanti luminis adornata fulgoribus*». Sono presenti molte altre espressioni di esultanza; è un trionfo di gioia e di luminosità, gioia cosmica, universale nell'estensione e totale nell'intensità. Gesù stesso descrive il passaggio dei suoi discepoli dalla tristezza alla gioia per la sua risurrezione: «*Voi sarete afflitti, ma la vostra afflizione si cambierà in gioia; voi siete ora nella tristezza, ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegherà e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia*» (*Gv* 16, 20.22-23). «*La mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena*» (*Gv* 15, 11; 16, 24). Con il tema della gioia proveniente dalla luce il preconio pasquale propone la rivelazione cristologica del Quarto vangelo. L'eucologia liturgica esprime tre momenti: la gioia della preparazione della Pasqua nella Quaresima, la gioia della celebrazione della risurrezione, la gioia della immortalità beata.

Tutte queste espressioni di gioia, che echeggiano quelle della Scrittura, vengono applicate dalla liturgia all'evento pasquale: gioia di Cristo nella sua gloria, gioia dei credenti per la felicità di cui gode il Signore risorto e gioia per la speranza di esservi associati nella vita futura. La letizia pasquale si prolunga in quella battesimale: il battesimo viene denominato: gloria della figliazione adottiva nella colletta della terza Domenica di Pasqua: «*Semper exsultet populus tuus [...] qui nunc laetatur in adoptionis se gloriam restitutum*». La gioia è un patrimonio della Chiesa e della fede in ogni tempo; tutti gli scrittori, dagli agiografi dell'Antico e del Nuovo Testamento, ai Padri della Chiesa, ai Dottori, agli autori spirituali, hanno scritto profondamente, squisitamente e con abbondanza della gioia. Su tutta questa immensa opera letteraria la liturgia presenta il vanto unico dell'efficacia: nell'atto in cui istruisce sulla gioia, la domanda al Signore e la ottiene; le formule liturgiche con la dottrina che esse esprimono sulla gioia non sono riservate a un piccolo

numero di dotti e di sapienti, le preghiere liturgiche riguardano tutto il popolo cristiano, e in esso in particolare i poveri, gli umili, i sofferenti, gli ammalati. La gioia proclamata e donata nella liturgia è per tutti, è un bene di popolo perché è il bene di Dio, il bene di Cristo, il bene donato. Chi lo accoglie, partecipando alla liturgia, ne gode subito i frutti genuini. La Chiesa, in un ambiente di pacifico ordine retto da Dio può esprimere con serena tranquillità la allegrezza del suo culto.

Giuseppe FERRARO, S.I.

THE ORIGINS OF THE COLLECT
FOR THE NINTH SUNDAY « PER ANNUM »

Dominica IX « per annum »

Deus, cuius providentia in sui dispositione non fallitur,
te supplices exoramus,
ut noxia cuncta submoveas,
et omnia nobis profutura concedas.
Per Dominum.

= 1970MR,¹ p. 348; = 1975MR, p. 348; = 2000MR, p. 459.
1974MA deest.

= GeV 1186; = Pad 567; = Gell 1241; = Eng 1125; cf. SGall 999; = Sup
1150; = SupTre 1103; = 1474MR 1387; = 1570MR 1947; = 1962MR
1503; Bruy 220; Copp 1188.

= GeV 1186: [Incipit liber tertius, Orationes et preces cum canone per Do-
minicis diebus (sic!)] Item alia Missa.

= Pad 567: Dominica II post Octavas Apostolorum.

= Gell 1241: [H]ebd[omada] VIII p[ost] Pentecoste[n].

= Eng 1125: [H]ebdomada VIII post Pentecosten.

= Sup 1150: Dominica VIII post Pentecosten.

= SupTre 1103: Dominica III post Natale Apostolorum.

= 1474MR 1387: Dominica septima post Pentecosten.

= 1570MR 1947: Dominica septima post Pentecosten.

= 1962MR 1503: Dominica septima post Pentecosten.

Cf. SGall 999: [H]ebdomada VIII post Pentecosten:

*Deus, cuius providentia in sui dispositione non fallitur,
te supplices exoramus,
ut noxia cuncta amoveas,
et omnia nobis profutura concedas.
Per Dominum nostrum.*

¹ The abbreviations employed here are listed in Anthony Ward, 'The Origins of the Collect for the First Week "per annum"', in *Notitiae* 36 (2000) 351-362.

* * *

This collect is in uninterrupted use from an early date, for having been part of the common treasury of Latin liturgical texts in Rome, it passed into use in the Frankish domains in the eighth or ninth centuries and entered, too, into the Missals of the age of printing.

In the *Gelasianum Vetus* it forms part of an incomplete series of sixteen Sunday Mass formularies to which we have already referred in connection with the collects of the Sixth and Eighth Sundays 'per annum'. As part of his work of completing this series to cover the Sundays first the Easter season and then of the rest the Church year, the compiler of the *Sacramentarium Paduense*, probably working in Rome in the third quarter of the seventh century, distributed the sixteen formularies in sequence beginning with the sixth Sunday after Pentecost, which led to his assigning the present collect, which was that of the third of the sixteen Masses of the *Gelasianum Vetus*, to what he termed the Second Sunday after the Octave of the Apostles (i.e. after the solemnity of SS. Peter and Paul).² When we examine the eighth and ninth-century Frankish books we find that they follow this lead by assigning our collect to what they term the eighth Sunday after Pentecost and in the printed Missals up to the recent Council we find it on the seventh Sunday. With the change in the system of what is now known as the time 'per annum', our collect has found its place once again in the sequence of the Sundays that follow on from the conclusion of the Easter cycle.

With the exception of the variant 'amoveas' for 'submoveas', found in the Sacramentary of Saint-Gall (9th cent.), the major witnesses bear exactly the same text as we have it today.

Anthony WARD, S.M.

² Antoine Chavasse, *Le sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316): Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIIe siècle*, Desclée, Paris 1958 (= *Bibliothèque de Théologie*, Série IV, vol. I), pp. 533-535.

COMMENTO BIBLICO ALLA COLLETTA
DELLA DOMENICA IX « PER ANNUM »

Deus, cuius providentia in sui dispositione non fallitur,
te supplices exoramus,
ut noxia cuncta submoveas,
et omnia nobis profutura concedas.
Per Dominum.

Con questa colletta, la Chiesa rivolge a Dio due suppliche (« te supplices exoramus »). In negativo, l'intervento divino qui implorato consiste nella rimozione dalla vita dei fedeli di qualsiasi forma di male (« ut noxia cuncta submoveas »). In positivo, invece, viene richiesto al Padre di donare loro ogni bene (« et omnia nobis profutura concedas »). Questa duplice domanda resta saldamente radicata nella fede nell'infallibile provvidenza divina (« Deus, cuius providentia in sui dispositione non fallitur »). Ma la disposizione di Dio (« in sui dispositione ») non coincide affatto con la predestinazione di alcuni uomini alla salvezza eterna e di altri alla perdizione eterna. Al contrario, Dio desidera da sempre e per sempre che ogni essere umano sia salvato per mezzo di Gesù Cristo¹. Se a questa salvezza universale è orientata l'opera provvidenziale di Dio, è lecito, anzi doveroso, seguire l'invito di Gesù² a chiedere al Padre tutto ciò che può favorirne l'accoglienza umana.

Per comprendere l'invocazione della colletta ed evitare dei fraintendimenti teologici a riguardo dell'infallibilità della disposizione storico-salvifica di Dio, il presupposto biblico da mantenere fermo è che qui è in gioco la libertà umana, ma soprattutto la libertà divina, il cui mistero rimane per noi incomprensibile: « I miei pensieri non sono i vostri pensieri; e le vostre vie non sono le mie vie oracolo del Signore.

¹ Cf *Gv* 12,32; 17,2; *Rm* 5,12.15-21; 11,26.32; *Ef* 1,10; *Col* 1,20; *1 Tm* 2,4-5; *Tr* 2,11; *2 Pt* 3,9; *Eb* 9,28.

² Cf *Mt* 7,7 (*// Lc* 11,9); 21,22 (*// Mc* 11,24); *Gv* 14,13; 15,16; 16,23.24; *1 Gv* 3,22.

Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, e i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri » (*Is* 55, 8-9). Nel rapporto tra queste due libertà, si può parlare, senza dubbio, di « ragionevolezza », così da superare qualsiasi concezione delle disposizioni divine in termini di puro arbitrio e, correlativamente, della libertà umana nel senso del fideismo fatalistico. Tuttavia, si tratta della ragionevolezza della fede, che per certi aspetti appare analoga a quella che esiste nel rapporto affettivo di due amanti, a riguardo del quale rimane sempre un margine di imponderabilità e di dubbio. È la relazione fiduciale vissuta tra gli amanti che progressivamente lascia emergere i segni di credibilità necessari per rassicurarli che il loro è amore autentico e non finzione. Questa analogia può essere fatta valere anche nel rapporto tra la disposizione provvidenziale di Dio e la libertà storica dell'uomo, tra la grazia divina e la libertà umana, tra i segni dello Spirito santo e il discernimento del credente. Non è un caso che gli autori biblici non abbiano vergogna a ricorrere ai simboli affettivi del rapporto uomo-donna « il fidanzamento³, il matrimonio⁴, la prostituzione⁵, l'adulterio⁶ e il ripudio⁷ », per esprimere una scintilla dell'amore di Dio per l'umanità.

Premesso ciò, comprendiamo maggiormente il nesso esistente tra la disposizione della provvidenza divina (« Deus, cuius providentia in sui dispositione non fallitur ») e la richiesta positiva della colletta (« ut [...] omnia nobis profutura concedas »). Da un lato, i Cristiani sono istruiti dalla sacra Scrittura sull'efficacia della preghiera di richiesta e d'intercessione⁸. Dall'altro, in vista di una corretta interpretazione del

³ Cf *Ger* 2,2; *Os* 2,22.

⁴ Cf *Is* 54,5; 61,10; 62,4-5; *Os* 2,9.18.21; e anche *Mt* 9,15; 25,1-13; *Gv* 3,29; 2 *Cor* 11,2; *Ef* 5,22-33; *Ap* 19,7; 21,2; 22,17.

⁵ Cf *Is* 1,21; *Ger* 2,20.23-25.33; 3,1-13; *Ez* 16,15-16.25-31.35-36.41; *Os* 1,2; 2,4.6-7.

⁶ Cf *Ger* 3,20; *Ez* 16,32-33.38; *Os* 2,12.15; 3,1.

⁷ Cf *Is* 50,1; *Os* 2,4.

⁸ Cf *Dt* 26,7; 1 *Re* 9,3; 2 *Re* 19,20; 20,5; 1 *Cr* 4,10; 2 *Cr* 1,7.11-12; 30,27; 2 *Mac* 1,5; *Sal* 6,10; 65,3; *Sir* 4,6; *Ger* 29,7; 33,3; *Dn* 10,12; *Gio* 2,8; *Lc* 1,13; *At* 10,4.31; 1 *Pt* 3,12; 1 *Gv* 3,22; 5,14.

concetto di « provvidenza » di Dio (« Deus, cuius providentia »), lo studio esegetico non può non riconoscere la differenza ontologica che intercorre tra Dio e l'uomo: Dio è Dio e non un uomo (cf. *Os* 11, 9). Questo rilievo va ribadito con decisione di fronte a ogni semplicistica mancanza di rispetto dell'indicibile, che invece caratterizza insuperabilmente l'essere e l'agire del Dio annunciato da Gesù Cristo. La salvaguardia del dato della libertà umana e della libertà divina nella concezione biblica della provvidenza consente di evitare alcuni rischi, dai quali non sembra esente la coscienza cristiana contemporanea. Una prima tendenza è quella di una fede incrinata, almeno in determinate situazioni di sofferenza fisica o di crisi spirituale, da una prospettiva fatalistica, che camuffa con il nome di « provvidenza divina » una sorta di destino cieco ed ineluttabile, di matrice ultimamente pagana. D'altro canto, ad un'analogia visione semplicistica della provvidenza divina perviene anche un altro filone religioso, di matrice ultimamente razionalistica. Già rintracciabile nella Bibbia⁹, questa tendenza pretende quasi da Dio dei segni chiari e distinti, che consentano di scoprire il piano divino sull'esistenza propria o altrui. Il pregiudizio retrostante a questa concezione della provvidenza divina è che, una volta individuato il piano di Dio, il credente dovrebbe semplicemente adeguare ad esso la propria volontà, come se si trattasse di recitare un copione teatrale già anteriormente redatto.

Dietro entrambi gli atteggiamenti del fideismo fatalistico e del razionalismo, si può intravedere una tentazione molto simile a quella subita da Gesù dall'inizio (cf. *Mt* 4, 5-6; // *Lc* 4, 9-11) alla fine del suo ministero: « Se tu sei Figlio di Dio, scendi dalla croce! » (*Mt* 27, 40; cf. // *Mc* 15, 30). Ma Gesù non scende! Anzi, fino alla fine della storia, rimane « per così dire » in croce. Se in ogni bisogno umano, Gesù Cristo entrasse in azione per soddisfarlo, l'uomo sarebbe costretto a credere in lui. Ma Gesù desidera la fede di persone libere e, ad ogni costo, rispetta la loro libertà. Questa osservazione non signifi-

⁹ Cf soprattutto *Mt* 12,39 (// *Lc* 11,29); 16,1 (// *Mc* 8,11; *Lc* 11,16); *Gv* 2,18; 4,48; 6,26.30; 12,37; ma anche *Gdc* 6,17; *2 Re* 20,8; *Sal* 86,17; *Is* 7,11; *Mt* 24,3; *At* 8,13.

ca per Cristo rimanere inoperante fino al suo ritorno glorioso. Se, però, intende intervenire nell'esistenza quotidiana degli esseri umani, non lo fa nella modalità del « mago » o del « Dio tappabuchi ». Al contrario, attraverso il suo Spirito, Gesù risorto sa illuminare l'essere umano, senza abbagliarlo; è capace di dargli un suggerimento, senza costringerlo; ha il potere di donargli la salvezza, offrendogli però la capacità di rifiutare il dono.

Se questa consapevolezza illumina la richiesta che in positivo i fedeli rivolgono a Dio per mezzo della colletta domenicale (« ut [...] omnia nobis profutura concedas »), vediamo come interpretare la seconda invocazione a riguardo della rimozione del male (« ut noxia cuncta submoveas ») compiuta provvidenzialmente da Dio. Alcune annotazioni emblematiche, a questo riguardo, sono reperibili nella Lettera ai Romani e, in particolare, in 1, 18-3, 20. Da questa sezione dello scritto paolino, risulta abbastanza chiaro in cosa consiste l'intervento che Dio porta a termine, lungo la storia umana, per rimuovere il male morale: Dio attua una sorta di « consegna » dei peccatori alle conseguenze deleterie dei loro stessi peccati (cf. 1, 24. 26. 28). Da un lato, questa affermazione esclude implicitamente che l'ira di Dio si scateni nella storia mediante interventi punitivi diretti (cf. *Rm* 2, 4; 3, 26; 9, 22). Dall'altro, Dio non interrompe il suo rapporto con i peccatori, disinteressandosi di loro. Altrimenti, essi non resterebbero nemmeno in vita.

In realtà, Dio rispetta a tal punto la libertà degli uomini, da giungere persino a lasciarli in balia di un'esistenza ormai pervertita, di una coscienza traviata e di vizi sfrenati. Piuttosto che violentare la libertà degli uomini, Dio preferisce concedere loro la possibilità di allontanarsi da lui. Eppure, i fenomeni di autodistruzione, constatati da Paolo nella storia dei pagani, non sono letti da lui soltanto come le conseguenze di una decisione libera degli uomini contro Dio, ma anche come la modalità di attuazione e di manifestazione della collera di Dio nei confronti dei peccatori. Per l'Apostolo, questi fenomeni sono il segno che, già da adesso, nella storia della salvezza, Dio è all'opera, anche se il compimento definitivo del suo intervento salvi-

fico va atteso per la fine dei tempi. In quell'ambito escatologico, nel caso di una definitiva scelta della libertà umana contro di lui, Dio ne garantisce la consistenza a tal punto, da limitarsi a constatare con dolore paterno che alcuni figli non hanno voluto tornare a casa (cf. *Lc* 15, 11-32). Da qui scaturisce l'invocazione a Dio da parte della Chiesa di liberare i suoi figli da qualsiasi realtà che possa rivelarsi per essi nociva («*ut noxia cuncta submoveas*») alla vita presente e alla salvezza eterna.

Franco MANZI

THE ORIGINS OF THE COLLECT
FOR THE TENTH SUNDAY « PER ANNUM »

Dominica X « per annum »

Deus, a quo bona cuncta procedunt, tuis largire supplicibus,
ut cogitemus, te inspirante, quae recta sunt,
et, te gubernante, eadem faciamus.
Per Dominum.

= 1970MR,¹ p. 349; = 1975MR, p. 349; = 2000MR, p. 460.
1974MA deest.

Cf. GeV 556; cf. Pad 424; cf. Gell 949; cf. Eng 944; cf. Aug 752; cf. SGall 748; cf. Sup 1123; cf. SupTre 1079; cf. 1474MR 1151; cf. 1570MR 1691; cf. 1962MR 1253; Bruy 199; Copp 1085.

Cf. GeV 556: Quarta Dominica post Clausum Paschae:
Cf. Pad 424: Dominica IIII post Octavas Paschae:
Cf. Gell 949: Quarta Dom[inica] p[ost] Octavas Paschae:
Cf. Eng 944: Quarta Dominica post Clausum Paschae:
Cf. Aug 752: Quarta Dominica post Octavas Paschae:
Cf. SGall 748: Quarta Dominica post Octavas Paschae:
Cf. Sup 1123: Dominica IIII post Octavas Paschae, [Collecta]:
Cf. TreSup 1079: Dominica IIII post Octavas Paschae:

*Deus, a quo bona cuncta procedunt, [...] largire supplicibus,
ut cogitemus, te inspirante, quae recta sunt,
et, te gubernante, eadem faciamus.
Per.*

¹ The abbreviations employed here are listed in Anthony Ward, "The Origins of the Collect for the First Week "per annum", in *Notitiae* 36 (2000) 351-362.

Cf. 1474MR 1151: Dominica quinta post Pasc[h]a:
 Cf. 1570MR 1691: Dominica quinta post Pascha:
 Cf. 1962MR 1253: Dominica quinta post Pascha:

*Deus, a quo bona cuncta procedunt, largire supplicibus tuis,
 ut cogitemus, te inspirante, quae recta sunt,
 et, te gubernante, eadem faciamus.
 Per Dominum nostrum.*

* * *

This collect, in which some have seen a desire to combat Pelagian ideas,² appears to be Roman in origin and forms part of the common Roman tradition of the early centuries of formalized Roman liturgical books, whether for the use of the Pope or of the city's priests.

From there it passed into widespread circulation throughout Gaul and by the eighth or ninth centuries was in general use there. The unwavering attribution of the collect until the recent reform was for the 'Fifth Sunday after Easter', also referred to as the 'Fourth Sunday after the Easter Octave'.³ A new text, compiled from ancient sources has, however, now been created for this Sunday, currently known as the 'Sixth Sunday of Easter', and our ancient prayer has been reassigned to become the collect of the tenth in the series of the Sundays 'per annum'.

As regards the text, we can note that while the original reading was 'procedunt, largire supplicibus, ut', it was the variant 'procedunt, largire supplicibus tuis, ut' that entered the mainstream of the editions of the Roman Missal after the invention of printing and was

² Louis Brou, *Les oraisons dominicales (deuxième série): De l'Avent à la Trinité*, Apostolat Liturgique, Bruges 1960 (= *Paroisse et liturgie* 50), p. 127.

³ Cf. Antoine Chavasse, *Le sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316): Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIe siècle*, Desclée, Paris 1958 (= *Bibliothèque de Théologie*, Série IV, vol. 1), pp. 242-244.

maintained until the 1970 edition. At that date the word-order 'procedunt, tuis largire supplicibus, ut' was preferred.

Historically, it would appear possible that the collect was used in a celebration where the readings were from the *Epistle of James* 1: 17-21, to which the opening words presumably allude.⁴

Anthony WARD, S.M.

⁴ *Ibidem*, p. 244.

COMMENTO BIBLICO ALLA COLLETTA
DELLA DOMENICA X « PER ANNUM »

Domenica X « per annum »

Deus, a quo bona cuncta procedunt, tuis largire supplicibus,
ut cogitemus, te inspirante, quae recta sunt,
et, te gubernante, eadem faciamus.
Per Dominum.

L'orazione nel suo inizio si rivolge a Dio con il titolo: «A quo bona cuncta procedunt». L'espressione richiama la frase della *Lettera di Giacomo*: «Ogni buon regalo e ogni dono perfetto viene dall'alto, discende dal Padre della luce nel quale non c'è variazione né ombra di cambiamento» (*Gc* 1, 17); tutto ciò che è bene procede da Dio, nell'ordine della natura e della creazione, nell'ordine della redenzione e della grazia. Da Dio procede la sua parola, secondo quanto Gesù rispose al demonio che lo tentava: «Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che procede dalla bocca di Dio» (*Mt* 4, 4), risposta che cita nel testo greco quanto è detto in *Deuteronomio* 8, 3. Questa stessa parola procede da Gesù, che è egli stesso il Verbo di Dio; Luca racconta che ascoltando Gesù mentre parlava nella sinagoga di Nazaret all'inaugurazione del suo ministero pubblico in Galilea: «Tutti gli rendevano testimonianza, ed erano meravigliati delle parole di grazia che procedevano dalla sua bocca» (*Lc* 4, 22).

Secondo la divina rivelazione da Dio procede la sua autodonazione, cioè soprattutto i due più alti doni a noi inviati, le due persone divine: il suo Figlio e lo Spirito Santo. Gesù stesso infatti dice di se stesso: «Da Dio procedo e vengo» (*Gv* 8, 42) e dichiara il significato di questo suo procedere: «Non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato» (*Gv* 8, 42). Il procedere da Dio del suo Figlio indica il suo essere mandato, la sua missione dal Padre nel mondo per la nostra salvezza, missione che ha il suo fondamento nella derivazione

eterna e immanente del Figlio dal Padre, nella sua generazione nell'oggi permanente divino, e la manifesta. Nel terzo testo di promessa del Paraclito Gesù rivela: « Quando verrà il Paraclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità che procede dal Padre » (v 15, 26). Anche lo Spirito Santo Paraclito, come il Figlio, procede dal Padre in quanto è mandato dal Padre per compiere la sua missione salvifica, e tale missione ha la sua ragione profonda nella derivazione interiore alla vita divina dello Spirito Santo dal Padre che si manifesta nella sua venuta temporale nel Figlio fatto uomo Gesù Cristo, nel suo concepimento (*Lc* 1, 35), al momento del battesimo (*Lc* 3, 21-22), nella offerta sacrificale (*Eb* 9, 14), nella risurrezione (*Rm* 1, 4; 8, 11) e nella sua venuta temporale in ciascuno di noi, nel battesimo, nella cresima, nella celebrazione dei singoli sacramenti.

Lo Spirito è il fiume che procede da Dio e dall'Agnello secondo la contemplazione dell'Apocalisse: « Mi mostrò poi un fiume di acqua viva e limpida che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello » (*Ap* 22, 1). Questa visione è trinitaria, poiché Dio è il Padre, l'Agnello è il Figlio, il fiume di acqua viva che da essi scaturisce simboleggia lo Spirito Santo. Infatti come il fiume emana dal trono di Dio e dell'Agnello, così lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio; lo Spirito è paragonato al fiume nel detto di Cristo: « Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me; come dice la Scrittura fiumi di acqua viva scaturiranno dal suo seno. Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui » (*Gv* 7, 37-39). Lo Spirito è figurato dal fiume essendo sorgente abbondante della grazia e della gloria, del godimento e della felicità. Questo fiume, che ha la sua sorgente nel trono in cui siedono Dio e l'Agnello, è Dio comunicato, la terza persona divina rappresentata dalla sua operazione. Così al sommo della Gerusalemme noi vediamo la Trinità intera; il Padre penetra tutta la città della sua gloria, l'Agnello la illumina della sua dottrina, lo Spirito la irrora e vi fa nascere dovunque la vita anzitutto mediante il sacramento del battesimo.

Dandoci il suo Figlio, dandoci il suo Spirito, il Padre ci ha dato tutto, e nel Figlio e nello Spirito ci ha donato tutti i beni, poiché nes-

sun bene creato né l'insieme di tutti i beni creati possono essere paragonati al Figlio e allo Spirito, che con il Padre sono l'unico Dio. San Paolo dice riguardo al dono del Figlio: «Dio, che non ha risparmiato il proprio Figlio ma lo ha dato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa insieme con lui?» (*Rm* 8, 32). Il supremo atto di amore di Dio che ci ha donato il Figlio è la più forte garanzia dell'amore che tutto vince e che comprende tutti i beni.

Dopo aver proclamato l'attributo di Dio quale fonte di ogni bene, di ogni dono, e soprattutto del dono di se stesso nel suo Figlio consegnato alla morte per la nostra redenzione e dello Spirito Santo elargito a noi come Paraclito di Gesù, vengono formulate le due petizioni della preghiera: ispirazione di ciò che conviene pensare e direzione nella esecuzione pratica. Queste due cose domandate appartengono certamente a quei beni che procedono da Dio e che Dio può donarci.

Anzitutto l'ispirazione a pensare ciò che è giusto e retto. La petizione è simile ad altre orazioni; quella del giovedì della prima settimana di Quaresima:

Largire nobis, quaesumus Domine, semper spiritum cogitandi quae recta sunt promptius et agendi, ut qui sine te esse non possumus, secundum te vivere valeamus.

L'orazione dopo la comunione della domenica quarta di quaresima:

Deus [...] illumina, quaesumus, corda nostra gratiae tuae splendore ut digna ac placita maiestati tuae cogitare semper et te sincere diligere valeamus.

La colletta per domandare la carità:

Corda nostra, quaesumus Domine, tuae Spiritu claritatis inflammata, ut tuae digna semper ac placita maiestati cogitare et te in fratribus sincere diligere valeamus.

La decima orazione sul popolo dice:

Benedic, Domine, plebem tuam; quae munus tuae miseratio-
nis expectat, et concede, ut quod te inspirante desiderat, te
largiente percipiat.

La conclusione dell'orazione universale del tempo per annum II
ritorna all'ispirazione:

Adsit, Domine, quaesumus propitiatio tua populo supplicanti,
ut quod te inspirante fideliter expetit, tua celeri largitate per-
cipiat.

Dall'accostamento di queste orazioni possiamo ricavare che l'ispi-
razione di Dio, richiesta dalla nostra colletta come condizione per il
giusto pensare consiste concretamente nel dono dello Spirito Santo, e
nel dono della grazia della illuminazione divina. La ispirazione divina
nella Sacra Scrittura fa parte della sua stessa rivelazione; nella Seconda
lettera di Pietro leggiamo: «Nessuna scrittura profetica va soggetta a
privata spiegazione, poiché non da volontà umana fu recata mai una
profezia; ma mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte
di Dio» (2 Pt 1, 20) e nella seconda epistola a Timoteo: «Tutta la
Scrittura è ispirata da Dio» (2 Tm 3, 16).

Il governo di Dio è costituito concretamente dalla sua provviden-
za che dopo avere creato il mondo e l'umanità lo guida e lo dirige al
suo fine con grande amore. Dopo la grazia di pensare ciò che è giusto
e retto, grazia già domandata nella colletta della domenica settima
«per annum»:

Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut semper rationabilia
meditantes, quae tibi sunt placita et dictis exsequamur et factis.

Segue la domanda dell'aiuto efficace di Dio per mettere in pratica
ciò che è stato rettamente pensato. Tutte due queste realtà, questi be-

ni, di pensare e di agire ciò che è conforme a rettitudine, sono grazie. Richiamiamo ancora la colletta della prima domenica per annum che formula una petizione simile:

Vota, quaesumus, Domine, supplicantis populi caelesti pietate
prosequere ut et quae agenda sunt videant et ad implenda
quae viderint convalescant.

Per agire bene occorre l'impegno di tutto l'uomo; occorrono i pensieri retti e giusti, occorre un discernimento tra il bene e il male, e poi occorre la volontà efficace di eseguire quello che si è pensato; in questa realizzazione dell'uomo tutto è grazia di Dio.

Giuseppe FERRARO, S.I.

IN MEMORIAM
ADALBERT GAUTIER HAMMAN, OFM
(1910-2000)

Il 20 luglio del 2000 è terminata la vita terrena del padre Adalbert Gautier Hamman, OFM, insigne patrologo.

Nato nel 1910 a Rahling, nella Diocesi di Metz, allora sotto lo stato tedesco, è diventato Frate Minore della Provincia monastica di Francia-Belgio. È morto a Parigi all'età di novant'anni, settantuno di vita francescana e sessantacinque di sacerdozio.

Il Padre Hamman ha consacrato tutta la sua vita all'insegnamento teologico e ai Padri della Chiesa editando le traduzioni delle loro opere. È stato professore degli studentati del suo Ordine: La Tourette, Metz, Parigi, poi passò all'Università di Montréal e di Québec, infine al Pontificio Istituto Patristico *Augustinianum* di Roma.

Tra le sue maggiori opere troviamo un grande interesse al *Supplementum* di *Patrologia Latina* di Jacques Paul Migne, i cui volumi sono usciti negli anni 1958, 1960, 1963 e 1967, che furono arricchiti di un *Indice* nel 1974.

Oltre a non pochi contributi scientifici, il P. Hamman si è fatto conoscere e altamente apprezzare dal pubblico per le sue antologie di testi di preghiere.

Terminati gli anni di insegnamento a Roma, si è ritirato a Parigi tra i suoi libri e i suoi dossier di lavoro ove passò gli ultimi anni della sua vita nello studio e nell'approfondimento del pensiero dei Padri, fino agli ultimi mesi in ospedale, in cui si è spento in attesa della risurrezione.

Il P. Hamman, ha incentrato tutta la sua vita nel donare i Padri della Chiesa ai cristiani, aprire e facilitare l'accesso a queste ricchezze dei primi secoli, tutta la sua esistenza si riassume in questo, e più ancora negli ultimi anni.

Il Padre Hamman era del parere che leggere i Padri come degli autori da venerare era sbagliato, voleva che si leggessero come degli

uomini viventi, con tutte le qualità e i difetti degli altri esseri viventi e inseriti nei conflitti dei loro tempi.

Il P. Hamman sentiva un attaccamento particolare alla figura del sacerdote Jacques-Paul Migne (1800-1875), le cui opere aveva in qualche senso portato a compimento con le proprie fatiche. È stato perciò uno dei maggiori protagonisti dei festeggiamenti per la commemorazione del centenario del Migne nel 1975.

In questi ultimi anni della sua vita spesso usava ripetere «Trop de vieux s'accrochent à leur oeuvre: il faut laisser la place aux jeunes, sinon c'est la sclérose. Je finirais par gêner, par être un frein. Prenez du large!».

Che l'unione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, che ha cercato e promosso con le sue opere frutto di tanti anni di ricerca, gli sia concessa in tutta la sua pienezza nella Gerusalemme celeste.

Nicola GIAMPIETRO

INDEX VOLUMINIS XXXVI (2001)

Ioannes Paulus PP. II

ACTA

COMMUNICATIONES

La celebrazione domenicale (ex Epistula Apostolica *Novo Millennio ineunte*): 3.

Il ruolo della Liturgia nel III Millennio (ex Epistula Apostolica *Novo Millennio ineunte*): 81.

Lettera ai sacerdoti per il Giovedì Santo (testo italiano): 84.

Lettre aux Prêtres pour le Jeudi Saint (testo francese): 94

Messaggio alla Plenaria della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti: 401.

ALLOCUTIONES

L'Eucaristia, pegno della gloria futura: 5.

Il matrimonio, istituzione divina: 104; Salmi nella tradizione della Chiesa: 112;
La Liturgia delle Ore, preghiera della Chiesa: 116.

Nel cuore del Triduo Sacro il mistero di un amore senza limiti: 117; Ogni creatura lodi il Signore: 180.

Preghiera del mattino per avere l'aiuto del Signore: 241, Cristo Re dell'universo: 244; Il Signore proclama solennemente la Sua parola: 247; Il Signore entra nel Suo tempio: 250; La santità personale è la condizione per la fruttuosità del nostro ministero: 253.

Dio castiga e salva: 305.

Salmo 32: Inno alla Provvidenza di Dio: 497; Malizia del peccatore, bontà del Signore: 499; Il Signore, creatore del mondo, protegge il suo popolo: 502; Il Signore, re dell'universo: 504; Preghiera del mattino nella sofferenza: 507; Dio libera e raduna il suo popolo nella gioia: 509; Salmo 47: Azione di grazia per la salvezza del popolo: 512; Salmo 50: Pietà di me, o Signore: 515; Tutti i popoli si convertano al Signore: 518.

Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum

ACTA

Martyrologium Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgatum, Decretum: 309; Praenotanda: 311; De Pronuntiatione Lunae: 320; Ordo Lectionis Martyrologii: 324; Elogia pro celebrationibus mobilibus: 327; Lectiones breves: 331; Orationes: 354; Martius: 361.

Instructio « Liturgiam authenticam ». Instructio quinta « ad executionem Constitutionis Concilii Vaticani Secundi de Sacra Liturgia recte ordinandam » (Ad Const. art. 36). De usu linguarum popularium in libris Liturgiae romanae edendis: 120.

Litterae Congregationis: 183; 189; 260; 521

Responsa ad dubia proposita: 18; 190; 259; 397.

L'Adunanza Plenaria: 401;

Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II: 401;

Prolusione dell'Em.mo Cardinale Prefetto: 405;

Relazione dell'Ecc.mo Arcivescovo Segretario: 406;

Ponenza dell'Em.mo Card. Norberto Rivera Carrera: 462.

SUMMARIVM DECRETORVM

- I. Approbatio textuum: 8, 261.
- II. Confirmatio interpretationum textuum: 8, 262.
- III. Concessionones circa Calendaria: 12, 266.
- IV. Patronum confirmatio: 14, 269.
- V. Inconationes imaginum: 15, 269.
- VI. Tituli Basilicae Minoris concessio: 16, 269.
- VII. (Res disciplinae)
- VIII. Decreta varia: 16, 270.

1. Conferentiae Episcoporum

Africa: Angola e São Tomé: 8; Mozambico: 9.

America: Antille: 262; Brasile: 12; Panama: 269; Stati Uniti: 263, 266.

Europa: Bielorussia: 263; Boemia e Moravia: 9, 263; Bulgaria: 9; Grecia: 9; Italia: 269; Paesi Bassi: 9; Polonia: 12, 17, 263, 269; Portogallo: 9; Russia dei Latini: 9; Scozia: 266; Slovenia: 9; Spagna: 263; Ungheria: 263.

Oceania: Australia: 266.

2. *Dioeceses*

Acqui: 266.

Bergamo: 8, 10, 12, 16; Białystok: 266; Bissau: 10; Basilia: 266; Brno: 12; Burgos: 16.

Ěeské Budejovice: 266; Chiavari: 12; Ciudad Real: 267.

Dresden-Meissen: 12.

Ełk: 269; Erfurt: 263; Essen: 267; Estonia: 10.

Feldkirch: 12.

Gent: 263; Grodno: 12.

Hradec Králové: 13.

Ischia: 269.

Katowice: 14, 267; Kosice: 16; Kraków: 15.

Litomerice: 13; Lleida: 263, 267, 270; Lucera-Troia: 267.

Magdeburg: 267; Mérida-Badajoz: 15; Moldova: 269.

Oruru: 15.

Paderborn: 267; Pasto: 15; Plzen: 13; Poznań: 13.

Radom: 267; Roma: 8, 16, 264.

Saint-Flour: 267; San Bernardo: 15; Santiago de Cabo Verde: 10; São Paulo: 13, 14; Sessa Aurunca: 15.

Trani-Barletta-Bisceglie: 10; Trondheim: 268; Tursi-Lagonegro: 15.

Ugento-Santa Maria di Leuca: 270; Urgel: 15.

Venezia: 13; Volterra: 268.

Warmia: 269; Warszawa-Praga: 268.

4. *Instituta*

Ancelle del Sacro Cuore (C. Volpicelli): 261, 264, 270.

Benedettini: 16, 268.

- Canonesas de la Cruz: 13; Canossiane (Figlie della Carità): 264; Cappuccini: 14; Carmelitani: 13; Carmelitani Scalzi: 13, 261, 264; Conventuali: 14.
 Domenicane: 262, 264, 268.
 Figlie del Sacro Cuore di Gesù: 265, 270; Figlie di Maria (Scuole Pie): 262, 264, 270; Frati Minori: 14, 265.
 Hijas de Jesús: 265.
 Missionari Oblati della BMV Immacolata: 265; Missionarie Serve dello Spirito Santo: 268.
 Orsoline di San Girolamo (Somasca): 262, 265, 270.
 Pallottini: 14, 17; Passionisti: 268; Premonstratensi: 265.
 Redentoristi: 14.
 Sacra Famiglia di Nazaret (Suore): 262, 268; San Gaetano da Thiene (Suore della Provvidenza) : 262, 265, 268, 270; Santa Edwige (Suore): 265; Santa Marta (Suore): 262, 266, 270; Somaschi: 16.

5. *Alia*

Consociatio Internationalis Musicae Sacrae: 17.

VARIA

Visite «ad Limina» nel 2001: 271.

Alia Dicasteria Sanctae Sedis

Congregatio pro Doctrina Fidei

Instructio de orationibus ad obtinendam a Deo sanationem (latino, italiano e inglese): 20.

Dicasteria varia

Su corsi finalizzati all'ordinazione diaconale delle donne: 400.

Studia

The Origins of the Collect for the Fourth Sunday « Per annum » (<i>A. Ward, sm</i>)	66
Commento biblico alla Colletta della Domenica IV « Per annum » (<i>F. Manzi</i>).	68

The Origins of the Collect for the Fifth Sunday « Per annum » (<i>A. Ward, sm</i>)	71
Commento esegetico alla Colletta della Domenica V « Per annum » (<i>F. Manzì</i>).	76
Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito (<i>M. Hauke</i>)	195
The Origins of the Collect for the Sixth Sunday « Per annum » (<i>A. Ward, sm</i>)	288
Commento biblico alla Colletta della Domenica VI « Per annum » (<i>F. Manzì</i>).	292
The Origins of the Collect for the Seventh Sunday « Per annum » (<i>A. Ward, sm</i>)	297
Commento biblico alla Colletta della Domenica VII « Per annum » (<i>G. Ferraro, sj</i>).	300
The Origins of the Collect for the Eighth Sunday « Per annum » (<i>A. Ward, sm</i>)	527
Commento biblico alla Colletta della Domenica VIII « Per annum » (<i>G. Ferraro, sj</i>).	530
The Origins of the Collect for the Ninth Sunday « Per annum » (<i>A. Ward, sm</i>)	539
Commento biblico alla Colletta della Domenica IX « Per annum » (<i>F. Manzì</i>).	541
The Origins of the Collect for the Tenth Sunday « Per annum » (<i>A. Ward, sm</i>)	546
Commento biblico alla Colletta della Domenica X « Per annum » (<i>G. Ferraro, sj</i>).	549

Chronica

XVI Encuentro de Estudios de la Sociedad Argentina de Liturgia: 240.

In Memoriam

P. Adalbert Gautier Hamman, ofm (<i>N. Giampietro</i>)	554
---	-----



CD-ROM: IUS CANONICUM ET IURISPRUDENTIA ROTALIS

Editio 2001

In hoc CD-ROM adsunt reproducta:

- Codex Iuris Canonici anni 1917.
- Codex Iuris Canonici anni 1983.
- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium anni 1990.
- 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 1996.
- 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 idioma te 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.

Pretium operis € 248,00

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

MARTYROLOGIUM ROMANUM

EX DECRETO SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII VATICANI II INSTAURATUM
AUCTORITATE IOANNIS PAULI PP. II PROMULGATUM

EDITIO TYPICA

Martyrologium Romanum, ad normam decretorum Constitutionis de Sacra Liturgia recognitum, quo ditius fieret et clarius, iuxta adhortationem Patrum Oecumenici Concilii Vaticani II, sanctitatem in mundo per opportuna exempla imitanda eximiorum virorum et mulierum Dei significaret, ad exsequendam instaurationem liturgicam apparatus, hoc anno 2001 publici iuris factum est a Congregatione de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum in prima editione typica post Concilium celebratum, attentis animadversionibus et suggestionibus, quae ad textum illum a Caesare Card. Baronio anno 1584 redactum emendandum e scientia historica et hagiologica receptae sint.

Opus ad normam articulis 23 Constitutionis Apostolicae *Sacrosanctum Concilium* apparatus est, ut accurata investigatio theologica, historica et pastoralis singularum partium Liturgiae semper praecedat atque aperiat viam verae ac legitimae progressionis, quem ad finem Passiones praesertim et Vitae Sanctorum iustae fidei historicae rationi reddendae erant.

Relatione habita cum praecedentibus, editio haec peculiariter praebet elementa, quae sequuntur:

— materia, sicut ceteri libri liturgici instaurati, ditata est opportunis *Praenotandis*, ut aptius doctrina de sanctitate in oeconomia salutis et in vita Ecclesiae, de imitatione Christi in vita Sanctorum, indoles seu natura liturgica Martyrologii, structura generalis et ordo lectionis textus exponantur, necnon brevi tractatu de pronuntiatione lunae, elogiis peculiaribus pro celebrationibus mobilibus, lectionibus brevibus et orationibus ad ritum lectionis Martyrologii pertinentibus;

— clarius Sancti et Beati dispositi sunt in elencho diei iuxta ordinem chronologicum, praemisso numero identificationis, qui per indices inventionem expediti singuli nominis;

— elogia Sanctorum Calendarii generalis Ritus romani ob peculiare momentum eorum semper ut prima commemoratio diei exstant, typis maioribus aliis exarata;

— Beati a media usque ad nostram aetatem et Sancti omnes localis vel particularis momenti asterisco quodam distinguuntur post numerum progredientem identificationis addito;

— ad modum appendicis insertus est *Index nominum Sanctorum et Beatorum*, cum mentione numeri identificationis et anni obitus inter parentheses.

Venditio operis fit cura Librariae Editricis Vaticanae