

notitiae

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

436

NOV.-DEC. 2002 - 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

Sua Eminenza il Cardinale FRANCIS ARINZE, Prefetto 569-570

IOANNES PAULUS PP. II

Allòcutiones: Collaborazione dei laici nel ministero del sacerdote (569-575); Un inno al Dio creatore salmo 18 A (578-581).

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

Litterae Congregationis 582-586

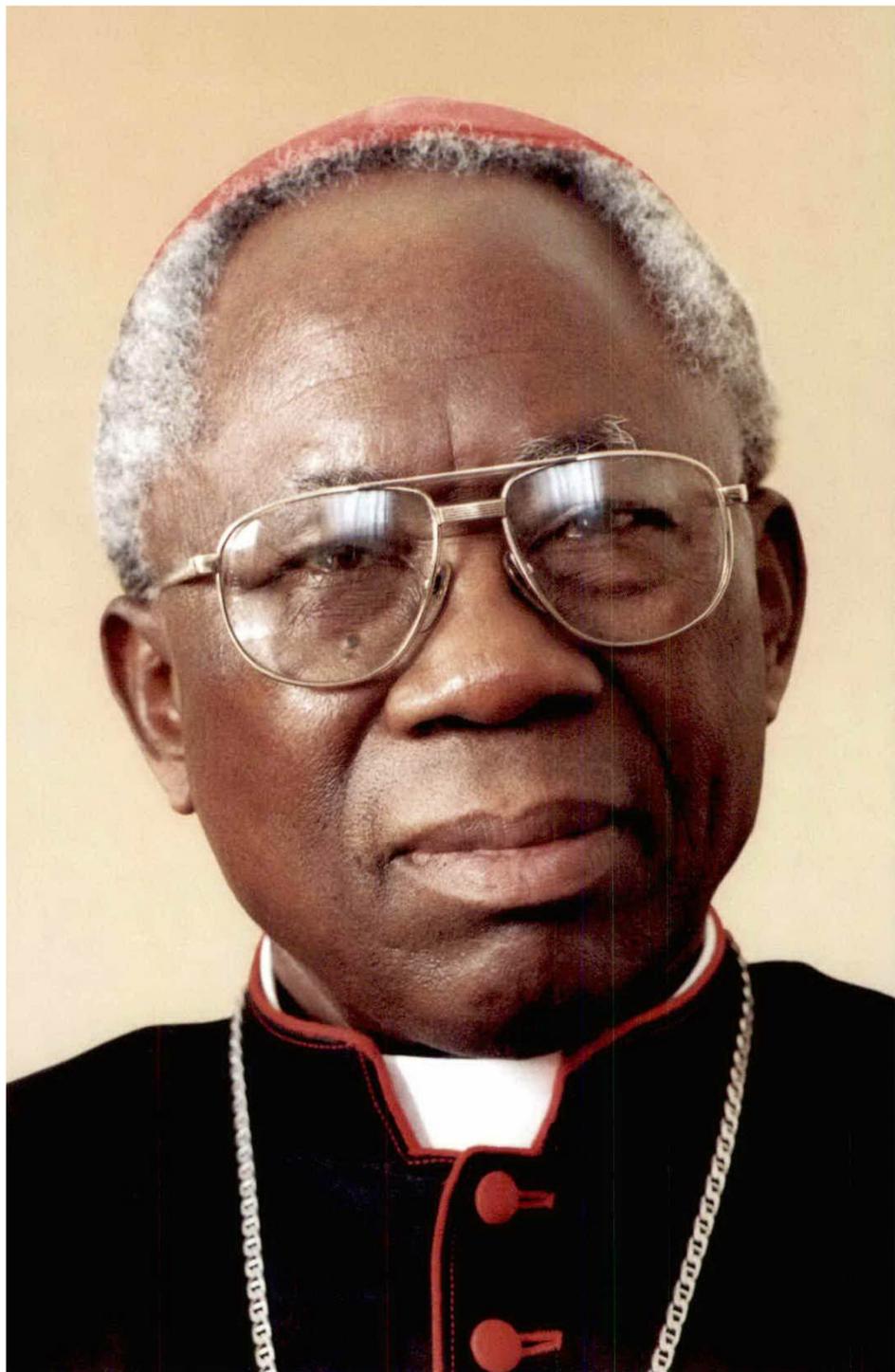
In nostra familia 587

STUDIA

Il Comune della Beata Vergine Maria nel nuovo Messale Romano (*M. Barba*) 588

Tradizione e Traduzioni della Sacra Scrittura in «Liturgiam Authenticam» (*F. Manzi*) 602

INDEX VOLUMINIS XXXVIII (2002) 636



SUA EMINENZA
IL SIGNOR CARDINALE FRANCIS ARINZE
PREFETTO DELLA CONGREGAZIONE
PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA
DEI SACRAMENTI

Il 1° ottobre 2002, il Santo Padre Giovanni Paolo II ha nominato Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti Sua Eminenza il Cardinale Francis Arinze, finora Presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-Religioso.

Nato a Eziowelle, una cittadina nell'Arcidiocesi di Onitsha in Nigeria, il 1° novembre del 1932, fu battezzato all'età di nove anni dal parroco, il Beato Cipriano Michele Iwene Tansi. A quindici anni ha iniziato gli studi secondari presso il Seminario All Hallows (Ognissanti) di Nnewi, studi che ha concluso nel 1950 ad Enugu. Nei due anni successivi ha insegnato nello stesso Seminario All Hallows sino a quando nel 1953 non riprese i suoi studi nel Seminario Bigard Memorial di Enugu, orientandosi verso le scienze filosofiche. Nel 1955 ha iniziato a frequentare i corsi di Teologia presso la Pontificia Università Urbaniana, ed è stato ordinato sacerdote nella Chiesa del Pontificio Collegio Urbano di « Propaganda Fide » a Roma, il 23 novembre 1958.

Negli anni 1961-62 ha svolto l'incarico di professore di Liturgia oltre che di Logica ed Elementi di Filosofia ad Enugu. Successivamente gli veniva affidato l'incarico di Segretario Regionale per l'Educazione Cattolica. Trasferitosi a Londra, ha frequentato i corsi dell'Istituto di Pedagogia della locale Università conseguendo il diploma nel 1964.

Il 6 luglio 1965 è stato eletto alla sede titolare di Fissiana e nominato Coadiutore dell'Arcivescovo di Onitsha, e il 29 agosto successivo riceve l'ordinazione episcopale, così ha potuto partecipare nell'ultima Sessione del Concilio Vaticano II: Sett.-Dic. 1965, succedendo al governo pastorale dell'Arcidiocesi il 26 giugno 1967. Nel 1979 è stato eletto Presidente della Conferenza dei Vescovi della Nigeria, incarico che ha mantenuto sino a quando, nel 1984, il Santo Padre Giovanni Paolo II lo ha chiamato alla guida, come Pro-Presidente, del Segretariato per i Non Cristiani (ora Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-Religioso), anche se sino all'aprile 1985 ha conservato anche la carica di Arcivescovo di Onitsha nell'attesa della nomina del suo successore al governo pastorale dell'Arcidiocesi.

È stato creato e pubblicato Cardinale da Giovanni Paolo II nel Concistoro del 25 maggio 1985, del titolo di S. Giovanni della Pigna (Diaconia elevata *pro hac vice* a Titolo presbiterale il 29 gennaio 1996).

Attualmente è membro delle Congregazioni: per la Dottrina della Fede; per le Chiese Orientali; delle Cause dei Santi; per l'Evangelizzazione dei Popoli; dei Pontifici Consigli: per i Laici; per la Promozione dell'Unità dei Cristiani; della Cultura; del Pontificio Comitato per i Congressi Eucaristici Internazionali. Ha svolto diversi incarichi particolari per la Santa Sede, tra cui l'8 maggio 1994 ha presieduto la solenne chiusura dell'Assemblea Speciale per l'Africa del Sinodo dei Vescovi all'altare della Confessione della Patriarcale Basilica Vaticana, in qualità di primo Presidente Delegato.

Al neo-Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, formuliamo i più sinceri voti augurali affinché possa, con l'aiuto del Signore, continuare a svolgere fruttuosamente e in serenità il suo nuovo servizio alla Chiesa.

Allocutiones

COLLABORAZIONE DEI LAICI
NEL MINISTERO DEL SACERDOTE *

1. [...] It is this communion which draws you to Rome, on pilgrimage to the tombs of the Apostles, where you renew your fidelity to the apostolic tradition, the roots of which reach back to the Lord's commission (cf. *Mt* 28:19-20) and ultimately touch the inner life of the Trinity, the ground of all reality.

You come as Pastors who have been called to share in the fullness of Christ's eternal priesthood. First and foremost, you are priests: not corporate executives, business managers, finance officers or bureaucrats, but priests. This means above all that you have been set apart to offer sacrifice, since this is the essence of priesthood, and the core of the Christian priesthood is the offering of the sacrifice of Christ. That is why the Eucharist is the very essence of what we are as priests; it is why there is nothing more important that we do than offer the Eucharistic Sacrifice; and it is why our celebration of the Eucharist together lies at the heart of your *ad Limina* visit. We can never forget that the tombs of the Apostles which we venerate in Rome are the tombs of martyrs, whose life and death was drawn more and more into the depths of Christ's own sacrifice, until they could say: "I have been crucified with Christ; it is no longer I who live, but Christ who lives in me" (*Gal* 2:20). That was the womb of their extraordinary missionary work, which we as their Successors must emulate in our own times if we are to be faithful to the new evangelization for which the Second Vatican Council providentially prepared the Church.

* Ex allocutione die 7 maii 2002 habita ad Conferentiam Episcoporum Antillarum, qui visitationis causa «ad limina apostolorum» Romam venerant (cf. *L'Osservatore Romano*, 7 maggio 2002).

2. Le Concile fut « la grande grâce dont l'Église a bénéficié au vingtième siècle » (*Novo millennio ineunte*, n. 57). Bien que les décennies qui nous en séparent n'aient pas été exemptes de difficultés – on a connu des périodes au cours desquelles des éléments importants de la vie chrétienne semblaient même en péril –, de nombreux signes indiquent maintenant ce nouveau printemps de l'esprit dont le grand Jubilé de l'an 2000 a fait apparaître de manière évidente le caractère prophétique. Dans les années qui suivirent le Concile, l'apparition de nouvelles aspirations spirituelles et de nouvelles énergies apostoliques parmi les fidèles de l'Église fut sans conteste l'un des fruits de l'Esprit. Les laïques vivent la grâce de leur Baptême sous des formes qui font apparaître de manière plus resplendissante le riche éventail des charismes dans l'Église; et pour cela nous ne cessons de rendre grâce à Dieu.

Il est également vrai que le réveil des fidèles laïques dans l'Église a vu apparaître en même temps, dans vos pays aussi, des problèmes relatifs à l'appel au sacerdoce, s'accompagnant de faibles entrées au séminaire dans les Églises dont vous avez la charge. En tant que Pasteurs, vous êtes vivement préoccupés car, comme vous le savez bien, l'Église catholique ne peut pas exister sans le ministère sacerdotal que le Christ lui-même désire pour elle.

Des personnes, on le sait, affirment que la diminution du nombre de prêtres est l'œuvre de l'Esprit Saint et que Dieu lui-même conduirait l'Église, faisant en sorte que le gouvernement des fidèles laïques se substitue au gouvernement des prêtres. Une telle affirmation ne rend certainement pas compte de ce que les Pères conciliaires ont exprimé lorsqu'ils ont cherché à promouvoir une implication plus grande des fidèles laïques dans l'Église. Dans leur enseignement, les Pères conciliaires ont tout simplement mis en évidence la profonde complémentarité entre les prêtres et les laïques qu'implique la nature symphonique de l'Église. Une mauvaise compréhension de cette complémentarité a parfois conduit à une crise d'identité et de confiance chez les prêtres, et aussi à des formes d'engagement laïque trop cléricales ou trop politisées.

L'engagement des laïcs devient une forme de cléricisme quand les rôles sacramentels ou liturgiques qui reviennent au prêtre sont assumés par des fidèles laïques ou bien lorsque ceux-ci se mettent à accomplir des tâches qui relèvent du gouvernement pastoral propre au prêtre. Dans de telles situations, ce que le Concile a enseigné sur le caractère essentiellement séculier de la vocation laïque est le plus souvent négligé (cf. *Lumen gentium*, n. 31). C'est le prêtre, en tant que ministre ordonné, qui, au nom du Christ, préside la communauté chrétienne, sur les plans liturgique et pastoral. Les laïques l'assistent de bien des manières dans cette tâche. Mais le lieu premier de l'exercice de la vocation laïque est le monde des réalités économiques, sociales, politiques et culturelles. C'est dans ce monde que les laïcs sont invités à vivre leur vocation baptismale, non pas comme des consommateurs passifs, mais en tant que membres actifs de la grande œuvre qui exprime le caractère chrétien. Il revient au prêtre de présider la communauté chrétienne afin de permettre aux laïques de remplir la tâche ecclésiale et missionnaire qui leur est propre. En un temps de sécularisation insidieuse, il peut paraître étrange que l'Église insiste autant sur la vocation séculière des laïques. Or c'est précisément le témoignage évangélique des fidèles dans le monde qui est le cœur de la réponse de l'Église au malaise de la sécularisation (cf. *Ecclesia in America*, n. 44).

L'engagement des laïques est politisé lorsque le laïcat est absorbé par l'exercice du « pouvoir » à l'intérieur de l'Église. Cela arrive lorsque l'Église n'est vue en terme de « mystère » de grâce qui la caractérise, mais en termes sociologiques ou même politiques, souvent sur la base d'une compréhension erronée de la notion de « peuple de Dieu », une notion qui a de profondes et riches bases bibliques et qui est si heureusement utilisée par le Concile Vatican II. Lorsque ce n'est pas le service mais le pouvoir qui modèle toute forme de gouvernement dans l'Église, que ce soit dans le clergé ou dans le laïcat, les intérêts opposés commencent à se faire sentir. Le cléricisme est pour les prêtres cette forme de gouvernement qui relève plus du pouvoir que du service, et qui engendre toujours des antagonismes entre les

prêtres et le peuple; ce cléricanisme se retrouve dans des formes de leadership laïque qui ne tiennent pas suffisamment compte de la nature transcendante et sacramentelle de l'Église, ainsi que de son rôle dans le monde. Ces deux attitudes sont nocives. À l'inverse, ce dont l'Église a besoin, c'est d'un sens de la complémentarité entre la vocation du prêtre et celle des laïcs qui soit plus profond et plus créatif. Sans cela, nous ne pouvons pas espérer être fidèles aux enseignements du Concile ni sortir des difficultés habituelles concernant l'identité du prêtre, la confiance en lui et l'appel au sacerdoce.

3. Yet we must also look far beyond the bounds of the Church, for the Council was essentially concerned to foster new energies for her mission to the world. You are well aware that an essential part of her evangelizing mission is the inculturation of the Gospel, and I know that there has been much attention in your region to the need to develop Caribbean forms of Catholic worship and life. In the Encyclical *Fides et ratio*, I stressed that "the Gospel is not opposed to any culture, as if in engaging a culture the Gospel would seek to strip it of its native riches and force it to adopt forms which are alien to it" (n. 71). I went on to point out that cultures are not only not diminished by the encounter with the Gospel, but are "prompted to open themselves to the newness of the Gospel's truth and to be stirred by this truth to develop in new ways" (*ibid.*; cf. Post-Synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia in America*, n. 70).

To this end, it is important to keep in mind the three criteria for discerning whether or not our attempts to inculturate the Gospel are soundly based. The first of these is the universality of the human spirit, whose basic needs are no different even in vastly different cultures. Therefore, no culture can ever be made absolute in a way that denies that the human spirit is, at the deepest level, the same in every time, place and culture. The second criterion is that, in engaging newer cultures, the Church cannot abandon the precious heritage drawn from her initial engagement with Greco-Latin culture, for to do this would be "to deny the providential plan of God who guides

his Church down the paths of time and history” (*Fides et ratio*, n. 72). It is not a question, then, of rejecting the Greco-Latin heritage in order to allow the Gospel to take new flesh in Caribbean culture. The challenge rather is to bring the cultural heritage of the Church into deep and mutually enriching dialogue with Caribbean culture. The third criterion is that a culture must not become enclosed in its difference, in a flight into isolation and opposition to other cultures and traditions. That would be to deny not only the universality of the human spirit but also the universality of the Gospel, which is alien to no culture and seeks to take root in all.

4. In *Ecclesia in America* I noted that “it is more necessary than ever for all the faithful to move from a faith of habit...to a faith which is conscious and personally lived. The renewal of faith will always be the best way to lead others to the Truth that is Christ” (No. 73). That is why it is essential in your particular Churches to develop a new apologetic for your people, so that they may understand what the Church teaches and thus be able to give reason for their hope (cf. *1 Pt* 3:15). For in a world where people are continuously subjected to the cultural and ideological pressure of the media and the aggressively anti-Catholic attitude of many sects, it is essential for Catholics to know what the Church teaches, to understand that teaching, and to experience its liberating power. A lack of understanding leads to a lack of the spiritual energy needed for Christian living and the work of evangelization.

The Church is called to proclaim an absolute and universal truth to the world at a time when in many cultures there is deep uncertainty as to whether such a truth could possibly exist. Therefore, the Church must speak in ways which carry the force of genuine witness. In considering what this entails, Pope Paul VI identified four qualities, which he called *perspicuitas*, *lenitas*, *fiducia*, *prudencia* – clarity, humanity, confidence and prudence (cf. Encyclical Letter *Ecclesiam Suam*, n. 81).

To speak with clarity means that we need to explain comprehen-

sibly the truth of Revelation and the Church's teachings which stem from it. What we teach is not always immediately or easily accessible to people today. For this reason there is a need not simply to repeat but to explain. That is what I meant when I said that we need a new apologetic, geared to the needs of today, which keeps in mind that our task is not to win arguments but to win souls, to engage not in ideological bickering but a kind of spiritual warfare, concerned not to vindicate or promote ourselves but to vindicate and promote the Gospel.

Such an apologetic will need to breathe a spirit of humanity, that humility and compassion which understand the anxieties and questions of people and, at the same time, do not yield to a sentimentalized sense of the love and compassion of Christ sundered from the truth. We know that the love of Christ can make great demands, precisely because they are tied not to sentimentality but to the truth which alone sets us free (cf. *Jn* 8:32).

To speak with confidence will mean that we never lose sight of the absolute and universal truth revealed in Christ, and never lose sight of the fact that this is the truth for which all people long, no matter how uninterested, resistant or hostile they may seem.

To speak with that practical wisdom and good sense which Paul VI calls prudence and which Gregory the Great considers a virtue of the brave (*Moralia*, 22, 1) will mean that we give a clear answer to people who ask: "What must we do?" (*Lk* 3:10, 12, 14). In this, the heavy responsibility of our episcopal ministry appears in all its demanding challenge. We must daily pray for the light of the Holy Spirit, that we may speak the wisdom of God, not the wisdom of the world, "lest the cross of Christ be emptied of its power" (*1 Cor* 1:17).

Pope Paul VI concluded by claiming that to speak with *perspicuitas*, *lenitas*, *fiducia* and *prudentia* "will make us wise; it will make us teachers" (*Ecclesiam Suam*, n. 83); and that is what we are called to be above all – teachers of the truth, who never cease to beg "the grace to see life whole and the power to speak effectively of it" (GREGORY THE GREAT, *On Ezekiel*, I, 11, 6).

5. I am convinced, dear Brothers, that many of the problems facing your ministry – including the need for more priestly and religious vocations – will be solved by daring to give ourselves with still greater generosity to the missionary task. That was an important goal of the Council, and if there have been internal problems in the Church since then it has been in part perhaps because the Catholic community has been less missionary than the Lord Jesus and the Council intended.

Dear Brother Bishops, your particular Churches too must be missionary – in the sense of going out boldly into every corner of Caribbean society, even the darkest of them, armed with the light of the Gospel and the love which knows no bounds. It is time to cast your nets where there may seem to be no fish (cf. *Lk 5:4-5*): *Duc in altum!* In your planning for this mission, it is vital to keep in mind that we must “stake everything on charity” (*Novo Millennio Ineunte*, n. 49), for “the century and millennium now beginning will need to see, and hopefully with still greater clarity, to what length of dedication the Christian community can go in charity towards the poorest” (*ibid.*). But it is even more vital that you keep your gaze firmly fixed on Jesus (cf. *Heb 12:2*), never losing sight of him who is the beginning and the end of all Christian mission.

Invoking upon you in this Easter season a fresh outpouring of the gifts of the Holy Spirit, and entrusting your beloved communities, those “holy seeds of heaven” (ST AUGUSTINE, *Sermon 34*, 5), to the unfailing protection of Mary, Mother of the Redeemer, I impart my Apostolic Blessing to you, the priests, the men and women religious and all the lay faithful of the Caribbean as a pledge of grace and peace in Jesus Christ, the firstborn from the dead.

UN INNO AL DIO CREATORE SALMO 18 A *

Il sole, con il suo progressivo sfolgorare nel cielo, con lo splendore della sua luce, con il calore benefico dei suoi raggi ha conquistato l'umanità fin dalle sue origini. In molti modi gli esseri umani hanno manifestato la loro gratitudine per questa fonte di vita e di benessere con un entusiasmo che non di rado s'eleva fino alle vette dell'autentica poesia. Lo stupendo Salmo 18, di cui è stata proclamata la prima parte, non è solo una preghiera innica di straordinaria intensità; esso è anche un canto poetico innalzato al sole e al suo irradiarsi sulla faccia della terra. In questo il Salmista si affianca alla lunga serie dei cantori dell'antico Vicino Oriente, esaltanti l'astro del giorno che brilla nei cieli e che nelle loro regioni incombe a lungo con il suo calore ardente. Si pensi al celebre inno ad Aton, composto dal faraone Akhnaton nel XIV sec. a.C. e dedicato al disco solare considerato come una divinità.

Ma per l'uomo della Bibbia c'è una differenza radicale rispetto a questi inni solari: il sole non è un dio, ma una creatura al servizio dell'unico Dio e creatore. Basti riandare con la memoria alle parole della *Genesis*: «Dio disse: Ci siano luci nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte; servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni... Dio fece le due luci grandi, la luce maggiore per regolare il giorno e la luce minore per regolare la notte... E Dio vide che era cosa buona» (*Gn* 1, 14.16.18).

Prima di percorrere i versetti del Salmo scelti dalla Liturgia, gettiamo uno sguardo al suo insieme. Il Salmo 18 è simile a un dittico. Nella prima parte (vv. 2-7) – quella che ora è diventata la nostra preghiera – troviamo un inno al Creatore, la cui misteriosa grandezza si manifesta nel sole e nella luna. Nella seconda parte del Salmo (vv. 8-15) incontriamo invece un inno sapienziale alla *Torah*, cioè alla Legge di Dio.

* Ex allocutione die 30 ianuarii 2002 habita, durante audientia generali in aula Pauli PP. VI christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 31 gennaio 2002).

Ambedue le parti sono attraversate da un filo conduttore comune: Dio rischiara l'universo col fulgore del sole e illumina l'umanità con lo splendore della sua Parola contenuta nella Rivelazione biblica. Si tratta quasi di un doppio sole: il primo è una epifania cosmica del Creatore, il secondo è una manifestazione storica e gratuita di Dio Salvatore. Non per nulla la *Torah*, la Parola divina, è descritta con tratti «solari»: «I comandi del Signore sono radiosi, danno luce agli occhi» (v. 9).

Ma rivolgiamoci per ora alla prima parte del *Salmo*. Essa si apre con una mirabile personificazione dei cieli, che all'Autore sacro appaiono testimoni eloquenti dell'opera creatrice di Dio (vv. 2-5). Essi, infatti, «narrano», «annunziano» le meraviglie dell'opera divina (cf. v. 2). Anche il giorno e la notte sono raffigurati come messaggeri che trasmettono la grande notizia della creazione. Si tratta di una testimonianza silenziosa, che tuttavia si fa sentire con forza, come una voce che percorre tutto il cosmo.

Con lo sguardo interiore dell'anima, con l'intuizione religiosa non distratta dalla superficialità, l'uomo e la donna possono scoprire che il mondo non è muto ma parla del Creatore. Come dice l'antico sapiente, «dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore» (*Sap* 13, 5). Anche san Paolo ricorda ai Romani che «dalla creazione del mondo in poi, le sue (di Dio) perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da Lui compiute» (*Rm* 1, 20).

L'inno, poi, cede il passo al sole. Il globo luminoso è dipinto dal poeta ispirato come un eroe guerriero che esce dalla stanza nuziale ove ha trascorso la notte, esce cioè dal grembo delle tenebre ed inizia la sua corsa instancabile nel cielo (vv. 6-7). È simile a un atleta che non conosce sosta o stanchezza, mentre tutto il nostro pianeta è avvolto dal suo calore irresistibile.

Il sole è, quindi, paragonato a uno sposo, a un eroe, a un campione che, per ordine divino, ogni giorno deve compiere un lavoro, una conquista e una corsa negli spazi siderali. Ed ecco, il Salmista addita ora il sole fiammeggiante in pieno cielo, mentre tutta la terra è avvol-

ta dal suo calore, l'aria è immobile, nessun angolo dell'orizzonte può sfuggire alla sua luce.

L'immagine solare del Salmo è ripresa dalla liturgia pasquale cristiana per descrivere l'esodo trionfante di Cristo dal buio del sepolcro e il suo ingresso nella pienezza della vita nuova della risurrezione. La liturgia bizantina canta nel Mattutino del Sabato Santo: « Come il sole si leva dopo la notte tutto radioso nella sua luminosità rinnovata, così anche Tu, o Verbo, risplenderai di un nuovo chiarore quando, dopo la morte, lascerai il tuo letto nuziale ». Un'Ode (la prima) del Mattutino di Pasqua collega la rivelazione cosmica con l'evento pasquale di Cristo: « Gioisca il cielo ed esulti con lui anche la terra, perché l'universo intero, quello visibile e quello invisibile, prende parte a questa festa: è risuscitato il Cristo nostra gioia perenne ». E un'altra Ode (la terza) aggiunge: « Oggi l'universo intero, cielo, terra e abisso, è ricolmo di luce e l'intero creato canta ormai la risurrezione di Cristo nostra forza e nostra allegrezza ». Un'altra infine (la quarta) conclude: « Il Cristo nostra Pasqua si è alzato dalla tomba come un sole di giustizia irradiando su tutti noi lo splendore della sua carità ».

La liturgia romana non è esplicita come quella orientale nel paragonare Cristo al sole. Descrive tuttavia le ripercussioni cosmiche della sua risurrezione, quando apre il suo canto di Lode al mattino di Pasqua col famoso inno: « *Aurora lucis rutilat, caelum resultat laudibus, mundus exultans iubilat, gemens infernus ululat* » – « Sfolgora di luce l'aurora, di canti esulta il cielo, gode danzando il mondo, geme negli urli l'inferno ».

L'interpretazione cristiana del Salmo non cancella, comunque, il suo messaggio di base, che è un invito a scoprire la parola divina presente nel creato. Certo, come si dirà nella seconda parte del Salmo, c'è un'altra e più alta Parola, più preziosa della stessa luce, quella della Rivelazione biblica.

Tuttavia, per quanti hanno orecchi attenti e occhi non velati, il creato costituisce come una prima rivelazione, che ha un suo linguaggio eloquente: essa è quasi un altro libro sacro le cui lettere sono rappresentate dalla moltitudine di creature presenti nell'universo. Af-

ferma san Giovanni Crisostomo: « Il silenzio dei cieli è una voce più risonante di quella di una tromba: questa voce grida ai nostri occhi e non alle nostre orecchie la grandezza di chi li ha fatti » (*PG* 49, 105).
E sant'Atanasio: « Il firmamento, attraverso la sua magnificenza, la sua bellezza, il suo ordine, è un predicatore prestigioso del suo artefice, la cui eloquenza riempie l'universo » (*PG* 27, 124).

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

LITTERAE CONGREGATIONIS

Nuper notitiae pervenerunt ad Congregationem de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum de sacerdote, qui sacram Communionem in Missae celebratione fidei laico negare dicebatur, ob eiusdem laici desiderium genibus flexis communicandi. Inde Dicasterium id opportunum duxit litteras Episcopo illius dioeceseos necnon Oratori exhibere, quae ob peculiare momentum etiam publici iuris fiunt.

Prot. n. 1322/02/L

Rome, 1 July 2002

Your Excellency,

This Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments has recently received reports of members of the faithful in your Diocese being refused Holy Communion unless while standing to receive, as opposed to kneeling. The reports state that such a policy has been announced to parishioners. There were possible indications that such a phenomenon might be somewhat more widespread in the Diocese, but the Congregation is unable to verify whether such is the case. This Dicastery is confident that Your Excellency will be in a position to make a more reliable determination of the matter, and these complaints in any event provide an occasion for the Congregation to communicate the manner in which it habitually addresses this matter, with a request that you make this position known to any priests who may be in need of being thus informed.

The Congregation in fact is concerned at the number of simi-

lar complaints that it has received in recent months from various places, and considers any refusal of Holy Communion to a member of the faithful on the basis of his or her kneeling posture to be a grave violation of one of the most basic rights of the Christian faithful, namely that of being assisted by their Pastors by means of the Sacraments (*Codex Iuris Canonici*, canon 213). In view of the law that “sacred ministers may not deny the sacraments to those who opportunely ask for them, are properly disposed and are not prohibited by law from receiving them” (canon 843 § 1); there should be no such refusal to any Catholic who presents himself for Holy Communion at Mass, except in cases presenting a danger of grave scandal to other believers arising out of the person’s unrepented public sin or obstinate heresy or schism, publicly professed or declared. Even where the Congregation has approved of legislation denoting standing as the posture for Holy Communion, in accordance with the adaptations permitted to the Conferences of Bishops by the *Institutio Generalis Missalis Romani* n. 160, paragraph 2, it has done so with the stipulation that communicants who choose to kneel are not to be denied Holy Communion on these grounds.

In fact, as His Eminence, Cardinal Joseph Ratzinger has recently emphasized, the practice of kneeling for Holy Communion has in its favor a centuries-old tradition, and it is a particularly expressive sign of adoration, completely appropriate in light of the true, real and substantial presence of Our Lord Jesus Christ under the consecrated species.

Given the importance of this matter, the Congregation would request that Your Excellency inquire specifically whether this priest in fact has a regular practice of refusing Holy Communion to any member of the faithful in the circumstances described above and — if the complaint is verified — that you also firmly instruct him and any other priests who may have such a practice to refrain from acting thus in the future. Priests should understand that the Congregation will regard future complaints of this nature with great seriousness, and if

they are verified, it intends to seek disciplinary action consonant with the gravity of the pastoral abuse.

Thanking Your Excellency for your attention to this matter and relying on your kind collaboration in its regard,

Sincerely yours in Christ,

Jorge A. Card. MEDINA ESTÉVEZ

Prefect

✠ Francesco Pio TAMBURRINO

Archbishop Secretary

* * *

Prot. n. 1322/02/L

Rome, 1 July 2002

Dear Sir,

This Congregation for Divine Worship gratefully acknowledges receipt of your letter, regarding an announced policy of denial of Holy Communion to those who kneel to receive it at a certain church.

It is troubling that you seem to express some reservations about both the propriety and the usefulness of addressing the Holy See regarding this matter. Canon 212 §2 of the *Code of Canon Law* states that “Christ’s faithful are totally free to make known their needs, especially their spiritual ones, and their desire: to the Pastor of the Church”. The canon then continues in §3: “According to their own knowledge competence and position, they have the right, and indeed sometimes the duty, to present to the sacred Pastor; their opinions regarding those things that pertain to the good of the Church. ...” Ac-

cordingly, in consideration of the nature of the problem and the relative likelihood that it might or might not be resolved on the local level, every member of the faithful has the right of recourse to the Roman Pontiff either personally or by means of the Dicasteries or Tribunals of the Roman Curia.

Another fundamental right of the faithful, as noted in canon 213, is "the right to receive assistance by the sacred Pastors from the spiritual goods of the Church, especially the word of God and the Sacraments". In view of the law that "sacred ministers may not deny the sacraments to those who opportunely ask for them, are properly disposed and are not prohibited by law from receiving them" (canon 843 § 1), there should be no such refusal to any Catholic who presents himself for Holy Communion at Mass, except in cases presenting a danger of grave scandal to other believers arising out of the person's unrepented public sin or obstinate heresy or schism, publicly professed or declared. Even where the Congregation has approved of legislation denoting standing as the posture for Holy Communion, in accordance with the adaptations permitted to the Conferences of Bishops by the *Institutio Generalis Missalis Romani* n. 160, paragraph 2, it has done so with the stipulation that communicants who choose to kneel are not to be denied Holy Communion on these grounds.

Please be assured that the Congregation takes this matter very seriously, and is making the necessary contacts in its regard. At the same time, this Dicastery continues to be ready to be of assistance if you should need to contact it again in the future.

Thanking you for your interest, and with every prayerful good wish, I am

Sincerely yours in Christ,

Mons. Mario MARINI
Undersecretary

Episcopus quidem nuper apud Congregationem de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum quaesivit an Episcopo dioecesano liceat viros ad sacrum presbyteratum ordinare qui propensiones homosexuales dictas manifestaverunt. Hoc Dicasterium opportunum duxit hanc responsionem exhibere, quae ob peculiare momentum etiam publici iuris fit.

Prot. N. 886/02/0

Città del Vaticano, 16 maggio 2002

Eccellenza Reverendissima,

la Congregazione per il Clero ha trasmesso a questa Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, la lettera di Vostra Eccellenza, nella quale ci formula una richiesta, in ordine a chiarire la possibilità o meno che uomini con inclinazioni omosessuali possano ricevere l'ordinazione sacerdotale.

Questa Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, tenendo presente l'esperienza che proviene da non poche cause istruite in vista di ottenere la dispensa dagli obblighi che derivano dalla sacra Ordinazione, e dopo doverosa consultazione con la Congregazione per la Dottrina della Fede, esprime il suo giudizio nel modo seguente:

L'ordinazione al diaconato o al presbiterato di uomini omosessuali o con tendenza omosessuale è assolutamente sconsigliabile e imprudente e, dal punto di vista pastorale, molto rischiosa. Una persona omosessuale o con tendenza omosessuale non è, per tanto, idonea a ricevere il sacramento dell'Ordine sacro.

Mi valgo volentieri della circostanza per confermarvi con sentimenti di cordiale ossequio

dell'Eccellenza Vostra Reverendissima
devotissimo in Domino

Jorge A. Card. MEDINA ESTÉVEZ
Prefetto

In nostra familia

Con lettera del Cardinale Segretario di Stato del 1° ottobre 2002 è stato comunicato che il Santo Padre aveva accolto la rinunzia presentata dall'Eminentissimo Signor Cardinale Jorge Arturo Medina Estévez dall'incarico di Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ed, in pari tempo, ha nominato come Prefetto della medesima Congregazione l'Eminentissimo Signor Cardinale Francis Arinze, finora Presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-Religioso. In tale occasione, il Santo Padre ha voluto indirizzare al Prefetto emerito il seguente messaggio: «Al venerato fratello Cardinale Jorge Arturo Medina Estévez, nel momento in cui lascia l'incarico di Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, desidero rinnovare sensi di viva gratitudine, mentre in auspicio di abbondanti grazie celesti ed in segno di fraterna vicinanza imparto di cuore l'Apostolica Benedizione, che volentieri estendo alle persone care. IOANNES PAULUS II».

* * *

Die 16 septembris 2002 ad caelestem patriam peragravit Eminen-
tissimus Dominus S.R.E. Card. FRANCISCUS-XAVIER NGUYÊN VAN
THUÂN Praepositum Pontificii Consilii de Iustitia et Pace, membrum
Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum.

Veneratum Praesulem et impigrum Christi operarium communi-
bus precibus Deo commendamus.

IL COMUNE DELLA BEATA VERGINE MARIA NEL NUOVO MESSALE ROMANO

La pubblicazione dell'*editio typica tertia* del *Missale Romanum* ha prodotto nell'ambito della celebrazione eucaristica un miglioramento sul piano della qualità dei testi liturgici, attraverso l'inserimento di nuovi testi che rispecchiano la tradizione e provengono dal patrimonio della Chiesa antica, e ha determinato, di riflesso, non poche variazioni nell'ambito del testo tipico del 1975 in base all'esperienza acquisita in questi anni.

Tra le varie parti del *Missale Romanum* che sono state oggetto di revisione, vi è quella dei *Communia* e in modo particolare quello della beata Vergine Maria che ha bisogno di uno sguardo più mirato e di un esame più approfondito per cogliere quelle che sono state le traiettorie del suo concreto riordinamento e le dinamiche pastorali ad esso sottese.¹

Questo settore dei *Communia* è stato arricchito di nuovi formulari di Messa complessivamente ridistribuiti e accresciuti con testi presi almeno in parte dalla *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*,² per le antifone si è fatto ricorso al *Graduale Romanum*, prendendone quelle non ancora utilizzate nel *Missale Romanum*. Nelle segnalazioni

¹ Per uno sguardo globale sull'intera sezione dei *Communia* e sugli inserimenti o modifiche effettuate nell'*editio typica tertia* del *Missale Romanum* si veda: Maurizio BARBA, «I Comuni nell' "editio typica tertia" del "Missale Romanum"», in *Ephemerides Liturgicae* 116 (2002) 385-403.

² Cf. Lettera della Segreteria di Stato del 22 ottobre 1998, Prot. N. 441.633. La rubrica che introduce l'intera sezione del *Commune beatae Mariae Virginis* è stata integrata con un testo che offre la possibilità di sostituire nelle orazioni dove compare il termine *commemoratio* quello di *memoria*.

che seguono a tal riguardo prescindiamo dal discorso completo delle fonti più distanti.

Non sono stati inseriti per intero i formulari della *Collectio*, ma solo alcuni elementi eucologici, tenendo presente, come criterio fondamentale, il grado di omogeneità con lo stile, la struttura e il vocabolario del Rito romano, favorendo per questo uno sviluppo organico e sistematico.

Riportiamo di seguito la lista degli *incipit* dei formulari dell' *editio typica altera*:

- 1-3. (senza specificazione)
4. Tempore Adventus
5. Tempore Nativitatis
6. Tempore paschali

Aliae orationes in Missis de Beata Maria Virgine

Nell' *editio typica tertia* i formulari sono così elencati:

- I. Tempore « per annum »
 - 1-8.
- II. Tempore Adventus
- III. Tempore Nativitatis
- IV. Tempore paschali

I tre formulari del *Tempus* « per annum » e quello racchiuso sotto il titolo *Aliae orationes in Missis de beata Maria Virgine* della precedente edizione sono stati ristrutturati attraverso l'eliminazione delle orazioni alternative, utilizzate per comporre i nuovi formulari che in questa *editio typica* sono diventati otto.

Nel primo è stata sostituita l' *oratio Super oblata* (MR 2002,

p. 897),³ presa dal formulario n. 37: *Beata Maria Virgo, mater sanctae spei* della *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*.⁴

Suscipe, quaesumus, Domine,
preces populi tui cum oblationibus hostiarum,
ut, intercedente beata Maria, Filii tui Genetrice,
nullius sit irritum votum,
nullius sit vacua postulatio.

Nel terzo si è sostituita l'*oratio Post communionem* (MR 2002, p. 900) con quella del formulario n. 4: *Sancta Maria, Dei genatrix* della *Collectio*.⁵

Refecti, Domine, caelestibus alimoniis,
te supplices exoramus,
ut Filium tuum, ex alma Virgine natum,
quem sacramento suscepimus,
confiteamur verbis et moribus teneamus.

Nel quarto (MR 2002, pp. 900-901), con la maggior parte di testi nuovi, troviamo della precedente *editio typica* solo la colletta, ricavata dal testo alternativo del primo formulario, e la *Super oblata* presa dal formulario *Tempore Nativitatis*, mentre per la *Post communionem* si è attinto ai testi della *Collectio*, in particolare al formulario n. 37: *Beata Maria Virgo, mater sanctae spei*.⁶

Sumptis, Domine, salutis et fidei sacramentis,
supplices te deprecamur,

³ Tra parentesi, e con l'abbreviazione MR 2002, sono riportati i numeri di pagina dell'*editio typica tertia* del *Missale Romanum: MISSALE ROMANUM ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. cura recognitum*, Editio typica tertia, Typis vaticanis, [Città del Vaticano], 2002.

⁴ CONGREGATIO DE CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine, Editio typica*, Typis polyglottis vaticanis, 1987, p. 144. L'orazione *Unigeniti tui, Domine, nobis succurrat*, che nell'edizione del 1975 compariva sia nel formulario *In Nativitate beatæ Mariæ Virginis*, sia in quello del Comune, non è più presente.

⁵ *Ibidem*, p. 21. L'orazione *Sumptis, Domine, sacramentis* è stata riservata per il formulario della memoria *Beatæ Mariæ Virginis Reginae*.

⁶ *Ibidem*, pp. 23, 37.

ut, beatam Virginem Mariam devote recolentes,
supernae caritatis cum ipsa fieri mereamur.

Inoltre vanno segnalate anche le antifone d'ingresso e alla comunione:

ANT. AD INTROITUM (cf. *Ps* 44, 13.15.16)

Vultum tuum deprecabuntur omnes divites plebis:

adducentur Regi virgines post eam:

proximae eius adducentur tibi

in laetitia et exultatione.⁷

ANT. AD COMMUNIONEM

Laudate Dominum Deum nostrum,

quia in Maria ancilla sua

adimplevit misericordiam suam,

quam promisit domui Israel.⁸

Il quinto (MR 2002, pp. 901-902) accoglie i testi di vari formulari della *Collectio*, in particolare per la colletta si attinge al formulario n. 1: *Electa Israel Progenies*,⁹ per la *Super oblata* al n. 43: *Beata Maria Virgo de Mercede*¹⁰ e per la *Post communionem* al n. 27: *Beata Maria Virgo, imago et mater Ecclesiae III*:¹¹

COLLECTA

Deus, qui beatam Virginem Mariam,
inter humiles et pauperes praecellentem,

⁷ GRADUALE ROMANUM *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae de tempore et de Sanctis, primum Sancti Pii X iussu restitutum et editum, Pauli VI Pontificis maximi cura nunc recognitum, ad exemplar « Ordinis Cantus Missae dispositum, et rhythmicis signis a Solesmensibus monachis diligenter ornatum*, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Solesmes 1979, pp. 404-405: *Commune Beatae Mariae Virginis*.

⁸ Cf. Cuthbert JOHNSON – Anthony WARD (a cura), *Missale Romanum anno 1962 promulgatum: Reimpressio, introductione aucta*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma, 1994 (= *Instrumenta Liturgica Quarreriensia: Supplementa* 2), p. [171], n. 5464: *versus alleluaiticus, Missae pro aliquibus locis (Beatae Mariae Virginis, Reginae Apostolorum)*.

⁹ CONGREGATIO DE CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, p. 6.

¹⁰ *Ibidem*, p. 165.

¹¹ *Ibidem*, p. 110.

Matrem Salvatoris elegisti,
 praesta, quaesumus, ut, eius exempla sectantes,
 tibi sinceræ fidei præstemus obsequium
 et in te totam spem salutis colloce-
 mus.

SUPER OBLATA

Suscipe, Domine, hæc nostræ devotionis munera, et præsta,
 ut, qui Filii tui immensæ caritatis opus recolimus,
 in tui et proximi dilectione
 beatæ Mariæ Virginis confirmemur exemplo

POST COMMUNIONEM

Concede, Domine, Ecclesiae tuæ,
 ut, huius sacramenti virtute roborata,
 semitas Evangelii alacriter percurrat
 donec beatam pacis visionem attingat,
 qua Virgo Maria, humilis ancilla tua,
 iam fruitur in æternum gloriosa.

L'antifona d'ingresso e alla comunione sono state prese dall'*editio typica* del 1962 del *Missale Romanum*, in particolare dal formulario *Dominica quarta Adventus* e *In Conceptione Immaculata beatæ Mariæ Virginis*.¹²

ANT. AD INTROITUM (cf. *Lc* 1, 28.42)

Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum:
 benedicta tu in mulieribus,
 et benedictus fructus ventris tui.

ANT. AD COMMUNIONEM (cf. *Ps* 86, 3; *Lc* 1, 49)

Gloriosa dicta sunt de te, Virgo Maria,
 quia fecit tibi magna, qui potens est.

¹² C. JOHNSON – A. WARD (edd.), *Missale Romanum anno 1962*, p. 14, n. 94; p. 438, n. 1882.

Nel sesto (MR 2002, pp. 902-903), la *Collecta* è presa dalla precedente *editio typica*, ovvero si tratta del testo alternativo del secondo formulario, mentre per la *Super oblata* si è fatto ricorso al formulario n. 8: *Sancta Maria de Nazareth*¹³ e per la *Post communionem* al n. 23: *Beata Maria Virgo, templum Domini* della *Collectio*:¹⁴

SUPER OBLATA

Munera tibi placationis et laudis offerimus, Domine,
humiliter deprecantes,
ut, beatæ Mariæ Virginis sequentes exempla,
nosmetipsos exhibeamus hostiam sanctam, tibi placentem.

POST COMMUNIONEM

Caelesti alimonia nutritos,
fac nos, Domine, exemplo beatæ Virginis Mariæ,
pura tibi conversatione servire,
et cum ipsa te sinceris laudibus magnificare.

ANT. AD INTROITUM

Virga Iesse floruit: Virgo Deum et hominem genuit;
pacem Deus reddidit,
in se reconcilians ima summis.¹⁵

ANT. AD COMMUNIONEM (*Ps* 44, 3)

Diffusa est gratia in labiis tuis:
propterea benedixit te Deus in aeternum.¹⁶

Anche nel settimo (MR 2002, pp. 903-904) rimane della precedente *editio typica* la colletta, il secondo testo a scelta del terzo formu-

¹³ Cf. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, p. 32.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 94.

¹⁵ C. JOHNSON – A. WARD (edd.), *Missale Romanum anno 1962*, p. [42], n. 4483: versus alleluaticus, Commune festorum beatæ Mariæ Virginis.

¹⁶ *Ibidem*, p. [31], n. 4401: Antiphona ad offertorium, Commune virginum.

lario, leggermente corretta in riferimento al testo del sacramentario *Gregorianum Hadrianum*:¹⁷

Editio typica altera

Domine Iesu, qui virginalem aulam beatae Mariae,
in qua habitares eligere dignatus es,
da, quaesumus, ut, sua nos defensione munitos,
iucundos facias suae interesse festivitati.

Editio typica tertia

Deus, qui virginalem aulam beatae Mariae,
in qua Verbum tuum habitaret, eligere dignatus es,
da, quaesumus, ut, eius nos defensione munitos,
iucundos facias interesse eius commemorationi.

La *Super oblata* è presa dal formulario n. 4: *Sancta Maria, Dei genetrix*¹⁸ e la *Post communionem* insieme all'antifona d'ingresso dal formulario n. 22: *Sancta Maria, ancilla Domini*¹⁹ della *Collectio*:

SUPER OBLATA

Accepta sint tibi, Domine, munera populi tui,
in commemoratione beatae Mariae oblata,
quae tibi virginitate placuit
et humilitate concepit Filium tuum Dominum nostrum.

¹⁷ Cf. *Hadrianum*, n. 658, in Jean DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse, 1971 (= *Spicilegium Friburgense*, 16), p. 262: « Deus qui virginalem aulam beatae Mariae in quam habitare eligere dignatus es, da quaesumus ut sua nos defensione munitos, iocundos faciat suae interesse festivitati ».

¹⁸ CONGREGATIO DE CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, p. 20.

¹⁹ *Ibidem*, p. 91.

ANT. AD INTROITUM (cf. *Lc* 1, 47-48)

Ait Maria: exsultavit spiritus meus in Deo salutari meo;
quia respexit Dominus humilitatem ancillae suae.²⁰

ANT. AD COMMUNIONEM (*Lc* 2, 19)

Maria conservabat omnia verba haec,
conferens in corde suo.²¹

POST COMMUNIONEM

Spiritualis alimoniae participes effecti,
quaesumus, Domine Deus noster,
ut, beatam Virginem assidue imitantes,
et Ecclesiae servitio semper inveniamur intenti
et tui experiamur gaudia famulatus.

L'ottavo (MR 2002, pp. 904-905) corrisponde al formulario *Aliae orationes in Missis de B. Maria Virgine* dell'editio typica altera, con l'aggiunta delle antifone:

ANT. AD INTROITUM

Felix es, sacra Virgo Maria, et omni laude dignissima:
quia ex te ortus est sol iustitiae, Christus Deus noster,
per quem salvati et redempti sumus.²²

ANT. AD COMMUNIONEM (cf. *Lc* 1, 48)

Respexit Dominus humilitatem ancillae suae,
ecce enim beatam me dicent omnes generationes.²³

²⁰ Cf. Cuthbert JOHNSON – Anthony WARD (edd.), *Missale Parisiense anno 1738 publici iuris factum*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma, 1993 (= *Instrumenta Liturgica Quarrensiensia: Supplementa* 1), p. 578, n. 2874: Introitus, In festo Visitationis Beatae Mariae Virginis.

²¹ BREVIARIUM ROMANUM ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum cum textu psalmorum e versione Pii Papae XII auctoritate edita totum, Tomus prior, Editio iuxta typicam, Desclée, Tournai 1960, p. 196: S. Familiae Iesu, Mariae, Ioseph, Ad II Vesperas, Antiphona ad Magnificat.

²² C. JOHNSON – A. WARD (edd.), *Missale Romanum anno 1962*, p. [45], n. 4506: Antiphona ad offertorium, Missae de Sancta Maria in sabbato.

²³ C. JOHNSON – A. WARD (edd.), *Missale Parisiense anno 1738*, p. xxxviiij, n. 4277. Cf. anche CONGREGATIO DE CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, p. 13, Formulario n. 3: Visitatio beatae Mariae Virginis.

Una rubrica posta all'inizio di questo gruppo di testi ricorda che *Haec formularia adhiberi possunt iuxta normas etiam in tempore Quadragesimae, ubi agitur aliquae celebratio beatae Mariae Virginis in calendario proprio rite inscripta.*

Il formulario del tempo di Avvento è stato arricchito di una nuova *oratio Collecta* in alternativa a quella già esistente, mentre è stata sostituita l'*oratio Super oblata* (MR 2002, pp. 905-906):

COLLECTA

Deus, qui promissa Patribus adimplens,
beatam Virginem Mariam elegisti,
ut Mater fieret Salvatoris, .
concede nobis illius exempla sectari,
cuius humilitas tibi placuit,
et oboedientia nobis profuit.²⁴

SUPER OBLATA

Accipe, Domine, haec munera,
et tua virtute in sacramentum salutis converte,
in quo, cessantibus figuralibus Patrum hostiis,
verus Agnus offertur, Iesus Christus Filius tuus,
ex intacta Virgine ineffabiliter natus.²⁵

Nel formulario del tempo di Natale è stata effettuata un'integrazione nel testo della *Collecta* esistente (MR 2002, p. 907):

Editio typica altera

Deus, qui salutis aeternae,
beatae Mariae virginitate fecunda,

²⁴ CONGREGATIO DE CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, p. 6, Formulario n. 1: Beata Maria Virgo, electa Israel progenies.

²⁵ *Ibidem*, p. 6, Formulario n. 1: Beata Maria Virgo, electa Israel progenies. L'orazione *Altari tuo, Domine, superposita* è stata mantenuta nel formulario della Dominica IV Adventus.

humano generi praemia praestitisti,
 tribue, quaesumus,
 ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus,
 per quam meruimus Filium tuum
 auctorem vitae suscipere.

Editio typica tertia

Deus, qui salutis aeternae,
 beatæ Mariae virginitate fecunda,
 humano generi praemia praestitisti,
 tribue, quaesumus,
 ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus,
 per quam meruimus Filium tuum
 auctorem vitae suscipere,
Dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum.

È stata, poi, aggiunta una nuova *oratio Collecta*, come testo alternativo, e sostituita l'*oratio Super oblata* e l'antifona alla comunione.

COLLECTA

Deus, cuius Verbum ab aeterno genitum
 ex Virginis utero procedere voluisti,
 concede, quaesumus, ut, beata Maria intercedente,
 splendore praesentiae suae nostras illuminet tenebras,
 ac de sua plenitudine donet nobis laetitiam et pacem.²⁶

SUPER OBLATA

Beata tempora celebrantes,
 quae per temporalem Unigeniti tui nativitatem

²⁶ Cf. *Rotulus* 37; 39, in Leo Cunibert MOHLBERG – Leo EIZENHÖFER – Petrus SIFFRIN (edd.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])*, Herder, Roma 1966 (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta: Series maior, Fontes I*), nn. 1368, 1370. Si veda anche Suibert BENZ, *Der Rotulus von Ravenna nach seiner Herkunft und seiner Bedeutung für die Liturgiegeschichte kritisch untersucht*, Aschendorff, Münster, 1967 (= *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 45) pp. 260-265; 273-279.

et partum Mariae Virginis consecrasti,
haec oblatio, quaesumus, Domine, nos sanctificet,
atque in illo tribuat renasci.²⁷

ANT. AD COMMUNIONEM (cf. *Lc* 11, 27)

Beata viscera Mariae Virginis,
quae portaverunt aeterni Patris Filium.²⁸

Inoltre, il formulario riguardante il tempo pasquale, che mantiene solo la prima colletta e l'antifona alla comunione della precedente *editio typica*, è stato nuovamente composto (MR 2002, p. 908). L'*oratio Collecta* alternativa della precedente edizione, usata tradizionalmente in molte comunità e seminari per la celebrazione di *Maria Regina Apostolorum*, è stata maggiormente messa in rilievo con un formulario completo di Messa di *Maria Regina Apostolorum*, inserita nella sezione delle *Missae votivae de beata Maria Virgine*, alla quale rimanda una rubrica posta alla fine di questo formulario del tempo di Pasqua.

I testi di questo formulario sono presi dalla *Collectio*:

ANT. AD INTROITUM (cf. *Ps* 29, 12)

Convertisti, Domine, planctum meum
in gaudium mihi, et circumdedisti me laetitia, alleluia.²⁹

SUPER OBLATA

Suscipe, sancte Pater, oblationem humilitatis nostrae,
quam tibi laeti exhibemus,
commemorationem beatae Mariae Virginis celebrantes;
et praesta ut nobis, sacrificio Christi sociatis,
temporalis fiat consolatio et aeterna salvatio.³⁰

²⁷ C. JOHNSON – A. WARD (edd.), *Missale Parisiense anno 1738*, p. xxxviii, n. 4272. L'orazione *Suscipe, Domine, munera quae tibi*, è stata spostata nel formulario n. 4 del *Tempore « per annum »*.

²⁸ C. JOHNSON – A. WARD (edd.), *Missale Romanum anno 1962*, p. [42], n. 4487: *Commune Beatae Mariae Virginis*.

²⁹ C. JOHNSON – A. WARD (edd.), *Missale Parisiense anno 1738*, p. xxxix, n. 4291.

³⁰ CONGREGATIO DE CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, p. 159, Formulario n. 41: *Beata Maria Virgo, mater consolationis*. L'orazione *Festivitatem recolentes* è stata trasferita nel formulario *Beatae Mariae Virginis Reginae*.

POST COMMUNIONEM

Paschalibus sacramentis relecti, quaesumus, Domine, ut, qui Genetricis Filii tui memoriam recolimus, vitam Iesu in carne nostra mortali manifestemus.³¹

In alcune orazioni è stata cambiata la formula conclusiva con *Qui vivit*, cioè nella *Post communionem* del formulario *Tempore Adventus e Tempore Nativitatis*. In quest'ultimo formulario è stata effettuata un'integrazione nel testo dell'*oratio Collecta: Dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum*.

* * *

Al termine di questa panoramica sulla sezione del *Commune beatae Mariae Virginis* e in modo particolare sui particolari inserimenti o ritocchi effettuati, si impone una breve riflessione sul valore della nuova redistribuzione dei formulari relativi alla celebrazione della memoria della Madre di Dio, così come si presentano nell'*editio typica tertia* del *Missale Romanum*.

Va riconosciuto senza dubbio che la nuova *editio typica* apporta un miglioramento notevole nell'ambito del comune della beata Vergine Maria tanto sotto il profilo di una più organica distribuzione dei formulari quanto nella compilazione o inserimenti di testi provenienti dal patrimonio eucologico antico.

La nuova edizione del *Missale Romanum*, mantenendo salde le conquiste raggiunte dalla riflessione teologica conciliare sulla figura di Maria nell'economia della salvezza, confluite poi nell'ambito della riforma postconciliare, si pone in linea di continuità con le precedenti edizioni del Messale del Concilio Ecumenico Vaticano II, ma nello

³¹ Questa orazione è stata ritoccata e adattata; CONGREGATIO DE CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, p. 160, Formulario n. 41: *Beata Maria Virgo, mater consolationis*. L'orazione *In mentibus nostris* è stata mantenuta nel formulario *In Annuntiatione Domini*.

stesso tempo accentua, attraverso le nuove scelte operate, alcuni aspetti particolari della teologia mariana, tralasciati nell'*editio typica* e in quella del 1975, ma recuperati nei formulari eucologici dell'*editio typica tertia*.

Se è vero che dal punto di vista eucologico-mariano il *Missale Romanum* di Paolo VI costituisce un notevole progresso in comparazione con quello di Pio V, tuttavia guardando più da vicino la sezione dei *Communia*, e in modo particolare quello della Beata Vergine Maria, tale progresso risulta minore non solo nella linea di una maggiore presenza numerica di formulari, – si pensi ad esempio al particolare e abbondante uso di tali formulari nei santuari o nelle diverse comunità ecclesiali e la difficoltà di avere una possibilità di scelta alquanto ristretta – ma in riferimento anche ad un più ampio approfondimento dei contenuti tematici.

Il *Commune Beatae Mariae Virginis* dell'*editio typica tertia*, si presenta come un'antologia migliorata di testi eucologici mariani, la cui ricchezza di contenuti, riletta in maniera globale e simultaneamente con gli altri riferimenti mariani sparsi nell'intero Messale, fa emergere quelle che sono le linee essenziali della riflessione teologica sulla Vergine Maria.

L'eucologia del nuovo Messale, infatti, ha fatto dei passi in avanti in tal senso, grazie anche alla pubblicazione nel 1986 della *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, redatta sulla base delle acquisizioni mariologiche conciliari e dei suoi sviluppi più autorevoli, ovvero le Costituzioni *Sacrosanctum Concilium* e *Lumen Gentium* e l'Esortazione Apostolica *Marialis Cultus*.

Ciò che costituisce, dunque, un punto di particolare interesse è dato dal fatto che il *Missale Romanum* attinge fondamentalmente per i testi alla *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*.

Sebbene la *Collectio* sia una raccolta di testi liturgici, costituita in gran parte da formulari provenienti dagli attuali Propri delle Chiese particolari, degli Istituti religiosi e del *Missale Romanum*, primariamente destinata ai Santuari mariani o per le celebrazioni votive in onore della Beata Vergine Maria, e benchè sia da considerarsi come

un'appendice del *Missale Romanum*, si tratta di un libro liturgico che raccoglie testi, il cui valore è di indubbia qualità, provenienti dal ricco patrimonio eucologico della Chiesa antica.³²

A motivo di questa particolare valenza che la *Collectio* ha in se stessa e in considerazione dell'esperienza acquisita in questi anni, il *Missale Romanum* ha accolto non pochi suoi testi, attribuendo ad essa così una particolare importanza nel recupero di autentiche «perle» mariane, sotto il profilo teologico, eucologico, stilistico e letterario in vista della rilevanza ed efficacia accordate sul piano pastorale e spirituale.

Maurizio BARBA

³² Cf. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine, Praenotanda* nn. 19-22. Trattandosi di un libro liturgico piuttosto atipico, il decreto di approvazione della *Collectio* lo considera come «appendix Missalis Romani». Va rilevato, inoltre, che l'*Institutio Generalis Missalis Romani*, nei riferimenti alla Vergine Maria e in modo particolare parlando della *memoria Sanctae Mariae in sabbato* non cita in nota la *Collectio*.

TRADIZIONE E TRADUZIONI DELLA SACRA SCRITTURA IN «LITURGIAM AUTHENTICAM»

Seguendo l'indicazione conciliare della Costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium* (n. 36) sulle traduzioni nel vernacolare dei testi della liturgia romana¹ e su richiesta di Giovanni Paolo II, la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ha di recente emanato (28 marzo) e pubblicato (7 maggio 2001) la quinta « Istruzione per la retta applicazione della Costituzione sulla Sacra Liturgia del Concilio Vaticano II », *Liturgiam authenticam*.² Ricevuta l'approvazione pontificia il 20 marzo 2001, la nuova Istruzione è entrata in vigore il 25 aprile dello stesso anno. Come le quattro istruzioni precedenti,³ anch'essa è finalizzata a favorire l'attuazione del rinnovamento liturgico auspicato dai Padri conciliari, dando inizio ad una nuova fase (« novam aetatem instaurationis », n. 7). Più esattamente, ponendosi *in eadem linea* con le istruzioni suddette⁴ e concordando di fatto anche con il

¹ Cf. anche CONCILII VATICANI II, Constitutio dogmatica *Dei Verbum*, n. 22.

² CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Instructio *Liturgiam Authenticam*, « Instructio quinta ad executionem Constitutionis Concilii Vaticani secundi de sacra Liturgia recte ordinandam (ad Const. art. 36) », Typis vaticanis, Romae, 2001 (= LA).

³ Le quattro istruzioni sono: SACRA CONGREGATIO RITUUM & CONSILIIUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA, Instructio « ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam » *Inter Oecumenici*, diei 26 septembris 1964, in *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 877-900; SACRA CONGREGATIO RITUUM & CONSILIIUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA, Instructio altera « ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam » *Tres abhinc annos*, diei 4 maii 1967, in *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967) 442-448; SACRA CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Instructio tertia « ad Constitutionem de Sacra Liturgia recte exsequendam » *Liturgicae instaurationes*, diei 5 septembris 1970, in *Acta Apostolicae Sedis* 62 (1970) 692-704; SACRA CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Instructio quarta « ad executionem Constitutionis Concilii Vaticani Secundi de Sacra Liturgia recte ordinandam » (ad Const. art. 37-40) *Varietates legitimae*, diei 25 ianuarii 1994, in *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 288-314.

⁴ *Liturgiam authenticam* (n. 8) precisa: « Ea, quae in hac praesenti Instruktionem statuuntur, substituantur pro omnibus normis de eadem re antehac editis, excepta Instruktionem, "Varietates legitimae", a Congregatione de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum die 25 mensis ianuarii 1994 publici iuris facta, cum qua Instruktionem novae hae normae componendae esse reputentur ».

documento pubblicato nel 1993 dalla Pontificia Commissione Biblica su *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*,⁵ *Liturgiam authenticam* determina soprattutto alcuni criteri, teorici e soprattutto pratici, per intraprendere o per proseguire in modo corretto la traduzione dei testi biblici ad uso liturgico in varie lingue moderne.

Senza la pretesa di offrire un commento esaustivo del documento appena pubblicato, il presente articolo intende quasi appuntare al suo margine alcune annotazioni per illustrare tali criteri e per evidenziare la delicatezza e la complessità del compito di tradurre la Sacra Scrittura per l'uso liturgico. Del resto, questo impegno ha assorbito, già da alcuni decenni, le energie di numerosi esegeti, non ultimi quelli italiani incaricati di rivedere la traduzione della cosiddetta Bibbia C.E.I. In effetti, la versione della Bibbia in lingua italiana, approvata nel 1971 dalla Conferenza Episcopale Italiana, fu riveduta una prima volta nel 1974. Nel 1988, la Presidenza della stessa Conferenza, dopo aver ascoltato il parere favorevole del Consiglio Episcopale Permanente, decise di procedere ad una terza edizione. Nel settembre 1996 fu approvata dal Consiglio Episcopale Permanente la terza edizione del Nuovo Testamento C.E.I. Attualmente, la Chiesa italiana si attiene per l'uso liturgico e catechetico alla seconda edizione, finché la revisione dell'Antico Testamento, ormai completata, riceverà, in seguito all'approvazione della Conferenza Episcopale Italiana, la *recognitio* della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (cf. LA, n. 22).

.)

⁵ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, in IDEM, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993, pp. 19-121. Ci riferiamo, in particolare, al paragrafo «IV. Interpretazione della Bibbia nella vita della chiesa: C. Uso della Bibbia: 1. Nella liturgia», pp. 110-112. Per un suo commento, cf. Mario LACONI, «Interpretazione della Bibbia nella vita della Chiesa», in Giuseppe GIBERTI & Francesco MOSETTO (edd.), *Pontificia Commissione Biblica, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Elle Di Ci, Leumann, 1998 (= *Percorsi e traguardi biblici* s.n.), pp. 364-380 e, in particolare, pp. 371-372. Per una presentazione sintetica delle istanze principali che hanno guidato la stesura del documento, cf. Albert VANHOYE, «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Riflessione circa un documento della Commissione Biblica», in *La Civiltà Cattolica* 145:3 (1994) 3-15.

1. *Due criteri fondamentali per i traduttori*

Avendo una prospettiva mondiale, *Liturgiam authenticam* si prefigge lo scopo di regolare l'attuale uso liturgico di diverse centinaia di lingue. È comprensibile, perciò, l'atteggiamento prudente e vigile richiesto dalla Congregazione, per garantire l'identità, l'integrità e l'unità del Rito romano⁶ e, *mutatis mutandis*, anche degli altri riti della Chiesa latina (cf. n. 8). Ciò nonostante, il documento non assume un atteggiamento di chiusura alle istanze della scienza esegetica. Al contrario, tratteggia per i traduttori e, in specie, per gli esegeti delle piste di lavoro veramente promettenti. Per indirizzare la loro opera, durante il passaggio – auspicato dal Papa nel 1988 – da una prima fase più che trentennale di traduzione nelle lingue vernacolari dei testi liturgici latini del Rito romano ad una seconda fase di miglioramento delle stesse traduzioni,⁷ l'Istruzione espone numerosi « principi » e « norme » (*principia translationis [...] atque normas quasdam*, n. 7) qualitativamente differenti. Non potendo farne una rassegna completa, riteniamo opportuno commentarne almeno due, vale a dire: la fedeltà delle traduzioni ai testi originali e il riferimento alla tradizione liturgica, a quella patristica, alle antiche traduzioni della Bibbia – come la versione greca dell'Antico Testamento secondo i Settanta – e alla versione latina della Nuova Volgata.

⁶ Cf. *Liturgiam authenticam*, n. 4; *Sacrosanctum Concilium*, n. 38; PAULUS PP. VI, Constitutio Apostolica *Missale Romanum*, diei 3 aprilis 1969, in *Acta Apostolicae Sedis* 61 (1969) 217-222; *Missale Romanum*, editio typica tertia: *Institutio Generalis*, n. 399. L'esigenza di una cura particolare nell'opera di traduzione dei libri liturgici in vista della salvaguardia dell'integrale unità del Rito romano è espressa da *Liturgiam authenticam* (n. 5), oltre che da: *Sacrosanctum Concilium*, n. 38; *Missale Romanum*, editio typica tertia: *Institutio Generalis*, n. 397; PAULUS PP. VI, Allocutio ad Consilium « ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia », diei 14 octobris 1968, in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 732-737 e, in particolare, p. 736.

⁷ IOANNES PAULUS PP. II, Littera Apostolica *Vicesimus quintus annus*, diei 4 decembris 1988, n. 20, in *Acta Apostolicae Sedis* 81 (1989) 897-918 e, in particolare, p. 916.

2. *La fedeltà delle traduzioni ai testi originali*

L'ovvio richiamo a tradurre con fedeltà i libri liturgici nelle lingue vernacolari, su cui ci sembra insistere particolarmente l'Istruzione, riguarda due insiemi di testi: anzitutto, l'*editio typica* – cioè in pratica l'edizione moderna latina – dei testi di preghiera del Rito romano e poi, al suo interno, i testi biblici.

A proposito della prima serie di testi, la Congregazione, non senza insistenza, esige dai traduttori più che la creatività personale (cf. LA, n. 20), l'esattezza della traduzione dell'originale latino in cui i libri liturgici sono stati redatti (cf. n. 24). In concreto, in vista di una traduzione fedele, la Congregazione sembra sottolineare la necessità di curare attentamente anche gli aspetti sintattici – come, ad esempio, il genere, il numero e la voce delle espressioni verbali – e quelli stilistici – come il genere letterario, la relazione subordinata o coordinata dei periodi. Pur concedendo una libertà maggiore nella traduzione di strutture sintattiche più complesse (cf. n. 20), *Liturgiam authenticam* invita i traduttori a svolgere la loro opera con prudenza e sobrietà, evitando in particolare delle aggiunte o delle omissioni, a livello contenutistico, ma anche delle glosse o delle parafrasi, a livello formale.⁸ Li esorta, poi, a lasciare trasparire nelle lingue moderne il ritmo retorico dell'originale, anche se evidentemente questa operazione non sarà sempre possibile per non disattendere l'esigenza della comprensibilità da parte della comunità cristiana.

La seconda serie di principi e di norme verte sulla questione della traduzione dei testi biblici ad uso liturgico. Anche in questo caso, *Liturgiam authenticam* (n. 24) richiede agli esperti una traduzione fedele alla lingua originale della Sacra Scrittura (ebraico, aramaico e greco).

⁸ Cf. *Liturgiam authenticam*, n. 20; Consilium «ad exsequendam Constitutionem de S. Liturgia», Epistola ad Praesides Conferentiarum Episcoporum, diei 21 iunii 1967, in *Notitiae* 3 (1967) 289-296 e, in particolare, p. 296.

Un ambito esemplificativo in cui mettere in atto questa delicata fedeltà nella resa in altre lingue è costituito da varie espressioni metaforiche, evidentemente antropomorfiche, applicate dagli autori biblici a Dio (quali il « volto » di Dio, il suo « braccio », il suo « dito », oppure anche il suo « camminare » e il suo « irritarsi »).⁹ Il problema si complica ulteriormente, quando si deve tradurre dei termini metaforici – come « spirito », « anima », « corpo », « carne » e simili –, che rinviano a complesse nozioni di antropologia biblica. A questo riguardo, un primo rischio che i traduttori devono superare, per non cadere in veri e propri fraintendimenti del senso esatto dei passi biblici in questione, è quello di comprendere il vocabolario antropologico dell'Antico e del Nuovo Testamento alla luce delle concezioni della filosofia occidentale o – peggio ancora – della fisiologia attuale. Per evitare questo pericolo, *Liturgiam authenticam* (n. 43)¹⁰ raccomanda, prima di tutto, di tradurre letteralmente le espressioni metaforiche e i termini antropologici (come quelli sopra ricordati), senza sostituirli con concetti astratti. In effetti, al di là di una prima impressione di maggiore comprensibilità, la traduzione astratta nelle lingue moderne potrebbe risultare infedele al significato del testo biblico.

Ad esempio, il sostantivo ebraico שֵׁפֶשֶׁת (*nepeš*) in *Levitico* 17, 11a – הוּא בְּרֵם הַבָּשָׂר הַנֶּפֶשׁ (*nepeš habbāsār baddām hî*) – non

⁹ Un tentativo d'interpretazione attualizzata delle metafore giuridiche in riferimento a Dio è fatto da Franco MANZI, « Dall'ira del Dio giusto alla misericordia del Dio paziente. Interpretazione esegetica ed ermeneutica di alcune categorie giuridiche in Rm 1,16-17 e 1,18-3,20 », in *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 551-634.

¹⁰ *Liturgiam authenticam*, n. 23: « Omnes formae quae caeliturum imagines et gesta in humanam figuram fingunt vel denominationibus definitis seu "concretis" exprimunt, quod saepissime in sermone biblico evenit, modo nonnumquam vim suam servant, cum ad litteram vertuntur, velut in Novae Vulgatae editionis vocabula "ambulare", "brachium", "digitus", "manus", "vultus" Dei, "caro", "cornu", "os", "semen", "visitare"; quae vero potius est ne explanentur aut interpretata reddantur per voces vulgares magis "abstractas" vel vagas ». Cf. anche il n. 28, che dà una direttiva molto simile per la traduzione dei testi eucologici, affermando: « Sinant igitur interpretes signa imaginesve textuum et actiones rituales per se loqui, neque nitantur nimis explicitum reddere id, quod in textu originali est implicitum ».

indica la facoltà intellettuale e libera della persona umana,¹¹ dato che questo passo tratta di esseri animali. Di conseguenza, non può essere tradotto semplicemente con il termine «spirito». Imprecisa risulta anche la proposta di alcuni esegeti che traducono שָׁנָה (nepeš) con il sostantivo «vita». Il sostantivo non può essere reso così, perché il concetto di «vita» sarebbe espresso in ebraico con il vocabolo חַיִּים (hjjîm). Il vocabolo שָׁנָה (nepeš), invece, indica il «soffio di vita» o lo «spirito vitale». Più esattamente, i significati-base di שָׁנָה (nepeš) sono «gola»¹² e «collo»,¹³ ossia la stessa parte del corpo, intesa, però, dal duplice punto di vista dell'anatomia interna ed esterna. In senso traslato, proprio perché la gola è la sede dei bisogni fisiologici fondamentali – nutrirsi,¹⁴ dissetarsi¹⁵ e respirare¹⁶ – il vocabolo שָׁנָה (nepeš) rinvia al multiforme desiderio dell'uomo.¹⁷ Tale anelito viene a coincidere – secondo numerosi passi – con l'idea di «vita»,¹⁸ proprio perché, se l'essere umano non rie-

¹¹ Cf. Albert VANHOYE, «Sangue e Spirito nell'Epistola agli Ebrei», in Francesco VATTIONI (ed.), *Atti della settimana: Sangue e antropologia nella letteratura cristiana (Roma, 29 novembre – 4 dicembre 1982)*, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma, 1983, Vol. II (= *Centro Studi Sanguis Christi* 3), pp. 829-841 e, in particolare, p. 831. Per i dati seguenti, rinviamo a Hans Walter WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1973, pp. 25-48.

¹² Cf. *Nm* 11, 6; 21, 5; *Sal* 107, 9; *Pro* 10, 3; 25, 25; 27, 7; *Qo* 6, 7; *Is* 5, 14; 29, 8; *Os* 9, 4; *Ab* 2, 5. Si consulti Claus WESTERMANN, «שָׁנָה nepaš Seele», in Ernst JENNI & Claus WESTERMANN (edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Chr. Kaiser Verlag, München & Theologischer Verlag, Zürich, 1976, Band II, coll. 71-96 e, in particolare, coll. 74-75.

¹³ Cf. *1 Sam* 28, 9; *Sal* 44, 26; 105, 18; 119, 25; 124, 7; *Is* 51, 23; *Ger* 4, 10.

¹⁴ Cf. *Dt* 12, 15, 20; *1 Sam* 2, 16; *Mic* 7, 1. Il sostantivo שָׁנָה (nepaš) indica la fame in: *Dt* 23, 25; *Pro* 10, 3; 12, 10; 16, 26; *Os* 9, 4; *Is* 29, 8. Si veda C. WESTERMANN, «שָׁנָה nepaš Seele», pp. 75-76, 78.

¹⁵ Cf. *Dt* 14, 26; e anche *Ger* 31, 14, 25.

¹⁶ Cf. *Gn* 1, 30. Si leggano: Edmond JACOB, «ψυχή, ψυχικός, ἀνάψυξις, ἀναψύχος, ὀλιγόψυχος: B. Die Anthropologie des Alten Testaments», in Gerhard FRIEDRICH (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1973, Band IX, pp. 614-629 e, in particolare, pp. 614-615; C. WESTERMANN, «שָׁנָה nepaš Seele», col. 73.

¹⁷ Cf. *Pro* 13, 2.

¹⁸ Cf. *Es* 21, 23; *Dt* 24, 6; *1 Sam* 25, 29; *1 Re* 20, 39; *Sal* 30, 4; *Pro* 7, 23; 8, 35-36; 19, 8. Si legga C. WESTERMANN, «שָׁנָה nepaš Seele», coll. 84-88.

sce a soddisfare determinate esigenze biologiche, è destinato, in breve tempo, a soccombere. Perciò, la proposizione di *Levitico* 17, 11a va tradotta in modo corretto così: «Lo spirito vitale della carne [è] in quel sangue».

In secondo luogo, la raccomandazione dell'Istruzione a tradurre in modo letterale i termini metaforici del testo originale della Sacra Scrittura rispetta, anzitutto, la peculiarità biblica di alcune immagini e di alcune espressioni. Inoltre, consente di comprendere la stessa mentalità semitica, cogliendo così, di volta in volta, il senso autentico di determinati aspetti della rivelazione divina, attuatisi attraverso tale infrastruttura di pensiero.

Ritornando all'esempio precedente del sostantivo ebraico שֵׁנֶפֶס (*nepes*), notiamo che alcuni passi dell'Antico Testamento lasciano trasparire una certa coincidenza di questo concetto con quello di «sangue» (דָּם, *dām*).¹⁹ A partire da una traduzione fedele di שֵׁנֶפֶס (*nepes*) con «spirito vitale», si facilita la comprensione del legame esistente – stando all'antropologia semitica – tra i due concetti. È verosimile che in ambito biblico – come, del resto, anche nel contesto greco-latino –,²⁰ il nesso del sangue con lo spirito vitale fosse affermato sulla base di alcune osservazioni pratiche.²¹ In primo luogo, è facilmente constatabile che il sangue di un essere vivente appena versato in un ambiente freddo emette un certo vapore, che può sembrare una sorta di spirito vitale. Un dato esperienziale altrettanto incontrovertibile è la perdita della vita di chi versa una quantità notevole di sangue. Da queste due semplici osservazioni il semita poteva conclu-

¹⁹ Cf. *Lv* 17, 14a: הַמָּוֹת לְכָל-בָּשָׂר שֵׁנֶפֶס קוֹל-בָּשָׂר דָּמוֹ («lo spirito vitale di ogni carne [è] il suo sangue»); *Dt* 12, 23c: שֵׁנֶפֶס הַדָּם הוּא הַחַיִּים («quel sangue [è] lo spirito vitale»); e anche *Gn* 9, 4. Si leggano, ad es.: Gillis GERLEMAN, «דָּם *dām* Blut», in Ernst JENNI & Claus WESTERMANN (edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Chr. Kaiser Verlag & Theologischer Verlag, München & Zürich, 1971, Band I, coll. 448-451 e, in particolare, col. 450; E. JACOB, «ψυχή», p. 616.

²⁰ Due attestazioni greco-latine sono riportate da A. VANHOYE, «Sangue», p. 832.

²¹ Cf. A. VANHOYE, «Sangue», p. 832.

dere che lo spirito vitale sia degli animali che degli uomini è contenuto nel loro sangue. Perciò, quando si muore, lo spirito vitale esce dal cadavere.²²

D'altra parte, la fedele traduzione dei termini di *Levitico* 17, 11 consente di capire anche l'idea anticotestamentaria che l'espiazione si realizza utilizzando il sangue animale:

Sì, lo spirito vitale (שָׁנֶפֶס, *nepes*) della carne [è] in quel sangue (בַּדָּאָם, *baddām*). E io [= Dio] l'ho dato a voi [per porlo] sull'altare per espiaare per i vostri spiriti vitali (נַפְשֹׁתֵיכֶם, *napsotêkem*), perché quel sangue (בַּדָּאָם, *haddām*) per mezzo dello spirito vitale (שָׁנֶפֶס, *bannepes*) espia.

Tradotta alla lettera, questa frase sintetizza il principio antropologico sul quale si fonda una delle norme principali della legislazione sacrificale dell'Antico Testamento, che stabilisce l'uso del sangue nelle celebrazioni rituali di carattere espiatorio.²³

In terzo luogo, bisogna tenere conto che la traduzione letterale del concetto metaforico è in grado in molti casi di conservare la densità simbolica del testo originale. Ora, il linguaggio per immagini ha la capacità di colpire la fantasia anche delle persone «che il mondo considera gente di umile condizione»²⁴ e di radicarsi profondamente nella loro memoria, a differenza del linguaggio astratto, che è molto meno capace di ottenere questi effetti. Ne consegue che il rispetto da parte dei traduttori del linguaggio per immagini utilizzato dall'origi-

²² Cf., ad es., *Gn* 35, 18; e anche *Is* 53, 12. Si veda E. JACOB, « ψυχή », p. 615.

²³ Cf. specialmente *Lv* 4, 5-34; 16, 14-19. A questo proposito, si consultino, ad es.: J BEHM, « αἷμα, αἱματεκχυσία », in Gerhard KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1949, Band I, pp. 171-176 e, in particolare, pp. 172. 175; G. GERLEMAN, « דָּאָם Blut », col. 450; Colomban LESQUIVIT & Pierre GRELOT, « Sang », in Xavier LÉON-DUFOUR (et alii edd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris, 1981, coll. 1192-1196 e, in particolare, col. 1194.

²⁴ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Interpretazione*, III, B, 3, p. 91.

nale biblico permette di rispondere alla duplice richiesta formulata da *Liturgiam authenticam*, n. 25:²⁵

Ut ea, quae in textu originali continentur etiam fidelibus peculiari institutione intellectuali carentibus pateant et ab iis intellegantur, translationibus id sit proprium, ut quibusdam verbis exprimantur, ad intellegentiam accommodatis, quae tamen simul dignitatem, decorem atque accuratum argumentum doctrinale huiusmodi textuum servent.

Ad esempio, la traduzione di $\Psi\text{נָפֶשׁ}$ (*nepes*) con «spirito vitale» è in grado di rendere in modo adeguato il significato di quei passi anticotestamentari in cui il sostantivo evoca metaforicamente anche la sede dell'insieme dei sentimenti umani²⁶ oppure indica la persona umana in quanto tale,²⁷ dato che, per la Bibbia, l'uomo è essenzialmente desiderio di Dio.²⁸ Da questo punto di vista, è molto significativa l'analogia istituita dal *Salmo* 42 tra l'anelito angosciato di una cerva assetata in un periodo di siccità e l'acuto desiderio di Dio sperimentato dal credente:

Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così il mio desiderio – letteralmente: « il mio spirito vitale », « il mio $\Psi\text{נָפֶשׁ}$ (*nepes*) » – anela a te, o Dio (v. 2).

²⁵ Cf. PAULUS PP. VI, Allocutio « in aula Clementina habita iis qui operam dant liturgicis textibus in vulgares sermones convertendis, cum Romae Conventum agerent », diei 10 novembris 1965, in *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965) 967-970 e, in particolare, p. 968; *Varietates legitimae*, n. 53, in *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 308.

²⁶ Cf. *Es* 23, 9; *1 Sam* 1, 10; *2 Sam* 17, 8; *2 Re* 4, 27; *Gb* 19, 2; 30, 25; *Sal* 6, 3; 31, 8; 42, 6; 43, 5; *Pro* 31, 6; *Gio* 2, 8; *Is* 53, 11; *Ger* 4, 31. Si veda C. WESTERMANN, « $\Psi\text{נָפֶשׁ}$ *nepes* Seele », coll. 79-81.

²⁷ Cf. *Gn* 12, 5; 46, 15. 18. 22. 25; *Lv* 20, 6; 22, 4; 23, 30; *Nm* 19, 18; *Pro* 3, 22; *Ger* 43, 6; *Ez* 13, 19. Si veda E. JACOB, « $\Psi\text{נָפֶשׁ}$ », pp. 616-617.

²⁸ Cf. *Sal* 33, 20; 62, 2. 6; 63, 2. 9; 84, 3; 119, 20. 81; 130, 5-6; 143, 6; *Is* 26, 9; *Lam* 3, 25; e anche *Dt* 6, 5. Si vedano: E. JACOB, « $\Psi\text{נָפֶשׁ}$ », p. 618; C. WESTERMANN, « $\Psi\text{נָפֶשׁ}$ *nepes* Seele », coll. 78. 94-95.

D'altra parte, la rivelazione biblica denuncia come spesso l'uomo, in modo simile ad una cammella in calore (cf. *Geremia* 2, 24), cerchi di saziare mediante molteplici idoli²⁹ la propria brama di felicità. Ma questo tentativo si rivela illusorio, dato che esclusivamente Dio può soddisfare pienamente questo «spirito vitale» («desiderio»), che l'essere umano in quanto tale è. Difatti, questo «spirito vitale» («desiderio») dell'uomo dipende radicalmente da Dio, suo creatore:

E il Signore Dio formò l'uomo con polvere dal suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne uno spirito vitale (שָׁנֵף, *šneṣ*).³⁰

Ci rendiamo conto, insomma, come un'esatta traduzione di שָׁנֵף (*šneṣ*) lasci emergere con chiarezza che l'uomo è connotato, in molti passi biblici, da una sfumatura d'indigenza, che è insita nei simboli originari della gola assetata e del collo prostrato fino a terra.³¹

Infine, va precisato che il significato dei termini metaforici – come tendenzialmente dell'intero vocabolario biblico – varia già all'interno dei libri della Sacra Scrittura. Perciò, la difficoltà maggiore della traduzione degli scritti anticotestamentari e neotestamentari è dovuta alla non completa omogeneità di prospettive – teologiche, cosmologiche, antropologiche, ecc. –, che sono tipiche di ciascun autore, risalgono a periodi storici diversi e sono contestualizzate in molteplici ambienti culturali.³² Perciò, una delle difficoltà maggiori del traduttore è quella di lasciare trasparire in una lingua moderna il significato di espressioni che di per sé sono metaforiche e che, per di più, hanno subito, già all'interno dei libri biblici, un'evoluzione semantica.

²⁹ Ad es., il desiderio può tentare di saziarsi tramite il potere regale (cf. *2 Sam* 3, 21; *1 Re* 11, 37). Si legga C. WESTERMANN, «שָׁנֵף *šneṣ* Seele», col. 76.

³⁰ *Gn* 2, 7. Si vedano: E. JACOB, «ψυχή», p. 616; C. WESTERMANN, «שָׁנֵף *šneṣ* Seele», col. 73.

³¹ Cf. *Is* 51, 23; *Sal* 44, 26; 119, 25.

³² A riguardo del più volte menzionato שָׁנֵף (*šneṣ*), E. JACOB, «ψυχή», p. 614 deve riconoscere: «Der Ausdruck שָׁנֵף ist [ebenso] schwierig zu definieren wie zu übersetzen, was auf seinem beweglichen und dynamischen Aspekt zurückzuführen ist».

Questa operazione ermeneutica diventa particolarmente ardua, quando sono in gioco i temi fondamentali della fede cristiana. A questo proposito, per mostrare il carattere metaforico di alcuni termini biblici, può essere chiarificante analizzare il vocabolario utilizzato nella Bibbia per parlare della risurrezione. Da un lato, si deve riconoscere, ad esempio, che il verbo ἐγείρειν («risorgere») è un'espressione analogica, capace di rendere soltanto qualche aspetto di un evento come quello della risurrezione, che oltrepassa le leggi della natura. Di per sé, questa espressione verbale allude soprattutto alle azioni di «svegliare» o di «svegliarsi» (cf., ad esempio, *Matteo* 8, 25), di «tirare fuori» (cf., ad esempio, 12, 11) e ancora di «erigere» o di «alzarsi (in piedi)» (cf., ad esempio, 8, 15).³³ Quindi, in riferimento all'evento unico della risurrezione di Cristo,³⁴ questo verbo evoca metaforicamente l'idea che Dio lo «ha risvegliato» dalla morte, lo «ha tirato fuori» dal sepolcro e lo «ha rimesso in piedi» come una persona viva. Ma, in questo caso – come in molti altri –, la Chiesa primitiva ha tentato di annunciare con categorie umane un fatto straordinario, per esprimere il quale il linguaggio comune risulta inadeguato e, prima ancora, le facoltà intellettuali umane si rivelano limitate. Di conseguenza, la questione interpretativa nei confronti di espressioni del genere si determina nel senso di distinguere l'involucro terminologico «esterno» dal suo contenuto di fede. Da un lato, si deve ammettere che *a priori* ogni analogia con l'esperienza umana appare parzialmente insoddisfacente per enunciare il fatto singolare della risurrezione di Cristo. Dall'altro, questo avvenimento unico della storia è stato di fatto compreso e testimoniato dagli scrittori neotestamentari

³³ Si consulti, ad es., Albrecht OEPKE, «ἐγείρω, ἔγερσις, ἐξεγείρω, γρηγορέω (ἀγρυπνέω)», in Gerhard KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1950, Band II, pp. 332-337 e, in particolare, pp. 332-333.

³⁴ Cf. specialmente *Mt* 16, 21; 17, 9, 23; 20, 19; 26, 32; 28, 7; *Mc* 14, 28; 16, 6, 14; *Lc* 9, 22; 24, 34; *Gv* 21, 14; *At* 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30, 37; *Rm* 4, 24-25; 6, 4, 9; 7, 4; 8, 11, 34; 10, 9; *1 Cor* 6, 14; 15, 4, 12; *2 Cor* 4, 14; 5, 15; *Gal* 1, 1; *Ef* 1, 20; *Col* 2, 12; *1 Ts* 1, 10; *2 Tm* 2, 8; *1 Pt* 1, 21. Si legga A. OEPKE, «ἐγείρω», coll. 334-335.

con un linguaggio metaforico. Perciò, nel momento in cui si tenta di tradurre espressioni come il verbo ἐγείρειν in maniera meno letterale («risorgere») e con termini apparentemente più comprensibili dalla gente «semplice» o più rigorosi dal punto di vista delle categorie filosofiche e teologiche contemporanee, si rischia di perdere qualche aspetto, che il carattere metaforico del vocabolo era in grado invece di evocare nella lingua originaria.

Secondariamente, va notato, in stretta connessione con il tema della traduzione di vocaboli appartenenti al campo semantico della risurrezione, che certi passi tardivi dell'Antico Testamento attestano un'evoluzione più o meno marcata dell'antropologia biblica, a causa dell'influsso esercitato su di essa dalla visione antropologica ellenistico-popolare. Più esattamente: all'unitaria concezione antropologica tipica di gran parte dell'Antico Testamento si affianca e di frequente prende il sopravvento un certo dualismo antropologico di origine ellenistica. In questo orizzonte di pensiero, l'uomo non è più visto tendenzialmente in modo unitario come un corpo animato dallo spirito vitale donatogli dal Dio creatore.³⁵ È considerato, invece, come un'anima incarnata – o imprigionata oppure decaduta – in un corpo.³⁶ In parole povere: in questo sistema antropologico, l'essere umano è *grosso modo* costituito, da un lato, dalla sua corporeità e, dall'altro, da un'insieme di facoltà spirituali, intellettuali e volitive.

Il caso più significativo,³⁷ a questo riguardo, è costituito dal *Li-*

³⁵ Sulla concezione antropologica unitaria emergente da numerose pagine dell'Antico Testamento, cf., ad es., E. JACOB, «ψυχή», pp. 618. 628-629; Xavier LÉON-DUFOUR, «Âme», in IDEM (et alii edd.), *Vocabulaire*, coll. 39-43 e, in particolare, col. 43; Werner SCHMIDT, «Anthropologische Begriffe im Alten Testament», in *Evangelische Theologie* 24 (1964) 374-388 e, in particolare, p. 381; C. WESTERMANN, «שֵׁמַיִם נְפֹשׁוֹתֵינוּ», col. 88.

³⁶ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Seuil, Paris, 1971 (= *Parole de Dieu* s.n.), p. 45.

³⁷ Ma si può citare anche *Jub* xxiii 31: «E riposeranno, le loro ossa, nella terra ed il loro spirito abonderà in letizia ed essi sapranno che esiste il Signore, esecutore di giustizia [...]»: Luigi FUSELLA (ed.), «Libro dei Giubilei», in Paolo SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1989, Vol. 1 (= *Classici delle religioni. La religione ebraica* s.n.), pp. 179-411 e, in particolare, p. 323.

bro della Sapienza,³⁸ in cui si registra la ricezione generale di una terminologia ellenistica, specialmente a livello antropologico. Scritta in greco da un anonimo giudeo alessandrino, verosimilmente agli inizi dell'epoca di Augusto (30 a.C.-14 d.C.),³⁹ l'opera rispecchia sostanzialmente una mentalità di matrice ebraica.⁴⁰ Di conseguenza, pone seri problemi circa la traduzione e ancor più la comprensione di numerosi termini, soprattutto quando affronta in modo diretto il tema dell'immortalità, abbastanza in voga sia nel mondo ellenistico che in quello più propriamente egiziano. All'interno dell'opera, che rappresenta, dal punto di vista cronologico, l'ultima testimonianza anticotestamentaria, la risurrezione ha per soggetto le anime. Sono esse a sussistere dopo la morte terrena, come sembra essere sostenuto soprattutto in 2, 23-3, 10. Secondo alcuni studiosi, questa pericope finirebbe per muoversi nella linea della dottrina ellenistica dell'immortalità dell'anima, piuttosto che in quella della risurrezione dell'intera persona umana.⁴¹ Secondo l'opinione di altri, al di là dell'assunzione della terminologia ellenistica, l'impostazione escatologica⁴²

³⁸ Cf. Franco MANZI, « La risurrezione di Gesù Cristo secondo Matteo nel contesto giudaico ed anticotestamentario », in *Rivista Biblica* 46 (1998) 277-315 e, in particolare, pp. 305-307.

³⁹ Di questo parere sono, ad es.: Maurice GILBERT, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15)*, Biblical Institute, Rome, 1973 (= *Analecta Biblica* 53), p. 172; IDEM, « Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse) », in Louis PIROT & André ROBERT (et alii edd.), *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, Letouzey & Ané, Paris, 1991, Tome XI, coll. 58-119 e, in particolare, col. 93; James M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Biblical Institute, Rome, 1970 (= *Analecta Biblica* 41), p. 146.

⁴⁰ Cf. Antonio BONORA, *Proverbi – Sapienza. Sapere e felicità*, Queriniana, Brescia, 1990 (= *Leggere oggi la Bibbia* 1.14), pp. 83-85. 92-93.

⁴¹ È l'opinione sostenuta, ad es., da Jan Alberto SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino. Con appendici sulle iscrizioni palestinesi della prima metà del I millennio a.C. e sui reperti manoscritti dei primi secoli dopo l'esilio*, Paideia, Brescia, 3ª edizione 1979 (= *Biblioteca di cultura religiosa* 14), pp. 601-602. 604. 632. Ad escludere che l'autore della *Sapienza* creda nella risurrezione *tout court* è anche Giuseppe SCARPAT, *Libro della Sapienza*, Paideia, Brescia, 1989, Vol. I. (= *Biblica. Testi e studi* 1), pp. 202-204.

⁴² È l'esito della ricerca di Pierre GRELOT, « L'eschatologie de la Sagesse et les apocalypses juives », in IDEM, *De la mort à la vie éternelle. Études de théologie biblique*, Cerf,

e la visione unitaria dell'uomo⁴³ rimarrebbero, anche in questo scritto, profondamente radicate nel substrato anticotestamentario e giudaico. A nostro parere, l'autore della *Sapienza* non può ignorare la concezione antropologica ellenistica,⁴⁴ in cui l'« anima » (ψυχή)⁴⁵ è il principio spirituale dell'essere umano, che si distingue dalla materialità della « tenda d'argilla » (γεῶδες σκῆνος), ossia del « corpo corruttibile » (φθαρτόν [...] σῶμα, 9, 15). Anzi, lo scrittore si pone in dialogo con il pensiero dualistico della *koiné'* ellenistica,⁴⁶ cercando di reinterpretare tramite queste categorie la sua visione antropologica unitaria di matrice ebraica (cf. 7, 1-6). Ma, per evitare la reazione immediata dell'interlocutore di formazione ellenistica contro la dottrina della risurrezione dei morti, corpi compresi (cf. *Atti degli Apostoli* 17, 32), si vede costretto ad esprimere in modo originale la sua fede nella sopravvivenza ultraterrena dell'« io » personale. A questo scopo, ricorre soprattutto ai concetti d'« immortalità » ἀθανασία⁴⁷ e d'« incorruttibilità » (ἀφθαρσία),⁴⁸ tranquillamente accettati ad Alessandria d'Egitto. Per lui, però, l'immortalità non coincide – a diffe-

Paris, 1971 (= *Lectio Divina* 67), pp. 187-199 e, in particolare, pp. 198-199. Nella stessa direzione interpretativa si muovono pure: Mathias DELCOR, « L'immortalité de l'âme dans le Livre de la Sagesse et les documents de Qumrân », in *Nouvelle Revue Théologique* 77 (1955) 614-630; M. GILBERT, « Sagesse », col. 96.

⁴³ Così ritengono: Albrecht DIHLE, « ψυχή, ψυχικός, ἀνάψυξις, ἀναψύχος, ἀλιγόψυχος: C. Judentum », in Gerhard FRIEDRICH, (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IX, pp. 630-633 e, in particolare, p. 630; X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection*, p. 48.

⁴⁴ Per questi risvolti della visione antropologica ellenistica sulla questione della risurrezione, rinviamo, ad es., a Maurice CARREZ, « La resurrezione nella cultura greca », in Ignace BERTEN & Marie-Émile BOISMARD (et alii edd.), *La Resurrezione*, Paideia, Brescia, 1983 (= *Studi biblici* 27), pp. 47-59 e, in particolare, pp. 49-51.

⁴⁵ Si vedano i passi della *Sapienza* in cui ricorre il sostantivo ψυχή: 1, 4. 11; 2, 22; 3, 1. 13; 4, 11. 14; 7, 27; 8, 19; 9, 3. 15; 10, 7; 12, 6; 14, 5. 11. 26; 15, 8. 11. 14; 16, 9. 14; 17, 1. 8. 15.

⁴⁶ Cf. specialmente *Sap* 1, 4; 8, 19-20; 9, 14-15.

⁴⁷ *Sap* 3, 4; 4, 1; 8, 13. 17; 15, 3. Cf. anche 1, 15, l'unica volta in cui compare nel libro l'aggettivo ἀθάνατος (« immortale »).

⁴⁸ *Sap* 2, 23; 6, 19. Cf. anche 12, 1 e 18, 4 in cui ricorre l'aggettivo ἀφθαρτος (« incorruttibile »). Su questo concetto, si legga G. SCARPAT, *Sapienza*, I, pp. 100. 202.

renza di quanto sostenevano alcune tendenze filosofico-popolari della cultura ellenistica coeva – con una qualità essenziale della natura spirituale dell'anima umana, bensì con la vita eterna con Dio, promessa in dono al giusto che confida in lui.⁴⁹

La difficoltà del traduttore odierno si accentua, se si tiene conto del fatto che accanto a questi passi della *Sapienza*, notevolmente influenzati dall'antropologia ellenistico-popolare, ne esistono altri nel *Secondo Libro dei Maccabei* (cf., in particolare, 7, 1-42 e 14, 46) e in *Daniele* (cf. soprattutto 12, 2-3), che esprimono la fede nella risurrezione dell'intera persona umana, corpo incluso.⁵⁰ Pur utilizzando una terminologia in parte simile a quella della *Sapienza*, queste due opere restano all'interno di una visione antropologica unitaria di matrice ebraica. Per di più, sullo sfondo variegato dell'Antico Testamento, reso ancora più complesso dal lussureggiante immaginario della letteratura apocrifia, si staglia la predicazione della Chiesa apostolica circa la risurrezione di Cristo. Ma l'assunzione del vocabolario e dei concetti degli scritti anticotestamentari e giudaici, messa in atto dagli autori del Nuovo Testamento per annunciare la risurrezione di Cristo, non può che acuire le difficoltà di comprensione e di traduzione dei testi scritturistici.

Grazie a questo *excursus* su alcuni termini del vocabolario di «risurrezione», che di per sé è metaforico e che ha subito un'evoluzione semantica già all'interno della Bibbia, si capisce con quanta cura e con quanta fedeltà debba essere realizzata la traduzione di questi testi scritturistici; tanto più se si considera che, in modo analogo ai fenomeni registrabili nella Sacra Scrittura, determinate espressioni assumono accezioni differenti anche nei molteplici contesti socio-culturali odierni.

⁴⁹ Cf. *Sap* 3, 1. 9; 4, 15-16; 5, 15-16; 6, 18-19. Al riguardo, si vedano, ad es.: A. BONORA, *Proverbi – Sapienza*, p. 103; M. GILBERT, «Sagesse», coll. 104. 106.

⁵⁰ Cf., ad es., Neil J. McEENEY, «1-2 Maccabees», in Raymond E. BROWN & Joseph A. FITZMYER & Roland E. MURPHY (edd.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Geoffrey Chapman, London, Student edition 1993, pp. 421-446 e, in particolare, p. 444; Giovanni RINALDI, *Daniele*, Marietti, Torino & Roma, 4ª edizione 1962 (= *La Sacra Bibbia* s.n.), p. 151; J.A. SOGGIN, *Introduzione*, p. 632.

Basti ricordare la confusione ingenerata anche nei cristiani dalla dottrina induista della reincarnazione. Perciò, se per ipotesi si decidesse di tradurre i libri biblici, accettando il criterio di sostituire delle categorie originarie con altri concetti ritenuti più comprensibili all'interno dei variegati orizzonti linguistici odierni, ci si troverebbe in una situazione molto problematica. Difatti, nei contesti culturali attuali, indubbiamente diversi rispetto a quelli dei libri biblici, i traduttori non avrebbero, il più delle volte, dei diretti equivalenti ai termini biblici. Si troverebbero così a dover affrontare intricate questioni interpretative, per molti aspetti analoghe a quelle incontrate dall'autore della *Sapienza*, quando dovette esprimere la sua fede nella risurrezione della persona umana unitariamente intesa con delle categorie assunte dalla cultura ellenistica, pesantemente caratterizzata dal dualismo antropologico.

In stretta connessione con quest'ultimo rilievo, è quasi d'obbligo un'annotazione conclusiva di questa prima serie di puntualizzazioni incentrate sulla raccomandazione fatta dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti di tradurre con fedeltà gli originali dei testi liturgici e, in particolare, gli originali dei libri biblici ad uso liturgico: una volta tradotti tali testi, resta da svolgere il compito, per certi versi ancora più arduo, di renderli comprensibili nei differenti contesti socio-culturali in cui oggi sono utilizzati. Ma – come ricorda *Liturgiam authenticam*, n. 29 – questo compito spetta propriamente alla predicazione e alla catechesi.⁵¹

3. *Il riferimento alla tradizione liturgica e patristica, alla Settanta e alla Nuova Volgata*

Il secondo criterio principale enunciato da *Liturgiam authenticam* (n. 41) è la conformità delle traduzioni nelle lingue vernacolari all'interpretazione tradizionale trasmessa dalla liturgia e dai Padri della

⁵¹ Cf. *Sacrosanctum Concilium*, nn. 35, 52; *Inter Oecumenici*, n. 54, in *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 890; IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio Apostolica Catechesi tradendae*, diei 16 octobris 1979, n. 48, in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979) 1276-1340 e, in particolare, p. 1316; *Missale Romanum*, editio typica tertia: *Institutio Generalis*, n. 65.

Chiesa, ma anche dalle varie espressioni dell'arte cristiana. L'intento di tale conformità è quello di lasciare emergere il senso cristologico dell'intera Bibbia.⁵² Del resto, questo intento è fondato sulla consapevolezza espressa – secondo *Luca* 24, 25-27.44-45 – da Gesù stesso.

Sempre in vista di questo scopo, è ritenuto particolarmente conveniente fare riferimento alla versione latina della Nuova Volgata⁵³ e alle antiche versioni della Bibbia, come la versione greca dell'Antico Testamento secondo i Settanta.⁵⁴ La Congregazione esorta a ricorrere alla Nuova Volgata, ossia alla versione corrente della Bibbia latina, individuando in essa uno strumento utile per discernere tra le diverse possibilità interpretative di un testo, così da individuare quella che è stata tradizionalmente recepita dalla tradizione liturgica latina.⁵⁵ Più esattamente, *Liturgiam authenticam* (n. 37) richiede di attenersi alla definizione del testo canonico della Bibbia reperibile nella Nuova Volgata,⁵⁶ nel caso in cui le traduzioni bibliche dei Lezionari presentino delle differenze rispetto a quelle dei testi liturgici e, in specie, quando esistono delle tradizioni manoscritte differenti, come avviene per i libri deuterocanonici.

⁵² Cf. soprattutto *Officium Divinum, Liturgia Horarum iuxta Ritum romanum*, editio typica altera 1985: *Institutio Generalis de Liturgia Horarum*, nn. 100-109.

⁵³ *Liturgiam authenticam*, n. 41: «[...] expedit ut Novae Vulgatae editioni inhaereatur [...]». Cf. anche n. 24.

⁵⁴ *Liturgiam authenticam*, n. 41: «[...] referatur etiam ad antiquissimas versiones Sacrarum Scripturarum, velut graecam versionem Veteris Testamenti «a LXX viris» communiter nuncupatam [...]».

⁵⁵ *Liturgiam authenticam*, n. 41 («[...] cum necesse sit decernere inter varias rationes, quae possunt haberi, maximam idoneam illam ad exprimendum modum, quo textus more tradito lectus est et receptus in traditione liturgica latina [...]»), che ribadisce in sostanza *Inter Oecumenici*, n. 40, in *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 885.

⁵⁶ Cf. CONCILIUM OECUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio IV, diei 8 aprilis 1546, *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*, e *Decretum de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi s. Scripturam*, in Heinrich DENZINGER & Adolf SCHÖNMETZER (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg im Breisgau, Editio XXXVI emanata 1976, nn. 1501-1508, pp. 364-366; IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio Apostolica: «Nova "Vulgata". Nova vulgata Bibliorum Sacrorum editio "typica" declaratur et promulgatur»: *Scripturarum thesaurus*, diei 25 aprilis 1979, in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979) 557-559 e, in particolare, pp. 558-559.

L'indicazione magisteriale circa il ricorso alla Nuova Volgata è più che ragionevole, dato che la stesura di questa versione, che ha corretto in diversi punti il testo della Volgata di san Girolamo, ha perseguito precisamente l'intento di coniugare l'esigenza di una traduzione fedele all'originale della Bibbia, sulla base delle edizioni critiche attuali, con la conformità alla tradizione patristica e liturgica.⁵⁷ Del resto, il Papa Paolo VI in maniera lungimirante aveva intuito, già durante i lavori di preparazione della Nuova Volgata, che questo testo unitario utilizzato nel Rito romano latino sarebbe diventato « punto di riferimento per le versioni nelle lingue volgari ».⁵⁸

Sono sostanzialmente due le cause che hanno fatto nascere, dal punto di vista della scienza biblico-esegetica, l'esigenza impellente di emendare e migliorare il testo dell'edizione Sisto-Clementina della Volgata, che, dal 1592 ai nostri giorni, è stata utilizzata negli ambiti ecclesiali ufficiali e, in specie, in quelli liturgici: da un lato, il notevole sviluppo avvenuto progressivamente soprattutto nel secolo ventesimo negli studi linguistici, archeologici, esegetici, critico-testuali e, più radicalmente, filosofico-ermeneutici; e, dall'altro, l'accessibilità ai testi biblici più antichi, grazie in particolare alla scoperta dei manoscritti del Mar Morto.⁵⁹

⁵⁷ Cf. PAULUS PP. VI, Allocutio « Ad Eminentissimos Patres Cardinales et ad Romanae Curiae Praelatos, Summo Pontifici per Eminentissimum Sacri Collegii Decanum felicia ac fausta ominatos, Nativitatis Domini nostri Iesu Christi festo recurrente », diei 23 decembris 1966, in *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967) 48-59 e, in particolare, pp. 53-54, che sostiene che la Nuova Volgata è un'« [...] edizione desiderata dal progresso degli studi biblici e dalla necessità di dare alla Chiesa e al mondo un nuovo e autorevole testo della Sacra Scrittura. Si pensa ad un testo, in cui quello della Volgata di S. Gerolamo sarà rispettato alla lettera, là dove esso riproduce fedelmente il testo originale, quale risulta dalle presenti edizioni scientifiche; sarà prudentemente corretto là dove se ne scosta, o non l'interpreta rettamente, adoperando allo scopo la lingua della « latinitas biblica » cristiana; in modo che siano temperati il rispetto per la tradizione e le sane esigenze critiche del nostro tempo ».

⁵⁸ *Ibidem*, p. 54.

⁵⁹ Per questi dati storici, facciamo riferimento al contributo di Tarcisio STRAMARE, « La Neo-Volgata. Storia della revisione, sue finalità e caratteristiche », in IDEM (ed.), *La Bibbia "Vulgata" dalle origini ai nostri giorni. Atti del Simposio Internazionale in onore di Sisto V. Grottammare, 29-31 agosto 1985, Abbazia San Girolamo & Libreria Vaticana, Roma & Città del Vaticano, 1987 (= Collectanea biblica latina XVI), pp. 148-175 e, in particolare, p. 152.*

D'altronde, a favorire il carattere scientifico della revisione dell'intera Bibbia latina, per attuare la quale il Papa Paolo VI aveva costituito la Pontificia Commissione per la Neo-Vulgata (29 novembre 1965), ha contribuito la decisione di sottoporre ciascun libro biblico all'esame – prima separato e poi comune – di una commissione di esegeti e di un'altra di latinisti. Per di più, prima di pubblicare il testo definitivo, è stato consultato un centinaio di esperti, non tutti di confessione cattolica.

Ma l'affidabilità dell'opera è dovuta soprattutto ai criteri programmatici all'insegna dei quali è proceduto il lavoro della suddetta Commissione.⁶⁰ In sostanza, per l'Antico Testamento, si è rispettato il testo della Volgata, quando era fedele – fino al letteralismo materiale – al Testo Massoretico. Altrimenti, lo si è corretto. Nel caso in cui si riteneva che il Testo Massoretico fosse corrotto e che, invece, il testo della Volgata, fedele alla versione dei Settanta, corrispondesse al significato originario,⁶¹ non si è corretta la Volgata. Anzi, la si è conservata, anche quando traduceva, in maniera piuttosto libera ma adeguata al contesto, un passo del Testo Massoretico che sembrava incomprendibile. Si è operata una correzione della Volgata esclusivamente quando il Testo Massoretico era corrotto e i testi della Settanta e della stessa Volgata risultavano insoddisfacenti. In questo caso, però, si è fatto sì che la correzione introdotta restasse il più aderente possibile al significato del testo consonantico ebraico. Infine, i traduttori sono stati attenti ai processi di spiritualizzazione e di esplicitazione soprattutto di carattere messianico reperibili nella Settanta e nelle prime versioni cristiane. In effetti, accantonare questi processi assunti dal-

⁶⁰ Cf. T. STRAMARE, « La Neo-Vulgata », pp. 153-166; e anche PONTIFICIA COMMISSIO PRO NOVA VULGATA BIBLIORUM EDITIONE, *Liber Psalmorum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1969, pp. VII-XII.

⁶¹ Si deve ricordare che la Volgata traduce l'Antico Testamento dall'originale ebraico, il quale, però, era in quel periodo ancora senza vocali. Cf. ANNA PASSONI DELL'ACQUA, « Versioni antiche e moderne della Bibbia », in Rinaldo FABRIS (et alii edd.), *Introduzione generale alla Bibbia*, Elle Di Ci, Leumann, 1994 (= *Logos. Corso di Studi Biblici* 1), pp. 347-372 e, in particolare, p. 359.

l'antica tradizione cristiana, per recuperare un'eventuale tradizione non cristiana, si sarebbe rivelato non solo inutile dal punto di vista dell'attuale utilizzo liturgico dei testi biblici, ma anche connotato da un certo grado d'ipotesicità dal punto di vista scientifico.⁶²

Per il Nuovo Testamento, il criterio fondamentale di conformare il testo della Volgata all'originale greco – nella forma in cui entrambi i testi sono attualmente restituiti dalle edizioni critiche ritenute migliori dalla Commissione⁶³ – non ha impedito ai traduttori di assumere in varie occasioni la lezione della Sisto-Clementina, sia per la sua maggiore fedeltà all'originale greco sia per altre ragioni stilistiche.⁶⁴ Infine, nella traduzione dei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento, la Commissione si è attenuta all'uso del vocabolario e delle caratteristiche del latino cristiano, recepito dalla tradizione biblica, patristica e liturgica, senza coniare dei neologismi latini.

In sintesi: si vede bene come la direttiva di *Liturgiam authenticam* a riguardo della Nuova Volgata, pur intendendo evitare il rischio di basarsi semplicemente sulle proposte più o meno isolate di qualche traduttore, non produce affatto un allontanamento dai testi originali della Bibbia. Al contrario, questa presa di posizione della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti favorisce una fedeltà ai testi biblici originali superiore rispetto alle possibilità del

⁶² Cf. T. STRAMARE, « La Neo-Vulgata », pp. 153-154.

⁶³ Come precisa PONTIFICIA COMMISSIO PRO NOVA VULGATA BIBLIORUM EDITIONE, *Novum Testamentum. 1. Evangelia IV*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1970, p. VII, per il testo della Volgata è stata assunta l'edizione critica di John WORDSWORTH & Henry J. WHITE (edd.), *Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem Sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum [...]*, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1889-1954, 3 volumi e, successivamente, quella di Robert WEBER & Bonifatius FISCHER (et alii edd.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam editionem*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1949, 2 volumi. Sull'origine e il metodo di questa seconda opera, si può consultare Bonifatius FISCHER, « Die kritische Handausgabe der Vulgata », in *Verus Latina-Institut der Erzabtei Beuron. Bericht des Instituts* 3 (1969) 7-17. Per il testo greco del Nuovo Testamento, i traduttori hanno scelto l'edizione di Kurt ALAND, Matthew BLACK, Carlo M. MARTINI, Bruce METZGER & Allen WICKGREN, *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart, 1966.

⁶⁴ Cf. T. STRAMARE, « La Neo-Vulgata », p. 155.

passato, proprio perché i revisori della Nuova Volgata hanno costantemente cercato la conformità della traduzione latina ai testi originali, fino a

[...] riprodurre *verbum ad verbum*, per quanto la lingua latina lo consentiva, il testo greco [del Nuovo Testamento], nella persuasione che una versione è tanto più pregevole e duratura quanto più fedelmente rispecchia gli originali.⁶⁵

Dunque, l'indicazione di assumere la Nuova Volgata come punto di riferimento per la traduzione dei testi biblici utilizzati nella liturgia è finalizzata ad offrire un criterio di discernimento molto utile,⁶⁶ specialmente nei casi in cui la situazione degli originali non permette ai traduttori di andare al di là di un certo grado d'ipotesi, di congetture e, talvolta, persino di arbitrio.

Facilmente comprensibile è la ragione del riferimento privilegiato alle antiche traduzioni della Bibbia e, in particolare, alla Settanta. Sulla scia della Costituzione dogmatica conciliare *Dei Verbum* (n. 22), *Liturgiam authenticam* (n. 41) motiva questa direttiva a partire dall'uso che di tali versioni ha fatto la Chiesa, fin dall'età apostolica.⁶⁷ È noto che la Settanta non è una semplice traduzione greca dell'Antico Testamento ebraico, ma è anche in un certo senso un suo commentario. Difatti, essa offre un'interpretazione determinata del testo ebraico, che, in quanto non vocalizzato, è suscettibile, in varie occasioni, di differenti letture. Anzi, in alcuni punti, la Settanta risulta essere una nuova creazione rispetto al Testo Massoretico in nostro possesso. In qualche caso, certo, essa non riesce a rendere la ricchezza del testo ebraico. Si pensi, ad esempio, alla pericope dell'imposizione dei nomi dei figli di Giacobbe (*Genesi* 29, 32 – 30, 24), il cui originale è ricco

⁶⁵ T. STRAMARE, « La Neo-Volgata », p. 156.

⁶⁶ *Liturgiam authenticam*, n. 41: « [...] cum necesse sit decernere inter varias rationes, quae possunt haberi [...] ».

⁶⁷ *Liturgiam authenticam*, n. 41: « [...] quae usui fuit christifidelibus inde a priscis Ecclesiae temporibus [...] ».

di etimologie popolari e di paronomasie,⁶⁸ finalizzate a favorire anche la trasmissione mnemonica dei nomi e del loro contenuto semantico. Di rado, il traduttore alessandrino riesce a riprodurre in greco questi effetti linguistici e semantici dell'ebraico.⁶⁹ Ma, in altre occasioni, il testo ebraico è molto oscuro e per vari aspetti resta a noi incomprensibile (cf., ad esempio, *Genesi* 49, 2-27).⁷⁰ La Settanta, invece, pur divergendo sensibilmente dal Testo Massoretico,⁷¹ offre una sua interpretazione comprensibile e coerente,⁷² creando un significato in quei passi in cui il senso appare ambiguo, ma anche in quelli in cui il senso sembra addirittura assente.

Specialmente in casi come quest'ultimo in cui il Testo Massoretico risulta incomprensibile, *Liturgiam authenticam* (n. 41) invita i traduttori odierni a tenere in debito conto la versione dei Settanta, evitando la «scorciatoia» di scegliere semplicemente delle congetture o degli emendamenti al Testo Massoretico, proposti dagli esegeti. Gli studiosi sono così implicitamente invitati ad approfondire le loro conoscenze a riguardo della Settanta, delle sue eventuali *Vorlagen*, del testo conso-

⁶⁸ Si consultino, ad es., i commenti di: Ephraim A. SPEISER, *Genesis*, Doubleday, New York, 1962 (= *The Anchor Bible* 1), pp. 230-233; Claus WESTERMANN, *Am Anfang. 1. Mose (Genesis). Teil 2: Jakob und Esau. Die Josepherzählung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1983 (= *Kleine Biblische Bibliothek* s.n.), pp. 302-307.

⁶⁹ Per una conferma di questo rilievo, si consultino le note di Marguerite HARL (ed.), *La Bible d'Alexandrie. I. La Genèse*, Cerf, Paris, Deuxième édition 1994, pp. 227-231.

⁷⁰ L'oscurità di alcuni passi di *Gn* 49, 2-27 e la conseguente difficoltà di traduzione è messa in luce da: M. HARL (ed.), *Bible d'Alexandrie. I. Genèse*, p. 305; Alain MARCHADOUR, *Genèse. Commentaire pastoral*, Bayard & Centurion, Paris, 1999 (= *Commentaires* s.n.), p. 234; Gerhard VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen & Zürich, 1987 (= *Das Alte Testament Deutsch* 2-4), p. 347; E.A. SPEISER, *Genesis*, p. 371.

⁷¹ Cf., ad es., Marguerite HARL, «Les divergences entre la Septante et le texte massorétique», in Gilles DORIVAL & Marguerite HARL & Olivier MUNNICH (edd.), *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf & C.N.R.S., Paris, 1994 (= «*Initiations au christianisme ancien*» s.n.), 201-222; Olivier MUNNICH, «Le texte de la Septante et ses problèmes», in G. DORIVAL & M. HARL & O. MUNNICH (edd.), *Bible grecque*, pp. 129-200 e, in particolare, pp. 173-182.

⁷² Cf. M. HARL (ed.), *Bible d'Alexandrie. I. Genèse*, p. 305.

nantico – o dei testi consonantici – della Bibbia ebraica che conoscevano i traduttori alessandrini,⁷³ dei principi e degli espedienti letterari utilizzati da costoro e a riguardo di numerose altre questioni connesse. La consapevolezza che deve guidare gli esperti che intraprendono queste nuove piste di ricerca è che la Settanta non è solo la prima ed originale interpretazione attualizzata della Bibbia ebraica per i giudei di lingua greca, ma è soprattutto la versione dell'Antico Testamento che la Chiesa, fin dalla stesura degli scritti neotestamentari, ha privilegiato per le sue attualizzazioni in senso cristologico.⁷⁴

Alla luce delle considerazioni precedenti, appare chiaro che il criterio enunciato da *Liturgiam authenticam* (n. 41) non va a scapito dei risultati raggiunti lungo la storia dell'interpretazione, di cui lo stesso passo dell'Istruzione espressamente invita a tenere conto.⁷⁵ D'altro canto, la Congregazione non intende affatto costringere ad accantonare i consueti criteri ermeneutici messi in atto dalla disciplina esegetica odierna. Al contrario: l'esortazione ad utilizzare la Nuova Volgata, la Settanta e le altre antiche versioni della Sacra Scrittura come strumenti supplementari nella preparazione delle traduzioni bibliche ad uso liturgico si rivela fruttuosa soprattutto per questo motivo: una traduzione liturgica, che desidera fondarsi su un serio studio esegetico, non può prescindere dalla consapevolezza di fede che la tradizione della Chiesa, assistita dallo Spirito Santo promesso da Gesù,⁷⁶ contribuisce essenzialmente a determinare il significato della rivelazione definitiva di Dio attuata da Gesù stesso, così come essa è testimoniata nel Nuovo Testamento. Inoltre, la rivelazione neotestamen-

⁷³ Allo stato attuale degli studi – come riconosce Marguerite HARL, « Divergences », p. 201 –, « [...] nous ne connaissons exactement ni l'état du texte hébraïque traduit par les LXX, ni l'état premier de la traduction grecque [...] ». Cf. anche A. PASSONI DELL'ACQUA, « Versioni », p. 352.

⁷⁴ Cf., ad es., A. PASSONI DELL'ACQUA, « Versioni », p. 354.

⁷⁵ *Liturgiam authenticam*, n. 41: « Denique translatores instantur moneantur, ut attente perspiciant historiam interpretationis [...] ».

⁷⁶ Cf. *Giovanni* 14, 26. A questo riguardo, si legga soprattutto *Dei Verbum*, n. 8 (cf. anche il n. 10), *in eadem linea* con CONCILIUM VATICANUM I, *Constitutio dogmatica de fide catholica*, *Dei Filius*, cap. 4.

taria medesima attesta che Dio « a più riprese e in molte maniere » ha parlato nella fase anticotestamentaria della storia della salvezza (*Ebrei* 1, 1), per preparare la sua rivelazione definitiva nel Figlio suo (cf. v. 2). In effetti, illuminata dallo Spirito Santo, la Chiesa apostolica ha colto in Gesù Cristo l'adempimento definitivo dell'Antico Testamento e si è resa conto di vivere nella fase storico-salvifica di tale adempimento.⁷⁷ Con questa consapevolezza, i cristiani hanno riletto i testi anticotestamentari alla luce della vita e soprattutto della morte e della risurrezione di Cristo. Quindi, il loro punto di partenza non era costituito dai testi anticotestamentari in quanto tali, ma dall'esperienza ecclesiale dello Spirito del Crocifisso risorto.⁷⁸ A questo riguardo, il documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* precisa:

[...] tra le Scritture e gli eventi che le compiono, i rapporti non sono di semplice corrispondenza materiale, ma di reciproca illuminazione e di progresso dialettico: ci si accorge al tempo stesso che le Scritture rivelano il senso degli eventi e che gli eventi rivelano il senso delle Scritture, obbligano cioè a rinunciare a certi aspetti dell'interpretazione ricevuta, per adottare un'interpretazione nuova. [...] È alla luce degli eventi della Pasqua che gli autori del Nuovo Testamento hanno riletto l'Antico.⁷⁹

In altri termini: una corretta lettura cristiana della Sacra Scrittura ha come suo specifico punto di vista il mistero pasquale di Cristo. Paradigmatico, a questo riguardo, può essere il passo della *Prima Lettera ai Corinti* 15, 3-4. Sotto il profilo metodologico, l'interesse di questo testo sta nella duplice dichiarazione che il mistero pasquale di Cristo si è realizzato « secondo le Scritture » (κατὰ τὰς γραφάς). Paolo, dun-

⁷⁷ Cf. Prosper GRECH, « L'Antico Testamento come fonte della cristologia nell'età apostolica », in IDEM, *Ermeneutica e teologia biblica*, Borla, Roma, 1986, pp. 77-96 e, in particolare, p. 85.

⁷⁸ Cf. P. GRECH, « Antico Testamento », p. 85.

⁷⁹ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Interpretazione*, III, A, 2, pp. 81. 82.

que, prende le mosse dal *kérygma* pasquale e, alla sua luce, rilegge le sacre Scritture. Retroproietta, così, il senso che la morte e la risurrezione di Cristo dischiudono sull'Antico Testamento. Più in genere, nel Nuovo Testamento, la vita e soprattutto la morte e la risurrezione di Gesù spingono a reinterpretare le istituzioni, i salmi regali, gli oracoli messianici, i personaggi, le categorie e i modelli dell'Antico Testamento. In particolare, il messianismo viene purificato dalle attese «troppo umane». Sono portate all'estremo le idealizzazioni già sviluppate dalle varie riletture di certi passi anticotestamentari, tra le quali spiccano quelle attuate dalla Settanta. Paolo – con gli altri scrittori del Nuovo Testamento – scopre, così, che la morte e la risurrezione di Cristo è «secondo le Scritture», anche se tali avvenimenti danno a queste stesse Scritture una pienezza di significato che prima era umanamente indeducibile.⁸⁰ Prima della morte e della risurrezione di Cristo, alcune espressioni dell'Antico Testamento sembravano iperboliche, eccessive e idealizzate. Leggendo quei testi, non si era in grado di dedurre ciò che sarebbe avvenuto a Gesù Cristo. Partendo, però, dal mistero pasquale di Cristo, gli autori del Nuovo Testamento sono giunti a comprendere che queste espressioni dell'Antico Testamento erano una *praeparatio evangelica*. Dio le aveva ispirate per preparare gli uomini alla comprensione della rivelazione definitiva di Cristo.⁸¹ Si può ricordare, in maniera paradigmatica, l'identificazione di Gesù con il «Signore» del *Salmo* 109 (110), 1 (dei Settanta),⁸² con «il Figlio di Dio» del *Salmo* 2, 7,⁸³ il cui «regno non avrà fine»,⁸⁴ con il «Dio» del *Salmo* 44 (45), 7 (dei Settanta)⁸⁵ o con il «sacerdote per l'eternità» del *Salmo* 109 (110), 4.⁸⁶ Senza il fatto della morte e della

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, III, A, 2, pp. 81-82.

⁸¹ Cf. soprattutto *Dei Verbum*, n. 3: «[...] ita [Deus] per saecula viam Evangelio praeparavit».

⁸² Cf. *At* 2, 36; *Fil* 2, 10-11; *Eb* 1, 10-12.

⁸³ Cf. *Mc* 14, 62; *Rm* 1, 3-4.

⁸⁴ Cf. *1 Cr* 17, 11-14; *Sal* 45, 7 con *Lc* 1, 32-33; *Eb* 1, 8.

⁸⁵ Cf. *Eb* 1, 8; e anche *Gv* 1, 1; 20, 28.

⁸⁶ Cf. *Eb* 5, 6. 10; 7, 23-24. Si veda PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Interpretazione*, III, A, 2, pp. 82-83.

risurrezione di Cristo, questi titoli rimanevano piuttosto indeterminati. Più in genere, le attese salvifiche e messianiche d'Israele non potevano che restare aperte ad un compimento promesso da Dio, ma tendenzialmente proiettato alla fine dei tempi. Invece, in virtù della croce e della risurrezione di Cristo, le variegate proiezioni ideali presenti nei passi scritturistici sono state determinate in riferimento a lui. In questo senso, Paolo, alludendo ad *Esodo* 34, 33-35, sostiene nella *Seconda Lettera ai Corinti* 3, 13-16 che in Cristo si è verificata una specie di « svelamento » dell'Antico Testamento.

Dal nostro punto di vista, che intende individuare dei motivi per apprezzare il valore della Settanta in vista della traduzione dei libri biblici ad uso liturgico, è importante osservare soprattutto questo aspetto: nella dinamica sopra delineata di rilettura cristologica dell'Antico Testamento, ispirata dallo Spirito Santo,⁸⁷ gli autori neotestamentari hanno di fatto privilegiato precisamente la versione dei Settanta, che già favoriva una lettura messianica di determinati passi dell'Antico Testamento ebraico.⁸⁸

È noto, a questo proposito, il caso dell'oracolo di *Isaia* 7, 14. Di per sé, nel Testo Massoretico, il termine עַלְמָה ('*almâ*), che, sulla scia della versione dei Settanta, è tradotto dalla Volgata e dalla Nuova Volgata con *virgo*,⁸⁹ indica una giovane donna che non ha mai partorito e

⁸⁷ Cf. specialmente *Dei Verbum*, nn. 9. 11. A riguardo dell'ispirazione biblica, si leggano, ad es.: Tullio CITRINI, *Identità della Bibbia. Canone, interpretazione, ispirazione delle Scritture Sacre*, Queriniana, Brescia, 1982 (= *Leggere oggi la Bibbia* 3.3), pp. 111-127; Pierre GRELOT, « Dix propositions sur l'inspiration scripturaire », in *Esprit et Vie* 96 (1986) 97-105; Valerio MANNUCCI, « Il mistero delle Scritture », in R. FABRIS (et alii edd.), *Introduzione*, pp. 397-421 e, in particolare, pp. 402-420.

⁸⁸ Cf., ad es., M. HARL, « Divergences », pp. 221-222; IDEM, « La Septante aux abords de l'ère chrétienne. Sa place dans le Nouveau Testament », in G. DORIVAL & M. HARL & O. MUNNICH (edd.), *Bible grecque*, pp. 269-288 e, in particolare, pp. 287-288; A. PASSONI DELL'ACQUA, « Versioni », p. 354.

⁸⁹ In realtà, le altre sei ricorrenze anticotestamentarie del termine ebraico (*Gn* 24, 43; *Es* 2, 8; *Sal* 68, 26; *Pro* 30, 19; *Ct* 1, 3; 6, 8) non offrono ragioni decisive per tradurlo con « vergine ». Cf. Edmond JACOB, *Esaïe 1-12*, Labor et Fides, Genève, 1987 (= *Commentaire de l'Ancien Testament* VIIIa), p. 120; Felice MONTAGNINI, *Il libro di Isaia. Parte prima (capp. 1-39)*, Paideia, Brescia, 2ª edizione 1982 (= *Studi Biblici* 58), pp. 168-

che può essere coniugata o nubile.⁹⁰ Con una certa verosimiglianza, gli Israeliti che ascoltavano il profeta Isaia nell'imminenza dello scoppio della guerra siro-efraimitica⁹¹ (734-733 a.C.) pensarono spontaneamente alla giovane moglie del re Acaz, cioè Abi, che non aveva ancora dato alla luce il futuro successore al trono, cioè Ezechia.⁹² Dunque, gli ascoltatori d'Isaia si aspettavano che il primogenito del re portasse a tutto il regno felicità, benessere e pace. Ma la loro speranza

169; Otto KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1-12*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 5., völlig neubearbeitete Auflage 1981 (= *Das Alte Testament Deutsch* 17), pp. 153-154. Tant'è vero che nella Settanta, אַלמָא (*almā*) è tradotto, il più delle volte, con νεάνις (« giovane donna », *Es* 2, 8; *Sal* 68[67], 26; *Ct* 1, 3; 6, 8) o con νεότης (« giovane donna », *Pro* 30, 19) e, soltanto in due casi, con παρθένος (« vergine », *Gn* 24, 43; *Is* 7, 14). Inoltre, le versioni di Aquila, Simmaco e Teodoziona traducono אַלמָא (*almā*) con νεάνις anche in *Gn* 24, 43 e in *Is* 7, 14. Cf. Benito MARCONCINI, « L'Emmanuele e il problema delle profezie messianiche (*Is* 7,10-17) », in IDEM (et alii edd.), *Profeti e apocalittici*, Elle Di Ci, Leumann, 1995 (= *Logos. Corso di studi biblici* 3), pp. 265-273 e, in particolare, p. 268.

⁹⁰ Cf. O. KAISER, *Jesaja. Kapitel 1-12*, pp. 158. 161; B. MARCONCINI, « Emmanuele », p. 268; e anche Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1 - 13, 58*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1993 (= *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament* I/1), p. 20.

⁹¹ Per l'inquadramento storico di *Is* 7, 1-17 nel contesto della guerra siro-efraimita, si possono consultare soprattutto gli studi di: Joachim BEGRICH, « Der syrisch-ephraimitische Krieg und seine weltpolitische Zusammenhänge », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 83 (1929) 213-237; Rainer BICKERT, « König Ahaz und der Prophet Jesaja. Ein Beitrag zum Problem des syrisch-ephraimitischen Krieges », in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 99 (1987) 361-384; Henry CAZELLES, « La guerre syro-ephraïmite dans le contexte de la politique internationale », in Daniele GARRONE & Felice ISRAEL (edd.), *Storia e tradizioni di Israele. Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, Paideia, Brescia, 1991, pp. 31-48; Siegfried HERRMANN, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Chr. Kaiser, München, 1973, pp. 304-306; Jan Alberto SOGGIN, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*, Paideia, Brescia, 1984 (= *Biblioteca di cultura religiosa* 44), pp. 339-345.

⁹² Che l'oracolo di *Is* 7, 14 si riferisse originariamente alla nascita di Ezechia è molto verosimile, come sostengono, tra gli altri: Luis ALONSO SCHÖKEL & José Luis SICRE DIAZ, *Profetas. I. Isaías - Jeremías*, Cristiandad, Madrid, Segunda edición 1987 (= *Nueva Biblia Española* s.n.), p. 148; B. MARCONCINI, « Emmanuele », p. 268; Stefano VIRGULIN, *Isaia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 5ª edizione 1989 (= *Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali* 24), p. 72.

non si realizzò. Certo, sappiamo che il re Ezechia (715-687 a.C.) non commise gravi peccati e che fu ricordato come un re giusto e fedele a Dio.⁹³ Tuttavia, non fu il « consigliere ammirabile », il « Dio potente », il « padre per sempre », il « principe della pace », che aveva profetizzato Isaia (9, 5, secondo il Testo Massoretico). Perciò, non poteva essere l'« Emmanuele », ossia il re messianico che avrebbe portato il regno di Dio su questa terra. Quella profezia, quindi, è stata proiettata dai credenti verso un futuro indeterminato, nella consapevolezza che l'« Emmanuele » non era ancora venuto, ma sarebbe dovuto venire. A suo riguardo, Dio aveva dato la parola e Dio mantiene sempre le sue promesse.⁹⁴

Perciò, quando gli autori della Settanta tradussero l'Antico Testamento ebraico in greco, espressero la loro fede in questo « Emmanuele » futuro, rendendo il termine ebraico עֲלְמָה (*'almâ*), piuttosto irrilevante dal punto di vista messianico (« giovane donna »), con il greco παρθένος, che significa « vergine ». Alla luce delle attese messianiche dei traduttori, la madre dell'« Emmanuele » non avrebbe potuto essere una semplice « giovane donna » (עֲלְמָה, *'almâ*), come si trovava scritto nel testo ebraico di *Isaia* 7, 14. Avrebbe dovuto essere « vergine », perché il re messianico non sarebbe stato frutto di un atto generativo puramente umano, ma, in qualche modo, sarebbe derivato da Dio. È stato semplicemente un « colpo di pollice » degli autori della Settanta? Oppure, Dio, facendo leva sulla speranza che egli stesso aveva suscitato in questi credenti con le sue antiche promesse, ha voluto dare – a prescindere dalla maggiore o minore consapevolezza del profeta Isaia e persino dei traduttori alessandrini – un segno di rivelazione orientato verso l'incarnazione di suo Figlio? In questa seconda direzione interpretativa si muove precisamente la liturgia della Chiesa, testimone autorevole della fede cristiana, che legge *Isaia* 7, 14 alla luce di *Matteo*

⁹³ Si legga soprattutto il giudizio religioso molto positivo dato su di lui da *2 Re* 18, 5-7. A questo proposito, cf. Luca MAZZINGHI, *Storia di Israele*, Piemme, Casale Monferrato, 5ª edizione 1997 (= *Manuali di base* 4), pp. 88-91.

⁹⁴ Cf. soprattutto *Dt* 9, 5; *Gs* 21, 45; 23, 14; *Is* 55, 10-11; *2 Cor* 1, 20; *2 Pt* 3, 9; e anche *Gn* 21, 1; *Dt* 6, 23; *2 Re* 20, 9; *2 Cr* 10, 15; *Ger* 33, 14.

1, 23, intravedendo in questo passo isaiano un «segno» di rivelazione dato da Dio per farci comprendere l'evento unico della nascita di Gesù, «generato» in Maria «dallo Spirito Santo». ⁹⁵ In effetti, l'evangelista Matteo, sulla base della sua fede in Gesù Cristo, Figlio di Dio, collocandosi all'interno della lunga schiera di credenti del passato che speravano nel messia, ha individuato questo segno scritto nella versione della Settanta ed è giunto ad identificare quella «vergine» (παρθένος) dell'oracolo isaiano con Maria di Nazareth. Attraverso la citazione parzialmente adattata dell'oracolo secondo la Settanta, ⁹⁶ Matteo ha testimoniato che il concepimento verginale di Gesù ha portato a compimento (ἵνα πληρωθῆ, 1, 22) la profezia di *Isaia* 7, 14. Alla luce di *Matteo* 1, 23, questa lettura cristologica di *Isaia* 7, 14 è stata consensualmente accolta e trasmessa dalla tradizione della Chiesa, fin dalla più antica esegesi patristica. Tra le prime testimonianze patristiche è molto significativa, ad esempio, quella reperibile nel *Dialogo con Trifone* di Giustino Martire, il quale legge *Isaia* 7, 14 come profezia della nascita verginale di Cristo, citando espressamente il testo dei Settanta ⁹⁷ e rifiutando un'altra versione greca utilizzata in ambito giudaico. ⁹⁸ Anzi, Giustino difende senza mezzi termini la Settanta, ⁹⁹ ritenendola più autorevole dell'altra versione greca, da lui co-

⁹⁵ Mt 1, 20: [...] τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ Πνεύματος ἑστὶν Ἁγίου. Cf., ad es., Gianantonio BORGONOVO, «Profetismo e messianismo. L'esempio di *Is* 7», in *Parole di Vita* 33:4 (1988) 32-46 [272-286] e, in particolare, p. 45 [285]; B. MARCONCINI, «Emmanuele», p. 271.

⁹⁶ Cf., ad es., Rinaldo FABRIS, *Matteo*, Borla, Roma, 2ª edizione 1996 (= *Commenti biblici* s.n.), p. 63.

⁹⁷ Cf. *Dialogo* 43, 4-8; 66, 1 - 67, 1; 71, 3; 84, 1-4. Si legga, al riguardo, Salvatore A. PANIMOLLE, «Storicità dell'incarnazione del Verbo e Vangelo dell'Infanzia nel *Dialogo con Trifone* di san Giustino», in *Marianum* 52 (1990) 63-85 e, in particolare, pp. 75-78.

⁹⁸ Cf. *Dialogo* 71, 1. Per Giuseppe VISONÀ (ed.), *S. Giustino, Dialogo con Trifone*, Edizioni Paoline, Milano, 1988 (= *Letture cristiane del primo millennio* 5), pp. 61-62; p. 231, nota 1; p. 243, nota 1, si tratterebbe della versione di Aquila, mentre per Leslie W. BARNARD, «The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr», in *Vetus Testamentum* 14 (1964) 395-406 e, in particolare, p. 400, Giustino alluderebbe a quella di Teodoziona.

⁹⁹ Cf. *Dialogo*, 68, 7; 71, 1.

nosciuta e – secondo lui – utilizzata dai Giudei per velare intenzionalmente i riferimenti a Cristo, reperibili invece nella Settanta. L'antichissima testimonianza giustinea è molto autorevole, anche se è noto che talvolta l'apologeta di fatto prende le distanze dalla Settanta, dipendendo probabilmente da altre recensioni¹⁰⁰ e da *testimonia* del cristianesimo coevo.¹⁰¹

La liturgia della Chiesa, seguendo la reinterpretazione cristologica realizzata da Matteo, giunge ancora oggi ad attualizzare questa profezia, leggendola, ad esempio, nel contesto natalizio. Nella lettura ecclesiale attuale di questo «segno» il processo reinterpretativo non si arresta. La parola di Dio, trasmessa dalla lettura ecclesiale della Bibbia, ha un'efficacia per ogni tempo della storia umana, dato che Cristo stesso «praesens in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum Sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur».¹⁰² In quanto trasmette la vivente ed

¹⁰⁰ Cf. L.W. BARNARD, «Old Testament», p. 399, nota 1; Dominique BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophèteon [...]*, Brill, Leiden, 1963 (= *Supplements to Vetus Testamentum* 10), pp. 203-212; e anche Joost SMIT SIBINGA, *The Old Testament Text of Justin Martyr. I. The Pentateuch*, Brill, Leiden, 1963.

¹⁰¹ Cf., ad es., Jean DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Desclée, Tournai, 1961 (= *Bibliothèque de théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée* 2), pp. 185. 196; Michel FÉDOU & Joseph PARAMELLE, «La vision de la Croix dans l'oeuvre de saint Justin "philosophe et martyr"», in *Recherches Augustiniennes* 19 (1984) 29-108 e, in particolare, p. 38; p. 48, nota 59; pp. 49. 56; Marcello MARIN, «Note introduttive sulla presenza di Paolo nel *Dialogo con Trifone* di Giustino», in *Annali di storia dell'esegesi* 3 (1986) 71-83 e, in particolare, p. 83. Cf., infine, André BENOÎT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960 (= *Études d'histoire et de philosophie religieuses* 52), pp. 82-87. 96-101; Pierre PRIGENT, *Les testimonia dans le Christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Gabalda, Paris, 1961 (= *Études Bibliques* s.n.), che hanno studiato l'uso di *testimonia* da parte di altri scrittori dello stesso periodo.

¹⁰² *Sacrosanctum Concilium*, n. 7, ripreso da PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Interpretazione*, IV, C, 1, p. 111. Cf. anche *Sacrosanctum Concilium*, n. 33; *Dei Verbum*, n. 8; *Missale Romanum*, editio typica tertia: *Institutio Generalis*, n. 2; *Missale Romanum Ordo lectionum Missae, Praenotanda*, nn. 12. 46; *Liturgiam authenticam*, n. 19. Si legga, infine, Cyrille VOGEL & Reinhard ELZE (edd.), *Le Pontifical Romano-germanique du dixième siècle, I. Le Texte*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1963 (= *Studi e testi* 226), n. XCIV, 18, p. 334.

efficace parola di Dio,¹⁰³ la Sacra Scrittura, attualizzata perfettamente durante la liturgia,¹⁰⁴ è capace di parlare alle persone d'ogni tempo, trasformando una determinata epoca in «oggi» della salvezza.¹⁰⁵ Ma perché quest'attualizzazione avvenga, ogni cristiano deve cogliere i segni di Dio nella propria esperienza personale ed ecclesiale. In quest'ordine d'idee, ogni anno, anche la celebrazione liturgica del Natale di Gesù Cristo diventa un «segno» di Dio. «Pertanto il Signore stesso *vi* darà un segno [...]»: questo «segno» è dato così ai cristiani che ascoltano l'oracolo isaiano nella celebrazione liturgica. In questo senso, il riferimento alla traduzione di *Isaia* 7, 14 secondo i Settanta (παρθένος) e secondo la Nuova Volgata («virgo») permette alla Chiesa di comprendere che la lettura cristologica dell'oracolo attuata da *Matteo* 1, 23 è stata preparata dallo Spirito Santo, fin dalla fase anticotestamentaria della storia della salvezza. Difatti, «Dio ha parlato alla maniera umana»¹⁰⁶ anche attraverso processi di trasmissione e di

¹⁰³ Si ricordino i numerosi testi biblici sul carattere «vivente» (cf. *Is* 40, 9; *Eb* 4, 12-13; *I Pt* 1, 23-25) ed «energico» (cf. *Is* 55, 11; *Lc* 8, 11; *Eb* 4, 12-13; *I Pt* 1, 23; *Rm* 1, 17) della parola di Dio, che possiede una potenza creatrice (cf. *Sal* 33, 6; e anche *Gn* 1, 3. 6-7. 9. 11), ma anche una forza distruttrice (cf. *Os* 6, 5; *Sap* 18, 15-16), talvolta connessa all'immagine della «spada» (cf. *Ap* 1, 16; 2, 12. 16; 19, 15; e anche *Is* 11, 4; 49, 2).

¹⁰⁴ «In linea di massima, la liturgia, e specialmente la liturgia sacramentale, di cui la celebrazione eucaristica è il vertice, realizza l'attualizzazione perfetta dei testi biblici, perché ne situa la proclamazione in seno alla comunità dei credenti riuniti intorno a Cristo per avvicinarsi a Dio»: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Interpretazione*, IV, C, 1, p. 111.

¹⁰⁵ Cf. *Liturgiam authenticam*, n. 42: «Licet cavendum sit, ne historico contextui locorum biblicorum obscuritas afferatur, perpendat translator verbum Dei, in Liturgia nuntiatum, non esse ut documentum quoddam mere historicum. Textus enim biblicus non modo de praeclaris hominibus et eventis Veteris ac Novi Testamenti agit, sed de mysteriis quoque salutis, et ad fideles nostrae aetatis necnon ad eorum vitam repetit». Si legga anche il n. 5.

¹⁰⁶ *Dei Verbum*, n. 12: «Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit [...]»; cf. anche il n. 13: «Dei enim verba, humanis linguis expressa, humano sermoni assimilata facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus simile factum est». Si veda poi il commento di V. MANNUCCI, «Mistero», in R. FABRIS (et alii edd.), *Introduzione*, p. 399.

traduzione dei libri biblici, come quello avvenuto nella Settanta, quando l'autore alessandrino ha reso il vocabolo עֲלְמָה ('*almâ*) di *Isaia* 7, 14 con παρθένος. Anzi, questa lettura è stata continuamente riattualizzata nella storia della Chiesa, anche tramite quel secolare processo di traduzione in latino dei testi originali della Bibbia, che ha avuto come ultimo esito la pubblicazione della Nuova Volgata.

In sintesi: la Settanta – ma anche le altre antiche traduzioni della Sacra Scrittura – e la Nuova Volgata, collocate all'interno del flusso vivente della tradizione complessivamente intesa della Chiesa – di cui *Liturgiam authenticam* (n. 41) ricorda espressamente la componente liturgica, patristica ed artistica – offrono a chi intende tradurre i testi biblici ad uso liturgico delle testimonianze scritte privilegiate dell'opera dello Spirito lungo la storia della salvezza. Questo dato è, dunque, un aspetto rilevante ed impreteribile che entra a far parte della «precomprensione» peculiare dell'esegesi cattolica, la quale «unisce strettamente la moderna cultura scientifica e la tradizione religiosa proveniente da Israele e dalla comunità cristiana primitiva».¹⁰⁷

Rilievi conclusivi

Come sostiene *Liturgiam authenticam* (n. 6),¹⁰⁸ il miglioramento e la correzione della traduzione dei testi liturgici nelle lingue vernacolari o addirittura, in alcuni casi, il loro completo rifacimento è un compito ecclesiale arduo e delicato. Nonostante le difficoltà e i rischi lasciati intuire in maniera più o meno esplicita dall'Istruzione, si tratta di un dovere attualmente improcrastinabile, tanto più che, il 25 aprile 1979, Giovanni Paolo II ha promulgato con la Costituzione Apostolica *Scripturarum thesaurus*¹⁰⁹ l'edizione tipica della Nuova

¹⁰⁷ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Interpretazione*, III, p. 78.

¹⁰⁸ Cf. anche IOANNES PAULUS PP. II, Littera Apostolica *Vicesimus quintus annus*, diei 4 decembris 1988, n. 20, in *Acta Apostolicae Sedis* 81 (1989) 897-918 e, in particolare, p. 916.

¹⁰⁹ IOANNES PAULUS PP. II, *Scripturarum thesaurus*, in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979) 557-559.

Volgata.¹¹⁰ Si è visto come essa non sia soltanto un'espressione rilevante della tradizione della Chiesa latina, ma costituisca anche un tentativo scientificamente onesto per tradurre, alla luce degli strumenti e delle conoscenze bibliche contemporanee, il testo originale della Sacra Scrittura, giungendo, a questo scopo, a correggere persino la Volgata. Comunque, proprio perché la Nuova Volgata non è la Volgata, rimane per certi versi un testo sempre piuttosto « aperto » ad ulteriori correzioni e miglioramenti, favoriti dal progresso degli studi biblici e linguistici.

Un rilievo per certi aspetti analogo va ribadito, in sede conclusiva, a riguardo dell'indicazione di *Liturgiam authenticam* (n. 41) di tenere in debito conto la Settanta e le altre antiche traduzioni della Bibbia. Non ci pare che questa norma sia dettata da un atteggiamento di chiusura da parte della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, preoccupata di certo di favorire un'esegesi biblica intraecclesiale, illuminata dalla fede cristiana e non diretta da intenti meramente filologici, storici e scientifici. Animata da questo atteggiamento di fondo, l'Istruzione sembra sottintendere un invito a proseguire gli studi biblici, linguistici e storici su queste antiche versioni bibliche e sui processi – complessi e ancora poco conosciuti – che hanno portato alla loro redazione. La consapevolezza odierna di non essere in grado di determinare in che misura queste antiche traduzioni si fondino sui testi biblici originali e in che misura, invece, dipendano più direttamente da *Vorlagen* a noi non pervenute, non può non sollecitare gli studiosi a un rinnovato impegno nella ricerca. L'Istruzione non misconosce l'importanza dello studio biblico complessivamente inteso. Anzi, ne amplia di molto il campo d'indagine, suggerendo implicitamente di non ridurlo all'analisi esclusiva del Testo Massoretico dell'Antico Testamento e dell'originale greco del Nuovo.

¹¹⁰ Da questo punto di vista, è significativo il fatto che la decisione della Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana a procedere ad una terza edizione della Bibbia C.E.I. abbia fatto seguito alla pubblicazione della Nuova Volgata, che è stata redatta sulla base delle più recenti edizioni critiche e che è stata assunta come testo tipico per l'uso liturgico dal 1986.

D'altronde, l'importanza del compito di tradurre i libri liturgici e, in specie, i testi biblici ad uso liturgico è dovuta, da un lato, al fatto che anche dal suo esito dipende la partecipazione cosciente ed effettiva dei fedeli agli atti di culto¹¹¹ e soprattutto la comprensione odierna dei testi liturgici e della parola di Dio, proclamata e pregata, in centinaia di lingue del Rito romano. Dall'altro, i testi liturgici entrano in un circolo ermeneutico con il multiforme contesto culturale contemporaneo. In effetti, se è vero che la traduzione di tali testi dipende dalla cultura, è altrettanto vero che a sua volta essa provoca inevitabilmente un notevole influsso dottrinale, morale,¹¹² ma anche terminologico e concettuale sulla cultura stessa e, in particolare, sulle lingue utilizzate dai libri liturgici (cf. LA, nn. 14. 27). Questa consapevolezza diventa stimolo per un umile lavoro di notevoli dimensioni, che, sotto la vigile direzione dei Vescovi e della Santa Sede (cf. n. 2), esige la collaborazione di numerosi esperti (cf. n. 11) non solo competenti nel loro campo specifico, ma anche disponibili ad accettare la revisione della loro opera da parte di altri.¹¹³

Franco MANZI

¹¹¹ Cf. *Liturgiam authenticam*, n. 1; e anche *Sacrosanctum Concilium*, nn. 1. 14. 21. 33.

¹¹² Cf. *Liturgiam authenticam*, n. 26; e anche *Sacrosanctum Concilium*, n. 33.

¹¹³ Riproduciamo qui con permesso un articolo già precedentemente pubblicato in *Ephemerides Liturgicae* 115 (2001) 313-342, sotto il titolo: « Tradizioni bibliche, traduzione ed esegesi nell'Istruzione " Liturgiam Authenticam " ».

Editoriale

Sua Eminenza il Cardinale Francis Arinze Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti: 569.

Ioannes Paulus PP. II

ACTA

Beatificationes: 297.

Canonizationes: 297.

Lettera ai sacerdoti per il Giovedì Santo (testo italiano): 425. Litterae Apostolicae Motu Proprio datae «Misericordia Dei»: 505; Lettre Apostolique en forme de Motu Proprio «Misericordia Dei»: 515; Apostolic Letter in the form of Motu Proprio «Misericordia Dei»: 526; Presentazione dell'Em.mo Cardinale Joseph Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede: 536; Intervento dell'Em.mo Cardinale Jorge A. Medina Estévez, Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti: 540; Intervento dell'Ecc.mo Arcivescovo Mons. Juliá Herranz, Presidente del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi: 543.

ALLOCUTIONES

Promessa di osservare la Legge di Dio: 2; Inno di vittoria per il passaggio del Mar Rosso: 6; Salmo 116 invito a lodare Dio per il suo amore: 9; Salmo 117 Canto di gioia e di vittoria: 12.

La presenza di Cristo nella sua Chiesa: 300; Ogni creatura lodi il Signore: 304; Affrettiamo i passi verso Betlemme: 307; Salmo 150 ogni vivente dia lode al Signore: 310.

L'Eucaristia, è il centro pulsante della Comunità: 547.

Collaborazione dei laici nel ministero del sacerdote (571).

Un inno al Dio creatore salmo 18 A (578).

Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum

ACTA

Sobre el uso de las lenguas vernáculas en la edición de los libros de la Liturgia Romana. Instrucción quinta «para aplicar debidamente la Constitución del Concilio Vaticano Segundo sobre la Sagrada Liturgia» (ad Const. art. 36). *Liturgiam Authenticam*: 65; On the Use of Vernacular Languages in the Publication of the Roman Liturgy. Fifth Instruction «for the Right Implementation of the Constitution on the Sacred Liturgy of the Second Vatican Council» (ad Const. art. 36). *Liturgiam Authenticam*: 120; De l'usage des langues vernaculaires dans l'édition des livres de la Liturgie Romaine «Cinquième Instruction pour la correcte application de la Constitution sur la Sainte Liturgie» (art. 36). *Liturgiam Authenticam*: 177; Über den Gebrauch der Volkssprechen bei der Herausgabe der Bücher der Römischen Liturgie. Fünfte Instruktion «zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie» (Zu art. 36 der Konstitution). *Liturgiam Authenticam*: 236.

De Regulis servandis ad nullitatem ordinationis declarandam: 15.

Additiones ad Libros Liturgicos circa celebrationes in Calendarium Generale nuper insertas: 313.

Inaugural Meeting of the «Vox Clara» Committe: Message of the Holy Father: 439; Prolusione dell'Em.mo Cardinale Prefetto: 443; Press Releases: 448.

Missale Romanum. Decretum: 452; Presentazione dell'Em.mo Cardinale Prefetto: 454; Presentazione dell'Ecc.mo Arcivescovo Segretario: 460.

Direttorio su Pietà popolare e Liturgia. Principi e orientamenti: Decretum: 464; Introduzione: 466; Sommario: 479; Presentazione dell'Em.mo Cardinale Prefetto: 480; Presentazione dell'Ecc.mo Arcivescovo Segretario: 485.

Decretum de celebratione Sancti Pii de Pietrelcina, presbyteri, in Calendario Romano Generali inscribenda: 549; Additio ad Missale Romanum: 551; Additio ad Ordinem Lectionum Missae: 551; Additio ad Liturgiam Horarum: 552.

Notificazione su alcuni aspetti dei Lezionari ecclesiastici propri della «Liturgia Horarum»: 555.

Responsa ad dubia proposita: 490.

Litterae Congregationis: 46; 582.

SUMMARIUM DECRETORUM

- I. Approbatio textuum: 27.
- II. Confirmatio interpretationum textuum: 30.
- III. Concessionibus circa Calendaria: 35.
- IV. Patronum confirmatio: 39.
- V. Inconationes imaginum: 40.
- VI. Tituli Basilicae Minoris concessio: 41.
- VII. Decreta varia: 42.

1. *Conferentiae Episcoporum*

America: Camerun: 30; Panama: 27, 31, 35; Porto Rico: 27, 31.

Europa: Francia: 30; Giappone: 30; Italia: 30, 35; Lituania: 30, 35; Malta: 35; Ucraina (dei Latini): 31; Ungheria: 31; Uruguay: 35.

2. *Dioeceses*

Almaty, Kazakhstan: 35.

Acqui, Italia: 27, 31.

Astana, Kazakhstan: 35.

Chiavari, Italia: 27, 31.

Ciudad Rodrigo, Spagna: 35.

Coutances, Francia: 27.

Elk, Polonia: 36.

Essen, Germania: 27, 36.

Gozo, Malta: 36.

Karaganda, Kazakhstan: 28, 31, 36.

Köln, Germania: 36.

Lleida, Spagna: 31.

Malta, Malta: 28, 32.

Mondovì, Italia: 36.

Münster, Germania: 28, 36.

Nicopoli, Bulgaria: 36.

- Nevers, Francia: 36.
 Poitiers, Francia: 28, 36.
 Roma, Italia: 32.
 Siostry Wspomożycielki Dusz Czyśćcowych: 28.
 Służebnice Najświętszego Serca Jezusowego: 28.
 Toledo, Spagna: 28, 36.
 Tours, Francia: 37.
 Venezia, Italia: 37.
 Vicenza, Italia: 37.
 Zamość-Lubaczów, Polonia: 37.

4. *Instituta*

- Ancelle del Sacro Cuore: 37.
 Adoratrici Perpetue del Santissimo Sacramento: 32.
 Bartistine: 28, 32, 37.
 Benedettine della Sacra Croce del « Cono Sur », (Monastero di San Benedetto di Valparaíso) – Cile: 37; Benedettini – Abbazia di Praglia: 32; Benedettini (Congregazione dell'Annunziata): 32.
 Camilliani: 28, 32; Canonichesse della Croce: 37; Carmelitanne Scalze: 33; Carmelitani Scalzi: 33; Clarissae Cappuccine: 37; Clarissae – Monastero Beata Filippa Mareri (Rieti, Italia): 29, 33; Concepcionistas Misioneras de la Enseñanza: 37.
 Dehoniani: 29, 33.
 Figlie della Carità del Preziosissimo Sangue: 29, 33, 38; Figlie di Maria (Religiose delle Scuole Pie): 29, 33, 38; Figlie di San Camillo: 33, 38; Francescane di Nostra Signora delle Vittorie: 33; Fratelli delle Scuole Cristiane: 29, 34, 38; Frati Minori: 38; Frati Minori Capuccini: 38; Frati Minori Conventuali: 29, 34, 38
 Missionari Oblati di Maria Immacolata: 29, 38.
 Piccole Figlie dei Sacri Cuori di Gesù e Maria: 29, 34, 39.
 Redentoristi: 34.
 San Paolo Primo Eremita (Monaci di): 34.

Servi di Maria: 30, 34, 39.

Suore di Santa Elisabetta: 34; Suore di Santa Dorotea (Figlie dei Sacri Cuori): 39.

Terziari Cappuccini di Nostra Signora Addolorata: 30, 34; Terziarie Cappuccine della Sacra Famiglia: 30, 34; Terz'Ordine Regolare: 38.

VARIA

In nostra familia: 55; 504; 587.

Visite « ad Limina Apostolorum » nel 2001: 493.

Studia

La Genesi istituzionale dell'« Editio typica tertia » del « Missale Romanum » (*M. Barba*): 56.

Guarigione e Sacramenti (*F.P. Tamburrino*): 349.

Können Frauen die sakramentale Diakonenweihe gültig empfangen? (*G.L. Müller*): 349.

Liturgiam Authenticam, V Instrucción para la aplicación de la Reforma Litúrgica. Documento silencioso pero importante para la vivencia litúrgica (*P Farnés*): 410.

Il Comune della Beata Vergine Maria nel nuovo Messale Romano (*M. Barba*): (588).

Tradizione e Traduzioni della Sacra Scrittura in « Liturgiam Authenticam » (*F Manzi*): (602).

Chronica

XXVI Jornadas de la Asociación Española de Profesores de Liturgia. « El Misterio Pascual en la Liturgia »: 421.

In Memoriam

Sua Eccellenza Mons. Lajos Kada: 63.

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

MARTYROLOGIUM ROMANUM

EX DECRETO SACROSANCTI ŒCUMENICI 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 Œcumenici 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 haegologica 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 expedit 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

MISSALE ROMANUM

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

EDITIO TYPICA TERTIA

Missale Romanum, ad normam Constitutionis de Sacra Liturgia instauratum, quo dignius ad sacrum incruens Christi Redemptoris sacrificium celebrandum variis in temporibus anni liturgici, in memoriis Sanctorum et in diversis vitae ecclesialis occasionibus provideatur, iuxta adhortationem Concilii Oecumenici Vaticani II hoc anno 2002 a Congregatione de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum publici iuris factum est in tertia editioe typica post Concilium celebratum, attentis animadversionibus Episcoporum peritorumque necnon documentis Apostolicae Sedis, quae ad textum illum anni 1975 augendum et ad variis emendationis vel ascriptionis necessitatibus obtemperandum recepta sint.

Variationes ergo nonnullae inductae sunt cum praescriptis consiliisque pastoralis experientiae congruentes, ut variae necessitates Ecclesiae apte componantur. Relatione habita cum praecedenti, editio haec peculiararia praebet elementa, quae sequuntur:

– ad Institutionem Generalem Missalis Romani quod attinet, caput IX ex integro additum est de recte Missali necessitatibus populorum ab Episcopo aptando seu de inculturatione eiusdem in regionibus recentioris evangelizationis;

– mutationes quaedam titulorum rubricarumque inductae sunt verbis novorum librorum liturgicorum accommodatae;

– in Missis Quadragesimae, iuxta antiquum morem liturgicum, pro unoquoque die oratio propria super populum inseritur;

– in appendice ad Ordinem Missae Preces quoque Eucharisticae pro reconciliatione, necnon formae variae Precis Eucharisticae peculiaris pro variis necessitatibus inveniri possunt;

– Commune Beatae Mariae Virginis et Missae votivae in eiusdem Dei Genetricis honorem novis Missae formulariis ditantur;

– variis in Communibus, in Missis pro variis necessitatibus vel ad diversa dispositis, necnon in Missis pro defunctis ordo orationum quandoque mutatus est ad congruentiam textuum accuratius servandam;

– in Commune Sanctorum additae sunt formulae plurimae pro celebrationibus Sanctorum in Calendarium Romanum Generalem inter annos 1976 et 2002 insertarum, inter quas Ss. Nominis Iesu; S. Iosephinae Bakhita, *virginis*; S. Adalberti, *episcopi et martyris*; S. Ludovici Mariae Grignon de Monfort, *presbyteri*; Beatae Mariae Virginis de Fatima; Ss. Christophori Magallanes, *presbyteri*, et sociorum, *martyrum*; S. Ritae de Cascia, *religiosae*; Ss. Augustini Zhao Rong, *presbyteri*, et sociorum, *martyrum*; S. Apollinaris, *episcopi et martyris*; S. Sarbelii Makhluḫ, *presbyteri*; S. Petri Iuliani Eymard, *presbyteri*; S. Teresiae Benedictae a Cruce, *virginis et martyris*; S. Maximiliani Mariae Kolbe, *presbyteri et martyris*; S. Petri Claver, *presbyteri*; Ss. Nominis Beatae Virginis Mariae; Ss. Andreae Kim Tae-gŏn, *presbyteri*, Pauli Chŏng Ha-sang et sociorum, *martyrum*; Ss. Laurentii Ruiz et sociorum, *martyrum*; Ss. Andreae Dũng Lac, *presbyteri*, et sociorum, *martyrum*; S. Catharinae Alexandrinae, *virginis et martyris*.

Venditio operis fit cura Librariae Editricis Vaticanae