



NOTITIAE

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

489-490 MAG. • GIU. 2007 5 - 6

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 € 28,00 – extra Italiam € 39,00.

Typis Vaticanis

ACTA BENEDICTI PP. XVI

Allocutiones: Esercitare il proprio ministero secondo la vocazione ricevuta (193-196); La responsabilità peculiare del clero nell'edificazione della comunità (197-201); Nella fede di Cristo la verità dell'essere contro il mito della consuetudine (202-204); L'autentica trasmissione della fede (205-209); La conoscenza di Cristo trasforma l'uomo e crea comunione con Dio (210-213); Nella lettura orante della Scrittura la Chiesa si rinnova e ringiovanisce (214-218); La purezza e l'onestà della vita condizioni indispensabili del sacerdozio ministeriale (219-222); Nell'amore di Cristo il fondamento autentico della speranza (223-228); Comunicare positivamente l'esperienza del cristianesimo (229-233); La preghiera è opera del cuore (234-238); Il dono dell'Eucaristia è per tutti (239-243).

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

In nostra familia: Nomina 244

STUDIA

Presenza liturgica e sacramentalità dell'esistenza cristiana nell'Esortazione Apostolica post-sinodale «*Sacramentum caritatis*»
 (Giuseppe Ferraro, S.I.) 245-275

Una vita alla ricerca del vero e della santità. Nel IV centenario del
 Cardinale Cesare Baronio (1607-2007) (Roberto Fusco) 276-288

Per un approccio al *Martyrologium Romanum* (Maurizio Barba) 289-299

ACTUOSITAS LITURGICA

Gli strumenti musicali e la musica strumentale. L'organo a canne e gli altri
 strumenti: quali criteri di ammissione nel culto divino?
 (Albert Malcolm Ranjith, Segretario) 300-316

CHRONICA

Nostra unica arte è la fede e Cristo il nostro canto (Tarcisio Card. Bertone, Segretario
 di Stato) 317-320

Allocutiones

ESERCITARE IL PROPRIO MINISTERO
SECONDO LA VOCAZIONE RICEVUTA*

Abbiamo meditato nei mesi scorsi sulle figure dei singoli Apostoli e sui primi testimoni della fede cristiana, che gli scritti neo-testamentari menzionano. Adesso dedichiamo la nostra attenzione ai Padri apostolici, cioè alla prima e alla seconda generazione nella Chiesa dopo gli Apostoli. E così possiamo vedere come comincia il cammino della Chiesa nella storia.

San Clemente, vescovo di Roma negli ultimi anni del sec. I, è il terzo successore di Pietro, dopo Lino e Anacleto. Riguardo alla sua vita, la testimonianza più importante è quella di sant'Ireneo, vescovo di Lione fino al 202. Egli attesta che Clemente «aveva visto gli Apostoli», «si era incontrato con loro», e «aveva ancora nelle orecchie la loro predicazione, e davanti agli occhi la loro tradizione» (*Adversus haereses*, III, 3, 3). Testimonianze tardive, fra il IV e il VI secolo, attribuiscono a Clemente il titolo di martire.

L'autorità e il prestigio di questo vescovo di Roma erano tali, che a lui furono attribuiti diversi scritti, ma l'unica sua opera sicura è la *Lettera ai Corinzi*. Eusebio di Cesarea, il grande «archivista» delle origini cristiane, la presenta in questi termini: «È tramandata una lettera di Clemente riconosciuta autentica, grande e mirabile. Fu scritta da lui, da parte della Chiesa di Roma, alla Chiesa di Corinto ... Sappiamo che da molto tempo, e ancora ai nostri giorni, essa è letta pubblicamente durante la riunione dei fedeli» (*Historia Ecclesiastica*, III, 16). A questa lettera era attribuito un carattere quasi canonico. All'i-

* Allocutio die 7 martii 2007 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 8 marzo 2007).

nizio di questo testo – scritto in greco – Clemente si rammarica che «le improvvise avversità, capitate una dopo l'altra» (1, 1), gli abbiano impedito un intervento più tempestivo. Queste «avversità» sono da identificarsi con la persecuzione di Domiziano: perciò la data di composizione della lettera deve risalire a un tempo immediatamente successivo alla morte dell'imperatore e alla fine della persecuzione, vale a dire subito dopo il 96.

L'intervento di Clemente – siamo ancora nel sec. I – era sollecitato dai gravi problemi in cui versava la Chiesa di Corinto: i presbiteri della comunità, infatti, erano stati deposti da alcuni giovani contestatori. La penosa vicenda è ricordata, ancora una volta, da sant'Ireneo, che scrive: «Sotto Clemente, essendo sorto un contrasto non piccolo tra i fratelli di Corinto, la Chiesa di Roma inviò ai Corinti una lettera importantissima per riconciliarli nella pace, rinnovare la loro fede e annunciare la tradizione, che da poco tempo essa aveva ricevuto dagli Apostoli» (*Adversus haereses*, III, 3, 3). Potremmo quindi dire che questa lettera costituisce un primo esercizio del Primato romano dopo la morte di san Pietro. La lettera di Clemente riprende temi cari a san Paolo, che aveva scritto due grandi *Lettere ai Corinzi*, in particolare la dialettica teologica, perennemente attuale, tra indicativo della salvezza e imperativo dell'impegno morale. Prima di tutto c'è il lieto annuncio della grazia che salva. Il Signore ci previene e ci dona il perdono, ci dona il suo amore, la grazia di essere cristiani, suoi fratelli e sorelle. È un annuncio che riempie di gioia la nostra vita e dà sicurezza al nostro agire: il Signore ci previene sempre con la sua bontà e la bontà del Signore è sempre più grande di tutti i nostri peccati. Occorre però che ci impegniamo in maniera coerente con il dono ricevuto e rispondiamo all'annuncio della salvezza con un cammino generoso e coraggioso di conversione. Rispetto al modello paolino, la novità è che Clemente fa seguire alla parte dottrinale e alla parte pratica, che erano costitutive di tutte le lettere paoline, una «grande preghiera» che praticamente conclude la lettera.

L'occasione immediata della lettera schiude al vescovo di Roma la possibilità di un ampio intervento sull'identità della Chiesa e sulla sua

missione. Se a Corinto ci sono stati degli abusi, osserva Clemente, il motivo va ricercato nell'affievolimento della carità e di altre virtù cristiane indispensabili. Per questo egli richiama i fedeli all'umiltà e all'amore fraterno, due virtù veramente costitutive dell'essere nella Chiesa: « Siamo una porzione santa – ammonisce – compiamo dunque tutto quello che la santità esige » (30, 1). In particolare, il vescovo di Roma ricorda che il Signore stesso « ha stabilito dove e da chi vuole che i servizi liturgici siano compiuti, affinché ogni cosa, fatta santamente e con il suo beneplacito, riesca bene accetta alla sua volontà. Al sommo sacerdote infatti sono state affidate funzioni liturgiche a lui proprie, ai sacerdoti è stato preordinato il posto loro proprio, ai leviti spettano dei servizi propri. L'uomo laico è legato agli ordinamenti laici » (40, 1-5: si noti che qui, in questa lettera della fine del sec. I, per la prima volta nella letteratura cristiana, compare il termine greco «*laikós*», che significa « membro del *laós* », cioè « del popolo di Dio »).

In questo modo, riferendosi alla liturgia dell'antico Israele, Clemente svela il suo ideale di Chiesa. Essa è radunata dall'« unico Spirito di grazia effuso su di noi », che spira nelle diverse membra del Corpo di Cristo, nel quale tutti, uniti senza alcuna separazione, sono « membra gli uni degli altri » (46, 6-7). La netta distinzione tra il « laico » e la gerarchia non significa per nulla una contrapposizione, ma soltanto questa connessione organica di un corpo, di un organismo, con le diverse funzioni. La Chiesa, infatti, non è luogo di confusione e di anarchia, dove uno può fare quello che vuole in ogni momento: ciascuno in questo organismo, con una struttura articolata, esercita il suo ministero secondo la vocazione ricevuta. Riguardo ai capi delle comunità, Clemente esplicita chiaramente la dottrina della successione apostolica. Le norme che la regolano derivano in ultima analisi da Dio stesso. Il Padre ha inviato Gesù Cristo, il quale a sua volta ha mandato gli Apostoli. Essi poi hanno mandato i primi capi delle comunità, e hanno stabilito che ad essi succedessero altri uomini degni. Tutto dunque procede « ordinatamente dalla volontà di Dio » (42). Con queste parole, con queste frasi, san Clemente sottolinea che la Chiesa ha una struttura sacramentale e non una struttura politica.

L'agire di Dio che viene incontro a noi nella liturgia precede le nostre decisioni e le nostre idee. La Chiesa è soprattutto dono di Dio e non creatura nostra, e perciò questa struttura sacramentale non garantisce solo il comune ordinamento, ma anche questa precedenza del dono di Dio, del quale abbiamo tutti bisogno.

Finalmente, la « grande preghiera » conferisce un respiro cosmico alle argomentazioni precedenti. Clemente loda e ringrazia Dio per la sua meravigliosa provvidenza d'amore, che ha creato il mondo e continua a salvarlo e a santificarlo. Particolare rilievo assume l'invocazione per i governanti. Dopo i testi del Nuovo Testamento, essa rappresenta la più antica preghiera per le istituzioni politiche. Così, all'indomani della persecuzione i cristiani, ben sapendo che sarebbero continuate le persecuzioni, non cessano di pregare per quelle stesse autorità che li avevano condannati ingiustamente. Il motivo è anzitutto di ordine cristologico: bisogna pregare per i persecutori, come fece Gesù sulla croce. Ma questa preghiera contiene anche un insegnamento che guida, lungo i secoli, l'atteggiamento dei cristiani dinanzi alla politica e allo Stato. Pregando per le autorità, Clemente riconosce la legittimità delle istituzioni politiche nell'ordine stabilito da Dio; nello stesso tempo, egli manifesta la preoccupazione che le autorità siano docili a Dio e « esercitino il potere che Dio ha dato loro nella pace e la mansuetudine con pietà » (61, 2). Cesare non è tutto. Emerge un'altra sovranità, la cui origine ed essenza non sono di questo mondo, ma « di lassù »: è quella della Verità, che vanta anche nei confronti dello Stato il diritto di essere ascoltata.

Così la lettera di Clemente affronta numerosi temi di perenne attualità. Essa è tanto più significativa, in quanto rappresenta, fin dal sec. I, la sollecitudine della Chiesa di Roma, che presiede nella carità a tutte le altre Chiese. Con lo stesso Spirito facciamo nostre le invocazioni della « grande preghiera », là dove il vescovo di Roma si fa voce del mondo intero: « Sì, o Signore, fa' risplendere su di noi il tuo volto nel bene della pace; proteggici con la tua mano potente. Noi ti rendiamo grazie, attraverso il sommo Sacerdote e guida delle anime nostre, Gesù Cristo, per mezzo del quale a te la gloria e la lode, adesso, e di generazione in generazione, e nei secoli dei secoli. Amen » (60-61).

LA RESPONSABILITÀ PECULIARE DEL CLERO NELL'EDIFICAZIONE DELLA COMUNITÀ*

Come abbiamo già fatto mercoledì, parliamo delle personalità della Chiesa nascente. La scorsa settimana abbiamo parlato di Papa Clemente I, terzo successore di San Pietro. Oggi parliamo di sant'Ignazio, che è stato il terzo vescovo di Antiochia, dal 70 al 107, data del suo martirio. In quel tempo Roma, Alessandria e Antiochia erano le tre grandi metropoli dell'impero romano. Il Concilio di Nicea parla di tre « primati »: quello di Roma, ma anche Alessandria e Antiochia partecipano, in un certo senso, a un « primato ». Sant'Ignazio era vescovo di Antiochia, che oggi si trova in Turchia. Qui, in Antiochia, come sappiamo dagli Atti degli Apostoli, sorse una comunità cristiana fiorente: primo vescovo ne fu l'apostolo Pietro – così ci dice la tradizione –, e lì « per la prima volta i discepoli furono chiamati cristiani » (At 11, 26). Eusebio di Cesarea, uno storico del IV secolo, dedica un intero capitolo della sua *Storia Ecclesiastica* alla vita e all'opera letteraria di Ignazio (3, 36).

Dalla Siria – egli scrive – Ignazio fu mandato a Roma per essere gettato in pasto alle belve, a causa della testimonianza da lui resa a Cristo. Compiendo il suo viaggio attraverso l'Asia, sotto la custodia severa delle guardie – che lui chiama « dieci leopardi » nella sua *Lettera ai Romani* 5, 1 – nelle singole città dove sostava, con prediche e ammonizioni, andava rinsaldando le Chiese; soprattutto esortava, col calore più vivo, di guardarsi dalle eresie, che allora cominciavano a pullulare, e raccomandava di non staccarsi dalla tradizione apostolica.

La prima tappa del viaggio di Ignazio verso il martirio fu la città di Smirne, dove era vescovo san Policarpo, discepolo di san Giovanni.

* Allocutio die 14 martii 2007 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 15 marzo 2007).

Qui Ignazio scrisse quattro lettere, rispettivamente alle Chiese di Efeso, di Magnesia, di Tralli e di Roma. «Partito da Smirne – prosegue Eusebio – Ignazio venne a Troade, e di là spedì nuove lettere»: due alle Chiese di Filadelfia e di Smirne, e una al vescovo Policarpo. Eusebio completa così l'elenco delle lettere, che sono venute a noi dalla Chiesa del primo secolo come un prezioso tesoro. Leggendo questi testi si sente la freschezza della fede della generazione che ancora aveva conosciuto gli Apostoli. Si sente anche in queste lettere l'amore ardente di un santo. Finalmente da Troade il martire giunse a Roma, dove, nell'Anfiteatro Flavio, venne dato in pasto alle bestie feroci.

Nessun Padre della Chiesa ha espresso con l'intensità di Ignazio l'anelito all'*unione* con Cristo e alla vita in Lui. Perciò abbiamo letto il brano Vangelo sulla vigna, che secondo il vangelo di Giovanni è Gesù. In realtà, confluiscono in Ignazio due «correnti» spirituali: quella di Paolo, tutta tesa all'unione con Cristo, e quella di Giovanni, concentrata sulla vita in Lui. A loro volta, queste due correnti sfociano nell'imitazione di Cristo, più volte proclamato da Ignazio come «il mio» o «il nostro Dio». Così Ignazio supplica i cristiani di Roma di non impedire il suo martirio, perché è impaziente di «congiungersi con Gesù Cristo». E spiega:

È bello per me morire andando verso (*eis*) Gesù Cristo, piuttosto che regnare sino ai confini della terra. Cerco lui, che è morto per me, voglio lui, che è risorto per noi. Lasciate che io sia imitatore della Passione del mio Dio! (*Rm* 5-6)

Si può cogliere in queste espressioni brucianti d'amore lo spiccato «realismo» cristologico tipico della Chiesa di Antiochia, più che mai attento all'incarnazione del Figlio di Dio e alla sua vera e concreta umanità: Gesù Cristo, scrive Ignazio agli Smirnesi, «è realmente dalla stirpe di Davide», «realmente è nato da una vergine», «realmente fu inchiodato per noi» (1, 1).

L'irresistibile tensione di Ignazio verso l'unione con Cristo fonda una vera e propria «mistica dell'unità». Egli stesso si definisce «un uomo al quale è affidato il compito dell'unità» (*Filadelfiesi* 8, 1). Per

Ignazio l'unità è anzitutto una prerogativa di Dio, che esistendo in tre Persone è Uno in assoluta unità. Egli ripete spesso che Dio è unità, e che solo in Dio essa si trova allo stato puro e originario. L'unità da realizzare su questa terra da parte dei cristiani non è altro che un'imitazione, il più possibile conforme all'archétipo divino. In questo modo Ignazio giunge a elaborare una visione della Chiesa, che richiama da vicino alcune espressioni della *Lettera ai Corinzi* di Clemente Romano.

È bene per voi – scrive per esempio ai cristiani di Efeso – procedere insieme d'accordo col pensiero del vescovo, cosa che già fate. Infatti il vostro collegio dei presbiteri, giustamente famoso, degno di Dio, è così armonicamente unito al vescovo come le corde alla cetra. Per questo nella vostra concordia e nel vostro amore sinfonico Gesù Cristo è cantato. E così voi, ad uno ad uno, diventate coro, affinché nella sinfonia della concordia, dopo aver preso il tono di Dio nell'unità, cantiate a una sola voce (4, 1-2).

E dopo aver raccomandato agli Smirnesi di non « intraprendere nulla di ciò che riguarda la Chiesa senza il vescovo » (8, 1), confida a Policarpo:

Io offro la mia vita per quelli che sono sottomessi al vescovo, ai presbiteri e ai diaconi. Possa io con loro avere parte con Dio. Lavorate insieme gli uni per gli altri, lottate insieme, correte insieme, soffrite insieme, dormite e vegliate insieme come amministratori di Dio, suoi assessori e servi. Cercate di piacere a Colui per il quale militate e dal quale ricevete la mercede. Nessuno di voi sia trovato disertore. Il vostro battesimo rimanga come uno scudo, la fede come un elmo, la carità come una lancia, la pazienza come un'armatura (6, 1-2).

Complessivamente si può cogliere nelle *Lettere* di Ignazio una sorta di dialettica costante e feconda tra due aspetti caratteristici della vita cristiana: da una parte la struttura gerarchica della comunità

ecclesiale, e dall'altra l'unità fondamentale che lega fra loro tutti i fedeli in Cristo. Di conseguenza, i ruoli non si possono contrapporre. Al contrario, l'insistenza sulla comunione dei credenti tra loro e con i propri pastori è continuamente riformulata attraverso eloquenti immagini e analogie: la cetra, le corde, l'intonazione, il concerto, la sinfonia. È evidente la responsabilità peculiare dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi nell'edificazione della comunità. Vale anzitutto per loro l'invito all'amore e all'unità.

Siate una cosa sola – scrive Ignazio ai Magnesi, riprendendo la preghiera di Gesù nell'Ultima Cena – [...] Un'unica supplica, un'unica mente, un'unica speranza nell'amore ... Accorrete tutti a Gesù Cristo come all'unico tempio di Dio, come all'unico altare: egli è uno, e procedendo dall'unico Padre, è rimasto a Lui unito, e a Lui è ritornato nell'unità (7, 1-2).

Ignazio, per primo nella letteratura cristiana, attribuisce alla Chiesa l'aggettivo « cattolica », cioè « universale »:

Dove è Gesù Cristo – egli afferma – lì è la Chiesa cattolica » (*Smirnesi* 8, 2). E proprio nel servizio di unità alla Chiesa cattolica, la comunità cristiana di Roma esercita una sorta di primato nell'amore: « In Roma essa presiede degna di Dio, venerabile, degna di essere chiamata beata ... Presiede alla carità, che ha la legge di Cristo e porta il nome del Padre (*Romani*, prologo).

Come si vede, Ignazio è veramente il « dottore dell'unità »: unità di Dio e unità di Cristo (a dispetto delle varie eresie che iniziavano a circolare e dividevano l'uomo e Dio in Cristo), unità della Chiesa, unità dei fedeli « nella fede e nella carità, delle quali non vi è nulla di più eccellente » (*Smirnesi* 6, 1). In definitiva, il « realismo » di Ignazio invita i fedeli di ieri e di oggi, invita noi tutti a una sintesi progressiva tra configurazione a Cristo (unione con Lui, vita in Lui) e dedizione alla sua Chiesa (unità con il vescovo, servizio generoso alla comunità

e al mondo). Insomma, occorre pervenire a una sintesi tra comunione della Chiesa all'interno di sé e missione proclamazione del Vangelo per gli altri, fino a che attraverso una dimensione parli l'altra, e i credenti siano sempre più « nel possesso di quello spirito indiviso, che è Gesù Cristo stesso » (*Magnesi* 15). Implorando dal Signore questa « grazia di unità », e nella convinzione di presiedere alla carità di tutta la Chiesa (cf. *Romani*, Prologo), rivolgo a voi lo stesso augurio che conclude la lettera di Ignazio ai cristiani di Tralli: « Amatevi l'un l'altro con cuore non diviso. Il mio spirito si offre in sacrificio per voi, non solo ora, ma anche quando avrà raggiunto Dio. In Cristo possiate essere trovati senza macchia » (13). E preghiamo affinché il Signore ci aiuti a raggiungere questa unità e ad essere trovati finalmente senza macchia, perché è l'amore che purifica le anime.

NELLA FEDE DI CRISTO LA VERITÀ DELL'ESSERE CONTRO IL MITO DELLA CONSUETUDINE*

Stiamo in queste catechesi riflettendo sulle grandi figure della Chiesa nascente. Oggi parliamo di San Giustino, filosofo e martire, il più importante tra i Padri apologisti del sec. II. La parola «apologisti» designa quegli antichi scrittori cristiani che si proponevano di difendere la nuova religione dalle pesanti accuse dei pagani e degli Ebrei, e di diffondere la dottrina cristiana in termini adatti alla cultura del proprio tempo. Così negli apologisti è presente una duplice sollecitudine: quella, più propriamente apologetica, di difendere il cristianesimo nascente (*apologia*, in greco, significa appunto «difesa») e quella propositiva, «missionaria», di esporre i contenuti della fede in un linguaggio e con categorie di pensiero comprensibili ai contemporanei.

Giustino era nato intorno all'anno 100 presso l'antica Sichem, in Samaria, in Terra Santa; egli cercò a lungo la verità, pellegrinando nelle varie scuole della tradizione filosofica greca. Finalmente – come egli stesso racconta nei primi capitoli del suo *Dialogo con Trifone* – un misterioso personaggio, un vegliardo incontrato lungo la spiaggia del mare, lo mise dapprima in crisi, dimostrandogli l'incapacità dell'uomo a soddisfare con le sole sue forze l'aspirazione al divino. Poi gli indicò negli antichi profeti le persone a cui rivolgersi per trovare la strada di Dio e la «vera filosofia». Nel congedarlo, l'anziano lo esortò alla preghiera, perché gli venissero aperte le porte della luce. Il racconto adombra l'episodio cruciale della vita di Giustino: al termine di un lungo itinerario filosofico di ricerca della verità, egli approdò alla fede cristiana. Fondò una scuola a Roma, dove gratuitamente iniziava gli allievi alla nuova religione, considerata come la vera filosofia. In essa, infatti, aveva trovato la verità e quindi l'arte di vivere in modo retto. Fu denunciato per questo motivo e venne decapitato intorno al 165, sotto il regno di Marco Aurelio, l'imperatore filosofo a cui Giustino stesso aveva indirizzato una sua *Apologia*.

* Allocutio die 21 martii 2007 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 22 marzo 2007).

Sono queste – le due *Apologie* e il *Dialogo con l'ebreo Trifone* – le sole opere che di lui ci rimangono. In esse Giustino intende illustrare anzitutto il progetto divino della creazione e della salvezza che si compie in Gesù Cristo, il *Logos*, cioè il Verbo eterno, la Ragione eterna, la Ragione creatrice. Ogni uomo, in quanto creatura razionale, è partecipe del *Logos*, ne porta in sé un « seme », e può cogliere i barlumi della verità. Così lo stesso *Logos*, che si è rivelato come in figura profetica agli Ebrei nella Legge antica, si è manifestato parzialmente, come in « semi di verità », anche nella filosofia greca. Ora, conclude Giustino, poiché il cristianesimo è la manifestazione storica e personale del *Logos* nella sua totalità, ne consegue che « tutto ciò che di bello è stato espresso da chiunque, appartiene a noi cristiani » (*Apol. II*, 13, 4). In questo modo Giustino, pur contestando alla filosofia greca le sue contraddizioni, orienta decisamente al *Logos* qualunque verità filosofica, motivando dal punto di vista razionale la singolare « pretesa » di verità e di universalità della religione cristiana. Se l'Antico Testamento tende a Cristo come la figura orienta verso la realtà significata, la filosofia greca mira anch'essa a Cristo e al Vangelo, come la parte tende a unirsi al tutto. E dice che queste due realtà, l'Antico Testamento e la filosofia greca, sono come le due strade che guidano a Cristo, al *Logos*. Ecco perché la filosofia greca non può opporsi alla verità evangelica, e i cristiani possono attingervi con fiducia, come a un bene proprio. Perciò il mio venerato Predecessore, Papa Giovanni Paolo II, definì Giustino « pioniere di un incontro positivo col pensiero filosofico, anche se nel segno di un cauto discernimento »: perché Giustino, « pur conservando anche dopo la conversione grande stima per la filosofia greca, asseriva con forza e chiarezza di aver trovato nel cristianesimo 'l'unica sicura e proficua filosofia' » (*Dialogus cum Triphone* 8, 1; *Fides et ratio*, 38).

Nel complesso la figura e l'opera di Giustino segnano la decisa opzione della Chiesa antica per la filosofia, per la ragione, piuttosto che per la religione dei pagani. Con la religione pagana, infatti, i primi cristiani rifiutarono strenuamente ogni compromesso. La ritenevano idolatria, a costo di essere tacciati per questo di « empietà » e di

«ateismo». In particolare Giustino, specialmente nella sua prima *Apologia*, condusse una critica implacabile nei confronti della religione pagana e dei suoi miti, considerati da lui come diabolici «depistaggi» nel cammino della verità. La filosofia rappresentò invece l'area privilegiata dell'incontro tra paganesimo, giudaismo e cristianesimo proprio sul piano della critica alla religione pagana e ai suoi falsi miti. «La nostra filosofia»: così, nel modo più esplicito, giunse a definire la nuova religione un altro apologista contemporaneo di Giustino, il vescovo Melitone di Sardi (*Historia Ecclesiastica*, IV, 26, 7).

Di fatto la religione pagana non batteva le vie del *Logos*, ma si ostinava su quelle del mito, anche se questo era riconosciuto dalla filosofia greca come privo di consistenza nella verità. Perciò il tramonto della religione pagana era inevitabile: esso fluiva come logica conseguenza del distacco della religione – ridotta a un artificioso insieme di cerimonie, convenzioni e consuetudini – dalla verità dell'essere. Giustino, e con lui gli altri apologisti, siglarono la presa di posizione netta della fede cristiana per il Dio dei filosofi contro i falsi dèi della religione pagana. Era la scelta per la verità dell'essere contro il mito della consuetudine. Qualche decennio dopo Giustino, Tertulliano definì la medesima opzione dei cristiani con una sentenza lapidaria e sempre valida: «*Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit* – Cristo ha affermato di essere la verità, non la consuetudine» (*De virginum velibus*, 1, 1). Si noti in proposito che il termine *consuetudo*, qui impiegato da Tertulliano in riferimento alla religione pagana, può essere tradotto nelle lingue moderne con le espressioni «moda culturale», «moda del tempo».

In un'età come la nostra, segnata dal relativismo nel dibattito sui valori e sulla religione – come pure nel dialogo interreligioso –, è questa una lezione da non dimenticare. A tale scopo vi ripropongo – e così concludo – le ultime parole del misterioso vegliardo, incontrato dal filosofo Giustino sulla riva del mare: «Tu prega anzitutto che le porte della luce ti siano aperte, perché nessuno può vedere e comprendere, se Dio e il suo Cristo non gli concedono di capire» (*Dialogus cum Triphone* 7, 3).

L'AUTENTICA TRASMISSIONE DELLA FEDE*

Nelle catechesi sulle grandi figure della Chiesa dei primi secoli arriviamo oggi alla personalità eminente di sant'Ireneo di Lione. Le notizie biografiche su di lui provengono dalla sua stessa testimonianza, tramandata a noi da Eusebio nel quinto libro della *Storia Ecclesiastica*. Ireneo nacque con tutta probabilità a Smirne (oggi Izmir, in Turchia) verso il 135-140, dove ancor giovane fu alla scuola del vescovo Policarpo, discepolo a sua volta dell'apostolo Giovanni. Non sappiamo quando si trasferì dall'Asia Minore in Gallia, ma lo spostamento dovette coincidere con i primi sviluppi della comunità cristiana di Lione: qui, nel 177, troviamo Ireneo annoverato nel collegio dei presbiteri. Proprio in quell'anno egli fu mandato a Roma, latore di una lettera della comunità di Lione al Papa Eleuterio. La missione romana sottrasse Ireneo alla persecuzione di Marco Aurelio, nella quale caddero almeno quarantotto martiri, tra cui lo stesso vescovo di Lione, il novantenne Potino, morto di maltrattamenti in carcere. Così, al suo ritorno, Ireneo fu eletto vescovo della città. Il nuovo Pastore si dedicò totalmente al ministero episcopale, che si concluse verso il 202-203, forse con il martirio.

Ireneo è innanzitutto un uomo di fede e un Pastore. Del buon Pastore ha il senso della misura, la ricchezza della dottrina, l'ardore missionario. Come scrittore, persegue un duplice scopo: difendere la vera dottrina dagli assalti degli eretici, ed esporre con chiarezza le verità della fede. A questi fini corrispondono esattamente le due opere che di lui ci rimangono: i cinque libri *Contro le eresie*, e l'*Esposizione della predicazione apostolica*, che si può anche chiamare il più antico «catechismo della dottrina cristiana». In definitiva, Ireneo è il campione della lotta contro le eresie. La Chiesa del sec. II era minacciata dalla cosiddetta «gnosi», una dottrina la quale affermava che la fede insegnata nella Chiesa sarebbe solo un simbolismo per i semplici, che

* Allocutio die 28 martii 2007 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 29 marzo 2007).

non sono in grado di capire cose difficili; invece, gli iniziati, gli intellettuali – gnostici, si chiamavano – avrebbero capito quanto sta dietro questi simboli, e così avrebbero formato un cristianesimo elitario, intellettualista. Ovviamente questo cristianesimo intellettualista si frammentava sempre più in diverse correnti con pensieri spesso strani e stravaganti, ma attraenti per molti. Un elemento comune di queste diverse correnti era il dualismo, cioè si negava la fede nell'unico Dio Padre di tutti, Creatore e Salvatore dell'uomo e del mondo. Per spiegare il male nel mondo, essi affermavano l'esistenza, accanto al Dio buono, di un principio negativo. Questo principio negativo avrebbe prodotto le cose materiali, la materia.

Radicandosi saldamente nella dottrina biblica della creazione, Ireneo confuta il dualismo e il pessimismo gnostico che svalutavano le realtà corporee. Egli rivendicava decisamente l'originaria santità della materia, del corpo, della carne, non meno che dello spirito. Ma la sua opera va ben oltre la confutazione dell'eresia: si può dire infatti che egli si presenta come il primo grande teologo della Chiesa, che ha creato la teologia sistematica; egli stesso parla del sistema della teologia, cioè dell'interna coerenza di tutta la fede. Al centro della sua dottrina sta la questione della «regola della fede» e della sua trasmissione. Per Ireneo la «regola della fede» coincide in pratica con il *Credo* degli Apostoli, e ci dà la chiave per interpretare il Vangelo, per interpretare il Credo alla luce del Vangelo. Il simbolo apostolico, che è una sorta di sintesi del Vangelo, ci aiuta a capire che cosa vuol dire, come dobbiamo leggere il Vangelo stesso.

Di fatto il Vangelo predicato da Ireneo è quello che egli ha ricevuto da Policarpo, vescovo di Smirne, e il Vangelo di Policarpo risale all'apostolo Giovanni, di cui Policarpo era discepolo. E così il vero insegnamento non è quello inventato dagli intellettuali al di là della fede semplice della Chiesa. Il vero Evangelo è quello impartito dai vescovi che lo hanno ricevuto in una catena ininterrotta dagli Apostoli. Questi non hanno insegnato altro che proprio questa fede semplice, che è anche la vera profondità della rivelazione di Dio. Così – ci dice Ireneo – non c'è una dottrina segreta dietro il comune Credo della Chiesa.

Non esiste un cristianesimo superiore per intellettuali. La fede pubblicamente confessata dalla Chiesa è la fede comune di tutti. Solo questa fede è apostolica, viene dagli Apostoli, cioè da Gesù e da Dio. Aderendo a questa fede trasmessa pubblicamente dagli Apostoli ai loro successori, i cristiani devono osservare quanto i vescovi dicono, devono considerare specialmente l'insegnamento della Chiesa di Roma, preminente e antichissima. Questa Chiesa, a causa della sua antichità, ha la maggiore apostolicità, infatti trae origine dalle colonne del Collegio apostolico, Pietro e Paolo. Con la Chiesa di Roma devono accordarsi tutte le Chiese, riconoscendo in essa la misura della vera tradizione apostolica, dell'unica fede comune della Chiesa. Con tali argomenti, qui molto brevemente riassunti, Ireneo confuta dalle fondamenta le pretese di questi gnostici, di questi intellettuali: anzitutto essi non posseggono una verità che sarebbe superiore a quella della fede comune, perché quanto essi dicono non è di origine apostolica, è inventato da loro; in secondo luogo, la verità e la salvezza non sono privilegio e monopolio di pochi, ma tutti le possono raggiungere attraverso la predicazione dei successori degli Apostoli, e soprattutto del vescovo di Roma. In particolare – sempre polemizzando con il carattere «segreto» della tradizione gnostica, e notandone gli esiti molteplici e fra loro contraddittori – Ireneo si preoccupa di illustrare il genuino concetto di Tradizione apostolica, che possiamo riassumere in tre punti.

a) La Tradizione apostolica è «pubblica», non privata o segreta. Per Ireneo non c'è alcun dubbio che il contenuto della fede trasmessa dalla Chiesa è quello ricevuto dagli Apostoli e da Gesù, dal Figlio di Dio. Non esiste altro insegnamento che questo. Pertanto chi vuole conoscere la vera dottrina basta che conosca «la Tradizione che viene dagli Apostoli e la fede annunciata agli uomini»: tradizione e fede che «sono giunte fino a noi attraverso la successione dei vescovi» (*Adversus haereses*, III, 3, 3-4). Così successione dei vescovi, principio personale e Tradizione apostolica, principio dottrinale coincidono.

b) La Tradizione apostolica è «unica». Mentre infatti lo gnosticismo è suddiviso in molteplici sette, la Tradizione della Chiesa è uni-

ca nei suoi contenuti fondamentali, che – come abbiamo visto – Ireneo chiama appunto *regula fidei* o *veritatis*: e così perchè è unica, crea unità attraverso i popoli, attraverso le culture diverse, attraverso i popoli diversi; è un contenuto comune come la verità, nonostante la diversità delle lingue e delle culture. C'è una frase molto preziosa di sant'Ireneo nel libro *Contro le eresie*:

La Chiesa, benché disseminata in tutto il mondo, custodisce con cura [la fede degli Apostoli], come se abitasse una casa sola; allo stesso modo crede in queste verità, come se avesse una sola anima e lo stesso cuore; in pieno accordo queste verità proclama, insegna e trasmette, come se avesse una sola bocca. Le lingue del mondo sono diverse, ma la potenza della tradizione è unica e la stessa: le Chiese fondate nelle Germanie non hanno ricevuto né trasmettono una fede diversa, né quelle fondate nelle Spagne o tra i Celti o nelle regioni orientali o in Egitto o in Libia o nel centro del mondo (I, 10, 1-2).

Si vede già in questo momento, siamo nell'anno 200, l'universalità della Chiesa, la sua cattolicità e la forza unificante della verità, che unisce queste realtà così diverse, dalla Germania, alla Spagna, all'Italia, all'Egitto, alla Libia, nella comune verità rivelata da Cristo.

c) Infine, la Tradizione apostolica è come lui dice nella lingua greca nella quale ha scritto il suo libro, «pneumatica», cioè spirituale, guidata dallo Spirito Santo: in greco spirito si dice *pneuma*. Non si tratta infatti di una trasmissione affidata all'abilità di uomini più o meno dotti, ma allo Spirito di Dio, che garantisce la fedeltà della trasmissione della fede. È questa la «vita» della Chiesa, ciò che rende la Chiesa sempre fresca e giovane, cioè feconda di molteplici carismi. Chiesa e Spirito per Ireneo sono inseparabili:

Questa fede – leggiamo ancora nel terzo libro *Contro le eresie* – l'abbiamo ricevuta dalla Chiesa e la custodiamo: la fede, per opera dello Spirito di Dio, come un deposito pre-

zioso custodito in un vaso di valore ringiovanisce sempre e fa ringiovanire anche il vaso che la contiene. Dove è la Chiesa, lì è lo Spirito di Dio; e dove è lo Spirito di Dio, lì è la Chiesa e ogni grazia (III, 24, 1).

Come si vede, Ireneo non si limita a definire il concetto di Tradizione. La sua tradizione, la Tradizione ininterrotta, non è tradizionalismo, perché questa Tradizione è sempre internamente vivificata dallo Spirito Santo, che la fa di nuovo vivere, la fa essere interpretata e compresa nella vitalità della Chiesa. Stando al suo insegnamento, la fede della Chiesa va trasmessa in modo che appaia quale deve essere, cioè « pubblica », « unica », « pneumatica », « spirituale ». A partire da ciascuna di queste caratteristiche si può condurre un fruttuoso discernimento circa l'autentica trasmissione della fede nell'« oggi » della Chiesa. Più in generale, nella dottrina di Ireneo la dignità dell'uomo, corpo e anima, è saldamente ancorata nella creazione divina, nell'immagine di Cristo e nell'opera permanente di santificazione dello Spirito. Tale dottrina è come una « via maestra » per chiarire insieme a tutte le persone di buona volontà l'oggetto e i confini del dialogo sui valori e per dare slancio sempre nuovo all'azione missionaria della Chiesa, alla forza della verità che è la fonte di tutti i veri valori del mondo.

LA CONOSCENZA DI CRISTO TRASFORMA L'UOMO E CREA COMUNIONE CON DIO*

[...] Abbiamo parlato dapprima dei Dodici Apostoli, poi dei discepoli degli Apostoli, adesso delle grandi personalità della Chiesa nascente, della Chiesa antica. L'ultima avevamo parlato di Sant' Ireneo di Lione, oggi parliamo di Clemente Alessandrino, un grande teologo che nacque probabilmente ad Atene intorno alla metà del secondo secolo. Da Atene ereditò quello spiccato interesse per la filosofia, che avrebbe fatto di lui uno degli alfieri del dialogo tra fede e ragione nella tradizione cristiana. Ancor giovane, egli giunse ad Alessandria, la «città-simbolo» di quel fecondo incrocio tra culture diverse che caratterizzò l'età ellenistica. Lì fu discepolo di Panteno, fino a succedergli nella direzione della scuola catechetica. Numerose fonti attestano che fu ordinato presbitero. Durante la persecuzione del 202-203 abbandonò Alessandria per rifugiarsi a Cesarea, in Cappadocia, dove morì verso il 215.

Le opere più importanti che di lui ci rimangono sono tre: il *Protrettico*, il *Pedagogo* e gli *Strómata*. Anche se non pare che fosse questa l'intenzione originaria dell'autore, è un fatto che tali scritti costituiscono una vera trilogia, destinata ad accompagnare efficacemente la maturazione spirituale del cristiano. Il *Protrettico*, come dice la parola stessa, è un'«esortazione» rivolta a chi inizia e cerca il cammino della fede. Meglio ancora, il *Protrettico* coincide con una Persona: il Figlio di Dio, Gesù Cristo, che si fa «esortatore» degli uomini, affinché intraprendano con decisione la via verso la Verità. Lo stesso Gesù Cristo si fa poi *Pedagogo*, cioè «educatore» di quelli che, in forza del Battesimo, sono ormai diventati figli di Dio. Il medesimo Gesù Cristo, infine, è anche *Didáskalos*, cioè «Maestro» che propone gli insegnamenti più profondi. Essi sono raccolti nella terza opera di Clemente,

* Allocutio die 18 aprilis 2007 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 19 aprile 2007).

gli *Strómata*, parola greca che significa «tappezzerie»: si tratta in effetti di una composizione non sistematica di argomenti diversi, frutto diretto dell'insegnamento abituale di Clemente.

Nel suo complesso, la catechesi clementina accompagna passo passo il cammino del catecumeno e del battezzato perché, con le due «ali» della fede e della ragione, essi giungano a un'intima conoscenza della Verità, che è Gesù Cristo, il Verbo di Dio. Solo questa conoscenza della persona che è la verità, è la «vera *gnosìs*», l'espressione greca che sta per «conoscenza» per «intelligenza». È l'edificio costruito dalla ragione sotto impulso di un principio soprannaturale. La fede stessa costruisce la vera filosofia, cioè la vera conversione nel cammino da prendere nella vita. Quindi l'autentica «gnosìs» è uno sviluppo della fede, suscitato da Gesù Cristo nell'anima unita a Lui. Clemente distingue poi due gradini della vita cristiana. Primo gradino: i cristiani credenti che vivono la fede in modo comune, ma pur sempre aperta agli orizzonti della santità. E poi il secondo gradino: gli «gnostici», cioè quelli che conducono già una vita di perfezione spirituale; in ogni caso il cristiano deve partire dalla base comune della fede attraverso un cammino di ricerca deve lasciarsi guidare da Cristo e così giungere alla conoscenza della Verità e delle verità che formano il contenuto della fede. Tale conoscenza, ci dice Clemente, diventa nell'anima una realtà vivente: non è solo una teoria, è una forza di vita, è una unione di amore trasformante. La conoscenza di Cristo non è solo pensiero, ma è amore che apre gli occhi, trasforma l'uomo e crea comunione con il *Logos*, con il Verbo divino che è verità e vita. In questa comunione, che è la perfetta conoscenza ed è amore, il perfetto cristiano raggiunge la contemplazione, l'unificazione con Dio.

Clemente riprende finalmente la dottrina secondo cui il fine ultimo dell'uomo è divenire simili a Dio. Siamo creati ad immagine e similitudine di Dio, ma questo è anche una sfida, un cammino; infatti lo scopo della vita, l'ultima destinazione è veramente divenire simili a Dio. Ciò è possibile grazie alla connaturalità con Lui, che l'uomo ha ricevuto nel momento della creazione, per cui egli è già di per sé – già di per sé – immagine di Dio. Tale connaturalità permette di conosce-

re le realtà divine, a cui l'uomo aderisce anzitutto per fede e, attraverso la fede vissuta, la pratica della virtù, può crescere fino alla contemplazione di Dio. Così nel cammino della perfezione Clemente annette al requisito morale tanta importanza quanta ne attribuisce a quello intellettuale. I due vanno insieme perché non si può conoscere senza vivere e non si può vivere senza conoscere. L'assimilazione a Dio e la contemplazione di Lui non possono essere raggiunte con la sola conoscenza razionale: a questo scopo è necessaria una vita secondo il *Logos* una vita secondo la verità. E di conseguenza, le buone opere devono accompagnare la conoscenza intellettuale come l'ombra segue il corpo.

Due virtù soprattutto ornano l'anima del « vero gnostico ». La prima è la libertà dalle passioni (*apátheia*); l'altra è l'amore, la vera passione, che assicura l'intima unione con Dio. L'amore dona la pace perfetta, e pone « il vero gnostico » in grado di affrontare i più grandi sacrifici, anche il sacrificio supremo nella sequela di Cristo, e lo fa salire di gradino in gradino fino al vertice delle virtù. Così l'ideale etico della filosofia antica, cioè la liberazione dalle passioni, viene da Clemente ridefinito e coniugato con l'amore, nel processo incessante di assimilazione a Dio.

In questo modo l'Alessandrino costruisce la seconda grande occasione di dialogo tra l'annuncio cristiano e la filosofia greca. Sappiamo che San Paolo sull'Aeropago in Atene, dove Clemente è nato, aveva fatto il primo tentativo di dialogo con la filosofia greca – e in gran parte era fallito –, ma gli avevano detto: « Ti sentiremo un'altra volta ». Ora Clemente, riprende questo dialogo, e lo nobilita in massimo grado nella tradizione filosofica greca. Come ha scritto il mio venerato Predecessore Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Fides et ratio*, l'Alessandrino giunge a interpretare la filosofia come « un'istruzione prope-deutica alla fede cristiana » (n. 38). E, di fatto, Clemente è arrivato fino al punto di sostenere che Dio avrebbe dato la filosofia ai Greci « come un Testamento loro proprio » (*Strom.* VI, 8, 67, 1). Per lui la tradizione filosofica greca, quasi al pari della Legge per gli Ebrei, è ambito di « rivelazione », sono due rivoli che in definitiva vanno al

Logos stesso. Così Clemente continua a segnare con decisione il cammino di chi intende « dare ragione » della propria fede in Gesù Cristo. Egli può servire d'esempio ai cristiani, ai catechisti e ai teologi del nostro tempo, ai quali Giovanni Paolo II, nella medesima Enciclica, raccomandava di

recuperare ed evidenziare al meglio la dimensione metafisica della verità, per entrare in un dialogo critico ed esigente tanto con il pensiero filosofico contemporaneo.

Concludiamo facendo nostra qualche espressione della celebre « preghiera a Cristo *Logos* », con la quale Clemente conclude il suo *Pedagogo*. Egli supplica così:

Sii propizio ai tuoi figli [...] Concedi a noi di vivere nella tua pace, di essere trasferiti nella tua città, di attraversare senza esserne sommersi i flutti del peccato, di essere trasportati in tranquillità dallo Spirito Santo e dalla Sapienza ineffabile: noi, che di notte e di giorno, fino all'ultimo giorno cantiamo un canto di ringraziamento all'unico Padre, [...] al Figlio pedagogo e maestro, insieme allo Spirito Santo (*Ped.* III, 12, 101).

NELLA LETTURA ORANTE DELLA SCRITTURA LA CHIESA SI RINNOVA E RINGIOVANISCE*

Nelle nostre meditazioni sulle grandi personalità della Chiesa antica, ne conosciamo oggi ad una delle più rilevanti. Origene alessandrino è realmente una delle personalità determinanti per tutto lo sviluppo del pensiero cristiano. Egli raccoglie l'eredità di Clemente alessandrino, su cui abbiamo meditato mercoledì scorso, e la rilancia verso il futuro in maniera talmente innovativa, da imprimere una svolta irreversibile allo sviluppo del pensiero cristiano. Fu un vero «maestro», e così lo ricordavano con nostalgia e commozione i suoi allievi: non soltanto un brillante teologo, ma un testimone esemplare della dottrina che trasmetteva. «Egli insegnò», scrive Eusebio di Cesarea, suo biografo entusiasta,

che la condotta deve corrispondere esattamente alla parola, e fu soprattutto per questo che, aiutato dalla grazia di Dio, indusse molti a imitarlo (*Historia Ecclesiastica*, 6, 3, 7).

Tutta la sua vita fu percorsa da un incessante anelito al martirio. Aveva diciassette anni quando, nel decimo anno dell'imperatore Settimio Severo, scoppiò ad Alessandria la persecuzione contro i cristiani. Clemente, suo maestro, abbandonò la città, e il padre di Origene, Leonide, venne gettato in carcere. Suo figlio bramava ardentemente il martirio, ma non poté realizzare questo desiderio. Allora scrisse al padre, esortandolo a non recedere dalla suprema testimonianza della fede. E quando Leonide venne decapitato, il piccolo Origene sentì che doveva accogliere l'esempio della sua vita. Quarant'anni più tardi, mentre predicava a Cesarea, uscì in questa confessione:

A nulla mi giova aver avuto un padre martire, se non tengo una buona condotta e non faccio onore alla nobiltà della

* Allocutio die 25 aprilis 2007 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 26 aprile 2007).

mia stirpe, cioè al martirio di mio padre e alla testimonianza che l'ha reso illustre in Cristo (*Hom. Ez.*, 4, 8).

In un'omelia successiva – quando, grazie all'estrema tolleranza dell'imperatore Filippo l'Arabo, sembrava ormai sfumata l'eventualità di una testimonianza cruenta – Origene esclama:

Se Dio mi concedesse di essere lavato nel mio sangue, così da ricevere il secondo battesimo avendo accettato la morte per Cristo, mi allontanerei sicuro da questo mondo ... Ma sono beati coloro che meritano queste cose (*Hom. Iu.*, 7, 12).

Queste espressioni rivelano tutta la nostalgia di Origene per il battesimo di sangue. E finalmente questo irresistibile anelito venne, almeno in parte, esaudito. Nel 250, durante la persecuzione di Decio, Origene fu arrestato e torturato crudelmente. Fiaccato dalle sofferenze subite, morì qualche anno dopo. Non aveva ancora settant'anni.

Abbiamo accennato a quella «svolta irreversibile» che Origene impresse alla storia della teologia e del pensiero cristiano. Ma in che cosa consiste questa «svolta», questa novità così gravida di conseguenze? Essa corrisponde in sostanza alla fondazione della teologia nella spiegazione delle Scritture. Far teologia era per lui essenzialmente spiegare, comprendere la Scrittura; o potremmo anche dire che la sua teologia è la perfetta simbiosi tra teologia ed esegesi. In verità, la sigla propria della dottrina origeniana sembra risiedere appunto nell'incessante invito a passare dalla lettera allo spirito delle Scritture, per progredire nella conoscenza di Dio. E questo cosiddetto «allegorismo», ha scritto von Balthasar, coincide precisamente «con lo sviluppo del dogma cristiano operato dall'insegnamento dei dottori della Chiesa», i quali – in un modo o nell'altro – hanno accolto la «lezione» di Origene. Così la tradizione e il magistero, fondamento e garanzia della ricerca teologica, giungono a configurarsi come «scrittura in atto». ¹ Possiamo affermare perciò che il nucleo centrale dell'im-

¹ Cf. *Origene: il mondo, Cristo e la Chiesa*, Milano 1972, p. 43.

mensa opera letteraria di Origene consiste nella sua «triplice lettura» della Bibbia. Ma prima di illustrare questa «lettura» conviene dare uno sguardo complessivo alla produzione letteraria dell'Alessandrino. San Girolamo nella sua *Epistola 33* elenca i titoli di 320 libri e di 310 omelie di Origene. Purtroppo la maggior parte di quest'opera è andata perduta, ma anche il poco che ne rimane fa di lui l'autore più prolifico dei primi tre secoli cristiani. Il suo raggio di interessi si estende dall'esegesi al dogma, alla filosofia, all'apologetica, all'ascetica e alla mistica. È una visione fondamentale e globale della vita cristiana.

Il nucleo ispiratore di quest'opera è, come abbiamo accennato, la «triplice lettura» delle Scritture sviluppata da Origene nell'arco della sua vita. Con questa espressione intendiamo alludere alle tre modalità più importanti – tra loro non successive, anzi più spesso sovrapposte – con le quali Origene si è dedicato allo studio delle Scritture. Anzitutto egli lesse la Bibbia con l'intento di accertarne al meglio il testo e di offrirne l'edizione più affidabile. Questo, ad esempio, è il primo passo: conoscere realmente che cosa sta scritto e conoscere che cosa questa scrittura voleva intenzionalmente e inizialmente dire. Ha fatto un grande studio a questo scopo ed ha redatto un'edizione della Bibbia con sei colonne parallele, da sinistra a destra, con il testo ebraico in caratteri ebraici – egli ha avuto anche contatti con i rabbini per capire bene il testo originale ebraico della Bibbia –, poi il testo ebraico traslitterato in caratteri greci e poi quattro traduzioni diverse in lingua greca, che gli permettevano di comparare le diverse possibilità di traduzione. Di qui il titolo di *Esaplá* – «sei colonne» – attribuito a questa immane sinossi. Questo è il primo punto: conoscere esattamente che cosa sta scritto, il testo come tale. In secondo luogo Origene lesse sistematicamente la Bibbia con i suoi celebri *Commentari*. Essi riproducono fedelmente le spiegazioni che il maestro offriva durante la scuola, ad Alessandria come a Cesarea. Origene procede quasi versetto per versetto, in forma minuziosa, ampia e approfondita, con note di carattere filologico e dottrinale. Egli lavora con grande esattezza per conoscere bene che cosa volevano dire i sacri autori.

Infine, anche prima della sua ordinazione presbiterale, Origene si dedicò moltissimo alla predicazione della Bibbia, adattandosi a un pubblico variamente composito. In ogni caso, si avverte anche nelle sue *Omellerie* il maestro, tutto dedito all'interpretazione sistematica della pericope in esame, via via frazionata nei successivi versetti. Anche nelle *Omellerie* Origene coglie tutte le occasioni per richiamare le diverse dimensioni del senso della Sacra Scrittura, che aiutano o esprimono un cammino nella crescita della fede: c'è il senso « letterale », ma esso nasconde profondità che non appaiono in un primo momento; la seconda dimensione è il senso « morale »: che cosa dobbiamo fare vivendo la parola; e infine il senso « spirituale », cioè l'unità della Scrittura, che in tutto il suo sviluppo parla di Cristo. È lo Spirito Santo che ci fa capire il contenuto cristologico e così l'unità della Scrittura nella sua diversità. Sarebbe interessante mostrare questo. Un po' ho tentato, nel mio libro « Gesù di Nazaret », di mostrare nella situazione di oggi queste molteplici dimensioni della Parola, della Sacra Scrittura, che prima deve essere rispettata proprio nel senso storico. Ma questo senso ci trascende verso Cristo, nella luce dello Spirito Santo, e ci mostra la via, come vivere. Se ne trova cenno, per esempio, nella nona *Omelia sui Numeri*, dove Origene paragona la Scrittura alle noci: « Così è la dottrina della Legge e dei Profeti alla scuola di Cristo », afferma l'omileta;

amara è la lettera, che è come la scorza; in secondo luogo perverrai al guscio, che è la dottrina morale; in terzo luogo troverai il senso dei misteri, del quale si nutrono le anime dei santi nella vita presente e nella futura (*Hom. Num.*, 9, 7).

Soprattutto per questa via Origene giunge a promuovere efficacemente la « lettura cristiana » dell'Antico Testamento, rintuzzando in maniera brillante la sfida di quegli eretici – soprattutto gnostici e marcioniti – che opponevano tra loro i due Testamenti fino a rigettare l'Antico. A questo proposito, nella medesima *Omelia sui Numeri* l'Alessandrino afferma: « Io non chiamo la Legge un 'Antico Testamento', se la comprendo nello Spirito. La Legge diventa un 'Antico Testamento' solo per quelli che vogliono comprenderla carnalmente », cioè fermandosi alla lettera del testo. Ma

per noi, che la comprendiamo e l'applichiamo nello Spirito e nel senso del Vangelo, la Legge è sempre nuova, e i due Testamenti sono per noi un nuovo Testamento, non a causa della data temporale, ma della novità del senso ... Invece, per il peccatore e per quelli che non rispettano il patto della carità, anche i Vangeli invecchiano (*Hom. Num.*, 9, 4).

Vi invito – e così concludo – ad accogliere nel vostro cuore l'insegnamento di questo grande maestro nella fede. Egli ci ricorda con intimo trasporto che, nella lettura orante della Scrittura e nel coerente impegno della vita, la Chiesa sempre si rinnova e ringiovanisce. La Parola di Dio, che non invecchia mai, né mai si esaurisce, è mezzo privilegiato a tale scopo. È infatti la Parola di Dio che, per opera dello Spirito Santo, ci guida sempre di nuovo alla verità tutta intera.² E preghiamo il Signore che ci dia oggi pensatori, teologi, esegeti che trovano questa multidimensionalità, questa attualità permanente della Sacra Scrittura, la sua novità per oggi. Preghiamo che il Signore ci aiuti a leggere in modo orante la Sacra Scrittura, a nutrirci realmente del vero pane della vita, della sua Parola.

² Cf. BENEDETTO XVI, *Ai partecipanti al Congresso Internazionale per il XL anniversario della Costituzione dogmatica « Dei Verbum »*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I, Città del Vaticano 2005, pp. 552-553.

LA PUREZZA E L'ONESTÀ DELLA VITA
CONDIZIONI INDISPENSABILI DEL SACERDOZIO
MINISTERIALE*

La catechesi di mercoledì scorso era dedicata alla grande figura di Origene, dottore alessandrino del II-III sec. In quella catechesi abbiamo preso in considerazione la vita e la produzione letteraria del grande maestro alessandrino, individuando nella «triplice lettura» della Bibbia, da lui condotta, il nucleo animatore di tutta la sua opera. Ho lasciato da parte – per riprenderli oggi – due aspetti della dottrina origeniana, che considero tra i più importanti e attuali: intendo parlare dei suoi insegnamenti sulla preghiera e sulla Chiesa.

In verità Origene – autore di un importante e sempre attuale trattato Sulla preghiera – intreccia costantemente la sua produzione esegetica e teologica con esperienze e suggerimenti relativi all'orazione. Nonostante tutta la ricchezza teologica di pensiero, non è mai una trattazione puramente accademica; è sempre fondata sull'esperienza della preghiera, del contatto con Dio. A suo parere, infatti, l'intelligenza delle Scritture richiede, più ancora che lo studio, l'intimità con Cristo e la preghiera. Egli è convinto che la via privilegiata per conoscere Dio è l'amore, e che non si dia un'autentica *scientia Christi* senza innamorarsi di Lui. Nella *Lettera a Gregorio* Origene raccomanda:

Dedicati alla *lectio* delle divine Scritture; Applicati a questo con perseveranza. Impégnati nella *lectio* con l'intenzione di credere e di piacere a Dio. Se durante la *lectio* ti trovi davanti a una porta chiusa, bussala e te l'aprirà quel custode, del quale Gesù ha detto: 'Il guardiano gliela aprirà'. Applicandoti così alla *lectio* divina, cerca con lealtà e fiducia incrollabile in Dio il senso delle Scritture divine, che in esse si cela con grande ampiezza. Non ti devi però accontentare di bussare e di cercare: per comprendere le cose di Dio ti è

* Allocutio die 2 maii 2007 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 3 maggio 2007).

assolutamente necessaria l'oratio. Proprio per esortarci ad essa il Salvatore ci ha detto non soltanto: 'Cercate e troverete', e 'Bussate e vi sarà aperto', ma ha aggiunto: 'Chiedete e riceverete' (*Ep. Gr.*, 4).

Balza subito agli occhi il « ruolo primordiale » svolto da Origene nella storia della *lectio* divina. Il Vescovo Ambrogio di Milano – che imparerà a leggere le Scritture dalle opere di Origene – la introduce poi in Occidente, per consegnarla ad Agostino e alla tradizione monastica successiva.

Come già abbiamo detto, il più alto livello della conoscenza di Dio, secondo Origene, scaturisce dall'amore. È così anche tra gli uomini: uno conosce realmente in profondità l'altro solo se c'è amore, se si aprono i cuori. Per dimostrare questo egli si fonda su un significato dato talvolta al verbo conoscere in ebraico, quando cioè viene utilizzato per esprimere l'atto dell'amore umano: « Adamo conobbe Eva, sua sposa, la quale concepì » (*Gn* 4, 1). Così viene suggerito che l'unione nell'amore procura la conoscenza più autentica. Come l'uomo e la donna sono « due in una sola carne », così Dio e il credente diventano « due in uno stesso spirito ». In questo modo la preghiera dell'Alessandrino approda ai livelli più alti della mistica, come è attestato dalle sue *Omellie sul Cantico dei Cantici*. Viene a proposito un passaggio della prima *Omelia*, dove Origene confessa:

Spesso – Dio me ne è testimone – ho sentito che lo Sposo si accostava a me in massimo grado; dopo egli se ne andava all'improvviso, e io non potei trovare quello che cercavo. Nuovamente mi prende il desiderio della sua venuta, e talvolta egli torna, e quando mi è apparso, quando lo tengo tra le mani, ecco che ancora mi sfugge, e una volta che è svanito mi metto ancora a cercarlo ... (*Hom. Cant.*, 1, 7).

Torna alla mente ciò che il mio venerato Predecessore scriveva, da autentico testimone, nella *Novo millennio ineunte*, là dove egli mostrava ai fedeli

come la preghiera possa progredire, quale vero e proprio dialogo d'amore, fino a rendere la persona umana totalmente posseduta dall'Amato divino, vibrante al tocco dello Spirito, filialmente abbandonata nel cuore del Padre ... Si tratta – proseguiva Giovanni Paolo II – di un cammino interamente sostenuto dalla grazia, che chiede tuttavia forte impegno spirituale e conosce anche dolorose purificazioni, ma che approda, in diverse forme possibili, all'indicibile gioia vissuta dai mistici come 'unione sponsale' (n. 33).

Veniamo, infine, a un insegnamento di Origene sulla Chiesa, e precisamente – all'interno di essa – sul sacerdozio comune dei fedeli. Infatti, come l'Alessandrino afferma nella sua nona *Omelia sul Levitico*, « questo discorso riguarda tutti noi » (*Hom. Lev.*, 9, 1). Nella medesima *Omelia* Origene – riferendosi al divieto fatto ad Aronne, dopo la morte dei suoi due figli, di entrare nel *Sancta sanctorum* « in qualunque tempo » (*Lv* 16, 2) – così ammonisce i fedeli:

Da ciò si dimostra che se uno entra a qualunque ora nel santuario, senza la dovuta preparazione, non rivestito degli indumenti pontificali, senza aver preparato le offerte prescritte ed essersi reso Dio propizio, morirà. Questo discorso riguarda tutti noi. Ordina infatti che sappiamo come accedere all'altare di Dio. O non sai che anche a te, cioè a tutta la Chiesa di Dio e al popolo dei credenti, è stato conferito il sacerdozio? Ascolta come Pietro parla dei fedeli: 'Stirpe eletta', dice, 'regale, sacerdotale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato'. Tu dunque hai il sacerdozio perché sei 'stirpe sacerdotale', e perciò devi offrire a Dio il sacrificio. Ma perché tu lo possa offrire degnamente, hai bisogno di indumenti puri e distinti dagli indumenti comuni agli altri uomini, e ti è necessario il fuoco divino (*ivi*).

Così da una parte i « fianchi cinti » e gli « indumenti sacerdotali », vale a dire la purezza e l'onestà della vita, dall'altra la « lucerna sempre accesa », cioè la fede e la scienza delle Scritture, si configurano come le condizioni indispensabili per l'esercizio del sacerdozio universale, che esi-

ge purezza e onestà di vita, fede e scienza delle Scritture. A maggior ragione tali condizioni sono indispensabili, evidentemente, per l'esercizio del sacerdozio ministeriale. Queste condizioni – di integra condotta di vita, ma soprattutto di accoglienza e di studio della Parola – stabiliscono una vera e propria «gerarchia della santità» nel comune sacerdozio dei cristiani. Al vertice di questo cammino di perfezione Origene colloca il martirio. Sempre nella nona *Omelia sul Levitico* allude al «fuoco per l'olocausto», cioè alla fede e alla scienza delle Scritture, che mai deve spegnersi sull'altare di chi esercita il sacerdozio. Poi aggiunge: «Ma ognuno di noi ha in sé» non soltanto il fuoco; ha

«anche l'olocausto, e dal suo olocausto accende l'altare, perché arda sempre. Io, se rinuncio a tutto ciò che possiedo e prendo la mia croce e seguo Cristo, offro il mio olocausto sull'altare di Dio; e se consegnerò il mio corpo perché arda, avendo la carità, e conseguirò la gloria del martirio, offro il mio olocausto sull'altare di Dio (*Hom. Lev.*, 9, 9).

Questo inesausto cammino di perfezione «riguarda tutti noi», purché «lo sguardo del nostro cuore» sia rivolto alla contemplazione della Sapienza e della Verità, che è Gesù Cristo. Predicando sul discorso di Gesù a Nazaret – quando «gli occhi di tutti nella sinagoga stavano fissi sopra di lui» (*Lc* 4, 16-30) – Origene sembra rivolgersi proprio a noi:

Anche oggi, se lo volete, in questa assemblea i vostri occhi possono fissare il Salvatore. Quando infatti tu rivolgerai lo sguardo più profondo del cuore verso la contemplazione della Sapienza, della Verità e del Figlio unico di Dio, allora i tuoi occhi vedranno Dio. Felice assemblea, quella di cui la Scrittura attesta che gli occhi di tutti erano fissi su di lui! Quanto desidererei che questa assemblea ricevesse una simile testimonianza, che gli occhi di tutti, dei non battezzati e dei fedeli, delle donne, degli uomini e dei fanciulli, non gli occhi del corpo, ma quelli dell'anima, guardassero Gesù! ... Impresa su di noi è la luce del tuo volto, o Signore, a cui appartengono la gloria e la potenza nei secoli dei secoli (*Hom. Lc.*, 32, 6).

NELL'AMORE DI CRISTO IL FONDAMENTO AUTENTICO DELLA SPERANZA*

Non ci sono parole per esprimere la gioia di trovarmi con voi per celebrare questa solenne Eucaristia, in occasione dell'apertura della Quinta Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi. Rivolgo a ciascuno di voi il mio saluto più cordiale, in particolare all'Arcivescovo Raymundo Damasceno Assis, che ringrazio per le parole indirzzatemi a nome dell'intera assemblea, e ai Cardinali Presidenti di questa Conferenza Generale. Saluto con deferenza le Autorità civili e militari che ci onorano della loro presenza. Da questo Santuario estendo il mio pensiero, colmo di affetto e di preghiera, a tutti coloro che sono spiritualmente uniti a noi, in modo speciale alle comunità di vita consacrata, ai giovani impegnati nelle associazioni e nei movimenti, alle famiglie, come pure ai malati e agli anziani. A tutti dico: «Grazia a voi e pace da Dio Padre nostro e dal Signore Gesù Cristo» (*1 Cor 1, 3*).

Considero un dono speciale della Provvidenza che questa Santa Messa venga celebrata in questo tempo e in questo luogo. Il tempo è quello liturgico di Pasqua, giunto alla sesta Domenica: è ormai vicina la Pentecoste, e la Chiesa è invitata ad intensificare l'invocazione allo Spirito Santo. Il luogo è il Santuario nazionale di Nostra Signora Aparecida, cuore mariano del Brasile: Maria ci accoglie in questo Cenacolo e, quale Madre e Maestra, ci aiuta ad elevare a Dio una preghiera unanime e fiduciosa. Questa celebrazione liturgica costituisce il fondamento più solido della V Conferenza, perché pone alla sua base la preghiera e l'Eucaristia, *Sacramentum caritatis*. In effetti, solo la carità di Cristo, effusa dallo Spirito Santo, può fare di questa riunione un autentico evento ecclesiale, un momento di grazia per questo Continente e per il mondo intero. Oggi pomeriggio avrò la possi-

* Homilia die 13 maii 2007 in celebratione eucharistica habita pro inauguratione V Conferentiae Generalis Episcoporum Americae latinae et Caraiborum in ecclesia sanctuarii Beatae Virginis Mariae ab Apparitione (cf. *L'Osservatore Romano*, 14 maggio 2007).

bilità di entrare nel merito dei contenuti suggeriti dal tema della vostra Conferenza. Ora lasciamo spazio alla Parola di Dio, che abbiamo la gioia di accogliere insieme sul modello di Maria, Nostra Signora della Concezione, con cuore aperto e docile affinché, per la potenza dello Spirito Santo, Cristo possa nuovamente « prendere carne » nell'oggi della nostra storia.

La prima Lettura, tratta dagli *Atti degli Apostoli*, fa riferimento al cosiddetto « Concilio di Gerusalemme », che affrontò la questione se ai pagani diventati cristiani si dovesse imporre l'osservanza della legge mosaica. Il testo, saltando la discussione tra « gli apostoli e gli anziani » (vv. 4-21), riporta la decisione finale, che viene messa per iscritto in una lettera e affidata a due delegati, perché la rechino alla comunità di Antiochia (vv. 22-29). Questa pagina degli *Atti* è molto appropriata per noi, che pure siamo qui convenuti per una riunione ecclesiale. Ci richiama il senso del discernimento comunitario intorno alle grandi problematiche che la Chiesa incontra lungo il suo cammino e che vengono chiarite dagli « apostoli » e dagli « anziani » con la luce dello Spirito Santo, il quale, come dice il Vangelo odierno, ricorda l'insegnamento di Gesù Cristo (cf. *Gv* 14, 26) e così aiuta la comunità cristiana a camminare nella carità verso la piena verità (cf. *Gv* 16, 13). I capi della Chiesa discutono e si confrontano, ma sempre in atteggiamento di religioso ascolto della Parola di Cristo nello Spirito Santo. Perciò alla fine possono affermare: « Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi » (*At* 15, 28).

Questo è il « metodo » con cui operiamo nella Chiesa, nelle piccole come nelle grandi assemblee. Non è solo una questione di procedura; è il riflesso della natura stessa della Chiesa, mistero di comunione con Cristo nello Spirito Santo. Nel caso delle Conferenze Generali dell'Episcopato latino-americano e dei Caraibi, la prima, quella del 1955 a Rio de Janeiro, si avvale di una speciale Lettera inviata dal Papa Pio XII, di venerata memoria; nelle successive, fino all'attuale, è stato il Vescovo di Roma a raggiungere la sede della riunione continentale per presiederne le fasi iniziali. Con devota riconoscenza rivolgiamo il nostro pensiero ai Servi di Dio Paolo VI e Giovanni Paolo

II, che alle Conferenze di Medellín, Puebla e Santo Domingo hanno portato la testimonianza della vicinanza della Chiesa universale alle Chiese che sono in America Latina e che costituiscono, in proporzione, la maggior parte della Comunità cattolica.

«Lo Spirito Santo e noi». Questo è la Chiesa: noi, la comunità credente, il Popolo di Dio, con i suoi Pastori chiamati a guidarne il cammino; insieme con lo Spirito Santo, Spirito del Padre mandato nel nome del Figlio Gesù, Spirito di Colui che è «più grande» di tutti e che ci è dato mediante Cristo, fattosi «piccolo» per noi. Spirito Paraclito, *ad-vocatus*, Difensore e Consolatore. Egli ci fa vivere alla presenza di Dio, nell'ascolto della sua Parola, liberi dal turbamento e dal timore, con nel cuore la pace che Gesù ci ha lasciato e che il mondo non può dare (cf. *Gv* 14, 26-27). Lo Spirito accompagna la Chiesa nel lungo cammino che si distende tra la prima e la seconda venuta di Cristo: «Vado e tornerò a voi» (*Gv* 14, 28), disse Gesù agli Apostoli. Tra l'«andata» e il «ritorno» di Cristo c'è il tempo della Chiesa, che è il suo Corpo; ci sono i duemila anni finora trascorsi; ci sono anche questi cinque secoli e più in cui la Chiesa si è fatta pellegrina nelle Americhe, diffondendo nei credenti la vita di Cristo attraverso i Sacramenti e spargendo in queste terre il buon seme del Vangelo, che ha reso dove il trenta, dove il sessanta e dove il cento per uno. Tempo della Chiesa, tempo dello Spirito: è Lui il Maestro che forma i discepoli: li fa innamorare di Gesù; li educa all'ascolto della sua Parola, alla contemplazione del suo Volto; li conforma alla sua Umanità beata, povera in spirito, afflitta, mite, affamata di giustizia, misericordiosa, pura di cuore, operatrice di pace, perseguitata per la giustizia (cf. *Mt* 5, 3-10). Così, grazie all'azione dello Spirito Santo, Gesù diventa la «Via» sulla quale il discepolo cammina. «Se uno mi ama osserverà la mia parola», dice Gesù all'inizio del brano evangelico odierno. «La parola che voi ascoltate non è mia, ma del Padre che mi ha mandato» (*Gv* 14, 23-24). Come Gesù trasmette le parole del Padre, così lo Spirito ricorda alla Chiesa le parole di Cristo (cf. *Gv* 14, 26). E come l'amore per il Padre portava Gesù a cibarsi della sua volontà, così il nostro amore per Gesù si dimostra nell'obbedienza alle sue parole. La

fedeltà di Gesù alla volontà del Padre può comunicarsi ai discepoli grazie allo Spirito Santo, che riversa l'amore di Dio nei loro cuori (cf. *Rm* 5, 5).

Il Nuovo Testamento ci presenta Cristo come missionario del Padre. Specialmente nel Vangelo di Giovanni, tante volte Gesù parla di sé in relazione al Padre che lo ha inviato nel mondo. Così, anche nel testo di oggi, Gesù dice: « la parola che voi ascoltate non è mia, ma del Padre che mi ha mandato » (*Gv* 14, 24). In questo momento, cari amici, siamo invitati a fissare lo sguardo su di Lui, perché la missione della Chiesa sussiste solo in quanto prolungamento di quella di Cristo: « Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi » (*Gv* 20, 21). E l'evangelista mette in risalto, anche plasticamente, che questo passaggio di consegne avviene nello Spirito Santo: « Alitò su di loro e disse: 'Ricevete lo Spirito Santo' » (*Gv* 20, 22). La missione di Cristo si è compiuta nell'amore. Egli ha acceso nel mondo il fuoco della carità di Dio (cf. *Lc* 12, 49). È l'Amore che dà la vita: per questo la Chiesa è inviata a diffondere nel mondo la carità di Cristo, perché gli uomini e i popoli « abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza » (*Gv* 10, 10). Anche a voi, che rappresentate la Chiesa in America Latina, ho la gioia di riconsegnare oggi idealmente la mia Enciclica *Deus caritas est*, con la quale ho voluto indicare a tutti ciò che è essenziale nel messaggio cristiano. La Chiesa si sente discepola e missionaria di questo Amore: missionaria solo in quanto discepola, cioè capace di lasciarsi sempre attrarre con rinnovato stupore da Dio, che ci ha amati e ci ama per primo (cf. *1 Gv* 4, 10). La Chiesa non fa proselitismo. Essa si sviluppa piuttosto « per attrazione »: come Cristo « attira tutti a sé » con la forza del suo amore, culminato nel sacrificio della Croce, così la Chiesa compie la sua missione nella misura in cui, associata a Cristo, compie ogni sua opera in conformità spirituale e concreta alla carità del suo Signore.

Cari fratelli! Ecco il tesoro inestimabile di cui è ricco il Continente latino-americano, ecco il suo patrimonio più prezioso: la fede in Dio Amore, che in Cristo Gesù ha rivelato il suo volto. Voi credete in Dio Amore: questa è la vostra forza, che vince il mondo, la gioia che

nulla e nessuno potrà togliervi, la pace che Cristo vi ha conquistato con la sua Croce! È questa fede che ha fatto dell'America il «Continente della speranza». Non un'ideologia politica, non un movimento sociale, non un sistema economico; è la fede in Dio Amore, incarnato, morto e risorto in Gesù Cristo, l'autentico fondamento di questa speranza che tanti frutti magnifici ha portato, dall'epoca della prima evangelizzazione fino ad oggi, come attesta la schiera di Santi e Beati che lo Spirito ha suscitato in ogni parte del Continente. Il Papa Giovanni Paolo II vi ha chiamato ad una nuova evangelizzazione, e voi avete accolto il suo mandato con la generosità e l'impegno che vi sono tipici. Io ve lo confermo e, con le parole di questa Quinta Conferenza, vi dico: siate fedeli discepoli, per essere coraggiosi ed efficaci missionari.

La seconda Lettura ci ha presentato la stupenda visione della Gerusalemme celeste. È un'immagine di splendida bellezza, in cui nulla è decorativo, ma tutto concorre alla perfetta armonia della Città santa. Scrive il veggente Giovanni che questa «scendeva dal cielo, da Dio, risplendente della gloria di Dio» (*Ap* 20, 10). Ma la gloria di Dio è l'Amore; pertanto la Gerusalemme celeste è icona della Chiesa tutta santa e gloriosa, senza macchia né ruga (cf. *Ef* 5, 27), irradiata al suo centro e in ogni sua parte dalla presenza di Dio Carità. È chiamata «sposa», «la sposa dell'Agnello» (*Ap* 20, 9), perché in essa trova compimento la figura nuziale che attraversa dal principio alla fine la rivelazione biblica. La Città-Sposa è patria della piena comunione di Dio con gli uomini; in essa non c'è bisogno di alcun tempio né di alcuna fonte esterna di luce, perché la presenza di Dio e dell'Agnello è immanente e la illumina dall'interno.

Questa stupenda icona ha valore escatologico: esprime il mistero di bellezza che già costituisce la forma della Chiesa, anche se non è ancora giunto alla sua pienezza. È la meta del nostro pellegrinaggio, la patria che ci attende e alla quale aneliamo. Vederla con gli occhi della fede, contemplarla e desiderarla, non deve costituire motivo di evasione dalla realtà storica in cui la Chiesa vive condividendo le gioie e le speranze, i dolori e le angosce dell'umanità contemporanea, spe-

cialmente dei più poveri e sofferenti (cf. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*, n. 1). Se la bellezza della Gerusalemme celeste è la gloria di Dio, cioè il suo amore, è proprio e solo nella carità che possiamo avvicinarci ad essa e in qualche misura già abitarvi. Chi ama il Signore Gesù e osserva la sua parola sperimenta già in questo mondo la misteriosa presenza di Dio Uno e Trino, come abbiamo sentito nel Vangelo: «Noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (*Gv* 14, 23). Ogni cristiano, perciò, è chiamato a diventare pietra viva di questa stupenda «dimora di Dio con gli uomini». Che magnifica vocazione!

Una Chiesa tutta animata e mobilitata dalla carità di Cristo, Agnello immolato per amore, è l'immagine storica della Gerusalemme celeste, l'anticipo della Città santa, splendente della gloria di Dio. Essa sprigiona una forza missionaria irresistibile, che è la forza della santità. La Vergine Maria ottenga alla Chiesa in America Latina e nei Caraibi di essere abbondantemente rivestita di potenza dall'alto (cf. *Lc* 24, 49) per irradiare nel Continente e in tutto il mondo la santità di Cristo. A Lui sia gloria, con il Padre e lo Spirito Santo, nei secoli dei secoli. Amen.

COMUNICARE POSITIVAMENTE L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO*

Con la catechesi di oggi riprendiamo il filo delle catechesi abbandonato in occasione del viaggio in Brasile e continuiamo a parlare delle grandi personalità della Chiesa antica: sono maestri della fede anche per noi oggi e testimoni della perenne attualità della fede cristiana. Oggi parliamo di un africano, Tertulliano, che tra la fine del secondo e l'inizio del terzo secolo inaugura la letteratura cristiana in lingua latina. Con lui comincia una teologia in tale lingua. La sua opera ha dato frutti decisivi, che sarebbe imperdonabile sottovalutare. Il suo influsso si sviluppa su diversi piani: da quelli del linguaggio e del recupero della cultura classica, a quelli dell'individuazione di una comune « anima cristiana » nel mondo e della formulazione di nuove proposte di convivenza umana. Non conosciamo con esattezza le date della sua nascita e della sua morte. Sappiamo invece che a Cartagine, verso la fine del II secolo, da genitori e da insegnanti pagani, ricevette una solida formazione retorica, filosofica, giuridica e storica. Si convertì poi al cristianesimo, attratto – come pare – dall'esempio dei martiri cristiani. Cominciò a pubblicare i suoi scritti più famosi nel 197. Ma una ricerca troppo individuale della verità insieme con le intemperanze del carattere – era un uomo rigoroso – lo condussero gradualmente a lasciare la comunione con la Chiesa e ad aderire alla setta del montanismo. Tuttavia, l'originalità del pensiero unita all'incisiva efficacia del linguaggio gli assicurano una posizione di spicco nella letteratura cristiana antica.

Sono famosi soprattutto i suoi scritti di carattere apologetico. Essi manifestano due intenti principali: quello di confutare le gravissime accuse che i pagani rivolgevano contro la nuova religione, e quello – più propositivo e missionario – di comunicare il messaggio del Vangelo in dialogo con la cultura del tempo. La sua opera più nota,

* Allocutio die 30 maii 2007 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 31 maggio 2007).

L'*Apologetico*, denuncia il comportamento ingiusto delle autorità politiche verso la Chiesa; spiega e difende gli insegnamenti e i costumi dei cristiani; individua le differenze tra la nuova religione e le principali correnti filosofiche del tempo; manifesta il trionfo dello Spirito, che alla violenza dei persecutori oppone il sangue, la sofferenza e la pazienza dei martiri:

Per quanto raffinata – scrive l'Africano –, a nulla serve la vostra crudeltà: anzi, per la nostra comunità, essa è un invito. A ogni vostro colpo di falce diveniamo più numerosi: il sangue dei cristiani è una semina efficace! (*semen est sanguis christianorum!*).¹

Il martirio, la sofferenza per la verità sono alla fine vittoriosi e più efficaci della crudeltà e della violenza dei regimi totalitari.

Ma Tertulliano, come ogni buon apologista, avverte nello stesso tempo l'esigenza di comunicare positivamente l'essenza del cristianesimo. Per questo egli adotta il metodo speculativo per illustrare i fondamenti razionali del dogma cristiano. Li approfondisce in maniera sistematica, a cominciare dalla descrizione del 'Dio dei cristiani': «Quello che noi adoriamo – attesta l'Apologista – è un Dio unico». E prosegue, impiegando le antitesi e i paradossi caratteristici del suo linguaggio:

Egli è invisibile, anche se lo si vede; inafferrabile, anche se è presente attraverso la grazia; inconcepibile, anche se i sensi umani lo possono concepire; perciò è vero e grande!²

Tertulliano, inoltre, compie un passo enorme nello sviluppo del dogma trinitario; ci ha dato in latino il linguaggio adeguato per esprimere questo grande mistero, introducendo i termini «una sostanza» e «tre Persone». In modo simile, ha sviluppato molto anche

¹ *Apologetico*, 50, 13.

² *Ibidem*, 17, 1-2.

il corretto linguaggio per esprimere il mistero di Cristo Figlio di Dio e vero Uomo.

L'Africano tratta anche dello Spirito Santo, dimostrandone il carattere personale e divino:

Crediamo che, secondo la sua promessa, Gesù Cristo inviò per mezzo del Padre lo Spirito Santo, il Paraclito, il santificatore della fede di coloro che credono nel Padre, nel Figlio e nello Spirito.³

Ancora, nelle opere dell'Africano si leggono numerosi testi sulla Chiesa, che Tertulliano riconosce sempre come 'madre'. Anche dopo la sua adesione al *montanismo*, egli non ha dimenticato che la Chiesa è la Madre della nostra fede e della nostra vita cristiana. Egli si sofferma pure sulla condotta morale dei cristiani e sulla vita futura. I suoi scritti sono importanti anche per cogliere tendenze vive nelle comunità cristiane riguardo a Maria santissima, ai sacramenti dell'Eucaristia, del Matrimonio e della Riconciliazione, al primato petrino, alla preghiera. In modo speciale, in quei tempi di persecuzione in cui i cristiani sembravano una minoranza perduta, l'Apologista li esorta alla speranza, che – stando ai suoi scritti – non è semplicemente una virtù a sé stante, ma una modalità che investe ogni aspetto dell'esistenza cristiana. Abbiamo la speranza che il futuro è nostro perché il futuro è di Dio. Così la risurrezione del Signore viene presentata come il fondamento della nostra futura risurrezione e rappresenta l'oggetto principale della fiducia dei cristiani:

La carne risorgerà – afferma categoricamente l'Africano –: tutta la carne, proprio la carne, e la carne tutta intera. Dovunque si trovi, essa è in deposito presso Dio, in virtù del fedelissimo mediatore tra Dio e gli uomini Gesù Cristo, che restituirà Dio all'uomo e l'uomo a Dio.⁴

³ *Ibidem*, 2, 1.

⁴ *Sulla risurrezione dei morti*, 63, 1.

Dal punto di vista umano si può parlare senz'altro di un dramma di Tertulliano. Con il passare degli anni egli diventò sempre più esigente nei confronti dei cristiani. Pretendeva da loro in ogni circostanza, e soprattutto nelle persecuzioni, un comportamento eroico. Rigido nelle sue posizioni, non risparmiava critiche pesanti e inevitabilmente finì per trovarsi isolato. Del resto, anche oggi restano aperte molte questioni, non solo sul pensiero teologico e filosofico di Tertulliano, ma anche sul suo atteggiamento nei confronti delle istituzioni politiche e della società pagana. A me fa molto pensare questa grande personalità morale e intellettuale, quest'uomo che ha dato un così grande contributo al pensiero cristiano. Si vede che alla fine gli manca la semplicità, l'umiltà di inserirsi nella Chiesa, di accettare le sue debolezze, di essere tollerante con gli altri e con se stesso. Quando si vede solo il proprio pensiero nella sua grandezza, alla fine è proprio questa grandezza che si perde. La caratteristica essenziale di un grande teologo è l'umiltà di stare con la Chiesa, di accettare le sue e le proprie debolezze, perché solo Dio è realmente tutto santo. Noi invece abbiamo sempre bisogno del perdono.

In definitiva, l'Africano rimane un testimone interessante dei primi tempi della Chiesa, quando i cristiani si trovarono ad essere autentici soggetti di « nuova cultura » nel confronto ravvicinato tra eredità classica e messaggio evangelico. È sua la celebre affermazione secondo cui la nostra anima « è *naturaliter* cristiana », ⁵ dove Tertulliano evoca la perenne continuità tra gli autentici valori umani e quelli cristiani; e anche quell'altra sua riflessione, mutuata direttamente dal Vangelo, secondo cui « il cristiano non può odiare nemmeno i propri nemici », ⁶ dove il risvolto morale, ineludibile, della scelta di fede, propone la « non violenza » come regola di vita: e non è chi non veda la drammatica attualità di questo insegnamento, anche alla luce dell'acceso dibattito sulle religioni.

⁵ *Apologetico*, 17, 6.

⁶ Cf. *Apologetico*, 37.

Negli scritti dell'Africano, insomma, si rintracciano numerosi temi che ancor oggi siamo chiamati ad affrontare. Essi ci coinvolgono in una feconda ricerca interiore, alla quale esorto tutti i fedeli, perché sappiano esprimere in maniera sempre più convincente la *Regola della fede*, quella, per tornare ancora una volta a Tertulliano

secondo la quale noi crediamo che esiste un solo Dio, e nessun altro al di fuori del Creatore del mondo: egli ha tratto ogni cosa dal nulla per mezzo del suo Verbo, generato prima di tutte le cose.⁷

⁷ *La prescrizione degli eretici*, 13, 1.

LA PREGHIERA È OPERA DEL CUORE*

Nella serie delle nostre catechesi su grandi personalità della Chiesa antica, arriviamo oggi a un eccellente Vescovo africano del III secolo, san Cipriano, che «fu il primo vescovo che in Africa conseguì la corona del martirio». In pari grado la sua fama – come attesta il diacono Ponzio, che per primo ne scrisse la vita – è legata alla produzione letteraria e all'attività pastorale dei tredici anni che intercorrono fra la sua conversione e il martirio (cf. *Vita* 19, 1; 1, 1). Nato a Cartagine da ricca famiglia pagana, dopo una giovinezza dissipata Cipriano si converte al cristianesimo all'età di 35 anni. Egli stesso racconta il suo itinerario spirituale:

Quando ancora giacevo come in una notte oscura», scrive alcuni mesi dopo il battesimo, «mi appariva estremamente difficile e faticoso compiere quello che la misericordia di Dio mi proponeva [...] Ero legato dai moltissimi errori della mia vita passata, e non credevo di potermene liberare, tanto assecondavo i vizi e favorivo i miei cattivi desideri [...] Ma poi, con l'aiuto dell'acqua rigeneratrice, fu lavata la miseria della mia vita precedente; una luce sovrana si diffuse nel mio cuore; una seconda nascita mi restaurò in un essere interamente nuovo. In modo meraviglioso cominciai allora a dissiparsi ogni dubbio [...] Comprendevo chiaramente che era terreno quello che prima viveva in me, nella schiavitù dei vizi della carne, ed era invece divino e celeste ciò che lo Spirito Santo in me aveva ormai generato.¹

Subito dopo la conversione, Cipriano – non senza invidie e resistenze – viene eletto all'ufficio sacerdotale e alla dignità di Vescovo. Nel breve periodo del suo episcopato affronta le prime due persecu-

* Allocutio die 6 iunii 2007 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 7 giugno 2007).

¹ S. CYPRIANUS, *Ad Donatum*, 3-4.

zioni sancite da un editto imperiale, quella di Decio (250) e quella di Valeriano (257-258). Dopo la persecuzione particolarmente crudele di Decio il Vescovo dovette impegnarsi strenuamente per riportare la disciplina nella comunità cristiana. Molti fedeli, infatti, avevano abiurato, o comunque non avevano tenuto un contegno corretto dinanzi alla prova. Erano i cosiddetti *lapsi* – cioè i ‘caduti’ –, che desideravano ardentemente rientrare nella comunità. Il dibattito sulla loro riammissione giunse a dividere i cristiani di Cartagine in lassisti e rigoristi. A queste difficoltà occorre aggiungere una grave pestilenza che sconvolse l’Africa e pose interrogativi teologici angosciosi sia all’interno della comunità sia nel confronto con i pagani. Bisogna ricordare, infine, la controversia fra Cipriano e il vescovo di Roma, Stefano, circa la validità del battesimo amministrato ai pagani da cristiani eretici.

In queste circostanze realmente difficili Cipriano rivelò elette doti di governo: fu severo, ma non inflessibile con i *lapsi*, accordando loro la possibilità del perdono dopo una penitenza esemplare; davanti a Roma fu fermo nel difendere le sane tradizioni della Chiesa africana; fu umanissimo e pervaso dal più autentico spirito evangelico nell’esortare i cristiani all’aiuto fraterno dei pagani durante la pestilenza; seppe tenere la giusta misura nel ricordare ai fedeli – troppo timorosi di perdere la vita e i beni terreni – che per loro la vera vita e i veri beni non sono quelli di questo mondo; fu irremovibile nel combattere i costumi corrotti e i peccati che devastavano la vita morale, soprattutto l’avarizia. « Passava così le sue giornate – racconta a questo punto il diacono Ponzio – quand’ecco che, per ordine del proconsole, giunse improvvisamente alla sua villa il capo della polizia » (*Vita Cypriani*, 15, 1). In quel giorno il santo vescovo fu arrestato, e dopo un breve interrogatorio affrontò coraggiosamente il martirio in mezzo al suo popolo.

Cipriano compose numerosi trattati e lettere, sempre legati al suo ministero pastorale. Poco incline alla speculazione teologica, scriveva soprattutto per l’edificazione della comunità e per il buon comportamento dei fedeli. Di fatto, la Chiesa è il tema che gli è di gran lunga più caro. Distingue tra *Chiesa visibile*, gerarchica, e *Chiesa invisibile*, mistica, ma afferma con forza che la Chiesa è una sola, fondata su

Pietro. Non si stanca di ripetere che «chi abbandona la cattedra di Pietro, su cui è fondata la Chiesa, si illude di restare nella Chiesa».² Cipriano sa bene, e lo ha formulato con parole forti, che «fuori della Chiesa non c'è salvezza»,³ e che «non può avere Dio come padre chi non ha la Chiesa come madre».⁴ Caratteristica irrinunciabile della Chiesa è l'unità, simboleggiata dalla tunica di Cristo senza cuciture:⁵ unità della quale dice che trova il suo fondamento in Pietro⁶ e la sua perfetta realizzazione nell'Eucaristia.⁷ «Vi è un solo Dio, un solo Cristo», ammonisce Cipriano, «una sola è la sua Chiesa, una sola fede, un solo popolo cristiano, stretto in salda unità dal cemento della concordia: e non si può separare ciò che è uno per natura».⁸

Abbiamo parlato del suo pensiero riguardante la Chiesa, ma non si deve trascurare, infine, l'insegnamento di Cipriano sulla preghiera. Io amo particolarmente il suo libro sul «Padre Nostro», che mi ha aiutato molto a capire meglio e a recitare meglio la «preghiera del Signore»: Cipriano insegna come proprio nel «Padre Nostro» è donato al cristiano il retto modo di pregare; e sottolinea che tale preghiera è al plurale, «affinché colui che prega non preghi unicamente per sé. La nostra preghiera – scrive – è pubblica e comunitaria e, quando noi preghiamo, non preghiamo per uno solo, ma per tutto il popolo, perché con tutto il popolo noi siamo una cosa sola».⁹ Così preghiera personale e liturgica appaiono robustamente legate tra loro. La loro unità proviene dal fatto che esse rispondono alla medesima Parola di Dio. Il cristiano non dice «Padre *mio*», ma «Padre *nostro*», fin nel segreto della camera chiusa, perché sa che in ogni luogo, in ogni circostanza, egli è membro di uno stesso Corpo.

² S. CYPRIANUS, *De catholicae ecclesiae unitate*, 4.

³ S. CYPRIANUS, *Epistola* 4, 4, e 73, 21.

⁴ S. CYPRIANUS, *De catholicae ecclesiae unitate*, 4.

⁵ *Ibidem*, 7.

⁶ *Ibidem*, 4.

⁷ S. CYPRIANUS, *Epistola* 63, 13.

⁸ S. CYPRIANUS, *De catholicae ecclesiae unitate*, 23.

⁹ S. CYPRIANUS, *De dominica oratione*, 8.

Preghiamo dunque, fratelli amatissimi – scrive il Vescovo di Cartagine – come Dio, il Maestro, ci ha insegnato. È preghiera confidenziale e intima pregare Dio con ciò che è suo, far salire alle sue orecchie la preghiera di Cristo. Riconosca il Padre le parole del suo Figlio, quando diciamo una preghiera: colui che abita interiormente nell'animo sia presente anche nella voce [...] Quando si prega, inoltre, si abbia un modo di parlare e di pregare che, con disciplina, mantenga calma e riservatezza. Pensiamo che siamo davanti allo sguardo di Dio. Bisogna essere graditi agli occhi divini sia con l'atteggiamento del corpo che col tono della voce [...] E quando ci riuniamo insieme con i fratelli e celebriamo i sacrifici divini con il sacerdote di Dio, dobbiamo ricordarci del timore reverenziale e della disciplina, non dare al vento qua e là le nostre preghiere con voci scomposte, né scagliare con tumultuosa verbosità una richiesta che va raccomandata a Dio con moderazione, perché Dio è ascoltatore non della voce, ma del cuore (*non vocis sed cordis auditor est*).¹⁰

Si tratta di parole che restano valide anche oggi e ci aiutano a celebrare bene la Santa Liturgia.

In definitiva, Cipriano si colloca alle origini di quella feconda tradizione teologico-spirituale che vede nel 'cuore' il luogo privilegiato della preghiera. Stando alla Bibbia e ai Padri, infatti, il cuore è l'intimo dell'uomo, il luogo dove abita Dio. In esso si compie quell'incontro nel quale Dio parla all'uomo, e l'uomo ascolta Dio; l'uomo parla a Dio, e Dio ascolta l'uomo: il tutto attraverso l'unica Parola divina. Precisamente in questo senso – riecheggiando Cipriano – Smaragdo, abate di San Michele alla Mosa nei primi anni del IX secolo, attesta che la preghiera «è opera del cuore, non delle labbra, perché Dio guarda non alle parole, ma al cuore dell'orante».¹¹

¹⁰ *Ibidem*, 3-4.

¹¹ SMARAGDUS, *Diadema monachorum*, I.

Carissimi, facciamo nostro questo «cuore in ascolto», di cui ci parlano la Bibbia (cf. *1 Re* 3, 9) e i Padri: ne abbiamo tanto bisogno! Solo così potremo sperimentare in pienezza che Dio è il nostro Padre, e che la Chiesa, la santa Sposa di Cristo, è veramente la nostra Madre.

IL DONO DELL'EUCARISTIA È PER TUTTI*

Poco fa abbiamo cantato nella Sequenza:

*Dogma datur christianis,
quod in carnem transit panis,
et vinum in sanguinem.*

«È certezza a noi cristiani: l si trasforma il pane in carne, l si fa sangue il vino».

Quest'oggi riaffermiamo con trasporto la nostra fede nell'Eucaristia, il Mistero che costituisce il cuore della Chiesa. Nella recente Esortazione post-sinodale *Sacramentum caritatis* ho ricordato che il Mistero eucaristico «è il dono che Gesù Cristo fa di se stesso, rivelandoci l'amore infinito di Dio per ogni uomo» (n. 1). Pertanto quella del *Corpus Domini* è una festa singolare e costituisce un importante appuntamento di fede e di lode per ogni comunità cristiana. È festa che ha avuto origine in un determinato contesto storico e culturale: è nata con lo scopo ben preciso di riaffermare apertamente la fede del Popolo di Dio in Gesù Cristo vivo e realmente presente nel santissimo Sacramento dell'Eucaristia. È festa istituita per adorare, lodare e ringraziare pubblicamente il Signore, che «nel Sacramento eucaristico continua ad amarci 'fino alla fine', fino al dono del suo corpo e del suo sangue».¹

La Celebrazione eucaristica di questa sera ci riconduce al clima spirituale del Giovedì Santo, il giorno in cui Cristo, alla vigilia della sua Passione, istituì nel Cenacolo la santissima Eucaristia. Il *Corpus Domini* costituisce così una ripresa del mistero del Giovedì Santo, quasi in obbedienza all'invito di Gesù di «proclamare sui tetti» ciò che Egli ci ha trasmesso nel segreto (cf. *Mt* 10, 27). Il dono dell'Eu-

* Homilia die 13 maii 2007 in sollemnitate sacratissimi Corporis et sanguinis Christi in Basilica Lateranensi habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 8 giugno 2007).

¹ *Sacramentum caritatis*, n. 1.

caristia, gli Apostoli lo ricevettero dal Signore nell'intimità dell'Ultima Cena, ma era destinato a tutti, al mondo intero. Ecco perché va proclamato ed esposto apertamente, perché ognuno possa incontrare «Gesù che passa» come avveniva per le strade della Galilea, della Samaria e della Giudea; perché ognuno, ricevendolo, possa essere sanato e rinnovato dalla forza del suo amore. Questa, cari amici, è la perpetua e vivente eredità che Gesù ci ha lasciato nel Sacramento del suo Corpo e del suo Sangue. Eredità che domanda di essere costantemente ripensata, rivissuta, affinché, come ebbe a dire il venerato Papa Paolo VI, possa «imprimere la sua inesauribile efficacia su tutti i giorni della nostra vita mortale».²

Sempre nell'Esortazione post-sinodale, commentando l'esclamazione del sacerdote dopo la consecrazione: «Mistero della fede!», osservavo: con queste parole egli «proclama il mistero celebrato e manifesta il suo stupore di fronte alla conversione sostanziale del pane e del vino nel corpo e sangue del Signore Gesù, una realtà che supera ogni comprensione umana».³ Proprio perché si tratta di una realtà misteriosa che oltrepassa la nostra comprensione, non dobbiamo meravigliarci se anche oggi molti fanno fatica ad accettare la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia. Non può essere altrimenti. Fu così fin dal giorno in cui, nella sinagoga di Cafarnaò, Gesù dichiarò apertamente di essere venuto per darci in cibo la sua carne e il suo sangue (cf. *Gv* 6, 26-58). Il linguaggio apparve «duro» e molti si tirarono indietro. Allora come adesso, l'Eucaristia resta *segno di contraddizione* e non può non esserlo, perché un Dio che si fa carne e sacrifica se stesso per la vita del mondo pone in crisi la sapienza degli uomini. Ma con umile fiducia, la Chiesa fa propria la fede di Pietro e degli altri Apostoli, e con loro proclama: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna» (*Gv* 6, 68). Rinnoviamo pure noi questa sera la professione di fede nel Cristo vivo e presente nell'Eucaristia. Sì, «è certezza a noi cristiani: / si trasforma il pane in carne, / si fa sangue il vino».

² *Insegnamenti di Paolo VI*, V, Città del Vaticano 1967, p. 779.

³ *Sacramentum caritatis*, n. 6.

La Sequenza, nel suo punto culminante, ci ha fatto cantare:

*Ecce panis angelorum,
factus cibus viatorum:
vere panis filiorum.*

(Ecco il pane degli angeli,
pane dei pellegrini,
vero pane dei figli).

L'Eucaristia è il cibo riservato a coloro che nel Battesimo sono stati liberati dalla schiavitù e sono diventati figli; è il cibo che li sostiene nel lungo cammino dell'esodo attraverso il deserto dell'umana esistenza. Come la manna per il popolo d'Israele, così per ogni generazione cristiana l'Eucaristia è l'indispensabile nutrimento che la sostiene mentre attraversa il deserto di questo mondo, inaridito da sistemi ideologici ed economici che non promuovono la vita, ma piuttosto la mortificano; un mondo dove domina la logica del potere e dell'aver piuttosto che quella del servizio e dell'amore; un mondo dove non di rado trionfa la cultura della violenza e della morte. Ma Gesù ci viene incontro e ci infonde sicurezza: Egli stesso è « il pane della vita » (*Gv* 6, 35.48). Ce lo ha ripetuto nelle parole del *Canto al Vangelo*: « Io sono il pane vivo disceso dal cielo; chi mangia di questo pane vivrà in eterno » (cf. *Gv* 6, 51).

Nel brano evangelico poc'anzi proclamato san Luca, narrandoci il miracolo della moltiplicazione dei cinque pani e due pesci con cui Gesù sfamò la folla « in una zona deserta », conclude dicendo: « Tutti ne mangiarono e si saziarono » (cf. *Lc* 9, 11b-17). Vorrei in primo luogo sottolineare questo « tutti ». È infatti desiderio del Signore che ogni essere umano si nutra dell'Eucaristia, perché l'Eucaristia è per tutti. Se nel Giovedì Santo viene posto in evidenza lo stretto rapporto che esiste tra l'Ultima Cena e il mistero della morte di Gesù in croce, quest'oggi, festa del *Corpus Domini*, con la processione e l'adorazione corale dell'Eucaristia si richiama l'attenzione sul fatto che Cristo si è immolato per l'intera umanità. Il suo passaggio fra le case e per le

strade della nostra Città sarà per coloro che vi abitano un'offerta di gioia, di vita immortale, di pace e di amore.

Nel brano evangelico, un secondo elemento salta all'occhio: il miracolo compiuto dal Signore contiene un esplicito invito ad offrire ciascuno il proprio contributo. I cinque pesci e i due pani stanno ad indicare il nostro apporto, povero ma necessario, che Egli trasforma in dono di amore per tutti. «Cristo ancora oggi – ho scritto nella citata Esortazione post-sinodale – continua ad esortare i suoi discepoli ad impegnarsi in prima persona». ⁴ L'Eucaristia è, dunque, una chiamata alla santità e al dono di sé ai fratelli, perché «la vocazione di ciascuno di noi è quella di essere, insieme a Gesù, pane spezzato per la vita del mondo». ⁵

Questo invito, il nostro Redentore lo rivolge in particolare a noi, cari fratelli e sorelle di Roma, raccolti in questa storica Piazza intorno all'Eucaristia: vi saluto tutti con affetto. Il mio saluto è innanzitutto per il Cardinale Vicario e i Vescovi Ausiliari, per gli altri venerati Fratelli Cardinali e Vescovi, come pure per i numerosi presbiteri e diaconi, i religiosi e le religiose, e i tanti fedeli laici. Al termine della celebrazione eucaristica ci uniremo in processione, quasi a portare idealmente il Signore Gesù per tutte le vie e i quartieri di Roma. Lo immergeremo, per così dire, nella quotidianità della nostra vita, perché Egli cammini dove noi camminiamo, perché Egli viva dove noi viviamo. Sappiamo infatti, come ci ha ricordato l'apostolo Paolo nella *Lettera ai Corinzi*, che in ogni Eucaristia, anche in quella di stasera, noi «annunziamo la morte del Signore finché egli venga» (cf. *1 Cor* 11, 26). Noi camminiamo sulle strade del mondo sapendo di aver Lui al fianco, sorretti dalla speranza di poterlo un giorno vedere a viso svelato nell'incontro definitivo.

Intanto già ora noi ascoltiamo la sua voce che ripete, come leggiamo nel *Libro dell'Apocalisse*: «Ecco, io sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò

⁴ *Sacramentum caritatis*, n. 88.

⁵ *Ibidem*.

con lui ed egli con me» (Ap 3, 20). La festa del *Corpus Domini* vuole rendere percepibile, nonostante la durezza del nostro udito interiore, questo bussare del Signore. Gesù bussa alla porta del nostro cuore e ci chiede di entrare non soltanto per lo spazio di un giorno, ma per sempre. Lo accogliamo con gioia elevando a Lui la corale invocazione della Liturgia:

*Buon Pastore, vero pane,
o Gesù, pietà di noi
[...]
Tu che tutto sai e puoi,
che ci nutri sulla terra,
conduci i tuoi fratelli
alla tavola del cielo
nella gioia dei tuoi santi.*

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACREMENTORUM

In nostra familia

NOMINA

Il 21 maggio 2007 il Santo Padre Benedetto XVI ha nominato Capo Ufficio nella Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti il Reverendo P. Corrado Maggioni, S.M.M., finora Aiutante di Studio dello stesso Dicastero.

PRESENZA DELLA LITURGIA E SACRAMENTALITÀ
DELL'ESISTENZA CRISTIANA
NELL'ESORTAZIONE APOSTOLICA POST-SINODALE
«SACRAMENTUM CARITATIS»

Il 22 febbraio, festa della Cattedra di San Pietro, il Papa Benedetto XVI ha pubblicato l'Esortazione Apostolica post-sinodale *Sacramentum Caritatis* che raccoglie i risultati dell'XI Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi svoltasi dal 2 al 23 ottobre 2005 sul tema: «*Eucaristia: fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa*». Il Papa stesso ha espresso lo scopo dell'Esortazione:

Hoc ipso documento [...] suadere potissimum studemus ut christianus populus inter Mysterium eucharisticum, liturgicam actionem et novum spiritalem cultum nexum penitus percipiat qui ex Eucharistia, ut caritatis sacramento oritur [n. 5].¹

La festa della Cattedra di San Pietro, in cui il documento è stato firmato, contribuisce a mettere in evidenza che esso rappresenta un frutto maturo della collaborazione tra i membri del collegio episcopale e con il loro capo, il Papa. È l'esercizio collegiale del magistero della Chiesa.

Il documento è assai esteso, articolato, tra l'introduzione e la conclusione, in tre parti con complessivi 97 paragrafi e 256 note. La prima parte tratta dell'Eucaristia come mistero da credere, la seconda dell'Eucaristia come mistero da celebrare, la terza dell'Eucaristia come mistero da vivere. Le note aiutano a risalire alle fonti dell'Esortazione; esse sono, oltre alla sacra Scrittura e ai testi dei santi Padri, i documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II, tra i quali in particolare la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* sulla Chiesa e la

¹ *L'Osservatore Romano*, 14 marzo 2007, pp. 1-10.

Costituzione *Sacrosanctum Concilium* sulla Liturgia, i testi stessi della liturgia, il magistero dei Papi, gli interventi dei Padri sinodali nell'XI Assemblea ordinaria, compendiate nelle 50 proposizioni consegnate al Papa per la composizione del documento.

In queste nostre annotazioni prendiamo in considerazione l'uso privilegiato di testi della liturgia e in connessione con essa, la presentazione della natura sacramentale dell'esistenza cristiana in tutte le sue forme. L'Esortazione Apostolica si caratterizza, infatti, per i numerosi riferimenti alla liturgia effettuati sia in modo diretto sia attraverso allusioni e richiami ad altri documenti che a loro volta esprimono la dottrina ispirandosi a testi liturgici

1. IL MISTERO DELL'EUCARISTIA NELLA LITURGIA

Il testo liturgico più importante è certamente l'insieme dell'*Ordo Missae* che comprende i riti iniziali, la Liturgia della Parola, la Liturgia Eucaristica, i riti di Comunione e i riti di conclusione. Tra questi testi l'anafora costituisce il centro, il nucleo, il cuore e il vertice dell'azione eucaristica, a cui gli altri testi sono intimamente legati.

Nell'esposizione della presenza e dell'azione dello Spirito Santo nella Chiesa e in Cristo, in ordine al compimento del sacrificio del Signore, troviamo la prima citazione. Il Papa scrive:

“Magnum Mysterium” hoc in liturgicis formis celebratur, quas Ecclesia a Spiritu Sancto ducta, per tempora locaque fingit. Quocirca oportet in nobis conscientiam iterum excitemus officii decretorii, quod in liturgicis formis efficiendis itemque in divinis mysteriis intelligendis, Spiritus Sanctus detinet. Paraclitum primum credentibus donum allatum (cf. Missale Romanum, Prex Eucharistica IV) qui iam apud creationem operatur (cf. Gn 1-2) totas Verbi incarnati existentia inest; etenim Iesus Christus a Virgine Maria de Spiritu Sancto est conceptus (cf. Mt 1, 18; Lc 1, 35); suam incohans publicam missionem, in Iordanis ripis eundem descendentem in se per columbae spe-

ciem conspicit (cf. Mt 3, 16 et par); *hoc in ipso Spiritu agit, loquitur et exsultat* (cf. Lc 10, 21) *et in eo seipsum offerre potest* (cf. Hebr 9, 14). *In dictis "valedictionis sermonibus" quos Ioannes refert, suaeque in paschali mysterio vitae donum cum Spiritus palam coniungit erga suos dono* (cf. Io 16, 7). *Postquam resurrexit passionis sua in carne ferens signa Spiritum potest Ipse effundere* (cf. Io 20, 22). *Spiritus postea omnia discipulos docebit; Isque effecit ut cuncta illi recordentur quae Christus dixit* (cf. Io 14, 26), *quoniam ad eum attinet quod veritatis est Spiritus* (cf. Io 15, 26) *ad omnem veritatem discipulos perducere* (cf. Io 16, 13). *Secundum Actuum narrationem in apostolos descendit Spiritus in oratione coadunatos cum Maria Pentecostes die* (cf. Act 2, 1-4) *eosque concitat ad minus cunctis populis Evangelium nuntiandi. Itaque Spiritus virtute Christus ipse sua in Ecclesia adest operaturque a vitali centro sumpto initio, scilicet ab Eucharistia* [n. 12].

Questo mirabile passaggio, denso di dottrina cristologica, pneumatologica, ecclesiale e sacramentale, si svolge e si sviluppa partendo dal mistero eucaristico e procedendo allo Spirito Santo Paraclito, qualificato come «*primum credentibus donum allatum*», a Cristo con al centro l'allusione al testo della quarta anafora.

Poniamo in sinossi il passo riferito dell'Esortazione Apostolica post-sinodale e quello della Preghiera Eucaristica IV, allo scopo di osserverne nel parallelo le corrispondenze.

<p>Jesus Christus a Virgine Maria de Spiritu Sancto est conceptus suam incohans publicam missionem, in Iordanis ripis eundem descendentem in se per columbae speciem coinspicit hoc in ipso Spiritu agit, loquitur et exsultat et in eo seipsum offerre potest In dictis "valedictionis sermonibus" quos Ioannes refert, suaeque in paschali mysterio vitae donum cum Spiritus palam coniungit erga suos dono Postquam resurrexit</p>	<p>Incarnatus de Spiritu Sancto et natus ex Maria Virgine in nostra conditionis forma est conversatus in mortem tradidit semetipsum ac resurgens a mortuis</p>
---	--

passionis sua in carne ferens signa	a tePater
Spiritum potest Ipse effundere	misit Spiritum Sanctum
(Paracletus primum credentibus donum allatum)	primitias credentibus
Spiritus postea omnia discipulos docebit	qui opus suum
Isque effecit ut cuncta illi recordentur	in mundo perficiens
quae Christus dixit (Cf. Io 14,26),	
quoniam ad eum attinet	
quod veritatis est Spiritus	
ad omnem veritatem discipulos perducere	omnem sanctificationem com- pletet
Secundum Actuum narrationem	
in apostolos descendit Spiritus	
in oratione coadunatos cum Maria	
Pentecostes die eosque concitat	
ad munus cunctis populis	
Evangelium nuntiandi.	
Itaque Spiritus virtute	Idem Spiritus Sanctus
Christus ipse sua in Ecclesia adest	haec munera sanctificare di- gnetur
operaturque a vitali centro sumpto initio	ut Corpus et sanguis fiant
scilicet ab Eucharistia » (12).	Domini nostri Iesu Christi. ²

Ambedue i testi svolgono il tema cristologico-pneumatologico mediante l'intreccio delle relazioni tra Cristo e lo Spirito nel mistero dell'incarnazione e nell'opera della redenzione, riattualizzato nel mistero dell'Eucaristia: il Figlio di Dio si è incarnato per opera dello Spirito Santo nel seno di Maria, in forza dello Spirito ha offerto se stesso in sacrificio gradito al Padre e, resuscitato, ha effuso il Paraclito sugli Apostoli per compiere l'opera della rivelazione e della santificazione: il Signore è ora presente nella Chiesa e opera in virtù dello Spirito a partire dal centro vitale che è l'Eucaristia, in cui la conversione dei doni eucaristici nel corpo e nel sangue di Cristo è compiuta dallo Spirito. Il parallelismo tra i due passi mostra l'influenza della formu-

² *Præx eucharistica IV*, nn. 117-118, in *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II recognitum*, Editio typica tertia, Typis Vaticanis, 2002 (in seguito: *MRIPR*), pp. 592-593.

lazione del testo liturgico della preghiera sul testo dottrinale del Magistero.

Un altro richiamo della preghiera liturgica si ha con la proclamazione del « mistero della fede »:

“Mysterium fidei!”: sententia hac continuo post consecrationis verba enuntiata, presbyter prae panis vini que substantiali in Domini Iesu corpus sanguinemque conversione, quae omnem humanum intellectum praetergreditur, celebratum mysterium proclamat itemque suum stuporem patefacit. Eucharistia reapse excellentem in modum “mysterium fidei” est: “Eucharistia est nostrae fidei compendium et summa». Ecclesiae fides essentialiter eucharistica est fides quae Eucharistiae mensa praecipue alitur. Fides nimirum sacramentaque ecclesialis vitae complementares duae sunt facies [n. 6].

Il Papa cita anche la risposta a questa proclamazione trattando della nostra sorte dopo la vita terrena temporale:

Celebratio eucharistica in qua “mortem annuntiamus Domini, eius resurrectionem confitemur donec veniat”, pignus est futurae gloriae in qua etiam nostra corpora glorificabuntur [n. 32].

Il mistero è realtà dottrinale, culturale, esistenziale; la proclamazione *mysterium fidei* si riferisce qui a ciò che stato compiuto, ovvero alla transustanziazione, conversione della sostanza del pane e del vino nella sostanza del Corpo e del Sangue del Signore. Il contenuto viene enunciato dalla risposta dell'assemblea, di cui il documento riporta la prima formula: « *Mortem tuam annuntiamus Domine, et tuam resurrectionem confitemur, donec venias* ». Le altre due recitano: « *Quotiescumque manducamus panem hunc et calicem bibimus, mortem tuam annuntiamus Domine, donec venias* ». « *Salvator mundi salva nos qui per crucem et resurrectionem tuam liberasti nos* ». ³ L'espressione « *mysterium*

³ MRIPR, *Ordo Missae, Preces Eucharisticae*, n. 91, p. 576; n. 104, p. 582; n. 112, p. 587; n. 121, p. 594.

fidei» si trova in san Paolo che nella *Prima Lettera a Timoteo* scrive: «I diaconi conservino il mistero della fede in una coscienza pura» (1 Tm 3, 9). Qual è il significato? Il contesto immediato non lo precisa; ma poco dopo ricorre l'espressione: «Mistero della pietà» (1 Tm 3, 16), lo stesso mistero che ora viene indicato: «Dobbiamo confessare che grande è il mistero della pietà: Egli si manifestò nella carne, fu giustificato nello Spirito, apparve agli angeli, fu annunciato ai pagani, fu creduto nel mondo, fu assunto nella gloria» (1 Tm 3, 16); inno liturgico che esprime una professione di fede composta di sei proposizioni raggruppate a due a due e nell'insieme celebrano il mistero di Cristo dalla sua apparizione nella carne alla sua ascensione alla gloria. Il «mistero» nel pensiero di Paolo è il disegno di Dio per la salvezza degli uomini, stabilito da tutta l'eternità realizzato in Cristo nella pienezza dei tempi; il mistero della pietà, il mistero della fede è la salvezza degli uomini mediante il sacrificio di Cristo. Il contenuto del mistero è Cristo, nella sua persona e nella sua opera di redenzione e di salvezza e di itinerario alla gloria.⁴ Noi annunciamo questa realtà lungo il tempo della Chiesa nell'attesa della venuta finale del Signore.⁵ Le parole della risposta alla enunciazione «mistero della fede»: «Annunciamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione nell'attesa della tua venuta» echeggiano quelle di san Paolo dopo il racconto dell'istituzione dell'Eucaristia: «Ogni volta che voi mangiate questo pane e bevete di questo calice voi annunciate la morte del Signore finché egli venga». Il verbo «annunciare» negli scritti paolini ha come oggetto «il mistero di Dio» (1 Cor 2, 1); «il vangelo» (1 Cor 9, 14); «Cristo» (Fil 1, 17). Annunciare implica qui l'idea di realizzazione della realtà annunciata: la cena del Signore proclama per se stessa l'evento salvifico della morte di Cristo come realizzato, presente e operante nei partecipanti all'azione eucaristica. Il «mistero della fe-

⁴ Cf. Lorenz OBERLINNER, *Le lettere pastorali. I: La Prima Lettera a Timoteo*, Paideia, Brescia, 1999 (= *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, 11/2.1), pp. 244-245. 275-290; Ceslas SPICQ, *Saint Paul. Les épîtres pastorales*, I, Gabalda, Paris, 1969 (= *Études bibliques*), pp. 458 e 468-575.

⁵ Cf. Bernard BOTTE, «Mysterium fidei», in *Bible et Vie Chrétienne* 80 (1968) 29-31.

de» è qui il mistero pasquale rinnovato nell'Eucaristia, teso verso l'escatologia: «finché egli venga» indica uno sguardo cristologico sintetico che abbraccia la morte, la risurrezione e la venuta finale del Signore oggetto della fede e della speranza cristiana.⁶ Il momento è solenne nell'esistere e vivere della Chiesa; il mistero della fede, oltre che oggetto della proclamazione e dell'annuncio, è causa e manifestazione dello «stupore», tema e termine, che ricorre più volte nel seguito del documento in rapporto al mistero. Benedetto XVI, infatti, all'inizio richiama lo stupore degli apostoli di fronte a ciò che Gesù fece e disse nell'Ultima Cena: «*In eucharistico sacramento Iesus in fine usque scilicet ad corpus sanguinemque tradendum diligere nos pergit. Qui stupor pro illis factis Dominique verbis Apostolorum inter cenandum invasit corda! Quam admirationem in cordibus nostris concitare debet eucharisticum mysterium!*». Lo stupore degli apostoli invade anche l'animo del celebrante, il quale lo dichiara e comunica in modo solenne. Affermando la necessità che in tutto quello che riguarda l'eucaristia vi sia gusto per la bellezza, anche gli umili oggetti che servono per la sua celebrazione sono finalizzati a «*stuporem Dei mysterii augent, unitatem fidei ostendunt atque devotionem corroborant*» [n. 41]. Così pure nella preparazione alla prima comunione: «*Pueri inducantur ad sensum et dulcedinem coram Iesu sistendi, stuporem colentes ob eius in Eucharistia praesentiam*» [n. 67]. Infine:

Intercedente Beata Virgine Maria succedat in nobis eundem fervorem Spiritus Sanctus quem discipuli prope Emmaus sunt experti (cf. Lc 24, 13-35) nostraque renovet in vita eucharisticum stuporem propter splendorem ac pulchritudinem in ritu liturgico quae coruscant, quod efficiens documentum eiusdem decoris infiniti est in sancto Dei mysterio [n. 97].

La proclamazione del mistero della fede e la risposta dell'assemblea conduce il Papa a parlare della sorte dei defunti e della nostra

⁶ Cf. Giuseppe BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*. Introduzione, versione e commento, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995, pp. 597-598.

memoria e intercessione a loro favore, richiamando in nota il testo della seconda anafora:

Velimus hic verba recolare spei plena atque consolationis quae in prece eucharistica II invenimus: "Memento etiam fratrum nostrorum qui in spe resurrectionis dormierunt omniumque in tua miseratione defunctorum et eos in lumen vultus tui admittite" [nota 101].⁷

L'intercessione a favore dei defunti; «*eos in lumen vultus tui admittite*» presenta come sorgente della suprema felicità la presenza di Dio che comunica la gioia diffusiva della luce proveniente dal volto divino. Anche il Canone Romano pone tra gli elementi della beatitudine celeste la luce, chiedendo per i defunti: «*Locum refrigerii lucis et pacis*». ⁸

Tra i riti di Comunione l'Esortazione Apostolica riferisce le parole con cui il ministro ordinato celebrante presenta il sacramento eucaristico all'assemblea per invitare alla Comunione:

Cum in Iordanis ripis Ioannes Baptista ad se venientem vidit Iesum clamat: "Ecce Agnus Dei qui tollit peccatum mundi" (Io 1, 29). Preclare quidem eadem verba proferuntur quotiescumque sancta Missa celebratur cum ad altare petendum invitat presbyter: "Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi". Beati qui ad cenam Agni vocati sunt". Iesus namque verus paschalis est Agnus qui in sacrificio pro nobis ultro se obtulit novumque aeternumque efficiens testamentum, Eucharistia in se ingentiam hanc novitatem retinet quae in singulis celebrationibus nobis denuo praeberetur [n. 9].

Il testo liturgico riprende alla lettera il testo del Vangelo di Giovanni, che riferisce l'esclamazione del precursore alla vista di Gesù

⁷ MRIPR, *Ordo Missae, Preces Eucharisticae, Prex Eucharistica II*, n. 105, p. 583.

⁸ MRIPR, *Ordo Missae, Preces Eucharisticae, Prex Eucharistica I*, p. 577. Cf. Bernard BOTTE – Christine MOHRMANN, *L'Ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études*, Cerf - Abbaye du Mont-César, Paris - Louvain, 1953 (= *Études liturgiques*, 2), pp. 131-132.

che veniva verso di lui (con l'eccezione del plurale *peccata* in luogo del singolare *peccatum* del testo evangelico): «Ecco l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo» (*Gv* 1, 29). Alla frase del Battista la liturgia aggiunge: «*Beati qui ad cenam Agni vocati sunt*». Tutta la densità teologica del passo sta nel titolo di «Agnello» dato a Gesù nel Vangelo giovanneo con l'aggiunta della sua opera che toglie il peccato (i peccati) del mondo. Questo titolo è tipicamente biblico e concentra in sé molti aspetti. Nell'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo è soggiacente la teologia del Servo di Dio di cui l'antica profezia dice nel primo dei canti a lui dedicati: «Ecco il mio servo che io sostengo il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio Spirito su di lui, porterà il diritto alle nazioni» (*Is* 42, 1). L'elemento comune al testo profetico e al testo evangelico è la presenza dello Spirito di Dio nel designato, tanto più che il primo presenta il Servo come profeta all'inizio del suo ministero, che è la stessa condizione in cui si trovava Gesù al momento in cui ricorre questa designazione dal parte del Precursore. Sono, inoltre, da tenere presenti le espressioni del IV canto: «Era come agnello condotto al macello e come pecora muta di fronte ai suoi tosatori» (*Is* 53, 7), testo applicato a Gesù in *At* 8, 32; «Egli portava il peccato di molti» (*Is* 53, 12). «Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo» ha come componente biblica e come significato il «servo-profeta» che illumina con la sua dottrina e il «servo sofferente» che compie l'opera salvifica con la sua sofferenza innocente e il suo sacrificio. Una seconda componente è la figura biblica dell'Agnello pasquale. Nel Vangelo di Giovanni la persona di Gesù nel racconto della sua passione è descritta come prefigurata dall'Agnello pasquale. L'evangelista racconta: «I soldati venuti da Gesù, vedendo che era già morto non gli spezzarono le gambe ma uno gli colpì il fianco e subito ne uscì sangue e acqua» e commenta: «Questo avvenne perché si adempisse la scrittura: Non gli sarà spezzato alcun osso» (*Gv* 19, 33-34.36). Ora, la Scrittura prescriveva che non venissero spezzate le ossa all'agnello della cena pasquale (*Es* 12, 46; *Nm* 9, 12). Gesù è rivelato come agnello in altri due passi: «Cristo nostra Pasqua

(= agnello pasquale) è stato immolato» (*1 Cor* 5, 7), testo ripreso nei prefazi pasquali; e «Non a prezzo di cose corruttibili foste liberati dalla vostra vuota condotta ma con il sangue prezioso di Cristo come di agnello senza difetti e senza macchia» (*1 Pt* 1, 18-19). Leggiamo ancora: «Egli è apparso per togliere i peccati e in lui non vi è peccato» (*1 Gv* 3, 5). Gesù è, dunque, l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo, l'agnello pasquale che ha assunto significato sacrificale.

Una terza componente del titolo viene dal libro dell'*Apocalisse*, dove l'Agnello è menzionato 28 volte in riferimento a Gesù. L'Agnello apocalittico, a sua volta, è figura sacrificale: «Vidi ritto in mezzo al trono un agnello come immolato» (*Ap* 5, 6). Esso riceve il canto di glorificazione: «Sei stato immolato e hai riscattato con il tuo sangue uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione e li hai costituiti per il nostro Dio un regno di sacerdoti» (*Ap* 5, 9-10); «L'Agnello che fu immolato è degno di ricevere potenza e ricchezza, sapienza e forza, onore e gloria e benedizione» (*Ap* 5, 12; cf. 7, 14; 13, 18). Cristo attraverso il suo sacrificio ha vinto la morte e ci ha procurato la vita. L'Agnello è presentato anche come il condottiero e pastore del popolo: «L'agnello che sta in mezzo al trono sarà il loro pastore e li guiderà alle fonti delle acque della vita» (*Ap* 7, 17). Nella guerra scatenata dai nemici di Dio l'Agnello è il vincitore: «Combatteranno contro l'agnello ma l'agnello li vincerà perché è il signore dei signori e il re dei re» (*Ap* 17, 14). Vi è, infine, la componente nuziale: «Rallegratevi ed esultiamo e rendiamo a lui gloria perché sono giunte le nozze dell'agnello la sua sposa è pronta [...]. Beati gli invitati al banchetto delle nozze dell'agnello» (*Ap* 19, 7.9). Quest'ultima frase è testo molto vicino a quello usato dalla liturgia eucaristica: prima la proclamazione dell'identità di colui che viene offerto come cibo, poi l'invito al banchetto: «Ecco l'agnello di Dio. Beati gli invitati alla cena». Le varie linee di significato dell'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo non si escludono, ma si integrano a vicenda; forse non furono tutte nella mente del Precursore che pronunciò l'annuncio,

ma lo erano nella mente dell'evangelista alla luce dell'esperienza della resurrezione del Signore.⁹ Le varie tematiche si intrecciano e confluiscono nella liturgia: servo sofferente che opera mediante il suo sacrificio, agnello pasquale, sacrificale, glorioso e vincitore che assume la signoria suprema e appare come lo sposo del banchetto escatologico.

Tra i testi liturgici della Messa vi è ancora un richiamo nella trattazione del rapporto tra l'Eucaristia e il sacramento della penitenza e riconciliazione:

Peccati profecto conscientiam amittere quandam ipsius Dei amoris intellegendi levitatem importat. Multum fidelibus prodest elementa illa in memoriam revocari quae intra sanctae Missae ritum de proprio peccato atque eadem opera de Dei misericordia certiozem faciunt conscientiam.

E a questo punto il documento richiama nella nota alcuni testi della Messa appartenenti ai Riti iniziali e ai Riti di Comunione, che esprimono la consapevolezza dei peccati e la petizione del perdono, da parte di tutti nell'assemblea e, in particolare, da parte del ministro ordinato celebrante:

“Confiteor”, vel verba illa cogitanda quae sacerdos et communitas antequam ad altare accedant pronuntiant: “Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea”. Etiam presbytero liturgia significanter nonnullas perpulchras preces assignat quas traditio nobis commisit, quaeque necessitatem ostendunt veniae petendae ut fit in oratione submisae pronuntiata antequam fideles ad sacramentalem communionem invitantur: “Libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem

⁹ Cf. Giuseppe FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia, 1984 (= *Studi biblici*, 70), pp. 35-38; Rudolf SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, I, Paideia, Brescia, 1973 (= *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, 4/1), pp. 396-401; Raymond Edward BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, II, Cittadella, Assisi, 1979, pp. 77-84.

tuum ab omnibus iniquitatibus meis et universis malis: et fac me tuis semper inhaerere mandatis et a te numquam separari permittas » [nota 57].¹⁰

Il «*Confiteor*», che appartiene ai riti iniziali della Messa, costituisce l'atto penitenziale nel quale si confessa a Dio e ai fratelli di avere peccato «*verbo, opere et omissione*» e si chiede la preghiera di intercessione.¹¹ Dai riti iniziali il documento passa ai riti di Comunione e richiama due formule che precedono l'assunzione del sacramento. La formula: «*Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea*»,¹² viene dal racconto della guarigione del servo del centurione compiuta da Gesù e riferita dai Vangeli di Matteo e di Luca. Il centurione disse: «Signore non sono degno che tu entri sotto il mio tetto, di soltanto una parola e il mio servo sarà guarito» (*Mt* 8, 8; *Lc* 7, 7). Il racconto nota che «Gesù lo ammirò e disse a quelli che lo seguivano: in verità vi dico presso nessuno in Israele ho trovato una fede così grande» (*Mt* 8, 10; *Lc* 7, 9). Il centurione, pagano, sa che Gesù non può entrare nella sua casa, conosce la potenza della parola del Signore e vi crede, confessa la propria indegnità di fronte a Dio: «si ritiene indegno perché ha riconosciuto in Gesù l'inviato di Dio che è in grado di aiutare il malato con una semplice parola».¹³ «Gesù ammira il centurione per la sua grande fede e per l'umile atteggiamento di sottomissione e dedizione che ne risulta».¹⁴ La fede che Gesù richiede è un moto di fiducia e di abbandono dell'animo, per il quale l'uomo rinuncia a fare affidamento sui

¹⁰ Cf. *MRIPR, Ordo Missae, Ritus initiales*, n. 4, p. 505; *Ritus Communionis*, n. 132, p. 601; n. 105, p. 598.

¹¹ Cf. Josef Andreas JUNGMANN, *Missarum sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della Messa romana*, I, 2^a ed., Marietti, Torino, 1963, pp. 247-256.

¹² *MRIPR, Ordo Missae, Ritus communionis*, n. 132, p. 601.

¹³ Joachim GNILKA, *Il Vangelo di Matteo*, I, Paideia, Brescia, 1990 (= *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, 1/1), p. 445.

¹⁴ Heinz SCHURMANN, *Il Vangelo di Luca*, I, Paideia, Brescia, 1983 (= *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, 3/1), p. 635.

propri pensieri, sulle proprie forze e sui propri meriti per rimettersi alla parola e alla potenza del Signore. Esigendo un sacrificio dello spirito e di tutto l'essere, la fede è un atto di umiltà che riconosce la propria condizione di peccatore, incapace di salvarsi da sé, bisognoso del perdono. L'atteggiamento del centurione è simile a quello di Pietro, che, dopo la pesca abbondante avvenuta sulla parola del Signore, « si gettò alle ginocchia di Gesù dicendo: Signore, allontanati da me che sono un peccatore » (Lc 5, 8). Per l'umiltà che esprime, la fede ottiene la remissione dei peccati e la salvezza di cui è condizione indispensabile. Perciò, Gesù ammira il centurione e ne loda la « grande fede ». L'atteggiamento espresso nelle parole del centurione è quello recepito dalla tradizione liturgica dell'Eucaristia, inculcandoto nel ministro ordinato e nei credenti che si accostano a ricevere il sacramento, mediante l'uso delle stesse parole della figura evangelica: «*Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea*» (Mt 8, 8; Lc 7, 8).

L'orazione recitata dal sacerdote per se stesso, è rivolta nella sua prima parte, non riferita nell'Esortazione Apostolica, a Gesù Cristo: «*Domine Iesu Christe Fili Dei vivi qui ex voluntate Patris, cooperante Spiritu Sancto per mortem tuam mundum vivificasti*». Queste parole, nel descrivere l'opera di salvezza compiuta dal Signore in adesione alla volontà del Padre e con la cooperazione dello Spirito Santo, esprimono un indirizzo trinitario. Segue la petizione penitenziale riportata dal documento: «*Libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis et universis malis; fac me tuis semper inhaerere mandatis et a te numquam separari permittas*».¹⁵ In questa orazione è espressa una teologia:

Ancora una volta deve rivelarsi al nostro spirito la figura di colui il cui corpo e il cui sangue divengono adesso nostro cibo. In principio si ha lo sguardo innalzato a Cristo che chiamiamo con Pietro, in questo istante solenne, Figlio del Dio vivente. Poi guardiamo la sua opera colossale del rin-

¹⁵ MRIPR, *Ordo Missae, Ritus communionis*, n. 131, p. 601.

novamento e della nuova vivificazione del mondo (vivificasti), la quale vuole ora continuare anche nella imminente comunione sacramentale e vediamo le origini di questa opera nel consiglio misericordioso del Padre celeste e nell'obbedienza fino alla morte da parte del Figlio nonchè del suo compimento nell'opera dello Spirito Santo. E grande è la domanda che rivolgiamo ora al Signore confidando nel suo sacro Corpo e nel suo Sangue che ci ha concesso di sacrificare e che ora vuole darsi in dono come cibo: la liberazione da ogni peccato, la forza di attenerci ai suoi comandamenti e la grazia della perseveranza finale: non essere mai separati da lui. Qui si rivela tutto il mondo del cristianesimo nelle sue linee.¹⁶

Ultimo testo riferito è la menzione della Madre di Dio nel Canone Romano.

Ante verum corpus natum de Maria Virgine in ara sacerdos pro liturgica contione verbis canonis asserit: "Communicantes et memoriam venerantes in primis gloriosae semper Virginis Mariae Genitricis Dei et Domini nostri Iesu Christi". In canonibus pariter traditionum orientalium christianarum sacrum eius invocatur et honoratur nomen [n. 96].

Il termine «*Communicantes*» indica la comunione con Maria e con i santi di cui viene pronunciato il nome; questa realtà della unione, per la consapevolezza che ci separa ancora da Maria e dai santi, diviene uno sguardo umile e rispettoso, indicato dalla espressione «*memoriam venerantes*». Il primo nome è quello di Maria Vergine e Madre di Dio, a cui segue l'elenco dei santi; all'inizio dell'elenco appare Maria nella sua incomparabile dignità di Madre di Dio e sempre vergine; la serie di nomi che segue, dopo Giuseppe Sposo di Maria, è duplice: il gruppo dei dodici apostoli e il gruppo di dodici martiri; le

¹⁶ JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, I, p. 264.

due schiere sono guidate da Maria; segue un duplice coro di santi.¹⁷ Benedetto XVI prosegue l'elogio della Madre di Dio unendo le sue lodi a quelle del Canone.

Riguardo all'anafora eucaristica non vi sono citazioni di altri testi. Compaiono, invece, rimandi a vari numeri della *Institutio Generalis Missalis Romani*, come pure a diversi passaggi di natura teologica che, pur non riportando i testi liturgici, ad essi si riferiscono nel commento dottrinale: vi è il rimando dei nn. 22 e 92, che espongono la posizione del vescovo, primo liturgo nella chiesa locale, e del suo presbitero e dei diaconi nella celebrazione dell'eucaristia; (note 101, 117 e 160); al n. 41, sulla importanza del canto liturgico gregoriano (nota 131); al n. 28, sull'unità tra le due parti della Messa (nota 132); al n. 29, sulla Liturgia della Parola; al n. 79, sugli elementi che compongono la Preghiera Eucaristica (nota 148); ai nn. 92 e 95-111, sui compiti del popolo di Dio, sui ministeri particolari e sulla distribuzione dei compiti (nota 162); ai nn. 386-389, sugli adattamenti di competenza dei vescovi e delle conferenze episcopali (nota 164).

Tale è la considerazione delle formule della « preghiera eucaristica » frutto della riforma liturgica, nel rapporto che essa esprime tra l'invocazione dello Spirito Santo sui doni per la loro conversione nel corpo e nel sangue di Cristo, e le parole di istituzione consacrazione, tale la considerazione dell'unità tra la invocazione dello Spirito Santo sui partecipanti alla assemblea eucaristica e la realizzazione del corpo mistico di Cristo. Il fondamento del mistero della presenza e azione dello Spirito Santo nel mistero della Eucaristia è la sua presenza e azione nel mistero della incarnazione del Figlio di Dio e della redenzione:

*Hoc rerum in contextu Spiritus Sancti in eucharistica celebratio-
ne nominatimque in transubstantiatione intellegitur decretorium
officium [...]. Ad spiritualem fidelium vitam liquidior anaphorae
divitiarum conscientia est perneccessaria: una cum verbis in novis-
sima cena a Christo pronuntiatas, adest in ea epiclesis quae est ad
Patrem invocatio ut Spiritus donum descendere faciat ut panis ac*

¹⁷ Cf. *ibidem*, II, p. 135.

vinum corpus et sanguis fiant Iesu Christi ad integram communitatem magis magisque commutandam in corpus Christi. Qui Spiritus a celebrante in panis vini que dona in altari positorum invocatur, is idem est qui fideles in "unm corpus" congregat eos hostiam reddens Patri acceptam [n. 13].

L'Esortazione Apostolica insiste nel richiamare l'attenzione sull'anafora mettendo in evidenza l'unità in essa esistente tra l'epiclesi dello Spirito Santo e la formula di istituzione consacrazione eucaristica:

Prex eucharistica est "centrum et culmen totius celebrationis" Eius momentum meretur ut congruenter efferatur. Varias preces eucharisticae quae in Missali continentur traditae sunt nobis a viva Ecclesiae Traditione atque inexhaustis eminent theologis et spiritalibus divitiis. Fideles induci debent ad illas aestimandas [...]. Peculiarem in modum spiritualitas eucharistica et meditatio theologica illuminantur si quis praestantem contemplatur unitatem in anaphora inter invocationem Spiritus Sancti et narrationem institutionis in qua sacrificium peragitur quod ipse Christus in Cena novissima instituit. Nam per invocationes peculiare ecclesiae Spiritus Sancti virtutem implorat ut dona ab hominibus oblata consecrentur, seu corpus et sanguis Christi fiant et ut hostia immaculata in communione sumenda sit in salutem eorum qui illam participaturi sunt [n. 48].

E a questo punto il Santo Padre, citando il *Messale Romano*, indica anche gli elementi fondamentali componenti dell'anafora:

Institutio generalis Missalis Romani hac in re nos adiuvat praecipua memorans elementa cuiusque preces eucharisticae quae sunt: gratiarum actio, acclamatio, epiclesis, narratio institutionis, consecratio, anamnesis, oblatio, intercessionem et doxologia finalis [n. 48].

Questi tratti del documento illustrano con chiarezza i due momenti dell'azione eucaristica, della loro distinzione, relazione e unità

nella operazione del sacramento e sacrificio, del mistero della fede. L'azione dello Spirito si esercita sui doni eucaristici del pane e del vino realizzando il mistero che la Chiesa ha denominato «transustanziazione», di cui il concilio di Trento ha indicato il significato e la realtà affermando: «Con la consacrazione del pane e del vino si opera la conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del corpo di Cristo nostro Signore e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo sangue. Questa conversione in modo conveniente e appropriato è chiamata dalla santa Chiesa cattolica transustanziazione».¹⁸ Compiuto questo aspetto del mistero, lo Spirito esercita poi la sua azione sulla assemblea eucaristica dei fedeli realizzando in essi la unità con Cristo e tra di loro in Cristo per formare l'unico corpo del Signore che è la Chiesa, mediante la carità. Si ha così la pienezza del «*mysterium fidei*» e del «*sacramentum caritatis*», che attraverso questo duplice intervento dello Spirito realizza la presenza reale di Cristo nel suo corpo, sangue, anima e divinità, cioè nella sua persona divina fatta uomo e che costituisce per l'Eucaristia ciò che viene denominato: «*res et sacramentum*», la realtà e il sacramento, e attua poi nell'insieme dei fedeli il corpo mistico del Signore, la sua Chiesa, con la carità che tutti unisce in Cristo e tra di loro come membra del suo corpo, effetto questo che costituisce la *res sacramenti* la realtà del sacramento eucaristico, fine ultimo e pieno del sacramento, cioè la grazia della intensa carità. Benedetto XVI lo esprime con queste parole:

Iisdem verbis Corpus Christi, Corpus de Maria Virgine natum, eucharisticum Corpus Corpusque Christi ecclesiale christiana antiquitas designare solebat. Haec res quae prorsus apud traditionem reperitur, nos adiuvat ad conscientiam augendam inter Christum et Ecclesiam de inseparabilitate Dominus Iesus se pro nobis in sacrificium tradens suo in dono ecclesiae mysterium efficaciter praenuntiavit. Perspicuum est alteram eucharisticam

¹⁸ CONCILIUM TRIDENTINUM, Sess. XIII: *Decreto sul santissimo sacramento dell'eucaristia*, cap. IV, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, p. 695; cf. can. 2, p. 697.

precem dum Paraclitus invocatur, hoc modo pro Ecclesiae unitate orationem edicere: "Ut Corporis et Sanguinis Christi participes a Spiritu Sancto congregemur in unum". Haec sententia efficit ut probe intellegatur quemadmodum eucharistici sacramenti res in ecclesiali communione fidelium sit unitas [...]. Ex unitate atque indivisibilitate Corporis eucharistici Domini necessario sequitur unitas ipsius corporis mystici quod est ecclesia una et indivisibilis [n. 15].

Il Concilio di Trento aveva chiaramente formulato anche questo aspetto insegnando: «Il Signore nostro volle che questo sacramento fosse simbolo di quell'unico corpo di cui egli è il capo (*1 Cor* 11, 3; *Ef* 5, 23) e a cui volle che fossimo congiunti come membra dal vincolo strettissimo della fede, della speranza e della carità».¹⁹

Si scorge una analogia tra il mistero dell'Incarnazione e il mistero della transustanziazione eucaristica e dell'azione in ambedue dello Spirito Santo e dell'effetto di tale azione che è la presenza del Figlio di Dio fatto uomo; inoltre, una analogia tra il mistero della Pentecoste e il mistero della formazione dell'unità del corpo mistico di Cristo e della azione in ambedue dello Spirito Santo. Nel primo momento l'azione dello Spirito sul pane e sul vino per trasformarli nel corpo e nel sangue di Cristo e operare così la sua presenza reale può paragonarsi all'azione da lui compiuta nell'incarnazione del Verbo, espressa dalle parole dell'annuncio angelico a Maria: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su di te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo; colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio» (*Lc* 1, 35). In Maria l'opera dello Spirito Santo ha come effetto che il Figlio in lei concepito e formato e da lei partorito e divenuto uno di noi è per identità il Figlio eterno di Dio, la seconda persona della Trinità; sul pane e sul vino l'agire dello Spirito ha come effetto che questi elementi vengono trasformati nella presenza reale del medesimo Figlio di Dio fatto uomo in Maria.

¹⁹ CONCILIUM TRIDENTINUM, Sess. XIII: *Decreto sul santissimo sacramento dell'eucaristia*, cap. II, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 694.

Nel secondo momento l'azione dello Spirito Santo invocato sui membri dell'assemblea eucaristica per trasformarli nella unità del corpo mistico di Cristo e così operare la presenza di lui in questo suo corpo può paragonarsi alla azione compiuta dallo Spirito nella sua discesa sui primi discepoli a Pentecoste per la realizzazione della comunità primitiva, corpo del Signore, sua Chiesa, sua sposa.

Nella menzione dello Spirito Santo sta il cuore di questo brano della preghiera eucaristica denominata epiclesi. Il Signore Gesù, dandosi in nutrimento con il suo corpo e il suo sangue sotto le specie sacramentali comunica la pienezza dello Spirito Santo e lo Spirito Santo realizza l'unità dei molti nell'unica Chiesa corpo mistico del Signore. È la dottrina di san Paolo: « Il calice della benedizione che benediciamo non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane » (1 Cor 10, 16-17). L'idea fondamentale della seconda epiclesi, pronunciata dopo la realizzazione del corpo e sangue di Cristo è il rapporto tra lo Spirito di Cristo e l'unità del corpo mistico.

Se nella prima parte della preghiera l'invocazione dello Spirito sul pane e sul vino tendeva alla realizzazione e manifestazione di Cristo nel suo corpo reale sacramentale, ora la seconda epiclesi sulla assemblea tende alla attuazione e alla manifestazione della Chiesa, corpo mistico di Cristo. E come il fondamento della prima epiclesi era l'azione dello Spirito Santo in Maria nella incarnazione del Verbo, così il fondamento dell'epiclesi sulla comunità è l'azione dello Spirito nella Pentecoste; in esso, la venuta dello Spirito in forma visibile sopra gli apostoli e i discepoli radunati con Maria nel cenacolo operò la realtà e l'epifania della Chiesa, e mediante l'effetto del dono delle lingue, creò una nuova superiore unità dei credenti (At 2, 1-12), in contrapposizione a ciò che era avvenuto nella costruzione della torre di Babele, ove le lingue furono confuse, e l'unità del genere umano discolta. Insegna il concilio ecumenico Vaticano secondo: « Nel giorno della Pentecoste [...] fu prefigurata la unione dei popoli nella cattolicità della fede attraverso la Chiesa della nuova alleanza che parla tutte

le lingue e tutte le lingue nell'amore intende e comprende, superando così la dispersione babelica». ²⁰ «Il giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito Santo per santificare continuamente la Chiesa [...]. Egli la unifica nella comunione e nel servizio [...]. Così la Chiesa universale si presenta come un popolo adunato dall'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». ²¹ «Innalzato sulla croce e glorificato il Signore Gesù comunicò lo Spirito promesso per mezzo del quale chiamò e riunì nell'unità della fede, della speranza e della carità il popolo della nuova alleanza che è la Chiesa». ²² La stessa idea viene costantemente presentata nella liturgia, da cui si è ispirato il concilio. Citiamo il prefazio della domenica di Pentecoste: «Oggi hai portato a compimento il mistero pasquale e su coloro che hai reso figli di adozione in Cristo tuo Figlio hai effuso lo Spirito Santo che agli albori della Chiesa nascente ha rivelato a tutti i popoli il mistero nascosto nei secoli e ha riunito i linguaggi della famiglia umana nella professione dell'unica fede». ²³ Il prefazio per l'unità dei cristiani contiene la stessa idea: «A tutti i popoli hai donato il tuo Spirito Santo operatore mirabile nella ricchezza e varietà dei carismi e artefice di unità nell'amore, lo Spirito che dimora nei tuoi figli di adozione e con la sua presenza ineffabile riempie e guida tutta la Chiesa». ²⁴

Così la comunione al corpo e al sangue sacramentale di Gesù Cristo elargisce il dono dello Spirito Santo il quale opera l'unità del corpo ecclesiale del Signore. È il frutto caratteristico dell'Eucaristia, enunciato già nell'antichità, a partire dal simbolismo naturale del pane: «Come questo pane spezzato era sparso sui colli e raccolto è diventato una cosa sola, così si raccoglie la tua Chiesa dai confini della

²⁰ CONCILIO VATICANO II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa «*Ad Gentes*», cap. I, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 1013.

²¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa «*Lumen Gentium*», capitolo I, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, pp. 850-851.

²² CONCILIO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo «*Unitatis redintegratio*», cap. I, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 909.

²³ *Messale Romano Riformato* (= *MRR*), Domenica di Pentecoste, p. 245.

²⁴ *MRR*, *Per l'unità dei cristiani I*, p. 797.

terra nel tuo regno perché tua è la gloria e la potenza per mezzo di Gesù Cristo nei secoli». ²⁵

Un altro aspetto di dottrina intimamente connesso con la liturgia, sottolineato dalla Esortazione Apostolica, che riguarda sia l'Eucaristia sia i sacramenti è la mistagogia. La necessità della mistagogia viene presentata in ordine a formare i credenti alla partecipazione liturgica. Il papa riferisce la volontà espressa dai padri sinodali e offre le indicazioni su la catechesi mistagogica, che nell'antichità costituiva la pratica abituale per la istruzione e formazione sacramentale dei cristiani. Affermata la necessità della mistagogia allo scopo di ottenere una fruttuosa partecipazione ai riti liturgici, Benedetto XVI scrive:

De necessitudine inter artem celebrandi et actuosam participationem ante omnia affirmare oportet: longe optime catechesis eucharistica est ipsa Eucaristia digne celebrata: suapte enim natura liturgia suam habet paedagogicam efficacitatem fideles inducendo ad mysterii celebrati cognitionem [...]. Ex hac praecipua christiana experientiae structura inchoatur necessitas mystagogici itineris in quo tria elementa sunt consideranda: a) Agitur ante omnia de rituum interpretatione sub lumine eventorum salvificorum congruenti cum viva ecclesiae traditione. Nam celebratio eucharistiae suis in infinitis divitiis continenter historiae salutis adhaeret. In Christo crucifixo et resuscitato tribuitur nobis vere cardinem omnes recapitulantem res (Eph 1, 10) celebrandi potestas [...]. b) Catechesis proinde mystagogicae est prospicere ut introducat ad sensum signorum inclusorum in ritibus [...]. Plus quam docere catechesis mystagogica debet resuscitare et educare fidelium sensum ad loquelam signorum et gestuum qui coniuncti cum verbo ritum constituunt. c) Catechesis denique mystagogica contendere debet ut patefaciat significationem rituum quod pertinet ad vitam christianam in omnibus eius speciebus operis et industriae, cogitationum et affectuum, actuositatis et requiei [...]. Perfecta mystagogiae conclusio est conscientia propria, vitam pedetentim per celebrata sancta mysteria transformari [n. 64].

²⁵ *Didaché*, 9, in Antonio QUACQUARELLI (ed.), *I Padri Apostolici*. Traduzione, introduzione e note, Città Nuova, Roma, 1976 (= *Collana di testi patristici*), p. 35.

La formazione mistagogica così descritta, sommamente impegnativa, è tale da produrre i migliori frutti. Tra di essi il documento indica: «*Incrementum fidelium sensus mysterii Dei inter nos praesentis*» e ancora che ciascuno dei partecipanti all'Eucaristia «*unusquisque vivat et exprimat conscientiam se in omni celebratione in conspectu esse infinitae maiestatis Dei qui ad nos humili modo pervenit in signis sacramentalibus*».

Ancora un aspetto, inerente alla liturgia che insieme con gli altri la rende una scuola completa di formazione e di esperienza dell'esistenza cristiana nelle sue espressioni teologiche di fede, di speranza, di carità è l'unità intrinseca nella struttura della celebrazione eucaristica delle due parti dell'azione che la realizza:

Consideranda est potissimum interior ritus sanctae Missae unitas [...]. Liturgia verbi et liturgia eucharistica, praeter introductionis et conclusionis ritus, tam arcte inter se coniunguntur ut unum actus cultus efficiant. Vinculum revera extat altum inter Verbum Dei et Eucharistiam [...]. Ex duabus mensis tam Verbi Dei quam Corporis Christi ecclesia panem vitae sumit atque fidelibus porrigit [...]. Ut Verbum Dei bene intellegatur oportet ecclesiali animo atque conscientia cum sacramento eucharistico unitatis audiatur et accipiatur. Verbum revera quod annuntiamus et audimus Verbum est caro factum (Io 1, 14) et interiorem habet necessitudinem cum persona Christi atque eius sacramentalis presentiae» [nn. 44-45].

Gli aspetti fin qui illustrati dai testi liturgici, dalle allusioni ad essi, dalle norme a cui l'Esortazione Apostolica fa riferimento formano una sintesi. Il loro studio e la conoscenza strettamente intellettuale, teologica, catechistica, la formazione mistagogica, l'arte della celebrazione, il tutto rivolto ad ottenere la attiva partecipazione alla celebrazione dei riti nei quali si compiono i divini misteri e lascia apparire la loro trascendente bellezza rendendo la liturgia una fonte eccezionale di esperienza della vita cristiana

Due testi liturgici trattano dell'Eucaristia, ma non appartengono alla liturgia eucaristica stessa. Il primo, riferito nel paragrafo intitola-

to: «*Figura transit in veritatem*», che espone l'aspetto di figura dell'antica cena ebraica per sottolineare la novità radicale dell'istituzione compiuta da Gesù con l'Eucaristia, è una espressione dell'inno della liturgia delle ore della festa del Corpo e Sanguine del Signore:

Antiquus ritus est peractus isque definitive Dei Filii incarnati per amoris donum exsuperatus est. Veritatis cibus Christus pro nobis immolatus "dat figuris terminum" (Hymnus in sollemnitate Sanctissimi Corporis et Sanguinis Christi) [n. 11].²⁶

L'Eucaristia pone termine alle figure dell'antica alleanza e instaura la realtà della nuova alleanza, che si concentra nella presenza e nel sacrificio del Signore.

L'altro testo è preso dalla liturgia del sacramento dell'ordinazione presbiterale e citato nel paragrafo che tratta della spiritualità del sacerdote; è la formula che accompagna il rito esplicativo della consegna ai nuovi ordinati dei doni eucaristici del pane e del calice con il vino che saranno l'elemento della Eucaristia concelebrata.

Sacerdotalis spiritualitas suapte natura est eucharistica. Huius quidem spiritualitatis germen iam in verbis latet quae Episcopus in ordinationis liturgia profert: "Accipe oblationis plebis sanctae Deo offerendam. Agnosce quod ages, imitare quod tractabis, et vitam tuam mysterio dominicae crucis conforma" (Ritus Ordinationis Presbyteri) [n. 80].²⁷

L'Esortazione ad essere consapevole e a imitare ciò che compie nella liturgia eucaristica per il presbitero significa essere pervaso completamente dalla propria identità ministeriale e dalla conseguente esigenza di imitare il Signore nella offerta sacrificale di se stesso. Con

²⁶ Cf. *Ss.mi Corporis et Sanguinis Christi sollemnitas*, Ad officium lectionis, in *Officium Divinum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum*, Editio typica altera, III: Tempus per annum, hebdomadae I-XVII, LEV, Città del Vaticano, 1986, p. 529.

²⁷ PRRER, *De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum*, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1990, *De Ordinatione Presbyterorum*, n. 135, p. 78

tale imitazione il sacerdozio ministeriale non è soltanto l'esercizio di una funzione e di un ministero necessario, è la assimilazione dell'ordinato a Cristo sacerdote.

Per i sacramenti abbiamo due rimandi ai libri liturgici nel paragrafo sui riti dell'iniziazione cristiana degli adulti e sul rito del battesimo dei bambini:

In ecclesia variae sunt traditiones. Haec diversitas in consuetudinibus Orientis ecclesialibus perspicue manifestatur, atque in ipsa agendi ratione occidentalis orbis quod ad adultorum initiationis spectat ex comparatione initiationis puerorum. Attamen tales diversitates ad ordinem dogmaticum haud proprie vereque attinent sed indolem habent pastoraalem [n. 18].²⁸

Nella *Sacramentum Caritatis* l'insieme dei testi liturgici riferiti, dei rimandi e delle allusioni alla liturgia, è abbondante; si può verificare questa stessa caratteristica per la Esortazione Apostolica post-sinodale *Pastores Gregis* del papa Giovanni Paolo II.²⁹ Ciò significa che l'importanza della liturgia come fonte della dottrina sta diventando sempre più consapevole e ritenuta necessaria per l'istruzione dei fedeli.

2. LA NATURA SACRAMENTALE DELL'ESISTENZA CRISTIANA

L'osservazione sulla crescente presenza dei testi della liturgia nei documenti del magistero è un contributo utile per illuminare la natura

²⁸ I rimandi riguardano i tratti dei *Praenotanda* dei due *ordines* in cui sono descritti i due riti: *Rituale Romanum ex Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ordo initiationis christianae adultorum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972, nn. 34-36, p. 15; *Ordo Baptismi parvulorum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969, nn. 18-19, p. 18-19.

²⁹ Cf. Giuseppe FERRARO, «Presenza della liturgia e sacramentalità dell'ordinazione episcopale nell'Esortazione Apostolica post-sinodale "Pastores gregis"», in *Ephemerides Liturgicae* 118 (2004) 143-166.

sacramentale dell'esistenza cristiana. A proposito di questo tema nella *Sacramentum Caritatis* troviamo numerosi suggerimenti. Già all'inizio dell'Esortazione leggiamo l'affermazione: «*Fides sacramentaque ecclesialis vitae complementares duae sunt facies*».

I sacramenti sono in intima connessione con la fede e la fede con i sacramenti: le due realtà non possono essere disgiunte, e insieme costituiscono la sintesi dell'esistenza cristiana.

La prima parte dell'Esortazione Apostolica che consiste principalmente nell'espone la relazione tra l'Eucaristia e i sacramenti, è una dimostrazione di questa verità: l'Eucaristia è il vertice e il centro della realtà sacramentale, gli altri sacramenti ne sono la preparazione, la estensione, il servizio, la corona; l'insieme del settenario sacramentale è la sintesi dell'esistenza cristiana. Nell'indicare il rapporto tra il mistero primordiale della fede, la santissima Trinità e il mistero della Eucaristia Benedetto XVI scrive:

In Eucharistia amoris consilium ostenditur qui omnis salutis historiam dirigit. In ea Deus Trinitas [...] cum nostra conditione humana plane miscetur. In pane vinoque quorum sub specie veluti paschalem cenam nobis se tradit Christus tota adest vita divina quae nos afficit atque in sacramenti forma particeps fit nostrum omnium. Amoris communio perfecta inter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum est Deus [...]. In ipso Christo mortuo et resuscitato et Spiritu Sancto effuso, qui absque mensura datur (Io 3, 34), intimae cum Deo necessitudinis participes efficimur [n. 8].

Eo quod universalis salutis sacramentum est Ecclesia id ostendit quemadmodum sacramentalis oeconomia novissime definiat quo pacto Christus, unus Salvator, Spiritus virtute eius in conditionibus proprietatum nostram existentiam attingat [n. 16].

L'esistenza cristiana consiste nel possedere la vita divina stessa, la vita divina sta nella comunione esistente tra il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo; questa vita ci viene comunicata e partecipata dalla Eucaristia, sacramento del Cristo morto e risorto e spiratore dello Spiri-

to Santo in noi mediante il sacramento nella Chiesa; perciò l'esistenza cristiana nella sua natura profonda è essenzialmente sacramentale.

Con l'Eucaristia al vertice, anche gli altri sacramenti danno, o restituiscono, o accrescono la vita divina; ma l'Eucaristia rappresenta il massimo di tale dono:

Baptismi sacramentum, quo Christo conformamur, in Ecclesiam incorporamur atque filii Dei efficimur, omnium sacramentorum est aditus [...]. Attamen eucharistici sacrificii participatio in nobis ea quae baptismus in nobis tribuit, perfectiora reddit [...]. Itaque sanctissima eucharistia perfectam christianam initiationem reddit nosque veluti centrum ponit et totius christianae vitae sacramentalis finem [n. 17].

La natura sacramentale dell'esistenza cristiana appare anche dalla natura sponsale del rapporto tra Cristo e la Chiesa, dalla quale deriva e sulla quale si fonda la sacramentalità del matrimonio:

Tota vita christiana signum amoris sponsalis fert Christi et Ecclesiae. Iam baptismus in populum Dei ingressus mysterium est nuptiale: est quasi nuptiarum lavacrum quod nuptiarum praecedat convivium, Eucharistiam [n. 27].

La prima parte dell'esortazione apostolica si conclude con questa affermazione sulla sacramentalità esistenziale cristiana:

Ex necessitudine inter Eucharistiam et singula sacramenta atque notione eschatologica sanctorum mysteriorum in universum vitae christianae lineamenta mergunt quae vocatur ut sit omni tempore spiritualis cultus, sui ipsius oblatio quae Deo placet [n. 33].

La natura culturale sacerdotale sacrificale della vita cristiana, partecipazione della vita divina filiale di Cristo Figlio di Dio fatto uomo e sommo sacerdote e vittima del suo sacrificio si identifica con la sua natura sacramentale. Non è pensabile un essere, un esistere

cristiano senza la santificazione e il culto costituiti dai sacramenti e dall'Eucaristia.

L'inizio della seconda parte dell'Esortazione svolgendo la connessione intima tra la *lex orandi* e la *lex credendi* e sottolineando il primato della «azione liturgica» pone una affermazione molto forte sulla sacramentalità:

Necesse est ut Eucharistiam veluti mysterium fidei vivamus authentice celebratum, dum hac de re omnino consci sumus; semper et a principio intellectus fidei arte actioni liturgicae Ecclesiae est connexus. Hac in provincia theologica cogitatio numquam ab ordine potest discedere sacramentali ab ipso Christo instituto. Altera ex parte actio liturgica numquam summatim considerari potest a fidei mysterio seiuncta [n. 34].

L'affermazione del rapporto intrinseco dell'intellectus fidei con l'azione liturgica è importante, significa che la «sacramentalità» che è l'essenza della liturgia, come culto, come santificazione, come preghiera, pervade totalmente la stessa intelligenza dei misteri della fede, sia perché essi nella liturgia vengono celebrati e quindi attualizzati e resi presenti e operanti, sia perché l'intelligenza umana dotata dell'ambito della fede teologale infusa nel battesimo partecipa di questa stessa animazione, ispirazione, e potremmo dire trasfigurazione.

La grandezza della sacramentalità nella umiltà dei segni, dei simboli, dei gesti che la esprimono appare dal rapporto di adorazione di fronte al mistero supremo di Dio:

Se accomodando legitimae diversitati signorum quae in contextu diversarum culturarum explentur unusquisque vivat et exprimat conscientiam se in omni celebratione in conspectu esse infinitae maiestatis Dei qui ad nos humili modo pervenit in signis sacramentalibus [...]. In Eucharistia enim Filius Dei obviam venit nobis et desiderat nobiscum sociari; adoratio eucharistica non est aliud quam evidens beneficium eucharisticae celebrationis quae in se ipsa est Ecclesiae actio adorationis maxima [nn. 65.66].

Il tema della *infinita maiestas* è molto opportunamente proposto. Nelle celebrazione dell'Eucaristia ci troviamo alla presenza della maestà di Dio e della maestà di Cristo. Nel discorso di Pio XII del 22 settembre 1956 al primo congresso internazionale di liturgia pastorale disse:

Noi vorremmo trattare della infinita et *divina maiestas* di Cristo ben espressa dalle parole: *Christus Deus*. Indubbiamente il Verbo Incarnato è il Signore e il Salvatore degli uomini; ma egli è e rimane il Verbo, il Dio infinito. L'umanità di Cristo ha anch'essa diritto al culto di latria a motivo della sua unione ipostatica col Verbo, ma la sua divinità è la ragione e la sorgente di questo culto. Pertanto la divinità di Cristo non può restare in alcun modo alla periferia del pensiero liturgico. È regolare che si vada *ad Patrem per Christum*, poiché Cristo è il mediatore tra Dio e gli uomini. Egli però non è soltanto mediatore; è altresì in seno alla Trinità uguale al Padre e allo Spirito Santo [...]. La meditazione della infinita, *summa divina maiestas* di Cristo può certamente contribuire all'approfondimento del senso liturgico.³⁰

L'adorazione, nucleo dell'esistenza sacramentale di fede è certo l'accettazione cosciente del proprio niente; ribadisce infatti l'attenzione al vuoto interiore della nostra esistenza creata. Ma come l'immensità luminosa dello spazio si lascia contenere nel fuoco della lente e attraverso il niente spaziale del punto focale proietta intatta, secondo la misura adatta per noi, la sua rappresentazione, così l'adorazione getta la piccolezza del nostro essere nell'accoglienza eterna dell'assoluta amabilità, tra le braccia di colui che incessantemente ci rinnova la sua misericordia e benevolenza di grazia. Gli adoratori in spirito e verità, le persone sinceramente appassionate di Dio e di Cristo sanno per esperienza che il loro essere si sviluppa sulla cresta di una sana e sobria realizzazione permanente. Nell'uomo l'annullamento cordiale di ciò che egli è opera una realizzazione trascendente dell'esistenza.

³⁰ PIO XII, «Discorso ai partecipanti al primo congresso internazionale di liturgia pastorale», 22 settembre 1956, in *La Civiltà Cattolica* 107 (1956) 214.

Il fatto che la Costituzione sulla Sacra Liturgia si collocasse all'inizio [sc.: del Concilio Vaticano II] ha un senso preciso: all'inizio sta l'adorazione. E quindi Dio. Questo inizio corrisponde alla parola della Regola benedettina: *Operi Dei nihil praeponatur*. La Costituzione sulla Chiesa che segue poi come secondo testo del Concilio la si dovrebbe considerare ad essa interiormente collegata. La chiesa si lascia guidare dalla preghiera, dalla missione di glorificare Dio. L'ecclesiologia ha a che fare, per sua natura, con la liturgia. È quindi poi anche logico che la terza costituzione parli della parola di Dio che convoca la chiesa e la rinnova in ogni tempo. La quarta costituzione mostra come la glorificazione di Dio si propone nella vita attiva, come la luce ricevuta da Dio viene portata nel mondo e solo così diviene totalmente la glorificazione di Dio. Nella storia del postconcilio certamente la costituzione sulla liturgia non fu più compresa a partire da questo fondamentale primato dell'adorazione ma piuttosto come un libro di ricette su ciò che possiamo fare con la liturgia. Nel frattempo ai creatori della liturgia sembra sia uscito di mente, occupati come sono in modo sempre più incalzante a riflettere come si possa configurare la liturgia in modo sempre più attraente, comunicativo, coinvolgendovi attivamente sempre più gente, che la liturgia in realtà è fatta per Dio e non per noi stessi. Quanto più però noi la facciamo per noi stessi, tanto meno attraente essa è, perché tutti avvertono chiaramente che l'essenziale va sempre più perduto.³¹

Secondo la testimonianza confidenziale della Vergine Maria l'attività religiosa è in sostanza esaltazione di Dio ed esultazione in Dio: «L'anima mia magnifica il Signore e il mio spirito esulta in Dio mio salvatore» (*Lc* 1, 46). Essa realizza e termina, a un dato grado di natura e di grazia, il ritratto umano della santissima Trinità. Dalla cono-

³¹ Cf. l'intervento al Convegno internazionale sulla attuazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, Joseph RATZINGER, «L'Ecclesiologia della Costituzione "Lumen Gentium"», in *L'Osservatore Romano*, 4 marzo 2000, p. 6.

scenza amorosa di Dio, suscitata di fronte allo spettacolo della Eucaristia e dei sacramenti deriva nell'intelligenza una esaltazione di Dio che fa eco al Verbo eterno, in cui il Padre trova la sua intima adeguata espressione, e nell'affetto una esultazione in Dio che si apre al soffio dello Spirito Eterno in cui il Padre possiede il Figlio in unità di compiacenza. La liturgia ci introduce e mantiene nella salvezza.

Novus christianus cultus complectitur omnem existentiae rationem eamque transformat [...]. In omni vitae actu christianus vocatur ut verum cultum Deo significet. Ex quo formam sumit vitae christianae naturae intrinsece eucharistica [...]. Laici Christifideles e Baptismatis atque Chrismatis virtute necnon Eucharistia confirmati destinantur qui extremam novitatem a Christo allatam intra communes plane vitae condiciones compleant [nn. 71.79].

La forma della vita cristiana è intrinsecamente eucaristica, intrinsecamente sacramentale.

La novità sta nel fatto che nella ordinarietà delle condizioni di vita è possibile introdurre il nuovo orizzonte della sacramentalità nel culto e nella santificazione. Questo culto nuovo trasforma la condotta, il comportamento morale, come accadde a Zaccheo quando ospitò Gesù

Moralis transfiguratio quam novus in se continet a Christo institutus cultus quaedam est contentio ac desiderium cordis ut Domini amori tota ex vota respondeatur propria, quamvis fragilitatis singulorum subsit conscientia. Id autem quod hic dicimus optime refertur in evangelii narratione de Zacchaeo (Lc 19, 1-10), Postquam domi suae Iesum hospitio recepit, penitus se publicanus renovatum sentit: dimidiam bonorum suorum partem pauperibus elargiri statuit atque quadruplum iis restituere a quibus erat aliud furatus [n. 80].

Zaccheo ha ospitato Gesù, praticando una delle opere da Gesù indicate come criterio dell'ultimo giudizio: « mi avete ospitato » (Mt 25, 36) e ne è stato trasformato, dando poi ai poveri i suoi beni, praticando quindi anche le altre opere indicate da Gesù nel medesimo

discorso e anche quelle gli sono state valutate come fatte a Cristo stesso, come espressione del nuovo vero culto.

Nos ipsos facit Iesus in Eucharistia testes commiserationis Dei in omnem fratrem ac sororem; sic oritur caritatis ministerium erga proximum [...]. Panum pisciumque cogitantes multiplicationem fateri necesse est nos est hodie aequabiliter suos adhortari discipulos Christum ut in prima persona se impendant: "date illis vos manducare" (Mt 14, 16) [n. 88].

Questo è anche il frutto della «esistenza sacramentale». Già nella prima parte dell'Esortazione Apostolica, in diverso contesto era richiamato il compito della visita e attenzione ai malati con riferimento al discorso escatologico del Signore:

Studium, curaque pastoralis pro iis qui in morbis versantur procul dubio in spirituale totius communitatis commodum recidit cum sciamus, quamdiu fecerimus uni ex his fratribus minimis Iesu ipsi nos facturos (Mt 25, 40) [n. 22].

In conclusione: i numerosi riferimenti ai testi della liturgia eucaristica e dei sacramenti e gli svolgimenti dottrinali e parenetici per i quali i testi sono stati adottati mostrano che essi, analizzati e spiegati nel loro contenuto, che è per lo più il richiamo di passi biblici, danno luogo a una dottrina ampia e profonda sul tema trattato, che qui è il tema eucaristico con le sue connessioni. La liturgia viene sempre più scoperta e usata, quale essa è, come fonte della dottrina della Chiesa e offre la possibilità, se spiegata, di adempiere una vera e propria formazione cristiana completa.

Nella presente Esortazione Apostolica post-sinodale il tema dell'Eucaristia ha condotto a una trattazione più vasta, che si è estesa a tutto il settenario sacramentale, mostrando le intime relazioni tra i sacramenti e l'Eucaristia da cui è risultata con evidenza la natura sacramentale della esistenza cristiana.

Giuseppe FERRARO, S.I.

UNA VITA ALLA RICERCA DELLA SANTITÀ.
NEL QUARTO CENTENARIO DEL CARDINALE
CESARE BARONIO (1607-2007)

Tra le figure del mondo ecclesiastico del XVI secolo capaci di emergere nel complesso panorama culturale degli anni successivi all'insorgere del movimento protestante è indubbiamente Cesare Baronio, erudito di spicco in un'epoca di crisi della Chiesa, capaci di afferrare con perspicacia i fermenti della sua età e di elaborarle in una sintesi originale, mettendo le proprie capacità al servizio di un rinnovamento concepito come autentica riaffermazione della verità.

Nato a Sora, cittadina del pre-appennino laziale a metà strada tra Anagni e l'Abbazia cassinese (in Ciociaria, oggi in provincia di Frosinone), il 30 ottobre 1538, compì dapprima gli studi umanistici e di grammatica nella vicina Veroli, per poi accedere a quelli di giurisprudenza presso l'università di Napoli e infine alla Sapienza a Roma, dove giunse nel 1557, presumibilmente turbato dalla prospettiva di una guerra tra Spagnoli e Francesi, abitando nell'odierna Piazza Farnese, a poca distanza dalla chiesa di San Girolamo della Carità. Qui prese dal 1559 a frequentare l'Oratorio di san Filippo Neri, dalla cui grande personalità fu fortemente attratto, divenendone immediatamente fedele discepolo. Conseguita la laurea in Giurisprudenza alla Sapienza alla scuola del grande giurista Cesare Costa il 20 maggio 1561, veniva – contro il parere di suo padre che lo avrebbe voluto nella carriera forense – ordinato sacerdote il 27 maggio 1564 tra i Padri della Congregazione dell'Oratorio.

Di qui in poi la sua vita è totalmente intrecciata allo sviluppo della Congregazione Oratoriana, in un trentennio di avvicinarsi di studi, soprattutto nel campo della storia ecclesiastica, e di impegni pastorali, dalla predicazione e agli uffici più umili.¹ Verso il 1552 san

¹ Per il rapporto del Baronio con l'Oratorio cf. Maria Teresa BONADONNA RUSSO, «Baronio oratoriano», in *Memorie oratoriane* 14 (1984) 23-41.

Filippo Neri (1515-1595) aveva, infatti, fondato, con felice intuizione, l'Oratorio secolare che riuniva popolani e nobili, artigiani e professionisti, preti e laici, giovani e anziani, raccolti a vita comune e senza voti religiosi, dapprima presso la Chiesa di San Giovanni dei Fiorentini in Via Giulia e in seguito a Santa Maria in Vallicella, attratti dalla sua spiritualità umana e allo stesso tempo evangelica, in cui si alternavano, in un programma pedagogico di grande modernità, le attività ricreative di impronta catechetica all'impegno in opere di carità tra gli ammalati, gli orfani ed i poveri di ogni genere. Il Neri si occupò personalmente della vita spirituale del discepolo, soprattutto della sua umiltà, sottoponendolo a duri esercizi di mortificazione interiore, spingendolo al tempo stesso a specializzarsi nello studio critico e sistematico delle fonti della storia ecclesiastica con l'intento di contrastare adeguatamente le tesi luterane d'Oltralpe.

Ordinato sacerdote, il Baronio si dedicò subito al ministero delle confessioni e della parola con predicazioni, corsi, incontri, prima in San Girolamo alla Carità e poi nella chiesa di San Giovanni dei Fiorentini. Il Neri, pur intuendo la grandezza intellettuale del suo discepolo, per evitare che insuperbisse, volle che fosse addetto alla cucina della comunità, attività che svolse per circa dieci anni, al punto di indurre il Baronio stesso a definirsi *coquus perpetuus* della comunità, riferendosi alla lunga durata dell'incarico. Frattanto, all'età di 26 anni, riceveva dal Neri l'incarico – assolto fino al 1584 – di narrare al popolo le vicende della Chiesa cattolica. Il Baronio avrebbe finito per trattare l'argomento in modo ciclico, esponendo nei suoi sermoni giornalmente temi di storia ecclesiastica e riprendendo la sua esposizione ogni quattro anni dall'inizio. Egli si trovò, così, ad aver trattato la storia della Chiesa dalle origini fino ai suoi tempi, superando sensibilmente i limiti scolastici per cui era stata concepita.

Nel 1575, dopo l'approvazione pontificia, l'intero Oratorio si trasferiva nella nuova definitiva sede della Congregazione presso la chiesa di Santa Maria in Vallicella. Fu qui che, su sollecito di S. Filippo che lo invitò a mettere per iscritto queste omelie, cominciò la compilazione di una storia della Chiesa dalle origini al 1198, in 12 volumi,

pubblicata – pubblicati via via a Roma *apud Typographiam Vaticanam* dal 1583 al 1607 e, i soli primi sette volumi, *ex typographia Congregationis Oratorii apud S. Mariam in Vallicella* negli anni 1593-1607 – con il titolo di *Annales Ecclesiastici*. Mosso, però, da scrupolo critico e consapevole della necessità di un più accorto emendamento, impraticabile in quegli anni in cui veniva chiamato a collaborare all'impegnativo progetto di redazione del *Martyrologium Romanum*, il primo volume fu presentato al Papa soltanto nel 1588.

Gli *Annales* possono considerarsi fra le prime vere opere di storia ecclesiastica in senso moderno. Il Baronio vi utilizza materiali, fonti e testi originali mai prima usati, prospettando un'analisi critica e una ricostruzione dei fatti che, se pure oggi insufficienti, si rivelano per i suoi tempi davvero notevoli e basate sul rispetto scrupoloso dei documenti, nonostante l'intento apologetico. Essi, ripercorrendo la storia della Chiesa in ordine strettamente cronologico, in una procedura di rigoroso controllo di reperti e documenti, costituivano la risposta cattolica ai tredici volumi dell'opera storica luterana, le *Centuriae Magdeburgenses*, di severo impianto anti-cattolico: pubblicate a Basilea dal 1552 al 1574, miravano a dimostrare come la Chiesa cattolica si fosse allontanata dalla genuina tradizione e dalle consuetudini dei primi secoli, al ripristino della cui purezza si sarebbe orientato il movimento della Riforma con la soppressione di tutti gli abusi. Opera storica di grande valore nonostante i numerosi errori che il Baronio stesso corresse successivamente in parte, gli *Annales*, pur privilegiando la narrazione storica a scapito della teologia, costituiscono tutt'oggi un valido repertorio di antichità ecclesiastiche dalle precise ricostruzioni cronologiche e dal notevole valore letterario, mediante il caratteristico ricorso a parallelismi tra avvenimenti sacri e profani. Di particolare interesse risultano le osservazioni di tenore archeologico, disciplina a cui si era dedicato dal 1578 in conseguenza delle coeve scoperte fatte nelle catacombe, perché quei luoghi documentavano più di ogni altro monumento l'eroismo della Chiesa primitiva.

Sta di fatto che gli stessi nemici ne riconobbero l'onestà, il rigore e la competenza storiografica, limitandosi a rimproverare all'autore

soprattutto aspetti formali quali la sua ignoranza dell'ebraico e del greco – che gli fece scambiare una volta un avverbio per il nome di una martire – e il suo inelegante latino, ma egli stesso ribatteva che proprio la mole dell'opera compiuta completamente da solo in tempi relativamente brevissimi esponeva in modo inevitabile a trascurabili vizi formali.

L'opera valse al Baronio il concorde titolo di « padre » della storiografia ecclesiastica.² La critica moderna, sorvolando su questi aspetti esteriori, trova invece negli *Annales ecclesiastici* la testimonianza di un ritorno alla *forma mentis* dei grandi storiografi medioevali, da lui certamente analizzati con cura, sia pure tra qualche svista, adoperando su vasta scala documenti inediti inseriti nel tessuto della narrazione. Sul piano della teoria della storia, l'opera risente notevolmente – com'è ovvio – della sua forte connotazione apologetica: vi domina la rinuncia ad ogni tentativo di inquadramento dinamico della storia dei dogmi e della Chiesa e si presenta per lo più come un mero racconto di fatti e gesta. Tuttavia, per l'enorme materiale di cui profitta, resta ancor oggi il suo valore come indispensabile strumento di lavoro per la conoscenza della controversistica cattolica nel XVI secolo, sia pure notevolmente inficiata da ipercriticismo, quando la trattazione si volge a danno della tesi avversaria, o da palese e un po' sommaria acrisia, quando le argomentazioni si dirigono a danno della propria.

Dell'opera seguirono circa 21 ristampe, l'ultima delle quali del 1860-1867, e varie traduzioni, sempre parziali e per lo più minime rispetto alla mole complessiva del testo. Numerosi furono pure i com-

² Sull'importanza e per un'analisi critica dell'opera storica del Baronio cf., oltre ai vari contributi contenuti in Romeo DE MAIO, Luigi GULIA, Aldo MAZZACANE (edd.), *Baronio storico e la controriforma*. Atti del Convegno internazionale di studi, Sora, 6-10 ottobre 1979, Centro di Studi Sorani «Vincenzo Patriarca», Sora 1982 (= *Fonti e studi baroniani*, 1), l'opera di Hubert JEDIN, *Il cardinale Cesare Baronio. L'inizio della storiografia ecclesiastica cattolica nel sedicesimo secolo*, Morcelliana, Brescia, 1982, e, più recentemente, Stefano ZEN, *Baronio storico. Controriforma e crisi del metodo umanistico*, Vivarium, Napoli, 1994 (= *La ricerca umanistica*), e ID., *Monarchia della verità. Modelli culturali e pedagogia della Controriforma*, Vivarium, Napoli, 2002 (= *La ricerca umanistica*).

pendi in varie lingue: importanti le epitomi in italiano di Francesco Panigarola (Roma, 1590, e Venezia, 1593), di Oderico Rinaldi (Roma, 1641-1643) e di Alessandro Tassoni, rimasta inedita, in tedesco, latino, francese e arabo. Vari furono anche i continuatori dell'opera: tra gli immediati epigoni Abraham Bzowski (Bzovius), lo stesso Oderico Rinaldi, che profitò di materiale raccolto dallo stesso Baronio, Henri de Sponde a Parigi, Giacomo Laderchi nel corso del XVIII secolo e Augustin Theiner nel XIX.

Nel 1580 il Cardinale Guglielmo Sirleto lo chiamava a far parte della commissione di eruditi per la compilazione del *Martirologio Romano*, del quale fu l'artefice principale, tanto che l'opera è ancor oggi legata, per consuetudine, al suo nome. Una certa tendenza alla generalizzazione ha lasciato, infatti, per secoli considerare per acquisita l'attribuzione dell'intera paternità di quell'opera composita e discontinua del controriformismo cattolico tardo-cinquecentesco che va sotto il nome di *Martyrologium Romanum* al solo genio redazionale di Cesare Baronio. Nella sua forma ufficiale esso fu, di fatto, piuttosto il frutto dell'intensa attività critica di una *équipe* allargata di eruditi, i cui nomi rimangono tutt'oggi sconosciuti – ne fecero certamente parte il domenicano Alfonso Chacón, il vescovo di Acerra Marcello Maiorano e probabilmente il P. Vincenzo Massa –, guidati dal Sirleto e radunati su iniziativa di Gregorio XIII intorno ad un progetto di sistematizzazione del Martirologio di Usuardo, che sulle prime vide convergere metodi e criteri operativi assai eterogenei. Non si potrà, dunque, mai a tutti gli effetti parlare di un vero «Martirologio del Baronio», quanto piuttosto di un testo che nella sua versione approvata dalla Chiesa come *editio typica* fu il punto di confluenza del lavoro svolto dalla commissione di studiosi, ma a cui seguì l'acquisizione da parte del Baronio di un ruolo di revisore sempre più unico dei successivi emendamenti, attraverso una vera congerie di complessi processi redazionali su cui non si è fatta ancora sufficiente luce.

La redazione di questo libro liturgico destinato alla lettura nel contesto dell'Ufficio di *Prima* si inserisce, di fatto, nell'intricato contesto della riforma del *Breviarium Romanum* sollecitata dal Concilio

di Trento³ e delle vicende connesse con l'entrata in vigore del nuovo Calendario che Gregorio XIII inaugurava con la Costituzione apostolica *Inter gravissimas pastoralis* del 24 febbraio del 1582, sanando in quell'anno, con l'omissione dei giorni dal 5 al 14 ottobre, il divario determinato dall'arretramento della data astronomica rispetto a quella del calendario giuliano. Tra le forti preoccupazioni emerse a Trento era, infatti, quella di porre rimedio a testi leggendari e riti liturgici dal sapore di superstizione, purificando i libri e la prassi liturgica nella prospettiva fondamentale di porre rimedio alla deframmentazione allora vigente nel Rito Romano, e, tra gli elementi toccati in seguito a tali esigenze, ci furono il Calendario e il relativo Proprio dei Santi, entrambi implicitamente agenti sull'asse strutturale del Martirologio. Ad affrettare, pertanto, il progetto di preparazione di un *Martyrologium Romanum* contribuirono sia la necessità di provvedere al consolidamento della riforma del Calendario gregoriano⁴ sia il contesto liturgico generale, in cui pullulavano edizioni di libri spesso ridisegnati arbitrariamente come, nello specifico del martirologio, quella popolarissima, circolante in numerose versioni dal 1564 in poi, curata dall'abate Francesco Maurolico di Messina, severamente vietata da Roma a partire dal 18 novembre 1576.⁵

³ Sul legame tra il Martirologio Romano e la riforma del Breviario cf. Manlio SODI – Roberto FUSCO (edd.), *Martyrologium Romanum. Editio Princeps (1584)*. Edizione anastatica, introduzione e appendice, LEV, Città del Vaticano 2005 (= *Monumenta liturgica Concilii Tridentini*, 6), pp. xxxii-xxxiv.

⁴ Su questo aspetto insiste, in particolare, Giuseppe Antonio GUAZZELLI, « Cesare Baronio e il Martyrologium Romanum: problemi interpretativi e linee evolutive di un rapporto diacronico », in Massimo FIRPO (ed.), « *Nunc alia tempora, alii mores* ». *Storici e storia in età posttridentina*. Atti del Convegno internazionale (Torino, 24-27 settembre 2003), Olschki, Firenze, 2005 (= *Fondazione Luigi Firpo, Studi e Testi*, 25), pp. 47-89.

⁵ Si veda la lettera del Cardinale Giulio Antonio Santoro al Monsignor Francesco Martelli, vescovo di Reggio Emilia, in cui il prelado afferma espressamente che « *il Martirologio moderno di Francesco Maurolico, abate di Messina, [...] non è autentico, né approvato et vi sono delle cose che non stanno bene; onde non si deve pubblicare et usar in chiesa* », in Giovanni MERCATI, « Note ed appunti. 2. Lettera del Card. Santoro contro l'uso in chiesa del Martirologio del Maurolico », in ID., *Opere minori*, III: 1907-1916, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1937 (= *Studi e Testi*, 78), p. 367.

Il biennio 1581-1582 vedeva, così, il Baronio attivamente impegnato sul *Martyrologium Romanum* a frugare tra fonti autorevoli dell'antica archeologia ecclesiastica e a compulsare materiali documentari di ogni sorta, intervenendo sulla difficile e combattuta definizione dei criteri redazionali, che vedeva al centro del dibattito l'eliminazione dei martiri privi di attendibile documentazione e l'inclusione di *praetermissi* suffragati da notizie di sicura veridicità,⁶ nonché la valutazione dell'opportunità di introdurre santi noti solo grazie a fonti liturgiche e agiografiche della Chiesa greca, ipotesi avvertita come nociva all'autorità della Chiesa latina. Nella febbrile e tortuosa opera di ricerca e valutazione di materiali utili il Baronio si avvale certamente del contributo di dotti disseminati nel mondo cattolico, la cui collaborazione non mancò di sottoporre con serietà e acume a un attento vaglio critico, come dimostra la lettera inviata il 3 aprile 1582 a Mons. Alfonso Paleotti, cugino e successore del più celebre Gabriele nella sede arcivescovile di Bologna;⁷ o la cooperazione dell'erudito romano Giovanni Battista Bandini, futuro responsabile della Stamperia Apostolica insieme con Curzio Lorenzini dopo la morte di Domenico Basa (1596) e il triennio di direzione del nipote Bernardo; o, infine, lo scambio di pareri «*de reformatione Martyrologii Romani*» di cui certamente beneficiò da parte di san Roberto Bellarmino o del cultore di agiografia Antonio Agiello, padre teatino divenuto vescovo di Acerno in Campania († 1608), interpellato negli anni 1592-1593 in merito ad alcune correzioni da apportare al Martirologio Romano, ad emendamento di talune discutibili scelte imposte in modo poco collegiale dalla Commissione.⁸

⁶ Cf. Pio PASCHINI, «La riforma gregoriana del Martirologio Romano», in *La Scuola Cattolica* 51 (1923) 198-210 e 274-284.

⁷ Cf. Rodolfo FANTINI, «Un precedente della riforma liturgica. Collaborazione di Mons. Paleotti col Card. Baronio per la revisione del Martirologio», in *Divinitas* 15 (1971) 488-493, in particolare pp. 490-491.

⁸ Cf. Giovanni MERCATI, «Un voto di Antonio Agiello per la correzione del Martirologio Romano», in ID., *Opere minori*, III, pp. 345-355.

Un primo risultato dei lavori della Commissione incaricata della verifica fu il *Martyrologium* campione stampato nel 1582, seguito a breve distanza da un ulteriore esemplare del testo, stampato sempre a Roma, che dalla prima edizione si differenziava soltanto per formato e numero di pagine. Cominciava così a delinearsi l'ossatura del *Martyrologium Romanum*: come base del lavoro era stato prescelto, per rinomanza e diffusione, il Martirologio di Usuardo, i cui dati venivano arricchiti con indicazioni desunte dalle liste dei santi successivi al sec. IX, da un Menologio della Chiesa greca tradotto in latino posseduto dal Sirleto, da vari calendari italiani e da diverse altre fonti storico-letterarie. Nel 1583 veniva mandata alle stampe una nuova edizione pilota, questa volta completa degli elogi per tutto l'ano e di una trattazione esplicativa sul calcolo delle lunazioni, ma dai risultati poco soddisfacenti, ereditati da fonti pregresse o frutto di una insufficiente metodologia critica nel trattamento delle informazioni.

La prima edizione ufficialmente riconosciuta da Gregorio XIII apparve, così, nel 1584, ma, per porre rimedio alle critiche sopraggiunte, soltanto nel 1586 si approdava alla pubblicazione del *Martyrologium Romanum* nella forma che si può ritenere definitiva, corredato da una *Tractatio* e da *Notationes*, in cui il Baronio rendeva conto del proprio metodo di lavoro, sostanzialmente identico a quello dei grandi compilatori dei secoli IX-X, e dei documenti da lui utilizzati: Usuardo, impiegato come base del nuovo martirologio, integrato con l'aggiunta dei molteplici santi vissuti nelle epoche successive e dei personaggi di cui si trovava notizia nelle fonti martirologiche, liturgiche, agiografiche, storiche, archeologiche e devozionali, lasciati filtrare nel testo spesso senza una oggettiva cura critica, né la garanzia che essi fossero stati mai di fatto onorati di un culto; quando, poi, il giorno della loro morte risultava ignoto, la determinazione della data di commemorazione continuava a essere liberamente fissata, secondo convenienza, nei giorni rimasti maggiormente scoperti.

Nonostante gli sforzi del curatore di trasmettere tradizioni per quanto possibile autentiche sul culto dei santi e di introdurre figure, soprattutto dell'Occidente, che, pur godendo di un culto locale, non

erano fino ad allora entrati nei martirologi, molti innegabili errori confluirono ugualmente nel testo. Inoltre, il carattere assolutamente singolare di questo libro liturgico dall'accentuato contenuto storico postulava una accurata e periodica verifica scientifica e un sistematico impegno di rilettura delle scelte operate. La compilazione di tali revisioni diveniva, però, opera ormai unica del Baronio, che doveva avere già assunto nell'ambito della Commissione redazionale un ruolo di sicura preminenza.

Il suo lavoro intellettuale si mosse, ad ogni modo, sempre in stretto binomio con dall'apostolato attivo: si ricorda, in proposito, la missione nel gennaio 1583 a Napoli che lo vide impegnato in una materia di interesse eucaristico, nell'alveo delle vicende che videro nella capitale del Regno l'Inquisizione locale frequentemente occupata, dal 1570 alla fine del secolo, con imputati che avevano sostenuto tesi affini a quelle del radicalismo calvinista e zwingliano contro l'efficacia dei sacramenti e, in particolare, contro la transustanziazione e propense a ritenere il puro valore simbolico ma non sacramentario dell'Eucarestia. Nello specifico, il Baronio ebbe ad occuparsi, in qualità di consulente della Curia napoletana, della vicenda di un personaggio ben noto alla Chiesa locale per essere a più riprese caduto in errori di fede ed essersi altrettante volte riconciliato con la comunità cattolica. Costui aveva profanato un'ostia consacrata, togliendosela di bocca dopo averla ricevuta dal celebrante e deponendola in un vasetto d'argento dorato con l'intenzione di dimostrare a se stesso che la particola consacrata era soltanto il corpo di Cristo, ma non anche il suo sangue. L'ostia, però, deposta con destrezza dal protagonista nel contenitore, si era macchiata di sangue delineando i contorni di un crocifisso, evento che aveva indotto il protagonista a confessare il proprio misfatto e ad interessare al caso la Curia partenopea che procedette immediatamente ad istruire un processo in merito e ad informare Roma della situazione. La Santa Sede incaricò, dunque, il Baronio di recarsi a Napoli per verificare lo *status quaestionis* che, dopo l'iniziale entusiasmo, vede interrompersi ogni indagine sull'evento straordinario. Il Baronio, che era di ritorno a Roma il 20 febbraio 1583, stilò

una relazione sui fatti che rimane tuttora sconosciuta, ma l'affare, a quanto riferiscono le fonti biografiche, fu recato a conclusione «*senza menar molto rumore*».

Nel 1584 il Baronio veniva nominato deputato della Congregazione dell'Oratorio e Prefetto dell'Oratorio Grande e al medesimo anno risale l'inizio del *Commento agli Atti degli Apostoli*. A questo stesso periodo si collocano pure gli ingenti sforzi dell'erudito, a cui si deve l'origine della Biblioteca Vallicelliana, presso la quale lo studioso era riuscito a raccogliere col tempo nel corso delle sue ricerche storiche una ricca serie di incunaboli, manoscritti e libri a stampa, andando ad ampliare considerevolmente il fondo iniziale donato dall'umanista portoghese Achille Estaço (Stazio): il Baronio si adoperò, nel corso dell'ultimo ventennio del secolo XVI, perché numerosi altri lasciti fossero incamerati dalla nascente istituzione; tra questi, l'Archivio e parte della Biblioteca di San Giovanni in Venere (1585), la biblioteca del Cardinale Silvio Antoniano, di Pierre Morin e dell'oratoriano Giovenale Ancina vescovo di Saluzzo, i manoscritti provenienti da Sant'Eutizio e la raccolta del padre Antonio Gallonio, primo biografo di Filippo Neri. Tale fu la sua dedizione a questa opera di arricchimento della biblioteca da esserne a tutti gli effetti considerato il primo «bibliotecario»: a lui è tuttora intitolato l'imponente salone borrominiano costruito nella prima metà del Seicento.

Frattanto, nel 1587, nel contesto dei studi di agiografia e antichità cristiane, l'erudito trovava il tempo di redigere una *Vita sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi* edita a Roma, rinunciando nel 1589 all'episcopato di Teano offertogli da Sisto V. Ulteriore frutto del suo irrinunciabile impegno intellettuale era, nel 1590, un *Compendio de gli Annali ecclesiastici* da lui stesso composto in volgare e pubblicato in Roma per gli eredi di Giovanni Gigliotto. Nel 1593 veniva designato dallo stesso san Filippo Neri, dimessosi da Superiore Generale degli Oratoriani, come suo successore ed eletto all'unanimità, riuscendo con questo pretesto ancora una volta l'anno seguente a respingere la proposta di una dignità ecclesiastica avanzatagli da Clemente VIII. Non poté, però, rifiutare la nomina di confessore del Papa, ruo-

lo che gli diede modo di influire beneficamente sulle decisioni del Pontefice riguardo alla riconciliazione di Enrico IV di Francia. Nel 1595 assisteva san Filippo Neri negli ultimi istanti di vita. La sua morte sottraeva al Baronio ogni ragionevole giustificazione per mantenersi libero dai vincoli della carriera ecclesiastica. Il 21 novembre dello stesso anno veniva nominato Protonotario Apostolico e il 5 giugno 1596 creato Cardinale con il titolo presbiterale dei Santi Nereo ed Achilleo, l'antica Basilica che egli aveva scelto proprio perché fatiscente e che egli fece restaurare, curando la traslazione dei corpi dei due martiri dalla catacomba di Domitilla. Seguiva, nel 1597, la nomina di Bibliotecario di Santa Romana Chiesa, nonché di membro della Congregazione dei Riti e della Tipografia Vaticana.

L'attività degli anni successivi alla nomina cardinalizia lo vedono coinvolto in attività ufficiali al servizio della Chiesa non prive di risvolti politici – nel 1598 accompagnava di persona Clemente VIII a riprendere possesso del feudo di Ferrara – nelle logiche del papato contemporaneo impegnato in una difficile opera di ricucitura di rapporto con la Francia di Enrico IV e di implicito affrancamento del Papato da ogni dipendenza dalla Spagna. Conseguenza diretta di questo impegno sul piano letterario fu la redazione del *De monarchia Siciliae dissertatio*, inserita nel volume XI degli *Annales*, ma circolante anche in forma autonoma in due edizioni parigine, quella stampata da Denys Bechet e Louis Billaine, *sine data*, e l'altra, con il titolo di *Tractatus*, da Adrian Bays nel 1609, fonte di polemiche con il Cardinale Ascanio Colonna e di accese proteste da parte della stessa Corona spagnola che avrebbero comportato, nei due conclavi del 1605 che portarono all'elezione di Alessandro de' Medici (Leone XI) e di Camillo Borghese (Paolo V), lo «sbarramento» dei cardinali spagnoli e la sua esclusione dal papato, nonostante i ventotto voti favorevoli ricevuti nei primi scrutini,⁹ e, più tardi, il bando dei libri del Baronio sancito dal re di Spagna il 3 ottobre 1610. Analogo trattamento cen-

⁹ Cf. Francesco RUFFINI, «Perché Cesare Baronio non fu Papa. Contributo alla storia della *Monarchia sicula* e del *jus exclusivae*», in AA.VV., *Per Cesare Baronio. Scritti vari nel terzo centenario della sua morte*, Athenaeum, Roma, 1911, pp. 355-430.

sorio riservava poco dopo alla Repubblica Veneta nella *Paraenesis ad Rempublicam Venetam*, stampata a Roma, *apud Carolum Vulliettum*, nel 1606 e ad Augsburg, *apud Davidem Francum*, causa anch'essa di aspre repliche da parte degli storiografi veneziani: l'opera si inseriva nelle difficili relazioni tra il Papato e la Serenissima successive all'adozione da parte di quest'ultima di leggi anti-clericali e, in particolare, alla proibizione di istituire nuovi monasteri e al divieto di eseguire lasciti testamentari di beni agli Ordini ecclesiastici senza l'approvazione del Senato della Repubblica.

Nel 1606, al rapido declinare della sua salute, volle tornare ad essere semplice prete ritirandosi nella diletta Casa della Vallicella. Cesare Baronio moriva il 7 giugno 1607 e il suo corpo veniva sepolto sotto il presbitero della chiesa di Santa Maria in Vallicella, dove aveva vissuto. Per il suo infaticabile ed equilibrato impegno intellettuale, la fama delle virtù, la profonda umiltà, lo zelo instancabile nell'apostolato, le opere di carità, i tanti meriti riconosciutigli dai suoi stessi contemporanei, i Padri dell'Oratorio di Roma promossero nel 1624 presso il vescovo di Sora l'apertura del processo di beatificazione, che, trascinato però con lentezza, finì per essere abbandonato. Ciò nonostante, il 12 gennaio 1745 riceveva da Benedetto XIV il titolo di Servo di Dio.

Cesare Baronio rimane nella Chiesa romana una figura di importanza primaria: appoggiò la politica riconciliativa di Paolo V, strinse amicizia con san Roberto Bellarmino, patrocinò l'inizio dell'Opera delle Scuole Pie di san Giuseppe Calasanzio e i Chierici della Madre di Dio di san Giovanni Leonardi, promosse l'istituzione del grande Conservatorio delle Zitelle di S. Eufemia per sostenere e sistemare le ragazze nubili diseredate. L'eccezionale levatura culturale della sua personalità e l'originalità del suo approccio agli studi in forme che non rimasero mai estranee ai criteri della divulgazione suggerirono figure di assoluta rilevanza nella vita ecclesiale del Novecento, quali Achille Ratti¹⁰ e An-

¹⁰ Cf. lo studio compiuto dal futuro Pio XI, allora Prefetto della Biblioteca Ambrosiana: Achille RATTI, «Opuscolo inedito e sconosciuto del Card. Cesare Baronio con dodici sue lettere inedite ed altri documenti che lo riguardano», in AA.VV., *Per Cesare Baronio*, pp. 179-254.

gelo Roncalli.¹¹ Con i mezzi che l'epoca metteva a disposizione, egli permè la sua opera letteraria dell'ideologia riformatrice cattolica ponendola sotto l'egida di una iniziativa ecclesiale, quella oratoriana, destinata a incidere notevolmente in ambito intellettuale, come fenomeno imperniato sul modello di una Chiesa culturalmente preparata e dedita al tempo stesso alla promozione sociale attraverso attività che ricercavano, più che una qualificazione formale, uno spessore etico carico di motivi e tematiche che fecero decisamente breccia nella trionfante cultura barocca. Il suo grande contributo al patrimonio culturale della Chiesa offerto negli *Annales* e nel *Martyrologium Romanum* – elevato alla dignità di libro liturgico – è l'espressione della continua tensione di una esistenza tutta protesa alla difesa della Chiesa dalle polemiche di un'età di dispute straordinariamente dinamica e feconda, lasciando emergere con sapienza il profilo più luminoso e accattivante della coscienza ecclesiale nella verità storica e della santità autentica, di cui egli fu nella sua epoca un diretto conoscitore. Nelle logiche controversistiche del suo tempo e alla luce dei dibattiti post-tridentini l'opera del Baronio costituì una risposta brillante e profonda alle preoccupazioni « positive » sollevate dagli stessi Padri conciliari in merito all'infangamento della verità nell'ambito specifico della santità e del culto della Chiesa con fatti leggendari e superstizioni non degni della sua tradizione.

Roberto FUSCO

¹¹ Cf. la conferenza tenuta al Seminario di Bergamo dal futuro beato Giovanni XXIII: Angelo RONCALLI, *Il Cardinale Cesare Baronio*. Conferenza tenuta il 4 dicembre 1907 nel Seminario di Bergamo ricorrendo il terzo centenario dalla morte, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1961.

PER UN APPROCCIO AL *MARTYROLOGIUM ROMANUM*

L'interesse suscitato per il IV centenario della morte del Venerabile Cardinale Cesare Baronio, uno dei padri della moderna storiografia ecclesiastica e noto per aver messo mano alla correzione del Martirologio Romano sotto il pontificato di Gregorio XIII, come pure l'impegno sostenuto da diverse Conferenze Episcopali nell'intraprendere il lavoro di traduzione del testo tipico del summenzionato libro liturgico nella lingua nazionale, sollecita a riflettere sulla sua natura e finalità.

Sia pur in maniera condensata, ci accostiamo al Martirologio Romano evidenziandone i tratti caratteristici dal punto di vista storico, teologico e liturgico perchè il mirabile esempio di tanti insigni fratelli e sorelle che hanno testimoniato la fede cristiana con la loro vita sia reso accessibile alla comunità dei credenti.

I. ETIMOLOGIA

Secondo l'etimologia del suo termine (μάρτυς = testimone; λόγος = discorso), il martirologio indica un testo nel quale è contenuta una "notizia" riguardante i martiri o la testimonianza resa da uomini illustri nel seguire Cristo fino all'effusione del sangue. Quando in esso confluirono anche gli *episcopi*, i *confessores*, la *dedicatio* e i *conditores Ecclesiae*, il concetto di martirologio acquisì un'estensione più ampia.¹

Secondo dom Henri Quentin, il martirologio è il libro degli anniversari dei martiri e, per estensione, dei santi in generale, dei misteri e degli avvenimenti che sono suscettibili di una commemorazione annuale nella Chiesa,² e dom Jacques Dubois sostiene che esso è una

¹ Cf. René AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources – Ses méthodes – Son histoire. Reproduction inchangée de l'édition originale de 1953. Avec un complément bibliographique par Robert Godding*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 2000 (= *Subsidia hagiographica*, 80), pp. 11-106; Réginald GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano, 1996 (= *Bibliotheca Montisfani*, 12), pp. 109-135.

² Cf. Henri QUENTIN, *Les Martyrologes historiques du Moyen Âge*, Gabalda, Paris 1908.

raccolta annunciante giorno per giorno, nel loro anniversario, i santi che vengono celebrati nelle Chiesa:³ queste due definizioni riassumono chiaramente ciò che è il martirologio.

II. RAPPORTO CON I CALENDARI

Il martirologio ha il suo nucleo originario nei calendari che sono i testimoni antichi del culto che ogni chiesa rendeva ai suoi martiri, annotandone in un proprio elenco l'anniversario della morte o della *depositio* divenute subito oggetto di un culto locale. Il passaggio dal culto locale a quello più diffuso si ebbe ben presto con lo sviluppo dei pellegrinaggi e la traslazione delle reliquie che arricchirono le commemorazioni delle singole chiese, le quali attinsero, facendole proprie, anche le celebrazioni delle chiese vicine. I principali calendari, nei quali si riflette la storia della Chiesa attraverso la santità, sono il *Chronographus* del 354, chiamato anche "Cronografo filocaliano" dal nome del suo autore *Furius Dionysius Philocalus*, il Calendario di Cartagine, il Calendario di Carmona, il Calendario marmoreo di Napoli, il Calendario di Echternach, il Calendario Gotico. A differenza dei martirologi, i calendari indicano i nomi dei santi e la loro qualità, senza luogo né, salvo rare eccezioni, elementi cronologici e biografici; essi costituiscono la base per la composizione dei martirologi.

³ Cf. Jacques DUBOIS – Jean-Loup LEMAÎTRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Cerf, Paris, 1993, pp. 103-134; Jacques DUBOIS, *Les martyrologes du Moyen Âge latin*, Brepols, Tournhout, 1987 (= *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 26); ID., *Martyrologes d'Usuard au Martyrologe Romain. Articles réédités pour son soixante-dixième anniversaire*, F. Paillart, Abbeville, 1990; ID., « De Martirologio », in *Notitiae* 6 (1970) 246-253; ID., « Les sources orientales des martyrologes latins », in Achille Maria TRIACCA – Alessandro PISTOLA (edd.), *Saints et sainteté dans la liturgie*. Conférences Saint-Serge, XXXIII^e semaine d'études liturgiques (Paris 22-26 juin 1986), CLV, Roma, 1987 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » – « Subsidia »*, 40), pp. 93-104.

III. FONTI DEI MARTIROLOGI

Il valore storico dei martirologi dipende anzitutto dalle fonti utilizzate nel suo laborioso impegno redazionale. I principali compilatori dei martirologi hanno utilizzato come fonti letterarie gli antichi *Acta martyrum*, contenenti il rendiconto del processo e della morte dei martiri, le *passiones*, le biografie sia storiche sia epiche, le leggende, le narrazioni agiografiche romanzate, i panegirici, le raccolte di *miracula*, le *historiae*, come la *Historia ecclesiastica* di Eusebio, il *De viris illustribus* di san Girolamo, il *Liber Pontificalis* o i *Dialogi* di san Gregorio Magno.

IV. CRITERI REDAZIONALI

Poiché tutti i martirologi successivi che si sono conservati dipendono dagli anteriori, è indispensabile effettuare, quale criterio metodologico per la valutazione storica del testo, un esame a ritroso che rinvenga le fonti delle notizie provenienti da un altro martirologio più antico, al fine di stimare le modifiche apportate nel tempo, indizi preziosi per seguire lo sviluppo e la diffusione del culto relativo ai singoli personaggi commemorati.

Nel processo redazionale dei martirologi, dove gran parte del lavoro consisteva nel rimaneggiare ed ampliare il materiale a disposizione, molto spesso i copisti si sono accontentati di ricopiare a proprio piacimento l'insieme di notizie provenienti dalle fonti, specialmente quelle che riguardano i santi patroni delle loro chiese, e di aggiungere qualche santo che aveva attirato la loro attenzione, ovvero quei santi venerati nella chiesa alla quale erano per varie ragioni legati, o del vicinato, o iscritti nei calendari che avevano tra le mani, o infine loro segnalati.

Se a partire da una certa epoca, la preziosità di un martirologio consisteva nel possedere il minor numero possibile di giorni vuoti, redattori e copisti si trovarono nella necessità di spostare arbitraria-

mente personaggi da una data all'altra con il solo intento di evitare lacune commemorative, aggiungendo indiscriminatamente figure di santi, anche senza che questi avessero realmente goduto di un autentico culto.⁴

V. PRINCIPALI MARTIROLOGI

Il più antico martirologio conservato è un testo siriano, copiato nel 411 ad Edessa (oggi conservato al British Library di Londra, ms. add. 12150). È una traduzione disordinata e succinta di un calendario-martirologio più antico composto in greco, a Nicomedia (attualmente ?zmit in Turchia), nel 362 circa. Il compilatore vi riunì i martiri dell'Oriente cristiano sia attraverso informazioni dirette sia utilizzando le raccolte degli atti dei martiri di Eusebio di Cesarea e qualche altro testo.

Al primitivo martirologio latino viene attribuito l'appellativo geronimiano: si tratta di un testo composto nell'Italia del Nord, nella regione di Aquileia, a metà del secolo V, e attribuito a S. Girolamo, a motivo dei due proemi apocrifi che sono stati aggiunti, cioè le presunte lettere dei vescovi san Cromazio di Aquileia e ed Eliodoro di Altini indirizzate a san Girolamo con le quali si chiede di comporre un martirologio e la risposta del grande erudito con la quale spiega i suoi criteri redazionali.

Nella sua forma primitiva il testo è anteriore a san Girolamo ed è stato composto a partire dal Calendario di Roma, da un Calendario africano e da un martirologio orientale. Il più antico manoscritto del

⁴ Cf. Roberto FUSCO, «Il nuovo "Martyrologium Romanum": considerazioni da una campionatura sui primi giorni di ottobre», in *Ephemerides Liturgicae* 116 (2002) 72-95. Una visione globale delle questioni agiografiche legate al martirologio è presentata in: Hippolyte DELEHAYE, *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1940 (= *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris*); ID., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1927 (= *Subsidia hagiographica*, 17), pp. 189-196.

martirologio geronimiano è il cosiddetto codice di Echternach (BN lat. 10837) compilato in Inghilterra all'inizio dell'VIII secolo, oggi conservato a Parigi. Ad Auxerre, nel 592 circa, il martirologio ebbe un particolare intervento di rielaborazione, mediante la ricezione di una serie considerevole di santi occidentali e di feste gallicane. Esso ha raccolto, pertanto, una quantità di nomi che apportano degli indizi unici sul culto dei santi in Gallia nel VI sec.

Il martirologio geronimiano comporta essenzialmente nomi propri di persona e di luoghi; gli uni e gli altri erano per la maggior parte sconosciuti ai copisti che avevano sotto gli occhi manoscritti redatti nella peggiore epoca della decadenza della scrittura. Il martirologio geronimiano è divenuto abordabile e comprensibile grazie alle due edizioni pubblicate nelle due parti del tomo II degli *Acta Sanctorum* di novembre. La prima fu realizzata nel 1894 da Giovanni Battista De Rossi e Louis Duchesne che fornirono in colonne i testi di tre più antichi manoscritti; nella seconda, nel 1931, dom Quentin stabilì il testo, distinguendo le due famiglie, e il gesuita Hippolyte Delehaye redasse il commentario, recuperando alcuni passaggi, proponendo le identificazioni e spiegando le più importanti notizie del fondo primitivo e le aggiunte più ragguardevoli.

San Beda il Venerabile è l'autore del primo martirologio "storico", così denominato perché evoca rapidamente la storia del santo, in opposizione alla concisione dei primi martirologi che si limitano al nome del martire accompagnato da una localizzazione topografica ed eventualmente dal titolo liturgico, che resta essenziale perché è quella che permette, nei casi estremi, di distinguere il calendario (senza luogo) dal martirologio.

Nei primi anni del IX secolo, un anonimo di Lione aggiunge al martirologio di Beda 133 elogi e ne rimaneggia profondamente 17.

Sempre a Lione, il diacono Floro, nella metà del IX secolo, compila un nuovo martirologio, aggiungendo all'anonimo lionese 321 elogi e modificandone 123, e in una successiva redazione aggiungendone altri 15 e modificandone 28.

Poco dopo l'850, il monaco di Ferrières, Adone, allora residente a

Lione e più tardi divenuto Vescovo di Vienne (860-875), compose un martirologio, nel quale aggiunge a Floro 197 elogi e ne modifica 188. È il primo martirologio storico che non annovera giorni vuoti. Per arrivare a questo risultato, Adone moltiplica le arbitrarietà, inventando dettagli, confondendo le omonimie e collocando feste a caso.

Infine, Usuardo, monaco dell'abbazia di Saint-Germain-des-Prés a Parigi, compose un martirologio prendendo come base il materiale di Floro e di Adone, di cui abbreviò gli elogi più prolissi e completò il testo con l'aggiunta di circa 300 figure di santi dell'area franca, iberica e italiana. Quello di Usuardo è il martirologio che, con quello di Adone, conobbe il maggiore successo nel Medioevo, tanto che egli fu considerato l'autore per antonomasia del martirologio e la sua opera servì da base per la prima edizione del *Martyrologium Romanum*.

Accanto a questi esemplari di maggiore prestigio si affiancano altri testi a circolazione di minore interesse, come il martirologio di san Rabano Mauro, di Saint-Quentin, quello redatto nell'848 da Vandeberto monaco di Prüm, e quello di Fulda.

Fino al 1584 il martirologio rimase, dunque, una compilazione privata, destinata all'uso capitolare e suscettibile di modificazioni dettate dalle necessità contingenti dei vari luoghi. Per porre un argine all'impropria fioritura di testi, spesso viziati nel contenuto da numerosi errori, Gregorio XIII promosse la redazione di una edizione del martirologio ufficialmente approvata. Tale opera fu realizzata dal Baronio che, dopo due edizioni preparatorie del 1583, congedò l'*editio princeps* nel 1584,⁵ seguita nel 1586 da una versione corredata da una *Tractatio* e da *Notationes*, in cui si rendeva conto del proprio metodo di lavoro.⁶ A questa pubblicazione seguirono fino al 1913 oltre 130 edi-

⁵ Cf. Manlio SODI – Roberto FUSCO (edd.), *Martyrologium Romanum. Editio Princeps (1584)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005 (= *Monumenta Liturgica Concilii Tridentini*, 6).

⁶ Cf. Giuseppe Antonio GUAZZELLI, «Cesare Baronio e il Martyrologium Romanum. Problemi interpretativi e linee evolutive di un rapporto diacronico», in Luigi FIRPO (ed.), «*Nunc alia tempora, alii mores*». *Storici e storia in età post-tridentina*, Firenze 2005, pp. 47-89.

zioni rivedute e corrette. Nel 1630, l'edizione pubblicata per ordine di Urbano VIII pose all'inizio dei giorni il santo del quale si recita l'ufficio; nel 1748, l'edizione di Benedetto XIV provvede ad un accenno di lavoro di emendamento che comportò l'eliminazione di alcuni personaggi e l'aggiunta di altri. Con Leone XIII, venne costituita nel 1902 in seno alla Congregazione dei Riti un'apposita Commissione storico-liturgica che lavorò ad una revisione del Martirologio Romano fino ad approdare all'*editio typica*, promulgata da Pio X. Nel 1922 Benedetto XV procedeva all'approvazione della *editio prima post typicam*, pubblicata nel 1924. Nel 1928, sotto il pontificato di Pio XI, apparve una *editio secunda post typicam*; con Pio XII si ebbe nel 1948 l'*editio tertia post typicam* e nel 1956 l'*editio quarta*, cui fece seguito nel 1960 un testo di *Variationes*.

Una revisione approfondita del martirologio si ebbe con l'impulso dato dal Concilio Ecumenico Vaticano II che incluse questo libro all'interno del vasto panorama della revisione dei libri liturgici. Il lungo e complesso lavoro di revisione del martirologio si estese per oltre trent'anni, fino a giungere nel 2001 alla *editio typica*, approvata da Giovanni Paolo II, e nel 2004 all'*editio typica altera*.⁷

VI. IL MARTIROLOGIO DEL CONCILIO VATICANO II

La promulgazione del martirologio⁸ è in funzione della celebrazione, della celebrazione della santità di Dio così come si è manifesta-

⁷ Cf. Annibale BUGNINI, «Verso una riforma del “Martyrologium Romanum”?», in *Ephemerides Liturgicae* 61 (1947) 91-99; Alejandro OLIVAR, «El Calendario y el Martyrologio romanos», in *Phase* 153 (1986) 199-210; Jean EVENOU, «Les travaux du Martyrologe», in *Notitiae* 25 (1989) 529-537; Jorge GIBERT I TARRUEL – Jean EVENOU, «La preparazione della nuova edizione del “Martyrologium Romanum”», in Antonio MORONI – Carlo PINTO – Marcello BARTOLUCCI (edd.), *Sacramenti, Liturgia, Cause dei Santi: Studi in onore del Cardinale Giuseppe Casoria già Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, nel 60° anniversario di ordinazione sacerdotale*, Campania Notizie, Napoli, 1992, pp. 457-479.

⁸ Per gli approfondimenti sul nuovo Martirologio Romano si veda il numero speciale di *Ephemerides Liturgicae* 116 (2002) 3-125, e quello di *Rivista Liturgica* 91 (2004)

ta nella comunità ecclesiale nella diversità dei tempi e secondo differenti modalità.

Nei giorni in cui il Calendario Generale o quello proprio non prescrive alcuna celebrazione e laddove l'occorrenza della domenica o la priorità del tempo liturgico non lo impediscano, ogni sacerdote e ogni comunità hanno facoltà, secondo quanto previsto in merito al culto dei santi, delle reliquie e delle sacre immagini dalla Costituzione conciliare sulla liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 111, di celebrare come memoria facoltativa l'uno o l'altro santo fornito dalla lista, conformemente alla sensibilità delle singole Chiese locali e famiglie religiose.

I *Praenotanda* del Martirologio Romano evidenziano nei nn. 20-21 il carattere e la natura liturgica del libro, in quanto nato dalla fusione delle *Depositiones martyrum* e *Depositiones episcoporum* con il Calendario liturgico incentrato sui misteri di Cristo.

La graduale accentuazione data agli inserimenti di indicazioni pratico-celebrative, lungo i secoli, ha fatto sì che il martirologio fosse annoverato a pieno titolo tra i libri liturgici. Prima del Concilio Vaticano II era previsto che il martirologio fosse letto all'ora Prima, poi soppressa dal Concilio.⁹ Considerato dagli studiosi come libro non liturgico o addirittura come liturgicamente inutile, i testi ufficiali, al

177-274; Maurizio BARBA, «Le orazioni del "Martyrologium Romanum"», in *Ephemerides Liturgicae* 116 (2002) 52-71; ID., «Il "corpus orationum" del "Martyrologium Romanum"», in *Rivista Liturgica* 91 (2004) 229-244; ID., «Il Martirologio Romano: criteri per la traduzione», in *Rivista Liturgica* 92 (2005) 111-127; ID., «Il Martirologio, per fare memoria dei testimoni della santità», in AA. VV., *Liturgia e Santità. «Questa è la volontà di Dio: la vostra santificazione» (1 Tess 4, 2)*. Atti della 55ª Settimana Liturgica Nazionale (S. Giovanni Rotondo, 23-27 agosto 2004), CLV, Roma, 2005 (= *Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» - Sectio pastoralis*, 25), pp. 221-242; ID., «Il Martirologio tra memoria e profezia di santità», in CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Il Martirologio Romano. Teologia, liturgia, santità*. Atti della I Giornata di studio nell'anniversario della «Sacrosanctum Concilium» (Roma, Palazzo della Cancelleria 4 dicembre 2004), LEV, Città del Vaticano, 2005 (= *Spiritus et Sponsa*, 1), pp. 51-69.

⁹ Cf. Baudouin DE GAIFFIER, «De l'usage et de la lecture du martyrologe. Témoignages antérieurs au IX^e siècle», in *Analecta Bollandiana* 79 (1961) 40-59.

contrario, con i quali furono nel passato pubblicate le diverse edizioni del Martirologio Romano, almeno dal 1584 in poi, ne hanno sempre accentuato la funzione celebrativa. Dopo la promulgazione con la Costituzione Apostolica *Emendato iam Kalendario* del 14 gennaio 1584, il martirologio «entrava a far parte dell'insieme dei libri liturgici ufficiali del Rito Romano e fu di competenza della Sacra Congregazione dei Riti, eretta da Sisto V nel 1588 per trattare non solo i Riti ma anche i processi di beatificazione e di canonizzazione. Fu, quindi, ormai questa Congregazione ad aggiungere al martirologio degli elogi per i nuovi Santi».¹⁰

La lettura del martirologio può essere fatta o alle Lodi mattutine – si vede in questo probabilmente un richiamo all'ora tradizionale di Prima – ma non ai Vespri in quanto l'annuncio riguarda il santo del giorno seguente e il momento dei Vespri può essere il tempo in cui si celebra già il santo annunciato. Una eccezione è data per il giorno di Pasqua, nel quale la rubrica del martirologio precisa che «prima di leggere gli elogi del giorno successivo, si premette la memoria della Domenica di Pasqua»: questa indicazione rubricale rimanda ad una considerazione di carattere teologico, ovvero alla consapevolezza che il culto dei santi ha una connotazione prevalentemente cristologica e pasquale, secondo i principi esposti dalla *Sacrosanctum Concilium* ai nn. 104 e 111.

Sotto il profilo strettamente liturgico-celebrativo la lettura del martirologio comprende cinque parti: 1. enunciazione del giorno; 2. lettura degli elogi; 3. lettura della Sacra Scrittura; 4. orazione; 5. conclusione. Anzitutto, si pronuncia il giorno del mese e, se lo si ritiene opportuno, si indica la fase lunare con la cosiddetta *pronuntiatio lunae*. Si leggono, quindi, gli elogi del giorno che si concludono con il

¹⁰ Cuthbert JOHNSON – Anthony WARD (edd.), *Martyrologium Romanum, reimpressio integra textus officialis cum emendationibus et variationibus usque ad Concilium Oecumenicum Vaticanum II convocatum effectis necnon nova introductione aucta*, CLV, Roma 1998 (= *Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» - «Subsidia»*, 97; *Instrumenta Liturgica Quarrensia*, 7), p. XII*.

versetto conclusivo « Preziosa agli occhi del Signore. Il La morte dei suoi Santi ». Segue, poi, la breve lettura del brano della Parola di Dio, concluso con l'acclamazione: « Parola di Dio. Il Rendiamo grazie a Dio ». Il martirologio prevede che, dopo la lettura, il sacerdote o il diacono che presiede la celebrazione o il laico che la guida pronunci un'orazione. Infine, la lettura del martirologio si conclude con la benedizione e il congedo, proponendo una formula che coinvolge, oltre alla comunità orante, anche quella dei fedeli defunti.

VII. CONCLUSIONE

Sulla scia di quanto disposto nel n. 92c di *Sacrosanctum Concilium*, ovvero che « *passiones seu vitae Sanctorum fidei historicae reddantur* », il Martirologio Romano propone ai fedeli modelli di santità ed esempi viventi di vita cristiana cui ispirarsi.

Nota caratteristica dell'attuale martirologio, che lo distingue da quelli precedenti, ovvero dal Geronimiano e dai cosiddetti martirologi storici, è che esso non si limita solo ad essere un semplice elenco di nomi di martiri e santi posti l'uno accanto all'altro con l'aggiunta del luogo del martirio o del loro culto, ma si inserisce nel contesto cronologico dell'anno liturgico e in quello cristologico della celebrazione del mistero di Cristo.

Non, dunque, un semplice catalogo di santi e beati, ma una successione di memorie liturgiche relative a Maria Santissima, agli angeli e ai santi che hanno, secondo il Calendario Generale, una rilevanza universale per la Chiesa di Rito romano, agli altri che godono di un riconoscimento tanto per la Chiesa intera (santi canonizzati) quanto per le Chiese locali o per le famiglie religiose (beati): una serie di commemorazioni, però, da armonizzarsi con le celebrazioni che ricorrono lungo il corso dell'anno liturgico.

Il martirologio si configura come un'autentica mappa geografica e storica della santità e conferisce un particolare rilievo alla universalità della santità a livello topografico, evidenziando le diverse aree geo-

culturali del mondo, e a livello tipologico, mettendo in rilievo le differenti categorie di persone chiamate alla santità.

Tale universalità della santità, che il martirologio veicola, è considerata soprattutto dal punto di vista della tradizione romana che si fonda non solo sul concetto del primato della sede di Roma, ma emerge anche da una certa fierezza per la testimonianza di santità data dai propri martiri, Santi vescovi, sacerdoti, religiosi e laici. Dalla tradizione storica che richiama i primi martiri della Chiesa romana, si passa a quelli sparsi in tutto l'*orbe* cristiano.

Pertanto, pur conservando nel titolo la specificità di libro liturgico del Rito romano, il martirologio intende commemorare tutti i Santi riconosciuti dalla Sede Apostolica, ovvero accoglie in sé il vasto panorama della santità sia d'Occidente sia di tutte le Chiese cattoliche dell'Oriente.

Infine, l'avvio dei lavori di traduzione dell'edizione latina del martirologio nelle diverse lingue nazionali, mentre costituisce un passaggio importante nell'ambito della storia dei libri liturgici nazionali, ne assicura la presenza sul piano pastorale e l'efficacia su quello spirituale.

Maurizio BARBA

GLI STRUMENTI MUSICALI E LA MUSICA STRUMENTALE. L'ORGANO A CANNE E GLI ALTRI STRUMENTI: QUALI I CRITERI DI AMMISSIONE NEL CULTO DIVINO?

Per rispondere all'interrogativo formulato nel titolo occorrerebbe volgere uno sguardo alla tradizione millenaria della Chiesa, considerando concretamente la sua esperienza culturale, in modo da osservare quali strumenti musicali hanno trovato posto nelle celebrazioni liturgiche e quali no, conoscere i motivi di proibizioni e di ammissioni, ricavandone eventuali criteri anche per noi oggi.

Certamente l'organo a canne, con la sua secolare tradizione liturgica, non ha bisogno dell'illustrazione di criteri a conforto della sua ammissione nel culto divino, sia per l'accompagnamento del canto che come strumento solista. Anche se non è sempre stato così, e la sua introduzione nel culto divino non è stata immediata ma progressiva e lo stesso uso dell'organo – penso a preludi e interludi – non è da prendere comunque in modo univoco. Del resto, nell'immaginario collettivo l'organo è lo strumento naturalmente associato alla chiesa ed alle celebrazioni liturgiche. Gli strumenti ad arco e a fiato sono più legati all'ambito operistico, così come gli strumenti a percussione rinviano a ritmi particolari.

Da parte mia, svilupperò l'argomento mettendo in risalto le indicazioni contenute in documenti del Magistero, dal secolo scorso a oggi, e tratteggiando quindi qualche elemento di discernimento.

1. ACCENNI ALLA TRADIZIONE BIBLICA ED ECCLESIALE

Senza soffermarsi in approfondimenti, si impone di accennare all'uso di strumenti musicali nel culto del popolo di Israele e nella tradizione della Chiesa.

La testimonianza delle Sacre Scritture è abbastanza dettagliata circa l'uso degli strumenti musicali di accompagnamento del canto o solisti, variamente adottati anche nel culto. Si parla di strumenti *a corda*, come la lira, la cetra a più corde, l'arpa triangolare, l'arpa a dieci corde o salterio, la piccola arpa a quattro corde o arpicordo; di strumenti *a fiato* quali il flauto, l'oboe, la zampogna, la tromba d'argento, il corno d'ariete, il corno; di strumenti *a percussione* come il tamburo o timpano, il cembalo, il sistro, i campanelli.

Un esempio assai eloquente della varietà di strumenti associati alla preghiera comunitaria è il Salmo 150, animato dall'*alleluia*, ossia l'invito a lodare il Signore: si nominano strumenti a corda (arpa e cetra), a fiato (flauti, trombe) e a percussione (timpani e cembali). Non mancano tuttavia voci che, associando strumenti musicali a prassi disdicevoli (cf. *Is* 23, 15), mettono in guardia circa il loro uso.

L'antica tradizione cristiana, pur ereditando prassi culturali veterotestamentarie, non ha tuttavia introdotto l'uso di strumenti nel culto divino, scegliendo la voce umana come la più adatta a lodare convenientemente Dio. Se commentando il Salmo 150, sant'Agostino menziona anche l'organo – strumento a mantice, allusivo a vari strumenti –,¹ sappiamo che per vari secoli, in Oriente come in Occidente, la Chiesa ha bandito l'uso di strumenti musicali per la loro associazione a usi profani, al culto pagano, a raduni militari, allo spettacolo teatrale e in certi casi alla prostituzione, come è il caso dell'organo idraulico a Roma. Al riguardo è esplicito san Clemente Alessandrino, il quale spiega perché l'uomo, in cui soffia lo Spirito Santo, sia il solo vivo strumento dalle mille voci in grado di celebrare Dio:

Il Signore inviando il suo soffio in questo strumento, che è l'uomo, lo fece a sua immagine; l'uomo è lo strumento di Dio.²

¹ Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, 150, 7: *Sant'Agostino, Espozizioni sui Salmi*, IV, Città Nuova, Roma, 1977 (= *Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di sant'Agostino*, III. *Discorsi*, 28), pp. 933-935.

² CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, cap. I: Claude MONDÉSERT (ed.), *Clément d'Alexandrie, Le Protreptique*. Introduction, traduction, notes, 2ème éd., Cerf, Paris, 2004 (= *Sources chrétiennes*, 2bis), p. 58; tutto il cap. I, pp. 52-66, tratta dell'argomento.

E ancora, commentando il Salmo 150, dà una interpretazione allegorica degli strumenti menzionati in esso, riconducendoli alle facultà umane:

Noi cristiani non usiamo che un solo strumento, del solo Logos pacifico, per il quale glorifichiamo Dio: non si tratta più di antichi strumenti a corda, di trombe, di tamburo, di flauto, dei quali avevano l'abitudine di servirsi nelle loro assemblee coloro che praticano la guerra, che disprezzano il timore di Dio e che vogliono con tali ritmi sollevare il loro abbattuto coraggio.³

Anche san Girolamo osserva: «Chi potrà trovare il timore di Dio dove si suonano tamburi, grida il flauto, trilla la lira e risuona il cembalo?».⁴

Ecco il motivo per cui il canto ecclesiastico si è sviluppato senza accompagnamento di strumenti. Le Chiese d'Oriente hanno conservato fino ad oggi il canto vocale, senza accompagnamento strumentale. La tradizione copta conosce tuttavia l'uso di tamburi nel culto divino.

Come è noto, in Occidente, la tradizione del canto «gregoriano», come pure di quello ambrosiano, conosce solo le voci dei cantori; nella stessa linea anche la polifonia tardo medievale e rinascimentale. La «Cappella Sistina» ancora oggi canta nelle celebrazioni papali senza l'accompagnamento di strumenti musicali.

Dal medioevo l'organo viene ammesso nelle azioni liturgiche per accompagnare il canto, anche se la sua imperfezione tecnica non ne permise una grande diffusione. Perfezionato nella seconda metà del sec. XV, l'organo a canne acquisisce via via un posto di privilegio nella musica sacra, fino a conoscere grande splendore con l'arricchi-

³ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, II, 4, 42, 2: Claude MONDÉSERT – Henri-Irénée MARROU (edd.), *Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue*, II, Texte grec, traduction, notes, 2ème éd., Cerf, Paris, 1991 (= *Sources chrétiennes*, 108), p. 93; tutto il cap. IV tratta di questo tema.

⁴ HIERONYMUS STRIGONIENSIS, *De perpetua virginitate B. Mariae*, 20: PL 23, 214.

mento, nei secc. XVII-XIX, di una serie di registri orchestrali. Tuttavia, come sappiamo, anche l'organo non è immune da ambiguità nella misura in cui la musica organistica indulge alla teatralità o profanità: contro di essa si pronuncerà il Motu proprio di san Pio X.

2. I PRONUNCIAMENTI DEL MAGISTERO PRECEDENTI IL VATICANO II

Nell'intento di riordinare il canto e la musica nelle azioni liturgiche, sottraendoli a stili teatrali e poco confacenti al culto divino, il Motu proprio «*Tra le sollecitudini*» di san Pio X (22 novembre 1903) dedica esplicitamente alcuni numeri a trattare dell'organo e degli strumenti musicali (cf. nn. 15-21).

Come criterio base si dice che l'uso dell'organo è «permesso» per sostenere il canto e non per opprimerlo, essendo la musica vocale propria della Chiesa. In casi particolari, con licenza speciale dell'Ordinario, si possono ammettere anche altri strumenti musicali, con la stessa finalità.⁵ Il suono dell'organo nell'accompagnare il canto, senza precederlo con preludi o interromperlo con intermezzi, deve rispettare sia la propria natura che le qualità peculiari della musica sacra.⁶

Si proibisce quindi l'uso in chiesa del pianoforte, e di strumenti fragorosi e leggeri quali il tamburo, la grancassa, i piatti, i campanelli e simili (cf. n. 19). Viene inoltre interdetto in chiesa il suono di bande musicali e, solo in certi casi, con il consenso dell'Ordinario:

⁵ PIUS X, Motu Proprio «*Tra le sollecitudini*», n. 15: «Sebbene la musica propria della Chiesa sia la musica puramente vocale, nondimeno è permessa eziandio la musica con accompagnamento d'organo. In qualche caso particolare, nei debiti termini e coi convenienti riguardi, potranno anche ammettersi altri strumenti, ma non mai senza licenza speciale dell'Ordinario, giusta la prescrizione del *Caerimoniale Episcoporum*»; e ancora *ibidem*, n. 16: «Siccome il canto deve sempre primeggiare, così l'organo o gli strumenti devono semplicemente sostenerlo e non mai opprimerlo».

⁶ *Ibidem*, n. 17: «Non è permesso di premettere al canto lunghi preludi o d'interromperlo con pezzi di intermezzo»; e ancora, *ibidem*, n. 18: «Il suono dell'organo negli accompagnamenti del canto, nei preludi, interludi e simili, non solo deve essere condotto secondo la propria natura di tale strumento, ma deve partecipare di tutte le qualità che ha la vera musica sacra e che si sono precedentemente annoverate».

sarà permesso di ammettere una scelta limitata, giudiziosa e proporzionata all'ambiente, di strumenti a fiato, purché la composizione e l'accompagnamento da eseguirsi sia scritto in stile grave, conveniente e simile in tutto a quello proprio dell'organo (n. 20).

L'Ordinario può permettere il suono della banda nelle processioni fuori della chiesa, non però per eseguire pezzi profani ma per accompagnare cantici spirituali in latino o in volgare (cf. n. 21).

A distanza di 25 anni, Pio XI, nella Costituzione apostolica *Divini cultus sanctitatem* (20 dicembre 1928), così si esprime al riguardo al punto VIII:

La Chiesa ha il suo strumento musicale tradizionale, chiamato *organo*, il quale, per la sua meravigliosa grandiosità e maestà, è stimato degno di secondare i riti liturgici, sia accompagnando il canto, sia durante il silenzio del coro e secondo le prescrizioni, diffondendo soavissime armonie. Tuttavia si eviti la commistione di sacro e di profano che, da un lato per le modifiche introdotte dai costruttori e dall'altro per le arditezze musicali di alcuni organisti, minaccia la purezza della funzione stessa che tale mirabile strumento è destinato a realizzare.⁷

Oltre all'*Enciclica Mediator Dei* (1947), a distanza di qualche anno, nel 1955, Pio XII ha scritto l'*Enciclica Musicae sacrae disciplina* (25 dicembre 1955), menzionando per la liturgia oltre all'organo a canne anche altri strumenti musicali, tra cui nomina gli strumenti ad arco:

Queste norme [eseguire sia i capolavori degli antichi maestri sia composizioni di autori recenti, con decoro del sacro rito] devono applicarsi altresì all'uso dell'organo e degli altri strumenti musicali. Fra gli strumenti a cui è aperto l'adito al tempio viene a buon diritto in primo luogo l'organo,

⁷ Cf. *AAS* 21 (1929) 39.

perché è particolarmente adatto ai canti sacri e ai sacri riti e dà alle cerimonie della chiesa notevole splendore e singolare magnificenza, commuove l'animo dei fedeli con la gravità e la dolcezza del suono, riempie la mente di gaudio quasi celeste ed eleva fortemente a Dio e realtà supreme. Oltre l'organo vi sono altri strumenti che possono efficacemente venire in aiuto a raggiungere l'alto fine della musica sacra, purché non abbiano nulla di profano, di chiassoso, di rumoroso, cose disdicevoli al sacro rito e alla gravità del luogo. Tra essi vengono in primo luogo il violino e altri strumenti ad arco, i quali, o soli, o insieme con altri strumenti e con l'organo, esprimono con indicibile efficacia i sensi di mestizia o di gioia dell'animo.⁸

In applicazione ai documenti di Papa Pio XII, nel 1958 la Sacra Congregazione dei Riti ha pubblicato l'*Istruzione De musica sacra et sacra liturgia* (3 settembre 1958), nella quale, circa gli strumenti, vengono toccati quattro punti: principi generali (cf. n. 60); l'organo e strumenti simili (nn. 62-67); la musica sacra strumentale (nn. 68-69), l'uso di strumenti elettrici per riprodurre musica (nn. 70-73).⁹

Sintetizzo il contenuto riguardante il nostro argomento. Tra i principi generali, viene ribadito il rispetto per la natura dell'azione liturgica; data la differenza tra musica sacra e profana, occorre tener presente che vi sono strumenti, come l'organo a canne, direttamente ordinati alla musica sacra, altri che vi si possono facilmente adattare, come gli strumenti ad arco, altri invece che, per comune giudizio, sono ritenuti esclusivi della musica profana. Viene ribadito il posto del tutto singolare riservato nella liturgia all'organo a canne, opportunamente benedetto. Tuttavia, accanto all'organo, può essere utilizzato l'*harmonium*. Gli organi a trasmissione elettrica possono essere temporaneamente utilizzati, con il permesso dell'Ordinario del luogo.

Nelle azioni liturgiche, soprattutto nei giorni più solenni, posso-

⁸ Cf. AAS 48 (1956) 19.

⁹ Cf. AAS 50 (1958) 649-652.

no essere utilizzati, in concomitanza all'organo o come ensemble strumentale o per accompagnare il canto, altri strumenti musicali, in primo luogo gli archi, osservando la normativa liturgica generale e le prescrizioni, sotto la vigilanza dell'Ordinario, coadiuvato dalle Commissioni diocesane di musica sacra. Gli strumenti che vengono giudicati confacenti alla musica profana, non dovranno essere tollerati.

3. LA COSTITUZIONE «SACROSANCTUM CONCILIUM»

La Costituzione sulla sacra liturgia del Vaticano II riserva il cap. VI alla « musica sacra », richiamando il compito ministeriale che sono chiamati a svolgere il canto e la musica nel culto divino (cf. SC, n. 112). Dopo aver ricordato l'importanza del canto gregoriano come proprio della liturgia latina ma anche gli altri generi di musica sacra, specialmente la polifonia, fa parola della considerazione da dare, specie nei paesi di missione, a tradizioni musicali proprie (cf. SC, n. 119). Quindi, nel n. 120, la Costituzione si sofferma sull'*organo e gli strumenti musicali*, nei termini seguenti

Nella Chiesa latina sia in grande onore l'organo a canne come strumento musicale tradizionale, il cui suono è in grado di aggiungere mirabile splendore alle cerimonie della Chiesa, e di elevare potentemente gli animi a Dio e alle realtà sublimi. È però permesso ammettere nel culto divino altri strumenti, a giudizio e con il consenso della competente autorità ecclesiastica territoriale, a norma degli articoli 22 § 2, 37 e 40, purché siano confacenti o si possano adattare all'uso sacro, convengano alla dignità del tempio e favoriscano effettivamente l'edificazione dei fedeli.

È chiara l'indicazione dei Padri conciliari di dare rilievo, in primo luogo, all'adozione dell'*organo a canne* nelle celebrazioni liturgiche, a motivo della collaudata tradizione e delle caratteristiche peculiari del suo suono: la potenza dell'armonia che si sprigiona dalle canne « visi-

bilizza» l'elevazione corale a Dio dei cuori oranti. La motivata indicazione del testo non entra nel dettaglio dell'uso dell'organo, accompagnamento del canto e solista, lasciando tuttavia intendere, a tale riguardo, il principio generale già enunciato in *SC*, n. 112, ossia

rispettando le norme e le prescrizioni della tradizione ecclesiastica e della disciplina e considerando lo scopo della musica sacra, che è la gloria di Dio e la santificazione dei fedeli.

In secondo luogo, si ricorda che è permessa l'adozione anche di altri strumenti musicali nelle azioni liturgiche, precisando alcuni criteri da prendersi insieme:

1) si lascia il giudizio alla competente autorità ecclesiastica, ossia le Conferenze dei Vescovi per i territori di loro giurisdizione; 2) tale giudizio terrà conto delle norme per l'adattamento al carattere e alle tradizioni dei popoli (cf. *SC*, nn. 37-40), ossia l'ambito di istanze culturali, anche concernenti la musica, proprie dei vari popoli;¹⁰ 3) si specificano, infine, alcune condizioni da prendersi insieme e valide in ogni caso, ossia: gli strumenti debbono risultare confacenti all'uso sacro o adattarsi ad esso; convenire alla dignità del luogo sacro; favorire l'edificazione dei fedeli.

Nella sobrietà del dettato vengono, dunque, indicati criteri che aiutano ancora oggi il discernimento circa l'adottabilità di strumenti musicali nella liturgia. Anzitutto viene escluso l'arbitrio soggettivo, dicendo che compete alla Conferenza dei Vescovi esprimere un giudizio e dare il loro consenso, nell'ambito della prevista normativa sull'adattamento e l'inculturazione in materia di liturgia. Naturalmente c'è da pensare – analogamente a quanto avviene per altri campi – che i Vescovi, nel compiere il discernimento, si avvalgano di commissioni ed esperti in materia, come bisogna valutare il sentire dei fedeli, poiché la loro edificazione o meno risulta anche decisiva. Le condizioni ultime, in effetti, chiamano in causa il sentire comune di un dato po-

¹⁰ I nn. 37-40 di *Sacrosanctum Concilium* sono stati oggetto dell'Istruzione *Varietates legitimae*, di cui parleremo in seguito.

polo, in un dato luogo, con la sua cultura e sensibilità. Che cosa si vuol dire ad es. nel porre come condizione di ammissibilità che «gli strumenti siano confacenti o si possano adattare all'uso sacro»? Perché sì o perché no uno strumento «conviene alla dignità del tempio»? Quando sì o quando no uno strumento «favorisce l'edificazione dei fedeli»?

In sé considerati, gli strumenti musicali non sono né buoni né cattivi; tuttavia, se un dato strumento viene suonato di preferenza o esclusivamente in ambito profano di un certo tipo, in contesti dichiaratamente contrari al sentire cristiano, per contrassegnare pratiche esoteriche o magiche o comunque di dubbio significato, si capisce bene che risultano incompatibili con l'azione liturgica della Chiesa. La celebrazione cristiana suppone ed esige raccoglimento, partecipazione corale e personale, ascolto e risposta, silenzio e ritmo orante. Ora se un dato strumento è concepito per produrre un tipo di musica molto ritmata, fino a che punto può adattarsi a quanto avviene in chiesa?

4. DOCUMENTI E PRONUNCIAMENTI POST-CONCILIARI

Pur senza entrare in dettagli relativi a strumenti di accompagnamento del canto oppure solisti, nell'indicare l'onore da riservare all'organo e nel permettere anche altri strumenti, *SC*, n. 120, esplicita al riguardo di essi le competenze – il giudizio dei Vescovi, ma anche la sensibilità dei fedeli – e le condizioni – la dignità del tempio e l'edificazione dei fedeli –: in tal modo traccia una linea di riferimento, che sarà talvolta precisata in documenti successivi.

Nella Lettera del Presidente del «*Consilium*» alle Conferenze dei Vescovi circa alcune questioni liturgiche (25 gennaio 1966), al n. 5 si tocca anche la musica sacra nei termini seguenti:

È inoltre necessario che restino intatti il carattere sacro e la bellezza che caratterizzano la musica di chiesa, sia quanto al canto che agli strumenti. Tutto ciò che sa di profano deve

essere proscritto dal santuario. Per esempio, la musica *jazz* non può oggi far parte di un repertorio di musica da eseguire negli uffici del culto. Così, tenendo conto delle mentalità, delle culture, delle diverse tradizioni dei popoli, certi strumenti di uso puramente profano non possono entrare in chiesa. La Chiesa ha immense possibilità per una azione profonda, efficace, elevata, senza perciò dover ricorrere a dei mezzi piuttosto dubbi e persino riconosciuti da un consenso generale come nocivi.¹¹

È soprattutto nel cap. VII dell'Istruzione *Musicam sacram* pubblicata congiuntamente dal *Consilium* e dalla Sacra Congregazione dei Riti (5 marzo 1967), che si tratta della *musica sacra strumentale*, in sei numeri (62-67), che meritano di essere richiamati.¹²

Il n. 62 esordisce col dire che « gli strumenti musicali possono essere di grande utilità nelle sacre celebrazioni, sia che accompagnino il canto sia che si suonino soli », e prosegue riprendendo interamente SC, n. 120. In questa luce, si articola il discorso degli altri numeri, che riferiamo per l'interesse concreto:

63. Nel permettere l'uso degli strumenti musicali e nella loro utilizzazione si deve tener conto dell'indole e delle tradizioni dei singoli popoli. Tuttavia gli strumenti che, secondo il giudizio e l'uso comune, sono propri della musica profana, siano tenuti completamente al di fuori di ogni azione liturgica e dai pii e sacri esercizi. Tutti gli strumenti musicali, ammessi al culto divino, si usino in modo da rispondere alle esigenze dell'azione sacra e servire al decoro del culto divino e alla edificazione dei fedeli.

64. L'uso di strumenti musicali per accompagnare il canto, può sostenere le voci, facilitare la partecipazione e rendere

¹¹ Testo originale francese in Reiner KACZYNSKI (ed.), *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, I, CLV, Roma, 1976, n. 577.

¹² Cf. AAS 59 (1967) 318-319; anche in KACZYNSKI (ed.), *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, I, nn.794-799.

più profonda l'unità dell'assemblea. Tuttavia il loro suono non deve coprire le voci, rendendo difficile la comprensione del testo; anzi gli strumenti musicali tacciono quando il sacerdote celebrante o un ministro, nell'esercizio del loro ufficio, proferiscono ad alta voce un testo loro proprio.

65. Nelle Messe cantate o lette si può usare l'organo, o altro strumento legittimamente permesso per accompagnare il canto della *schola cantorum* e dei fedeli; gli stessi strumenti musicali, soli, possono suonarsi all'inizio, prima che il sacerdote si rechi all'altare, all'offertorio, alla comunione e al termine della Messa. La stessa norma vale, fatte le debite applicazioni, anche per le altre azioni sacre.

66. Il suono, da solo, di questi stessi strumenti musicali non è consentito in Avvento, in Quaresima, durante il Triduo sacro, nelle messe e negli uffici dei defunti.

67. È indispensabile che gli organisti e gli altri musicisti, oltre a possedere un'adeguata perizia nell'usare il loro strumento, conoscano e penetrino intimamente lo spirito della sacra liturgia in modo che, anche dovendo improvvisare, assicurino il decoro della sacra celebrazione, secondo la vera natura delle sue varie parti, e favoriscano la partecipazione dei fedeli.

In un Discorso ai partecipanti all'assemblea generale dell'Associazione Italiana Santa Cecilia (18 settembre 1968), Paolo VI, nel commentare un decreto del Concilio di Trento, ricordava come « non indistintamente tutto ciò che sta fuori dal tempio (*profanum*) è atto a superarne la soglia » e precisava che « se non possiede ad un tempo il senso della preghiera, della dignità e della bellezza, la musica – strumentale e vocale – si preclude da sé l'ingresso nella sfera del sacro e del religioso ». ¹³

In linea con l'indicazione conciliare, l'*Institutio generalis Missalis Romani* (1969), al n. 275 menzionava « l'organo e gli altri strumenti

¹³ *Insegnamenti*, VI (1968) 479.

musicali legittimamente approvati ». Nell'ultima edizione dell'*Institutio* (2002), si è aggiunta la convenienza che l'organo sia benedetto e viene ricordata (cf. *Caeremoniale Episcoporum*, nn. 41 e 236) la moderazione dell'organo e degli altri strumenti musicali nel tempo di Avvento, e in Quaresima il permesso di suonare l'organo e gli altri strumenti solo per accompagnare il canto, eccetto la domenica IV di Quaresima, le solennità e le feste.

Nell'Istruzione *Liturgicae instaurationes* della Sacra Congregazione per il Culto Divino (5 settembre 1970), volta ad accompagnare l'attuazione pratica della riforma in corso, al n. 3 c si prende in considerazione anche la musica e gli strumenti musicali nell'azione liturgica: se da una parte non sono da escludere nuove forme musicali, dall'altra si invitano le Conferenze dei Vescovi a prestare la debita attenzione. Ecco il testo:¹⁴

Sebbene la Chiesa non escluda dalla Liturgia alcun genere di musica sacra, tuttavia non ogni genere di musica o di canto o di suono di strumenti musicali deve ritenersi adatto allo stesso modo ad alimentare la preghiera e a esprimere il mistero di Cristo [...] La determinazione pratica deve essere fatta dalle Conferenze episcopali e, quando mancassero norme generali, dai Vescovi nei limiti delle loro diocesi. Siano inoltre scelti con cura gli strumenti musicali: siano limitati nel numero, adatti al luogo e all'indole dell'assemblea, favoriscano la pietà, e non siano troppo numerosi.

L'Istruzione *Varietates legitimae* della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (24 gennaio 1994), concernente la liturgia romana e l'inculturazione, esemplificando ciò che può essere adattato, nel n. 40, parla della musica e del canto, ricordando che

¹⁴ In AAS 696-697; anche in KACZYNSKI (ed.), *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, I, n. 2176. Per un commento cf. G.P., *La musica sacra nella «Instructio tertia»* in *Notitiae* 7 (1971) 294-298.

si potranno ammettere nel culto divino le forme musicali, i motivi, gli strumenti musicali « purché siano adatti all'uso sacro o vi si possano adattare, convengano alla dignità del tempio e favoriscano veramente l'edificazione dei fedeli (SC, n. 120).

Nel centenario del Motu Proprio *Tra le sollecitudini*, Giovanni Paolo II ha scritto un *Chirografo sulla musica sacra* (22 novembre 2003). Circa le forme musicali nell'azione liturgica, così si esprimeva al n. 4:

La riforma operata da san Pio X mirava specificamente a purificare la musica di chiesa dalla contaminazione della musica profana teatrale, che in molti Paesi aveva inquinato il repertorio e la prassi musicale liturgica. Anche ai tempi nostri è da considerare attentamente, come ho messo in evidenza nell'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, che non tutte le espressioni delle arti figurative e della musica sono capaci di « esprimere adeguatamente il Mistero colto nella pienezza di fede della Chiesa » (n. 50). Di conseguenza, non tutte le forme musicali possono essere ritenute adatte per le celebrazioni liturgiche.

Anche il n. 6 del *Chirografo* mette in luce alcuni criteri utili a non confondere il culto divino con ciò che non è:

Il sacro ambito della celebrazione liturgica non deve mai diventare laboratorio di sperimentazioni o di pratiche compositive ed esecutive introdotte senza un'attenta verifica.

Infine, la questione degli strumenti musicali da utilizzare nella liturgia latina è toccata esplicitamente nel n. 14. Dopo aver ricordato la tradizionale predilezione accordata all'organo a canne, orientamento ribadito da SC, n. 120, Giovanni Paolo II proseguì:

Si deve tuttavia prendere atto del fatto che le composizioni attuali utilizzano spesso moduli musicali diversificati che

non mancano d'una loro dignità. Nella misura in cui sono di aiuto alla preghiera della Chiesa, possono rivelarsi un arricchimento prezioso. Occorre tuttavia vigilare perché gli strumenti siano adatti all'uso sacro, convengano alla dignità del tempio, siano in grado di sostenere il canto dei fedeli e ne favoriscano l'edificazione.

Il Papa Benedetto XVI, di cui è noto l'interesse da sempre coltivato per la musica sacra,¹⁵ nel *Messaggio* inviato all'Em.mo Card. Francis Arinze, Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti in occasione della Giornata di studio sulla musica sacra (1° dicembre 2005), ricordava che

è importante stimolare la riflessione e il confronto sul rapporto tra musica e liturgia, sempre vigilando sulla prassi e sulle sperimentazioni, in costante intesa e collaborazione con le Conferenze Episcopali delle varie Nazioni.

E nel *Discorso* pronunciato in occasione di un concerto offerto in suo onore nella Cappella Sistina (24 giugno 2006), il Santo Padre ha sottolineato anche per ciò che concerne la musica sacra la sapienza evangelica che sa coniugare cose antiche e cose nuove. Dopo aver ricordato l'impostazione della tradizione polifonica, incentrata sul puro canto, senza accompagnamento di strumenti, così prosegue:

Un autentico aggiornamento della musica sacra non può avvenire che nel solco della grande tradizione del passato, del canto gregoriano e della polifonia sacra. Per questo motivo, nel campo musicale, come anche in quelli delle altre forme artistiche, la Comunità ecclesiale ha sempre promosso e sostenuto quanti ricercano nuove vie espressive senza rinnegare il passato, la storia dello spirito umano, che è anche storia del suo dialogo con Dio.

¹⁵ Cf. Joseph RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001, pp. 132-152, capitolo dedicato alla musica sacra.

5. ASPETTI PER UN DISCERNIMENTO

Alla luce dei dati fin qui riferiti, vorrei ora sottolineare alcuni elementi da tenere presenti sulla questione dell'ammissibilità degli strumenti musicali nella liturgia.

5.1. *Criterio di riferimento*

È sempre utile domandarsi anzitutto qual è il senso e la funzione di uno strumento musicale in un'azione liturgica. Se è vero che, per sé, possono essere molteplici i significati legati al suono di uno strumento – esprimere gioia o lamento, rasserenare, suscitare emozioni di un dato tipo, ecc. –, non deve sfuggire che, nella liturgia, lo strumento musicale deve rispondere al criterio della « ministerialità » richiesta alla musica nella celebrazione liturgica (cf. *SC*, n. 112).¹⁶

Come non ogni tipo di canto è adatto ad accompagnare l'uno o l'altro momento rituale, o ad esprimere i sentimenti suscitati dal dialogo culturale tra Dio e il suo popolo, così non ogni tipo di musica, compresa quella strumentale, è adatta al senso e al ritmo peculiari della liturgia. Il problema in effetti, prima di riguardare lo strumento, riguarda il tipo di musica eseguita, ossia se è adatta o meno alla liturgia: in verità è il genere di musica a richiedere uno strumento adatto ad esprimerla. Sappiamo che ogni genere o stile di canto ha i suoi strumenti: la canzone napoletana domanda il mandolino, quella sivigliana la chitarra, quella tirolese l'armonica, quella africana il tamburo ... Così, un canto di tipo jazzista avrà bisogno di strumenti ritmici, e uno ispirato alla musica beat vorrà chitarre elettriche. Ciò sta a dire che il discorso sugli strumenti è direttamente legato al tipo e allo stile di musica. Ci sono ad es. strumenti che aiutano bene la cantillazione dei salmi, come ad es. la cetra, ma che sono inadatti ad accom-

¹⁶ Cf. Giuseppe LIBERTO, « Canto e musica per la liturgia », in CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Spiritus et Sponsa*. Atti della Giornata commemorativa del XL della « Sacrosanctum Concilium », LEV, Città del Vaticano, 2004, pp. 361-376.

pagnare altri canti. Comunque, nel contesto delle celebrazioni liturgiche non necessariamente tali strumenti hanno valore. Esiste la differenza tra il profano e il sacro anche in questo caso.

5.2. *Criteri generali ma non generici*

Senza entrare in troppi dettagli, le indicazioni offerte dal Magistero nell'arco degli ultimi 100 anni hanno evidenziato alcuni criteri di discernimento.

Ci sono strumenti considerati «profani» perché il loro suono contraddistingue luoghi profani o perché il loro suono ha scopi lontani se non contrapposti al mistero che contrassegna il culto divino e il luogo in cui esso si svolge.

Essendo a servizio del culto, lo strumento musicale non deve attirare su di sé l'attenzione di chi ascolta quanto favorire l'ascolto e la lode di Colui che, Invisibile, parla ed opera mediante i santi segni. Sono contrari al servizio richiesto nella liturgia gli strumenti che danno spettacolo di sé, che eseguono musica fine a se stessa, suoni che soffocano voci e testi.

La predilezione accordata all'organo a canne deriva – almeno mi pare – dal fatto che la sua armonia ben si addice ad esprimere la «coralità» delle voci nell'unica preghiera ed insieme dal fatto che i compositori di musica sacra l'hanno composta tenendo conto che fosse l'organo a suonarla, e non altri strumenti.

Penso che le condizioni indicate da SC, n. 120, ossia che gli strumenti musicali siano «confacenti o si possano adattare all'uso sacro, convengano alla dignità del tempio e favoriscano effettivamente l'edificazione dei fedeli», prese insieme, possano aiutare a stimare l'ammissibilità o meno di un dato strumento.

5.3. *Chi giudica dell'ammissibilità o meno?*

Gusti personali e sensibilità soggettive non possono farla da padroni in materia di musica sacra. Ecco perché compete all'Autorità

competente di giudicare circa l'ammissibilità di un dato strumento, ossia di un tipo di musica nell'azione liturgica.

Spetta dunque al Vescovo per la sua diocesi, e alle Conferenze dei Vescovi per i territori sottoposti alla loro giurisdizione. Il riferimento a queste istanze, come è noto, chiama in causa le Commissioni nazionali o diocesane di musica sacra, gli Istituti musicali. Sono implicati, e non in posto secondario, gli stessi compositori di musica per la liturgia.

D'altra parte, il discernimento dell'Autorità competente, include la sensibilità dei fedeli: anche il consenso del popolo di Dio è elemento da tener in debito conto, proprio perché la musica strumentale deve « favorire efficacemente l'edificazione dei fedeli » (SC, n. 120).

5.4. *Strumenti musicali e cultura*

Poiché la musica e il canto esprimono l'animo di un popolo, è evidente la componente « culturale ». Uno strumento musicale che interpreta ed esprime il linguaggio di una data cultura non è detto che sia automaticamente trasferibile ad un'altra cultura con lo stesso effetto. Ad es. l'uso del tamburo o di strumenti a percussione così espressivi per la tradizione africana, non sono ugualmente avvertiti come linguaggio simbolico-musicale da altre culture. Ciò sta a dire che se un dato strumento viene legittimamente ammesso nel culto divino in un paese, non per ciò deve essere adottato anche in altri luoghi.

✠ S.E. Mons. Albert Malcolm RANJITH

NOSTRA UNICA ARTE È LA FEDE E CRISTO IL NOSTRO CANTO*

Abbiamo appena ascoltato questo brano dell'Apocalisse:

Gesù Cristo, il testimone fedele, il primogenito dei morti e il principe dei re della terra. A Colui che ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue, che ha fatto di noi un regno di sacerdoti per il suo Dio e Padre, a lui la gloria e la potenza nei secoli dei secoli. Amen.

Gesù, infatti, è venuto per liberare l'uomo dalla schiavitù del peccato, da quelle potenze del mondo che spaventano l'uomo e lo costringono a ripiegarsi in una difesa di sé egocentrica: si pensi alla paura della morte o alla paura della vita, della violenza, del fallimento. Il progetto di Dio è l'uomo libero ricondotto alla pienezza della verità e dell'amore: vivendo nell'amore e morendo per amore egli ha vinto la paura della vita e della morte.

Che cosa capita quando « regna » l'uomo con la pretesa di una assoluta autonomia, senza riferimento a Dio, se non addirittura contro di lui, lo sappiamo tutti. I telegiornali ce ne offrono una abbondante razione quotidiana. Il regno dell'uomo è il regno della violenza, dell'egoismo, del dominio.

Quando Pio XI istituì, nel 1925, la festa di Cristo Re, intendeva reagire agli eccessi del laicismo moderno che fa a meno di Dio, ma anche all'atteggiamento di coloro che sono tentati di « servirsi » di Dio per i propri fini mondani. Riconoscere la regalità di Cristo significa operare per la promozione della persona umana e animare di spirito evangelico le realtà temporali, per dare così testimonianza concreta che Cristo,

* Homilia die 26 novembris 2006 ab Eminentissimo Domino Tarcisio Card. Bertone, Secretario Status, in Basilica Vaticana in Sollemnitate Domini Nostri Iesu Christi Regis Universi habita, occasione XXVIII Conventus Internationalis de Musica Sacra (cf. *L'Osservatore Romano*, 27 novembre 2006).

l'uomo nuovo, solidale con la comunità umana, eleva e perfeziona, nel suo mistero pasquale, l'attività degli uomini per una migliore convivenza nella collaborazione, nella fraternità, nella pace.

Anche il creato, le cose di questo mondo (*Gen* 1, 28ss) – i beni patrimoniali dei figli – sottratte al dominio di Dio perché usate male, sono come in attesa ansiosa del momento in cui i figli, sfruttandole in tutte le loro possibilità e usando bene di esse, ritorneranno a manifestare in loro la totale sottomissione all'autorità-regalità di Dio (*Rom* 8, 19-20).

La solennità di Cristo Re ci ricorda, che la nostra esistenza e la storia della nostra vita personale e sociale è un progetto di amore eterno di Dio, che si realizza nel tempo, e che tutto l'universo vivente e inanimato è posto sotto la signoria di Cristo «per mezzo del quale Dio ha creato anche il mondo».

«Cristo alfa e omega», così si intitola il paragrafo che conclude la prima parte della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, nel quale leggiamo:

Il Signore è il fine della storia umana, il punto focale dei desideri della storia e della civiltà, il centro del genere umano, la gioia d'ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni.

Questa Basilica di San Pietro, oggi, è il segno tangibile di una comunità umana ricca di valori e di talenti (quelli artistici), che esprime la gioia della fede e dell'amicizia con Dio.

Sono particolarmente lieto, pertanto, di accogliere intorno a questo altare un numero così grande di musicisti, e di amanti della musica liturgica, che partecipano al XXVIII Congresso Nazionale di Musica Sacra.

La musica coopera alla liberazione di quelle energie positive che edificano in terra il Regno di Dio. Grandi artisti si sono dedicati principalmente alla musica ... Come non ricordare il Maestro Lorenzo Perosi, nella cui memoria voi vi riunite e che ci ha dato opere di altissima ispirazione nel campo della fede. Il «bello» si coniuga col «vero», quando attraverso le vie dell'arte gli animi sono rapiti dal sensibile all'eterno.

Mio papà Pietro, Maestro di musica, mi ha insegnato ad amare la musica di Perosi e mi ha detto: «Quando morirò desidero che mi

cantiate la Messa da requiem col sublime *Hostias et preces*. Così fu che 15 Cori cantarono per lui!

La liturgia non è una cosa che fanno i monaci o i fedeli. Essa esiste già prima di essi ed è un perenne entrare nella liturgia celeste da sempre in atto. La liturgia terrena è tale solo per il fatto che si inserisce in ciò che già c'è, in ciò che è più grande, che dà senso alla vita. «*Mens nostra concordet voci nostrae*». Non è l'uomo che si inventa qualcosa e poi lo canta, bensì è il canto che gli proviene dagli angeli. Egli deve innalzare il suo cuore affinché stia in armonia con questa tonalità che gli giunge dall'alto.

Nella Liturgia della Chiesa tante volte ripetiamo il versetto del Salmo 137: «Ti voglio cantare davanti agli Angeli». San Benedetto commenta così:

Riflettiamo dunque su come si debba essere e stare davanti alla divinità e agli angeli, e stiamo allora nel nostro canto in modo tale che il nostro cuore sia l'unisono con le nostre voci.

Si potrebbe dire con san Paolino di Nola: «La nostra unica arte è la fede e Cristo è il nostro canto». Vi è infatti uno stretto legame fra musica e fede, fra musica e preghiera. La fede che diventa musica è una parte del processo dell'incarnazione della Parola. A questo proposito cito un bellissimo testo, denso di significato, del Cardinale Joseph Ratzinger, ora Benedetto XVI:

Il divenire musica della Parola è da un lato incarnazione, un trarre a sé forze prerazionali e metarazionali, che vengono anche rese sensibili; il trarre a sé il suono nascosto del creato, lo scoprire il canto che riposa sul fondo delle cose. Ma così questo stesso divenire musica è anche già la svolta nel movimento: non è soltanto incarnazione della Parola, ma nello stesso tempo spiritualizzazione della carne. Il legno e il metallo diventano suono, l'inconscio e l'indistinto diventano sonorità ordinata, piena di significato.¹

¹ Joseph RATZINGER, *Cantate al Signore un canto nuovo*, Jaca Book, Milano, 1996, p. 148.

Quando l'uomo loda Dio, la sola parola è insufficiente. La parola rivolta a Dio trascende i limiti del linguaggio umano. Per questo motivo la parola chiede aiuto alla musica, il cantare si coniuga alla voce del creato nel suono degli strumenti. Innumerevoli volte la Parola biblica si è fatta immagine, musica, poesia, evocando con il linguaggio dell'arte il mistero del « Verbo fatto carne ».

È giusto quindi che ogni attestazione di gioia per tale venuta abbia una sua manifestazione esteriore. Essa sta ad indicare che la Chiesa gioisce per la salvezza. Invita tutti alla gioia e si sforza di creare le condizioni, affinché le energie salvifiche possano essere comunicate a ciascuno.²

Tutta la Bibbia – Antico e Nuovo Testamento – e non solo il libro orante dei Salmi, comprende al suo interno inni, suppliche, ringraziamenti, canti di fiducia. Partiamo dai patriarchi, passiamo attraverso l'avventura dell'esodo dall'Egitto, penetriamo nella terra promessa conquistata, vaghiamo con gli Ebrei esuli « lungo i fiumi di Babilonia », per giungere alle soglie del cristianesimo con il canto del *Magnificat* di Maria.

Vorrei concludere con le parole di Benedetto XVI al *Philharmonia Quartett Berlin*, pronunciate dopo una stupenda esecuzione nella Sala Clementina sabato 18 novembre scorso:

Vediamo come la musica possa condurci alla preghiera: essa ci invita ad elevare la mente verso Dio per trovare in Lui le ragioni della nostra speranza e il sostegno nelle difficoltà della vita. Fedeli ai suoi comandamenti e rispettosi del suo piano salvifico, possiamo insieme costruire un mondo in cui risuoni la melodia consolante di una trascendente sinfonia d'amore. Anzi, sarà lo stesso Spirito divino a renderci strumenti ben armonizzati e collaboratori responsabili di una mirabile esecuzione in cui si esprime lungo i secoli il piano della salvezza universale.

² Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enciclica, *Tertio Millennio adveniente*.

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

COLLECTANEA DOCUMENTORUM
AD CAUSAS PRO DISPENSATIONE
SUPER «RATO ET NON CONSUMMATO»
ET A LEGE SACRI COELIBATUS OBTINENDA

Dispensationis institutum, quod iam inde ab initio vitae Ecclesiae proprium ac peculiare momentum habuit, magis in dies in legislatione multos quoad materiam et subiecta gradus fecit.

In illis, quae ad rem matrimonialem et ad ordinem sacrum spectant, duplex caput invenitur, quod unius Summi Pontificis est dispensare, nempe matrimoniale foedus ratum tantum, sed non consummatum, ac lex sacrum coelibatum servandi qua clerici in Ecclesia latina tenentur. Dispensatio a lege coelibatus — ut pluribus iam notum est — secum affert amissionem status clericalis et dispensationem ab omnibus aliis oneribus ex eodem statu et votis religiosi profluentibus.

Praecipue in salutem animarum constituta, cui fini universus ordo iuridicus Ecclesiae dirigitur, dispensatio duobus requisitis respondere debet, iustae scilicet causae et absentiae scandali in coetu fidelium, ut iuridice effectum habere possit.

Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum, quae ad normam artt. 63, 67-68 Apostolicae Constitutionis «Pastor Bonus» in supradictis servat competentiam, laeto animo collectionem offert documentorum inde a Codice Iuris Canonici anno 1917 usque ad hodiernum diem promulgatorum, quorum maxima pars iam aliunde publici iuris facta est, nullo apparata critico exstructam ac tantum ordine chronologico signatam, uti auxilium cultoribus in re de dispensatione super rato et relate ad ordinem sacrum perquirenda.

Venditio operis fit cura Librariae Editricis Vaticanis

Rilegato in brossura, pp. 226

€ 16,00

Mensile - Spediz. Abb. Postale - 50% - Roma

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 ALTERA

Signum Ecclesiae erga Sanctos venerationis præstans, Martyrologium Romanum, nuper ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II recognitum et anno 2001 a Congregatione de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum in prima editione typica post idem Concilium praelo datum, parva interposita mora attentisque peculiaribus consiliis eorum, qui ad studium tanti ac laboriosi operis se contulerunt, nunc ad editionem alteram pervenit, quo plenius adhortationi Patrum Œcumenici Concilii Vaticani II obtemperet sanctitatem in mundo per opportuna eximiorum virorum et mulierum Dei exempla significandi. Quaedam igitur insertae sunt mutationes minores, quae ad emendationem textus, praesertim quoad eius orthographiam et usum scribendi, visae sunt inducendae.

Ubi enim opus fuit recentiorum novitatum causa in proclamationibus Sanctorum vel Beatorum, vel valida inventa sunt argumenta, quae omnia sine controversia ulla dubia dirimerent et sane cum regulis rationibusque congruerent, quae hucusque in annos instaurationi huius libri liturgici praefuerunt, ut cultus Sanctorum ad viam legitimae progressionis aperiretur et fidei historicae redderetur, innovationes quaedam ad editionem typicam anni 2001 introducta sunt.

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

– immutationibus quibusdam ditata sunt *Praenotanda*, ut doctrina de sanctitate in oeconomia salutis et in vita Ecclesiae, de imitatione Christi in vita Sanctorum necnon in dolis seu natura liturgica Martyrologii fusius exponatur;

– 114 nova elogia inveniuntur, quae, praeter elogium pro Virgine de Guadalupe nuper in Calendarium Generale insertum, ad 117 Sanctos vel Beatos spectant, quorum 51 Sancti sunt antiquioris cultus ad hodiernum diem adhuc celebrati et 66 Beati a Summo Pontifice Ioanne Paulo a die 7 octobris 2001 ad 25 aprilis 2004 declarati.

– vetustissimis calendariis monumentisque ad aetatem sanctorum propinquioribus attestantibus, ad opportunum diem natalem remissa sunt elogia plurimorum Sanctorum;

– aliquæ variationes inductæ sunt, quæ plerumque ad Sanctos pertinent, quorum mentio in praecedenti editione defuerat vel dubia quædam historiae ratione panderat;

– ratione habita historicae vel hagiographicae vel liturgicae investigationis, inter praetermittend posita sunt elogia Sanctorum vel Beatorum, de quorum historicitate legitimum exstet dubium;

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

Venditio operis fit cura Librariae Editricis Vaticanis

Rilegato in tela, pp. 845

€ 75,00