

# NOTITIAE

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO  
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

100° ANNUS  
Sacra Congregatio  
de Sacramentis

501-502 MAG. • GIU. 2008 5 - 6

Città del Vaticano

Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica

Edita 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 € 25,83 – extra Italiam € 36,16 (\$ 54).

Typis Vaticanis

### ACTA BENEDICTI PP. XVI

*Allocutiones:* Significato della Pasqua (129-132); Inginocchiarsi in Adorazione di fronte al Signore (133-136); San Benedetto da Norcia (137-141); Pseudo-Dionigi Areopagita (142-146); Romano il Melode (147-151); San Gregorio Magno Pontefice con gli occhi del Buon Pastore (152-156); San Colombano (157-161); San Gregorio Magno la bocca di Cristo e della sua Chiesa (162-165); Sant'Isidoro di Siviglia (166-169); San Massimo il Confessore (170-174)

### CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

Decretum ..... 175-176  
 Lettera alle Conferenze dei Vescovi sul «Nome di Dio» (177-180); Letter to the Bishops' Conferences on "The Name of God" (181-184); Lettre aux Conférences des Evêques sur le «Nom de Dieu» (185-188); Carta Circular a las Conferencias de Obispos sobre el «Nombre de Dios» (189-192); Carta às Conferências Espiscopais sobre o "Nome de Deus" (193-196); Rundschreiben an die Bischofskonferenzen über den »Namen Gottes« (197-201)

### ALIA DICASTERIA

Decretum: Saeculo XX expleto postquam Sanctus Apostolus Paulus in terris ortus est speciales conceduntur Indulgentiae ..... 202-204

### STUDIA

The Centenary of St Pius X's *Sapienti Consilio* and of his Funding the Congregation for the Discipline of the Sacraments (*Anthony Ward, S.M.*) ..... 205-216  
 Gli interventi liturgici nel Pontificato di San Pio X (*Maurizio Barba*) ..... 217-226  
 The Language of the Liturgy: The Value of the New Translations  
 (⊕ *Arthur Serratelli*) ..... 227-229  
 Il «Credo del popolo di Dio» di Paolo VI, durevole atto liturgico e del Magistero (*Giuseppe Ferraro, S.I.*) ..... 230-245  
 «Credo in Deum», «Credo Ecclesiam» ..... 246-249

### ACTUOSITAS LITURGICA

La Liturgie des Heures pour Enfants. *Une initiative liturgique aux Pays-Bas* (*Jo Hermans*) ..... 250-256

*Allocutiones*

SIGNIFICATO DELLA PASQUA\*

«*Et resurrexit tertia die secundum Scripturas* — il terzo giorno è risuscitato secondo le Scritture». Ogni domenica, con il Credo, rinnoviamo la nostra professione di fede nella risurrezione di Cristo, evento sorprendente che costituisce la chiave di volta del cristianesimo. Nella Chiesa tutto si comprende a partire da questo grande mistero, che ha cambiato il corso della storia e che si rende attuale in ogni celebrazione eucaristica. Esiste però un tempo liturgico in cui questa realtà centrale della fede cristiana, nella sua ricchezza dottrinale e inesauribile vitalità, viene proposta ai fedeli in modo più intenso, perché sempre più la riscoprano e più fedelmente la vivano: è il tempo pasquale. Ogni anno, nel «Santissimo Triduo del Cristo crocifisso, morto e risorto», come lo chiama sant'Agostino, la Chiesa ripercorre, in un clima di preghiera e di penitenza, le tappe conclusive della vita terrena di Gesù: la sua condanna a morte, la salita al Calvario portando la croce, il suo sacrificio per la nostra salvezza, la sua deposizione nel sepolcro. Il «terzo giorno», poi, la Chiesa rivive la sua risurrezione: è la Pasqua, passaggio di Gesù dalla morte alla vita, in cui si compiono in pienezza le antiche profezie. Tutta la liturgia del tempo pasquale canta la certezza e la gioia della risurrezione del Cristo.

Cari fratelli e sorelle, dobbiamo costantemente rinnovare la nostra adesione al Cristo morto e risorto per noi: la sua Pasqua è anche la nostra Pasqua, perché nel Cristo risorto ci è data la certezza della nostra risurrezione. La notizia della sua risurrezione dai morti non

\* Allocutio die 26 martii 2008 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 27 marzo 2008).

invecchia e Gesù è sempre vivo; e vivo è il suo Vangelo. «La fede dei cristiani — osserva sant'Agostino — è la risurrezione di Cristo». Gli *Atti degli Apostoli* lo spiegano chiaramente: «Dio ha dato a tutti gli uomini una prova sicura su Gesù risuscitandolo da morte» (17, 31). Non era infatti sufficiente la morte per dimostrare che Gesù è veramente il Figlio di Dio, l'atteso Messia. Nel corso della storia quanti hanno consacrato la loro vita a una causa ritenuta giusta e sono morti! E morti sono rimasti. La morte del Signore dimostra l'immenso amore con cui Egli ci ha amati sino a sacrificarsi per noi; ma solo la sua risurrezione è «prova sicura», è certezza che quanto Egli afferma è verità che vale anche per noi, per tutti i tempi. Risuscitandolo, il Padre lo ha glorificato. San Paolo così scrive nella *Lettera ai Romani*: «Se confesserai con la bocca che Gesù è il Signore e crederai con il cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti sarai salvo» (10, 9).

È importante ribadire questa verità fondamentale della nostra fede, la cui verità storica è ampiamente documentata, anche se oggi, come in passato, non manca chi in modi diversi la pone in dubbio o addirittura la nega. L'affievolirsi della fede nella risurrezione di Gesù rende di conseguenza debole la testimonianza dei credenti. Se infatti viene meno nella Chiesa la fede nella risurrezione, tutto si ferma, tutto si sfalda. Al contrario, l'adesione del cuore e della mente a Cristo morto e risuscitato cambia la vita e illumina l'intera esistenza delle persone e dei popoli. Non è forse la certezza che Cristo è risorto a imprimere coraggio, audacia profetica e perseveranza ai martiri di ogni epoca? Non è l'incontro con Gesù vivo a convertire e ad affascinare tanti uomini e donne, che fin dagli inizi del cristianesimo continuano a lasciare tutto per seguirlo e mettere la propria vita a servizio del Vangelo? «Se Cristo non è risuscitato, diceva l'apostolo Paolo, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la nostra fede» (1 Cor 15, 14). Ma è risuscitato!

L'annuncio che in questi giorni riascoltiamo costantemente è proprio questo: Gesù è risorto, è il Vivente e noi lo possiamo incontrare. Come lo incontrarono le donne che, al mattino del terzo giorno, il giorno dopo il sabato, si erano recate al sepolcro; come lo incontraro-

no i discepoli, sorpresi e sconvolti da quanto avevano riferito loro le donne; come lo incontrarono tanti altri testimoni nei giorni che seguirono la sua risurrezione. E, anche dopo la sua Ascensione, Gesù ha continuato a restare presente tra i suoi amici come del resto aveva promesso: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (*Mt* 28, 20). Il Signore è con noi, con la sua Chiesa, fino alla fine dei tempi. Illuminati dallo Spirito Santo, i membri della Chiesa primitiva hanno incominciato a proclamare l'annuncio pasquale apertamente e senza paura. E quest'annuncio, tramandatosi di generazione in generazione, è giunto sino a noi e risuona ogni anno a Pasqua con potenza sempre nuova.

Specialmente in quest'Ottava di Pasqua la liturgia ci invita ad incontrare personalmente il Risorto e a riconoscerne l'azione vivificante negli eventi della storia e del nostro vivere quotidiano. Oggi mercoledì, ad esempio, ci viene riproposto l'episodio commovente dei due discepoli di Emmaus (cfr *Lc* 24, 13-35). Dopo la crocifissione di Gesù, immersi nella tristezza e nella delusione, essi facevano ritorno a casa sconsolati. Durante il cammino discorrevano tra loro di ciò che era accaduto in quei giorni a Gerusalemme; fu allora che Gesù si avvicinò, si mise a discorrere con loro e ad ammaestrarli: «Stolti e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti... Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?» (*Lc* 24, 25-26). Cominciando poi da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui. L'insegnamento di Cristo — la spiegazione delle profezie — fu per i discepoli di Emmaus come una rivelazione inaspettata, luminosa e confortante. Gesù dava una nuova chiave di lettura della Bibbia e tutto appariva adesso chiaro, orientato proprio verso questo momento. Conquistati dalle parole dello sconosciuto viandante, gli chiesero di fermarsi a cena con loro. Ed Egli accettò e si mise a tavola con loro. Riferisce l'evangelista Luca: «Quando fu a tavola con loro, prese il pane, disse la benedizione, lo spezzò e lo diede loro» (*Lc* 24, 29-30). E fu proprio in quel momento che si aprirono gli occhi dei due discepoli e lo riconobbero, «ma lui sparì dallo loro vista» (*Lc* 24, 31). Ed essi, pieni di

stupore e di gioia, commentarono: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?» (*Lc* 24, 32).

In tutto l'anno liturgico, particolarmente nella Settimana Santa e nella Settimana di Pasqua, il Signore è in cammino con noi e ci spiega le Scritture, ci fa capire questo mistero: tutto parla di Lui. E questo dovrebbe far ardere anche i nostri cuori, così che possano aprirsi anche i nostri occhi. Il Signore è con noi, ci mostra la vera via. Come i due discepoli riconobbero Gesù nello spezzare il pane, così oggi, nello spezzare il pane, anche noi riconosciamo la sua presenza. I discepoli di Emmaus lo riconobbero e si ricordarono dei momenti in cui Gesù aveva spezzato il pane. E questo spezzare il pane ci fa pensare proprio alla prima Eucaristia celebrata nel contesto dell'Ultima Cena, dove Gesù spezzò il pane e così anticipò la sua morte e la sua risurrezione, dando se stesso ai discepoli. Gesù spezza il pane anche con noi e per noi, si fa presente con noi nella Santa Eucaristia, ci dona se stesso e apre i nostri cuori. Nella Santa Eucaristia, nell'incontro con la sua Parola, possiamo anche noi incontrare e conoscere Gesù, in questa duplice Mensa della Parola e del Pane e del Vino consacrati. Ogni domenica la comunità rivive così la Pasqua del Signore e raccoglie dal Salvatore il suo testamento di amore e di servizio fraterno. Cari fratelli e sorelle, la gioia di questi giorni renda ancor più salda la nostra fedele adesione a Cristo crocifisso e risorto. Soprattutto, lasciamoci conquistare dal fascino della sua risurrezione. Ci aiuti Maria ad essere messaggeri della luce e della gioia della Pasqua per tanti nostri fratelli. Ancora a tutti voi cordiali auguri di Buona Pasqua.

## INGINOCCHIARSI IN ADORAZIONE DI FRONTE AL SIGNORE\*

Dopo il tempo forte dell'anno liturgico, che incentrandosi sulla Pasqua si distende nell'arco di tre mesi — prima i quaranta giorni della Quaresima, poi i cinquanta giorni del Tempo pasquale —, la liturgia ci fa celebrare tre feste che hanno invece un carattere «sintetico»: la Santissima Trinità, quindi il *Corpus Domini*, e infine il Sacro Cuore di Gesù. Qual è il significato proprio della solennità odierna, del Corpo e Sangue di Cristo? Ce lo dice la celebrazione stessa che stiamo compiendo, nello svolgimento dei suoi gesti fondamentali: prima di tutto ci siamo *radunati* intorno all'altare del Signore, per *stare insieme alla sua presenza*; in secondo luogo ci sarà la processione, cioè il *camminare con il Signore*; e infine l'*inginocchiarsi davanti al Signore*, l'adorazione, che inizia già nella Messa e accompagna tutta la processione, ma culmina nel momento finale della benedizione eucaristica, quando tutti ci prostreremo davanti a Colui che si è chinato fino a noi e ha dato la vita per noi. Sofferamoci brevemente su questi tre atteggiamenti, perché siano veramente espressione della nostra fede e della nostra vita.

Il primo atto, dunque, è quello di *radunarsi* alla presenza del Signore. È ciò che anticamente si chiamava “*statio*”. Immaginiamo per un momento che in tutta Roma non vi sia che quest'unico altare, e che tutti i cristiani della città siano invitati a radunarsi qui, per celebrare il Salvatore morto e risorto. Questo ci dà l'idea di che cosa sia stata alle origini, a Roma e in tante altre città dove giungeva il messaggio evangelico, la celebrazione eucaristica: in ogni Chiesa particolare vi era un solo Vescovo e intorno a Lui, intorno all'Eucaristia da lui celebrata, si costituiva la Comunità, unica perché uno era il Calice benedetto e uno il Pane spezzato, come abbiamo ascoltato dalle paro-

\* Homilia die 22 maii 2007 in Sollemnitate Sanctissimi Corporis et Sanguinis Christi in Basilica Lateranensi habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 23 maggio 2008).

le dell'apostolo Paolo nella seconda Lettura (cfr *1 Cor* 10, 16-17). Viene alla mente quell'altra celebre espressione paolina: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal* 3, 28). «Tutti voi siete uno»! In queste parole si sente la verità e la forza della rivoluzione cristiana, la rivoluzione più profonda della storia umana, che si sperimenta proprio intorno all'Eucaristia: qui si radunano alla presenza del Signore persone diverse per età, sesso, condizione sociale, idee politiche. L'Eucaristia non può mai essere un fatto privato, riservato a persone che si sono scelte per affinità o amicizia.

L'Eucaristia è un culto pubblico, che non ha nulla di esoterico, di esclusivo. Anche qui, stasera, non abbiamo scelto noi con chi incontrarci, siamo venuti e ci troviamo gli uni accanto agli altri, accomunati dalla fede e chiamati a diventare un unico corpo condividendo l'unico Pane che è Cristo. Siamo uniti al di là delle nostre differenze di nazionalità, di professione, di ceto sociale, di idee politiche: ci apriamo gli uni agli altri per diventare una cosa sola a partire da Lui. Questa fin dagli inizi è stata una caratteristica del cristianesimo realizzata visibilmente intorno all'Eucaristia, e occorre sempre vigilare perché le ricorrenti tentazioni di particolarismo, seppure in buona fede, non vadano di fatto in senso opposto. Pertanto, il *Corpus Domini* ci ricorda anzitutto questo: che essere cristiani vuol dire radunarsi da ogni parte per stare alla presenza dell'unico Signore e diventare in Lui una sola cosa.

Il secondo aspetto costitutivo è il *camminare con il Signore*. È la realtà manifestata dalla processione, che vivremo insieme dopo la Santa Messa, quasi come un suo naturale prolungamento, muovendoci dietro Colui che è la Via, il Cammino. Con il dono di Se stesso nell'Eucaristia, il Signore Gesù ci libera dalle nostre "paralisi", ci fa rialzare e ci fa "*pro-cedere*", ci fa fare cioè un passo avanti, e poi un altro passo, e così ci mette in cammino, con la forza di questo Pane della vita. Come accadde al profeta Elia, che si era rifugiato nel deserto per paura dei suoi nemici, e aveva deciso di lasciarsi morire (cfr *1 Re* 19, 1-4). Ma Dio lo svegliò dal sonno e gli fece trovare lì accanto

una focaccia appena cotta: «Alzati e mangia — gli disse — perché troppo lungo per te è il cammino» (1 Re 19, 5.7). La processione del *Corpus Domini* ci insegna che l'Eucaristia ci vuole liberare da ogni abbattimento e sconforto, ci vuole far rialzare, perché possiamo riprendere il cammino con la forza che Dio ci dà mediante Gesù Cristo. È l'esperienza del popolo d'Israele nell'esodo dall'Egitto, la lunga peregrinazione attraverso il deserto, di cui ci ha parlato la prima Lettura. Un'esperienza che per Israele è costitutiva, ma risulta esemplare per tutta l'umanità. Infatti l'espressione «l'uomo non vive soltanto di pane, ma ... di quanto esce dalla bocca del Signore» (Dt 8, 3) è un'affermazione universale, che si riferisce ad ogni uomo in quanto uomo. Ognuno può trovare la propria strada, se incontra Colui che è Parola e Pane di vita e si lascia guidare dalla sua amichevole presenza. Senza il Dio-con-noi, il Dio vicino, come possiamo sostenere il pellegrinaggio dell'esistenza, sia singolarmente che in quanto società e famiglia dei popoli? L'Eucaristia è il Sacramento del Dio che non ci lascia soli nel cammino, ma si pone al nostro fianco e ci indica la direzione. In effetti, non basta andare avanti, bisogna vedere verso dove si va! Non basta il "progresso", se non ci sono dei criteri di riferimento. Anzi, se si corre fuori strada, si rischia di finire in un precipizio, o comunque di allontanarsi più rapidamente dalla meta. Dio ci ha creati liberi, ma non ci ha lasciati soli: si è fatto Lui stesso "via" ed è venuto a camminare insieme con noi, perché la nostra libertà abbia anche il criterio per discernere la strada giusta e percorrerla.

E a questo punto non si può non pensare all'inizio del "decalogo", i dieci comandamenti, dove sta scritto: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù: non avrai altri dèi di fronte a me» (Es 20, 2-3). Troviamo qui il senso del terzo elemento costitutivo del *Corpus Domini*: inginocchiarsi in adorazione di fronte al Signore. Adorare il Dio di Gesù Cristo, fattosi pane spezzato per amore, è il rimedio più valido e radicale contro le idolatrie di ieri e di oggi. Inginocchiarsi davanti all'Eucaristia è professione di libertà: chi si inchina a Gesù non può e non deve prostrarsi davanti a nessun potere terreno, per quanto forte. Noi

cristiani ci inginocchiamo solo davanti al Santissimo Sacramento, perché in esso sappiamo e crediamo essere presente l'unico vero Dio, che ha creato il mondo e lo ha tanto amato da dare il suo Figlio unigenito (cfr *Gv* 3, 16). Ci prostriamo dinanzi a un Dio che per primo si è chinato verso l'uomo, come Buon Samaritano, per soccorrerlo e ridargli vita, e si è inginocchiato davanti a noi per lavare i nostri piedi sporchi. Adorare il Corpo di Cristo vuol dire credere che lì, in quel pezzo di pane, c'è realmente Cristo, che dà vero senso alla vita, all'immenso universo come alla più piccola creatura, all'intera storia umana come alla più breve esistenza. L'adorazione è preghiera che prolunga la celebrazione e la comunione eucaristica e in cui l'anima continua a nutrirsi: si nutre di amore, di verità, di pace; si nutre di speranza, perché Colui al quale ci prostriamo non ci giudica, non ci schiaccia, ma ci libera e ci trasforma.

Ecco perché radunarci, camminare, adorare ci riempie di gioia. Facendo nostro l'atteggiamento adorante di Maria, che in questo mese di maggio ricordiamo particolarmente, preghiamo per noi e per tutti; preghiamo per ogni persona che vive in questa città, perché possa conoscere Te, o Padre, e Colui che Tu hai mandato, Gesù Cristo. E così avere la vita in abbondanza. Amen.

## SAN BENEDETTO DA NORCIA\*

Vorrei oggi parlare di san Benedetto, Fondatore del monachesimo occidentale, e anche Patrono del mio pontificato. Comincio con una parola di san Gregorio Magno, che scrive di san Benedetto: « L'uomo di Dio che brillò su questa terra con tanti miracoli non rifulse meno per l'eloquenza con cui seppe esporre la sua dottrina » (*Dial. II, 36*). Queste parole il grande Papa scrisse nell'anno 592; il santo monaco era morto appena 50 anni prima ed era ancora vivo nella memoria della gente e soprattutto nel fiorente Ordine religioso da lui fondato. San Benedetto da Norcia con la sua vita e la sua opera ha esercitato un influsso fondamentale sullo sviluppo della civiltà e della cultura europea. La fonte più importante sulla vita di lui è il secondo libro dei *Dialoghi* di san Gregorio Magno. Non è una biografia nel senso classico. Secondo le idee del suo tempo, egli vuole illustrare mediante l'esempio di un uomo concreto — appunto di san Benedetto — l'ascesa alle vette della contemplazione, che può essere realizzata da chi si abbandona a Dio. Quindi ci dà un modello della vita umana come ascesa verso il vertice della perfezione. San Gregorio Magno racconta anche, in questo libro dei *Dialoghi*, di molti miracoli compiuti dal Santo, ed anche qui non vuole semplicemente raccontare qualche cosa di strano, ma dimostrare come Dio, ammonendo, aiutando e anche punendo, intervenga nelle concrete situazioni della vita dell'uomo. Vuole mostrare che Dio non è un'ipotesi lontana posta all'origine del mondo, ma è presente nella vita dell'uomo, di ogni uomo.

Questa prospettiva del « biografo » si spiega anche alla luce del contesto generale del suo tempo: a cavallo tra il V e il VI secolo il mondo era sconvolto da una tremenda crisi di valori e di istituzioni, causata dal crollo dell'Impero Romano, dall'invasione dei nuovi popoli e dalla decadenza dei costumi. Con la presentazione di san Bene-

\* Allocutio die 9 aprilis 2008 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 10 aprile 2008).

detto come «astro luminoso», Gregorio voleva indicare in questa situazione tremenda, proprio qui in questa città di Roma, la via d'uscita dalla «notte oscura della storia» (cfr Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, II/1, 1979, p. 1158). Di fatto, l'opera del Santo e, in modo particolare, la sua *Regola* si rivelarono apportatrici di un autentico fermento spirituale, che mutò nel corso dei secoli, ben al di là dei confini della sua Patria e del suo tempo, il volto dell'Europa, suscitando dopo la caduta dell'unità politica creata dall'impero romano una nuova unità spirituale e culturale, quella della fede cristiana condivisa dai popoli del continente. È nata proprio così la realtà che noi chiamiamo «Europa».

La nascita di san Benedetto viene datata intorno all'anno 480. Proveniva, così dice san Gregorio, «*ex provincia Nursiae*» — dalla regione della Nursia. I suoi genitori benestanti lo mandarono per la sua formazione negli studi a Roma. Egli però non si fermò a lungo nella Città eterna. Come spiegazione pienamente credibile, Gregorio accenna al fatto che il giovane Benedetto era disgustato dallo stile di vita di molti suoi compagni di studi, che vivevano in modo dissoluto, e non voleva cadere negli stessi loro sbagli. Voleva piacere a Dio solo; «*soli Deo placere desiderans*» (*II Dial.*, Prol. 1). Così, ancora prima della conclusione dei suoi studi, Benedetto lasciò Roma e si ritirò nella solitudine dei monti ad est di Roma. Dopo un primo soggiorno nel villaggio di Effide (oggi: Affile), dove per un certo periodo si associò ad una «comunità religiosa» di monaci, si fece eremita nella non lontana Subiaco. Lì visse per tre anni completamente solo in una grotta che, a partire dall'Alto Medioevo, costituisce il «cuore» di un monastero benedettino chiamato «Sacro Speco». Il periodo in Subiaco, un periodo di solitudine con Dio, fu per Benedetto un tempo di maturazione. Qui doveva sopportare e superare le tre tentazioni fondamentali di ogni essere umano: la tentazione dell'autoaffermazione e del desiderio di porre se stesso al centro, la tentazione della sensualità e, infine, la tentazione dell'ira e della vendetta. Era infatti convinzione di Benedetto che, solo dopo aver vinto queste tentazioni, egli avrebbe potuto dire agli altri una parola utile per le loro situazioni di

bisogno. E così, riappacificata la sua anima, era in grado di controllare pienamente le pulsioni dell'io, per essere così un creatore di pace intorno a sé. Solo allora decise di fondare i primi suoi monasteri nella valle dell'Anio, vicino a Subiaco.

Nell'anno 529 Benedetto lasciò Subiaco per stabilirsi a Montecassino. Alcuni hanno spiegato questo trasferimento come una fuga davanti agli intrighi di un invidioso ecclesiastico locale. Ma questo tentativo di spiegazione si è rivelato poco convincente, giacché la morte improvvisa di lui non indusse Benedetto a ritornare (*II Dial.* 8). In realtà, questa decisione gli si impose perché era entrato in una nuova fase della sua maturazione interiore e della sua esperienza monastica. Secondo Gregorio Magno, l'esodo dalla remota valle dell'Anio verso il Monte Cassio — un'altura che, dominando la vasta pianura circostante, è visibile da lontano — riveste un carattere simbolico: la vita monastica nel nascondimento ha una sua ragion d'essere, ma un monastero ha anche una sua finalità pubblica nella vita della Chiesa e della società, deve dare visibilità alla fede come forza di vita. Di fatto, quando, il 21 marzo 547, Benedetto concluse la sua vita terrena, lasciò con la sua *Regola* e con la famiglia benedettina da lui fondata un patrimonio che ha portato nei secoli trascorsi e porta tuttora frutto in tutto il mondo.

Nell'intero secondo libro dei *Dialoghi* Gregorio ci illustra come la vita di san Benedetto fosse immersa in un'atmosfera di preghiera, fondamento portante della sua esistenza. Senza preghiera non c'è esperienza di Dio. Ma la spiritualità di Benedetto non era un'interiorità fuori dalla realtà. Nell'inquietudine e nella confusione del suo tempo, egli viveva sotto lo sguardo di Dio e proprio così non perse mai di vista i doveri della vita quotidiana e l'uomo con i suoi bisogni concreti. Vedendo Dio capì la realtà dell'uomo e la sua missione. Nella sua *Regola* egli qualifica la vita monastica «una scuola del servizio del Signore» (*Prol.* 45) e chiede ai suoi monaci che «all'Opera di Dio [cioè all'Ufficio Divino o alla Liturgia delle Ore] non si anteponga nulla» (43, 3). Sottolinea, però, che la preghiera è in primo luogo un atto di ascolto (*Prol.* 9-11), che deve poi tradursi nell'azione con-

creta. « Il Signore attende che noi rispondiamo ogni giorno coi fatti ai suoi santi insegnamenti », egli afferma (*Prol.* 35). Così la vita del monaco diventa una simbiosi feconda tra azione e contemplazione « affinché in tutto venga glorificato Dio » (57, 9). In contrasto con una autorealizzazione facile ed egocentrica, oggi spesso esaltata, l'impegno primo ed irrinunciabile del discepolo di san Benedetto è la sincera ricerca di Dio (58, 7) sulla via tracciata dal Cristo umile ed obbediente (5, 13), all'amore del quale egli non deve anteporre alcunché (4, 21; 72, 11) e proprio così, nel servizio dell'altro, diventa uomo del servizio e della pace. Nell'esercizio dell'obbedienza posta in atto con una fede animata dall'amore (5, 2), il monaco conquista l'umiltà (5, 1), alla quale la *Regola* dedica un intero capitolo (7). In questo modo l'uomo diventa sempre più conforme a Cristo e raggiunge la vera autorealizzazione come creatura ad immagine e somiglianza di Dio.

All'obbedienza del discepolo deve corrispondere la saggezza dell'Abate, che nel monastero tiene « le veci di Cristo » (2, 2; 63, 13). La sua figura, delineata soprattutto nel secondo capitolo della *Regola*, con un profilo di spirituale bellezza e di esigente impegno, può essere considerata come un autoritratto di Benedetto, poiché — come scrive Gregorio Magno — « il Santo non poté in alcun modo insegnare diversamente da come visse » (*Dial. II*, 36). L'Abate deve essere insieme un tenero padre e anche un severo maestro (2, 24), un vero educatore. Inflexibile contro i vizi, è però chiamato soprattutto ad imitare la tenerezza del Buon Pastore (27, 8), ad « aiutare piuttosto che a dominare » (64, 8), ad « accentuare più con i fatti che con le parole tutto ciò che è buono e santo » e ad « illustrare i divini comandamenti col suo esempio » (2, 12). Per essere in grado di decidere responsabilmente, anche l'Abate deve essere uno che ascolta « il consiglio dei fratelli » (3, 2), perché « spesso Dio rivela al più giovane la soluzione migliore » (3, 3). Questa disposizione rende sorprendentemente moderna una *Regola* scritta quasi quindici secoli fa! Un uomo di responsabilità pubblica, e anche in piccoli ambiti, deve sempre essere anche un uomo che sa ascoltare e sa imparare da quanto ascolta.

Benedetto qualifica la *Regola* come « minima, tracciata solo per

l'inizio» (73, 8); in realtà però essa offre indicazioni utili non solo ai monaci, ma anche a tutti coloro che cercano una guida nel loro cammino verso Dio. Per la sua misura, la sua umanità e il suo sobrio discernimento tra l'essenziale e il secondario nella vita spirituale, essa ha potuto mantenere la sua forza illuminante fino ad oggi. Paolo VI, proclamando nel 24 ottobre 1964 san Benedetto Patrono d'Europa, intese riconoscere l'opera meravigliosa svolta dal Santo mediante la *Regola* per la formazione della civiltà e della cultura europea. Oggi l'Europa — uscita appena da un secolo profondamente ferito da due guerre mondiali e dopo il crollo delle grandi ideologie rivelatesi come tragiche utopie — è alla ricerca della propria identità. Per creare un'unità nuova e duratura, sono certo importanti gli strumenti politici, economici e giuridici, ma occorre anche suscitare un rinnovamento etico e spirituale che attinga alle radici cristiane del Continente, altrimenti non si può ricostruire l'Europa. Senza questa linfa vitale, l'uomo resta esposto al pericolo di soccombere all'antica tentazione di volersi redimere da sé — utopia che, in modi diversi, nell'Europa del Novecento ha causato, come ha rilevato il Papa Giovanni Paolo II, «un regresso senza precedenti nella tormentata storia dell'umanità» (*Insegnamenti*, XIII/1, 1990, p. 58). Cercando il vero progresso, ascoltiamo anche oggi la *Regola* di san Benedetto come una luce per il nostro cammino. Il grande monaco rimane un vero maestro alla cui scuola possiamo imparare l'arte di vivere l'umanesimo vero.

## PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA\*

Oggi vorrei, nel corso delle catechesi sui Padri della Chiesa, parlare di una figura assai misteriosa: un teologo del sesto secolo, il cui nome è sconosciuto, che ha scritto sotto lo pseudonimo di Dionigi Areopagita. Con questo pseudonimo egli alludeva al passo della Scrittura che abbiamo adesso ascoltato, cioè alla vicenda raccontata da San Luca nel XVII capitolo degli *Atti degli Apostoli*, dove viene riferito che Paolo predicò in Atene sull'Areopago, per una élite del grande mondo intellettuale greco, ma alla fine la maggior parte degli ascoltatori si dimostrò disinteressata, e si allontanò deridendolo; tuttavia alcuni, pochi ci dice San Luca, si avvicinarono a Paolo aprendosi alla fede. L'evangelista ci dona due nomi: Dionigi, membro dell'Areopago, e una certa donna, Damaris.

Se l'autore di questi libri ha scelto cinque secoli dopo lo pseudonimo di Dionigi Areopagita vuol dire che sua intenzione era di mettere la saggezza greca al servizio del Vangelo, aiutare l'incontro tra la cultura e l'intelligenza greca e l'annuncio di Cristo; voleva fare quanto intendeva questo Dionigi, che cioè il pensiero greco si incontrasse con l'annuncio di San Paolo; essendo greco, farsi discepolo di San Paolo e così discepolo di Cristo.

Perché egli nascose il suo nome e scelse questo pseudonimo? Una parte di risposta è già stata data: voleva proprio esprimere questa intenzione fondamentale del suo pensiero. Ma ci sono due ipotesi circa questo anonimato coperto da uno pseudonimo. Una prima ipotesi dice: era una voluta falsificazione, con la quale, ridatando le sue opere al primo secolo, al tempo di San Paolo, egli voleva dare alla sua produzione letteraria un'autorità quasi apostolica. Ma migliore di questa ipotesi — che mi sembra poco credibile — è l'altra: che cioè egli volesse proprio fare un atto di umiltà. Non dare gloria al proprio no-

\* Allocutio die 14 maii 2008 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 15 maggio 2008).

me, non creare un monumento per se stesso con le sue opere, ma realmente servire il Vangelo, creare una teologia ecclesiale, non individuale, basata su se stesso. In realtà riuscì a costruire una teologia che, certo, possiamo datare al sesto secolo, ma non attribuire a una delle figure di quel tempo: è una teologia un po' disindividualizzata, cioè una teologia che esprime un pensiero comune in un linguaggio comune.

Era un tempo di acerrime polemiche dopo il Concilio di Calcedonia; lui invece, nella sua settima *Epistola*, dice: «Non vorrei fare delle polemiche; parlo semplicemente della verità, cerco la verità». E la luce della verità da se stessa fa cadere gli errori e fa splendere quanto è buono. Con questo principio egli purificò il pensiero greco e lo mise in sintonia con il Vangelo. Questo principio, che egli rivela nella sua settima *Epistola*, è anche espressione di un vero spirito di dialogo: cercare non le cose che separano, cercare la verità nella Verità stessa; essa poi riluce e fa cadere gli errori.

Quindi, pur essendo la teologia di questo autore, per così dire “soprapersonale”, realmente ecclesiale, noi possiamo collocarla nel VI secolo. Perché? Lo spirito greco, che egli mise al servizio del Vangelo, lo incontrò nei libri di un certo Proclo, morto nel 485 ad Atene: questo autore apparteneva al tardo platonismo, una corrente di pensiero che aveva trasformato la filosofia di Platone in una sorte religione filosofica, il cui scopo alla fine era di creare una grande apologia del politeismo greco e ritornare, dopo il successo del cristianesimo, all'antica religione greca. Voleva dimostrare che, in realtà, le divinità erano le forze operanti nel cosmo. La conseguenza era che doveva ritenersi più vero il politeismo che il monoteismo, con un unico Dio creatore. Era un grande sistema cosmico di divinità, di forze misteriose, quello che mostrava Proclo, per il quale in questo cosmo deificato l'uomo poteva trovare l'accesso alla divinità. Egli però distingueva le strade per i semplici, i quali non erano in grado di elevarsi ai vertici della verità — per loro certi riti anche superstiziosi potevano essere sufficienti — e le strade per i saggi, che invece dovevano purificarsi per arrivare alla pura luce.

Questo pensiero, come si vede, è profondamente anticristiano. È una reazione tarda contro la vittoria del cristianesimo. Un uso anticristiano di Platone, mentre era già in corso un uso cristiano del grande filosofo. È interessante che questo Pseudo-Dionigi abbia osato servirsi proprio di questo pensiero per mostrare la verità di Cristo; trasformare questo universo politeistico in un cosmo creato da Dio — nell'armonia del cosmo di Dio dove tutte le forze sono lode di Dio — e mostrare questa grande armonia, questa sinfonia del cosmo che va dai serafini agli angeli e agli arcangeli, all'uomo e a tutte le creature che insieme riflettono la bellezza di Dio e rendono lode a Dio. Trasformava così l'immagine politeista in un elogio del Creatore e della sua creatura. Possiamo in questo modo scoprire le caratteristiche essenziali del suo pensiero: esso è innanzitutto una lode cosmica. Tutta la creazione parla di Dio ed è un elogio di Dio. Essendo la creatura una lode di Dio, la teologia dello Pseudo-Dionigi diventa una teologia liturgica: Dio si trova soprattutto lodandolo, non solo riflettendo; e la liturgia non è qualcosa di costruito da noi, qualcosa di inventato per fare un'esperienza religiosa durante un certo periodo di tempo; essa è il cantare con il coro delle creature e l'entrare nella realtà cosmica stessa. E proprio così la liturgia, apparentemente solo ecclesiastica, diventa larga e grande, diventa nostra unione con il linguaggio di tutte le creature. Egli dice: non si può parlare di Dio in modo astratto; parlare di Dio è sempre un *hymnèin* — un cantare per Dio con il grande canto delle creature, che si riflette e concretizza nella lode liturgica. Tuttavia, pur essendo la sua teologia cosmica, ecclesiale e liturgica, essa è anche profondamente personale. Egli creò la prima grande teologia mistica. Anzi la parola "mistica" acquisisce con lui un nuovo significato. Fino a quel tempo per i cristiani tale parola era equivalente alla parola "sacramentale", cioè quanto appartiene al *mystèrion*, al sacramento. Con lui la parola "mistica" diventa più personale, più intima: esprime il cammino dell'anima verso Dio. E come trovare Dio? Qui osserviamo di nuovo un elemento importante nel suo dialogo tra filosofia greca e cristianesimo, tra pensiero pagano e fede biblica. Apparentemente quanto

dice Platone e quanto dice la grande filosofia su Dio è molto più alto, è molto più “vero”; la Bibbia appare abbastanza “barbara”, semplice, precritica si direbbe oggi; ma lui osserva che proprio questo è necessario, perché così possiamo capire che i più alti concetti su Dio non arrivano mai fino alla sua vera grandezza; sono sempre impropri. Le immagini bibliche ci fanno, in realtà, capire che Dio è sopra tutti i concetti; nella loro semplicità noi troviamo, più che nei grandi concetti, il volto di Dio e ci rendiamo conto della nostra incapacità di esprimere realmente che cosa Egli è. Si parla così — è lo stesso Pseudo-Dionigi a farlo — di una “teologia negativa”. Possiamo più facilmente dire che cosa Dio non è, che non esprimere che cosa Egli è veramente. Solo tramite queste immagini possiamo indovinare il suo vero volto che, d'altra parte, è molto concreto: è Gesù Cristo. E benché Dionigi ci mostri, seguendo Proclo, l'armonia dei cori celesti, in cui sembra che tutti dipendano da tutti, il nostro cammino verso Dio, però, rimarrebbe molto lontano da Lui, egli sottolinea che, alla fine, la strada verso Dio è Dio stesso, il Quale si è fatto vicino a noi in Gesù Cristo.

E così una teologia grande e misteriosa diventa anche molto concreta sia nell'interpretazione della liturgia sia nel discorso su Gesù Cristo: con tutto ciò, questo Dionigi Areopagita ebbe un grande influsso su tutta la teologia medievale, su tutta la teologia mistica sia dell'Oriente sia dell'Occidente, fu quasi riscoperto nel tredicesimo secolo soprattutto da San Bonaventura, il grande teologo francescano che in questa teologia mistica trovò lo strumento concettuale per interpretare l'eredità così semplice e così profonda di San Francesco: Bonaventura con Dionigi ci dice alla fine, che l'amore vede più che la ragione. Dov'è la luce dell'amore non hanno più accesso le tenebre della ragione; l'amore vede, l'amore è occhio e l'esperienza ci dà più che la riflessione. Che cosa sia questa esperienza, Bonaventura lo vide in San Francesco: è l'esperienza di un cammino molto umile, molto realistico, giorno per giorno, è questo andare con Cristo, accettando la sua croce. In questa povertà e in questa umiltà — nell'umiltà che si vive anche nella ecclesialità — c'è un'esperienza di Dio che è più alta

di quella che si raggiunge mediante la riflessione: in essa tocchiamo realmente il cuore di Dio.

Oggi esiste una nuova attualità di Dionigi Areopagita: egli appare come un grande mediatore nel dialogo moderno tra il cristianesimo e le teologie mistiche dell'Asia, la cui nota caratteristica sta nella convinzione che non si può dire chi sia Dio; di Lui si può parlare solo in forme negative; di Dio si può parlare solo col "non", e solo entrando in questa esperienza del "non" Lo si raggiunge. E qui si vede una vicinanza tra il pensiero dell'Areopagita e quello delle religioni asiatiche: egli può essere oggi un mediatore come lo fu tra lo spirito greco e il Vangelo.

Si vede così che il dialogo non accetta la superficialità. Proprio quando uno entra nella profondità dell'incontro con Cristo si apre anche lo spazio vasto per il dialogo. Quando uno incontra la luce della verità, si accorge che è una luce per tutti; scompaiono le polemiche e diventa possibile capirsi l'un l'altro o almeno parlare l'uno con l'altro, avvicinarsi. Il cammino del dialogo è proprio l'essere vicini in Cristo a Dio nella profondità dell'incontro con Lui, nell'esperienza della verità che ci apre alla luce e ci aiuta ad andare incontro agli altri: la luce della verità, la luce dell'amore. E in fin dei conti ci dice: prendete la strada dell'esperienza, dell'esperienza umile della fede, ogni giorno. Il cuore diventa allora grande e può vedere e illuminare anche la ragione perché veda la bellezza di Dio. Preghiamo il Signore perché ci aiuti anche oggi a mettere al servizio del Vangelo la saggezza dei nostri tempi, scoprendo di nuovo la bellezza della fede, l'incontro con Dio in Cristo.

## ROMANO IL MELODE\*

Nella serie delle catechesi sui Padri della Chiesa, vorrei oggi parlare di una figura poco conosciuta: Romano il Melode, nato verso il 490 a Emesa (oggi Homs) in Siria. Teologo, poeta e compositore, appartiene alla grande schiera dei teologi che hanno trasformato la teologia in poesia. Pensiamo al suo compatriota, sant'Efrem di Siria, vissuto duecento anni prima di lui. Ma pensiamo anche a teologi dell'Occidente, come sant'Ambrogio, i cui inni sono ancora oggi parte della nostra liturgia e toccano anche il cuore; o a un teologo, a un pensatore di grande vigore, come san Tommaso, che ci ha donato gli inni della festa del Corpus Domini di domani; pensiamo a san Giovanni della Croce e a tanti altri. La fede è amore e perciò crea poesia e crea musica. La fede è gioia, perciò crea bellezza.

Così Romano il Melode è uno di questi, un poeta e compositore teologo. Egli, appresi i primi elementi di cultura greca e siriana nella sua città natia, si trasferì a Berito (Beirut), perfezionandovi l'istruzione classica e le conoscenze retoriche. Ordinato diacono permanente (515 ca.), fu qui predicatore per tre anni. Poi si trasferì a Costantinopoli verso la fine del regno di Anastasio I (518 ca.), e lì si stabilì nel monastero presso la chiesa della *Theotókos*, Madre di Dio. Qui ebbe luogo l'episodio-chiave della sua vita: il *Sinassario* ci informa circa l'apparizione in sogno della Madre di Dio e il dono del carisma poetico. Maria, infatti, gli ingiunse di inghiottire un foglio arrotolato. Risvegliatosi il mattino dopo — era la festa della Natività del Signore — Romano si diede a declamare dall'ambone: «Oggi la Vergine partorisce il Trascendente» (*Inno "Sulla Natività" I. Proemio*). Divenne così omileta-cantore fino alla morte (dopo il 555).

Romano resta nella storia come uno dei più rappresentativi autori di inni liturgici. L'omelia era allora, per i fedeli, l'occasione pratica-

\* Allocutio die 21 maii 2008 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 22 maggio 2008).

mente unica d'istruzione catechetica. Romano si pone così come testimone eminente del sentimento religioso della sua epoca, ma anche di un modo vivace e originale di catechesi. Attraverso le sue composizioni possiamo renderci conto della creatività di questa forma di catechesi, della creatività del pensiero teologico, dell'estetica e dell'innografia sacra di quel tempo. Il luogo in cui Romano predicava era un santuario di periferia di Costantinopoli: egli saliva all'ambone posto al centro della chiesa e parlava alla comunità ricorrendo ad una mesinscena piuttosto dispendiosa: utilizzava raffigurazioni murali o icone disposte sull'ambone e ricorreva anche al dialogo.

Le sue erano omelie metriche cantate, dette "contaci" (*kontákia*). Il termine *kontákion*, "piccola verga", pare rinviare al bastoncino attorno al quale si avvolgeva il rotolo di un manoscritto liturgico o di altra specie. I *kontákia* giunti a noi sotto il nome di Romano sono ottantanove, ma la tradizione gliene attribuisce mille.

In Romano, ogni *kontákion* è composto di strofe, per lo più da diciotto a ventiquattro, con uguale numero di sillabe, strutturate sul modello della prima strofa (*irmo*); gli accenti ritmici dei versi di tutte le strofe si modellano su quelli dell'*irmo*. Ciascuna strofa si conclude con un ritornello (*efimnio*) per lo più identico per creare l'unità poetica. Inoltre le iniziali delle singole strofe indicano il nome dell'autore (*acrostico*), preceduto spesso dall'aggettivo "umile". Una preghiera in riferimento ai fatti celebrati o evocati conclude l'inno. Terminata la lettura biblica, Romano cantava il *Proemio*, per lo più in forma di preghiera o di supplica. Annunciava così il tema dell'omelia e spiegava il *ritornello* da ripetere in coro alla fine di ciascuna strofa, da lui declamata con cadenza a voce alta.

Un esempio significativo ci è offerto dal *kontakion* per il Venerdì di Passione: è un dialogo drammatico tra Maria e il Figlio, che si svolge sulla via della croce. Dice Maria: « Dove vai, figlio? Perché così rapido compi il corso della tua vita?/ Mai avrei creduto, o figlio, di vederti in questo stato,/ né mai avrei immaginato che a tal punto di furore sarebbero giunti gli empì/ da metterti le mani addosso contro ogni giustizia ». Gesù risponde: « Perché piangi, madre mia? [...]. Non dovrei patire?

Non dovrei morire?/ Come dunque potrei salvare Adamo?». Il figlio di Maria consola la madre, ma la richiama al suo ruolo nella storia della salvezza: «Deponi, dunque, madre, deponi il tuo dolore:/ non si addice a te il gemere, poiché fosti chiamata “piena di grazia”» (*Maria ai piedi della croce*, 1-2; 4-5). Nell'inno, poi, sul sacrificio di Abramo, Sara riserva a sé la decisione sulla vita di Isacco. Abramo dice: «Quando Sara ascolterà, mio Signore, tutte le tue parole,/ conosciuto questo tuo volere essa mi dirà:/ — Se chi ce l'ha dato se lo riprende, perché ce l'ha donato?/ [...] — Tu, o vegliardo, il figlio mio lascialo a me,/ e quando chi ti ha chiamato lo vorrà, dovrà dirlo a me» (*Il sacrificio di Abramo*, 7).

Romano adotta non il greco bizantino solenne della corte, ma un greco semplice, vicino al linguaggio del popolo. Vorrei qui citare un esempio del suo modo vivace e molto personale di parlare del Signore Gesù: lo chiama “fonte che non brucia e luce contro le tenebre” e dice: «Io ardisco tenerti in mano come una lampada;/ chi porta, infatti, una lucerna fra gli uomini è illuminato senza bruciare./ Illuminami dunque, Tu che sei la Lucerna inestinguibile» (*La Presentazione o Festa dell'incontro*, 8). La forza di convinzione delle sue predicazioni era fondata sulla grande coerenza tra le sue parole e la sua vita. In una preghiera dice: «Rendi chiara la mia lingua, mio Salvatore, apri la mia bocca/ e, dopo averla riempita, trafiggi il mio cuore, perché il mio agire/ sia coerente con le mie parole» (*Missione degli Apostoli*, 2).

Esaminiamo adesso alcuni dei suoi temi principali. Un tema fondamentale della sua predicazione è l'unità dell'azione di Dio nella storia, l'unità tra creazione e storia della salvezza, l'unità tra Antico e Nuovo Testamento. Un altro tema importante è la pneumatologia, cioè la dottrina sullo Spirito Santo. Nella festa di Pentecoste sottolinea la continuità che vi è tra Cristo asceso al cielo e gli apostoli, cioè la Chiesa, e ne esalta l'azione missionaria nel mondo: «[...] con virtù divina hanno conquistato tutti gli uomini;/ hanno preso la croce di Cristo come una penna,/ hanno usato le parole come reti e con esse hanno pescato il mondo,/ hanno avuto il Verbo come amo acuminato,/ come esca è diventata per loro/ la carne del Sovrano dell'universo» (*La Pentecoste* 2;18).

Altro tema centrale è naturalmente la cristologia. Egli non entra nel problema dei concetti difficili della teologia, tanto discussi in quel tempo, e che hanno anche tanto lacerato l'unità non solo tra i teologi, ma anche tra i cristiani nella Chiesa. Egli predica una cristologia semplice ma fondamentale, la cristologia dei grandi Concili. Ma soprattutto è vicino alla pietà popolare — del resto, i concetti dei Concili sono nati dalla pietà popolare e dalla conoscenza del cuore cristiano — e così Romano sottolinea che Cristo è vero uomo e vero Dio, ed essendo vero Uomo-Dio è una sola persona, la sintesi tra creazione e Creatore: nelle sue parole umane sentiamo parlare il Verbo di Dio stesso. «Era uomo — dice — il Cristo, ma era anche Dio,/ non però diviso in due: è Uno, figlio di un Padre che è Uno solo» (*La Passione* 19). Quanto alla mariologia, grato alla Vergine per il dono del carisma poetico, Romano la ricorda alla fine di quasi tutti gli inni e le dedica i suoi *kontáki* più belli: *Natività, Annunciazione, Maternità divina, Nuova Eva*.

Gli insegnamenti morali, infine, si rapportano al giudizio finale (*Le dieci vergini* [II]). Egli ci conduce verso questo momento della verità della nostra vita, del confronto col Giudice giusto, e perciò esorta alla conversione nella penitenza e nel digiuno. In positivo, il cristiano deve praticare la carità, l'elemosina. Egli accentua il primato della carità sulla continenza in due inni, le *Nozze di Cana* e le *Dieci vergini*. La carità è la più grande delle virtù: «[...] dieci vergini possedevano la virtù dell'intatta verginità,/ ma per cinque di loro il duro esercizio fu senza frutto./ Le altre brillarono per le lampade dell'amore per l'umanità,/ per questo lo sposo le invitò» (*Le dieci Vergini*, 1).

Umanità palpitante, ardore di fede, profonda umiltà pervadono i canti di Romano il Melode. Questo grande poeta e compositore ci ricorda tutto il tesoro della cultura cristiana, nata dalla fede, nata dal cuore che si è incontrato con Cristo, con il Figlio di Dio. Da questo contatto del cuore con la Verità che è Amore nasce la cultura, è nata tutta la grande cultura cristiana. E se la fede rimane viva, anche quest'eredità culturale non diventa una cosa morta, ma rimane viva e presente. Le icone parlano anche oggi al cuore dei credenti, non sono

---

cose del passato. Le cattedrali non sono monumenti medievali, ma case di vita, dove ci sentiamo “a casa”: incontriamo Dio e ci incontriamo gli uni con gli altri. Neanche la grande musica — il gregoriano o Bach o Mozart — è cosa del passato, ma vive della vitalità della liturgia e della nostra fede. Se la fede è viva, la cultura cristiana non diventa “passato”, ma rimane viva e presente. E se la fede è viva, anche oggi possiamo rispondere all’imperativo che si ripete sempre di nuovo nei Salmi: “Cantate al Signore un canto nuovo”. Creatività, innovazione, canto nuovo, cultura nuova e presenza di tutta l’eredità culturale nella vitalità della fede non si escludono, ma sono un’unica realtà; sono presenza della bellezza di Dio e della gioia di essere figli suoi.

## SAN GREGORIO MAGNO PONTEFICE CON GLI OCCHI DEL BUON PASTORE\*

Mercoledì scorso ho parlato di un Padre della Chiesa poco conosciuto in Occidente, Romano il Melode, oggi vorrei presentare la figura di uno dei più grandi Padri nella storia della Chiesa, uno dei quattro dottori dell'Occidente, il Papa san Gregorio, che fu Vescovo di Roma tra il 590 e il 604, e che meritò dalla tradizione il titolo di *Magnus* o Grande. Gregorio fu veramente un grande Papa e un grande Dottore della Chiesa! Nacque a Roma, intorno al 540, da una ricca famiglia patrizia della *gens Anicia*, che si distingueva non solo per la nobiltà del sangue, ma anche per l'attaccamento alla fede cristiana e per i servizi resi alla Sede Apostolica. Da tale famiglia erano usciti due Papi: Felice III (483-492), trisavolo di Gregorio, e Agapito (535-536). La casa in cui Gregorio crebbe sorgeva sul *Clivus Scauri*, circondata da solenni edifici che testimoniavano la grandezza della Roma antica e la forza spirituale del cristianesimo. Ad ispirargli alti sentimenti cristiani vi erano poi gli esempi dei genitori Gordiano e Silvia, ambedue venerati come santi, e quelli delle due zie paterne, Emiliana e Tarsilia, vissute nella propria casa quali vergini consacrate in un cammino condiviso di preghiera e di asceti.

Gregorio entrò presto nella carriera amministrativa, che aveva seguito anche il padre, e nel 572 ne raggiunse il culmine, divenendo prefetto della città. Questa mansione, complicata dalla tristezza dei tempi, gli consentì di applicarsi su vasto raggio ad ogni genere di problemi amministrativi, traendone lumi per i futuri compiti. In particolare, gli rimase un profondo senso dell'ordine e della disciplina: divenuto Papa, suggerirà ai Vescovi di prendere a modello nella gestione degli affari ecclesiastici la diligenza e il rispetto delle leggi propri dei funzionari civili. Questa vita tuttavia non lo doveva soddisfare se,

\* Allocutio die 28 maii 2008 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 29 maggio 2008).

non molto dopo, decise di lasciare ogni carica civile, per ritirarsi nella sua casa ed iniziare la vita di monaco, trasformando la casa di famiglia nel monastero di Sant'Andrea al Celio. Di questo periodo di vita monastica, vita di dialogo permanente con il Signore nell'ascolto della sua parola, gli resterà una perenne nostalgia che sempre di nuovo e sempre di più appare nelle sue omelie: in mezzo agli assilli delle preoccupazioni pastorali, lo ricorderà più volte nei suoi scritti come un tempo felice di raccoglimento in Dio, di dedizione alla preghiera, di serena immersione nello studio. Poté così acquisire quella profonda conoscenza della Sacra Scrittura e dei Padri della Chiesa di cui si servì poi nelle sue opere.

Ma il ritiro claustrale di Gregorio non durò a lungo. La preziosa esperienza maturata nell'amministrazione civile in un periodo carico di gravi problemi, i rapporti avuti in questo ufficio con i bizantini, l'universale stima che si era acquistata, indussero Papa Pelagio a nominarlo diacono e ad inviarlo a Costantinopoli quale suo « apocrisario », oggi si direbbe « Nunzio Apostolico », per favorire il superamento degli ultimi strascichi della controversia monofisita e soprattutto per ottenere l'appoggio dell'imperatore nello sforzo di contenere la pressione longobarda. La permanenza a Costantinopoli, ove con un gruppo di monaci aveva ripreso la vita monastica, fu importantissima per Gregorio, poiché gli diede modo di acquisire diretta esperienza del mondo bizantino, come pure di accostare il problema dei Longobardi, che avrebbe poi messo a dura prova la sua abilità e la sua energia negli anni del Pontificato. Dopo alcuni anni fu richiamato a Roma dal Papa, che lo nominò suo segretario. Erano anni difficili: le continue piogge, lo straripare dei fiumi, la carestia affliggevano molte zone d'Italia e la stessa Roma. Alla fine scoppiò anche la peste, che fece numerose vittime, tra le quali anche il Papa Pelagio II. Il clero, il popolo e il senato furono unanimi nello scegliere quale suo successore sulla Sede di Pietro proprio lui, Gregorio. Egli cercò di resistere, tentando anche la fuga, ma non ci fu nulla da fare: alla fine dovette cedere. Era l'anno 590.

Riconoscendo in quanto era avvenuto la volontà di Dio, il nuovo

Pontefice si mise subito con lena al lavoro. Fin dall'inizio rivelò una visione singolarmente lucida della realtà con cui doveva misurarsi, una straordinaria capacità di lavoro nell'affrontare gli affari tanto ecclesiastici quanto civili, un costante equilibrio nelle decisioni, anche coraggiose, che l'ufficio gli imponeva. Si conserva del suo governo un'ampia documentazione grazie al *Registro* delle sue lettere (oltre 800), nelle quali si riflette il quotidiano confronto con i complessi interrogativi che affluivano sul suo tavolo. Erano questioni che gli venivano dai Vescovi, dagli Abati, dai *clerici*, e anche dalle autorità civili di ogni ordine e grado. Tra i problemi che affliggevano in quel tempo l'Italia e Roma ve n'era uno di particolare rilievo in ambito sia civile che ecclesiale: la questione longobarda. Ad essa il Papa dedicò ogni energia possibile in vista di una soluzione veramente pacificatrice. A differenza dell'Imperatore bizantino che partiva dal presupposto che i Longobardi fossero soltanto individui rozzi e predatori da sconfiggere o da sterminare, san Gregorio vedeva questa gente con gli occhi del buon pastore, preoccupato di annunciare loro la parola di salvezza, stabilendo con essi rapporti di fraternità in vista di una futura pace fondata sul rispetto reciproco e sulla serena convivenza tra italiani, imperiali e longobardi. Si preoccupò della conversione dei giovani popoli e del nuovo assetto civile dell'Europa: i Visigoti della Spagna, i Franchi, i Sassoni, gli immigrati in Britannia ed i Longobardi, furono i destinatari privilegiati della sua missione evangelizzatrice. Abbiamo celebrato ieri la memoria liturgica di sant'Agostino di Canterbury, il capo di un gruppo di monaci incaricati da Gregorio di andare in Britannia per evangelizzare l'Inghilterra.

Per ottenere una pace effettiva a Roma e in Italia, il Papa si impegnò a fondo — era un vero pacificatore —, intraprendendo una serrata trattativa col re longobardo Agilulfo. Tale negoziazione portò ad un periodo di tregua che durò per circa tre anni (598-601), dopo i quali fu possibile stipulare nel 603 un più stabile armistizio. Questo risultato positivo fu ottenuto anche grazie ai paralleli contatti che, nel frattempo, il Papa intratteneva con la regina Teodolinda, che era una principessa bavarese e, a differenza dei capi degli altri popoli germani-

ci, era cattolica, profondamente cattolica. Si conserva una serie di lettere del Papa Gregorio a questa regina, nelle quali egli rivela dimostrano la sua stima e la sua amicizia per lei. Teodolinda riuscì man mano a guidare il re al cattolicesimo, preparando così la via alla pace. Il Papa si preoccupò anche di inviarle le reliquie per la basilica di S. Giovanni Battista da lei fatta erigere a Monza, né mancò di farle giungere espressioni di augurio e preziosi doni per la medesima cattedrale di Monza in occasione della nascita e del battesimo del figlio Adaloaldo. La vicenda di questa regina costituisce una bella testimonianza circa l'importanza delle donne nella storia della Chiesa. In fondo, gli obiettivi sui quali Gregorio puntò costantemente furono tre: contenere l'espansione dei Longobardi in Italia; sottrarre la regina Teodolinda all'influsso degli scismatici e rafforzarne la fede cattolica; mediare tra Longobardi e Bizantini in vista di un accordo che garantisse la pace nella penisola e in pari tempo consentisse di svolgere un'azione evangelizzatrice tra i Longobardi stessi. Duplice fu quindi il suo costante orientamento nella complessa vicenda: promuovere intese sul piano diplomatico-politico, diffondere l'annuncio della vera fede tra le popolazioni.

Accanto all'azione meramente spirituale e pastorale, Papa Gregorio si rese attivo protagonista anche di una multiforme attività sociale. Con le rendite del cospicuo patrimonio che la Sede romana possedeva in Italia, specialmente in Sicilia, comprò e distribuì grano, soccorse chi era nel bisogno, aiutò sacerdoti, monaci e monache che vivevano nell'indigenza, pagò riscatti di cittadini caduti prigionieri dei Longobardi, comperò armistizi e tregue. Inoltre svolse sia a Roma che in altre parti d'Italia un'attenta opera di riordino amministrativo, impartendo precise istruzioni affinché i beni della Chiesa, utili alla sua sussistenza e alla sua opera evangelizzatrice nel mondo, fossero gestiti con assoluta rettitudine e secondo le regole della giustizia e della misericordia. Esigeva che i coloni fossero protetti dalle prevaricazioni dei concessionari delle terre di proprietà della Chiesa e, in caso di frode, fossero prontamente risarciti, affinché non fosse inquinato con profitti disonesti il volto della Sposa di Cristo.

Questa intensa attività Gregorio la svolse nonostante la malferma salute, che lo costringeva spesso a restare a letto per lunghi giorni. I digiuni praticati durante gli anni della vita monastica gli avevano procurato seri disturbi all'apparato digerente. Inoltre, la sua voce era molto debole così che spesso era costretto ad affidare al diacono la lettura delle sue omelie, affinché i fedeli presenti nelle basiliche romane potessero sentirlo. Faceva comunque il possibile per celebrare nei giorni di festa *Missarum sollemnia*, cioè la Messa solenne, e allora incontrava personalmente il popolo di Dio, che gli era molto affezionato, perché vedeva in lui il riferimento autorevole a cui attingere sicurezza: non a caso gli venne ben presto attribuito il titolo di *consul Dei*. Nonostante le condizioni difficilissime in cui si trovò ad operare, riuscì a conquistarsi, grazie alla santità della vita e alla ricca umanità, la fiducia dei fedeli, conseguendo per il suo tempo e per il futuro risultati veramente grandiosi. Era un uomo immerso in Dio: il desiderio di Dio era sempre vivo nel fondo della sua anima e proprio per questo egli era sempre molto vicino al prossimo, ai bisogni della gente del suo tempo. In un tempo disastroso, anzi disperato, seppe creare pace e dare speranza. Quest'uomo di Dio ci mostra dove sono le vere sorgenti della pace, da dove viene la vera speranza e diventa così una guida anche per noi oggi.

SAN GREGORIO MAGNO  
LA BOCCA DI CRISTO E DELLA SUA CHIESA\*

Ritornereò oggi, in questo nostro incontro del mercoledì, alla straordinaria figura di Papa Gregorio Magno, per raccogliere qualche ulteriore luce dal suo ricco insegnamento. Nonostante i molteplici impegni connessi con la sua funzione di Vescovo di Roma, egli ci ha lasciato numerose opere, alle quali la Chiesa nei secoli successivi ha attinto a piene mani. Oltre al cospicuo epistolario — il *Registro* a cui accennavo nella scorsa catechesi contiene oltre 800 lettere — egli ci ha lasciato innanzitutto scritti di carattere esegetico, tra cui si distinguono il *Commento morale a Giobbe* — noto sotto il titolo latino di *Moralia in Iob* —, le *Omellerie su Ezechiele*, le *Omellerie sui Vangeli*. Vi è poi un'importante opera di carattere agiografico, i *Dialoghi*, scritta da Gregorio per l'edificazione della regina longobarda Teodolinda. L'opera principale e più nota è senza dubbio la *Regola pastorale*, che il Papa redasse all'inizio del pontificato con finalità chiaramente programmatiche.

Volendo passare in veloce rassegna queste opere, dobbiamo anzitutto notare che, nei suoi scritti, Gregorio non si mostra mai preoccupato di delineare una "sua" dottrina, una sua originalità. Piuttosto, egli intende farsi eco dell'insegnamento tradizionale della Chiesa, vuole semplicemente essere la bocca di Cristo e della sua Chiesa sul cammino che si deve percorrere per giungere a Dio. Esemplari sono a questo proposito i suoi commenti esegetici. Egli fu un appassionato lettore della Bibbia, a cui si accostò con intendimenti non semplicemente speculativi: dalla Sacra Scrittura, egli pensava, il cristiano deve trarre non tanto conoscenze teoriche, quanto piuttosto il nutrimento quotidiano per la sua anima, per la sua vita di uomo in questo mondo. Nelle *Omellerie su Ezechiele*, ad esempio, egli insiste fortemente su

\* Allocutio die 4 iunii 2008 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 4 giugno 2008).

questa funzione del testo sacro: avvicinare la Scrittura semplicemente per soddisfare il proprio desiderio di conoscenza significa cedere alla tentazione dell'orgoglio ed esporsi così al rischio di scivolare nell'eresia. L'umiltà intellettuale è la regola primaria per chi cerca di penetrare le realtà soprannaturali partendo dal Libro sacro. L'umiltà, ovviamente, non esclude lo studio serio; ma per far sì che questo risulti spiritualmente proficuo, consentendo di entrare realmente nella profondità del testo, l'umiltà resta indispensabile. Solo con questo atteggiamento interiore si ascolta realmente e si percepisce finalmente la voce di Dio. D'altra parte, quando si tratta di Parola di Dio, comprendere non è nulla, se la comprensione non conduce all'azione.

In queste omelie su Ezechiele si trova anche quella bella espressione secondo cui "il predicatore deve intingere la sua penna nel sangue del suo cuore; potrà così arrivare anche all'orecchio del prossimo". Leggendo queste sue omelie si vede che realmente Gregorio ha scritto con il sangue del suo cuore e perciò ancora oggi parla a noi.

Questo discorso Gregorio sviluppa anche nel *Commento morale a Giobbe*. Seguendo la tradizione patristica, egli esamina il testo sacro nelle tre dimensioni del suo senso: la dimensione letterale, la dimensione allegorica e quella morale, che sono dimensioni dell'unico senso della Sacra Scrittura. Gregorio tuttavia attribuisce una netta prevalenza al senso morale. In questa prospettiva, egli propone il suo pensiero attraverso alcuni binomi significativi — *sapere-fare, parlare-vivere, conoscere-agire* —, nei quali evoca i due aspetti della vita umana che dovrebbero essere complementari, ma che spesso finiscono per essere antitetici. L'ideale morale, egli commenta, consiste sempre nel realizzare un'armoniosa integrazione tra parola e azione, pensiero e impegno, preghiera e dedizione ai doveri del proprio stato: è questa la strada per realizzare quella sintesi grazie a cui il divino discende nell'uomo e l'uomo si eleva fino alla immedesimazione con Dio. Il grande Papa traccia così per l'autentico credente un completo progetto di vita; per questo il *Commento morale a Giobbe* costituirà nel corso del medioevo una specie di *Summa* della morale cristiana.

Di notevole rilievo e bellezza sono pure le *Omelie sui Vangeli*. La

prima di esse fu tenuta nella basilica di San Pietro durante il tempo di Avvento del 590 e dunque pochi mesi dopo l'elezione al Pontificato; l'ultima fu pronunciata nella basilica di San Lorenzo nella seconda domenica dopo Pentecoste del 593. Il Papa predicava al popolo nelle chiese dove si celebravano le "stazioni" — particolari cerimonie di preghiera nei tempi forti dell'anno liturgico — o le feste dei martiri titolari. Il principio ispiratore, che lega insieme i vari interventi, si sintetizza nella parola "*praedicator*": non solo il ministro di Dio, ma anche ogni cristiano, ha il compito di farsi "predicatore" di quanto ha sperimentato nel proprio intimo, sull'esempio di Cristo che s'è fatto uomo per portare a tutti l'annuncio della salvezza. L'orizzonte di questo impegno è quello escatologico: l'attesa del compimento in Cristo di tutte le cose è un pensiero costante del grande Pontefice e finisce per diventare motivo ispiratore di ogni suo pensiero e di ogni sua attività. Da qui scaturiscono i suoi incessanti richiami alla vigilanza e all'impegno nelle buone opere.

Il testo forse più organico di Gregorio Magno è la *Regola pastorale*, scritta nei primi anni di Pontificato. In essa Gregorio si propone di tratteggiare la figura del Vescovo ideale, maestro e guida del suo gregge. A tal fine egli illustra la gravità dell'ufficio di pastore della Chiesa e i doveri che esso comporta: pertanto, quelli che a tale compito non sono stati chiamati non lo ricerchino con superficialità, quelli invece che l'avessero assunto senza la debita riflessione sentano nascere nell'animo una doverosa trepidazione. Riprendendo un tema prediletto, egli afferma che il Vescovo è innanzitutto il "predicatore" per eccellenza; come tale egli deve essere innanzitutto di esempio agli altri, così che il suo comportamento possa costituire un punto di riferimento per tutti. Un'efficace azione pastorale richiede poi che egli conosca i destinatari e adatti i suoi interventi alla situazione di ognuno: Gregorio si sofferma ad illustrare le varie categorie di fedeli con acute e puntuali annotazioni, che possono giustificare la valutazione di chi ha visto in quest'opera anche un trattato di psicologia. Da qui si capisce che egli conosceva realmente il suo gregge e parlava di tutto con la gente del suo tempo e della sua città.

Il grande Pontefice, tuttavia, insiste sul dovere che il Pastore ha di riconoscere ogni giorno la propria miseria, in modo che l'orgoglio non renda vano, dinanzi agli occhi del Giudice supremo, il bene compiuto. Per questo il capitolo finale della *Regola* è dedicato all'umiltà: "Quando ci si compiace di aver raggiunto molte virtù è bene riflettere sulle proprie insufficienze ed umiliarsi: invece di considerare il bene compiuto, bisogna considerare quello che si è trascurato di compiere". Tutte queste preziose indicazioni dimostrano l'altissimo concetto che san Gregorio ha della cura delle anime, da lui definita "ars artium", l'arte delle arti. La *Regola* ebbe grande fortuna al punto che, cosa piuttosto rara, fu ben presto tradotta in greco e in anglosassone.

Significativa è pure l'altra opera, i *Dialoghi*, in cui all'amico e diacono Pietro, convinto che i costumi fossero ormai così corrotti da non consentire il sorgere di santi come nei tempi passati, Gregorio dimostra il contrario: la santità è sempre possibile, anche in tempi difficili. Egli lo prova narrando la vita di persone contemporanee o scomparse da poco, che ben potevano essere qualificate sante, anche se non canonizzate. La narrazione è accompagnata da riflessioni teologiche e mistiche che fanno del libro un testo agiografico singolare, capace di affascinare intere generazioni di lettori. La materia è attinta alle tradizioni vive del popolo ed ha lo scopo di edificare e formare, attirando l'attenzione di chi legge su una serie di questioni quali il senso del miracolo, l'interpretazione della Scrittura, l'immortalità dell'anima, l'esistenza dell'inferno, la rappresentazione dell'aldilà, temi tutti che abbisognavano di opportuni chiarimenti. Il libro II è interamente dedicato alla figura di Benedetto da Norcia ed è l'unica testimonianza antica sulla vita del santo monaco, la cui bellezza spirituale appare nel testo in tutta evidenza.

Nel disegno teologico che Gregorio sviluppa attraverso le sue opere, passato, presente e futuro vengono relativizzati. Ciò che per lui conta più di tutto è l'arco intero della storia salvifica, che continua a dipanarsi tra gli oscuri meandri del tempo. In questa prospettiva è significativo che egli inserisca l'annuncio della conversione degli *Angli* nel bel mezzo del *Commento morale a Giobbe*: ai suoi occhi l'evento

costituiva un avanzamento del Regno di Dio di cui tratta la Scrittura; poteva quindi a buona ragione essere menzionato nel commento ad un libro sacro. Secondo lui le guide delle comunità cristiane devono impegnarsi a rileggere gli eventi alla luce della Parola di Dio: in questo senso il grande Pontefice sente il dovere di orientare pastori e fedeli nell'itinerario spirituale di una *lectio divina* illuminata e concreta, collocata nel contesto della propria vita.

Prima di concludere è doveroso spendere una parola sulle relazioni che Papa Gregorio coltivò con i Patriarchi di Antiochia, di Alessandria e della stessa Costantinopoli. Si preoccupò sempre di riconoscerne e rispettarne i diritti, guardandosi da ogni interferenza che ne limitasse la legittima autonomia. Se tuttavia san Gregorio, nel contesto della sua situazione storica, si oppose al titolo di “ecumenico” assunto da parte del Patriarca di Costantinopoli, non lo fece per limitare o negare la sua legittima autorità, ma perché egli era preoccupato dell'unità fraterna della Chiesa universale. Lo fece soprattutto per la sua profonda convinzione che l'umiltà dovrebbe essere la virtù fondamentale di ogni Vescovo, ancora più di un Patriarca. Gregorio era rimasto semplice monaco nel suo cuore e perciò era decisamente contrario ai grandi titoli. Egli voleva essere — come soleva sottoscrivere — *servus servorum Dei*. Questa espressione a lui cara non era nella sua bocca una pia formula, ma la vera manifestazione del suo modo di vivere e di agire. Egli era intimamente colpito dall'umiltà di Dio, che in Cristo si è fatto nostro servo, ci ha lavato e ci lava i piedi sporchi. Pertanto egli era convinto che soprattutto un Vescovo dovrebbe imitare questa umiltà di Dio e così seguire Cristo. Il suo desiderio veramente era di vivere da monaco in permanente colloquio con la Parola di Dio, ma per amore di Dio seppe farsi servitore di tutti in un tempo pieno di tribolazioni e di sofferenze; seppe farsi “servo dei servi”. Proprio perché fu questo, egli è grande e mostra anche a noi la misura della vera grandezza.

## SAN COLOMBANO\*

Oggi vorrei parlare del santo abate Colombano, l'irlandese più noto del primo Medioevo: con buona ragione egli può essere chiamato un santo "europeo", perché come monaco, missionario e scrittore ha lavorato in vari Paesi dell'Europa occidentale. Insieme agli irlandesi del suo tempo, egli era consapevole dell'unità culturale dell'Europa. In una sua lettera, scritta intorno all'anno 600 ed indirizzata a Papa Gregorio Magno, si trova per la prima volta l'espressione "*totius Europae* — di tutta l'Europa", con riferimento alla presenza della Chiesa nel Continente (cfr *Epistula* I, 1).

Colombano era nato intorno all'anno 543 nella provincia di Leinster, nel sud-est dell'Irlanda. Educato nella propria casa da ottimi maestri che lo avviarono allo studio delle arti liberali, si affidò poi alla guida dell'abate Sinell della comunità di Cluain-Inis, nell'Irlanda settentrionale, ove poté approfondire lo studio delle Sacre Scritture. All'età di circa vent'anni entrò nel monastero di Bangor nel nord-est dell'isola, ove era abate Comgall, un monaco ben noto per la sua virtù e il suo rigore ascetico. In piena sintonia col suo abate, Colombano praticò con zelo la severa disciplina del monastero, conducendo una vita di preghiera, di ascesi e di studio. Lì fu anche ordinato sacerdote. La vita a Bangor e l'esempio dell'abate influirono sulla concezione del monachesimo che Colombano maturò col tempo e diffuse poi nel corso della sua vita.

All'età di circa cinquant'anni, seguendo l'ideale ascetico tipicamente irlandese della "*peregrinatio pro Christo*", del farsi cioè pellegrino per Cristo, Colombano lasciò l'isola per intraprendere con dodici compagni un'opera missionaria sul continente europeo. Dobbiamo infatti tener presente che la migrazione di popoli dal nord e dall'est aveva fatto ricadere nel paganesimo intere Regioni già cristianizzate. Intorno all'anno 590 questo piccolo drappello di missionari approdò sulla costa bretone. Accolti con benevolenza dal re dei Franchi

\* Allocutio die 11 iunii 2008 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 12 giugno 2008).

d'Austrasia (l'attuale Francia), chiesero solo un pezzo di terra incolta. Ottennero l'antica fortezza romana di Annegray, tutta diroccata ed abbandonata, ormai coperta dalla foresta. Abituati ad una vita di estrema rinuncia, i monaci riuscirono entro pochi mesi a costruire sulle rovine il primo eremo. Così, la loro rievangelizzazione iniziò a svolgersi innanzitutto mediante la testimonianza della vita. Con la nuova coltivazione della terra cominciarono anche una nuova coltivazione delle anime.

La fama di quei religiosi stranieri che, vivendo di preghiera e in grande austerità, costruivano case e dissodavano la terra, si diffuse celermente attraendo pellegrini e penitenti. Soprattutto molti giovani chiedevano di essere accolti nella comunità monastica per vivere, come loro, questa vita esemplare che rinnovava la coltura della terra e delle anime. Ben presto si rese necessaria la fondazione di un secondo monastero. Fu edificato a pochi chilometri di distanza, sulle rovine di un'antica città termale, Luxeuil. Il monastero sarebbe poi diventato il centro dell'irradiazione monastica e missionaria di tradizione irlandese sul continente europeo. Un terzo monastero fu eretto a Fontaine, un'ora di cammino più a nord.

A Luxeuil Colombano visse per quasi vent'anni. Qui il santo scrisse per i suoi seguaci la *Regula monachorum* — per un certo tempo più diffusa in Europa di quella di san Benedetto — disegnando l'immagine ideale del monaco. È l'unica antica regola monastica irlandese che oggi possediamo. Come integrazione egli elaborò la *Regula coenobialis*, una sorta di codice penale per le infrazioni dei monaci, con punizioni piuttosto sorprendenti per la sensibilità moderna, spiegabili soltanto con la mentalità del tempo e dell'ambiente. Con un'altra opera famosa intitolata *De poenitentiarum misura taxanda*, scritta pure a Luxeuil, Colombano introdusse nel continente la confessione e la penitenza private e reiterate; fu detta penitenza "tariffata" per la proporzione stabilita tra gravità del peccato e tipo di penitenza imposta dal confessore. Queste novità destarono il sospetto dei Vescovi della regione, un sospetto che si tramutò in ostilità quando Colombano ebbe il coraggio di rimproverarli apertamente per i costumi di alcuni di loro. Occasione per il manifestarsi del contrasto fu la disputa circa la data della Pasqua: l'Irlanda seguiva infatti la tradizione orientale in contrasto

con la tradizione romana. Il monaco irlandese fu convocato nel 603 a Châlon-sur-Saône per rendere conto davanti a un sinodo delle sue consuetudini relative alla penitenza e alla Pasqua. Invece di presentarsi al sinodo, egli mandò una lettera in cui minimizzava la questione invitando i Padri sinodali a discutere non solo del problema della data della Pasqua, problema piccolo secondo lui, “ma anche di tutte le necessarie normative canoniche che da molti — cosa più grave — sono disattese” (cfr *Epistula* II, 1). Contemporaneamente scrisse a Papa Bonifacio IV — come qualche anno prima già si era rivolto a Papa Gregorio Magno (cfr *Epistula* I) — per difendere la tradizione irlandese (cfr *Epistula* III).

Intransigente come era in ogni questione morale, Colombano entrò poi in conflitto anche con la Casa reale, perché aveva rimproverato aspramente il re Teodorico per le sue relazioni adulterine. Ne nacque una rete di intrighi e manovre a livello personale, religioso e politico che, nell'anno 610, si tradusse in un decreto di espulsione da Luxeuil di Colombano e di tutti i monaci di origine irlandese, che furono condannati ad un definitivo esilio. Furono scortati fino al mare ed imbarcati a spese della corte verso l'Irlanda. Ma la nave si incagliò a poca distanza dalla spiaggia e il capitano, vedendo in ciò un segno del cielo, rinunciò all'impresa e, per paura di essere maledetto da Dio, riportò i monaci sulla terra ferma. Essi, invece di tornare a Luxeuil, decisero di cominciare una nuova opera di evangelizzazione. Si imbarcarono sul Reno e risalirono il fiume. Dopo una prima tappa a Tuggen presso il lago di Zurigo, andarono nella regione di Bregenz presso il lago di Costanza per evangelizzare gli Alemanni.

Poco dopo però Colombano, a causa di vicende politiche poco favorevoli alla sua opera, decise di attraversare le Alpi con la maggior parte dei suoi discepoli. Rimase solo un monaco di nome Gallus; dal suo eremo si sarebbe poi sviluppata la famosa abbazia di Sankt Gallen, in Svizzera. Giunto in Italia, Colombano trovò un'accoglienza benevola presso la corte reale longobarda, ma dovette affrontare subito difficoltà notevoli: la vita della Chiesa era lacerata dall'eresia ariana ancora prevalente tra i longobardi e da uno scisma che aveva staccato la maggior parte delle Chiese dell'Italia settentrionale dalla comunio-

ne col Vescovo di Roma. Colombano si inserì con autorevolezza in questo contesto, scrivendo un libello contro l'arianesimo e una lettera a Bonifacio IV per convincerlo a fare alcuni passi decisi in vista di un ristabilimento dell'unità (cfr *Epistula V*). Quando il re dei longobardi, nel 612 o 613, gli assegnò un terreno a Bobbio, nella valle della Trebbia, Colombano fondò un nuovo monastero che sarebbe poi diventato un centro di cultura paragonabile a quello famoso di Montecassino. Qui giunse al termine dei suoi giorni: morì il 23 novembre 615 e in tale data è commemorato nel rito romano fino ad oggi.

Il messaggio di san Colombano si concentra in un fermo richiamo alla conversione e al distacco dai beni terreni in vista dell'eredità eterna. Con la sua vita ascetica e il suo comportamento senza compromessi di fronte alla corruzione dei potenti, egli evoca la figura severa di san Giovanni Battista. La sua austerità, tuttavia, non è mai fine a se stessa, ma è solo il mezzo per aprirsi liberamente all'amore di Dio e corrispondere con tutto l'essere ai doni da Lui ricevuti, ricostruendo così in sé l'immagine di Dio e al tempo stesso dissodando la terra e rinnovando la società umana. Cito dalle sue *Instructiones*: "Se l'uomo userà rettamente di quelle facoltà che Dio ha concesso alla sua anima allora sarà simile a Dio. Ricordiamoci che gli dobbiamo restituire tutti quei doni che egli ha depositato in noi quando eravamo nella condizione originaria. Ce ne ha insegnato il modo con i suoi comandamenti. Il primo di essi è quello di amare il Signore con tutto il cuore, perché egli per primo ci ha amato, fin dall'inizio dei tempi, prima ancora che noi venissimo alla luce di questo mondo" (cfr *Instr.* XI). Queste parole, il Santo irlandese le incarnò realmente nella propria vita. Uomo di grande cultura — scrisse anche poesie in latino e un libro di grammatica — si rivelò ricco di doni di grazia. Fu un instancabile costruttore di monasteri come anche intransigente predicatore penitenziale, spendendo ogni sua energia per alimentare le radici cristiane dell'Europa che stava nascendo. Con la sua energia spirituale, con la sua fede, con il suo amore per Dio e per il prossimo divenne realmente uno dei Padri dell'Europa: egli mostra anche oggi a noi dove stanno le radici dalle quali può rinascere questa nostra Europa.

## SANT'ISIDORO DI SIVIGLIA\*

Oggi vorrei parlare di sant'Isidoro di Siviglia: era fratello minore di Leandro, Vescovo di Siviglia e grande amico del Papa Gregorio Magno. Il rilievo è importante, perché permette di tenere presente un accostamento culturale e spirituale indispensabile alla comprensione della personalità di Isidoro. Egli deve infatti molto a Leandro, persona molto esigente, studiosa e austera, che aveva creato intorno al fratello minore un contesto familiare caratterizzato dalle esigenze ascetiche proprie di un monaco e dai ritmi di lavoro richiesti da una seria dedizione allo studio. Inoltre Leandro si era preoccupato di predisporre il necessario per far fronte alla situazione politico-sociale del momento: in quei decenni infatti i Visigoti, barbari e ariani, avevano invaso la penisola iberica e si erano impadroniti dei territori appartenuti all'Impero romano. Occorreva conquistarli alla romanità e al cattolicesimo. La casa di Leandro e di Isidoro era fornita di una biblioteca assai ricca di opere classiche, pagane e cristiane. Isidoro, che si sentiva attratto simultaneamente sia verso le une che verso le altre, fu educato perciò a sviluppare, sotto la responsabilità del fratello maggiore, una disciplina molto forte nel dedicarsi al loro studio, con discrezione e discernimento.

Nell'episcopio di Siviglia si viveva, perciò, in un clima sereno ed aperto. Lo possiamo dedurre dagli interessi culturali e spirituali di Isidoro, così come essi emergono dalle sue stesse opere, che comprendono una conoscenza enciclopedica della cultura classica pagana e un'approfondita conoscenza della cultura cristiana. Si spiega così l'elettismo che caratterizza la produzione letteraria di Isidoro, il quale spazia con estrema facilità da Marziale ad Agostino, da Cicerone a Gregorio Magno. La lotta interiore che dovette sostenere il giovane Isidoro, divenuto successore del fratello Leandro sulla cattedra episco-

\* Allocutio die 18 iunii 2008 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 18 giugno 2008).

pale di Siviglia nel 599, non fu affatto leggera. Forse si deve proprio a questa lotta costante con se stesso l'impressione di un eccesso di volontarismo che s'avverte leggendo le opere di questo grande autore, ritenuto l'ultimo dei Padri cristiani dell'antichità. Pochi anni dopo la sua morte, avvenuta nel 636, il Concilio di Toledo del 653 lo definì: « Illustre maestro della nostra epoca, e gloria della Chiesa cattolica ».

Isidoro fu senza dubbio un uomo dalle contrapposizioni dialettiche accentuate. E, anche nella sua vita personale, sperimentò un permanente conflitto interiore, assai simile a quello che avevano avvertito già san Gregorio Magno e sant'Agostino, fra desiderio di solitudine, per dedicarsi unicamente alla meditazione della Parola di Dio, ed esigenze della carità verso i fratelli della cui salvezza si sentiva, come Vescovo, incaricato. Scrive per esempio a proposito dei responsabili delle Chiese: « Il responsabile di una Chiesa (*vir ecclesiasticus*) deve da una parte lasciarsi crocifiggere al mondo con la mortificazione della carne e dall'altra accettare la decisione dell'ordine ecclesiastico, quando proviene dalla volontà di Dio, di dedicarsi al governo con umiltà, anche se non vorrebbe farlo » (*Sententiarum liber III*, 33, 1: *PL* 83, col 705 B). Aggiunge poi appena un paragrafo dopo: « Gli uomini di Dio (*sancti viri*) non desiderano affatto di dedicarsi alle cose secolari e gemono quando, per un misterioso disegno di Dio, vengono caricati di certe responsabilità... Essi fanno di tutto per evitarle, ma accettano ciò che vorrebbero fuggire e fanno ciò che avrebbero voluto evitare. Entrano infatti nel segreto del cuore e là dentro cercano di capire che cosa chieda la misteriosa volontà di Dio. E quando si rendono conto di doversi sottomettere ai disegni di Dio, umiliano il collo del cuore sotto il giogo della decisione divina » (*Sententiarum liber III*, 33, 3: *PL* 83, coll. 705-706).

Per capire meglio Isidoro occorre ricordare, innanzitutto, la complessità delle situazioni politiche del suo tempo, a cui ho già accennato: durante gli anni della fanciullezza aveva dovuto sperimentare l'amarezza dell'esilio. Ciò nonostante era pervaso di entusiasmo apostolico: sperimentava l'ebbrezza di contribuire alla formazione di un popolo che ritrovava finalmente la sua unità, sul piano sia politico

che religioso, con la provvidenziale conversione dell'erede al trono visigoto Ermenegildo dall'arianesimo alla fede cattolica. Non si deve tuttavia sottovalutare l'enorme difficoltà di affrontare in modo adeguato problemi assai gravi come quelli dei rapporti con gli eretici e con gli Ebrei. Tutta una serie di problemi che appaiono molto concreti anche oggi, soprattutto se si considera ciò che avviene in certe regioni nelle quali sembra quasi di assistere al riproporsi di situazioni assai simili a quelle presenti nella penisola iberica in quel sesto secolo. La ricchezza delle conoscenze culturali di cui disponeva Isidoro gli permetteva di confrontare continuamente la novità cristiana con l'eredità classica greco-romana, anche se più che il dono prezioso della sintesi sembra che egli avesse quello della *collatio*, cioè della raccolta, che si esprimeva in una straordinaria erudizione personale, non sempre ordinata come si sarebbe potuto desiderare.

Da ammirare è, in ogni caso, il suo assillo di non trascurare nulla di ciò che l'esperienza umana aveva prodotto nella storia della sua patria e del mondo intero. Isidoro non avrebbe voluto perdere nulla di ciò che era stato acquisito dall'uomo nelle epoche antiche, fossero esse pagane, ebraiche o cristiane. Non deve stupire pertanto se, nel perseguire questo scopo, gli succedeva a volte di non riuscire a far passare adeguatamente, come avrebbe voluto, le conoscenze che possedeva attraverso le acque purificatrici della fede cristiana. Di fatto, tuttavia, nelle intenzioni di Isidoro, le proposte che egli fa restano sempre in sintonia con la fede cattolica, da lui sostenuta con fermezza. Nella discussione dei vari problemi teologici, egli mostra di percepirne la complessità e propone spesso con acutezza soluzioni che raccolgono ed esprimono la verità cristiana completa. Ciò ha consentito ai credenti nel corso dei secoli di fruire con gratitudine delle sue definizioni fino ai nostri tempi. Un esempio significativo in materia ci è offerto dall'insegnamento di Isidoro sui rapporti tra vita attiva e vita contemplativa. Egli scrive: «Coloro che cercano di raggiungere il riposo della contemplazione devono allenarsi prima nello stadio della vita attiva; e così, liberati dalle scorie dei peccati, saranno in grado di esibire quel cuore puro che, unico, permette di vedere Dio» (*Diffe-*

*rentiarum Lib II*, 34, 133: *PL* 83, col. 91A). Il realismo di un vero pastore lo convince però del rischio che i fedeli corrono di ridursi ad essere uomini ad una dimensione. Perciò aggiunge: «La via media, composta dall'una e dall'altra forma di vita, risulta normalmente più utile a risolvere quelle tensioni che spesso vengono acuite dalla scelta di un solo genere di vita e vengono invece meglio temperate da un'alternanza delle due forme» (*o.c.*, 134: *ivi*, col. 91B).

La conferma definitiva di un giusto orientamento di vita Isidoro la cerca nell'esempio di Cristo e dice: «Il Salvatore Gesù ci offrì l'esempio della vita attiva, quando durante il giorno si dedicava a offrire segni e miracoli in città, ma mostrò la vita contemplativa quando si ritirava sul monte e vi pernottava dedito alla preghiera» (*o.c.* 134: *ivi*). Alla luce di questo esempio del divino Maestro, Isidoro può concludere con questo preciso insegnamento morale: «Perciò il servo di Dio, imitando Cristo, si dedichi alla contemplazione senza negarsi alla vita attiva. Comportarsi diversamente non sarebbe giusto. Infatti come si deve amare Dio con la contemplazione, così si deve amare il prossimo con l'azione. E' impossibile dunque vivere senza la conoscenza dell'una e dell'altra forma di vita, né è possibile amare se non si fa esperienza sia dell'una che dell'altra» (*o.c.*, 135: *ivi*, col. 91C). Ritengo che questa sia la sintesi di una vita che cerca la contemplazione di Dio, il dialogo con Dio nella preghiera e nella lettura della Sacra Scrittura, come pure l'azione a servizio della comunità umana e del prossimo. Questa sintesi è la lezione che il grande Vescovo di Siviglia lascia a noi, cristiani di oggi, chiamati a testimoniare Cristo all'inizio di un nuovo millennio.

## SAN MASSIMO IL CONFESSORE\*

Vorrei presentare oggi la figura di uno dei grandi Padri della Chiesa di Oriente del tempo tardivo. Si tratta di un monaco, san Massimo, che meritò dalla Tradizione cristiana il titolo di *Confessore* per l'intrepido coraggio con cui seppe testimoniare — “confessare” — anche con la sofferenza l'integrità della sua fede in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, Salvatore del mondo. Massimo nacque in Palestina, la terra del Signore, intorno al 580. Fin da ragazzo fu avviato alla vita monastica e allo studio delle Scritture, anche attraverso le opere di Origene, il grande maestro che già nel terzo secolo era giunto a “fissare” la tradizione esegetica alessandrina.

Da Gerusalemme, Massimo si trasferì a Costantinopoli, e da lì, a causa delle invasioni barbariche, si rifugiò in Africa. Qui si distinse con estremo coraggio nella difesa dell'ortodossia. Massimo non accettava alcuna riduzione dell'umanità di Cristo. Era nata la teoria secondo cui in Cristo vi sarebbe solo una volontà, quella divina. Per difendere l'unicità della sua persona, negavano in Lui una vera e propria volontà umana. E, a prima vista, potrebbe apparire anche una cosa buona che in Cristo ci sia una sola volontà. Ma san Massimo capì subito che ciò avrebbe distrutto il mistero della salvezza, perché una umanità senza volontà, un uomo senza volontà non è un vero uomo, è un uomo amputato. Quindi l'uomo Gesù Cristo non sarebbe stato un vero uomo, non avrebbe vissuto il dramma dell'essere umano, che consiste proprio nella difficoltà di conformare la volontà nostra con la verità dell'essere. E così san Massimo afferma con grande decisione: la Sacra Scrittura non ci mostra un uomo amputato, senza volontà, ma un vero uomo completo: Dio, in Gesù Cristo, ha realmente assunto la totalità dell'essere umano — ovviamente, eccetto il peccato — quindi anche una volontà umana. E la cosa, detta così, appare chiara:

\* Allocutio die 25 iunii 2008 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 26 giugno 2008).

Cristo o è uomo o non lo è. Se è uomo, ha anche una volontà umana. Ma nasce il problema: non si finisce così in una sorta di dualismo? Non si arriva ad affermare due personalità complete: ragione, volontà, sentimento? Come superare il dualismo, conservare la completezza dell'essere umano e tuttavia tutelare l'unità della persona di Cristo, che certo schizofrenico non era? E san Massimo dimostra che l'uomo trova la sua unità, l'integrazione di se stesso, la sua totalità, non chiudendosi in se stesso, ma superando se stesso, uscendo da se stesso. Così, anche in Cristo, uscendo da se stessa, l'umanità trova in Dio, nel Figlio di Dio, se stessa.

Non si deve amputare l'uomo per spiegare l'Incarnazione; occorre solo capire il dinamismo dell'essere umano che si realizza solo uscendo da se stesso; solo in Dio troviamo noi stessi, la nostra totalità e completezza. Così si vede che non l'uomo che si chiude in sé è uomo completo, ma l'uomo che si apre, che esce da se stesso, diventa completo e trova se stesso, proprio nel Figlio di Dio trova la sua vera umanità. Per san Massimo questa visione non rimane una speculazione filosofica; egli la vede realizzata nella vita concreta di Gesù, soprattutto nel dramma del Getsemani. In questo dramma dell'agonia di Gesù, dell'angoscia della morte, della opposizione tra la volontà umana di non morire e la volontà divina che si offre alla morte, in questo dramma del Getsemani si realizza tutto il dramma umano, il dramma della nostra redenzione. San Massimo ci dice, e noi sappiamo che questo è vero: Adamo (e Adamo siamo noi stessi) pensava che il "no" fosse l'apice della libertà. Solo chi può dire "no" sarebbe realmente libero; per realizzare realmente la sua libertà, l'uomo deve dire "no" a Dio; solo così pensa di essere finalmente se stesso, di essere arrivato al culmine della libertà. Questa tendenza la portava in se stessa anche la natura umana di Cristo, ma l'ha superata, perché Gesù ha visto che non il "no" è il massimo della libertà. Il massimo della libertà è il "sì", la conformità con la volontà di Dio. Solo nel "sì" l'uomo diventa realmente se stesso; solo nella grande apertura del "sì", nella unificazione della sua volontà con la volontà divina, l'uomo diventa immensamente aperto, diventa "divino". Essere come Dio era il desi-

derio di Adamo, cioè essere completamente libero. Ma non è divino, non è completamente libero l'uomo che si chiude in sé stesso; lo è uscendo da sé, è nel "sì" che diventa libero; e questo è il dramma del Getsemani: non la mia volontà, ma la tua. Trasferendo la volontà umana nella volontà divina nasce il vero uomo, è così che siamo reudenti. Questo, in brevi parole, è il punto fondamentale di quanto voleva dire san Massimo, e vediamo che qui è veramente in questione tutto l'essere umano; sta qui l'intera questione della nostra vita. San Massimo aveva già problemi in Africa difendendo questa visione dell'uomo e di Dio; poi fu chiamato a Roma. Nel 649 prese parte attiva al Concilio Lateranense, indetto dal Papa Martino I a difesa delle due volontà di Cristo, contro l'editto dell'imperatore, che — *pro bono pacis* — proibiva di discutere tale questione. Il Papa Martino dovette pagare caro il suo coraggio: benché malandato in salute, venne arrestato e tradotto a Costantinopoli. Processato e condannato a morte, ottenne la commutazione della pena nel definitivo esilio in Crimea, dove morì il 16 settembre 655, dopo due lunghi anni di umiliazioni e di tormenti.

Poco tempo più tardi, nel 662, fu la volta di Massimo, che — opponendosi anche lui all'imperatore — continuava a ripetere: "È impossibile affermare in Cristo una sola volontà!" (cfr *PG* 91, cc. 268-269). Così, insieme a due suoi discepoli, entrambi chiamati Anastasio, Massimo fu sottoposto a un estenuante processo, benché avesse ormai superato gli ottant'anni di età. Il tribunale dell'imperatore lo condannò, con l'accusa di eresia, alla crudele mutilazione della lingua e della mano destra — i due organi mediante i quali, attraverso le parole e gli scritti, Massimo aveva combattuto l'errata dottrina dell'unica volontà di Cristo. Infine il santo monaco, così mutilato, venne esiliato nella Colchide, sul Mar Nero, dove morì, sfinito per le sofferenze subite, all'età di 82 anni, il 13 agosto dello stesso anno 662.

Parlando della vita di Massimo, abbiamo accennato alla sua opera letteraria in difesa dell'ortodossia. Mi riferisco in particolare alla *Disputa con Pirro*, già patriarca di Costantinopoli: in essa egli riuscì a persuadere l'avversario dei suoi errori. Con molta onestà, infatti, Pir-

ro concludeva così la *Disputa*: “ Chiedo scusa per me e per quelli che mi hanno preceduto: per ignoranza siamo giunti a questi assurdi pensieri e argomentazioni; e prego che si trovi il modo di cancellare queste assurdità, salvando la memoria di quelli che hanno errato ” (PG 91, c. 352). Ci sono poi giunte alcune decine di opere importanti, tra le quali spicca la *Mistagoghia*, uno degli scritti più significativi di san Massimo, che raccoglie in sintesi ben strutturata il suo pensiero teologico.

Quello di san Massimo non è mai un pensiero solo teologico, speculativo, ripiegato su se stesso, perché ha sempre come punto di approdo la concreta realtà del mondo e della sua salvezza. In questo contesto, nel quale ha dovuto soffrire, non poteva evadere in affermazioni filosofiche solo teoriche; doveva cercare il senso del vivere, chiedendosi: chi sono io, che cosa è il mondo? All'uomo, creato a sua immagine e somiglianza, Dio ha affidato la missione di unificare il cosmo. E come Cristo ha unificato in se stesso l'essere umano, nell'uomo il Creatore ha unificato il cosmo. Egli ci ha mostrato come unificare nella comunione di Cristo il cosmo e così arrivare realmente a un mondo redento. A questa potente visione salvifica fa riferimento uno dei più grandi teologi del secolo ventesimo, Hans Urs von Balthasar, che — “ rilanciando ” la figura di Massimo — definisce il suo pensiero con l'icastica espressione di *Kosmische Liturgie*, “ liturgia cosmica ”. Al centro di questa solenne “ liturgia ” rimane sempre Gesù Cristo, unico Salvatore del mondo. L'efficacia della sua azione salvifica, che ha definitivamente unificato il cosmo, è garantita dal fatto che egli, pur essendo Dio in tutto, è anche integralmente uomo — compresa anche l'“ energia ” e la volontà dell'uomo.

La vita e il pensiero di Massimo restano potentemente illuminati da un immenso coraggio nel testimoniare l'integrale realtà di Cristo, senza alcuna riduzione o compromesso. E così appare chi è veramente l'uomo, come dobbiamo vivere per rispondere alla nostra vocazione. Dobbiamo vivere uniti a Dio, per essere così uniti a noi stessi e al cosmo, dando al cosmo stesso e all'umanità la giusta forma. L'universale “ sì ” di Cristo, ci mostra anche con chiarezza come dare il collocamento giusto a tutti gli altri valori. Pensiamo a valori oggi giustamen-

te difesi quali la tolleranza, la libertà, il dialogo. Ma una tolleranza che non sapesse più distinguere tra bene e male diventerebbe caotica e autodistruttiva. Così pure: una libertà che non rispettasse la libertà degli altri e non trovasse la comune misura delle nostre rispettive libertà, diventerebbe anarchia e distruggerebbe l'autorità. Il dialogo che non sa più su che cosa dialogare diventa una chiacchiera vuota. Tutti questi valori sono grandi e fondamentali, ma possono rimanere veri valori soltanto se hanno il punto di riferimento che li unisce e dà loro la vera autenticità. Questo punto di riferimento è la sintesi tra Dio e cosmo, è la figura di Cristo nella quale impariamo la verità di noi stessi e impariamo così dove collocare tutti gli altri valori, perché scopriamo il loro autentico significato. Gesù Cristo è il punto di riferimento che dà luce a tutti gli altri valori. Questa è il punto di arrivo della testimonianza di questo grande Confessore. E così, alla fine, Cristo ci indica che il cosmo deve divenire liturgia, gloria di Dio e che la adorazione è l'inizio della vera trasformazione, del vero rinnovamento del mondo.

Perciò vorrei concludere con un brano fondamentale delle opere di san Massimo: «Noi adoriamo un solo Figlio, insieme con il Padre e con lo Spirito Santo, come prima dei tempi, così anche ora, e per tutti i tempi, e per i tempi dopo i tempi. Amen!» (*PG* 91, c. 269).

# CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

Prot. N. 652/08/L

## DECRETUM

Congregationi de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum propositae sunt aliquae variationes in editionem typicam tertiam Missalis Romani introducendae, quibus hic liber liturgicus praxi in Ecclesia Romana traditae arctius respondeat. Dicasterium, occasione data praeparationis reimpressionis emendatae eiusdem Missalis, ea quae sequuntur sumpsit:

### 1. Institutio Generalis Missalis Romani in posterum sic recitet:

« 149. Sacerdos prosequitur Precem eucharisticam iuxta rubricas, quae in singulis Precibus exponuntur.

Si celebrans est Episcopus, in Precibus, post verba: *Papa nostro N.*, subiungit: *et me indigno fámulo tuo*, vel post verba: *Papae nostri N.*, subiungit: *mei indigni fámuli tui*. Si autem Episcopus extra dioecesim suam celebrat, post verba: *Papa nostro N.*, subiungit: *et fratre meo N., Episcopo huius Ecclesiae, et me indigno fámulo tuo*, vel post verba: *Papae nostri N.*, subiungit: *fratris mei N., Episcopi huius Ecclesiae, et mei indigni fámuli tui*.

Episcopus dioecesanus, aut qui eidem in iure equiparatus est, nominari debet hac formula: *una cum fámulo tuo Papa nostro N. et Episcopo* (vel: *Vicário, Praeláto, Praefecto, Abbáte*) *nostro N.*

Episcopus Coadiutorem et Auxiliares, non autem alios Episcopos forte praesentes, nominari licet in Prece eucharistica. Quando plures nominandi sunt, dicitur sub formula generali: *et Episcopo nostro N. eiusque Episcopis adiutóribus*.

In unaquaque Prece eucharistica, praedictae formulae aptandae sunt, normis grammaticorum attentis».

2. Insuper, Preces Eucharisticae pro Missis cum Pueris ne amplius in editionem typicam Missalis Romani lingua latina exarati inserantur. Harum textus, debite quoad disciplinam et expressiones revisi, extra Missale Romanum imprimantur.

3. Iuxta propositionem Patrum Synodus Episcoporum a Summo Pontifice rogata (cf. Adhortatio Apostolica post-Synodalis *Sacramentum caritatis*, n. 51), praeter traditam dismissionis formulam *Ite, missa est*, aliquae aliae formulae, ad libitum adhibendae, loco proprio in editionem typicam Missalis Romani posthac introducantur.

Haec omnia infrascriptus Congregationis Praefectus Summo Pontifici Benedicto XVI rettulit, qui, in audientia die 2 mensis februarii 2008, in Festo Praesentationis Domini, eidem concessa, textum editionis typicae tertiae Missalis Romani modo supra exposito variari benigne statuit.

Supradicta variatio de Institutione Generali Missalis Romani statim ac hoc Decretum prodierit observari potest, vigere autem incipiet a die 1 mensis novembris 2008.

Ex aedibus Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, die 8 mensis iunii 2008 datum.

✠ Francis Card. ARINZE  
*Praefectus*

✠ Albertus Malcolmus RANJITH  
*Archiepiscopus a Secretis*

Prot. 213/08/L

LETTERA ALLE CONFERENZE DEI VESCOVI  
SUL « NOME DI DIO »\*

Eminenza / Eccellenza Reverendissima,

per direttiva del Santo Padre, d'intesa con la Congregazione per la Dottrina della Fede, questa Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti stima conveniente rendere noto alle Conferenze dei Vescovi il seguente esposto circa la traduzione e la pronuncia, in ambito liturgico, del Nome divino significato nel sacro tetragramma, accompagnandolo da una relativa parte dispositiva.

I. PARTE ESPOSITIVA

1. Le parole della Sacra Scrittura contenute nell'Antico e nel Nuovo Testamento esprimono verità che superano i limiti imposti dal tempo e dal luogo. Esse sono Parola di Dio in parole umane e, mediante queste parole di vita, lo Spirito Santo introduce i fedeli nella conoscenza della verità tutta intera e fa sì che la parola di Cristo abiti nei credenti con tutta la sua ricchezza (cf. *Gv* 14, 26; 16, 12-15). Affinché la Parola di Dio, scritta nei sacri testi, venga custodita e trasmessa in modo integro e fedele, ogni moderna traduzione dei libri biblici si prefigge di essere la trasposizione fedele e accurata dei testi originali. Tale impegno letterario esige di tradurre il testo originale con la massima integrità e accuratezza, senza ricorrere a omissioni o aggiunte quanto al contenuto, e senza introdurre glosse o parafrasi esplicative che non appartengono al testo sacro.

\* Textus originalis, lingua italica exaratus.

Quando si tratta del sacro nome proprio di Dio, la fedeltà e il rispetto da parte dei traduttori debbono essere sommi. In particolare, come recita il n. 41 dell'Istruzione *Liturgiam authenticam*, «secondo una tradizione immemorabile, già posta in evidenza nella versione dei “Settanta”, il nome di Dio onnipotente, espresso in ebraico dal tetragramma sacro e tradotto in latino con la parola “Dominus”, sia reso in ogni lingua vernacola con un vocabolo di significato equivalente» [«Iuxta traditionem ab immemorabili receptam, immo in (...) versione “LXX virorum” iam perspicuam, nomen Dei omnipotentis, sacro tetragrammate hebraice expressum, latine vocabulo “Dominus”, in quavis lingua populari vocabulo quodam eiusdem significationis reddatur»].

Nonostante tale chiara determinazione, in anni recenti è invalso l'uso di pronunciare il nome proprio del Dio d'Israele, noto come tetragramma sacro o divino, in quanto scritto con quattro lettere consonantiche dell'alfabeto ebraico nella forma יהוה, *YHWH*. L'usanza della sua vocalizzazione si riscontra sia nella lettura di testi biblici tratti dai Lezionari, sia in preghiere e canti, ed avviene in diverse forme di scrittura e di pronuncia, come ad esempio «Yahweh», «Yahwè», «Jahweh», «Jahwè», «Jave», «Jehovah», ecc. È perciò nostra intenzione, con la presente Lettera, esporre alcuni dati essenziali che motivano la norma sopra citata e dare alcune disposizioni a cui attenersi.

2. La veneranda tradizione biblica delle Sacre Scritture, conosciute come l'Antico Testamento, attesta una serie di appellativi divini, tra cui il sacro nome di Dio rivelato nel tetragramma *YHWH* (יהוה). In quanto espressione dell'infinita grandezza e maestà di Dio, era ritenuto impronunciabile e perciò veniva sostituito, nella lettura del testo sacro, con l'uso di un appellativo alternativo: «Adonay», che significa «Signore».

La stessa traduzione greca dell'Antico Testamento, cosiddetta dei *Settanta*, risalente agli ultimi secoli anteriori all'era cristiana, aveva regolarmente reso il tetragramma ebraico con il vocabolo greco *Kyrios*, che significa «Signore». Poiché il testo dei *Settanta* costituì la Bibbia delle prime generazioni cristiane di lingua greca, nella quale vennero anche

scritti tutti i libri del Nuovo Testamento, gli stessi cristiani delle origini non hanno mai pronunciato il tetragramma divino. Analogamente avvenne per i cristiani di lingua latina, la cui letteratura inizia a partire dalla fine del secolo II, come attestano prima la *Vetus latina* e, successivamente, la *Vulgata* di san Girolamo: anche in queste traduzioni il tetragramma venne regolarmente sostituito dal vocabolo latino « Dominus », corrispondente sia all'ebraico *Adonay*, sia al greco *Kyrios*. Ciò vale pure per la recente *Nova Vulgata*, che la Chiesa adotta nella liturgia.

Questo fatto ha avuto delle implicazioni importanti per la stessa cristologia neotestamentaria. Quando infatti san Paolo, a proposito del Crocifisso, scrive che « Dio lo sovraesaltò e gli fece dono del nome che è al di sopra di ogni altro nome » (*Fil* 2, 9), non intende altro che il nome di « Signore », poiché continua dicendo: «... e ogni lingua confessi che Signore è Gesù Cristo » (*Fil* 2, 11; cf. *Is* 42, 8: « Io sono il Signore: questo è il mio nome »). L'attribuzione di questa qualifica al Cristo risorto corrisponde né più né meno alla proclamazione della sua divinità. Il titolo, infatti, diventa intercambiabile tra il Dio d'Israele e il Messia della fede cristiana, mentre esso non apparteneva affatto alla titolatura del Messia israelitico. In senso strettamente teologico, esso si incontra, per esempio, già nel primo vangelo canonico (cf. *Mt* 1, 20: « L'angelo del Signore apparve in sogno a Giuseppe ») e lo si vede di regola nelle citazioni anticotestamentarie (cf. *At* 2, 20: « Il sole si muterà in tenebra... prima che venga il giorno grande del Signore » [*Gl* 3, 4]; *1 Pt* 1, 25: « La parola del Signore resta in eterno » [*Is* 40, 8]). In senso invece propriamente cristologico, oltre al testo citato di *Fil* 2, 9-11, si possono ricordare *Rm* 10, 9 (« Se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo »), *1 Cor* 2, 8 («...non avrebbero crocifisso il Signore della gloria »), *1 Cor* 12, 3 («...nessuno può dire "Gesù è Signore" se non sotto l'azione dello Spirito Santo ») e la frequente formula concernente il cristiano in quanto vive « nel Signore » (*Rm* 16, 2; *1 Cor* 7, 22; *1 Ts* 3, 8; ecc.).

3. L'omissione della pronuncia del tetragramma del nome di Dio da parte della Chiesa ha perciò la sua ragione d'essere. Oltre al moti-

vo d'ordine puramente filologico vi è anche quello di restare fedeli alla tradizione ecclesiale, dal momento che il tetragramma sacro non è stato mai pronunciato in ambito cristiano né tradotto in nessuna delle lingue in cui fu tradotta la Bibbia.

## II. PARTE DISPOSITIVA

Alla luce di quanto esposto, si dispone l'osservanza di quanto segue:

1. Nelle celebrazioni liturgiche, nei canti e nelle preghiere, non si adotti né si pronunci il nome di Dio nella forma del tetragramma YHWH.

2. Per le traduzioni del testo biblico nelle lingue moderne, destinate all'uso liturgico della Chiesa, si segua quanto già prescritto nel n. 41 dell'Istruzione *Liturgiam authenticam*, ossia il tetragramma divino sia reso con l'equivalente di Adonay / Kyrios: « Signore », « Lord », « Seigneur », « Herr », « Señor », ecc.

3. Nel tradurre, in ambito liturgico, testi in cui sono presenti, uno dopo l'altro, sia il termine ebraico Adonay sia il tetragramma YHWH, si traduca Adonay con « Signore » e si impieghi la forma « Dio » per il tetragramma YHWH, analogamente a quanto avviene nella traduzione greca dei *Settanta* e in quella latina della *Vulgata*.

Dalla Sede della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, il 29 giugno 2008.

✠ Francis Card. ARINZE  
*Prefetto*

✠ Albert Malcolm RANJITH  
*Arcivescovo Segretario*

*anglice*

Prot. N. 213/08/L

LETTER TO THE BISHOPS' CONFERENCES  
ON "THE NAME OF GOD"

Your Eminence / Your Excellency:

By directive of the Holy Father, in accord with the Congregation for the Doctrine of the Faith, this Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments deems it convenient to communicate to the Bishops' Conferences the following as regards the translation and the pronunciation, in a liturgical setting, of the Divine Name signified in the sacred *tetragrammaton*, along with a number of directives.

I. EXPOSÉ

The words of Sacred Scripture contained in the Old and New Testament express truth which transcends the limits imposed by time and place. They are the Word of God expressed in human words and, by means of these words of life, the Holy Spirit introduces the faithful to knowledge of the truth whole and entire and thus the Word of Christ comes to dwell in the faithful in all its richness (cf. *Jn* 14:26; 16:12-15). In order that the Word of God, written in the sacred texts, may be conserved and transmitted in an integral and faithful manner, every modern translation of the books of the Bible aims at being a faithful and accurate transposition of the original texts. Such a literary effort requires that the original text be translated with the maximum integrity and accuracy, without omissions or additions with regard to the contents, and without introducing explanatory glosses or paraphrases which do not belong to the sacred text itself.

As regards the sacred name of God himself, translators must use the greatest faithfulness and respect. In particular, as the Instruction *Litur-giam authenticam* (n. 41) states: in accordance with immemorial tradition, which indeed is already evident in the above-mentioned “Septuagint” version, the name of almighty God expressed by the Hebrew *tetragrammaton* and rendered in Latin by the word *Dominus*, is to be rendered into any given vernacular by a word equivalent in meaning. [Iuxta traditionem ab immemorabili receptam, immo in (...) versione “LXX virorum” iam perspicuam, nomen Dei omnipotentis, sacro tetragrammate hebraice expressum, latine vocabulo “Dominus” in quavis lingua populari vocabulo quodam eiusdem significationis reddatur”].

Notwithstanding such a clear norm, in recent years the practice has crept in of pronouncing the God of Israel’s proper name, known as the holy or divine *tetragrammaton*, written with four consonants of the Hebrew alphabet in the form יהוה, YHWH. The practice of vocalizing it is met with both in the reading of biblical texts taken from the Lectionary as well as in prayers and hymns, and it occurs in diverse written and spoken forms, such as, for example, “Yahweh,” “Yahwè”, “Jahweh,” Jahwè,” “Jave,” “Yehovah,” etc. It is therefore our intention, with the present Letter, to set out some essential facts which lie behind the above-mentioned norm and to establish some directives to be observed in this matter.

2. The venerable biblical tradition of Sacred Scripture, known as the Old Testament, displays a series of divine appellations, among which is the sacred name of God revealed in the *tetragrammaton* YHWH (יהוה). As an expression of the infinite greatness and majesty of God, it was held to be unpronounceable and hence was replaced during the reading of Sacred Scripture by means of the use of an alternate name: “Adonai,” which means “Lord”.

The Greek translation of the Old Testament, the so-called *Septuagint*, dating back to the last centuries prior to the Christian era, had regularly rendered the Hebrew *tetragrammaton* with the Greek word *Kyrios*, which means “Lord.” Since the text of the *Septuagint* consti-

tuted the Bible of the first generation of Greek-speaking Christians, in which language all the books of the New Testament were also written, these Christians, too, from the beginning never pronounced the divine *tetragrammaton*. Something similar happened likewise for Latin-speaking Christians, whose literature began to emerge from the second century, as first the *Vetus Latina* and, later, the *Vulgate* of St. Jerome attest: in these translations, too, the *tetragrammaton* was regularly replaced with the Latin word “*Dominus*,” corresponding both to the Hebrew *Adonai* and to the Greek *Kyrios*. The same holds for the recent *Neo-Vulgate* which the Church employs in the Liturgy.

This fact has had important implications for New Testament Christology itself. When in fact St. Paul, with regard to the Crucifixion, writes that “God has highly exalted him and bestowed on him the name which is above every name” (*Phil* 2:9), he does not mean any other name than “Lord,” for he continues by saying, “and every tongue confess that Jesus Christ is Lord” (*Phil* 2:11; cf. *Is* 42:8: “I am the Lord; that is my name”). The attribution of this title to the Risen Christ corresponds exactly to the proclamation of his divinity. The title in fact becomes interchangeable between the God of Israel and the Messiah of the Christian faith, even though it is not in fact one of the titles used for the Messiah of Israel. In the strictly theological sense, this title is found, for example, already in the first canonical Gospel (cf. *Mt* 1:20: “The angel of the Lord appeared to Joseph in a dream.”) and one sees it as a rule in Old Testament citations in the New Testament (cf. *Acts* 2:20: “The sun shall be turned into darkness...before the day of the Lord comes (*Joel* 3:4); *1 Peter* 1:25: “The word of the Lord abides for ever” (*Is* 40:8)). However in the properly Christological sense, apart from the text cited of *Philippians* 2:9-11, one can remember *Romans* 10:9 (“If you confess with your lips that Jesus is Lord and believe in your heart that God raised him from the dead, you will be saved”), *1 Corinthians* 2:8 (“they would not have crucified the Lord of glory”), *1 Corinthians* 12:3 (“No one can say ‘Jesus is Lord’ except by the Holy Spirit”) and the frequent formula concerning the Christian who lives “in the Lord” (*Rm* 16:2; *1 Cor* 7:22; *1 Thess* 3:8; etc.).

3. Avoiding pronouncing the *tetragrammaton* of the name of God on the part of the Church has therefore its own grounds. Apart from a motive of a purely philological order, there is also that of remaining faithful to the Church's tradition, from the beginning, that the sacred *tetragrammaton* was never pronounced in the Christian context nor translated into any of the languages into which the Bible was translated.

## II. DIRECTIVES

In the light of what has been expounded, the following directives are to be observed:

1. In liturgical celebrations, in songs and prayers the name of God in the form of the *tetragrammaton* YHWH is neither to be used or pronounced.

2. For the translation of the Biblical text in modern languages, destined for the liturgical usage of the Church, what is already prescribed by n. 41 of the Instruction *Liturgiam authenticam* is to be followed; that is, the divine *tetragrammaton* is to be rendered by the equivalent of *Adonai Kyrios*: "Lord", "Signore", "Seigneur", "Herr", "Señor", etc.

3. In translating, in the liturgical context, texts in which are present, one after the other, either the Hebrew term *Adonai* or the *tetragrammaton* YHWH, *Adonai* is to be translated "Lord" and the form "God" is to be used for the *tetragrammaton* YHWH, similar to what happens in the Greek translation of the Septuagint and in the Latin translation of the Vulgate.

From the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, 29 June 2008.

✠ Francis Card. ARINZE  
*Prefect*

✠ Albert Malcolm RANJITH  
*Archbishop Secretary*

*gallice*

Prot. 213/08/L

LETTRE AUX CONFÉRENCES DES EVÊQUES  
SUR LE « NOM DE DIEU »

Eminence / Excellence,

Par directive du Saint-Père, et en accord avec la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, cette Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements désire communiquer aux Conférences des Evêques la note suivante concernant la traduction et la proclamation, dans le cadre de la liturgie, du Nom de Dieu, qui est signifié dans le tétragramme sacré, en accompagnant cette présentation d'une partie normative.

I. PRÉSENTATION

1. Les mots de la Sainte Ecriture contenus dans l'Ancien et le Nouveau Testament expriment des vérités qui transcendent les limites imposées par le temps et l'espace. Ces mots sont la Parole de Dieu, contenue dans des paroles humaines. Par ces paroles de vie, l'Esprit Saint introduit les fidèles à la connaissance de la vérité tout entière, et il fait en sorte que la parole du Christ habite dans les croyants avec toute sa richesse (cf. *Jn* 14, 26; 16, 12-15). Afin que la Parole de Dieu, écrite dans les textes sacrés, soit conservée et transmise d'une manière intégrale et fidèle, toute traduction moderne des livres bibliques se fixe comme but d'être la transposition fidèle et soignée des textes originaux. Un tel devoir, sur le plan littéraire, exige que le texte original soit traduit avec le maximum d'intégrité et de soin, sans recourir à des omissions ou à des ajouts quant à son contenu, et sans introduire des gloses ou des paraphrases explicatives qui n'appartiennent pas au texte sacré.

Quand il s'agit du saint nom de Dieu lui-même, les traducteurs

doivent faire preuve, au plus haut point, de fidélité et de respect. En particulier, comme le dit le n. 41 de l'Instruction *Liturgiam authenticam*, « en se conformant à une tradition immémoriale, évidente déjà dans la Septante, le nom de Dieu tout-puissant, exprimé en hébreu dans le tétragramme, et traduit en latin par le vocable “ Dominus ”, doit être rendu dans chaque langue vernaculaire par un mot de la même signification » [« Iuxta traditionem ab immemorabili receptam, immo in (...) versione “ LXX virorum ” iam perspicuam, nomen Dei omnipotentis, sacro tetragrammate hebraice expressum, latine vocabulo “ Dominus ”, in quavis lingua populari vocabulo quodam eiusdem significationis reddatur »].

Malgré cette disposition, pourtant si claire, on a remarqué, ces dernières années, que s'est répandu l'usage de prononcer le nom du Dieu d'Israël, qui est connu sous la forme du tétragramme sacré ou divin; celui-ci est écrit avec les quatre lettres consonantes de l'alphabet hébreu sous la forme יהוה, YHWH. On relève donc l'usage de sa vocalisation aussi bien dans la lecture des textes bibliques contenus dans les Lectionnaires, que dans des prières et des chants, selon des formes diverses d'écriture et de prononciation, comme par exemple « Yahweh », « Yahwè », « Jahweh », « Jahwè », « Jave », « Jehovah », etc. C'est pourquoi, nous avons l'intention, dans la présente lettre, d'exposer quelques points essentiels qui justifient la norme susmentionnée, en ajoutant quelques dispositions à observer.

2. La vénérable tradition biblique des Saintes Ecritures, connue sous le nom d'Ancien Testament, atteste l'existence d'une série d'appellations au sujet de Dieu, parmi lesquelles le saint nom de Dieu révélé dans le tétragramme YHWH (יהוה). En tant qu'expression de la grandeur infinie et de la majesté de Dieu, le tétragramme était considéré comme imprononçable, et c'est pourquoi il était substitué, dans la lecture du texte sacré, par une autre appellation: « Adonay », qui signifie: « Seigneur ».

Dans la traduction grecque de l'Ancien Testament, appelée « Septante », qui date des derniers siècles précédant l'ère chrétienne, on avait pris l'habitude de rendre le tétragramme hébreu par le mot grec *Kyrios*, qui

signifie « Seigneur ». Puisque le texte de la *Septante* constitua la Bible des premières générations chrétiennes de langue grecque, et que c'est aussi en grec qu'on écrivit tous les livres du Nouveau Testament, ces chrétiens des origines n'ont jamais prononcé le tétragramme divin. Il en fut de même, d'une manière semblable, pour les chrétiens de langue latine, dont les premiers écrits datent de la fin du II siècle, comme l'attestent, tout d'abord, la *Vetus latina*, puis la *Vulgate* de saint Jérôme : dans ces traductions, le tétragramme était aussi habituellement substitué par le mot latin « Dominus », qui correspond soit à l'hébreu *Adonay*, soit au grec *Kyrios*. Ce que l'on vient d'affirmer vaut aussi pour la récente *Nova Vulgata*, que l'Eglise utilise dans la liturgie.

Ce fait a eu des conséquences importantes dans un autre domaine, celui de la christologie néotestamentaire. En effet, quand saint Paul, à propos du Crucifié, écrit que « Dieu l'a élevé au-dessus de tout; il lui a conféré le Nom qui surpasse tous les noms » (*Ph* 2, 9), il n'entend pas lui attribuer un autre nom que celui de « Seigneur », puisqu'il continue en disant: «... et que toute langue proclame: "Jésus Christ est le Seigneur"» (*Ph* 2, 11; cf. *Is* 42, 8: « Je suis le Seigneur: tel est mon nom »). L'attribution de ce titre de « Seigneur » au Christ ressuscité correspond, ni plus, ni moins, à la proclamation de sa divinité. De fait, ce titre est devenu interchangeable entre le Dieu d'Israël et le Messie de la foi chrétienne, alors qu'il ne faisait absolument pas partie des titres du Messie d'Israël. Sur un plan strictement théologique, on le rencontre, par exemple, déjà dans le premier évangile canonique (cf. *Mt* 1, 20: « l'ange du Seigneur apparut en songe à Joseph ») et on le voit apparaître habituellement dans les citations véterotestamentaires (cf. *Ac* 2, 20: « Le soleil se changera en ténèbres... avant que vienne le jour du Seigneur » [*Jl* 3, 4]; *1 P* 1, 25: « la parole du Seigneur demeure pour toujours » [*Is* 40, 8]). En revanche, dans un sens proprement christologique, en plus du texte déjà cité de *Ph* 2, 9-11, on peut rappeler celui de *Rm* 10, 9 (« Si tu affirmes de ta bouche que Jésus est Seigneur, si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, alors tu seras sauvé »), de *1 Co* 2, 8 («... ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de gloire »), et de *1 Co* 12, 3 (« Sans le Saint-Esprit, personne n'est capable de dire: "Jésus est le Sei-

gneur ») et la formule fréquente désignant le chrétien qui vit « dans le Seigneur » (*Rm* 16, 2; *1 Co* 7, 22; *1 Th* 3, 8; etc.).

3. L'omission de la prononciation du tétragramme du nom de Dieu de la part de l'Église a donc sa raison d'être. En plus d'un motif d'ordre purement philologique, il y a aussi celui de demeurer fidèle à la tradition ecclésiale, puisque le tétragramme sacré n'a jamais été prononcé dans le contexte chrétien, ni traduit dans aucune des langues dans lesquelles on a traduit la Bible.

## II. PARTIE NORMATIVE

A la lumière de ce qui a été exposé ci-dessus, il est demandé d'observer les points suivants:

1. On ne doit pas adopter, ni prononcer le nom de Dieu sous la forme du tétragramme YHWH dans les célébrations liturgiques, dans les chants et dans les prières.

2. Pour les traductions du texte biblique dans les langues modernes, qui sont destinées à l'usage liturgique de l'Église, on doit suivre ce qui a déjà été prescrit dans le n. 41 de l'Instruction *Liturgiam authenticam*. Ainsi, le tétragramme divin doit être rendu par le mot équivalent de Adonai / Kyrios, c'est-à-dire: « Seigneur », « Signore », « Lord », « Herr », « Señor », etc.

3. Pour établir les traductions liturgiques des textes où sont présents, l'un après l'autre, soit le mot hébreu Adonay, soit le tétragramme YHWH, on doit traduire Adonay par « Seigneur », et le tétragramme par la forme « Dieu », comme dans la traduction grecque de la *Septante*, et latine de la *Vulgate*.

Du siège de la Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, le 29 juin 2008.

✠ Francis Card. ARINZE  
*Préfet*

✠ Albert Malcolm RANJITH  
*Archevêque Secrétaire*

*hispanice*

Prot. N. 213/08/L

CARTA CIRCULAR A LAS CONFERENCIAS DE OBISPOS  
SOBRE EL « NOMBRE DE DIOS »

Eminencia / Excelencia Reverendísima:

Por indicación del Santo Padre, de acuerdo con la Congregación para la Doctrina de la Fe, esta Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos estima conveniente manifestar a las Conferencias Episcopales lo que a continuación se expone sobre la traducción y la pronunciación, en el ámbito litúrgico, del Nombre divino significado en el sagrado tetragrama, acompañado de la correspondiente parte dispositiva.

I. PARTE EXPOSITIVA

1. Las palabras de la Sagrada Escritura contenidas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento expresan verdades que superan los límites impuestos por el espacio y el tiempo. Estas son Palabra de Dios en palabras humanas y, mediante estas palabras de vida, el Espíritu Santo introduce a los fieles en el conocimiento de toda la verdad y hace que la palabra de Cristo habite en los creyentes con toda su riqueza (cf. *Jn* 14, 26; 16, 12-15). Para que la Palabra de Dios, escrita en los textos sagrados, sea custodiada y transmitida de forma íntegra y fiel, toda traducción moderna de los libros bíblicos intenta ser una trasposición cuidadosa y fiel de los textos originales. Este trabajo literario exige traducir el texto original con la máxima integridad y atención, sin recurrir a omisiones o añadidos respecto al contenido, y sin introducir glosas o paráfrasis explicativas que no pertenecen al texto sagrado.

Cuando se trata del nombre sagrado, propio de Dios, la fidelidad

y el respeto por parte de los traductores deben ser extremos. En especial, como dice el n. 41 de la Instrucción *Liturgiam authenticam*, «según una tradición inmemorial recibida, que ya aparece en la citada versión “de los Setenta”, el nombre de Dios omnipotente, expresado en hebreo con el tetragrama sagrado, y en latín con el término “Dominus”, se debe traducir en toda lengua vernácula con un término del mismo significado» [«iuxta traditionem ab immemorabili receptam, immo in (...) versione «LXX virorum» iam perspicuam, nomen Dei omnipotentis, sacro tetragrammate hebraice expressum, latine vocabulo «Dominus», in quavis lingua populari vocabulo quodam eiusdem significationis reddatur»].

No obstante esta clara determinación, en los últimos años se ha extendido la práctica de pronunciar el nombre propio del Dios de Israel, conocido como tetragrama sagrado o divino, ya que está escrito con cuatro letras consonantes del alfabeto hebreo, en la forma יהוה, *YHWH*. La costumbre de añadirle las vocales se encuentra tanto en la lectura de los textos bíblicos sacados de los Leccionarios como en las oraciones y cantos, y se encuentran distintas formas de escritura y de pronunciación, como por ejemplo «Yahweh», «Yahwé», «Jahweh», «Jahwé», «Jave», «Jehovah», etc. Por lo tanto, con la presente carta se tiene la intención de exponer algunos datos esenciales que motivan la norma arriba indicada y dar algunas disposiciones a las que atenerse.

2. La venerada tradición bíblica de las Sagradas Escrituras, conocida como Antiguo Testamento, testimonia una serie de apelativos divinos, entre ellos el nombre sagrado de Dios revelado en el tetragrama *YHWH* (יהוה). En cuanto expresión de la grandeza infinita y la majestad de Dios, este nombre se consideraba impronunciable y, por lo tanto, se sustituía en la lectura del texto sagrado con el uso de un apelativo alternativo: «Adonay», que significa «Señor».

La misma traducción griega del Antiguo Testamento, llamada de los *Setenta*, que se remonta a los últimos siglos antes de la era cristiana, había expresado normalmente el tetragrama hebreo con la palabra griega *Kyrios*, que significa «Señor». Dado que el texto de los *Setenta*

constituyó la Biblia de las primeras generaciones cristianas de lengua griega, en la cual se escribieron también todos los libros del Nuevo Testamento, tampoco los primeros cristianos han pronunciado nunca el tetragrama divino. Lo mismo sucede con los cristianos de lengua latina, cuya literatura comienza a finales del siglo II, como atestigua, en primer lugar, la *Vetus latina* y, sucesivamente, la *Vulgata* de San Jerónimo: también en estas traducciones el tetragrama viene sustituido regularmente por el término latino «Dominus», correspondiente al término hebreo *Adonay* y al griego *Kyrios*. Esto vale también para la reciente *Nova Vulgata*, que la Iglesia utiliza en la liturgia.

Este hecho ha tenido importantes consecuencias para la misma cristología neotestamentaria. De hecho, cuando San Pablo, a propósito del Crucificado, escribe que «Dios lo ha exaltado y le ha dado el nombre sobre todo nombre» (*Fil 2, 9*), no se refiere a otro nombre distinto de «Señor», puesto que continúa diciendo: «... y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor...» (*Fil 2, 11*; cf. *Is 42, 8*: «Yo soy el Señor: este es mi nombre»). La atribución de este calificativo a Cristo resucitado corresponde precisamente a la proclamación de su divinidad. El título, por tanto, se hace intercambiable entre el Dios de Israel y el Mesías de la fe cristiana, lo que no sucedía nunca con los títulos del Mesías israelítico. Con un sentido estrictamente teológico, esto se encuentra, por ejemplo, ya en el primer evangelio canónico (cf. *Mt 1, 20*: «El ángel del Señor se apareció en sueños a José») y se ve con frecuencia en las citas del Antiguo Testamento (cf. *Hch 2, 20*: «El sol se convertirá en tinieblas... antes que venga el gran día del Señor» [*Jl 3, 4*]; *1 Pe 1, 25*: «La palabra del Señor permanece para siempre» [*Is 40, 8*]). En cambio, con un sentido propiamente cristológico, además del texto ya citado, de *Fil 2, 9-11*, se pueden recordar: *Rm 10, 9* («Si tu boca confiesa que Jesús es el Señor y tu corazón cree que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás»), *1 Cor 2, 8* («... no habrían crucificado al Señor de la gloria»), *1 Cor 12, 3* («... nadie puede decir “Jesús es Señor” si no es por la acción del Espíritu Santo») y la fórmula frecuente que se refiere al cristiano que vive «en el Señor» (*Rm 16, 2*; *1 Cor 7, 22*; *1 Ts 3, 8*; etc.).

3. De esta manera, omitir pronunciar el tetragrama del nombre de Dios por parte de la Iglesia, tiene su razón de ser. Además del motivo puramente filológico, está el de permanecer fieles a la tradición eclesial, desde el momento que el tetragrama sagrado no se ha pronunciado nunca en el ámbito cristiano ni se ha traducido en ninguna de las lenguas en que se tradujo la Biblia.

## II. PARTE DISPOSITIVA

A la luz de cuanto se ha expuesto, se dispone la observancia de lo que sigue:

1. En las celebraciones litúrgicas, en los cantos y en las oraciones, no se adopte ni se pronuncie el nombre de Dios en la forma del tetragrama YHWH.

2. Para las traducciones del texto bíblico en las lenguas modernas, destinadas al uso litúrgico de la Iglesia, se siga cuanto se ha prescrito en el n. 41 de la Instrucción *Liturgiam authenticam*, esto es, el tetragrama divino se traduzca con el término Adonay / Kyrios: «Señor», «Signore», «Lord», «Seigneur», «Herr», etc.

3. Al traducir, en el ámbito litúrgico, textos en los que están presentes, uno después de otro, tanto el término hebraico Adonay como el tetragrama YHWH, se traduzca Adonay con «Señor» y se utilice la forma «Dios» para el tetragrama YHWH, análogamente a cuanto sucede en la traducción griega de los *Setenta* y en la latina de la *Vulgata*.

En la Sede de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, el 29 de junio del 2008.

✠ Francis Card. ARINZE  
*Prefecto*

✠ Albert Malcolm RANJITH  
*Arzobispo Secretario*

*lusitanice*

Prot. 213/08/L

CARTA ÀS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS  
SOBRE O “NOME DE DEUS”

Eminência / Excelência Reverendíssima,

por disposição do Santo Padre e de acordo com a Congregação para a Doutrina da Fé, esta Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos achou por bem dar a conhecer às Conferências Episcopais a seguinte exposição sobre a tradução e pronúncia, no âmbito litúrgico, do divino Nome significado no tetragrama sagrado, acompanhando-a de uma correspondente parte dispositiva.

I. PARTE EXPOSITIVA

1. As palavras da Sagrada Escritura contidas no Antigo e no Novo Testamento exprimem verdades que superam os limites impostos pelo tempo e lugar. É o que acontece com a Palavra de Deus em palavras humanas e, através dessas palavras de vida, o Espírito Santo introduz os fiéis no conhecimento da verdade total, fazendo com que a palavra de Cristo habite nos crentes com toda a sua riqueza (cf. *Jo* 14, 26; 16, 12-15). Para que a Palavra de Deus, escrita nos sagrados textos, seja guardada e transmitida de forma integral e fiel, toda a tradução moderna dos livros bíblicos procura ser a transposição fiel e cuidadosa dos textos originais. Esse trabalho literário exige que se traduza o texto original com a máxima integridade e cuidado, sem recorrer a omissões ou acrescentos de conteúdo e sem introduzir glosas ou paráfrases explicativas que não pertençam ao texto sagrado.

Tratando-se do santo nome próprio de Deus, a fidelidade e o respeito da parte dos tradutores devem ser máximos. De modo especial, como diz o n. 41 da Instrução *Liturgiam authenticam*, «segundo uma imemorable tradição, já evidenciada na tradução dos “Setenta”, o nome de Deus onipotente, expresso em hebraico no tetragrama sagrado e traduzido em latim com a palavra “Dominus”, deve ser posto em todas as línguas vernáculas num vocábulo de significado equivalente» [“Iuxta traditionem ab immemorabili receptam, immo in (...) versione “LXX virorum” iam perspicuam, nomen Dei onipotens, sacro tetragrammate hebraice expressum, latine vocabulo “Dominus”, in quavis lingua populari vocabulo quodam eiusdem significationis reddatur»].

Não obstante a clareza desta disposição, nos anos recentes afirmou-se o costume de pronunciar o nome próprio do Deus de Israel, conhecido como tetragrama sagrado ou divino, por estar escrito com quatro letras consonânticas do alfabeto hebraico na forma יהוה, *YHWH*. O uso da sua vocalização encontra-se tanto na leitura dos textos bíblicos tirados dos Leccionários como em orações e cantos, e sob diversas formas de escrita e de pronúncia, como, por exemplo, «Yahweh», «Yahwé», «Jahweh», «Jahwé», «Jave», «Jehovah», etc. Daí a nossa intenção de, com a presente Carta, expor alguns dados essenciais que justificam a norma supracitada e dar algumas disposições que deverão ser observadas.

2. A veneranda tradição bíblica das Sagradas Escrituras, conhecida como Antigo Testamento, confirma uma série de denominações divinas, entre as quais o santo nome de Deus revelado no tetragrama *YHWH* (יהוה). Sendo expressão da infinita grandeza e majestade de Deus, não se podia pronunciar-lo e, por isso, era substituído, na leitura do texto sagrado, com uma denominação alternativa «Adonay», que significa «Senhor».

A própria tradução grega do Antigo Testamento, chamada dos *Setenta*, e que remonta aos últimos séculos anteriores à era cristã, usava regularmente o tetragrama hebraico com o vocábulo grego *Kyrios*, que

significa « Senhor ». Uma vez que o texto dos *Setenta* constituiu a Bíblia das primeiras gerações cristãs de língua grega, em que foram também escritos todos os livros do Novo Testamento, os próprios cristãos das origens nunca pronunciaram o tetragrama divino. O mesmo aconteceu com os cristãos de língua latina, cuja literatura tem início nos finais do século II, como resulta, primeiro, da *Vetus latina* e, depois, da *Vulgata* de São Jerónimo: também nestas traduções, o tetragrama é regularmente substituído pelo vocábulo latino « Dominus », correspondente tanto ao hebraico *Adonay* como ao grego *Kyrios*. O mesmo vale para a recente *Nova Vulgata*, que a Igreja adopta na liturgia.

O facto teve repercussões importantes na própria cristologia neotestamentária. De facto, quando São Paulo escreve, acerca do Crucificado, que « Deus O exaltou e Lhe deu um nome que está acima de todos os nomes » (*Fil* 2, 9), não entende senão o nome de « Senhor », pois continua dizendo: « ... e toda a língua proclame que Jesus Cristo é o Senhor » (*Fil* 2, 11; cf. *Is* 42, 8: « Eu sou o Senhor: este é o meu nome »). A atribuição desta qualificação a Cristo ressuscitado corresponde, nem mais nem menos, à proclamação da sua divindade. O título, com efeito, torna-se permutável entre o Deus de Israel e o Messias da fé cristã, quando não pertencia absolutamente à titularidade do Messias israelita. Em sentido estritamente teológico, o título já se encontra, por exemplo, no primeiro Evangelho canónico (cf. *Mt* 1, 20: « O anjo do Senhor apareceu em um sonho a José ») e encontramos-lo regularmente nas citações vétero-testamentárias (cf. *Actos* 2, 20: « O sol converter-se-á em trevas... antes que chegue o grande dia do Senhor » [*Jl* 3, 4]; *1 Pe* 1, 25: « A palavra do Senhor permanece para sempre » [*Is* 40, 8]). Já em sentido propriamente cristológico, para além do texto citado de *Fil* 2, 9-11, pode citar-se *Rom* 10, 9 (« Se proclamares com a tua boca que Jesus é o Senhor e acreditares no teu coração que Deus O ressuscitou dos mortos, serás salvo »), *1 Cor* 2, 8 (« ... não teriam crucificado o Senhor da glória »), *1 Cor* 12, 3 (« ... ninguém é capaz de dizer “ Jesus é Senhor ” a não ser pela acção do Espírito Santo ») e a fórmula que frequentemente se aplica ao cristão enquanto vive « no Senhor » (*Rom* 16, 2; *1 Cor* 7, 22; *1 Tes* 3, 8; etc.).

3. O facto de a Igreja ter deixado de pronunciar o tetragrama do nome de Deus tem a sua razão de ser. Para além de um motivo de ordem puramente filológico, também há o da fidelidade à tradição eclesial, uma vez que o tetragrama sagrado nunca foi pronunciado em âmbito cristão nem traduzido em nenhuma das línguas em que a Bíblia foi traduzida.

## II. PARTE DISPOSITIVA

À luz do acima exposto, manda-se observar o seguinte:

1. Nas celebrações litúrgicas, nos cantos e nas orações, não se use nem se pronuncie o nome de Deus na forma do tetragrama YHWH.

2. Nas traduções do texto bíblico para as línguas modernas, destinadas ao uso litúrgico da Igreja, siga-se o estabelecido no n. 41 da Instrução *Liturgiam authenticam*, ou seja, empregue-se para o tetragrama divino o equivalente *Adonay / Kyrios*: « Senhor », « Signore », « Lord », « Seigneur », « Herr », « Señor », ecc.

3. Nas traduções, no âmbito litúrgico, de textos que tenham, um a seguir ao outro, o termo hebraico *Adonay* e o tetragrama *YHWH*, traduza-se *Adonay* com « Senhor » e use-se a forma « Deus » para o tetragrama *YHWH*, analogamente ao que se faz na tradução grega dos *Setenta* e na latina da *Vulgata*.

Da Sede da Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, 29 de Junho de 2008.

✠ Francis Card. ARINZE  
*Prefeito*

✠ Albert Malcolm RANJITH  
*Arcebispo Secretário*

*germanice*

Prot. N. 213/08/L

RUNDSCHREIBEN AN DIE BISCHOFSKONFERENZEN  
ÜBER DEN »NAMEN GOTTES«

Hochwürdigste Eminenz /Exzellenz,

auf Anordnung des Heiligen Vaters und in Übereinkunft mit der Kongregation für die Glaubenslehre, hält es die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung für angebracht, folgende Darstellung bezüglich der Übersetzung und der Aussprache des göttlichen Namens, der mit dem heiligen Tetragramm bezeichnet wird, in der Liturgie den Bischofskonferenzen mitzuteilen. Dieses Schreiben enthält im zweiten Teil verschiedene Bestimmungen.

I. AUSLEGUNG

1. Die Worte, die im Alten und Neuen Testament der Heiligen Schrift enthalten sind, drücken Wahrheiten aus, die die Grenzen von Zeit und Raum übersteigen. Sie sind Wort Gottes in menschlichen Worten und der Heilige Geist führt durch diese Worte des Lebens die Gläubigen in die Kenntnis der ganzen Wahrheit ein und bewirkt, dass das Wort Christi mit seinem ganzen Reichtum in den Gläubigen wohnt (vgl. *Joh* 14, 26; 16, 12-15). Damit das Wort Gottes, welches in den Heiligen Schriften niedergeschrieben ist, vollständig und treu bewahrt und überliefert wird, muss jede moderne Übersetzung der biblischen Bücher sich vornehmen, eine treue und genaue Übersetzung der Originaltexte anzufertigen. Ein solches literarisches Vorha-

ben erfordert, dass der Originaltext in größter Vollständigkeit und mit größter Genauigkeit übersetzt wird, ohne dabei Unterlassungen oder Hinzufügungen zum Inhalt vorzunehmen und ohne Glossen oder erklärende Paraphrasen einzuführen, die nicht zur Heiligen Schrift gehören.

Wenn es sich um den heiligen Eigennamen Gottes handelt, muss die Treue und der Respekt der Übersetzer am größten sein. Besonders, wie die Nr. 41 der Instruktion *Liturgiam Authenticam* zitiert, »nach der seit unvordenklicher Zeit überlieferten Tradition, die ja schon in der genannten Septuaginta-Übersetzung sichtbar ist, soll der Name des allmächtigen Gottes — hebräisch das heilige Tetragramm, lateinisch *Dominus* — in jeder Volkssprache durch ein Wort derselben Bedeutung wiedergegeben werden« (»iuxta traditionem ab immemorabili receptam, immo in supradicta versione "LXX virorum" iam perspicuam, nomen Dei omnipotentis, sacro tetragrammate hebraice expressum, latine vocabulo "Dominus", in quavis lingua populari vocabulo quodam eiusdem significationis reddatur«).

Trotz dieser klaren Festlegung, hat sich in den letzten Jahren der Brauch verbreitet, den Eigennamen des Gottes Israels auszusprechen, der als ein heiliges bzw. göttliches Tetragramm bekannt ist, insofern er mit vier Konsonanten des hebräischen Alphabets in der folgenden Form geschrieben wird יהוה, *JHWH*. Der Brauch seiner Vokalisierung wird sowohl bei der Lesung der biblischen Texte, die dem Lektionar entnommen sind, als auch bei Gebeten und Gesängen angetroffen und erfolgt in verschiedenen schriftlichen und sprachlichen Formen wie z.B. „Yahweh“, „Yahwè“, „Jahweh“, „Jahwè“, „Jave“, „Jehovah“, etc. Daher ist es die Absicht dieser Kongregation, mit diesem Schreiben einige wesentliche Daten darzulegen, die die oben angeführte Norm motivieren, sowie einige Bestimmungen zu erlassen, die zu befolgen sind.

2. Die ehrwürdige biblische Tradition der Heiligen Schrift, als Altes Testament bekannt, bezeugt eine ganze Reihe von göttlichen Anreden, unter anderem den heiligen Namen Gottes, der sich im Te-

tragramm *JHWH* (יהוה) offenbart. Insofern dieses Tetragramm die unendliche Größe und Majestät Gottes ausdrückt, wurde es als unaussprechlich angesehen und wurde daher beim Lesen der Heiligen Schrift durch eine alternative Anrede ersetzt: „Adonai“, was „Herr“ bedeutet.

Die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die sogenannte *Septuaginta*, die auf die letzten Jahrhunderte vor der christlichen Ära zurückgeht, hatte regelmäßig das hebräische Tetragramm mit der griechischen Vokabel *Kyrios* übersetzt, was ebenfalls „Herr“ bedeutet. Da die *Septuaginta* die Bibel der ersten christlichen Generationen griechischer Sprache bildete, in der auch alle Bücher des Neuen Testaments geschrieben wurden, haben die ersten Christen der Anfänge niemals das göttliche Tetragramm ausgesprochen. In analoger Weise geschah dies für die Christen lateinischer Sprache, deren Literatur vom Ende des zweiten Jahrhunderts an begann, wie dies zuerst der *Vetus latina* und folgend die *Vulgata* des Heiligen Hieronymus bezeugen: auch in diesen Übersetzungen wurde das Tetragramm regelmäßig durch das lateinische Wort „Dominus“ ersetzt, welches dem hebräischen *Adonai*, wie auch dem griechischen *Kyrios* entspricht. Dies gilt auch für die jüngst erschienene *Nova Vulgata*, die die Kirche in der Liturgie übernommen hat.

Diese Tatsache hatte wichtige Auswirkungen für die neutestamentliche Christologie. Als nämlich der Heilige Paulus bezüglich des Gekreuzigten schreibt, dass »Gott (ihn) über alle erhöht und ihm den Namen verliehen (hat), der größer ist als alle Namen« (*Phil 2, 9*), hat der Heilige Paulus nichts anderes gemeint, als den Namen des „Herrn“, denn er sagt anschließend: „und jeder Mund bekennt: »Jesus Christus ist der Herr“ (*Phil 2, 11*; vgl. *Jes 42, 8*: »Ich bin der Herr, das ist mein Name«). Die Anwendung dieser Bezeichnung auf den auferstandenen Christus ist gleichbedeutend mit der Proklamation seiner Gottheit. Dieser Titel wird in der Tat austauschbar zwischen den Gott Israels und den Messias des christlichen Glaubens, während dieser Titel übrigens gar nicht zum Titel des israelitischen Messias gehörte. Im engen theologischen Sinne begegnet dieser Titel z.B. schon im ersten

kanonischen Evangelium (vgl. *Mt* 1, 20: »Während er noch darüber nachdachte, erschien ihm (Josef) ein Engel des Herrn im Traum«) und er taucht regelmäßig in den alttestamentlichen Zitationen auf (vgl. *Apg* 2, 20: »Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln ... ehe der Tag des Herrn kommt, der große und herrliche Tag« [*Joël* 3, 4]; *1 Petr* 1, 25: »Das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit« [*Jes* 40, 8]). Im eigentlich christologischen Sinne, neben der schon zitierten Stelle von *Phil* 2, 9-11, kann man *Röm* 10, 9 anführen (»Denn wenn du mit deinem Mund bekennt: »Jesus ist der Herr« und in deinem Herzen glaubst: »Gott hat ihn von den Toten auferweckt«, so wirst du gerettet werden«), *1 Kor* 2, 8 (»...so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt«), *1 Kor* 12, 3 (»... keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet«) und die häufig vorkommende Formel bezüglich des Christen, der »im Herrn« lebt (*Röm* 16, 2; *1 Kor* 7, 22, *1 Thess* 3, 8; u.s.w.).

3. Dass die Kirche die Nennung des Tetragramms des Namens Gottes unterlässt, hat also seine Daseinsberechtigung. Neben einen rein philologischen Grund gibt es auch jenen, der kirchlichen Tradition treu zu bleiben, zumal ab dem Moment, in dem das heilige Tetragramm im christlichen Umfeld niemals ausgesprochen, noch in irgend einer Sprache übersetzt wurde, in der die Bibel übersetzt wurde.

## II. BESTIMMUNGEN

Im Lichte dessen, was hier dargelegt wurde, wird folgendes angeordnet:

1. In den liturgischen Feiern, den Gesängen und den Gebeten darf der Name Gottes in der Form des Tetragramms JHWH weder verwendet noch ausgesprochen werden.

2. Für die Übersetzung des biblischen Textes in moderne Sprachen, die zum liturgischen Gebrauch bestimmt sind, soll dem Folge geleistet werden, was schon in der Nr. 41 der Instruktion *Liturgiam*

*Authenticam* vorgeschrieben ist, d.h. dass das göttliche Tetragramm mit einem gleichbedeutenden Begriff zu Adonai / Kyrios zu übersetzen ist: „Herr“, „Signore“, „Lord“, „Seigneur“, „Señor“, u.s.w.

3. Bei der Übersetzung von Texten für den liturgischen Gebrauch, in denen nacheinander sowohl der hebräische Begriff Adonai wie auch das Tetragramm YHWH vorkommt, wird der Begriff Adonai mit „Herr“ übersetzt und für das Tetragramm wird der Begriff „Gott“ verwendet, in Analogie, wie dies in der griechischen Übersetzung der *Septuaginta* und in der lateinischen Übersetzung der *Vulgata* erfolgt.

Vom Sitz der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, den 29. Juni 2008.

✠ Francis Kard. ARINZE  
*Präfekt*

✠ Albert Malcolm RANJITH  
*Erzbischof Sekretär*

# ALIA DICASTERIA

## URBIS ET ORBIS DECRETUM

SAECULO XX EXPLETO POSTQUAM SANCTUS APOSTOLUS PAULUS  
IN TERRIS ORTUS EST SPECIALES CONCEDUNTUR INDULGENTIAE

CUM INSTET sollemnitas liturgica Principum Apostolorum, Summus Pontifex, pastorali impulsus sollicitudine, in animo habet tempestive decernere de spiritalibus aperiendis thesauris pro sanctificatione fidelium, ita ut ipsi salutaria proposita semper quidem concipienda, vel maxime hac pia et felici occasione innovent et roborent, in actum ferventissime deducenda inde a primis vesperis memoratae sollemnitatis, praesertim in honorem Apostoli Gentium, a cuius ortu in terris bismillesimus anniversarius dies nunc propinquat.

Sane vero, Indulgentiarum donum, quod Romanus Pontifex universae Ecclesiae praebet, optimae interiori purificationi summo gradu attingendae viam sternit, quae scilicet Beato Paulo Apostolo honorem defert et supernaturalem vitam in cordibus fidelium exaltat et ad fructus bonorum operum gignendos suaviter impellit.

Itaque haec Apostolica Paenitentiarum, cui Beatissimus Pater commisit ut Decretum de Indulgentiis totum per spatium Anni Paulini largiendis et acquirendis praeparet atque redigat, per praesens iuxta ipsius Augusti Pontificis mentem editum, gratias, quae in sequentibus significantur, benigne dilargitur:

I. Omnibus et singulis christifidelibus vere paenitentibus, qui, rite per Sacramentum Paenitentiae expiati et Sacra Synaxi refecti, papalem Sancti Pauli Basilicam ad viam Ostiensem in forma peregrinationis pie inviserint et ad mentem Summi Pontificis oraverint, *plenaria* temporalis poenae, pro peccatis luendae, *Indulgentia*, misericorditer in Domino conceditur atque impertitur, obtenta prius ab iisdem admissorum cuiusque suorum sacramentali remissione ac venia.

Plenaria haec Indulgentia a christifidelibus cum sibi, tum aliis

fidelibus vita functis toties lucrī fieri poterit, quoties imperata opera rite perficiantur, norma autem illa usque vigente, qua semel dumtaxat in die consequi licet *Indulgentiam plenariam*.

Ut vero quae in sacris hisce visitationibus effundentur preces ad Sancti Pauli memoriam recolendam fidelium animos studiosius referant atque excitent, haec, quae sequuntur, statuuntur atque iubentur: praeter eas supplicationes, quae ultro pro singulorum pietate ante SS.mi Sacramenti aram ad Deum admovebuntur, ad Confessionis aram recitari debent Oratio Dominica atque Symbolum Apostolorum, additis piis invocationibus in honorem Beatæ Mariæ Virginis atque Sancti Pauli. Quae quidem animi devotio sibi semper conexam habeat memoriam Principis Apostolorum Sancti Petri.

II. Christifideles variarum Ecclesiarum localium, suetis condicionibus (sacramentali Confessione, eucharistica Communionē et oratione ad mentem Summi Pontificis) rite adimpletis, omnino excluso affectu erga quodcumque peccatum, *plenariam* lucrari valebunt *Indulgentiam*, si sacrae functioni vel pio exercitio in honorem Apostoli Gentium publice peractis devote interfuerint: diebus, quibus Annus Paulinus solemniter aperietur et claudetur, in omnibus sacris aedibus; aliis diebus a loci Ordinario determinandis, in sacris aedibus sub titulo Sancti Pauli et, pro utilitate fidelium, in aliis ab ipso Ordinario designandis.

III. Denique fideles, morbo vel alia legitima et notabili causa impediti, pariter *plenariam* consequi poterunt *Indulgentiam*, semper elongato animo a quocumque peccato et concepto proposito suetas condiciones, cum primum eis possibile erit, adimplendi, dummodo iubilari celebrationi in honorem Sancti Pauli peractae se spiritaliter adiunxerint, preces suas suosque dolores misericordī Deo offerentes pro Christianorum unitate.

Quo autem facilius christifideles caelestium horum munerum participes fieri queant, sacerdotes, competenti ecclesiastica auctoritate ad confessiones audiendas adprobati, prompto et generoso animo sese praebeant ad ipsas excipiendas.

Praesenti per Annum Paulinum tantum valituro. In contrarium  
facientibus non obstantibus quibuscumque.

*Datum Romae, ex aedibus Paenitentiariae Apostolicae, die X mensis  
Maii, anno Dominicae Incarnationis MMVIII, in vigilia Dominicae  
Pentecostes.*

Iacobus Franciscus Card. STAFFORD  
*Paenitentiaris Maior*

Ioannes Franciscus GIROTTI, O.F.M.Conv.  
Ep. Tit. Metensis, *Regens*

THE CENTENARY OF ST PIUS X'S *SAPIENTI CONSILIO*  
AND OF HIS FOUNDING  
THE CONGREGATION FOR THE DISCIPLINE  
OF THE SACRAMENTS

The general system of the Congregations of Cardinals in the Roman Curia had had time for gradual maturing when on 22 January 1588 Pope Sixtus V added to his projects as an urban planner of the city of Rome an new area of activity by laying out his overall plan of the Curia by means of the Bull *Immensa aeterni Dei*. At a distance of a generation from the Ecumenical Council of Trent (1545-1563), this reorganization established or confirmed the existence of no less than fifteen such "Congregations" or cardinalatial commissions that were more or less permanent and were endowed with their own secretariat.

Already several of these bodies had previously emerged, in some sense as standing committees of the Consistory or meeting of the Pope with the Cardinals. It was almost inevitable that items of business should arise which were best treated in more restricted circles, or in smaller groups, given their number. The early Congregations not rarely arose through some concrete circumstance, but having demonstrated their usefulness, were accorded permanent existence and gradually extended the range of the material they handled. Even further back in time, of course, the history of the Roman Curia as such is traceable at least to the early history of the papal chancery and is in any case a monument to the persistence of the Popes in seeking advice in the exercise of their authority.

*A Consolidated System*

Pope Sixtus found several such Congregations, of varying nature, in permanent existence at his accession in 1585. The Supreme Congregation of the Holy Office, with long historical roots, had been for-

mally established on 21 July 1542 by Pope Paul III with the Bull *Licet ab initio*, the Sacred Congregation of the Council had had its beginnings in 1564 with Pius IV's Bull *Alias Nos nonnullas*, while the Sacred Congregation of Bishops and Regulars had been set up in 1570.

Though readjusted in various respects, it was the system of Sixtus V that was still in force over three centuries later, in the years that the papacy was emerging from the annexation of the remaining territory of the Papal States to the Piedmont-based Kingdom of Italy and the dramatic premature suspension of the First Vatican Council. With the accession of Pope Pius X, a new note of concern for pastoral rather than political questions was sounded and with this came a further reorganization of the Curia that is the context for our present study.

### *Broad Jurisdictions*

It was natural that the Holy Office should have a very wide range of activity, covering as it did anything that bore upon the faith. The Sacred Congregation of the Council had begun with the interpretation, application and enforcement of the decrees of the Council of Trent, but clearly this notion, too, was susceptible of covering virtually the whole life of the Church, and so it came over the centuries to do. The Sacred Congregation of Bishops and Regulars had rapidly evolved to become a body that was capable of resolving difficulties of dioceses in themselves but also their relations with the religious orders, a complex matter at the time. This development was completed by the end of the sixteenth century, under Pope Clement VIII, and it is not difficult to see how the activity of this Congregation, too, would have a very wide range.

As to the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith, from its foundation by Pope Gregory XV in 1622, it was for the missions everything the entire Roman Curia was for the rest of the world. This multiplicity of subject matter is considerable and in prac-

tice this Congregation, too, had justification for being involved in many matters that were similarly dealt with by other Congregations.

Without reviewing one by one all the Curial offices, we can note that from the time of the difficult days of the French Revolution another previously existing institution, an occasional form of body, took on a permanent profile as the Sacred Congregation for Ecclesiastical Affairs of the Kingdom of France, later to become more general in scope as the Sacred Congregation for Extraordinary Ecclesiastical Affairs. The title is purposely wide and in fact the problems the Holy See faced in post-revolutionary France covered practically once again every aspect of the Church's life. Later the Congregation dealt in much the same perspective with the situation of Catholics in Russia, in post-colonial Latin America and elsewhere. Clearly the Congregation was part of a long tradition of papal diplomacy.

Finally, not least ranked among these bodies was the Sacred Congregation for Sacred Rites and Ceremonies, which dealt from 1588 not only with the causes for Canonization of the Saints, but also with a wide range of questions concerning rites, the Divine Office and the administration of the Sacraments. The invention of printing had radically changed the scene as regards the compilation and publication of liturgical books and in a sense the Congregation of Rites represented an important part of the Church's coming to terms with these new realities.

### *The Problem of the Overlap*

While the system consolidated by Pope Sixtus V could be said to be modern and model, the passage of over three centuries took its toll in some respects. It was not so much that the institutions themselves were not capable of functioning, though there was as ever room for improvement. It was rather that these broad jurisdictions which we have seen inevitably meant overlapping activity. The profile of each entity was blurred in such a way that often the same questions were handled by more than one office.

The development was not entirely arbitrary, since there is no doubt that in theory a given case could be linked to one or more particular areas, such as questions of doctrine, of canonical procedure, liturgical rite, and so forth. However, what is reasonable in a comprehensive theoretical view of issues does not always lay the bases for a practical organizational distribution of responsibilities.

From their own particular point of view, these many bodies could legitimately be involved in much the same kind of case. In reality this already complex situation was far more tortuous still, since offices and tribunals other than those named above could also have a role, such as the Apostolic Penitentiary or the Apostolic Dataria. This latter, originally an office that authenticated outgoing documents by fixing their date, had come to have a monopoly on certain types of concession, including those relating to matrimonial irregularities and impediments. Therefore, the greater the degree of complexity of the system and its overlapping jurisdictions, the less was the precision in the definition and application of the law and above all the longer the delays. Seen in another way, instead of the Pope or the Bishops being able to refer a question to a single office that had trained personnel used to handling that material, there was a tendency for several offices to use generalist staff to handle such a variety of questions that the chances of their acquiring specific expertise or being aware of the whole picture was diminished.

### *A Post-Conciliar Movement Towards Rationalization*

In the planning of St Pius X after his accession on 4 August 1903 a concern for sanctity and for doctrinal purity was closely linked to the determination to facilitate pastoral practicality that had already prompted his predecessor, Pope Leo XIII, to set up a number of Commissions of Cardinals, and other bodies, with a view to ensuring increased efficiency and productivity. This was a policy which St Pius continued.

In recent years the centenary of the Pope's first initiatives, the important Motu proprio *Tra le Sollicitudini (Inter pastoralis officii)* on sa-

cred music, issued on 22 November 1903, was celebrated with a Chirograph of the late Pope John Paul II issued for the occasion. Yet there were other initiatives of Pius X. Already on 17 December 1903 the Pope issued a Motu proprio, *Romanis Pontificibus*, with which he incorporated the Sacred Congregation for the Election of Bishops in Italy into the Holy Office. On 28 January 1904 came the Motu proprio, *Quae in Ecclesiae*, amalgamating the Sacred Congregation for Indulgences and Relics with that for Rites and then on 26 May 1906 another, *Sacrae Congregationis*, suppressing a number of obsolete Congregations: those on the Discipline of Regulars and on the State of Regular Orders.

### *A New Overall Plan*

In the wake of these moves, it was no surprise even to the public, therefore, when on 29 June 1908 Pope Pius issued the Apostolic Constitution *Sapienti consilio*, accompanied by two subsidiary documents, the *Lex propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae* and the *Ordo servandus in S. Congregationibus, Tribunalibus, Officiis Romanae Curiae, Pars prima*. The second part of the latter came out in September.<sup>1</sup> It represented the theology of the Roman Curia.

The holdings of the relevant archives have revealed that the formulation of this plan had been in course since the summer of 1907, when a first draft was sketched by Mons. Gaetano de Lai, soon to be made Cardinal, and was reworked for a first time by the Pope himself in November that year. Upon these handwritten schemes followed six formal drafts. All the details cannot concern us here, but the close and impatient involvement of St Pius in the different phases is more than evident in the archival material.

The Apostolic Constitution, the *Lex propria* of Rota and Signatura and the two parts of the *Ordo servandus* together brought about a juridical recasting of the Roman Curia, which emerged from the new

<sup>1</sup> It is significant that these various documents inaugurated the new official journal or gazette of the Holy See, the *Acta Apostolicae Sedis*, whose first number appeared in January 1909.

reform with eleven Congregations, three Tribunals and five Offices: the congregations of the Holy Office, the Consistorial Congregation, that of Sacraments, the Congregation of the Council, Religious, de Propaganda Fide, the Index, Rites, the Ceremonial Congregation, that for Extraordinary Affairs and that for Studies; the tribunals of the Penitentiary, the Rota and the Segnatura; the Apostolic Chancery, Datary and Camera, long with the Secretariat of State, and also the Secretariat for Briefs to Princes and Latin Letters.

If we reflect that the heir of the Holy Office is the present Congregation for the Doctrine of the Faith, that of the Consistorial Congregation the present Congregation for Bishops and of the Congregation of the Council the Congregation for the Clergy, we can see that Pope St Pius left a number of bodies that in subsequent reforms were suppressed or incorporated in other bodies, such as the Congregation for Extraordinary Affairs and the Secretariat for Briefs to Princes and Latin Letters, subsumed into the Secretariat of State, and the Congregations of the Index, of Ceremonies, and the Datary, whose name was suppressed outright, while the Apostolic Chancery and the Apostolic Camera have survived nowadays only in a changed and reduced form.

### *Clearer Divisions*

A key concept in Pope Pius's reorganization was that of "competence", a term which has intricate origins but which in practice refers in modern times to the legitimate sphere of activity of one of the Roman offices. Pope St Pius's measures meant a clear definition of competences in so far as is possible in the abstract, so that each office received a distinct field of activity: "abrogata iurium cumulatione in Sanctae Sedis Officiis, sua cuique negotio sit constituta sedes", as the *Ordo servandus* put it.<sup>2</sup> The Pope, in his own initial handwritten draft, had expressed the matter in a more lively fashion:

<sup>2</sup> *Ordo servandus in S. Congregationibus, Tribunalibus, Officiis Romanae Curiae, Pars altera, Normae Peculiares*, cap. I, 2: in *Acta Apostolicae Sedis* 1 (1909) 60.

Lo stesso affare, cioè la medesima materia è trattata da più Cong.ni cosicché l'interessato può rivolgersi a suo arbitrio a quella che, fatti i calcoli, più gli conviene. Siccome poi i criteri delle varie cong.ni non sono identici, e sono varie le tasse in ciascuna cong.ne, così si dà motivo a critiche, punto decoroso pel governo della S. Sede, che si presenta disordinato, vario ed anche arbitrio [...] Un unico ufficio, cioè una materia, che potrebbe essere per intero trattata da un solo Dicastero, viene trattato a tozzi e bocconi da parecchi: il che importa lungaggini, accrescimento di lavoro per le comunicazioni, e assai di frequente confusione e disordine nell'insieme delle disposizioni.

There were other points of prime importance to clarify, such as the distinction between the internal and the external forum, and that between administrative proceedings and those of a judicial nature.

### *The Emerging Profile of the Congregation for Sacraments*

Among the most celebrated acts of Pope St Pius were the measures he took to facilitate access to the Eucharist by children and by the sick. The decree on daily Communion had been issued, according to the distribution of competences then in force, by the Sacred Congregation of the Council, on 29 December 1905,<sup>3</sup> and that attenuating the Eucharistic fast for the sick by the same Congregation on 7 December 1906.<sup>4</sup> After the foundation of the Sacred Congregation for the Discipline of the Sacraments, these matters passed to the new body and it was this that issued the decree *Quam singulari* on 8 August 1910.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> S. CONGREGATIO CONCILII, *Decretum Sacra Tridentina Synodus*, 20 decembris 1905, in: *Acta Sanctae Sedis* 38 (1905) 400-406; *Ephemerides Liturgicae* 20 (1906) 183-190.

<sup>4</sup> S. CONGREGATIO CONCILII, *Decretum Sacra Tridentina Synodus*, 7 decembris 1906, in: *Ephemerides Liturgicae* 21 (1907) 143-144.

<sup>5</sup> S. CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Decretum Quam singulari*, 8 augusti 1910, in: *Acta Apostolicae Sedis* 2 (1910) 577-583.

As regards the new definition of the competence of the Sacred Congregation of Rites, it cut through the knot of overlapping competences which had enveloped that Congregation in the past by a clause that limited its activity other than Canonizations to those things “quae sacros ritus [...] proxime spectant”. This took account of what emerged as the competences of the new Sacred Congregation for the Discipline of the Sacraments (variously referred to in different documents as *Congregatio de Disciplina Sacramentorum*, *Congregatio de Sacramentis*, *Congregatio Sacramentorum*). Conversely, the Congregation of Sacraments dealt with the law concerning the sacraments, to the exclusion of whatever concerned the regulation of the sacred rites and ceremonies.

3, 1. Est huic sacrae Congregationi proposita universa legislatio circa disciplinam septem Sacramentorum, incolumi iure Congregationis Sancti Officii, secundum ea quae superius statuta sunt, et sacrorum Rituum Congregationis circa caeremonias quae in Sacramentis conficiendis, ministrandis et recipiendis servari debent.<sup>6</sup>

While particular reasons meant that some marriage questions remained after *Sapienti consilio* with the Holy Office, such as the impediments of *disparitas cultus* and *mixta religio*, and, as now, the Pauline Privilege, this did not disturb the general picture: that the discipline of the sacraments had been largely gathered under one roof, with the exception of judicial processes.

### *The Discipline of the Sacraments*

The *Normae Peculiares* of September 1908 list as being within the jurisdiction of the new Congregation for Sacraments matters such as the reservation of the Blessed Sacrament beyond those cases not oth-

<sup>6</sup> PIUS PP. X, Constitutio Apostolica, *Sapienti consilio*, I, 3, 1 in: *Acta Apostolicae Sedis* 1 (1909) 10.

erwise foreseen by law, the celebration of Mass in private chapels, outdoors, on ships, in prisons, outside the habitual times or by priests with diminished sight or other health problems, or more than once a day, as also the conferral of sacred Orders outside the prescribed days, and exemptions from the Eucharistic fast. Faculties granted concerning Mass celebrated in private chapels included invigilation concerning the decency of the latter.

Some of these competences or faculties had formerly pertained to the Sacred Congregation of Rites, others to the Congregation of the Council, others to Propaganda Fide, others to the Sacred Penitentiary, still others to bodies which are now a fading memory, such as that of the Apostolic Datary.

In some cases the attribution of competence to the Congregation for Sacraments was confirmed by the Pope in the months following the promulgation of *Sapienti consilio*, by means of interventions of the Sacred Consistorial Congregation, which had received the function of adjudicating in case of conflict of competence.

### *Matrimonial Questions*

It is well to observe that in Mons. De Lai's initial project in the summer of 1907, perhaps at the Pope's prompting, the general idea was to found a Congregation dealing with marriage questions. This survived, so that in the final definition of Pius X, the competence of the Congregation for the Sacraments in matters touching upon the sacrament of matrimony was as follows:

3, 2. Itaque eidem Congregationi tribuuntur ea omnia, quae huc usque ab aliis Congregationibus, Tribunalibus aut Officiis Rornanae Curiae decerni concedique consueverant tum in disciplina matrimonii, uti dispensationes in foro externo tam pauperibus quam divitibus, sanationes in radice, dispensatio super rato, separatio coniugum, natalium restitutio seu legitimatio prolis; [...]

3, 3. Quaestiones quoque de validitate matrimonii vel sacrae Ordinationis aliasque ad Sacramentorum disciplinas spectantes, eadem Congregatio dirimit, incolumi iure Sancti Officii. Si tamen eadem Congregatio iudicaverit huiusmodi quaestiones iudiciario ordine servato esse tractandas, tunc eas ad sacrae Romanae Rotae tribunal remittat.<sup>7</sup>

The single phrases are dense and carefully pondered with a view to stressing the universality of the Congregation's competence in the territories of *ius commune*.

However, by the time of the draft of March-April 1907, the definition on these lines had been expanded to attribute all disciplinary matters concerning all the Sacraments to this one, new Congregation. This certainly brought with it an entirely new perspective and an elegance and unity of formulation. This latter consideration is important in a legislative document.

### *Personnel*

In its earliest days, as partly fixed by the *Ordo servandus* issued with *Sapienti Consilio*, the Congregation had a staff of twenty-six, headed by a Cardinal Prefect, a Secretary and three Undersecretaries. These latter dealt respectively with matrimonial impediments, other matrimonial questions and all other questions, including those relating to sacred Orders.<sup>8</sup>

We would do well to imagine a rather different world from today, without computers or photocopiers, where all outgoing documents were written by hand on the basis of a minute or essential draft that the scriptor then wrote up in the customary form. Anything that had

<sup>7</sup> PIUS PP. X, Constitutio Apostolica, *Sapienti consilio*, I, 3, 2-3 in: *Acta Apostolicae Sedis* 1 (1909) 10-11.

<sup>8</sup> *Ordo servandus in S. Congregationibus, Tribunalibus, Officiis Romanae Curiae, Pars altera, Normae Peculiares*, cap. VII, art. III, nn. 4-6: in: *Acta Apostolicae Sedis* 1 (1909) 85-86.

to be distributed in several copies, as among the Cardinal members, was composited and printed by the Vatican printshop. It was in this situation that the need for a close control of the different sectors of activity arose and the Undersecretaries remained three until after the First World War, when the typewriter had become common in the offices. Even in the planning stage of *Sapienti consilio* the need for more than one Undersecretary had been contested.

The first Prefect of the Sacred Congregation for the Sacraments was Cardinal Domenico Ferrata (1847-1914), the first Secretary Mons. Filippo Giustini (1852-1920), and the first Undersecretaries Mons. Michelangelo Bovieri, Domenico Jorio and Francesco Pascucci.<sup>9</sup> Mons. Jorio (1867-1954) by 1924 was the sole Undersecretary. In 1928 he became Secretary, and in 1935 Cardinal and Prefect, a post he held till his death in 1954, almost half a century after his appointment to the new Congregation as a forty-year-old priest. He never became a bishop. Cardinal Ferrata was an experienced and senior figure who was to die shortly after being appointed Secretary of State on the day after the election of Benedict XV in 1914, and Mons. Giustini succeeded Cardinal Ferrata as Prefect and died in the post in 1920, without ever being in episcopal orders.

The nascent Congregation had a total of ten Cardinal members (Prefect included), seventeen consultors, and twenty-one minor officials, housed in the Cancellaria.<sup>10</sup> *Animae eorum in pace*. The daily timetable was 9.30 – 12.30 (though work could be done also at home), the annual vacation from 10 September to 31 October, along with Sundays, holydays of obligation, and upward of two weeks of miscellaneous other days. The *Congregatio plena* met in the Palazzo Apostolico on Fridays.

<sup>9</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 1 (1909) 112; *La Gerarchia cattolica 1909*, Tipografia poliglotta vaticana, 1909, p. 416.

<sup>10</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 1 (1909) 112-113; *La Gerarchia cattolica 1909*, Tipografia poliglotta vaticana, 1909, pp. 416-417.

*A Clarity of Purpose*

It has not been the intention of this brief article to give the entire history of the Congregation of the Sacraments, which others have covered with industry,<sup>11</sup> nor to write its epitaph. The original Congregation lives on as an integral part of the present Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, and though some of the provisions of law have undergone development, in response especially to pastoral concerns, the happy intuition of Pope St Pius X, to treat the Sacraments in a unified way, has if anything found a more complete institutional realization by the unification in a single Congregation of not only the disciplinary aspects of the Sacraments but also the whole, great question of their liturgical celebration, and indeed the sacred Liturgy as such. The aim is that all-embracing one made his own by Pope St Pius X: *Instaurare omnia in Cristo*.

Anthony WARD, S.M.

<sup>11</sup> A good deal of the material in this brief study is derived from the documents themselves, from Felix Cappello, *De Curia Romana iuxta reformationem a Pio X sapientissime inductam*, Pustet, Romae, vol. 1, 1911, pp. 173-186; and from the work *La Sacrée Congrégation des Sacraments: Histoire et activité*, Roma, 1978, of the late Mons. Albert Khoraiiche, formerly an official of the Congregation.

GLI INTERVENTI LITURGICI  
NEL PONTIFICATO DI SAN PIO X

Memória sancti Pii papæ Décimi, qui, sacerdos in cura parœciáli, Mantuánus epíscopus dein Venetiárum Patriárcha, tandem Póntifex Románus eléctus, ratiónem regíminis, ut ómnia in Christo instauráret, suscépit, quam in simplicitáte ánimi, paupertáte et fortitúdine complévit, inter fidéles vitam christiánam per Eucharistiæ participatiónem, dignitátem sacræ Litúrgiæ et integritátem doctrínæ éxcitans.<sup>1</sup>

Con queste parole del Martirologio Romano la Chiesa celebra ogni anno il 21 agosto la memoria liturgica di San Pio X, papa. L'elogio mette in rilievo diversi aspetti della figura del Papa San Pio X, come quella sacerdotale, episcopale, papale. Soprattutto su quest'ultimo ci si sofferma per mettere in rilievo le specifiche caratteristiche della figura del santo papa nel suo ventennale pontificato, quali il primato cristologico, la semplicità d'animo, la povertà e la forza.

Accanto a questi aspetti che specificano la personalità di San Pio X, l'elogio mette in evidenza quelle che sono state le peculiari linee pastorali del suo pontificato: la promozione della vita cristiana, mediante la partecipazione all'Eucaristia, la dignità della sacra liturgia e l'integrità della dottrina.

L'amore verso l'Eucaristia e la passione verso la liturgia hanno portato San Pio X a sviluppare lungo il suo pontificato una serie di interventi miranti alla promozione della vita liturgica nella Chiesa. In modo particolare, egli ha aiutato a riscoprire il valore fondamentale della partecipazione alla Liturgia, « fonte prima del vero spirito cristiano », mediante la conoscenza dei testi e dei riti, e attraverso la partecipazione sacramentale, specialmente dell'Eucaristia, il canto, ecc.

<sup>1</sup> MARTYROLOGIUM ROMANUM *ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, Editio typica altera*, Typis vaticanis, 2004, XII kal. sept., 1, p. 467.

L'interesse per la causa liturgica e in modo specifico la sollecitudine per attuare e vivere la partecipazione liturgica, San Pio X la fa passare attraverso il canto, uno dei maggiori simboli per esprimere il mistero ed elemento ancestrale dell'uomo per manifestare i suoi sentimenti più profondi. È proprio su questo filone che si sviluppa la sua opera tenace e minuziosa, specialmente nella restaurazione del canto gregoriano.

Tra i diversi interventi su questo argomento, che nel corso degli anni 1903-1914 sono stati pubblicati, vanno segnalati:

« De cantu sacro restaurando »: Litterae pastorales Card. Ioseph Sarto, Patriarchae Venetiarum, 1 maii 1895: *Ephemerides Liturgicae* 18 (1904) App. 1-12.

« Cantus favet pietati et devotioni »: Ex autographo Pii Pp. X ad Redactores periodici *Rassegna gregoriana*, 27 augusti 1903: *Rassegna gregoriana* 2 (1903), App., p. 2.

« “ Tra le sollecitudini ” » Instructio de musica sacra: Motu proprio « Tra le sollecitudini », Pii Pp. X, 22 novembris 1903: *Ephemerides Liturgicae* 18 (1904) 129-142; *Acta Sanctae Sedis* 36 (1903-4) 329-339.

« Societas Caeciliana pro cantu gregoriano probatur »: Epistola ad Card. Ubertum Antonium Fischer, Archiepiscopum Coloniensem, 1 decembris 1903: *Acta Sanctae Sedis* 36 (1903-1904) 463.

« De musica sacra in Urbe instauranda »: Epistola Pii Pp. X ad Card. P. Respighi, Vicarium in Urbe, 8 decembris 1903: *Ephemerides Liturgicae* 18 (1904) 707-17; *Acta Sanctae Sedis* 36 (1903-1904) 325-29.

« Instructio de musica sacra sedulo servanda »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 8 ianuarii 1904: *Acta Sanctae Sedis* 36 (1903-1904) 426-427; *Ephemerides Liturgicae* 18 (1904) 158-159.

« Bene accepti sensus animi Abbatis Iosephi Pothier »: Epistola Pii Pp. X ad Abbatem Iosephum Pothier, 14 februarii 1904: *Acta Sanctae Sedis* 39 (1906) 20.

«Laudatur Societas pro cantus gregoriani propagatione»: Epistola Pii Pp. X ad Card. Petrum Couillé, Archiep. Lugdunensem-Viennensem, 21 aprilis 1904: *Acta Sanctae Sedis* 39 (1906) 24.

«De editione librorum liturgicorum cantum gregorianum continentium typis vaticanis imprimenda»: Motu proprio Pii Pp. X, 25 aprilis 1904: *Ephemerides Liturgicae* 18 (1904) 321-325; *Acta Sanctae Sedis* 36 (1903) 586-590.

«Coenobii Solesmensis opera laudatur in gregoriano cantu restaurando»: Litterae Apostolicae Pii Pp. X ad D. um Paulum Delatte Antistiti Abbati Solesmensi, die 22 maii 1904: *Ephemerides Liturgicae* 19 (1905) 3-6.

«Vota pro generali cantus gregoriani conventu Argentinae habendo»: Epistola Pii Pp. X ad Dom. Petrum Wagner, Conventus moderatorem, 23 ianuarii 1905: *Acta Sanctae Sedis* 37 (1904-1905) 485.

«Normae ad parandam editionem librorum liturgicorum cum cantu gregoriano»: Epistola Secretariae Status ad P. Ioseph Pothier, praesidem Commissionis pro edendis libris cantus gregoriani, 24 iunii 1905: *Ephemerides Liturgicae* 19 (1905) 519-523; *Acta Sanctae Sedis* 37 (1904-1905) 770-772.

«Normae pro edendis libris cantum gregorianum continentibus»: Decretum seu Instructiones Sacrae Rituum Congregationis, 11 augusti 1905: *Ephemerides Liturgicae* 19 (1905) 516-519; *Acta Sanctae Sedis* 38 (1905) 114-116.

«Editio typica librorum cantum gregorianum continentium»: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 14 augusti 1905: *Ephemerides Liturgicae* 19 (1905) 644-646; *Acta Sanctae Sedis* 38 (1905-1906) 240-241.

«De forma et valore notarum in melodiis gregorianis»: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 14 februarii 1906: *Acta Sanctae Sedis* 39 (1906) 53; *Ephemerides Liturgicae* 20 (1906) 132-133.

« Vaticana editio Kyrialis gregoriani authentica declaratur »: Epistola Secretariae Status ad Card. Antonium Fischer, Archiep. Coloniensem, 26 februarii 1906: *Acta Sanctae Sedis* 39 (1906) 95; *Ephemerides Liturgicae* 20 (1906) 172.

« Editio typica Vaticana Gradualis Romani »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 7 augusti 1907: *Ephemerides Liturgicae* 21 (1907) 525-527; *Acta Sanctae Sedis* 41 (1908) 290-291.

« De editione typica Vaticana Gradualis Romani fideliter accipienda »: Decretum seu litterae Sacrae Rituum Congregationis ad Archiepiscopos, Episcopos aliosque Ordinarios, 8 aprilis 1908: *Ephemerides Liturgicae* 22 (1908) 291-293; *Acta Sanctae Sedis* 41 (1908) 348-350.

« Una eademque sit melodia gregoriana in libris universalibus et in Propriis »: Instructio Sacrae Rituum Congregationis, 27 novembris 1908: *Acta Apostolicae Sedis* 1 (1909) 159-160; *Ephemerides Liturgicae* 23 (1909) 42.

« De editionibus Propriorum cum cantu gregoriano »: Decretum seu Instructiones Sacrae Rituum Congregationis, 24 martii 1909: *Acta Apostolicae Sedis* 1 (1909) 293-294; *Ephemerides Liturgicae* 23 (1909) 233-235.

« Forma rythmica cantus gregoriani in editione typica servetur »: Epistola Sacrae Rituum Congregationis ad Rev. D. Franciscum Xav. Haberl, Consociationis a S. Caecilia in Germania Praesidem, 18 februarii 1910: *Acta Apostolicae Sedis* 2 (1910) 145-146.

« De reproductione editionis typicae Vaticanae librorum liturgicorum cum cantu gregoriano »: Decretum seu declaratio Sacrae Rituum Congregationis, 25 ianuarii 1911: *Acta Apostolicae Sedis* 3 (1911) 67-68; *Ephemerides Liturgicae* 25 (1911) 131-133.

« De edendis Propriis cantum liturgicum continentibus »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 24 februarii 1911: *Acta Apostolicae Sedis* 3 (1911) 105-106.

« Facultas apponendi signa rythmica melodiis gregorianis »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 11 aprilis 1911: *Ephemerides Liturgicae* 25 (1911) 577.

« Circa modulandas monosyllabas vel hebraicas voces »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 8 iulii 1912: *Acta Apostolicae Sedis* 4 (1912) 539; *Ephemerides Liturgicae* 26 (1912) 616-617.

« Editio typica Antiphonalis diurni Romani »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 8 decembris 1912: *Acta Apostolicae Sedis* 4 (1912) 727; *Ephemerides Liturgicae* 27 (1913) 65.

Questa lunga serie di documenti, particolareggiati e insistenti, dimostrano come San Pio X fosse convinto dello sforzo da compiere per realizzare un impegno importante, come quello del favorire la partecipazione liturgica nel popolo di Dio, attraverso la musica e il canto sacro.

Anche nell'ambito specifico della celebrazione eucaristica, come in quello generale della liturgia sono state pubblicate alcune disposizioni:

« De frequenti et cotidiana eucharistica communione »: Decretum « Sacra Tridentina Synodus » Sacrae Congregationis Concilii, 20 decembris 1905: *Acta Apostolicae Sedis* 2 (1910) 894-898; *Acta Sanctae Sedis* 38 (1905) 400-406; *Ephemerides Liturgicae* 20 (1906) 183-190.

« De s. communione infirmis non ieiunis »: Decretum Sacrae Congregationis Concilii, 7 decembris 1906: *Acta Apostolicae Sedis* 2 (1910) 898; *Ephemerides Liturgicae* 21 (1907) 143-144.

« De aetate puerorum ad primam eucharisticam communionem admittendorum »: Decretum « Quam singulari » Congregationis de Disciplina Sacramentorum, 8 augusti 1910: *Acta Apostolicae Sedis* 2 (1910) 577-583; *Ephemerides Liturgicae* 24 (1910) 586-592.

« De sanctissima Eucharistia promiscuo ritu sumenda »: Constitutio Apostolica "Tradita ab antiquis" Pii Pp. X, 14 septembris 1912: *Acta Apostolicae Sedis* 4 (1912) 609-617; *Ephemerides Liturgicae* 26 (1912) 673-681.

« Approbantur Litaniae in honorem S. Ioseph »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 18 martii 1909: *Acta Apostolicae Sedis* 1 (1909) 290-292; *Ephemerides Liturgicae* 23 (1909) 240-41 et 109-110.

« De celebrationibus post Beatificationes vel Canonizationes »: Instructio Sacrae Rituum Congregationis, 22 maii 1912: *Acta Apostolicae Sedis* 4 (1912) 417-418; *Ephemerides Liturgicae* 26 (1912) 667-670.

« De insuetis cultus titulis pro ecclesiis et imaginibus non adhibendis »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 28 martii 1914: *Acta Apostolicae Sedis* 6 (1914) 146-147, 382; *Ephemerides Liturgicae* 28 (1914) 455-456, 521-522.

« De luce electrica super altari non adhibenda »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 24 iunii 1914: *Acta Apostolicae Sedis* 6 (1914) 352-353; *Ephemerides Liturgicae* 28 (1914) 465-467.

Di particolare interesse è anche il fatto che durante il pontificato di San Pio X sono stati pubblicati alcuni libri liturgici:

« Normae pro editionibus librorum liturgicorum »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 17 maii 1911: *Acta Apostolicae Sedis* 3 (1911) 242-243.

« De nova Psalterii in Breviario Romano dispositione »: Constitutio Apostolica « Divino afflatu » Pii Pp. X, 1 novembris 1911: *Acta Apostolicae Sedis* 3 (1911) 633-650.

« Rubricae ad normam Constitutionis Apostolicae « Divino afflatu »: Adnexum Constitutioni Apostolicae « Divino afflatu », 1 novembris 1911: *Acta Apostolicae Sedis* 3 (1911) 639-650; *Ephemerides Liturgicae* 26 (1912) 29-114.

« Editio typica novi Psalterii »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 15 novembris 1911: *Acta Apostolicae Sedis* 4 (1912) 83-84; *Ephemerides Liturgicae* 26 (1912) 176-77.

« Circa usum veteris Psalterii in recitatione privata »: Decretum Congregationis Concilii, 10 martii 1913: *Acta Apostolicae Sedis* 5 (1913) 96-97.

« Nova editio Martyrologii Romani »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 23 aprilis 1913: *Acta Apostolicae Sedis* 5 (1913) 278; *Ephemerides Liturgicae* 27 (1913) 449.

« Nova editio typica Ritualis Romani »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 11 iunii 1913: *Acta Apostolicae Sedis* 5 (1913) 434; *Ephemerides Liturgicae* 27 (1913) 641.

« De Officiis divinis novo modo ordinandis »: Motu proprio “ Abhinc duos annos ” Pii Pp. X, 23 octobris 1913: *Acta Apostolicae Sedis* 5 (1913) 449-451, 457-464; *Ephemerides Liturgicae* 27 (1913) 705-725.

« Rubricae generales iuxta Motu proprio “ Abhinc duos annos ” »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 28 octobris 1913: *Acta Apostolicae Sedis* 5 (1913) 457-464; *Ephemerides Liturgicae* 26 (1913) 709-727.

« Editio typica Breviarii Romani »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 25 martii 1914: *Acta Apostolicae Sedis* 6 (1914) 672; *Ephemerides Liturgicae* 28 (1914) 705.

Sotto il suo pontificato sono state emanate delle disposizioni riguardanti alla composizione dei Propri, con relative norme:

« Quanam ratione Propria particularia reformanda sint »: Litterae circulares Sacrae Rituum Congregationis ad locorum Ordinarios et ad Praepositos Generales Religiosorum, 15 maii 1912: *Acta Apostolicae Sedis* 4 (1912) 376; *Ephemerides Liturgicae* 26 (1912) 737-738.

« De calendariis particularibus »: Instructio Sacrae Rituum Congregationis ad Ordinarios locorum et Superiores Religiosorum, 25 iulii 1912: *Acta Apostolicae Sedis* 4 (1912) 538; *Ephemerides Liturgicae* 26 (1912) 614.

« De calendaris propriis reformandis »: Instructio Sacrae Rituum Congregationis, 12 decembris 1912: *Acta Apostolicae Sedis* 5 (1913) 67-68; *Ephemerides Liturgicae* 27 (1913) 198-199.

« De festis localibus a Religiosis recolendis »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 28 februarii 1914: *Acta Apostolicae Sedis* 6 (1914) 118-119; *Ephemerides Liturgicae* 28 (1914) 257-259.

« Circa quaedam festa propria Religiosorum »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 22 maii 1914: *Acta Apostolicae Sedis* 6 (1914) 283-284; *Ephemerides Liturgicae* 28 (1914) 387-390.

« De vi approbationis Propriorum »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 28 novembris 1914: *Acta Apostolicae Sedis* 6 (1914) 673; *Ephemerides Liturgicae* 28 (1914) 706.

Non mancano, poi, delle precise disposizioni che regolano le feste liturgiche nel ciclo eortologico dell'anno liturgico, con l'attribuzione del precetto festivo:

« De diebus festis de praecepto imminuendis »: Motu proprio "Supremi disciplinae" Pii Pp. X, 2 iulii 1911: *Acta Apostolicae Sedis* 3 (1911) 305-307.

Un'attenzione particolare è stata prestata anche alla questione dell'uso della lingua nella liturgia, sia attraverso un incentivo a coltivare lo studio della lingua latina nei seminari sia nel timido tentativo di ammettere le lingue nazionali nella celebrazione liturgica:

« De usu linguae slavonicae in sacra liturgia »: Decretum Sacrae Rituum Congregationis, 18 decembris 1906: *Ephe-*

*merides Liturgicae* 24 (1909) 623-627; *Acta Sanctae Sedis* 40 (1907) 54-58.

«De lingua latina in seminariis sedulo excolenda et adhibenda»: Ex Epistola Congregationis Studiorum ad Episcopos universos, 1 iulii 1908: *Enchiridion Clericorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, nn. 1260-1262.

Sotto il profilo dell'assetto dei dicasteri della Curia Romana, risultano significativi due interventi con i quali da una parte si procede alla creazione della Congregazione per la Disciplina dei Sacramenti e dall'altra si determina il gruppo dei Consultori della Sacra Congregazione dei Riti:

«Reformatio Curiae Romanae»: E Constitutione Apostolica "Sapienti consilio" Pii Pp. X, 29 iunii 1908; et ex Ordine servando (vulgo "Regolamento") Curiae Romanae, 29 septembris 1908: Constitutio Apostolica *Acta Apostolicae Sedis* 1 (1909) 7-19; Ordo servandus: *Acta Apostolicae Sedis* 1 (1909) 36-108.

«De novo ordine Consultorum pro re liturgica instituendo»: Motu proprio "Quanta semper cura" Pii Pp. X, 16 ianuarii 1914: *Acta Apostolicae Sedis* 6 (1914) 25-27.

Anche in ambito locale l'intervento della Santa Sede si fa preciso e puntuale in merito soprattutto all'elaborazione di una normativa che tuteli la conservazione del patrimonio documentale e artistico nelle singole chiese locali:

«De commissariatibus dioecesanis in Italia constituendis ad documenta et monumenta ecclesiastica tuenda»: Epistola Secretariae Status, 12 decembris 1907: *Ephemerides Liturgicae* 22 (1908) 206-209; *Acta Sanctae Sedis* 41 (1908) 67-69.

Inoltre, la funzione del papa, quale custode dell'ortodossia della fede, spinge la Congregazione del S. Ufficio nel 1907 ad emanare un

decreto con il quale si portano a precisione alcune questioni di carattere dottrinale relative ai sacramenti:

« Opiniones erroneae de Sacramentis »: Ex Decreto « Lamentabili » Sacrae Congregationis S. Officii, 7 iulii 1907: *Acta Sanctae Sedis* 40 (1907) 470-478; *Ephemerides Liturgicae* 21 (1907) 505-506.

Questa panoramica sui provvedimenti relativi alla questione liturgica mettono in rilievo il particolare interesse del Papa San Pio X per la liturgia. Il periodo storico nel quale egli visse, governando la Chiesa per vent'anni, ovvero i primi del 900, è il momento in cui si vede sorgere pian piano un crescente fermento di sensibilità verso la liturgia mediante il cosiddetto movimento liturgico che, attraverso l'approfondimento degli studi biblici, patristici ecc., inizia a porre delle fondamenta a quello che in futuro sarà la riforma liturgica del Vaticano II.

In tale contesto storico si colloca l'opera di San Pio X, il quale facendo proprie le iniziali acquisizioni teologiche relative alla liturgia, si prodigò ad accrescere anche nei fedeli il *sensus liturgicus*, favorendone la partecipazione mediante il canto.

Resta certamente un tassello importante, quello del pontificato di San Pio X, nel grande mosaico della storia della riforma liturgica, in quanto segna l'inizio di un lento ma progressivo cammino verso la riscoperta della liturgia come azione di Cristo e della Chiesa.

Maurizio BARBA

---

THE LANGUAGE OF THE LITURGY:  
THE VALUE OF THE NEW TRANSLATIONS<sup>1</sup>

In Act III, Scene II of *The Tragedy of Hamlet*, the young prince gives this advice: “Suit the action to the word, the word to the action”. Ever since the publication of the third edition of the *Missale Romanum* in 2000, translators have been grappling with the challenge of suiting the word to the liturgy. Translators working to provide a fresh translation of the liturgical texts face a number of challenges.

Words, like people’s dress, change from one generation to the next and from one group to another in the same society. What one individual calls a “swamp,” another more ecologically conscious individual calls “wetlands”. A politician waxes eloquently about “public participation”. His audience understands him to say “self-denial.” The corporate world routinely uses the noun impact as a transitive verb. People follow happily along. [...]

English always has been an open language, ready to welcome neologisms. The Internet has enriched our speech with new phrases and words. Text messaging is altering our spelling and our syntax. Language is a human expression. As people change, so does the way they speak.

In his popular rhetorical guide, *De duplici copia verborum ac rerum*, Erasmus, the sixteenth-century Dutch humanist and theologian, showed students 150 different styles they could use when phrasing the Latin sentence, *Tuae literae me magnopere delectarunt* (Your letter has delighted me very much). Clearly, no single translation of any sentence or work will ever completely satisfy everyone. Even the best of all possible translations of the new Missal will have its critics.

But there is something more at stake than pleasing individual tastes and preferences in the new liturgical translations. The new translations aim at a “language which is easily understandable, yet which at the same time preserves [...] dignity, beauty, and doctrinal precision” (*Liturgiam Authenticam*, 25). The new translations now

<sup>1</sup> Ex diario dioeceseis Patersoniensis, *The Beacon*, diei 19 iunii 2008.

being prepared are a marked improvement over the translations with which we have become familiar. They are densely theological. They respect the rich vocabulary of the Roman Rite. They carefully avoid the overuse of certain phrases and words.

The new translations also have a great respect for the style of the Roman Rite. Certainly, some sentences could be more easily translated to mimic our common speech. But they are not. And with reason. Latin orations, especially Post-Communions, tend to conclude strongly with a teleological or eschatological point. The new translations in English follow the sequence of these Latin prayers in order to end on a strong note. Many of our current translations of these prayers end weakly. Why should we strip the English translation of the distinctive theological emphases of the Latin text? A slightly non-colloquial word order can lead the listener to a greater attention to the point of the prayer.

Our present liturgical texts are framed in simple syntax. The new translations use more subordinate clauses. This, in and of itself, does not render them unproclaimable. By the very fact that, in some instances, the new translations require thoughtful and careful attention to pauses when speaking helps to foster and create a less rushed and more reverent way of praying. Not a small gain for a proper *ars celebrandi*.

The new translation at times may use uncommon words like “ineffable”. The word is not unspeakable! For sure, this word does not come from the street language of the contemporary individual. But, then, why cannot the liturgy use words that elevate the language from the street to the altar? People may not use certain words in their active vocabulary. This does not mean they will be baffled by their use in the liturgy.

“If indeed, in the liturgical texts, words or expressions are sometimes employed which differ somewhat from usual and everyday speech, it is often enough by virtue of this very fact that the texts become truly memorable and capable of expressing heavenly realities” (*Liturgiam Authenticam*, 27).

Liturgical language should border on the poetic. Prose bumps along the ground. Poetry soars to the heavens. And our Liturgy is already a sharing of the Liturgy in heaven.

The liturgical texts that we are now using are not perfect, but they are familiar. This familiarity makes celebrants at ease with the present texts. The new texts are better. When the new texts are implemented, they will require more attention on the part of the celebrant. But any initial uneasiness will yield to familiarity and to a language that is well suited to the Liturgy.

A language suited for the Liturgy: this is the one of great advantages of the work being done on the new translations. There is more to the Liturgy than the human language of any age or any one country. In the new translations of the Roman Missal, a conscious effort is being made to suit the human word to the divine action that the Liturgy truly is. As Pope Benedict XVI has said, the “central action of the Mass is fundamentally neither that of the priest as such nor of the laity as such, but of Christ the High Priest: This action of God, which takes place through human speech, is the real “action” for which all creation is in expectation [...] This is what is new and distinctive about the Christian liturgy: God himself acts and does what is essential” (*The Spirit of the Liturgy*, p. 173).

In his early work *Enchiridion militis christiani*, Erasmus states the obvious about human speech and the divine. He argues that words always fall short of their task of miming the Logos. Reaching back to *Exodus* 16, he argues that the smallness of the manna rained down on the Israelites “signifies the lowliness of speech that conceals immense mysteries in almost crude language”. Until the end of history, we must be content with imperfect language that will never fully unveil the divine mystery we celebrate. But the new translations, imperfect as they are — as all human speech will be — are good translations that have passed through the hands of many scholars and bishops. The language of the new texts, while not dummed down to the most common denominator, remains readily accessible to anyone. Most assuredly, these new translations of liturgical texts will help us better approach God with greater reverence and awe. We gladly await their final approval from the Holy See and their use in the Liturgy!

## IL «CREDO DEL POPOLO DI DIO» DI PAOLO VI, DUREVOLE ATTO LITURGICO E DEL MAGISTERO

Nel messaggio alla Chiesa universale al termine della Messa con i cardinali elettori nella Cappella Sistina, il mercoledì 20 aprile 2005, il papa Benedetto XVI ha pronunciato le seguenti parole:

Hoc tempore mentem Nostram ad id convertimus quod abhinc duo milia annorum in partibus accidit Caesareae Philippi. Petri verba audire videmur: “*Tu es Christus, Filius Dei vivi*” itemque Domini sollemnem confirmationem: “*Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam ... Tibi dabo claves regni caelorum*” (Mt 16, 15-19). Tu es Christus! Tu es Petrus! Eandem evangelicam scaenam rursus experiri videmur; Nos Petri Successores, trepidantes Galilaeae piscatoris trepidantia verba iteramus atque intima quadam animi affectione roborantem divini Magistri promissionem rursus audimus. [...] Romae Episcopum Nos eligens, suum Vicarium Nos voluit Dominus, “petram” Nos voluit, in qua securi omnes sistere possint.<sup>1</sup>

Quarant’anni or sono lo stesso Benedetto XVI, l’allora professore Joseph Ratzinger, pubblicò sotto il titolo di *Introduzione al Cristianesimo*<sup>2</sup> le lezioni da lui tenute sul simbolo apostolico. Fu un tentativo di dare risposta ad un interesse che si cristallizzava in quei tempi per una nitida e sintetica espressione della fede. Ora, fu con questo intento che, quello stesso anno, il papa Paolo VI pronunciò insolitamente la domenica 30 giugno 1968 una professio-

<sup>1</sup> *Insegnamenti di Benedetto XVI, I*, 2005 (aprile-dicembre) Libreria Editrice Vaticana 2006, p. 9.

<sup>2</sup> Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel-Verlag, München 1968; testo italiano *Introduzione al Cristianesimo: lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969.

ne di fede denominata «Credo del Popolo di Dio»<sup>3</sup> durante l'Eucaristia concelebrata con i Vescovi provenienti da tutta la Chiesa cattolica, sul sagrato della basilica di San Pietro. Non è trascurabile che, compiendo quel giorno tale solenne atto liturgico, anche il papa Paolo VI evocò il dialogo tra Cristo e Pietro, l'esperienza evangelica che in qualche senso sta alle origini della fondazione della Chiesa.

A distanza di quarant'anni, il «Credo del Popolo di Dio» continua a rivelarsi uno tra i più importanti del magistero pontificio e della vita di fede della Chiesa cattolica. Perciò ci sembra opportuno riprenderne la riflessione, illustrandone l'influsso e così in qualche maniera anche rendendo un tributo al grande papa Paolo VI nel 30° anniversario della conclusione del suo pellegrinaggio terreno, il 6 agosto 1978.

Poche settimane prima della sua morte, lo stesso Paolo VI, nella sua omelia della Messa solenne del 29 giugno 1978, ha voluto ricordare, insieme al compiersi dei quindici anni del ministero supremo, anche la professione di fede da lui pronunciata nei giorni difficili del 1968, dieci anni prima:

quella nostra professione di fede che proprio dieci anni fa, il 30 giugno 1968, Noi solennemente pronunciammo in nome e a impegno di tutta la Chiesa come «Credo del Popolo di Dio» per riaffermare i punti capitali della fede della Chiesa stessa, proclamata dai più importanti Concili Ecumenici, in un momento in cui facili sperimentalismi dottrinali sembravano scuotere la certezza di tanti sacerdoti e fedeli.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei a Paulo VI pont. max. pronuntiata ante Basilicam petrianam die XXX mensis iunii anno MCMLXVIII, anno a fide vocato, et saec. XIX a martyrio SS. Petri et Pauli apostolorum completis, 30 iunii 1968», in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 433-445.

<sup>4</sup> *Insegnamenti di Paolo VI*, Tipografia Poliglotta Vaticana, [Città del Vaticano], volume XVI, 1980, pp. 521-522.

I. LA MOLTEPLICE PRESENZA DEL «CREDO DEL POPOLO DI DIO»  
NEI DOCUMENTI DEL MAGISTERO

Nei documenti ecclesiastici successivi alla promulgazione del «Credo del Popolo di Dio» troviamo numerosi riferimenti a questa formula, sia nella sua totalità, sia in alcuni dei suoi singoli punti; i riferimenti hanno la forma di una semplice indicazione in nota che rimanda al «Credo del Popolo di Dio» con l'indicazione del numero a cui si rimanda, oppure presentano una citazione che riferisce parte del testo stesso del «Credo del Popolo di Dio». Il nostro studio, per la sua natura, non può essere che un sondaggio.

I due primi riferimenti, pur essendo semplici rimandi, hanno comunque un certo peso; si trovano, infatti, nell'*Institutio Generalis Missalis Romani*, recentemente tradotto in italiano con il titolo *Ordinamento generale del Messale Romano*, che dà i principi e le norme per l'uso del Messale Romano. Il documento è riportato all'inizio del *Missale Romanum*. Ambedue i punti riguardano l'Eucaristia. Il primo rimanda al «Credo del Popolo di Dio», segnalato nella nota 7,<sup>5</sup> ed è situato nel contesto in cui si afferma la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia. Il secondo rimando, sempre al n. 24 del «Credo»,<sup>6</sup> lo troviamo nel capitolo II dello stesso documento, dove si parla della presenza di Cristo nell'assemblea eucaristica.

Un ulteriore rimando si trova nella dichiarazione del 21 febbraio 1972 della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Mysterium Fidei Dei*, «ad fidem tuendam in mysteria incarnationis et sanctissimae Trinitatis a quibusdam erroribus», in cui al n. 2 si parla della fede

<sup>5</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», nn. 24-26: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 442-443, citata in *Missale Romanum, editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, p. 20; *Missale Romanum, editio typica altera*, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, p. 20; *Missale Romanum, editio typica tertia*, Typis Vaticanis 2002, p. 20: nota 7 (al n. 3 dell'*Institutio Generalis Missalis Romani*).

<sup>6</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 24: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 442, citata in *Missale Romanum* 1970, p. 29, n. 7, nota 14; *Missale Romanum* 1975, p. 29, n. 7, nota 14; *Missale Romanum* 2002, p. 26, n. 27, nota 38.

cattolica nel Figlio di Dio fatto uomo. Dopo aver elencato le definizioni cristologiche dei Concili, il documento afferma «Ea est catholica fides, quam nuper Concilium Vaticanum II, constanti totius Ecclesiae Traditioni inhaerens, pluribus in locis perspicue expressit»<sup>7</sup> rimandando, senza riprodurne il testo, anche al «Credo», dove leggiamo:

Credimus in Dominum nostrum Iesum Christum, Dei Filium. Ipse est Verbum aeternum, natus ex Patre ante omnia saecula et consubstantialis Patri, seu *homoousios to Patri*; per quem omnia facta sunt. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est: aequalis ergo *Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem*, unus omnino non confusione (quae fieri non potest) *substantiae, sed unitate personae*.<sup>8</sup>

Il riferimento quasi abituale al «Credo del Popolo di Dio» è continuato anche dopo la morte di Paolo VI. Infatti, nella prima lettera enciclica di Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis*, del 4 marzo 1979, troviamo in nota un rimando generico all'intero «Credo», insieme ad altri documenti, dove il papa scrive: «Gratia habenda est Paulo VI quod, reverenter observans quamlibet particulam veritatis, quae in variis humanis opinionibus inesset, simul aequabilem constantemque rationem, in officio gubernatoris navis provide servavit».<sup>9</sup>

Pochi mesi dopo, nell'esortazione apostolica *Catechesi tradendae*, del 26 ottobre 1979, Giovanni Paolo II fa riferimento di nuovo in modo generico all'intero «Credo», scrivendo: «Decessor Noster Paulus VI in ipsum *Credo Populi Dei*, [...] contulit primaria fidei catholicae elementa, praesertim illa quae maiorem prae se ferebant difficul-

<sup>7</sup> S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Declaratio, *Mysterium Filii Dei*, «ad fidem tuendam in mysteria incarnationis et sanctissimae Trinitatis a quibusdam erroribus», del 21 febbraio 1972, n. 2: in *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972) 237-241, qui p. 238.

<sup>8</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 11: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 437.

<sup>9</sup> IOANNES PAULUS PP. II, Litterae encyclicae, *Redemptor hominis*, del 4 marzo 1979, n. 4: in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979) 257-324, qui p. 263.

tatem maiusve periculum, ne perperam intellegerentur. Certe hic ipsa catecheseos doctrina indicatur». <sup>10</sup>

Nello stesso documento un secondo rimando si trova nel luogo in cui è trattato il rapporto tra catechesi e teologia; a tal proposito Giovanni Paolo II scrive:

Quidam Patres Synodi, qui ex omnibus terris continentibus advenerant, gravissimis verbis hanc quaestionem sunt aggressi: qui de aequilibrata instabili sunt locuti, quae ex theologia in catechesim pervadere potest, atque necessitati huic malo remedium afferendi institerunt. Ipse Summus Pontifex Paulus VI hanc quaestionem verbis non minus claris tractavit in prooemio Sollemnis suae Professionis Fidei. <sup>11</sup>

La nota rimanda al n. 4 del «Credo», che parla dell'inquietudine che agita alcuni ambienti moderni in relazione alla fede. <sup>12</sup>

L'Istruzione *Pastoralis actio* «de baptismo parvulorum», pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, del 20 ottobre 1980, riporta un brano del «Credo del Popolo di Dio»:

Etiam Paulus VI perantiquum de hac re doctrinam sollemniter revocavit, declarans «Baptismum etiam *parvulis* esse conferendum, *qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere poterint*; ita ut gratia supernaturali in ortu privati, renascantur *ex aqua et Spiritu Sancto* ad vitam divinam in Christo Iesu». <sup>13</sup>

<sup>10</sup> IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica, *Catechesi tradendae*, del 26 ottobre 1979, n. 28: in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979) 1277-1340, qui pp. 1299-1300, con rimando in nota a PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», nn. 1-30: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 433-445.

<sup>11</sup> IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica, *Catechesi tradendae*, del 26 ottobre 1979, n. 61: in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979) 1327.

<sup>12</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 4: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 434.

<sup>13</sup> S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Instructio, *Pastoralis actio*, «de baptismo parvulorum», n. 8: in *Acta Apostolicae Sedis* 72 (1980) 1137-1156, qui p. 1142, citando PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 18: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 440.

Anche nella conclusione di un'altra Istruzione dello stesso dicastero, *Libertatis nuntius*, del 6 agosto 1984, circa alcuni aspetti della teologia della liberazione, viene riportato il seguente brano del «Credo»:

Confitemur pariter Regnum Dei, quod hic in terris in Christi Ecclesia primordia habuit, *non esse de hoc mundo, cuius figura praeterit*, itemque eius propria incrementa idem existimari non posse atque progressionem humanitatis cultus, vel scientiarum, vel technicarum artium, sed in eo consistere, ut investigabiles divitiae Christi altius usque cognoscantur, ut spes in aeternis bonis constantius usque ponatur, ut Dei caritati flagrantius usque respondeatur, ut denique gratia atque sanctitudo largius usque diffundantur inter homines. At eodem amore Ecclesia impellitur, ut etiam verum hominum bonum temporale continenter cordi habeat. Dum enim quotquot habet filios monere non cessat, eos *non habere hic in terris manentem civitatem*, eisdem etiam exstimulat ut, pro sua quisque vitae condicione atque subsidiis, propriae humanae civitatis incrementa foveant, iustitiam, pacem atque fraternam concordiam inter homines promoveant, atque fratribus suis, praesertim pauperioribus et infelicioribus, largiatur adiumentum. Quare impensa sollicitudo, qua Ecclesia, Christi Sponsa, hominum necessitates prosequitur, hoc est eorum gaudia et exspectationes, dolores et labores, nihil aliud est nisi studium, quo ipsa vehementer impellitur, ut iis praesens adsit, eo quidem consilio, ut Christi luce homines illuminet, universosque in Illum, qui ipsorum unus Salvator est, congreget, atque coniungat. Nunquam vero haec sollicitudo ita accipienda est, quasi Ecclesia ad res huius mundi se conformet, aut deferveat ardor, quo ipsa Dominum suum Regnumque aeternum exspectat.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 27: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 443-444, citata in S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Instructio, Libertatis nuntius*, del 6 agosto 1984, «de quibusdam rationibus theologiae liberationis», conclusio: in *Acta Apostolicae Sedis* 76 (1984) 876-909, qui pp. 908-909.

La Commissione Teologica Internazionale nel suo documento *Sine affirmatione* su certe questioni attuali circa l'escatologia, datato 16 novembre 1991 e pubblicato nel marzo del 1992, fa numerosi riferimenti al «Credo del Popolo di Dio». Sul rapporto tra la risurrezione di Cristo e la nostra, il testo afferma: «Christiani hodie, sicut temporibus praeteritis, in Symbolo Nicaeno-Constantinopolitano, in eadem formula “immortalis traditionis Ecclesiae sanctae Dei”, in qua fidem in Iesum Christum profitentur, qui “resurrexit tertia die secundum Scripturas”, adiungunt: “Exspectamus resurrectionem mortuorum”». <sup>15</sup> Esprimendosi sull'anima spirituale immortale creata da Dio, lo stesso documento dichiara: «Quia haec immortalis anima spiritualis est, Ecclesia tenet, Deum esse eius Creatorem in unoquoque homine». <sup>16</sup> Infine, sull'intercessione delle anime dei defunti a nostro favore si asserisce sia: «animae beatorum huius liturgiae interpellationis sunt participes, in ea etiam de nobis ac nostra peregrinatione curam habent, “cum pro nobis intercedunt suaque fraterna sollicitudine infirmitatem nostram plurimum iuvent”» <sup>17</sup> sia «Aeterna damnatio suam habet originem in libera usque ad finem Amoris et Pietatis Dei repulsione». <sup>18</sup>

Nello stesso ordine di idee, nella lettera, *En cette année*, che Gio-

<sup>15</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 3: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 434, citata in COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, Documentum, *Sine affirmatione*, del 16 novembre 1991, «de quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam», n. 1.1: in *Gregorianum* 73 (1992) 395-435, qui p. 401.

<sup>16</sup> COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, Documentum, *Sine affirmatione*, de quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam, n. 5.1: in *Gregorianum* 73 (1992) 414, con rimando a PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 8: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 436.

<sup>17</sup> COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, Documentum, *Sine affirmatione*, de quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam, n. 7.1: in *Gregorianum* 73 (1992) 422, citando anche PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 29: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 444.

<sup>18</sup> COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, Documentum, *Sine affirmatione*, de quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam, n. 10.3: in *Gregorianum* 73 (1992) 430, con rimando a PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 12: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 438.

vanni Paolo II scrisse il 2 giugno 1998 a Mons. Raymond Séguy, vescovo di Autun, Chalon et Mâcon, abate di Cluny, in occasione del millenario della commemorazione dei fedeli defunti, il pontefice cita il seguente passo del «Credo del Popolo di Dio»:

Nos credimus Ecclesiam necessariam esse ad salutem. Unus enim Christus est Mediator ac via salutis, qui in Corpore suo, quod est Ecclesia, praesens nobis fit. Sed divinum propositum salutis universos amplectitur homines: qui enim Evangelium Christi eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, eiusque voluntatem, per conscientiae dictamen agnitam, adimplere sub gratiae influxu conantur, ii etiam, numero quidem quem unus Deus novit, ad eius Populum, modo licet invisibili, pertinent et aeternam salutem consequi possunt.<sup>19</sup>

Nell'ultima lettera enciclica di Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia*, sull'Eucaristia nel suo rapporto con la Chiesa, del 17 aprile 2003, troviamo riferito il seguente testo del «Credo del Popolo di Dio»:

Quaevis porro theologorum interpretatio, quae aliquam huiusmodi mysterii intellegentiam quaerit, ut cum catholica fide congruat, id sartum tectum praestare debet, in ipsa rerum natura, a nostro scilicet spiritu disiuncta, panem et vinum, peracta consecratione, esse desiisse, ita ut adorandum Corpus et Sanguis Domini Iesu post ipsam vere coram nobis adsint sub speciebus sacramentalibus panis et vini.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 23: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 434-435, citata in GIOVANNI PAOLO II, Lettera, *En cette année*, del 2 giugno 1998, a Mons. Raymond Séguy, vescovo di Autun, Chalon et Mâcon, abate di Cluny, n. 4: in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XXI, 1 1998 (gennaio-giugno)*, Libreria Editrice Vaticana 1988, p. 1268.

<sup>20</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 25: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 442-443, citata in GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, sull'Eucaristia nel suo rapporto con la Chiesa, del 17 aprile 2003, n. 15: in *Acta Apostolicae Sedis* 95 (2003) 433-475, qui p. 443.

A mo' di "post scriptum", desideriamo qui citare un importante documento, non della Santa Sede, ma emanato dalla Conferenza dei Vescovi della Spagna, nell'assemblea plenaria svoltasi a Madrid dal 27 al 31 marzo 2006 e intitolato: «Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II». Nella terza parte, dedicata alla Chiesa sacramento di Cristo, si cita il seguente brano del «Credo»:

Credimus communionem omnium Christifidelium, scilicet eorum qui in terris peregrinantur, qui vita functi purificantur et qui caelesti beatitudine perfruuntur, universosque in unam Ecclesiam coalescere [...].<sup>21</sup>

Da questi esempi, si vede che nel periodo di tempo che va dal 1968, anno in cui fu proclamata la professione di fede, all'anno 2003 in cui fu pubblicata l'ultima enciclica del papa Giovanni Paolo II i riferimenti al «Credo del Popolo di Dio» sono numerosi nei vari documenti, specialmente in quelli concernenti i contenuti della fede.

## II. IL «CREDO DEL POPOLO DI DIO»

NEL «CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA»

Tuttavia, forse l'eco più larga e completa che il «Credo del Popolo di Dio» ha avuto, la si trova nel campo catechistico.

Già nel *Directorium Catechisticum Generale*, emanato l'11 aprile 1971 dalla Congregazione per il Clero, nel capitolo II al n. 62, troviamo una citazione del seguente testo del «Credo» riguardante il peccato dell'uomo:

<sup>21</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 30: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 445, citata in CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción Pastoral «Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II», pubblicata in traduzione italiana in *Il Regno: quindicinale di attualità e documenti* 51, n. 994 (2006) 443.

Itaque humana natura lapsa, gratiae munere quo antea erat ornata, est destituta, atque in suae ipsius naturae viribus sauciata, mortis imperio est subiecta, quae in omnes homines pertransit; qua quidem ratione omnis homo nascitur in peccato.<sup>22</sup>

Nello stesso *Direttorio* si ha un altro rimando con citazione del testo, riguardante un aspetto della natura della Chiesa, nel capitolo II, al n. 67:

Quare impensa sollicitudo, qua Ecclesia, Christi Sponsa, hominum necessitates prosequitur, hoc est eorum gaudia et exspectationes, dolores et labores, nihil aliud censenda est nisi studium, quo ipsa vehementer impellitur, ut iis praesens adsit, eo quidem consilio, ut Christi luce homines illuminet, universosque in Illum, qui ipsorum unus Salvator est, congreget atque coniungat. Numquam vero haec aollicitudo ita accipienda est, quasi Ecclesia ad res huius mundi se conformet, aut deferveat ardor, quo ipsa Dominum suum Regnumque aeternum expectat.<sup>23</sup>

Si vede che ben presto il «Credo» di Paolo VI, anche per le sue caratteristiche e le intenzioni originarie, fu percepito come un'utile risorsa catechistica. È con l'elaborazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, progetto che in qualche senso era già prefigurato, che il suo utilizzo ha avuto una vera efflorescenza.

Ora, ci sembra che la presenza del «Credo» nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, — una presenza in singoli punti mediante le citazioni del suo testo, e una presenza generale di influsso e di ispirazione — è molto importante. Costituisce da una parte un indizio dell'attualità

<sup>22</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 16: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 439, citata in S. CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Directorium Catechisticum Generale, Ad normam decreti*, del 11 aprile 1971, n. 62: in *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972) 97-176, qui p. 134-135.

<sup>23</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 27: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 444, citata in S. CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Directorium Catechisticum Generale, Ad normam decreti*, n. 67: in *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972) 139.

e dell'importanza del «Credo» nel pensiero e insegnamento della Chiesa, e dall'altra parte rivela quanto diffuso sia il suo influsso per il futuro. Il *Catechismo* stesso, infatti, secondo le intenzioni della Chiesa, fa parte di una lenta ma inesorabile penetrazione non solo della catechesi a vari livelli, ma anche dei documenti del Magistero e persino dei libri liturgici. Tale dinamica porterà inevitabilmente con sé anche i semi del «Credo» di papa Paolo VI.

### 1. *Le citazioni del «Credo» nel «Catechismo»*

Nella sintesi del capitolo che tratta la risposta dell'uomo a Dio con la fede, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* riproduce alla lettera un testo del «Credo del Popolo di Dio»: «nos ea omnia credimus “quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur”».<sup>24</sup>

Nell'esposizione del primo articolo del simbolo apostolico la Trinità viene definita: «mysterium ineffabile quod “infinite omne id superat, quod nos modo humano intellegere possumus”»;<sup>25</sup> della nostra partecipazione alla vita trinitaria è detto poi: «Per gratiam Baptismi “in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti” (*Mt* 28, 19) ad vitam Beatissimae Trinitatis vocamur participandam, “hisce in terris in obscuritate fidei et post mortem in sempiterna luce”».<sup>26</sup>

Trattando della creazione, il *Catechismo* riporta il seguente testo, specificando che la fonte è il Concilio Lateranense IV, nella Costitu-

<sup>24</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 20: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 441, citata in *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, 1997, n. 182. La citazione nella citazione è dalla Costituzione *Dei Filius*, cap. 3, del Concilio Vaticano I: in Heinrich DENZINGER - Adolf SCHÖNMEYER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcinone, 36a editio 1976, n. 3011.

<sup>25</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 9: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 437, citata in *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 251.

<sup>26</sup> La frase «hisce in terris in obscuritate fidei et post mortem in sempiterna luce» è presa da PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 9: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 436, citata poi in *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 265.

zione sulla fede cattolica: «Deus “ simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ac denique humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam ».<sup>27</sup> La nota a piè<sup>3</sup> di pagina rimanda, però, sia alla Costituzione dogmatica, *Dei Filius*, cap. 1, del Concilio Vaticano I,<sup>28</sup> sia al «Credo del Popolo di Dio».<sup>29</sup> Altrove il *Catechismo* afferma, «Ecclesia docet unamquamque animam spiritualem a Deo esse immediate creatam»,<sup>30</sup> rimandando in nota sia all'Enciclica, *Humani generis* di Pio XII<sup>31</sup> sia allo stesso paragrafo del «Credo» appena riferito.<sup>32</sup> Al termine dell'esposizione che il *Catechismo* fa del primo articolo del Credo Apostolico, viene enunciata la verità del peccato originale per mezzo di una frase del «Credo del Popolo di Dio»: «Tenemus igitur, Concilium Tridentinum secuti, peccatum originale, una cum natura humana, transfundi “propagatione, non imitatione”, idque “inesse unicuique proprium”».<sup>33</sup>

La persona di Maria, è presentata come tema di riferimento della nostra fede nel suo legame con la Chiesa: «Credimus sanctissimam Dei Genetricem, novam Hevam, Matrem Ecclesiae, caelitus nunc materno pergere circa Christi membra munere fungi».<sup>34</sup>

Ed ecco il commento del *Catechismo* al nono articolo del Simbolo Apostolico, che tratta della Chiesa e delle sue caratteristiche; riguardo alla santità, leggiamo che la Chiesa:

<sup>27</sup> Cf. H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, n. 800.

<sup>28</sup> Cf. *ibidem*, n. 3002.

<sup>29</sup> Cf. PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 8: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 436.

<sup>30</sup> *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 366.

<sup>31</sup> Cf. H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, n. 3896.

<sup>32</sup> Cf. PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 8: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 436, adotta in *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 366.

<sup>33</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 16: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 439, citata in *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 419. Le citazioni interne sono dal CONCILIUM OECUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio V, Decretum, *De peccato originali*, in: H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, n. 1513.

<sup>34</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 15: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 439, citata in *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 975.

Est igitur sancta, licet in sinu suo peccatores complectatur; nam ipsa non alia fruitur vita, quam vita gratiae; hac profecto si aluntur, membra illius sese sanctificant, si ab eadem se removent, peccata sordesque animi contrahunt, quae obstant, ne sanctitas eius radians diffundatur. Quare affligitur et poenitentiam agit pro noxis, potestatem habens ex his Sanguine Christi et dono Spiritus Sancti filios suos eximendi.<sup>35</sup>

Abbiamo, poi, la contemplazione della Chiesa nella situazione escatologica definitiva futura; essa suppone la risurrezione dei morti che viene così espressa: «Ad resurgendum cum Christo oportet cum Christo mori [...]. In profectione, quae est mors, anima a corpore separatur. Ea corpori suo iterum coniungetur resurrectionis mortuorum die».<sup>36</sup> Da questa affermazione il *Catechismo* rimanda in nota al «Credo del popolo di Dio».<sup>37</sup> Quanto alla condizione di beatitudine eterna, essa viene descritta dal *Catechismo* con queste parole che rimandano alla formula di Paolo VI:

Credimus communionem omnium Christifidelium, scilicet eorum qui in terris peregrinantur, qui vita functi purificantur et qui caelesti beatitudine perfruuntur, universosque in unam Ecclesiam coalescere; ac pariter credimus in hac communionem praesto nobis esse misericordem Dei eiusque Sanctorum amorem, qui semper precibus nostris pronas aures praebent.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 19: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 440, citata in *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 827. Il tema delle note della Chiesa è particolarmente sentito e frequente nel magistero di Paolo VI; cf. Giuseppe FERRARO, «Teologia e vita. La Chiesa una santa cattolica e apostolica nella catechesi di Paolo VI», in *L'Osservatore Romano* 117, n. 217, mercoledì 21 settembre 1977, p. 2.

<sup>36</sup> *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1005.

<sup>37</sup> Cf. PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 28: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 444.

<sup>38</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 30: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 445, citata in *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 962.

Riportiamo, infine, due paragrafi del «Credo», ai quali ricorre il *Catechismo* per commentare in sintesi l'ultimo articolo del Simbolo Apostolico, che suona: «Credo vitam aeternam»; essi offrono la visione della felicità celeste di tutta la Chiesa:

Credimus animas eorum omnium, qui in gratia Christi moriuntur — sive quae adhuc Purgatorii igne expiandae sunt, sive quae statim ac corpore separatae, sicut Bonus Latro, a Iesu in Paradisum suscipiuntur — Populum Dei constituere post mortem, quae omnino destruetur Resurrectionis die, quo hae animae cum suis corporibus coniungentur.<sup>39</sup>

Credimus multitudinem earum animarum, quae cum Iesu et Maria in Paradiso congregantur, Ecclesiam Caelestem efficere, ubi eadem, aeterna beatitudine fruentes, Deum vident sicuti est atque etiam, gradu quidem modoque diverso, una cum Sanctis Angelis partem habent in potestatis divinae exercitio, quae ad Christum glorificatum pertinet, cum pro nobis intercedant suaque fraterna sollicitudine infirmitatem nostram iuvent.<sup>40</sup>

Alla sorte beata è contrapposta, nell'insegnamento del *Catechismo*, la scelta dello stato di peccato e di condanna: «Animae eorum qui in statu moriuntur peccati, immediate post mortem in inferos descendunt ubi poenas patiuntur inferni, “ignem aeternum”». <sup>41</sup> Il testo si basa, come ci informa una nota, su varie fonti, tra cui anche il «Credo». <sup>42</sup>

Le formulazioni del «Credo del Popolo di Dio» in tale modo si trovano assunte nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* per esprimere le

<sup>39</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 28: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 444, citata in *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1052.

<sup>40</sup> PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 29: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 444, citata in *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1053.

<sup>41</sup> *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1035.

<sup>42</sup> Cf. PAULUS PP. VI, «Sollemnis professio fidei», n. 12: in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 438.

principali verità di fede: il mistero della Trinità, l'opera divina della creazione del mondo materiale e spirituale, la caduta originaria dei progenitori e la sua propagazione nel genere umano, la dignità e funzione di Maria, la Chiesa, la risurrezione dei morti, l'escatologia futura. Tale presenza del «Credo del Popolo di Dio» nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* si manifesta attraverso la citazione letterale dei testi o il riferimento ad essi.

## 2. *L'ispirazione e l'influsso del «Credo» nel «Catechismo»*

Tuttavia, oltre a queste testimonianze precise e determinate, il «Credo del Popolo di Dio» ha nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* una presenza di influsso e di ispirazione profonda che anima tutto il catechismo. Il «Credo» di Paolo VI offre, infatti, al nuovo libro dottrinale della Chiesa una traccia; dalla professione di fede nei misteri principali, nei sacramenti, nel sacrificio eucaristico e nel sacerdozio che operano per la nostra salvezza e santificazione, ai comandamenti di Dio, alla preghiera; tutta questa realtà accolta nella vita opera la coerenza e l'unità tra fede ed esistenza. A questo tema abbiamo accennato sopra trattando dell'impegno e delle esigenze del simbolo nella vita cristiana, notando il fatto che è la prima volta che un simbolo di fede presenta come verità da credere il dovere di operare in modo conforme ad essa; l'aspetto operativo è esplicitamente proposto come oggetto di fede; è da sottolineare che ciò conferisce all'impegno cristiano un'esigenza ed un'urgenza che non potrebbe essere altrimenti. L'inserimento di questa idea, cioè la postulazione intrinseca della necessità di coerenza tra fede, sacramenti e vita in ordine specialmente alla realizzazione della giustizia sociale e della pace è una novità e originalità di Paolo VI che ha assunto il massimo valore con la sua inserzione nel simbolo di fede, divenendo fonte di ispirazione per il *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

Se l'adesione intima alla Parola di Dio e la sua proclamazione esterna nella professione di fede è atto di culto, e se la fedeltà dell'uomo fa parte del deposito della fede, si comprenderà anche la necessità

della unificazione tra la fede, il culto e l'esistenza. Il culto autentico di Dio, quello in « Spirito e verità » (*Gv* 4, 23-24), non consiste soltanto nelle azioni rituali, ma in tutta la condotta cristiana del credente e della comunità. Fede e culto sfociano nella pratica del duplice comandamento sopra riferito, espresso nei Vangeli sinottici: « Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore ».

Fede, culto, esercizio dell'amore di Dio e degli uomini costituiscono l'unità, l'autenticità, la novità e l'originalità dell'esistere cristiano; a tanto ci conduce il « Credo del Popolo di Dio », a tanto guida il *Catechismo della Chiesa Cattolica* che ne ha ricevuto l'influsso e l'ispirazione profonda.

Giuseppe FERRARO, S.I.

« CREDO IN DEUM », « CREDO ECCLESIAM »

È da ormai un millennio che il Simbolo niceno-costantinopolitano viene recitato nella Messa di Rito romano e che il suo testo appare, pertanto, nel *Missale Romanum*. Di tanto in tanto viene rimarcato che questo simbolo distingue, tramite l'uso di una costruzione grammaticale differente, la credenza nelle Persone della Santissima Trinità e la fede nella Chiesa. Da una parte, infatti, esso recita « *Credo in Deum ... in Iesum Christum ... in Spiritum Sanctum* », mentre dall'altra usa l'espressione: « *Et [credo] unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam* ». Perché questa differenza? Che spiegazione dare per la differenza di costruzione?

Non è qui intenzione seguire la complessa storia del Simbolo niceno-costantinopolitano, ma semplicemente mettere in rilievo alcuni elementi riguardanti la tradizione latina dell'espressione citata. Anzi tutto, gli studiosi affermano che nel periodo in cui si sviluppava un modo specificamente cristiano di parlare il latino, si usava per diverso tempo indifferentemente, sotto l'influsso soprattutto del greco biblico, il verbo « *credo* » con il dativo (*Deo*), testimoniato soprattutto dal linguaggio popolare, oppure « *credo in* » con l'ablativo (*Deo*). Ampiamente documentato già nel latino classico è il costruito con il semplice accusativo (*Deum*), mentre in età post-classica alla costruzione con *in* e l'ablativo, caduta via via in disuso, si andò sostituendo « *credo in* » con l'accusativo (*Deum*), ben attestato a partire dal Nuovo Testamento (*Rm* 10, 14, e *At* 19, 4) e nei Padri.

Alquanto artificiale sembra, di fatto, il tentativo di attribuire particolari sfumature di significato ai diversi costrutti sintattici nel periodo antico.<sup>1</sup> Tuttavia, a poco a poco, tra le forme superstiti quelle con

<sup>1</sup> Cf. Thomas CAMELOT, « *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum*. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle », in *Les Sciences Philosophique et Théologique* 1 (1941-1942) 149-155; Christine MOHRMANN, « *Credere in Deum*: Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue », in Christine MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, I: *Le latin des chrétiens*, 2e éd., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1961, pp. 195-203.

l'accusativo acquisirono maggiore diffusione in concomitanza con il processo di semplificazione espressiva del latino in età tardo-imperiale e medioevale. Così, la formula più utilizzata nel corso dei secoli, fino a diventare usuale nel contesto della professione della fede, è quella del Simbolo niceno-costantinopolitano: « *Credere in Deum ... in Iesum Christum ... in Spiritum Sanctum* », mentre la formula con l'accusativo semplice rifluisce nella casistica delle proposizioni oggettive con ellissi, peraltro frequentissima, del verbo « essere ».

È ben nota la passione di sant'Agostino per l'elucidazione in chiave psicologica del rapporto tra i processi della mente e degli affetti dell'uomo e le relazioni tra le Persone divine della Trinità. In questo contesto, sono pervenute fino a noi, accanto a centoni e florilegi delle sue opere, pagine autentiche in cui il Vescovo di Ippona distingue tra la semplice accettazione dell'esistenza di Gesù o della sua natura di Figlio di Dio e l'impegno del credente nei suoi confronti. Quest'ultima sfumatura sarebbe espressa specificamente dal costruito « *credo in* » con l'accusativo, denotante, dunque, l'atto di fede del cristiano nei confronti di Dio.

Nei secoli seguenti grandi maestri della dottrina cristiana, quali sant'Alberto Magno e san Tommaso d'Aquino, formularono a loro volta delle distinzioni incentrate sulle tre espressioni « *credere Deo* », « *credere Deum* », « *credere in Deum* », ricorrendo a delle sfumature coerenti con il sistema di pensiero proprio a ciascuno di essi. Sant'Alberto si accontenta di scorgere nel « *credere in Deum* » la « *tensio fidei* », il movimento nella fede verso Dio o verso Cristo, che fa la differenza tra il semplice « *credere Deum* » e il « *credere in Deum* ». <sup>2</sup> Talora, invece, san Tommaso lega questo movimento con la carità: « *credere in Deum est credendo in Deum ire, quod charitas facit* ». <sup>3</sup>

<sup>2</sup> Cf. S. ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in III librum Sententiarum*, dist. 23, art. 7 (*An idem sit credere Deo, credere Deum et credere in Deum*): Pierre JAMMY (ed.), *Beati Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, Commentarii in II et III librum Sententiarum*, [...] nunc primum in lucem prodeunt, XV, sumptibus Claudii Prost, Petri et Claudii Rigaud, Hieronymi Delagarde, Ioannis Antonii Hugetan, Lugduni, 1651, pp. 233-234.

<sup>3</sup> S. THOMAS AQUINAS, *Ad Romanos*, IV, 1: Raffaele CAI (ed.), *S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Super epistolas S. Pauli lectura*, I, Marietti, Taurini - Romae, 8a ed. 1953, n. 327, p. 58.

Queste interpretazioni sembrano trovare un punto di incontro in un testo di san Fausto, Vescovo di Riez in Gallia († post 485), il quale scrive nel *De Spiritu Sancto*:

In Deum ergo credere, hoc est fideliter eum quaerere et tota in eum dilectione transire. Credo ergo in illum, hoc est dicere confiteor illum, colo illum, adoro illum, totum me in ius eius ac dominium trado atque transfundo. In professionis huius reverentia universa divino nomini debita continentur obsequia.<sup>4</sup>

La tradizione cristiana ha voluto assegnare, dunque, all'espressione «*credere in Deum*» un particolare valore di significato. Dal momento che il senso attribuito a tale costruzione si riferisce specificamente, come si è visto, al rapporto del cristiano con le Persone della Santissima Trinità, la riluttanza ad usare la stessa espressione per il rapporto con la Chiesa o con la dottrina circa la Chiesa è facilmente comprensibile.

La formula «*credere in*» seguita dall'accusativo intende attestare che la fede è in primo luogo e fondamentalmente un atto che si rivolge alla Trinità in quanto fonte, origine e culmine dell'atto del credere personale. L'uso del semplice accusativo, che accompagna la Chiesa («*credo Ecclesiam*») e gli altri contenuti che ne derivano (*unum baptismum, remissionem peccatorum, vitam venturi saeculi*), invece, vuole esprimere che la Chiesa è opera della Trinità e azione dello Spirito Santo che la santifica.

In altre parole, la preposizione «*in*» accompagna solo la fede nelle tre Persone divine per evidenziare la differenza sostanziale che intercorre tra il credere nella Trinità e il credere la Chiesa. La fede di ogni credente, quindi, è posta nel Padre nel Figlio e nello Spirito Santo e in nessun altro. Il cambio anche grammaticale della formulazione quando si professa la fede per la Chiesa intende evidenziare che an-

<sup>4</sup> S. FAUSTUS REGIENSIS, *De Spiritu Sancto*, 1, 1: August ENGELBRECHT (ed.), *Fausti Reiensis, Praeter Sermones pseudo-eusebianos Opera. Accedunt Ruricii, Epistolae. Recensuit, commentario critico instruxit, prolegomena et indices adiecit*, Tempsky – Fraytag, Pragae – Vindobonae - Lipsiae, 1891 (= *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 21), p. 103, ll. 16-21.

ch'essa è creatura di Dio e frutto dell'azione rivelatrice e salvifica di Gesù Cristo. Insomma, anche la Chiesa crede e, quindi, non può chiedere al credente di esprimere la fede *in* lei alla stessa stregua di come la professa nella Trinità. La Chiesa è certamente il « mistero » del « Corpo di Cristo »; eppure, la Chiesa non è e non potrà mai essere oggetto della nostra fede come lo è invece la Santissima Trinità. La Chiesa, insomma, non è solo contenuto della fede: in prima istanza, essa è soggetto che crede al suo Signore e nella sequela fedele alla sua parola pone l'essenza della sua stessa esistenza. Con parole che la tradizione fa risalire a sant'Ambrogio, la Chiesa canta nelle solennità: « *Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia* », la santa Chiesa proclama la gloria del Signore. La Chiesa, quindi, crede. È la Sposa che professa la sua fede nel Dio di Gesù Cristo e con intensità attende il suo ritorno fino alla fine dei tempi.

Potrebbe sembrare che la distinzione non sia assolutamente rigida dal momento che nel *Symbolum Apostolorum*, che rappresenta l'antica professione di fede battesimale della Chiesa di Roma, c'è un testo che pare abbinare piuttosto Dio stesso alle altre realtà di fede, mediante la semplice soppressione della preposizione *in* nell'ambito dell'elenco di vocaboli tutti sintatticamente dipendenti dal primo: « *Credo in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem* ». Bastare notare, però, che già Rufino di Aquileia († 410) avvertiva l'esigenza di interpretare anche questo testo con la medesima sensibilità esegetica.<sup>5</sup>

Per ciò che concerne le traduzioni popolari è evidente che, in considerazione di quanto esposto, le possibilità inerenti a ciascuna lingua andranno sfruttate nell'interesse della fedeltà alla tradizione e di una formulazione che sarà poi da sostenere, contestualizzare e spiegare attraverso una efficace e accurata catechesi.

<sup>5</sup> Cf. RUFINUS AQUILEIENSIS, *Expositio symboli*, 34. 37: Manlio SIMONETTI (ed.), *Tyrannii Rufini, Opera*, Brepols, Turnholt 1961 (= *Corpus christianorum, Series latina*, 20), pp. 169-170, 171-174.

## LA LITURGIE DES HEURES POUR ENFANTS

*Une initiative liturgique aux Pays-Bas*

Aux Pays-Bas, un livret d'Église contenant la *Liturgie des Heures*, adaptée aux enfants, vient de voir le jour. Il fut approuvé par la Conférence épiscopale des Pays-Bas le 14 février 2007, et par la Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements le 28 mai 2007. Ce livret, *La liturgie des heures pour enfants (Getijdenboekje voor kinderen)*, fut préparé par le Conseil National pour la Liturgie (*Nationale Raad voor Liturgie*) aux Pays-Bas.<sup>1</sup>

L'édition comprend une lettre, datant du 28 mai 2007, et signée du Préfet et du Secrétaire de la Congrégation, le Cardinal Francis Arinze et l'Archevêque Albert Malcolm Ranjith. Ces derniers félicitent les évêques néerlandais de cette louable initiative, et ils s'adressent particulièrement aux enfants. Dans cette lettre, la Congrégation souligne donc l'importance de la prière de la *Liturgie des Heures* de l'Église, à laquelle les enfants sont introduits progressivement, grâce à cette nouvelle édition: "Ainsi, par vos bouches et dans vos cœurs, vous pourrez louer Dieu unis à toute l'Église en prière, le matin et le soir, ensemble ou seuls, à la maison, en famille, mais aussi à l'école ou à l'église".

### 1. L'INITIATIVE D'UNE *LITURGIE DES HEURES* PROPRE AUX ENFANTS

L'initiative d'une édition de la *Liturgie des Heures* qui soit propre aux enfants, est née au sein du Conseil National pour la Li-

<sup>1</sup> *Getijdenboekje voor kinderen. Bidden met de Kerk, >s morgens en >s avonds en het hele jaar door*, Nationale Raad voor Liturgie, >s-Hertogenbosch, 2007, 160 p. Imprimé en deux couleurs, pourvu des notations musicales et de illustrations en couleurs. Cette édition est diffusé par le Nationale Raad voor Liturgie, Biltstraat 121, Postbus 13049, NL 3507 LA Utrecht (soit par e-mail (bestel@rkk.nl). Cf.: *Stundenbüchlein für Kinder in den Niederlanden veröffentlicht: L'Osservatore Romano*. *Wochenausgabe in deutscher Sprache*, 37 (2007), Nr. 44 (2 novembre 2007), p. 12.

turgie des Pays-Bas, au cours des travaux préparatoires pour la composition du Directoire ou Répertoire de chants liturgiques, qui, conformément à l'Instruction *Liturgiam authenticam* de 2001 (n. 108), doit être approuvé par les Conférences des Evêques et le Siège Apostolique. La Conférence épiscopale des Pays-Bas, en accord avec la Congrégation pour le Culte divin, a opté pour une réalisation progressive de cette mission, requise par *Liturgiam authenticam*. Ainsi, pour chaque nouvelle édition liturgique, un certain nombre de chants sont présentés pour être approuvés. Déjà l'Instruction *Liturgicae instaurationes* de 1970 avait demandé aux Conférences épiscopales de composer des répertoires spéciaux de chants liturgiques approuvés pour des Messes célébrées avec des groupes spécifiques, en citant expressément les chants pour enfants et jeunes (*Liturgicae instaurationes*, n. 3c).

C'est dans ce contexte, que le Conseil National pour la Liturgie des Pays-Bas, dans le cadre de sa recherche de chants liturgiques susceptibles d'une approbation de la part de l'Église, a également examiné des chants adaptés spécifiquement à des Messes avec la participation des enfants. Cette recherche visait, de préférence, les chants bibliques ainsi que les psaumes.

Pour la première fois depuis la parution de l'édition néerlandaise (1990) de l'*editio typica altera* de la *Liturgia horarum*, la commission liturgique des Pays-Bas avait également préparé, en 2005, une édition simplifiée du livre, en l'éditant sous le titre de *Petit livre des Heures* (*Klein Getijdenboek*). Cette édition visait notamment les personnes qui ne disent pas l'office des lectures. Alors, l'idée est née de publier, dans le même format, une édition encore plus simplifiée de la *Liturgie des Heures*, pour les enfants âgés de 7 à 12 ans. À cet effet, on a cherché des adaptations de psaumes et des hymnes, qui existent déjà sur le territoire néerlandophone. On entreprit aussi la création de quelques nouvelles compositions complémentaires.

## 2. PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA *LITURGIE DES HEURES POUR ENFANTS*

### a) *Le souci de l'Église à l'égard des enfants et de leur participation à la liturgie*

Les normes générales de l'Église concernant l'éducation de la foi, la liturgie en général, et, en particulier, les célébrations avec les enfants, constituent le point de départ de la nouvelle *Liturgie des Heures pour enfants*.

L'éducation chrétienne vise principalement à ce que les baptisés soient progressivement introduits dans la connaissance du mystère du salut, et deviennent chaque jour plus conscients du don de la foi qu'ils ont reçu. Or, c'est avant tout dans l'action liturgique que les baptisés doivent apprendre à adorer Dieu le Père en esprit et en vérité. Il s'agit bien de la mission explicite de l'Église, qui concerne aussi les parents, les autres éducateurs, ainsi que les baptisés eux-mêmes, comme l'a exprimé le Concile Vatican II dans la *Déclaration sur l'éducation chrétienne*.<sup>2</sup> L'éducation catéchétique doit viser à éclairer et fortifier la foi, et aussi à nourrir la vie selon l'esprit du Christ, en menant celui à qui elle s'adresse à une participation consciente et active au mystère liturgique, et en l'incitant à l'action apostolique.<sup>3</sup>

À la suite du Concile Vatican II, fut publié, en 1973, le *Directorium de Missis cum pueris*, qui est une sorte de supplément à l'*Institutio Generalis Missalis Romani*.<sup>4</sup> Le Siège Apostolique approuva aussi trois Prières eucharistiques pour les célébrations avec les enfants,<sup>5</sup> qui furent publiées en 1975.

Ces normes et ces textes visent les Messes avec les enfants, qui n'ont pas encore atteint l'âge qu'on appelle la préadolescence.<sup>6</sup> De mê-

<sup>2</sup> CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Décret *Gravissimum educationis momentum*, n. 2.

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 4.

<sup>4</sup> Cf. Johannes HERMANS, *Eucharistie feiern mit Kindern. Eine liturgiewissenschaftliche Studie*, Kevelaer, 1991, en particulier pp. 395-750.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 620-655.

<sup>6</sup> *Directorium de Missis cum pueris*, nn. 4 et 6; *Missale Romanum*, 2002, p. 1271.

me, pour la célébration de l'initiation des enfants ayant l'âge d'être catéchisés,<sup>7</sup> ainsi que pour la célébration de la confirmation des enfants,<sup>8</sup> l'Église établit et approuva des textes liturgiques propres. Dans certains pays, des lectionnaires propres aux Messes avec les enfants virent le jour;<sup>9</sup> aux Pays-Bas, on publia un évangélaire propre aux enfants.<sup>10</sup>

b) *Une Liturgie des Heures propre aux enfants*

Avec l'intention d'adapter les célébrations liturgiques aux enfants, quand ceux-ci y sont associés, le Conseil National pour la Liturgie de la Conférence épiscopale des Pays-Bas a composé une *Liturgie des Heures pour les enfants*. Ce livret a pour fondement le souci général de l'Église d'aider les enfants à croître dans la foi grâce à une insertion liturgique progressive de ces derniers. Cette *Liturgie des Heures* pour les enfants fut composée, en suivant les principes de l'*Institutio generalis de Liturgia Horarum*, et aussi en s'inspirant des principes contenus dans le *Directoire des Messes avec les enfants*.

La *Liturgie des Heures pour enfants* a comme point de départ un certain nombre de principes qui sont à la base de la *Liturgie des Heures* de l'Église; celle-ci a pour objet la sanctification du temps et des heures. La *Liturgie des Heures* considère que les heures principales sont les laudes — en tant que prière du matin — et les vêpres — en

<sup>7</sup> Ainsi aux Pays-Bas: *Orde van dienst voor de initiatie van kinderen die de leeftijd hebben om catechese te ontvangen*, dans: *Het doopsel van volwassenen*, [Liturgie van de sacramenten en andere kerkelijke vieringen, T. 2], Zeist, 1977, pp. 154-185.

<sup>8</sup> En territoire néerlandophone ceci c'est réalisé jusqu'à l'heure actuelle notamment en Flandre. En 1974 la Congrégation pour le Culte Divin approuva un rituel adapté pour la confirmation des enfants à l'âge de douze ans, qui fût publié par la Commission Interdiocésaine pour la Pastorale Liturgique (ICLZ) sous le titre de: *Vormselviering met dooperdenking* (Bruxelles, 1974); en 1985 est apparue la deuxième édition revue.

<sup>9</sup> Par ex. *Lezionario per la messa dei fanciulli*, Libreria Editrice Vaticana, 1976; *Lektionar für Gottesdienst mit Kindern*, Einsiedeln, 1981-1985; le lectionnaire espagnole fût approuvé par la Congrégation des Sacrements et le Culte Divin en 1984: *Leccionario para las Misas con niños*, 1984.

<sup>10</sup> Johannes HERMANS, « Un évangélaire pour les célébrations avec enfants aux Pays-Bas et en Flandre », dans *Notitiae* 28 (1992) 682-683.

tant que prière du soir.<sup>11</sup> On doit donc accorder une grande importance aux offices du matin et du soir, car ils constituent la prière de la communauté chrétienne par excellence.<sup>12</sup> C'est pourquoi, on a justement inséré les offices du matin et du soir dans la *Liturgie des Heures simplifiée* pour les enfants (moyennant un formulaire pour chacune des quatre semaines de la *Liturgia Horarum*). La Parole de Dieu y occupe une place centrale.

### 3. LA STRUCTURE DE LA *LITURGIE DES HEURES POUR ENFANTS*

Le principe, qui se situe à la base de la composition du livret, est l'importance de familiariser les enfants avec la structure des offices liturgiques du matin et du soir. C'est pourquoi tous les éléments structurants des laudes et vêpres ont été maintenus. L'adaptation aux enfants consiste plutôt dans le langage qui est choisi, de même que dans le style, et l'ampleur de chacune des parties de l'Office.

L'introduction habituelle de chacun de ces offices est suivie d'une hymne chantée adaptée aux enfants. De même, la Parole de Dieu occupe une place considérable dans la *Liturgie des Heures pour les enfants*. En effet, tout d'abord, les psaumes et les cantiques bibliques sont empruntés à l'Écriture Sainte: éventuellement sous une forme abrégée ou selon une traduction plus libre ou une adaptation, — le choix dépend des chants pour enfants qui sont disponibles sur le territoire néerlandophone.

Ensuite, à chaque office, on proclame une lecture brève de la Parole de Dieu (éventuellement, on peut choisir une lecture biblique (non évangélique) qui peut être relativement longue).<sup>13</sup> Ces éléments scripturaires atteignent leur sommet dans le cantique de Zacharie (aux laudes) et dans le cantique de Marie (aux vêpres). Ici également,

<sup>11</sup> *Institutio Generalis Liturgiae Horarum*, n. 37.

<sup>12</sup> *Ibidem*, n. 40.

<sup>13</sup> *Ibidem*, nn. 44 et 141.

on a tenu compte des versions pour enfants de ces cantiques, qui existent déjà.

Ces cantiques néotestamentaires de l'Évangile expriment la louange de la rédemption et l'action de grâce.<sup>14</sup> Dans la prière des laudes et des vêpres, ils occupent la place de la lecture évangélique; c'est pourquoi dans la célébration de la *Liturgie des Heures*, ces cantiques bénéficient de la même solennité et dignité que la lecture de l'Évangile durant la Messe.<sup>15</sup> Les intercessions, qui suivent, aboutissent à la prière de Jésus lui-même, le Notre Père. Ces offices sont donc imprégnés de la Parole de Dieu, telle qu'on la lit dans la Sainte Écriture.

Dans la célébration de la *Liturgie des Heures* avec les enfants, il convient de tenir compte de leur âge, et on peut donc se borner à ne dire qu'un seul psaume, si on le juge préférable. Ce principe est appliqué à la *Liturgie des Heures* de manière analogue à la norme existant pour les Messes avec les enfants, qui prescrit une lecture au minimum.<sup>16</sup> Dans chaque office du livret, on n'indique qu'un psaume unique, mais on peut aussi élargir la psalmodie jusqu'à deux ou trois psaumes — des psaumes qui peuvent être empruntés aux autres offices. Aux laudes, on peut prendre jusqu'à trois psaumes; aux vêpres, on applique ce même principe, mais le dernier élément de la psalmodie doit être un cantique néotestamentaire non évangélique.

#### 4. LA CONJONCTION DES LAUDES OU VÊPRES AVEC LA CÉLÉBRATION DE LA MESSE

L'*Institutio Generalis de Liturgia Horarum* indique la possibilité de joindre les laudes ou les vêpres à la célébration de l'Eucharistie aux heures concernées.<sup>17</sup> Ce principe s'applique aussi aux célébrations eucha-

<sup>14</sup> *Ibidem*, n. 50.

<sup>15</sup> *Ibidem*, n. 138.

<sup>16</sup> Cf. *Directorium de Missis cum pueris*, n. 42.

<sup>17</sup> Cf. *Institutio Generalis Liturgiae Horarum*, nn. 93-99.

ristiques avec les enfants, spécialement pour les Messes des familles. Ces Messes peuvent commencer avec l'office en question, qui s'intègre dans la célébration eucharistique selon les règles liturgiques en vigueur. La possibilité de rattacher la *Liturgie des Heures* à la célébration de l'Eucharistie vient du fait que, d'une part, les offices contiennent des éléments de base de l'Eucharistie, qui s'étendent aux différents moments de la journée (telles que la louange et l'action de grâce, de même que la commémoration des mystères du salut, la supplication, l'évocation de la gloire céleste), d'autre part, les offices préparent d'une manière fructueuse à la célébration eucharistique elle-même.<sup>18</sup> Il existe ainsi une relation inhérente entre la *Liturgie des Heures* et l'Eucharistie.

##### 5. LA FORME CHANTÉE DE LA *LITURGIE DES HEURES* EST RECOMMANDÉE

L'Église recommande vivement que, dans une communauté, la *Liturgie des Heures* soit chantée.<sup>19</sup> C'est la forme qui s'accorde le mieux à la nature de cette prière. En effet, le chant opère une plus grande unité des cœurs et il est le signe d'une plus grande solennité. Dans la *Liturgie des heures*, le chant n'est pas un ornement surajouté, provenant en quelque sorte de l'extérieur de la prière, mais il correspond plutôt à l'état intérieur de ceux qui prient et louent Dieu. De plus, le chant manifeste pleinement et parfaitement la nature communautaire du culte chrétien. Il est donc recommandé de chanter l'office les dimanches et jours de fête.

Au moment de sa parution aux Pays-Bas, *La liturgie des heures pour enfants* en néerlandais a bénéficié du grand intérêt manifesté par de nombreux fidèles, et le livret a été diffusé à une large échelle dans le pays tout entier.

Jo HERMANS

<sup>18</sup> *Ibidem*, n. 12.

<sup>19</sup> Cf. *ibidem*, nn. 267 ss.

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, nuperrime 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 e 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-  
doles 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 quaedam 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

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO  
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

ORDO CELEBRANDI MATRIMONIUM

EDITIO TYPICA ALTERA

– reimpressio typis mandatur –

Currente iam anno 1969, Ordo celebrandi Matrimonium ad normam decretorum Constitutionis de Sacra Liturgia recognitus est, quod ditior fieret et clarius gratia sacramenti significaret, et, post illam primam editionem typicam, experientia pastoralis plus quam vicennalem facta, attentis animadversionibus et suggestionibus undique perventis, quae ad ipsum Ritus proficerent, editio typica altera parata est, ad normam novi Codicis Iuris Canonici et documentorum ab Apostolica Sede de re matrimoniali in annos promulgata.

Quae altera editio plurimis ditata est elementis peculiaribus in Praenotanda, ritus ac preces introductis, quo aptius doctrina de sacramento exponeretur, structura celebrationis proptius eluceret, opportunitate suppeditarentur pastoralia media ad sacramenti celebrationem digne comparanda, textuum significatio profundius attingeretur et adiuncta quaedam celebrationis rite expedirentur, praesertim quod attinet, inter alia, ad Orationem universalem seu fidelium et ad benedictionem desponsatorum atque coniugum intra Missam, occasione data anniversarii Matrimonii.

In hac nova Ritus reimpressio menda quaedam correptae sunt in textu potissimum Praenotandorum ac rubricarum evagantia.

Venditio operis fit cura Librariae Editricis Vaticanae

---

*In-8°, rilegato, ISBN 978-88-209-7969-0, pp. 109*

€ 26,00