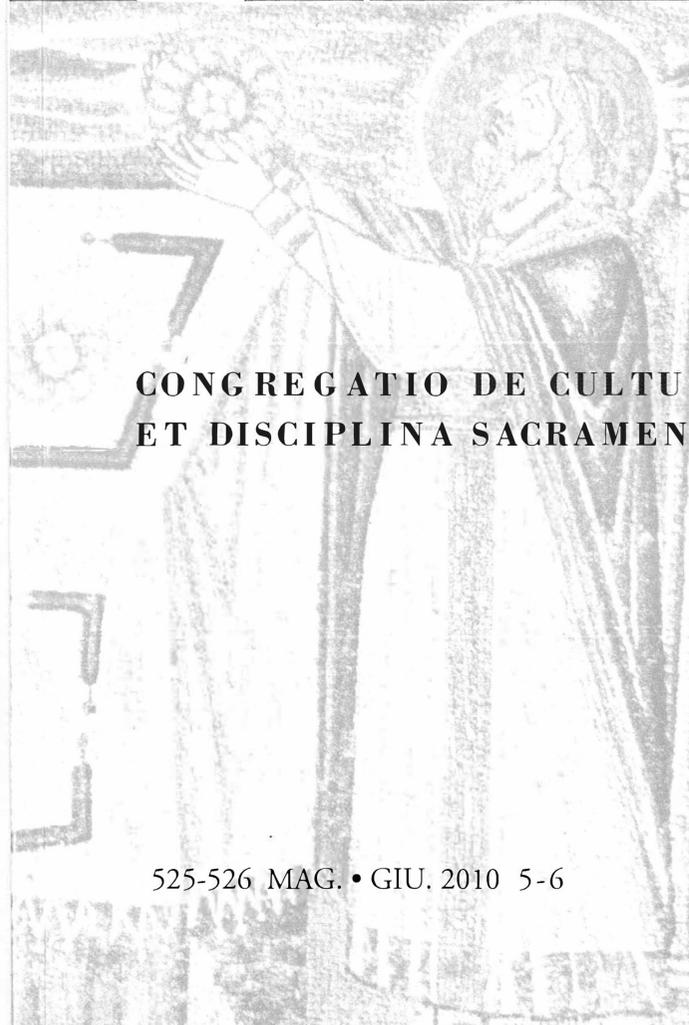


# **N**OTITIAE



**CONGREGATIO DE CULTU DIVINO  
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM**

525-526 MAG. • GIU. 2010 5-6

Città del Vaticano

Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica  
Editi cura Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum  
Mensile – sped. Abb. Postale – 50% Roma

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

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

Pro Commentariis sunt in annum solvendae: in Italia € 28,0 – extra Italiam € 39,0.

Typis Vaticanis

---

## ACTA BENEDICTI PP. XVI

*Allocutiones:* Per tutta la vita ho cercato il volto di Gesù (193-196); Mu-  
nus Santificandi (197-201); Munus Regendi (202-207); Cristiani  
più impegnati nell'amore a Dio e al prossimo (208-209); Dio si af-  
fida a uomini deboli per rendersi presente nell'umanità (210-217);  
San Tommaso D'Aquino (218-222); San Tommaso D'Aquino (2)  
(223-228); San Tommaso D'Aquino (3) (229-2324); San Giuseppe  
Cafasso (235-239).

## CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

*In nostra familia* ..... 240-242

## STUDIA

Il Patrocinio dei Santi (*R. Fusco*) ..... 243-267

Einige allgemeine theologische Grundüberlegungen über Sinn und  
Zweck der Heiligenverehrung (*S. Hünneler*) ..... 268-297

Sources of the Four Structural Orations of the Solemn Good Friday  
Liturgy in the 2000 *Missale Romanum* (*A. Ward, S.M.*) ..... 298-317

## IN MEMORIAM

Sua Eminenza il Cardinale Paul Augustin Mayer, O.S.B. .... 318-320

*Allocutiones*

PER TUTTA LA VITA HO CERCATO IL VOLTO DI GESÙ\*

Tra le ultime parole pronunciate dal compianto Cardinale Špidlík, vi sono state queste: « Per tutta la vita ho cercato il volto di Gesù, e ora sono felice e sereno perché sto per andare a vederlo ». Questo stupendo pensiero – così semplice, quasi infantile nella sua espressione, eppure così profondo e vero – rimanda immediatamente alla preghiera di Gesù, che è risuonata poc’anzi nel Vangelo: « Padre, voglio che quelli che mi hai dato siano anch’essi con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria, quella che tu mi hai dato; poiché mi hai amato prima della creazione del mondo » (Gv 17, 24). È bello e consolante meditare questa corrispondenza tra il desiderio dell’uomo, che aspira a vedere il volto del Signore, e il desiderio di Gesù stesso. In realtà, quella di Cristo è ben più di un’aspirazione: è una volontà. Gesù dice al Padre: « *voglio* che quelli che mi hai dato siano con me ». Ed è proprio qui, in questa volontà, che noi troviamo la “roccia”, il fondamento solido per credere e per sperare. La volontà di Gesù in effetti coincide con quella di Dio Padre, e con l’opera dello Spirito Santo costituisce per l’uomo una sorta di “abbraccio” sicuro, forte e dolce, che lo conduce alla vita eterna.

Che immenso dono ascoltare questa volontà di Dio dalla sua stessa bocca! Penso che i grandi uomini di fede vivono immersi in questa grazia, hanno il dono di percepire con particolare forza questa verità, e così possono attraversare anche dure prove, come le ha attraversate Padre Tomáš Špidlík, senza perdere la fiducia, e conservando anzi un

\* Homilia in exsequiis Eminentissimi ac Reverendissimi Thomasi Card. Špidlík, S.I., die 20 aprilis 2010 (cf. *L’Osservatore Romano*, 20 aprile 2010).

vivo senso dell'umorismo, che è certamente un segno di intelligenza ma anche di libertà interiore. Sotto questo profilo, era evidente la somiglianza tra il nostro compianto Cardinale e il Venerabile Giovanni Paolo II: entrambi erano portati alla battuta spiritosa e allo scherzo, pur avendo avuto in gioventù vicende personali difficili e per certi aspetti simili. La Provvidenza li ha fatti incontrare e collaborare per il bene della Chiesa, specialmente perché essa impari a respirare pienamente « con i suoi due polmoni », come amava dire il Papa slavo.

Questa libertà e presenza di spirito ha il suo fondamento oggettivo nella Risurrezione di Cristo. Mi piace sottolinearlo perché ci troviamo nel tempo liturgico pasquale e perché lo suggeriscono la prima e la seconda lettura biblica di questa celebrazione. Nella sua prima predicazione, il giorno di Pentecoste, san Pietro, ricolmo di Spirito Santo, annuncia il compimento in Gesù Cristo del Salmo 16. E' stupendo vedere come lo Spirito Santo riveli agli Apostoli tutta la bellezza di quelle parole nella piena luce interiore della Risurrezione: « Contemplavo il Signore innanzi a me, / egli sta alla mia destra, perché io non vacilli. / Per questo si rallegrò il mio cuore ed esultò la mia lingua, / e anche la mia carne riposerà nella speranza » (*At 2, 25-26*; cfr *Sal 16/15, 8-9*). Questa preghiera trova un compimento sovrabbondante quando Cristo, il Santo di Dio, non viene abbandonato negli inferi. Egli per primo ha conosciuto « le vie della vita » ed è stato colmato di gioia con la presenza del Padre (cfr *At 2, 27-28*; *Sal 16/15, 11*).

La speranza e la gioia di Gesù Risorto sono anche la speranza e la gioia dei suoi amici, grazie all'azione dello Spirito Santo. Lo dimostrava abitualmente Padre Špidlík con il suo modo di vivere, e questa sua testimonianza diventava sempre più eloquente col passare degli anni, perché, malgrado l'età avanzata e gli inevitabili acciacchi, il suo spirito rimaneva fresco e giovanile. Che cos'è questo se non amicizia con il Signore Risorto?

Nella seconda lettura, san Pietro benedice Dio che « nella sua grande misericordia ci ha rigenerati, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una speranza viva ». E aggiunge: « Perciò siete ricolmi di gioia, anche se dovete essere, per un po' di tempo, afflitti da

varie prove» (1 Pt 1,3.6). Anche qui emerge chiaramente come la speranza e la gioia siano realtà teologiche che promanano dal mistero della Risurrezione di Cristo e dal dono del suo Spirito. Potremmo dire che lo Spirito Santo le prende dal cuore di Cristo Risorto e le trasfonde nel cuore dei suoi amici.

Volutamente ho introdotto l'immagine del "cuore", perché, come molti di voi sanno, Padre Špidlík la scelse per il motto del suo stemma cardinalizio: "Ex toto corde", "con tutto il cuore". Questa espressione si trova nel *Libro del Deuteronomio*, dentro il primo e fondamentale comandamento della legge, là dove Mosè dice al popolo: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore. Tu amerai il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6, 4-5). «Con tutto il cuore – *ex toto corde*» si riferisce dunque al modo con cui Israele deve amare il suo Dio. Gesù conferma il primato di questo comandamento, al quale abbina quello dell'amore per il prossimo, affermando che esso è "simile" al primo e che da entrambi dipendono tutta la legge e i profeti (cfr Mt 22, 37-39). Scegliendo questo motto, il nostro venerato Fratello poneva, per così dire, la sua vita dentro il comandamento dell'amore, la iscriveva tutta nel primato di Dio e della carità.

C'è un altro aspetto, un ulteriore significato dell'espressione "*ex toto corde*", che sicuramente Padre Špidlík aveva presente e intendeva manifestare col suo motto. Sempre a partire dalla radice biblica, il simbolo del cuore rappresenta nella spiritualità orientale la sede della preghiera, dell'incontro tra l'uomo e Dio, ma anche con gli altri uomini e con il cosmo. E qui bisogna ricordare che nello stemma del Cardinale Špidlík il cuore, che campeggia nello scudo, contiene una croce nei cui bracci si intersecano le parole PHOS e ZOE, "luce" e "vita", che sono nomi di Dio. Dunque, l'uomo che accoglie pienamente, *ex toto corde*, l'amore di Dio, accoglie la luce e la vita, e diventa a sua volta luce e vita nell'umanità e nell'universo.

Ma chi è quest'uomo? Chi è questo "cuore" del mondo, se non Gesù Cristo? È Lui la Luce e la Vita, perché in Lui «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2, 9). E qui mi piace ri-

cordare che il nostro defunto Fratello è stato un membro della Compagnia di Gesù, cioè un figlio spirituale di quel sant'Ignazio che pone al centro della fede e della spiritualità la contemplazione di Dio nel mistero di Cristo. In questo simbolo del cuore si incontrano Oriente e Occidente, in un senso non devozionistico ma profondamente cristologico, come hanno messo in luce altri teologi gesuiti del secolo scorso. E Cristo, figura centrale della Rivelazione, è anche il principio formale dell'arte cristiana, un ambito che ha avuto in Padre Špidlík un grande maestro, ispiratore di idee e di progetti espressivi, che hanno trovato una sintesi importante nella Cappella *Redemptoris Mater* del Palazzo Apostolico.

Vorrei concludere ritornando al tema della Risurrezione, citando un testo molto amato dal Cardinale Špidlík, un passo degli *Inni sulla Risurrezione* di sant'Efrem il Siro:

« Dall'alto Egli è disceso come Signore,  
dal ventre è uscito come un servo,  
la morte si è inginocchiata davanti a Lui nello Sheol,  
e la vita l'ha adorato nella sua risurrezione.  
Benedetta la sua vittoria! » (n. 1, 8).

La Vergine Madre di Dio accompagni l'anima del nostro venerato Fratello nell'abbraccio della Santissima Trinità, dove « con tutto il cuore » loderà in eterno il suo infinito Amore. Amen.

## MUNUS SANCTIFICANDI\*

Domenica scorsa, nella mia Visita Pastorale a Torino, ho avuto la gioia di sostare in preghiera davanti alla sacra Sindone, unendomi agli oltre due milioni di pellegrini che durante la solenne Ostensione di questi giorni, hanno potuto contemplarla. Quel sacro Telo può nutrire ed alimentare la fede e rinvigorire la pietà cristiana, perché spinge ad andare al Volto di Cristo, al Corpo del Cristo crocifisso e risorto, a contemplare il Mistero Pasquale, centro del Messaggio cristiano. Del Corpo di Cristo risorto, vivo e operante nella storia (cfr *Rm* 12, 5), noi, cari fratelli e sorelle, siamo membra vive, ciascuno secondo la propria funzione, con il compito cioè che il Signore ha voluto affidarci. Oggi, in questa catechesi, vorrei ritornare ai compiti specifici dei sacerdoti, che, secondo la tradizione, sono essenzialmente tre: insegnare, santificare e governare. In una delle catechesi precedenti ho parlato sulla prima di queste tre missioni: l'insegnamento, l'annuncio della verità, l'annuncio del Dio rivelato in Cristo, o – con altre parole – il compito profetico di mettere l'uomo in contatto con la verità, di aiutarlo a conoscere l'essenziale della sua vita, della realtà stessa.

Oggi vorrei soffermarmi brevemente con voi sul secondo compito che ha il sacerdote, quello di santificare gli uomini, soprattutto mediante i Sacramenti e il culto della Chiesa. Qui dobbiamo innanzitutto chiederci: Che cosa vuol dire la parola “Santo”? La risposta è: “Santo” è la qualità specifica dell'essere di Dio, cioè assoluta verità, bontà, amore, bellezza – luce pura. Santificare una persona significa quindi metterla in contatto con Dio, con questo suo essere luce, verità, amore puro. E' ovvio che tale contatto trasforma la persona. Nell'antichità c'era questa ferma convinzione: Nessuno può vedere Dio senza morire subito. Troppo grande è la forza di verità e di luce! Se l'uomo tocca questa corrente assoluta, non sopravvive. D'altra par-

\* Allocutio die 5 maii 2010 in Audientia Generali habita (cfr *L'Osservatore Romano*, 6 maggio 2010).

te c'era anche la convinzione: Senza un minimo contatto con Dio l'uomo non può vivere. Verità, bontà, amore sono condizioni fondamentali del suo essere. La questione è: Come può trovare l'uomo quel contatto con Dio, che è fondamentale, senza morire sopraffatto dalla grandezza dell'essere divino? La fede della Chiesa ci dice che Dio stesso crea questo contatto, che ci trasforma man mano in vere immagini di Dio.

Così siamo di nuovo arrivati al compito del sacerdote di "santificare". Nessun uomo da sé, a partire dalla sua propria forza può mettere l'altro in contatto con Dio. Parte essenziale della grazia del sacerdozio è il dono, il compito di creare questo contatto. Questo si realizza nell'annuncio della parola di Dio, nella quale la sua luce ci viene incontro. Si realizza in un modo particolarmente denso nei Sacramenti. L'immersione nel Mistero pasquale di morte e risurrezione di Cristo avviene nel Battesimo, è rafforzata nella Confermazione e nella Riconciliazione, è alimentata dall'Eucaristia, Sacramento che edifica la Chiesa come Popolo di Dio, Corpo di Cristo, Tempio dello Spirito Santo (cfr GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. *Pastores gregis*, n. 32). È quindi Cristo stesso che rende santi, cioè ci attira nella sfera di Dio. Ma come atto della sua infinita misericordia chiama alcuni a "stare" con Lui (cfr *Mc* 3, 14) e diventare, mediante il Sacramento dell'Ordine, nonostante la povertà umana, partecipi del suo stesso Sacerdozio, ministri di questa santificazione, dispensatori dei suoi misteri, "ponti" dell'incontro con Lui, della sua mediazione tra Dio e gli uomini e tra gli uomini e Dio (cfr *PO*, 5).

Negli ultimi decenni, vi sono state tendenze orientate a far prevalere, nell'identità e nella missione del sacerdote, la dimensione dell'annuncio, staccandola da quella della santificazione; spesso si è affermato che sarebbe necessario superare una pastorale meramente sacramentale. Ma è possibile esercitare autenticamente il Ministero sacerdotale "superando" la pastorale sacramentale? Che cosa significa propriamente per i sacerdoti evangelizzare, in che cosa consiste il cosiddetto primato dell'annuncio? Come riportano i Vangeli, Gesù afferma che l'annuncio del Regno di Dio è lo scopo della sua missione;

questo annuncio, però, non è solo un « discorso », ma include, nel medesimo tempo, il suo stesso agire; i segni, i miracoli che Gesù compie indicano che il Regno viene come realtà presente e che coincide alla fine con la sua stessa persona, con il dono di se, come abbiamo sentito oggi nella lettura del Vangelo. E lo stesso vale per il ministro ordinato: egli, il sacerdote, rappresenta Cristo, l'Inviato del Padre, ne continua la sua missione, mediante la " parola " e il " sacramento ", in questa totalità di corpo e anima, di segno e parola. Sant'Agostino, in una lettera al Vescovo Onorato di Thiabe, riferendosi ai sacerdoti afferma: « Facciano dunque i servi di Cristo, i ministri della parola e del sacramento di Lui, ciò che egli comandò o permise » (*Epist.* 228, 2). È necessario riflettere se, in taluni casi, l'aver sottovalutato l'esercizio fedele del *munus sanctificandi*, non abbia forse rappresentato un indebolimento della stessa fede nell'efficacia salvifica dei Sacramenti e, in definitiva, nell'operare attuale di Cristo e del suo Spirito, attraverso la Chiesa, nel mondo.

Chi dunque salva il mondo e l'uomo? L'unica risposta che possiamo dare è: Gesù di Nazaret, Signore e Cristo, crocifisso e risorto. E dove si attualizza il Mistero della morte e risurrezione di Cristo, che porta la salvezza? Nell'azione di Cristo mediante la Chiesa, in particolare nel Sacramento dell'Eucaristia, che rende presente l'offerta sacrificale redentrice del Figlio di Dio, nel Sacramento della Riconciliazione, in cui dalla morte del peccato si torna alla vita nuova, e in ogni altro atto sacramentale di santificazione (cfr *PO*, 5). È importante, quindi, promuovere una catechesi adeguata per aiutare i fedeli a comprendere il valore dei Sacramenti, ma è altrettanto necessario, sull'esempio del Santo Curato d'Ars, essere disponibili, generosi e attenti nel donare ai fratelli i tesori di grazia che Dio ha posto nelle nostre mani, e dei quali non siamo i " padroni ", ma custodi ed amministratori. Soprattutto in questo nostro tempo, nel quale, da un lato, sembra che la fede vada indebolendosi e, dall'altro, emergono un profondo bisogno e una diffusa ricerca di spiritualità, è necessario che ogni sacerdote ricordi che nella sua missione l'annuncio missionario e il culto e i sacramenti non sono mai separati e promuova una sana pa-

storale sacramentale, per formare il Popolo di Dio e aiutarlo a vivere in pienezza la Liturgia, il culto della Chiesa, i Sacramenti come doni gratuiti di Dio, atti liberi ed efficaci della sua azione di salvezza.

Come ricordavo nella santa Messa Crismale di quest'anno: « Centro del culto della Chiesa è il Sacramento. Sacramento significa che in primo luogo non siamo noi uomini a fare qualcosa, ma Dio in anticipo ci viene incontro con il suo agire, ci guarda e ci conduce verso di Sé. (...) Dio ci tocca per mezzo di realtà materiali (...) che Egli assume al suo servizio, facendone strumenti dell'incontro tra noi e Lui stesso » (*S. Messa Crismale*, 1 aprile 2010). La verità secondo la quale nel Sacramento "non siamo noi uomini a fare qualcosa" riguarda, e deve riguardare, anche la coscienza sacerdotale: ciascun presbitero sa bene di essere strumento necessario all'agire salvifico di Dio, ma pur sempre strumento. Tale coscienza deve rendere umili e generosi nell'amministrazione dei Sacramenti, nel rispetto delle norme canoniche, ma anche nella profonda convinzione che la propria missione è far sì che tutti gli uomini, uniti a Cristo, possano offrirsi a Dio come ostia viva e santa a Lui gradita (cfr *Rm* 12, 1). Esemplare, circa il primato del *munus sanctificandi* e della giusta interpretazione della pastorale sacramentale, è ancora san Giovanni Maria Vianney, il quale, un giorno, di fronte ad un uomo che diceva di non aver fede e desiderava discutere con lui, il parroco rispose: « Oh! amico mio, v'indirizzate assai male, io non so ragionare... ma se avete bisogno di qualche consolazione, mettetevi là... (il suo dito indicava l'inesorabile sgabello [del confessionale]) e credetemi, che molti altri vi si sono messi prima di voi, e non ebbero a pentirsene » (cfr Monnin A., *Il Curato d'Ars. Vita di Gian-Battista-Maria Vianney*, vol. I, Torino 1870, pp. 163-164).

Cari sacerdoti, vivete con gioia e con amore la Liturgia e il culto: è azione che il Risorto compie nella potenza dello Spirito Santo in noi, con noi e per noi. Vorrei rinnovare l'invito fatto recentemente a « tornare al confessionale, come luogo nel quale celebrare il Sacramento della Riconciliazione, ma anche come luogo in cui 'abitare' più spesso, perché il fedele possa trovare misericordia, consiglio e conforto,

sentirsi amato e compreso da Dio e sperimentare la presenza della Misericordia Divina, accanto alla Presenza reale nell'Eucaristia» (*Discorso alla Penitenzieria Apostolica*, 11 marzo 2010). E vorrei anche invitare ogni sacerdote a celebrare e vivere con intensità l'Eucaristia, che è nel cuore del compito di santificare; è Gesù che vuole stare con noi, vivere in noi, donarci se stesso, mostrarci l'infinita misericordia e tenerezza di Dio; è l'unico Sacrificio di amore di Cristo che si rende presente, si realizza tra di noi e giunge fino al trono della Grazia, alla presenza di Dio, abbraccia l'umanità e ci unisce a Lui (cfr *Discorso al Clero di Roma*, 18 febbraio 2010). E il sacerdote è chiamato ad essere ministro di questo grande Mistero, nel Sacramento e nella vita. Se «la grande tradizione ecclesiale ha giustamente svincolato l'efficacia sacramentale dalla concreta situazione esistenziale del singolo sacerdote, e così le legittime attese dei fedeli sono adeguatamente salvaguardate», ciò non toglie nulla «alla necessaria, anzi indispensabile tensione verso la perfezione morale, che deve abitare ogni cuore autenticamente sacerdotale»: c'è anche un esempio di fede e di testimonianza di santità, che il Popolo di Dio si attende giustamente dai suoi Pastori (cfr BENEDETTO XVI, *Discorso alla Plenaria della Congr. per il Clero*, 16 marzo 2009). Ed è nella celebrazione dei Santi Misteri che il sacerdote trova la radice della sua santificazione (cfr *PO*, 12-13).

Cari amici, siate consapevoli del grande dono che i sacerdoti sono per la Chiesa e per il mondo; attraverso il loro ministero, il Signore continua a salvare gli uomini, a rendersi presente, a santificare. Sappiate ringraziare Dio, e soprattutto siate vicini ai vostri sacerdoti con la preghiera e con il sostegno, specialmente nelle difficoltà, affinché siano sempre più Pastori secondo il cuore di Dio. Grazie.

## MUNUS REGENDI\*

L'Anno Sacerdotale volge al termine; perciò avevo cominciato nelle ultime catechesi a parlare sui compiti essenziali del sacerdote, cioè: insegnare, santificare e governare. Ho già tenuto due catechesi, una sul ministero della santificazione, i Sacramenti soprattutto, e una su quello dell'insegnamento. Quindi, mi rimane oggi di parlare sulla missione del sacerdote di governare, di guidare, con l'autorità di Cristo, non con la propria, la porzione del Popolo che Dio gli ha affidato.

Come comprendere nella cultura contemporanea una tale dimensione, che implica il concetto di autorità e ha origine dal mandato stesso del Signore di pascere il suo gregge? Che cos'è realmente, per noi cristiani, l'autorità? Le esperienze culturali, politiche e storiche del recente passato, soprattutto le dittature in Europa dell'Est e dell'Ovest nel XX secolo, hanno reso l'uomo contemporaneo sospettoso nei confronti di questo concetto. Un sospetto che, non di rado, si traduce nel sostenere come necessario l'abbandono di ogni autorità, che non venga esclusivamente dagli uomini e sia ad essi sottoposta, da essi controllata. Ma proprio lo sguardo sui regimi che, nel secolo scorso, seminarono terrore e morte, ricorda con forza che l'autorità, in ogni ambito, quando viene esercitata senza un riferimento al Trascendente, se prescinde dall'Autorità suprema, che è Dio, finisce inevitabilmente per volgersi contro l'uomo. È importante allora riconoscere che l'autorità umana non è mai un fine, ma sempre e solo un mezzo e che, necessariamente ed in ogni epoca, il fine è sempre la persona, creata da Dio con la propria intangibile dignità e chiamata a relazionarsi con il proprio Creatore, nel cammino terreno dell'esistenza e nella vita eterna; è un'autorità esercitata nella responsabilità davanti a Dio, al Creatore. Un'autorità così intesa, che abbia come unico scopo servire il vero bene delle persone ed essere trasparenza dell'unico

\* Allocutio die 26 maii 2010 in Audientia Generali habita (cfr *L'Osservatore Romano*, 27 maggio 2010).

Sommo Bene che è Dio, non solo non è estranea agli uomini, ma, al contrario, è un prezioso aiuto nel cammino verso la piena realizzazione in Cristo, verso la salvezza.

La Chiesa è chiamata e si impegna ad esercitare questo tipo di autorità che è servizio, e la esercita non a titolo proprio, ma nel nome di Gesù Cristo, che dal Padre ha ricevuto ogni potere in Cielo e sulla terra (cfr *Mt* 28, 18). Attraverso i Pastori della Chiesa, infatti, Cristo pasce il suo gregge: è Lui che lo guida, lo protegge, lo corregge, perché lo ama profondamente. Ma il Signore Gesù, Pastore supremo delle nostre anime, ha voluto che il Collegio Apostolico, oggi i Vescovi, in comunione con il Successore di Pietro, e i sacerdoti, loro più preziosi collaboratori, partecipassero a questa sua missione di prendersi cura del Popolo di Dio, di essere educatori nella fede, orientando, animando e sostenendo la comunità cristiana, o, come dice il Concilio, « curando, soprattutto che i singoli fedeli siano guidati nello Spirito Santo a vivere secondo il Vangelo la loro propria vocazione, a praticare una carità sincera ed operosa e ad esercitare quella libertà con cui Cristo ci ha liberati » (*Presbyterorum Ordinis*, 6). Ogni Pastore, quindi, è il tramite attraverso il quale Cristo stesso ama gli uomini: è mediante il nostro ministero – cari sacerdoti – è attraverso di noi che il Signore raggiunge le anime, le istruisce, le custodisce, le guida. Sant'Agostino, nel suo *Commento al Vangelo di san Giovanni*, dice: « Sia dunque impegno d'amore pascere il gregge del Signore » (123, 5); questa è la suprema norma di condotta dei ministri di Dio, un amore incondizionato, come quello del Buon Pastore, pieno di gioia, aperto a tutti, attento ai vicini e premuroso verso i lontani (cfr S. Agostino, *Discorso* 340, 1; *Discorso* 46, 15), delicato verso i più deboli, i piccoli, i semplici, i peccatori, per manifestare l'infinita misericordia di Dio con le parole rassicuranti della speranza (cfr Id., *Lettera* 95, 1).

Se tale compito pastorale è fondato sul Sacramento, tuttavia la sua efficacia non è indipendente dall'esistenza personale del presbitero. Per essere Pastore secondo il cuore di Dio (cfr *Ger* 3, 15) occorre un profondo radicamento nella viva amicizia con Cristo, non solo dell'intelligenza, ma anche della libertà e della volontà, una chiara co-

scienza dell'identità ricevuta nell'Ordinazione Sacerdotale, una disponibilità incondizionata a condurre il gregge affidato là dove il Signore vuole e non nella direzione che, apparentemente, sembra più conveniente o più facile. Ciò richiede, anzitutto, la continua e progressiva disponibilità a lasciare che Cristo stesso governi l'esistenza sacerdotale dei presbiteri. Infatti, nessuno è realmente capace di pascere il gregge di Cristo, se non vive una profonda e reale obbedienza a Cristo e alla Chiesa, e la stessa docilità del Popolo ai suoi sacerdoti dipende dalla docilità dei sacerdoti verso Cristo; per questo alla base del ministero pastorale c'è sempre l'incontro personale e costante con il Signore, la conoscenza profonda di Lui, il conformare la propria volontà alla volontà di Cristo.

Negli ultimi decenni, si è utilizzato spesso l'aggettivo «pastorale» quasi in opposizione al concetto di «gerarchico», così come, nella medesima contrapposizione, è stata interpretata anche l'idea di «comunione». È forse questo il punto dove può essere utile una breve osservazione sulla parola «gerarchia», che è la designazione tradizionale della struttura di autorità sacramentale nella Chiesa, ordinata secondo i tre livelli del Sacramento dell'Ordine: episcopato, presbiterato, diaconato. Nell'opinione pubblica prevale, per questa realtà «gerarchia», l'elemento di subordinazione e l'elemento giuridico; perciò a molti l'idea di gerarchia appare in contrasto con la flessibilità e la vitalità del senso pastorale e anche contraria all'umiltà del Vangelo. Ma questo è un male inteso senso della gerarchia, storicamente anche causato da abusi di autorità e da carrierismo, che sono appunto abusi e non derivano dall'essere stesso della realtà «gerarchia». L'opinione comune è che «gerarchia» sia sempre qualcosa di legato al dominio e così non corrispondente al vero senso della Chiesa, dell'unità nell'amore di Cristo. Ma, come ho detto, questa è un'interpretazione sbagliata, che ha origine in abusi della storia, ma non risponde al vero significato di quello che è la gerarchia. Cominciamo con la parola. Generalmente, si dice che il significato della parola gerarchia sarebbe «sacro dominio», ma il vero significato non è questo, è «sacra origine», cioè: questa autorità non viene dall'uomo stesso, ma ha origine

nel sacro, nel Sacramento; sottomette quindi la persona alla vocazione, al mistero di Cristo; fa del singolo un servitore di Cristo e solo in quanto servo di Cristo questi può governare, guidare per Cristo e con Cristo. Perciò chi entra nel sacro Ordine del Sacramento, la «gerarchia», non è un autocrate, ma entra in un legame nuovo di obbedienza a Cristo: è legato a Lui in comunione con gli altri membri del sacro Ordine, del Sacerdozio. E anche il Papa – punto di riferimento di tutti gli altri Pastori e della comunione della Chiesa – non può fare quello che vuole; al contrario, il Papa è custode dell'obbedienza a Cristo, alla sua parola riassunta nella «*regula fidei*», nel Credo della Chiesa, e deve precedere nell'obbedienza a Cristo e alla sua Chiesa. Gerarchia implica quindi un triplice legame: quello, innanzitutto, con Cristo e l'ordine dato dal Signore alla sua Chiesa; poi il legame con gli altri Pastori nell'unica comunione della Chiesa; e, infine, il legame con i fedeli affidati al singolo, nell'ordine della Chiesa.

Quindi, si capisce che comunione e gerarchia non sono contrarie l'una all'altra, ma si condizionano. Sono insieme una cosa sola (comunione gerarchica). Il Pastore è quindi tale proprio guidando e custodendo il gregge, e talora impedendo che esso si disperda. Al di fuori di una visione chiaramente ed esplicitamente soprannaturale, non è comprensibile il compito di governare proprio dei sacerdoti. Esso, invece, sostenuto dal vero amore per la salvezza di ciascun fedele, è particolarmente prezioso e necessario anche nel nostro tempo. Se il fine è portare l'annuncio di Cristo e condurre gli uomini all'incontro salvifico con Lui perché abbiano la vita, il compito di guidare si configura come un servizio vissuto in una donazione totale per l'edificazione del gregge nella verità e nella santità, spesso andando controcorrente e ricordando che chi è il più grande si deve fare come il più piccolo, e colui che governa, come colui che serve (cfr *Lumen gentium*, 27).

Dove può attingere oggi un sacerdote la forza per tale esercizio del proprio ministero, nella piena fedeltà a Cristo e alla Chiesa, con una dedizione totale al gregge? La risposta è una sola: in Cristo Signore. Il modo di governare di Gesù non è quello del dominio, ma è l'umile ed amoroso servizio della Lavanda dei piedi, e la regalità di

Cristo sull'universo non è un trionfo terreno, ma trova il suo culmine sul legno della Croce, che diventa giudizio per il mondo e punto di riferimento per l'esercizio dell'autorità che sia vera espressione della carità pastorale. I santi, e tra essi san Giovanni Maria Vianney, hanno esercitato con amore e dedizione il compito di curare la porzione del Popolo di Dio loro affidata, mostrando anche di essere uomini forti e determinati, con l'unico obiettivo di promuovere il vero bene delle anime, capaci di pagare di persona, fino al martirio, per rimanere fedeli alla verità e alla giustizia del Vangelo.

Cari sacerdoti, «pascete il gregge di Dio che vi è affidato, sorvegliandolo non per forza ma volentieri [...], facendovi modelli del gregge» (1 Pt 5, 2). Dunque, non abbiate paura di guidare a Cristo ciascuno dei fratelli che Egli vi ha affidati, sicuri che ogni parola ed ogni atteggiamento, se discendono dall'obbedienza alla volontà di Dio, porteranno frutto; sappiate vivere apprezzando i pregi e riconoscendo i limiti della cultura in cui siamo inseriti, con la ferma certezza che l'annuncio del Vangelo è il maggiore servizio che si può fare all'uomo. Non c'è, infatti, bene più grande, in questa vita terrena, che condurre gli uomini a Dio, risvegliare la fede, sollevare l'uomo dall'inerzia e dalla disperazione, dare la speranza che Dio è vicino e guida la storia personale e del mondo: questo, in definitiva, è il senso profondo ed ultimo del compito di governare che il Signore ci ha affidato. Si tratta di formare Cristo nei credenti, attraverso quel processo di santificazione che è conversione dei criteri, della scala di valori, degli atteggiamenti, per lasciare che Cristo viva in ogni fedele. San Paolo così riassume la sua azione pastorale: «figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché Cristo non sia formato in voi» (Gal 4, 19).

Cari fratelli e sorelle, vorrei invitarvi a pregare per me, Successore di Pietro, che ho uno specifico compito nel governare la Chiesa di Cristo, come pure per tutti i vostri Vescovi e sacerdoti. Pregate perché sappiamo prenderci cura di tutte le pecore, anche quelle smarrite, del gregge a noi affidato. A voi, cari sacerdoti, rivolgo il cordiale invito alle Celebrazioni conclusive dell'Anno Sacerdotale, il prossimo 9,

10 e 11 giugno, qui a Roma: mediteremo sulla conversione e sulla missione, sul dono dello Spirito Santo e sul rapporto con Maria Santissima, e rinnoveremo le nostre promesse sacerdotali, sostenuti da tutto il Popolo di Dio. Grazie!

## CRISTIANI PIÙ IMPEGNATI NELL'AMORE A DIO E AL PROSSIMO\*

Dopo il tempo pasquale, concluso domenica scorsa con la Pentecoste, la Liturgia è ritornata al « tempo ordinario ». Ciò non vuol dire però che l'impegno dei cristiani debba diminuire, anzi, entrati nella vita divina mediante i Sacramenti, siamo chiamati quotidianamente ad essere aperti all'azione della Grazia, per progredire nell'amore verso Dio e il prossimo. L'odierna domenica della Santissima Trinità, in un certo senso, ricapitola la rivelazione di Dio avvenuta nei misteri pasquali: morte e risurrezione di Cristo, sua ascensione alla destra del Padre ed effusione dello Spirito Santo. La mente e il linguaggio umani sono inadeguati a spiegare la relazione esistente tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, e tuttavia i Padri della Chiesa hanno cercato di illustrare il mistero di Dio Uno e Trino vivendolo nella propria esistenza con profonda fede.

La Trinità divina, infatti, prende dimora in noi nel giorno del Battesimo: « Io ti battezzo – dice il ministro – nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo ». Il nome di Dio, nel quale siamo stati battezzati, noi lo ricordiamo ogni volta che tracciamo su noi stessi il segno della croce. Il teologo Romano Guardini, a proposito del segno della croce, osserva: « lo facciamo prima della preghiera, affinché ... ci metta spiritualmente in ordine; concentri in Dio pensieri, cuore e volere; dopo la preghiera, affinché rimanga in noi quello che Dio ci ha donato ... Esso abbraccia tutto l'essere, corpo e anima, ... e tutto diviene consacrato nel nome del Dio uno e trino » (*Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Brescia 2000, 125-126).

Nel segno della croce e nel nome del Dio vivente è, perciò, contenuto l'annuncio che genera la fede e ispira la preghiera. E, come nel vangelo Gesù promette agli Apostoli che « quando verrà lui, lo Spirito

\* Allocutio die 30 maii 2010 in Salutatione Angelica habita (cfr *L'Osservatore Romano*, 31 maggio e 1 giugno 2010).

della verità, vi guiderà a tutta la verità» (*Gv* 16, 13), così avviene nella liturgia domenicale, quando i sacerdoti dispensano, di settimana in settimana, il pane della Parola e dell'Eucaristia. Anche il santo Curato d'Ars lo ricordava ai suoi fedeli: « Chi ha accolto la vostra anima – diceva – al primo entrare nella vita? Il sacerdote. Chi la nutre per darle la forza di compiere il suo pellegrinaggio? Il sacerdote. Chi la preparerà a comparire innanzi a Dio, lavandola per l'ultima volta nel sangue di Gesù Cristo? ... sempre il sacerdote» (*Lettera di indizione dell'Anno Sacerdotale*).

Cari amici, facciamo nostra la preghiera di sant'Ilario di Poitiers: « Conserva incontaminata questa fede retta che è in me e, fino al mio ultimo respiro, dammi ugualmente questa voce della mia coscienza, affinché io resti sempre fedele a ciò che ho professato nella mia rigenerazione, quando sono stato battezzato nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo» (*De Trinitate*, XII, 57, *CCL* 62/A, 627). Invocando la Beata Vergine Maria, prima creatura pienamente inabitata dalla Santissima Trinità, domandiamo la sua protezione per proseguire bene il nostro pellegrinaggio terreno.

## DIO SI AFFIDA A UOMINI DEBOLI PER RENDERSI PRESENTE NELL'UMANITÀ\*

L'Anno Sacerdotale che abbiamo celebrato, 150 anni dopo la morte del santo Curato d'Ars, modello del ministero sacerdotale nel nostro mondo, volge al termine. Dal Curato d'Ars ci siamo lasciati guidare, per comprendere nuovamente la grandezza e la bellezza del ministero sacerdotale. Il sacerdote non è semplicemente il detentore di un ufficio, come quelli di cui ogni società ha bisogno affinché in essa possano essere adempiute certe funzioni.

Egli invece fa qualcosa che nessun essere umano può fare da sé: pronuncia in nome di Cristo la parola dell'assoluzione dai nostri peccati e cambia così, a partire da Dio, la situazione della nostra vita. Pronuncia sulle offerte del pane e del vino le parole di ringraziamento di Cristo che sono parole di transustanziazione – parole che rendono presente Lui stesso, il Risorto, il suo Corpo e suo Sangue, e trasformano così gli elementi del mondo: parole che spalancano il mondo a Dio e lo congiungono a Lui.

Il sacerdozio è quindi non semplicemente «ufficio», ma sacramento: Dio si serve di un povero uomo al fine di essere, attraverso lui, presente per gli uomini e di agire in loro favore. Questa audacia di Dio, che ad esseri umani affida se stesso; che, pur conoscendo le nostre debolezze, ritiene degli uomini capaci di agire e di essere presenti in vece sua – questa audacia di Dio è la cosa veramente grande che si nasconde nella parola «sacerdozio». Che Dio ci ritenga capaci di questo; che Egli in tal modo chiami uomini al suo servizio e così dal di dentro si leghi ad essi: è ciò che in quest'anno volevamo nuovamente considerare e comprendere. Volevamo risvegliare la gioia che Dio ci sia così vicino, e la gratitudine per il fatto che Egli si affidi alla nostra debolezza; che Egli ci conduca e ci sostenga giorno per giorno.

\* Homilia die 11 iunii 2010 in Basilica Vaticana in sollemnitate Sacri Cordis Jesu, occasione exitus Anni Sacerdotalis (cfr *L'Osservatore Romano*, 12 giugno 2010).

Volevamo così anche mostrare nuovamente ai giovani che questa vocazione, questa comunione di servizio per Dio e con Dio, esiste – anzi, che Dio è in attesa del nostro « sì ». Insieme alla Chiesa volevamo nuovamente far notare che questa vocazione la dobbiamo chiedere a Dio. Chiediamo operai per la messe di Dio, e questa richiesta a Dio è, al tempo stesso, un bussare di Dio al cuore di giovani che si ritengono capaci di ciò di cui Dio li ritiene capaci. Era da aspettarsi che al « nemico » questo nuovo brillare del sacerdozio non sarebbe piaciuto; egli avrebbe preferito vederlo scomparire, perché in fin dei conti Dio fosse spinto fuori dal mondo.

E così è successo che, proprio in questo anno di gioia per il sacramento del sacerdozio, siano venuti alla luce i peccati di sacerdoti – soprattutto l'abuso nei confronti dei piccoli, nel quale il sacerdozio come compito della premura di Dio a vantaggio dell'uomo viene volto nel suo contrario. Anche noi chiediamo insistentemente perdono a Dio ed alle persone coinvolte, mentre intendiamo promettere di voler fare tutto il possibile affinché un tale abuso non possa succedere mai più; promettere che nell'ammissione al ministero sacerdotale e nella formazione durante il cammino di preparazione ad esso faremo tutto ciò che possiamo per vagliare l'autenticità della vocazione e che vogliamo ancora di più accompagnare i sacerdoti nel loro cammino, affinché il Signore li protegga e li custodisca in situazioni penose e nei pericoli della vita. Se l'Anno Sacerdotale avesse dovuto essere una glorificazione della nostra personale prestazione umana, sarebbe stato distrutto da queste vicende.

Ma si trattava per noi proprio del contrario: il diventare grati per il dono di Dio, dono che si nasconde « in vasi di creta » e che sempre di nuovo, attraverso tutta la debolezza umana, rende concreto in questo mondo il suo amore. Così consideriamo quanto è avvenuto quale compito di purificazione, un compito che ci accompagna verso il futuro e che, tanto più, ci fa riconoscere ed amare il grande dono di Dio. In questo modo, il dono diventa l'impegno di rispondere al coraggio e all'umiltà di Dio con il nostro coraggio e la nostra umiltà. La parola di Cristo, che abbiamo cantato come canto d'ingresso nella li-

turgia, può dirci in questa ora che cosa significhi diventare ed essere sacerdoti: «Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore» (*Mt* 11, 29).

Celebriamo la festa del Sacro Cuore di Gesù e gettiamo con la liturgia, per così dire, uno sguardo dentro il cuore di Gesù, che nella morte fu aperto dalla lancia del soldato romano. Sì, il suo cuore è aperto per noi e davanti a noi – e con ciò ci è aperto il cuore di Dio stesso. La liturgia interpreta per noi il linguaggio del cuore di Gesù, che parla soprattutto di Dio quale pastore degli uomini, e in questo modo ci manifesta il sacerdozio di Gesù, che è radicato nell'intimo del suo cuore; così ci indica il perenne fondamento, come pure il valido criterio, di ogni ministero sacerdotale, che deve sempre essere ancorato al cuore di Gesù ed essere vissuto a partire da esso. Vorrei oggi meditare soprattutto sui testi con i quali la Chiesa orante risponde alla Parola di Dio presentata nelle letture. In quei canti parola e risposta si compenetrano. Da una parte, essi stessi sono tratti dalla Parola di Dio, ma, dall'altra, sono al contempo già la risposta dell'uomo a tale Parola, risposta in cui la Parola stessa si comunica ed entra nella nostra vita. Il più importante di quei testi nell'odierna liturgia è il *Salmo* 23 (22) – «Il Signore è il mio pastore» –, nel quale l'Israele orante ha accolto l'autorivelazione di Dio come pastore, e ne ha fatto l'orientamento per la propria vita. «Il Signore è il mio pastore: non manco di nulla»: in questo primo versetto si esprimono gioia e gratitudine per il fatto che Dio è presente e si occupa di noi. La lettura tratta dal *Libro di Ezechiele* comincia con lo stesso tema: «Io stesso cercherò le mie pecore e ne avrò cura» (*Ez* 34, 11). Dio si prende personalmente cura di me, di noi, dell'umanità.

Non sono lasciato solo, smarrito nell'universo ed in una società davanti a cui si rimane sempre più disorientati. Egli si prende cura di me. Non è un Dio lontano, per il quale la mia vita conterebbe troppo poco. Le religioni del mondo, per quanto possiamo vedere, hanno sempre saputo che, in ultima analisi, c'è un Dio solo. Ma tale Dio era lontano. Apparentemente Egli abbandonava il mondo ad altre potenze e forze, ad altre divinità. Con queste bisognava trovare un accordo.

Il Dio unico era buono, ma tuttavia lontano. Non costituiva un pericolo, ma neppure offriva un aiuto. Così non era necessario occuparsi di Lui. Egli non dominava. Stranamente, questo pensiero è riemerso nell'Illuminismo. Si comprendeva ancora che il mondo presuppone un Creatore. Questo Dio, però, aveva costruito il mondo e poi si era evidentemente ritirato da esso.

Ora il mondo aveva un suo insieme di leggi secondo cui si sviluppava e in cui Dio non interveniva, non poteva intervenire. Dio era solo un'origine remota. Molti forse non desideravano neppure che Dio si prendesse cura di loro. Non volevano essere disturbati da Dio. Ma laddove la premura e l'amore di Dio vengono percepiti come disturbo, lì l'essere umano è stravolto. È bello e consolante sapere che c'è una persona che mi vuol bene e si prende cura di me.

Ma è molto più decisivo che esista quel Dio che mi conosce, mi ama e si preoccupa di me. «Io conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me» (*Gv* 10, 14), dice la Chiesa prima del Vangelo con una parola del Signore. Dio mi conosce, si preoccupa di me. Questo pensiero dovrebbe renderci veramente gioiosi.

Lasciamo che esso penetri profondamente nel nostro intimo. Allora comprendiamo anche che cosa significhi: Dio vuole che noi come sacerdoti, in un piccolo punto della storia, condividiamo le sue preoccupazioni per gli uomini. Come sacerdoti, vogliamo essere persone che, in comunione con la sua premura per gli uomini, ci prendiamo cura di loro, rendiamo a loro sperimentabile nel concreto questa premura di Dio. E, riguardo all'ambito a lui affidato, il sacerdote, insieme col Signore, dovrebbe poter dire: «Io conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me». «Conoscere», nel significato della Sacra Scrittura, non è mai soltanto un sapere esteriore così come si conosce il numero telefonico di una persona. «Conoscere» significa essere interiormente vicino all'altro. Volergli bene. Noi dovremmo cercare di «conoscere» gli uomini da parte di Dio e in vista di Dio; dovremmo cercare di camminare con loro sulla via dell'amicizia di Dio.

Ritorniamo al nostro *Salmo*. Lì si dice: «Mi guida per il giusto cammino a motivo del suo nome. Anche se vado per una valle oscura,

non temo alcun male, perché tu sei con me. Il tuo bastone e il tuo vincastro mi danno sicurezza » (23 [22], 3s). Il pastore indica la strada giusta a coloro che gli sono affidati. Egli precede e li guida.

Diciamolo in maniera diversa: il Signore ci mostra come si realizza in modo giusto l'essere uomini. Egli ci insegna l'arte di essere persona. Che cosa devo fare per non precipitare, per non sperperare la mia vita nella mancanza di senso? È, appunto, questa la domanda che ogni uomo deve porsi e che vale in ogni periodo della vita. E quanto buio esiste intorno a tale domanda nel nostro tempo! Sempre di nuovo ci viene in mente la parola di Gesù, il quale aveva compassione per gli uomini, perché erano come pecore senza pastore. Signore, abbi pietà anche di noi!

Indicaci la strada! Dal Vangelo sappiamo questo: Egli stesso è la via. Vivere con Cristo, seguire Lui – questo significa trovare la via giusta, affinché la nostra vita acquisti senso ed affinché un giorno possiamo dire: « Sì, vivere è stata una cosa buona ». Il popolo d'Israele era ed è grato a Dio, perché Egli nei Comandamenti ha indicato la via della vita. Il grande *Salmo* 119 (118) è un'unica espressione di gioia per questo fatto: noi non brancoliamo nel buio. Dio ci ha mostrato qual è la via, come possiamo camminare nel modo giusto.

Ciò che i Comandamenti dicono è stato sintetizzato nella vita di Gesù ed è divenuto un modello vivo. Così capiamo che queste direttive di Dio non sono catene, ma sono la via che Egli ci indica. Possiamo essere lieti per esse e gioire perché in Cristo stanno davanti a noi come realtà vissuta. Egli stesso ci ha resi lieti. Nel camminare insieme con Cristo facciamo l'esperienza della gioia della Rivelazione, e come sacerdoti dobbiamo comunicare alla gente la gioia per il fatto che ci è stata indicata la via giusta della vita.

C'è poi la parola concernente la « valle oscura » attraverso la quale il Signore guida l'uomo. La via di ciascuno di noi ci condurrà un giorno nella valle oscura della morte in cui nessuno può accompagnarci. Ed Egli sarà lì. Cristo stesso è disceso nella notte oscura della morte. Anche lì Egli non ci abbandona. Anche lì ci guida. « Se scendo negli inferi, eccoti », dice il *Salmo* 139 (138). Sì, tu sei presente anche

nell'ultimo travaglio, e così il nostro *Salmo* responsoriale può dire: pure lì, nella valle oscura, non temo alcun male.

Parlando della valle oscura possiamo, però, pensare anche alle valli oscure della tentazione, dello scoraggiamento, della prova, che ogni persona umana deve attraversare. Anche in queste valli tenebrose della vita Egli è là. Sì, Signore, nelle oscurità della tentazione, nelle ore dell'oscuramento in cui tutte le luci sembrano spegnersi, mostrami che tu sei là. Aiuta noi sacerdoti, affinché possiamo essere accanto alle persone a noi affidate in tali notti oscure. Affinché possiamo mostrare loro la tua luce.

«Il tuo bastone e il tuo vincastro mi danno sicurezza»: il pastore ha bisogno del bastone contro le bestie selvatiche che vogliono irrompere tra il gregge; contro i briganti che cercano il loro bottino. Accanto al bastone c'è il vincastro che dona sostegno ed aiuta ad attraversare passaggi difficili. Ambedue le cose rientrano anche nel ministero della Chiesa, nel ministero del sacerdote. Anche la Chiesa deve usare il bastone del pastore, il bastone col quale protegge la fede contro i falsificatori, contro gli orientamenti che sono, in realtà, disorientamenti. Proprio l'uso del bastone può essere un servizio di amore.

Oggi vediamo che non si tratta di amore, quando si tollerano comportamenti indegni della vita sacerdotale. Come pure non si tratta di amore se si lascia proliferare l'eresia, il travisamento e il disfacimento della fede, come se noi autonomamente inventassimo la fede. Come se non fosse più dono di Dio, la perla preziosa che non ci lasciamo strappare via. Al tempo stesso, però, il bastone deve sempre di nuovo diventare il vincastro del pastore – vincastro che aiuti gli uomini a poter camminare su sentieri difficili e a seguire il Signore.

Alla fine del *Salmo* si parla della mensa preparata, dell'olio con cui viene unto il capo, del calice traboccante, del poter abitare presso il Signore. Nel *Salmo* questo esprime innanzitutto la prospettiva della gioia per la festa di essere con Dio nel tempio, di essere ospitati e serviti da Lui stesso, di poter abitare presso di Lui.

Per noi che preghiamo questo *Salmo* con Cristo e col suo Corpo che è la Chiesa, questa prospettiva di speranza ha acquistato un'am-

piezza ed una profondità ancora più grandi. Vediamo in queste parole, per così dire, un'anticipazione profetica del mistero dell'Eucaristia in cui Dio stesso ci ospita offrendo se stesso a noi come cibo – come quel pane e quel vino squisito che, soli, possono costituire l'ultima risposta all'intima fame e sete dell'uomo. Come non essere lieti di poter ogni giorno essere ospiti alla mensa stessa di Dio, di abitare presso di Lui? Come non essere lieti del fatto che Egli ci ha comandato: « Fate questo in memoria di me »? Lieti perché Egli ci ha dato di preparare la mensa di Dio per gli uomini, di dare loro il suo Corpo e il suo Sangue, di offrire loro il dono prezioso della sua stessa presenza.

Sì, possiamo con tutto il cuore pregare insieme le parole del *Salmo*: « Bontà e fedeltà mi saranno compagne tutti i giorni della mia vita » (23 [22], 6).

Alla fine gettiamo ancora brevemente uno sguardo sui due canti alla comunione propostici oggi dalla Chiesa nella sua liturgia. C'è anzitutto la parola con cui san Giovanni conclude il racconto della crocifissione di Gesù: « Un soldato gli trafisse il costato con la lancia e subito ne uscì sangue ed acqua » (*Gv* 19, 34). Il cuore di Gesù viene trafitto dalla lancia. Esso viene aperto, e diventa una sorgente: l'acqua e il sangue che ne escono rimandano ai due Sacramenti fondamentali dei quali la Chiesa vive: il Battesimo e l'Eucaristia.

Dal costato squarciato del Signore, dal suo cuore aperto scaturisce la sorgente viva che scorre attraverso i secoli e fa la Chiesa. Il cuore aperto è fonte di un nuovo fiume di vita; in questo contesto, Giovanni certamente ha pensato anche alla profezia di Ezechiele che vede sgorgare dal nuovo tempio un fiume che dona fecondità e vita (*Ez* 47): Gesù stesso è il tempio nuovo, e il suo cuore aperto è la sorgente dalla quale esce un fiume di vita nuova, che si comunica a noi nel Battesimo e nell'Eucaristia.

La liturgia della Solennità del Sacro Cuore di Gesù prevede, però, come canto di comunione anche un'altra parola, affine a questa, tratta dal *Vangelo di Giovanni*: Chi ha sete, venga a me. Beva chi crede in me. La Scrittura dice: « Sgorgheranno da lui fiumi d'acqua viva » (cfr *Gv* 7, 37s). Nella fede beviamo, per così dire, dall'acqua viva della Pa-

rola di Dio. Così il credente diventa egli stesso una sorgente, dona alla terra assetata della storia acqua viva.

Lo vediamo nei santi. Lo vediamo in Maria che, quale grande donna di fede e di amore, è diventata lungo i secoli sorgente di fede, amore e vita. Ogni cristiano e ogni sacerdote dovrebbero, a partire da Cristo, diventare sorgente che comunica vita agli altri. Noi dovremmo donare acqua della vita ad un mondo assetato. Signore, noi ti ringraziamo perché hai aperto il tuo cuore per noi; perché nella tua morte e nella tua risurrezione sei diventato fonte di vita.

Fa' che siamo persone viventi, viventi dalla tua fonte, e donaci di poter essere anche noi fonti, in grado di donare a questo nostro tempo acqua della vita. Ti ringraziamo per la grazia del ministero sacerdotale. Signore, benedici noi e benedici tutti gli uomini di questo tempo che sono assetati e in ricerca. Amen.

## SAN TOMMASO D'AQUINO\*

Dopo alcune catechesi sul sacerdozio e i miei ultimi viaggi, ritorniamo oggi al nostro tema principale, alla meditazione cioè di alcuni grandi pensatori del Medio Evo. Avevamo visto ultimamente la grande figura di san Bonaventura, francescano, e oggi vorrei parlare di colui che la Chiesa chiama il *Doctor communis*: cioè san Tommaso d'Aquino. Il mio venerato Predecessore, il Papa Giovanni Paolo II, nella sua Enciclica *Fides et ratio* ha ricordato che san Tommaso «è sempre stato proposto dalla Chiesa come maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia» (n. 43). Non sorprende che, dopo sant'Agostino, tra gli scrittori ecclesiastici menzionati nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, san Tommaso venga citato più di ogni altro, per ben sessantuno volte! Egli è stato chiamato anche il *Doctor Angelicus*, forse per le sue virtù, in particolare la sublimità del pensiero e la purezza della vita.

Tommaso nacque tra il 1224 e il 1225 nel castello che la sua famiglia, nobile e facoltosa, possedeva a Roccasecca, nei pressi di Aquino, vicino alla celebre abbazia di Montecassino, dove fu inviato dai genitori per ricevere i primi elementi della sua istruzione. Qualche anno dopo si trasferì nella capitale del Regno di Sicilia, Napoli, dove Federico II aveva fondato una prestigiosa Università. In essa veniva insegnato, senza le limitazioni vigenti altrove, il pensiero del filosofo greco Aristotele, al quale il giovane Tommaso venne introdotto, e di cui intuì subito il grande valore. Ma soprattutto, in quegli anni trascorsi a Napoli, nacque la sua vocazione domenicana. Tommaso fu infatti attratto dall'ideale dell'Ordine fondato non molti anni prima da san Domenico. Tuttavia, quando rivestì l'abito domenicano, la sua famiglia si oppose a questa scelta, ed egli fu costretto a lasciare il convento e a trascorrere qualche tempo in famiglia.

\* Allocutio die 2 iunii 2010 in Audientia Generali habita (cfr *L'Osservatore Romano*, 3 giugno 2010).

Nel 1245, ormai maggiorenne, poté riprendere il suo cammino di risposta alla chiamata di Dio. Fu inviato a Parigi per studiare teologia sotto la guida di un altro santo, Alberto Magno, sul quale ho parlato recentemente. Alberto e Tommaso strinsero una vera e profonda amicizia e impararono a stimarsi e a volersi bene, al punto che Alberto volle che il suo discepolo lo seguisse anche a Colonia, dove egli era stato inviato dai Superiori dell'Ordine a fondare uno studio teologico. Tommaso prese allora contatto con tutte le opere di Aristotele e dei suoi commentatori arabi, che Alberto illustrava e spiegava.

In quel periodo, la cultura del mondo latino era stata profondamente stimolata dall'incontro con le opere di Aristotele, che erano rimaste ignote per molto tempo. Si trattava di scritti sulla natura della conoscenza, sulle scienze naturali, sulla metafisica, sull'anima e sull'etica, ricchi di informazioni e di intuizioni che apparivano valide e convincenti. Era tutta una visione completa del mondo sviluppata senza e prima di Cristo, con la pura ragione, e sembrava imporsi alla ragione come "la" visione stessa; era, quindi, un incredibile fascino per i giovani vedere e conoscere questa filosofia. Molti accolsero con entusiasmo, anzi con entusiasmo acritico, questo enorme bagaglio del sapere antico, che sembrava poter rinnovare vantaggiosamente la cultura, aprire totalmente nuovi orizzonti. Altri, però, temevano che il pensiero pagano di Aristotele fosse in opposizione alla fede cristiana, e si rifiutavano di studiarlo. Si incontrarono due culture: la cultura pre-cristiana di Aristotele, con la sua radicale razionalità, e la classica cultura cristiana. Certi ambienti erano condotti al rifiuto di Aristotele anche dalla presentazione che di tale filosofo era stata fatta dai commentatori arabi Avicenna e Averroè.

Infatti, furono essi ad aver trasmesso al mondo latino la filosofia aristotelica. Per esempio, questi commentatori avevano insegnato che gli uomini non dispongono di un'intelligenza personale, ma che vi è un unico intelletto universale, una sostanza spirituale comune a tutti, che opera in tutti come "unica": quindi una depersonalizzazione dell'uomo. Un altro punto discutibile veicolato dai commentatori arabi era quello secondo il quale il mondo è eterno come Dio. Si scatenaro-

no comprensibilmente dispute a non finire nel mondo universitario e in quello ecclesiastico. La filosofia aristotelica si andava diffondendo addirittura tra la gente semplice.

Tommaso d'Aquino, alla scuola di Alberto Magno, svolse un'operazione di fondamentale importanza per la storia della filosofia e della teologia, direi per la storia della cultura: studiò a fondo Aristotele e i suoi interpreti, procurandosi nuove traduzioni latine dei testi originali in greco. Così non si appoggiava più solo ai commentatori arabi, ma poteva leggere personalmente i testi originali, e commentò gran parte delle opere aristoteliche, distinguendovi ciò che era valido da ciò che era dubbio o da rifiutare del tutto, mostrando la consonanza con i dati della Rivelazione cristiana e utilizzando largamente e acutamente il pensiero aristotelico nell'esposizione degli scritti teologici che compose. In definitiva, Tommaso d'Aquino mostrò che tra fede cristiana e ragione sussiste una naturale armonia. E questa è stata la grande opera di Tommaso, che in quel momento di scontro tra due culture – quel momento nel quale sembrava che la fede dovesse arrendersi davanti alla ragione – ha mostrato che esse vanno insieme, che quanto appariva ragione non compatibile con la fede non era ragione, e quanto appariva fede non era fede, in quanto opposta alla vera razionalità; così egli ha creato una nuova sintesi, che ha formato la cultura dei secoli seguenti.

Per le sue eccellenti doti intellettuali, Tommaso fu richiamato a Parigi come professore di teologia sulla cattedra domenicana. Qui iniziò anche la sua produzione letteraria, che proseguì fino alla morte, e che ha del prodigioso: commenti alla Sacra Scrittura, perché il professore di teologia era soprattutto interprete della Scrittura, commenti agli scritti di Aristotele, opere sistematiche poderose, tra cui eccelle la *Summa Theologiae*, trattati e discorsi su vari argomenti. Per la composizione dei suoi scritti, era coadiuvato da alcuni segretari, tra i quali il confratello Reginaldo di Piperno, che lo seguì fedelmente e al quale fu legato da fraterna e sincera amicizia, caratterizzata da una grande confidenza e fiducia. È questa una caratteristica dei santi: coltivano l'amicizia, perché essa è una delle manifestazioni più nobili del cuore

umano e ha in sé qualche cosa di divino, come Tommaso stesso ha spiegato in alcune *quaestiones* della *Summa Theologiae*, in cui scrive: «La carità è l'amicizia dell'uomo con Dio principalmente, e con gli esseri che a Lui appartengono» (II, q. 23, a.1).

Non rimase a lungo e stabilmente a Parigi. Nel 1259 partecipò al Capitolo Generale dei Domenicani a Valenciennes dove fu membro di una commissione che stabilì il programma di studi nell'Ordine. Dal 1261 al 1265, poi, Tommaso era ad Orvieto. Il Pontefice Urbano IV, che nutriva per lui una grande stima, gli commissionò la composizione dei testi liturgici per la festa del *Corpus Domini*, che celebriamo domani, istituita in seguito al miracolo eucaristico di Bolsena. Tommaso ebbe un'anima squisitamente eucaristica. I bellissimi inni che la liturgia della Chiesa canta per celebrare il mistero della presenza reale del Corpo e del Sangue del Signore nell'Eucaristia sono attribuiti alla sua fede e alla sua sapienza teologica. Dal 1265 fino al 1268 Tommaso risiedette a Roma, dove, probabilmente, dirigeva uno *Studium*, cioè una Casa di studi dell'Ordine, e dove iniziò a scrivere la sua *Summa Theologiae* (cfr Jean-Pierre Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monf., 1994, pp. 118-184).

Nel 1269 fu richiamato a Parigi per un secondo ciclo di insegnamento. Gli studenti – si può capire – erano entusiasti delle sue lezioni. Un suo ex-allievo dichiarò che una grandissima moltitudine di studenti seguiva i corsi di Tommaso, tanto che le aule riuscivano a stento a contenerli e aggiungeva, con un'annotazione personale, che «ascoltarlo era per lui una felicità profonda». L'interpretazione di Aristotele data da Tommaso non era accettata da tutti, ma persino i suoi avversari in campo accademico, come Goffredo di Fontaines, ad esempio, ammettevano che la dottrina di frate Tommaso era superiore ad altre per utilità e valore e serviva da correttivo a quelle di tutti gli altri dottori. Forse anche per sottrarlo alle vivaci discussioni in atto, i Superiori lo inviarono ancora una volta a Napoli, per essere a disposizione del re Carlo I, che intendeva riorganizzare gli studi universitari.

Oltre che allo studio e all'insegnamento, Tommaso si dedicò pure alla predicazione al popolo. E anche il popolo volentieri andava ad

ascoltarlo. Direi che è veramente una grande grazia quando i teologi sanno parlare con semplicità e fervore ai fedeli. Il ministero della predicazione, d'altra parte, aiuta gli stessi studiosi di teologia a un sano realismo pastorale, e arricchisce di vivaci stimoli la loro ricerca.

Gli ultimi mesi della vita terrena di Tommaso restano circondati da un'atmosfera particolare, misteriosa direi. Nel dicembre del 1273 chiamò il suo amico e segretario Reginaldo per comunicargli la decisione di interrompere ogni lavoro, perché, durante la celebrazione della Messa, aveva compreso, in seguito a una rivelazione soprannaturale, che quanto aveva scritto fino ad allora era solo « un mucchio di paglia ». È un episodio misterioso, che ci aiuta a comprendere non solo l'umiltà personale di Tommaso, ma anche il fatto che tutto ciò che riusciamo a pensare e a dire sulla fede, per quanto elevato e puro, è infinitamente superato dalla grandezza e dalla bellezza di Dio, che ci sarà rivelata in pienezza nel Paradiso. Qualche mese dopo, sempre più assorto in una pensosa meditazione, Tommaso morì mentre era in viaggio verso Lione, dove si stava recando per prendere parte al Concilio Ecumenico indetto dal Papa Gregorio X. Si spense nell'Abbazia cistercense di Fossanova, dopo aver ricevuto il Viatico con sentimenti di grande pietà.

La vita e l'insegnamento di san Tommaso d'Aquino si potrebbero riassumere in un episodio tramandato dagli antichi biografi. Mentre il Santo, come suo solito, era in preghiera davanti al Crocifisso, al mattino presto nella Cappella di San Nicola, a Napoli, Domenico da Caserta, il sacrestano della chiesa, sentì svolgersi un dialogo. Tommaso chiedeva, preoccupato, se quanto aveva scritto sui misteri della fede cristiana era giusto. E il Crocifisso rispose: « Tu hai parlato bene di me, Tommaso. Quale sarà la tua ricompensa? ». E la risposta che Tommaso diede è quella che anche noi, amici e discepoli di Gesù, vorremmo sempre dirgli: « Nient'altro che Te, Signore! » (*Ibid.*, p. 320).

## SAN TOMMASO D'AQUINO (2)\*

Oggi vorrei continuare la presentazione di san Tommaso d'Aquino, un teologo di tale valore che lo studio del suo pensiero è stato esplicitamente raccomandato dal Concilio Vaticano II in due documenti, il decreto *Optatam totius*, sulla formazione al sacerdozio, e la dichiarazione *Gravissimum educationis*, che tratta dell'educazione cristiana. Del resto, già nel 1880 il Papa Leone XIII, suo grande estimatore e promotore di studi tomistici, volle dichiarare san Tommaso Patrono delle Scuole e delle Università Cattoliche.

Il motivo principale di questo apprezzamento risiede non solo nel contenuto del suo insegnamento, ma anche nel metodo da lui adottato, soprattutto la sua nuova sintesi e distinzione tra filosofia e teologia. I Padri della Chiesa si trovavano confrontati con diverse filosofie di tipo platonico, nelle quali si presentava una visione completa del mondo e della vita, includendo la questione di Dio e della religione. Nel confronto con queste filosofie, loro stessi avevano elaborato una visione completa della realtà, partendo dalla fede e usando elementi del platonismo, per rispondere alle questioni essenziali degli uomini. Questa visione, basata sulla rivelazione biblica ed elaborata con un platonismo corretto alla luce della fede, essi la chiamavano la « filosofia nostra ». La parola « filosofia » non era quindi espressione di un sistema puramente razionale e, come tale, distinto dalla fede, ma indicava una visione complessiva della realtà, costruita nella luce della fede, ma fatta propria e pensata dalla ragione; una visione che, certo, andava oltre le capacità proprie della ragione, ma che, come tale, era anche soddisfacente per essa. Per san Tommaso l'incontro con la filosofia pre-cristiana di Aristotele (morto circa nel 322 a.C.) apriva una prospettiva nuova. La filosofia aristotelica era, ovviamente, una filosofia elaborata senza conoscenza dell'Antico e del Nuovo Testamento,

\* Allocutio die 16 iunii 2010 in Audientia Generali habita (cfr *L'Osservatore Romano*, 17 giugno 2010).

una spiegazione del mondo senza rivelazione, per la sola ragione. E questa razionalità conseguente era convincente. Così la vecchia forma della « filosofia nostra » dei Padri non funzionava più. La relazione tra filosofia e teologia, tra fede e ragione, era da ripensare. Esisteva una « filosofia » completa e convincente in se stessa, una razionalità precedente la fede, e poi la « teologia », un pensare con la fede e nella fede. La questione pressante era questa: il mondo della razionalità, la filosofia pensata senza Cristo, e il mondo della fede sono compatibili? Oppure si escludono? Non mancavano elementi che affermavano l'incompatibilità tra i due mondi, ma san Tommaso era fermamente convinto della loro compatibilità – anzi che la filosofia elaborata senza conoscenza di Cristo quasi aspettava la luce di Gesù per essere completa. Questa è stata la grande « sorpresa » di san Tommaso, che ha determinato il suo cammino di pensatore. Mostrare questa indipendenza di filosofia e teologia e, nello stesso tempo, la loro reciproca relazionalità è stata la missione storica del grande maestro. E così si capisce che, nel XIX secolo, quando si dichiarava fortemente l'incompatibilità tra ragione moderna e fede, Papa Leone XIII indicò san Tommaso come guida nel dialogo tra l'una e l'altra. Nel suo lavoro teologico, san Tommaso suppone e concretizza questa relazionalità. La fede consolida, integra e illumina il patrimonio di verità che la ragione umana acquisisce. La fiducia che san Tommaso accorda a questi due strumenti della conoscenza – la fede e la ragione – può essere ricondotta alla convinzione che entrambe provengono dall'unica sorgente di ogni verità, il *Logos* divino, che opera sia nell'ambito della creazione, sia in quello della redenzione.

Insieme con l'accordo tra ragione e fede, si deve riconoscere, d'altra parte, che esse si avvalgono di procedimenti conoscitivi differenti. La ragione accoglie una verità in forza della sua evidenza intrinseca, mediata o immediata; la fede, invece, accetta una verità in base all'autorità della Parola di Dio che si rivela. Scrive san Tommaso al principio della sua *Summa Theologiae*: « Duplice è l'ordine delle scienze; alcune procedono da principi conosciuti mediante il lume naturale della ragione, come la matematica, la geometria e simili; altre procedono

da principi conosciuti mediante una scienza superiore: come la prospettiva procede da principi conosciuti mediante la geometria e la musica da principi conosciuti mediante la matematica. E in questo modo la sacra dottrina (cioè la teologia) è scienza perché procede dai principi conosciuti attraverso il lume di una scienza superiore, cioè la scienza di Dio e dei santi» (I, q. 1, a. 2).

Questa distinzione assicura l'autonomia tanto delle scienze umane, quanto delle scienze teologiche. Essa però non equivale a separazione, ma implica piuttosto una reciproca e vantaggiosa collaborazione. La fede, infatti, protegge la ragione da ogni tentazione di sfiducia nelle proprie capacità, la stimola ad aprirsi a orizzonti sempre più vasti, tiene viva in essa la ricerca dei fondamenti e, quando la ragione stessa si applica alla sfera soprannaturale del rapporto tra Dio e uomo, arricchisce il suo lavoro. Secondo san Tommaso, per esempio, la ragione umana può senz'altro giungere all'affermazione dell'esistenza di un unico Dio, ma solo la fede, che accoglie la Rivelazione divina, è in grado di attingere al mistero dell'Amore di Dio Uno e Trino.

D'altra parte, non è soltanto la fede che aiuta la ragione. Anche la ragione, con i suoi mezzi, può fare qualcosa di importante per la fede, rendendole un triplice servizio che san Tommaso riassume nel proemio del suo commento al *De Trinitate* di Boezio: «Dimostrare i fondamenti della fede; spiegare mediante similitudini le verità della fede; respingere le obiezioni che si sollevano contro la fede» (q. 2, a. 2). Tutta la storia della teologia è, in fondo, l'esercizio di questo impegno dell'intelligenza, che mostra l'intelligibilità della fede, la sua articolazione e armonia interna, la sua ragionevolezza e la sua capacità di promuovere il bene dell'uomo. La correttezza dei ragionamenti teologici e il loro reale significato conoscitivo si basano sul valore del linguaggio teologico, che è, secondo san Tommaso, principalmente un linguaggio analogico. La distanza tra Dio, il Creatore, e l'essere delle sue creature è infinita; la dissimilitudine è sempre più grande che la similitudine (cfr *DS* 806). Ciononostante, in tutta la differenza tra Creatore e creatura, esiste un'analogia tra l'essere creato e l'essere del Creatore, che ci permette di parlare con parole umane su Dio.

San Tommaso ha fondato la dottrina dell'analogia, oltre che su argomentazioni squisitamente filosofiche, anche sul fatto che con la Rivelazione Dio stesso ci ha parlato e ci ha, dunque, autorizzato a parlare di Lui. Ritengo importante richiamare questa dottrina. Essa, infatti, ci aiuta a superare alcune obiezioni dell'ateismo contemporaneo, il quale nega che il linguaggio religioso sia fornito di un significato oggettivo, e sostiene invece che abbia solo un valore soggettivo o semplicemente emotivo. Questa obiezione risulta dal fatto che il pensiero positivistico è convinto che l'uomo non conosce l'essere, ma solo le funzioni sperimentabili della realtà. Con san Tommaso e con la grande tradizione filosofica noi siamo convinti, che, in realtà, l'uomo non conosce solo le funzioni, oggetto delle scienze naturali, ma conosce qualcosa dell'essere stesso - per esempio conosce la persona, il Tu dell'altro, e non solo l'aspetto fisico e biologico del suo essere.

Alla luce di questo insegnamento di san Tommaso, la teologia afferma che, per quanto limitato, il linguaggio religioso è dotato di senso - perché tocchiamo l'essere -, come una freccia che si dirige verso la realtà che significa. Questo accordo fondamentale tra ragione umana e fede cristiana è ravvisato in un altro principio basilare del pensiero dell'Aquinate: la Grazia divina non annulla, ma suppone e perfeziona la natura umana. Quest'ultima, infatti, anche dopo il peccato, non è completamente corrotta, ma ferita e indebolita. La Grazia, elargita da Dio e comunicata attraverso il Mistero del Verbo incarnato, è un dono assolutamente gratuito con cui la natura viene guarita, potenziata e aiutata a perseguire il desiderio innato nel cuore di ogni uomo e di ogni donna: la felicità. Tutte le facoltà dell'essere umano vengono purificate, trasformate ed elevate dalla Grazia divina.

Un'importante applicazione di questa relazione tra la natura e la Grazia si ravvisa nella teologia morale di san Tommaso d'Aquino, che risulta di grande attualità. Al centro del suo insegnamento in questo campo, egli pone la legge nuova, che è la legge dello Spirito Santo. Con uno sguardo profondamente evangelico, insiste sul fatto che questa legge è la Grazia dello Spirito Santo data a tutti coloro che credono in Cristo. A tale Grazia si unisce l'insegnamento scritto e orale

delle verità dottrinali e morali, trasmesso dalla Chiesa. San Tommaso, sottolineando il ruolo fondamentale, nella vita morale, dell'azione dello Spirito Santo, della Grazia, da cui scaturiscono le virtù teologali e morali, fa comprendere che ogni cristiano può raggiungere le alte prospettive del «Sermone della Montagna» se vive un rapporto autentico di fede in Cristo, se si apre all'azione del suo Santo Spirito. Però – aggiunge l'Aquinate – «anche se la grazia è più efficace della natura, tuttavia la natura è più essenziale per l'uomo» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 6, ad 2), per cui, nella prospettiva morale cristiana, c'è un posto per la ragione, la quale è capace di discernere la legge morale naturale. La ragione può riconoscerla considerando ciò che è bene fare e ciò che è bene evitare per il conseguimento di quella felicità che sta a cuore a ciascuno, e che impone anche una responsabilità verso gli altri, e, dunque, la ricerca del bene comune. In altre parole, le virtù dell'uomo, teologali e morali, sono radicate nella natura umana. La Grazia divina accompagna, sostiene e spinge l'impegno etico ma, di per sé, secondo san Tommaso, tutti gli uomini, credenti e non credenti, sono chiamati a riconoscere le esigenze della natura umana espresse nella legge naturale e ad ispirarsi ad essa nella formulazione delle leggi positive, quelle cioè emanate dalle autorità civili e politiche per regolare la convivenza umana.

Quando la legge naturale e la responsabilità che essa implica sono negate, si apre drammaticamente la via al relativismo etico sul piano individuale e al totalitarismo dello Stato sul piano politico. La difesa dei diritti universali dell'uomo e l'affermazione del valore assoluto della dignità della persona postulano un fondamento. Non è proprio la legge naturale questo fondamento, con i valori non negoziabili che essa indica? Il Venerabile Giovanni Paolo II scriveva nella sua Enciclica *Evangelium vitae* parole che rimangono di grande attualità: «Urge dunque, per l'avvenire della società e lo sviluppo di una sana democrazia, riscoprire l'esistenza di valori umani e morali essenziali e nativi, che scaturiscono dalla verità stessa dell'essere umano, ed esprimono e tutelano la dignità della persona: valori, pertanto, che nessun individuo, nessuna maggioranza e nessuno Stato potranno mai creare,

modificare o distruggere, ma dovranno solo riconoscere, rispettare e promuovere» (n. 71).

In conclusione, Tommaso ci propone un concetto della ragione umana largo e fiducioso: *largo* perché non è limitato agli spazi della cosiddetta ragione empirico-scientifica, ma aperto a tutto l'essere e quindi anche alle questioni fondamentali e irrinunciabili del vivere umano; e *fiducioso* perché la ragione umana, soprattutto se accoglie le ispirazioni della fede cristiana, è promotrice di una civiltà che riconosce la dignità della persona, l'intangibilità dei suoi diritti e la coerenza dei suoi doveri. Non sorprende che la dottrina circa la dignità della persona, fondamentale per il riconoscimento dell'inviolabilità dei diritti dell'uomo, sia maturata in ambienti di pensiero che hanno raccolto l'eredità di san Tommaso d'Aquino, il quale aveva un concetto altissimo della creatura umana. La definì, con il suo linguaggio rigorosamente filosofico, come «ciò che di più perfetto si trova in tutta la natura, cioè un soggetto sussistente in una natura razionale» (*Summa Theologiae*, Ia, q. 29, a. 3).

La profondità del pensiero di san Tommaso d'Aquino sgorga – non dimentichiamolo mai – dalla sua fede viva e dalla sua pietà fervorosa, che esprimeva in preghiere ispirate, come questa in cui chiede a Dio: «Concedimi, ti prego, una volontà che ti cerchi, una sapienza che ti trovi, una vita che ti piaccia, una perseveranza che ti attenda con fiducia e una fiducia che alla fine giunga a possederti».

## SAN TOMMASO D'AQUINO (3)\*

Vorrei oggi completare, con una terza parte, le mie catechesi su san Tommaso d'Aquino. Anche a più di settecento anni dopo la sua morte, possiamo imparare molto da lui. Lo ricordava anche il mio Predecessore, il Papa Paolo VI, che, in un discorso tenuto a Fossanova il 14 settembre 1974, in occasione del settimo centenario della morte di san Tommaso, si domandava: «Maestro Tommaso, quale lezione ci puoi dare?». E rispondeva così: «la fiducia nella verità del pensiero religioso cattolico, quale da lui fu difeso, esposto, aperto alla capacità conoscitiva della mente umana» (*Insegnamenti di Paolo VI*, XII [1974], pp. 833-834). E, nello stesso giorno, ad Aquino, riferendosi sempre a san Tommaso, affermava: «tutti, quanti siamo figli fedeli della Chiesa possiamo e dobbiamo, almeno in qualche misura, essere suoi discepoli!» (*Ibid.*, p. 836).

Mettiamoci dunque anche noi alla scuola di san Tommaso e del suo capolavoro, la *Summa Theologiae*. Essa è rimasta incompiuta, e tuttavia è un'opera monumentale: contiene 512 questioni e 2669 articoli. Si tratta di un ragionamento serrato, in cui l'applicazione dell'intelligenza umana ai misteri della fede procede con chiarezza e profondità, intrecciando domande e risposte, nelle quali san Tommaso approfondisce l'insegnamento che viene dalla Sacra Scrittura e dai Padri della Chiesa, soprattutto da sant'Agostino. In questa riflessione, nell'incontro con vere domande del suo tempo, che sono anche spesso domande nostre, san Tommaso, utilizzando anche il metodo e il pensiero dei filosofi antichi, in particolare di Aristotele, arriva così a formulazioni precise, lucide e pertinenti delle verità di fede, dove la verità è dono della fede, risplende e diventa accessibile per noi, per la nostra riflessione. Tale sforzo, però, della mente umana – ricorda l'Aquinate con la sua stessa vita – è sempre illuminato dalla preghiera,

\* Allocutio die 23 iunii 2010 in Audientia Generali habita (cfr *L'Osservatore Romano*, 24 giugno 2010).

dalla luce che viene dall'Alto. Solo chi vive con Dio e con i misteri può anche capire che cosa essi dicono.

Nella *Summa* di Teologia, san Tommaso parte dal fatto che ci sono tre diversi modi dell'essere e dell'essenza di Dio: Dio esiste in se stesso, è il principio e la fine di tutte le cose, per cui tutte le creature procedono e dipendono da Lui; poi Dio è presente attraverso la sua Grazia nella vita e nell'attività del cristiano, dei santi; infine, Dio è presente in modo del tutto speciale nella Persona di Cristo unito qui realmente con l'uomo Gesù, e operante nei Sacramenti, che scaturiscono dalla sua opera redentrice. Perciò, la struttura di questa monumentale opera (cfr Jean-Pierre Torrell, *La «Summa» di San Tommaso*, Milano 2003, pp. 29-75), una ricerca con «sguardo teologico» della pienezza di Dio (cfr. *Summa Theologiae*, Ia, q. 1, a. 7), è articolata in tre parti, ed è illustrata dallo stesso *Doctor Communis* – san Tommaso – con queste parole: «Lo scopo principale della sacra dottrina è quello di far conoscere Dio, e non soltanto in se stesso, ma anche in quanto è principio e fine delle cose, e specialmente della creatura ragionevole. Nell'intento di esporre questa dottrina, noi tratteremo per primo di Dio; per secondo del movimento della creatura verso Dio; e per terzo del Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi via per ascendere a Dio» (*Ibid.*, I, q. 2). È un circolo: Dio in se stesso, che esce da se stesso e ci prende per mano, così che con Cristo ritorniamo a Dio, siamo uniti a Dio, e Dio sarà tutto in tutti.

La prima parte della *Summa Theologiae* indaga dunque su Dio in se stesso, sul mistero della Trinità e sull'attività creatrice di Dio. In questa parte troviamo anche una profonda riflessione sulla realtà autentica dell'essere umano in quanto uscito dalle mani creatrici di Dio, frutto del suo amore. Da una parte siamo un essere creato, dipendente, non veniamo da noi stessi; ma, dall'altra, abbiamo una vera autonomia, così che siamo non solo qualcosa di apparente – come dicono alcuni filosofi platonici – ma una realtà voluta da Dio come tale, e con valore in se stessa.

Nella seconda parte san Tommaso considera l'uomo, spinto dalla Grazia, nella sua aspirazione a conoscere e ad amare Dio per essere fe-

lice nel tempo e nell'eternità. Per prima cosa, l'Autore presenta i principi teologici dell'agire morale, studiando come, nella libera scelta dell'uomo di compiere atti buoni, si integrano la ragione, la volontà e le passioni, a cui si aggiunge la forza che dona la Grazia di Dio attraverso le virtù e i doni dello Spirito Santo, come pure l'aiuto che viene offerto anche dalla legge morale. Quindi l'essere umano è un essere dinamico che cerca se stesso, cerca di divenire se stesso e cerca, in questo senso, di compiere atti che lo costruiscono, lo fanno veramente uomo; e qui entra la legge morale, entra la Grazia e la propria ragione, la volontà e le passioni. Su questo fondamento san Tommaso delinea la fisionomia dell'uomo che vive secondo lo Spirito e che diventa, così, un'icona di Dio. Qui l'Aquinate si sofferma a studiare le tre virtù teologali – fede, speranza e carità –, seguite dall'esame acuto di più di cinquanta virtù morali, organizzate attorno alle quattro virtù cardinali – la prudenza, la giustizia, la temperanza e la fortezza. Termina poi con la riflessione sulle diverse vocazioni nella Chiesa.

Nella terza parte della *Summa*, san Tommaso studia il Mistero di Cristo – la via e la verità – per mezzo del quale noi possiamo ricongiungerci a Dio Padre. In questa sezione scrive pagine pressoché insuperate sul Mistero dell'Incarnazione e della Passione di Gesù, aggiungendo poi un'ampia trattazione sui sette Sacramenti, perché in essi il Verbo divino incarnato estende i benefici dell'Incarnazione per la nostra salvezza, per il nostro cammino di fede verso Dio e la vita eterna, rimane materialmente quasi presente con le realtà della creazione, ci tocca così nell'intimo.

Parlando dei Sacramenti, san Tommaso si sofferma in modo particolare sul Mistero dell'Eucaristia, per il quale ebbe una grandissima devozione, al punto che, secondo gli antichi biografi, era solito accostare il suo capo al Tabernacolo, come per sentire palpitare il Cuore divino e umano di Gesù. In una sua opera di commento alla Scrittura, san Tommaso ci aiuta a capire l'eccellenza del Sacramento dell'Eucaristia, quando scrive: «Essendo l'Eucaristia il sacramento della Passione di nostro Signore, contiene in sé Gesù Cristo che patì per noi. Pertanto tutto ciò che è effetto della Passione di nostro Signore, è anche effetto

di questo sacramento, non essendo esso altro che l'applicazione in noi della Passione del Signore» (*In Ioannem*, c.6, lect. 6, n. 963). Comprendiamo bene perché san Tommaso e altri santi abbiano celebrato la Santa Messa versando lacrime di compassione per il Signore, che si offre in sacrificio per noi, lacrime di gioia e di gratitudine.

Cari fratelli e sorelle, alla scuola dei santi, innamoriamoci di questo Sacramento! Partecipiamo alla Santa Messa con raccoglimento, per ottenerne i frutti spirituali, nutriamoci del Corpo e del Sangue del Signore, per essere incessantemente alimentati dalla Grazia divina! Intratteniamoci volentieri e frequentemente, a tu per tu, in compagnia del Santissimo Sacramento!

Quanto san Tommaso ha illustrato con rigore scientifico nelle sue opere teologiche maggiori, come appunto la *Summa Theologiae*, anche la *Summa contra Gentiles* è stato esposto anche nella sua predicazione, rivolta agli studenti e ai fedeli. Nel 1273, un anno prima della sua morte, durante l'intera Quaresima, egli tenne delle prediche nella chiesa di San Domenico Maggiore a Napoli. Il contenuto di quei sermoni è stato raccolto e conservato: sono gli *Opuscoli* in cui egli spiega il Simbolo degli Apostoli, interpreta la preghiera del Padre Nostro, illustra il Decalogo e commenta l'Ave Maria. Il contenuto della predicazione del *Doctor Angelicus* corrisponde quasi del tutto alla struttura del *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Infatti, nella catechesi e nella predicazione, in un tempo come il nostro di rinnovato impegno per l'evangelizzazione, non dovrebbero mai mancare questi argomenti fondamentali: ciò che *noi crediamo*, ed ecco il Simbolo della fede; ciò che *noi preghiamo*, ed ecco il Padre Nostro e l'Ave Maria; e ciò che *noi viviamo* come ci insegna la Rivelazione biblica, ed ecco la legge dell'amore di Dio e del prossimo e i Dieci Comandamenti, come esplicazione di questo mandato dell'amore.

Vorrei proporre qualche esempio del contenuto, semplice, essenziale e convincente, dell'insegnamento di san Tommaso. Nel suo *Opuscolo sul Simbolo degli Apostoli* egli spiega il valore della fede. Per mezzo di essa, dice, l'anima si unisce a Dio, e si produce come un germoglio di vita eterna; la vita riceve un orientamento sicuro, e noi

superiamo agevolmente le tentazioni. A chi obietta che la fede è una stoltezza, perché fa credere in qualcosa che non cade sotto l'esperienza dei sensi, san Tommaso offre una risposta molto articolata, e ricorda che questo è un dubbio inconsistente, perché l'intelligenza umana è limitata e non può conoscere tutto. Solo nel caso in cui noi potessimo conoscere perfettamente tutte le cose visibili e invisibili, allora sarebbe un'autentica stoltezza accettare delle verità per pura fede. Del resto, è impossibile vivere, osserva san Tommaso, senza fidarsi dell'esperienza altrui, là dove la personale conoscenza non arriva. È ragionevole dunque prestare fede a Dio che si rivela e alla testimonianza degli Apostoli: essi erano pochi, semplici e poveri, affranti a motivo della Crocifissione del loro Maestro; eppure molte persone sapienti, nobili e ricche si sono convertite in poco tempo all'ascolto della loro predicazione. Si tratta, in effetti, di un fenomeno storicamente prodigioso, a cui difficilmente si può dare altra ragionevole risposta, se non quella dell'incontro degli Apostoli con il Signore Risorto.

Commentando l'articolo del Simbolo sull'Incarnazione del Verbo divino, san Tommaso fa alcune considerazioni. Afferma che la fede cristiana, considerando il mistero dell'Incarnazione, viene ad essere rafforzata; la speranza si eleva più fiduciosa, al pensiero che il Figlio di Dio è venuto tra noi, come uno di noi, per comunicare agli uomini la propria divinità; la carità è ravvivata, perché non vi è segno più evidente dell'amore di Dio per noi, quanto vedere il Creatore dell'universo farsi egli stesso creatura, uno di noi. Infine, considerando il mistero dell'Incarnazione di Dio, sentiamo infiammarsi il nostro desiderio di raggiungere Cristo nella gloria. Adoperando un semplice ed efficace paragone, san Tommaso osserva: « Se il fratello di un re stesse lontano, certo bramerebbe di poter gli vivere accanto. Ebbene, Cristo ci è fratello: dobbiamo quindi desiderare la sua compagnia, diventare un solo cuore con lui » (*Opuscoli teologico-spirituali*, Roma 1976, p. 64).

Presentando la preghiera del Padre Nostro, san Tommaso mostra che essa è in sé perfetta, avendo tutte e cinque le caratteristiche che un'orazione ben fatta dovrebbe possedere: fiducioso e tranquillo abbandono; convenienza del suo contenuto, perché – osserva san Tom-

maso – «è assai difficile saper esattamente cosa sia opportuno chiedere e cosa no, dal momento che siamo in difficoltà di fronte alla selezione dei desideri» (*Ibid.*, p. 120); e poi ordine appropriato delle richieste, fervore di carità e sincerità dell'umiltà.

San Tommaso è stato, come tutti i santi, un grande devoto della Madonna. L'ha definita con un appellativo stupendo: *Triclinium totius Trinitatis*, triclinio, cioè luogo dove la Trinità trova il suo riposo, perché, a motivo dell'Incarnazione, in nessuna creatura, come in Lei, le tre divine Persone inabitano e provano delizia e gioia a vivere nella sua anima piena di Grazia. Per la sua intercessione possiamo ottenere ogni aiuto.

Con una preghiera, che tradizionalmente viene attribuita a san Tommaso e che, in ogni caso, riflette gli elementi della sua profonda devozione mariana, anche noi diciamo: «O beatissima e dolcissima Vergine Maria, Madre di Dio..., io affido al tuo cuore misericordioso tutta la mia vita... Ottienimi, o mia dolcissima Signora, carità vera, con la quale possa amare con tutto il cuore il tuo santissimo Figlio e te, dopo di lui, sopra tutte le cose, e il prossimo in Dio e per Dio».

## SAN GIUSEPPE CAFASSO\*

Abbiamo da poco concluso l'Anno Sacerdotale: un tempo di grazia, che ha portato e porterà frutti preziosi alla Chiesa; un'opportunità per ricordare nella preghiera tutti coloro che hanno risposto a questa particolare vocazione. Ci hanno accompagnato in questo cammino, come modelli e intercessori, il Santo Curato d'Ars ed altre figure di santi sacerdoti, vere luci nella storia della Chiesa. Oggi, come ho annunciato mercoledì scorso, vorrei ricordarne un'altra, che spicca sul gruppo dei « Santi sociali » nella Torino dell'Ottocento: si tratta di san Giuseppe Cafasso.

Il suo ricordo appare doveroso perché proprio una settimana fa ricorreva il 150° anniversario della morte, avvenuta nel capoluogo piemontese il 23 giugno 1860, all'età di 49 anni. Inoltre, mi piace ricordare che il Papa Pio XI, il 1° novembre 1924, approvando i miracoli per la canonizzazione di san Giovanni Maria Vianney e pubblicando il decreto di autorizzazione per la beatificazione del Cafasso, accostò queste due figure di sacerdoti con le seguenti parole: « Non senza una speciale e benefica disposizione della Divina Bontà abbiamo assistito a questo sorgere sull'orizzonte della Chiesa cattolica di nuovi astri, il parroco d'Ars, ed il Venerabile Servo di Dio, Giuseppe Cafasso. Proprio queste due belle, care, provvidamente opportune figure ci si dovevano oggi presentare; piccola e umile, povera e semplice, ma altrettanto gloriosa la figura del parroco d'Ars, e l'altra bella, grande, complessa, ricca figura di sacerdote, maestro e formatore di sacerdoti, il Venerabile Giuseppe Cafasso ». Si tratta di circostanze che ci offrono l'occasione per conoscere il messaggio, vivo e attuale, che emerge dalla vita di questo santo. Egli non fu parroco come il curato d'Ars, ma fu soprattutto formatore di parroci e preti diocesani, anzi di preti santi, tra i quali san Giovanni Bosco. Non fondò, come

\* Allocutio die 30 iunii 2010 in Audientia Generali habita (cfr *L'Osservatore Romano*, 1 luglio 2010).

gli altri santi sacerdoti dell'Ottocento piemontese, istituti religiosi, perché la sua « fondazione » fu la « scuola di vita e di santità sacerdotale » che realizzò, con l'esempio e l'insegnamento, nel « Convitto Ecclesiastico di S. Francesco d'Assisi » a Torino.

Giuseppe Cafasso nasce a Castelnuovo d'Asti, lo stesso paese di san Giovanni Bosco, il 15 gennaio 1811. È il terzo di quattro figli. L'ultima, la sorella Marianna, sarà la mamma del beato Giuseppe Allamano, fondatore dei Missionari e delle Missionarie della Consolata. Nasce nella Piemonte ottocentesca caratterizzata da gravi problemi sociali, ma anche da tanti Santi che si impegnavano a porvi rimedio. Essi erano legati tra loro da un amore totale a Cristo e da una profonda carità verso i più poveri: la grazia del Signore sa diffondere e moltiplicare i semi di santità! Il Cafasso compì gli studi secondari e il biennio di filosofia nel Collegio di Chieri e, nel 1830, passò al Seminario teologico, dove, nel 1833, venne ordinato sacerdote. Quattro mesi più tardi fece il suo ingresso nel luogo che per lui resterà la fondamentale ed unica « tappa » della sua vita sacerdotale: il « Convitto Ecclesiastico di S. Francesco d'Assisi » a Torino. Entrato per perfezionarsi nella pastorale, qui egli mise a frutto le sue doti di direttore spirituale e il suo grande spirito di carità. Il Convitto, infatti, non era soltanto una scuola di teologia morale, dove i giovani preti, provenienti soprattutto dalla campagna, imparavano a confessare e a predicare, ma era anche una vera e propria scuola di vita sacerdotale, dove i presbiteri si formavano nella spiritualità di sant'Ignazio di Loyola e nella teologia morale e pastorale del grande Vescovo sant'Alfonso Maria de' Liguori. Il tipo di prete che il Cafasso incontrò al Convitto e che egli stesso contribuì a rafforzare – soprattutto come Rettore - era quello del vero pastore con una ricca vita interiore e un profondo zelo nella cura pastorale: fedele alla preghiera, impegnato nella predicazione, nella catechesi, dedito alla celebrazione dell'Eucarestia e al ministero della Confessione, secondo il modello incarnato da san Carlo Borromeo, da san Francesco di Sales e promosso dal Concilio di Trento. Una felice espressione di san Giovanni Bosco, sintetizza il senso del lavoro educativo in quella Comunità: « al Convitto si imparava ad essere preti ».

San Giuseppe Cafasso cercò di realizzare questo modello nella formazione dei giovani sacerdoti, affinché, a loro volta, diventassero formatori di altri preti, religiosi e laici, secondo una speciale ed efficace catena. Dalla sua cattedra di teologia morale educava ad essere buoni confessori e direttori spirituali, preoccupati del vero bene spirituale della persona, animati da grande equilibrio nel far sentire la misericordia di Dio e, allo stesso tempo, un acuto e vivo senso del peccato. Tre erano le virtù principali del Cafasso docente, come ricorda san Giovanni Bosco: calma, accortezza e prudenza. Per lui la verifica dell'insegnamento trasmesso era costituita dal ministero della confessione, alla quale egli stesso dedicava molte ore della giornata; a lui accorrevano vescovi, sacerdoti, religiosi, laici eminenti e gente semplice: a tutti sapeva offrire il tempo necessario. Di molti, poi, che divennero santi e fondatori di istituti religiosi, egli fu sapiente consigliere spirituale. Il suo insegnamento non era mai astratto, basato soltanto sui libri che si utilizzavano in quel tempo, ma nasceva dall'esperienza viva della misericordia di Dio e dalla profonda conoscenza dell'animo umano acquisita nel lungo tempo trascorso in confessionale e nella direzione spirituale: la sua era una vera scuola di vita sacerdotale.

Il suo segreto era semplice: essere un uomo di Dio; fare, nelle piccole azioni quotidiane, «quello che può tornare a maggior gloria di Dio e a vantaggio delle anime». Amava in modo totale il Signore, era animato da una fede ben radicata, sostenuto da una profonda e prolungata preghiera, viveva una sincera carità verso tutti. Conosceva la teologia morale, ma conosceva altrettanto le situazioni e il cuore della gente, del cui bene si faceva carico, come il buon pastore. Quanti avevano la grazia di stargli vicino ne erano trasformati in altrettanti buoni pastori e in validi confessori. Indicava con chiarezza a tutti i sacerdoti la santità da raggiungere proprio nel ministero pastorale. Il beato don Clemente Marchisio, fondatore delle Figlie di san Giuseppe, affermava: «Entrai in Convitto essendo un gran birichino e un capo sventato, senza sapere cosa volesse dire essere prete, e ne uscii affatto diverso, pienamente compreso della dignità del sacerdote». Quanti sacerdoti furono da lui formati nel Convitto e poi seguiti spiritual-

mente! Tra questi – come ho già detto – emerge san Giovanni Bosco, che lo ebbe come direttore spirituale per ben 25 anni, dal 1835 al 1860: prima come chierico, poi come prete e infine come fondatore. Tutte le scelte fondamentali della vita di san Giovanni Bosco ebbero come consigliere e guida san Giuseppe Cafasso, ma in un modo ben preciso: il Cafasso non cercò mai di formare in don Bosco un discepolo « a sua immagine e somiglianza » e don Bosco non copiò il Cafasso; lo imitò certo nelle virtù umane e sacerdotali – definendolo « modello di vita sacerdotale » –, ma secondo le proprie personali attitudini e la propria peculiare vocazione; un segno della saggezza del maestro spirituale e dell'intelligenza del discepolo: il primo non si impose sul secondo, ma lo rispettò nella sua personalità e lo aiutò a leggere quale fosse la volontà di Dio su di lui. Cari amici, è questo un insegnamento prezioso per tutti coloro che sono impegnati nella formazione ed educazione delle giovani generazioni ed è anche un forte richiamo di quanto sia importante avere una guida spirituale nella propria vita, che aiuti a capire ciò che Dio vuole da noi. Con semplicità e profondità, il nostro Santo affermava: « Tutta la santità, la perfezione e il profitto di una persona sta nel fare perfettamente la volontà di Dio (...). Felici noi se giungessimo a versare così il nostro cuore dentro quello di Dio, unire talmente i nostri desideri, la nostra volontà alla sua da formare ed un cuore ed una volontà sola: volere quello che Dio vuole, volerlo in quel modo, in quel tempo, in quelle circostanze che vuole Lui e volere tutto ciò non per altro se non perché così vuole Iddio ».

Ma un altro elemento caratterizza il ministero del nostro Santo: l'attenzione agli ultimi, in particolare ai carcerati, che nella Torino ottocentesca vivevano in luoghi disumani e disumanizzanti. Anche in questo delicato servizio, svolto per più di vent'anni, egli fu sempre il buon pastore, comprensivo e compassionevole: qualità percepita dai detenuti, che finivano per essere conquistati da quell'amore sincero, la cui origine era Dio stesso. La semplice presenza del Cafasso faceva del bene: rasserenava, toccava i cuori induriti dalle vicende della vita e soprattutto illuminava e scuoteva le coscienze indifferenti. Nei primi

tempi del suo ministero in mezzo ai carcerati, egli ricorreva spesso alle grandi predicazioni che arrivavano a coinvolgere quasi tutta la popolazione carceraria. Con il passare del tempo, privilegiò la catechesi spicciola, fatta nei colloqui e negli incontri personali: rispettoso delle vicende di ciascuno, affrontava i grandi temi della vita cristiana, parlando della confidenza in Dio, dell'adesione alla Sua volontà, dell'utilità della preghiera e dei sacramenti, il cui punto di arrivo è la Confessione, l'incontro con Dio fattosi per noi misericordia infinita. I condannati a morte furono oggetto di specialissime cure umane e spirituali. Egli accompagnò al patibolo, dopo averli confessati ed aver amministrato loro l'Eucaristia, 57 condannati a morte. Li accompagnava con profondo amore fino all'ultimo respiro della loro esistenza terrena.

Morì il 23 giugno 1860, dopo una vita offerta interamente al Signore e consumata per il prossimo. Il mio Predecessore, il venerabile servo di Dio Papa Pio XII, il 9 aprile 1948, lo proclamò patrono delle carceri italiane e, con l'Esortazione Apostolica *Menti nostrae*, il 23 settembre 1950, lo propose come modello ai sacerdoti impegnati nella Confessione e nella direzione spirituale.

Cari fratelli e sorelle, san Giuseppe Cafasso sia un richiamo per tutti ad intensificare il cammino verso la perfezione della vita cristiana, la santità; in particolare, ricordi ai sacerdoti l'importanza di dedicare tempo al Sacramento della Riconciliazione e alla direzione spirituale, e a tutti l'attenzione che dobbiamo avere verso i più bisognosi. Ci aiuti l'intercessione della Beata Vergine Maria, di cui san Giuseppe Cafasso era devotissimo e che chiamava « la nostra cara Madre, la nostra consolazione, la nostra speranza ».

*In nostra familia*

## NOMINA DI MEMBRI DEL DICASTERO

*Il giorno 1° giugno 2010 il Santo Padre Benedetto XVI ha nominato « ad quinquennium » Membri della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti:*

- Em.mo Signor Card. Oswald Gracias, Arcivescovo di Bombay.  
Em.mo Signor Card. Jean-Pierre Ricard, Arcivescovo di Bordeaux.  
S.E.R. Mons. Raymond Leo Burke, Prefetto del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica.  
S.E.R. Mons. Angelo Amato, S.D.B., Prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi.  
S.E.R. Mons. Julián López Martín, Vescovo di León.  
S.E.R. Mons. Michael Neary, Arcivescovo di Tuam.  
S.E.R. Mons. Ioan Robu, Arcivescovo di Bucarest.  
S.E.R. Mons. Aloysius Maryadi Sutrisnaatmaka, M.S.F., Vescovo di Palangkaraya.

*Il giorno 1° giugno 2010 il Santo Padre Benedetto XVI ha confermato « ad quinquennium » Membri della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti:*

- Em.mo Signor Card. Tarcisio Bertone, S.D.B., Segretario di Stato, Camerlengo di Santa Romana Chiesa.  
Em.mo Signor Card. Jorge Mario Bergoglio, S.I., Arcivescovo di Buenos Aires.  
Em.mo Signor Card. Josip Bozanić, Arcivescovo di Zagreb.  
Em.mo Signor Card. Juan-Luis Cipriani Thorne, Arcivescovo di Lima.  
Em.mo Signor Card. Ivan Dias, Prefetto della Congregazione per l'Evangeliizzazione dei Popoli.  
Em.mo Signor Card. Péter Erdő, Arcivescovo di Esztergom-Budapest.

Em.mo Signor Card. Francis Eugene George, O.M.I., Arcivescovo di Chicago.

Em.mo Signor Card. Zenon Grocholewski, Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica.

Em.mo Signor Card. Marc Ouellet, P.S.S., Arcivescovo emerito di Québec, Prefetto della Congregazione per i Vescovi.

Em.mo Signor Card. George Pell, Arcivescovo di Sydney.

Em.mo Signor Card. Justin Francis Rigali, Arcivescovo di Philadelphia.

Em.mo Signor Card. Norberto Rivera Carrera, Arcivescovo di Città del Messico.

Em.mo Signor Card. Angelo Scola, Arcivescovo, Patriarca di Venezia.

Em.mo Signor Card. Peter Kodwo Appiah Turkson, Presidente del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace.

S.E.R. Mons. Michel Marie Bernard Calvet, S.M., Arcivescovo di Nouméa.

S.E.R. Mons. Antoni Dziemianko, Vescovo ausiliare di Minsk-Mohilev.

S.E.R. Mons. Paulino Lukudu Loro, Arcivescovo di Juba.

S.E.R. Mons. Tarcisius Ngalalekumtwa, Arcivescovo di Iringa.

S.E.R. Mons. Mario Oliveri, Vescovo di Albenga-Imperia.

*Il giorno 1° giugno 2010 il Santo Padre Benedetto XVI ha confermato « ad octogesimum annum » Membri della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti:*

Em.mo Signor Card. Godfried Danneels, Arcivescovo emerito di Mechelen-Brussel.

Em.mo Signor Card. Claudio Hummes, O.F.M., Prefetto della Congregazione per il Clero.

Em.mo Signor Card. Bernard Francis Law, Arciprete della Basilica Papale di Santa Maria Maggiore.

Em.mo Signor Card. Joachim Meisner, Arcivescovo di Köln.

Em.mo Signor Card. Cormac Murphy-O'Connor, Arcivescovo emerito di Westminster.

Em.mo Signor Card. Jean-Baptiste Pham Minh Mân, Arcivescovo di  
Thàn Phô Hô-Chí-Minh.

Em.mo Signor Card. José Saraiva Martins, C.M.F., Prefetto emerito  
della Congregazione delle Cause dei Santi.

## IL PATROCINIO DEI SANTI

L'usanza di dare a una chiesa il nome di un santo avrebbe avuto origine – secondo la tradizione – a Costantinopoli con l'edificazione della Basilica dei Santi Apostoli da parte di Costantino, correntemente nota come *apostoleïon*, e di lì a poco sarebbe passata in Occidente, dove le chiese sorte a Milano sui luoghi delle *inventio-nes corporum* ambrosiane e le chiese cimiteriali edificate a Roma in corrispondenza dei *martyria* assunsero il nome dei martiri ivi sepolti, dando avvio a un processo che si sarebbe presto esteso alle altre chiese cittadine. Il cristianesimo antico, di fatto, non sembra conoscere la consuetudine di porre sotto la protezione di un santo né i luoghi di culto, che in origine non era, di fatto, che il *kyriakón*, il *dominicum*, luogo «del Signore», prima di diventare la basilica o la chiesa propriamente detta, né lo stesso neofita, proseguendo nell'assegnazione dei nomi la consolidata tradizione greco-romana.

Nella letteratura biblica il concetto di protettorato celeste sui popoli e le nazioni è espressamente presentato in *2 Maccabei* 3, 39, allorché Eliodoro, incaricato degli affari del re dell'Asia Seleuco, nel rendere testimonianza davanti al sovrano della potente protezione di Dio su Gerusalemme, afferma: «*nam ipse, qui habet in caelis habitationem, visitator et adiutor est loci illius et venientes ad malefaciendum percutit ac perdit*»; mentre, poco oltre, le parole delatorie del sovrintendente del Tempio Simone, riportate in *2 Maccabei* 4, 2, descrivono con ridondante antitesi la sua attività benefica verso il popolo: «*benefactoremque civitatis et curatorem gentis suae et aemulatorem legum audebat insidiatorem rerum dicere*». Celebre è, invece, l'epiteto di Dio in *Salmo* 68, 6: «*Pater orphanorum et iudex viduarum Deus in habitaculo sancto suo*».

Si moltiplicano, invece, tra la fine del III e il IV secolo le testimonianze degli scrittori ecclesiastici attestanti l'uso ormai largamente invalso tra i genitori cristiani di porre i propri figli sotto la

protezione dei martiri, additandoli poi loro come esempio. Ambrogio di Milano in *Exhortatio virginitatis*, 15 – composta nel 393 –, riferisce, in merito, l'episodio della vedova fiorentina Giuliana che incoraggia il suo primogenito Lorenzo a onorare con la sua condotta di vita il santo diacono romano, che i genitori gli avevano scelto come patrono:

Considera quis te ut nasceris iuverit: filius es votorum magis quam dolorum meorum. Considera cui te muneri pater tali nomine designaverit, qui vocavit Laurentium: ibi vota deposuimus; unde nomen assumpsimus. Vota effectus secutus est: redde martyri quod debes martyri. Ille te nobis impetravit, tu restitue quod de te huiusmodi nominis appellatione promisimus.<sup>1</sup>

All'incirca nella stessa epoca e in analogo contesto omiletico, Giovanni Crisostomo, nel documentare all'interno delle comunità il progressivo abbandono dell'impiego di nomi pagani a vantaggio di quelli desunti dalla Sacra Scrittura o dalla recente storia della cristianesimo, esortava espressamente i genitori cristiani a dare ai loro bambini nomi appartenenti a personalità virtuose nella fede e a trascurare ogni futile retaggio culturale o familiare:

Ὅραξ πῶς, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, καὶ ἐν αὐταῖς ψιλαῖς ταῖς προσηγορίαις πολὺς ἐναπόκειται πλοῦτος νοημάτων; Οὐ μόνον γὰρ τῶν γονέων ἐντεῦθεν δείκνυται τὸ φιλόθεον· ἀλλὰ καὶ ἡ πολλὴ περὶ τοὺς παῖδας αὐτῶν ἐπιμέλεια· καὶ ὅπως ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐπαίδευον τὰ τικτόμενα παιδία διὰ τῆς προσηγορίας, ἦν αὐτοῖς ἐπετίθεσαν, τῆς ἀρετῆς ἀντέχεσθαι, καὶ οὐ καθάπερ οἱ νῦν ἀπλῶς καὶ ὡς ἔτυχε τὰς προσηγορίας ποιοῦνται. Εἰς τὸ ὄνομα, φησί, τοῦ πάππου καὶ τοῦ ἐπιπάππου καλεῖσθω τὸ παιδίον· ἀλλ' οἱ παλαιοὶ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ σπουδῆν ἐποιοῦντο τοιαύτας προσηγορίας ἐπιτιθέναί τοῖς τικτομένοις, αἱ μὴ μόνον

<sup>1</sup> S. Ambrosius Mediolanensis, *Exhortatio virginitatis*, 15: Sant' Ambrogio, *Opere morali*, II/II: *Virginità e vedovanza*. Introduzione, traduzione, note e indici di Franco GORI, Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, Milano - Roma, 1989 (*Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis Opera*, 14/2: *De virginitate, De institutione virginis, Exhortatio virginitatis*), p. 210.

αὐτοὺς τοὺς τὴν προσηγορίαν δεχομένους εἰς ἀρετὴν ἐνήγον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν καὶ ταῖς μετὰ ταῦτα γενεαῖς διδασκαλία φιλοσοφίας ἀπάσης ἐγίνοντο. Καὶ τοῦτο εἰσόμεθα κατὰ μικρὸν προϊόντος τοῦ λόγου. Μὴ τοίνυν μηδὲ ἡμεῖς τὰς τυχοῦσας προσηγορίας ἐπιτιθῶμεν τοῖς παισίν, μηδὲ τῶν πάππων καὶ τῶν ἐπιπάππων καὶ τῶν πρὸς γένος διαφερόντων τὰς ὀνομασίας αὐτοῖς χαριζώμεθα, ἀλλὰ τῶν ἀγίων ἀνδρῶν τῶν ἀρετῇ διαλαμψάντων, τῶν πολλὴν παρρησίαν πρὸς τὸν Θεὸν ἐσχηκότων· μᾶλλον δὲ μηδὲ ταῖς τούτων προσηγορίαις ἀπλῶς θαρρεῖτωσαν μήτε οἱ γονεῖς, μήτε οἱ παῖδες, οἱ τὰς προσηγορίας δεχόμενοι. Οὐδὲ γὰρ ὀνίνησί τι προσηγορία ἀρετῆς ἔρημος οὔσα, ἀλλὰ δεῖ ἐν τῇ κατορθώσει τῆς ἀρετῆς τὰς ἐλπίδας τῆς σωτηρίας ἔχειν καὶ μήτε ἐπὶ προσηγορίᾳ μέγα φρονεῖν μήτε ἐπὶ συγγενείᾳ τῶν ἀγίων ἀνδρῶν, μήτε ἐπ' ἄλλῳ μηδενὶ ἄλλ' ἐπὶ τῇ τῶν οἰκείων ἔργων παρρησίᾳ· μᾶλλον δὲ μηδὲ ἐπὶ ταύτῃ μέγα φρονεῖν, ἀλλὰ τότε μᾶλλον κατεστάλθαι καὶ μετριάξειν, ὅταν πολὺν τὸν πλοῦτον τῆς ἀρετῆς συναγαγεῖν δυνηθῶμεν· οὕτω γὰρ καὶ αὐτοὶ μετὰ ἀσφαλείας τὸν συλλεγόντα πλοῦτον συνάξομεν καὶ τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ εὐνοίαν ἐπισπασόμεθα. Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς ἔλεγε τοῖς μαθηταῖς: Ὅταν πάντα ποιήσετε, λέγετε ὅτι ἀχρεῖοι δοῦλοὶ ἐσμέν· πανταχοῦ καταστέλλων αὐτῶν τὰ φρονήματα καὶ πείθων μὲν μετριοφρονεῖν καὶ μὴ ἐπαίρεσθαι ἐπὶ κατορθώμασιν, ἀλλ' εἰδέναι ὡς ἡ μεγίστη ἀρετὴ αὕτη μάλιστα πάντων ἐστὶ τὸ ἐν κατορθώμασιν ὄντα τινὰ μετριάξειν.<sup>2</sup>

La nozione di «patrono» e di «patrocínio» non costituisce, del resto, in Occidente una acquisizione di natura religiosa, ma rappresenta già nella Grecia classica una figura di natura specificamente giuridica, mediante la quale si denotava la persona del *prostátēs*, vocabolo già nelle *Trachinie* di Sofocle attestato come attributo della divinità, come «custode, protettore, difensore [...] patrono di meteci [...] di clienti»,<sup>3</sup> o del *proêgoros*, termine in uso nel greco medio-ellenistico, per definire l'attività dell'«avvocato, difensore» e l'«ufficio di parlare

<sup>2</sup> S. Iohannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesim*, 21, 3: PG 53, col. 179.

<sup>3</sup> Cf. Franco MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, II ed., Loescher, Torino, 2004, s.v. «prostátēs», c-d, p. 1835.

per gli altri» o il «compito di difendere».<sup>4</sup> Il concetto mantiene la medesima accezione giuridica anche nel mondo romano, dove *patronus* è il «patrono del liberto, protettore del cliente, difensore dell'accusato, del debole ecc.» e *patrocinium* denota la relativa funzione da lui svolta di «protezione, tutela, difesa, giustificazione».<sup>5</sup>

Al termine dell'epoca d'oro della cultura patristica, dopo circa tre secoli di prassi, la nozione e il culto del santo patrono come intercesore dei fedeli presso Dio sembra giunta a una sua compiuta matura-

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, s.vv. «*proëgoros*» e «*proëgoria*», p. 1773. Nostra traduzione: «Vedi – quel che dicevo all'inizio – come anche nelle piccole denominazioni soggiaccia una grande ricchezza di pensieri? In questo, infatti, non soltanto si manifesta la pietà dei genitori, ma anche la loro grande premura nei confronti dei figli e come, mediante le denominazioni che imponevano loro, essi da principio e fin dal primo istante educavano i figli loro nati a esercitare la virtù, e non come adesso che i nomi si mettono a caso, come capita. «Il fanciullo – essi dicono – sia chiamato con il nome del nonno o di un avo», ma gli antichi non facevano così e riservavano, invece, ogni riguardo a imporre ai neonati tali nomi che non soltanto dovevano guidare alla virtù coloro che li ricevevano, ma erano anche per chiunque altro e per le generazioni future un sapiente insegnamento, come vedremo tra poco, con il procedere del discorso. Pertanto, non imponiamo noi stessi ai fanciulli nomi casuali, né gratifichiamoli di quelli dei nonni o degli avi o di persone illustri, ma con quelli di uomini santi che sono brillati per virtù e che si sono meritati grande fiducia agli occhi di Dio; e quel che più conta, neppure i genitori, né i fanciulli che tali appellativi ricevono confidino in nessun modo in essi. A nulla giova, infatti, un appellativo privo di valore, mentre occorre riporre speranza di salvezza nel retto esercizio della virtù, senza nulla presumere dal proprio nome o dalla propria relazione con i santi uomini o quant'altro, ma dalla credibilità acquisita con le proprie opere; e, meglio ancora, senza nulla presumere neppure da questa, ma manifestando piuttosto controllo e misura di sé soprattutto quando ci è possibile cumulare un ricco tesoro di virtù, poiché in tal modo metteremo noi stessi al sicuro il tesoro raccolto e concilieremo verso di noi la benevolenza di Dio. Per questo, infatti, Cristo stesso disse ai discepoli: «Quando avrete fatto tutto, dite: 'Siamo servi inutili' » (*Lc* 17, 10), per mantenere con ogni mezzo umili i loro pensieri e convincerli ad essere moderati e a non sopravvalutare le opere buone, ma a vedere come la virtù più grande in assoluto sia nel fatto che chi compie le buone azioni non si compiaccia di sé».

<sup>5</sup> Cf. Luigi CASTIGLIONI – Scevola MARIOTTI, *Vocabolario della lingua latina*, IV ed., a cura di Piergiorgio PARRONI, Loescher, Torino, 2007, s.vv. «*patronus*» e «*patrocinium*», p. 988.

zione,<sup>6</sup> ma la scelta dei patronati su categorie e luoghi, indistintamente affidata all'arbitraria scelta delle Chiese locali o delle istituzioni civili, finì per assorbire, e in qualche caso presumibilmente produrre o ratificare, la fortuna di santi neppure canonizzati, leggende legate a tradizioni apocrife, affabulazioni narrative, memorie ancestrali e residue persistenze di tradizioni pagane. Come spesso nella vita della Chiesa, l'intervento legislativo giunge, dunque, a porre rimedio in circostanze e contesti ormai preda del più assoluto arbitrio disciplinare e, proprio per questo, tanto più bisognosi di regole che pongano un argine al perpetrarsi di pratiche spesso sul filo di una quanto mai incerta e ambigua regolarità. Il 23 marzo 1630 Urbano VIII emanava il Decreto *super electione Sanctorum in Patronos* destinato a disciplinare la materia della nomina dei Patroni, ponendolo sotto lo specifico controllo della Sacra Congregazione dei Riti:

Sacra Rituum Congregatio, annuente Sanctissimo, quoad Patronos locorum in posterum eligendos hunc ordinem servari mandavit. 1. Quod eligi possint in Patronos ii solum, qui ab Ecclesia universali titulo sanctorum coluntur, non autem beatificati dumtaxat. 2. Quod de Patrono civitatis electio fieri debeat a populo, mediante Consilio Generali illius civitatis vel loci, non autem ab Officialibus solum, et quod accedere debeat consensus expressus Episcopi et cleri illius civitatis. Idemque servari debeat in Patrono Regni, qui pariter eligi debeat a populo singularum civitatum Provinciae, non autem a repraesentantibus Regnum, nisi ad hoc habeant speciale mandatum et pariter cum consensu Episcopi et cleri dictarum civitatum. 3. Quod causae electionis || novorum Patronorum debeant in Sacra Rituum

<sup>6</sup> Cf., in merito, gli studi di Alba Maria ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Univ. degli Studi. Fac. di Lettere e Filosofia, Bologna, 1965 (= Studi e Ricerche, n.s. III, 12); *Il santo patrono cittadino fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, in *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, Atti del Convegno, II, Herder, Roma, 1981, pp. 771-784; e, infine, *Il culto del patrono nella cultura patristica e altomedievale*, in *Il santo patrono nella città medievale. Il culto di s. Valentino nella storia di Terni*, a cura di Gaetano PASSARELLI, La Goliardica, Roma, 1982, pp. 101-136.

Congregatione deduci et ab ea examinari ac demum, causa cognita, ab eadem Congregatione approbari et confirmari. Et ne praemissorum ignorantia ullo umquam tempore possit alligari, eadem Sacra Congregatio supradictum Decretum imprimi mandavit.<sup>7</sup>

Il Decreto «urbaniano», oltre all'importante prescrizione riguardante l'obbligo che l'elezione dei patroni concerna soltanto figure il cui culto sia stato ufficialmente approvato dalla Chiesa, escludendo quanti risultino «soltanto beati», puntualizza soprattutto con precisione i termini in cui si ritiene indispensabile che avvenga la loro nomina, con effettivo consenso della comunità ecclesiale, sia pure di un più ampio territorio, e senza in alcun modo prescindere dal parere dei vescovi e del clero locale, cercando evidentemente di porre fine a elezioni che assecondavano indiscriminatamente preferenze e interessi meramente individuali. Pur nella sua brevità, esso si inseriva appieno nel contesto delle problematiche della propria epoca, contraddicendo in parte, soprattutto per quanto concerneva sia la scelta di beati sia il necessario consenso dell'autorità ecclesiastica, alcuni atti anche recentemente emanati. Che i Beati accedessero abitualmente al titolo di patroni è attestato da molteplici testimonianze culturali, tra cui quelle da cui si desume, ad esempio, il culto della beata Michelina Metelli Malatesta come patrona di Pesaro, risalenti almeno al 1393. Tuttavia, il 2 maggio 1619 era stato approvato il beato Isidoro l'Agricoltore come patrono di Madrid, cano-

<sup>7</sup> Il testo originale, vergato a mano, si legge presso l'Archivio della Congregazione per le Cause dei Santi, *Decreta, 1630-1631*, c. 46<sup>r-v</sup>. Sulla c. 46<sup>r</sup>, all'altezza di «*Quod Patrono civitatis electio*», in margine si legge: «*Electio fieri debet per secreta suffragia et hic fuit sensus Sacrae Congregationis, die 15 septembris 1714. Nicolaus Maria Tedeschi, episcopus Liparitanus, Sacrae Congregationis Pro-Secretarius*». Si tratta, pertanto, di una glossa autografa di Mons. Nicola Maria Tedeschi, O.S.B., Vescovo di Lipari dal 1710 e Segretario della Sacra Congregazione dei Riti dal 1722, anno a cui deve plausibilmente ascrivere la breve nota marginale, a giudicare dal titolo con cui il prelado stesso si sottoscrive. Il testo del decreto è stato pubblicato, con numerose e talora sorprendenti mende, in *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum ex actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata*, I: *Ab anno 1588 num. 1 usque ad annum 1705 num. 2162*, ex Typographia Polyglotta, Romae, 1898, n. 526, p. 129.

nizzato soltanto il 12 marzo 1622 da Gregorio XV; e al 26 febbraio 1628 risale la proclamazione dell'allora beato Lorenzo Giustiniani a patrono della città di Palermo, canonizzato soltanto a lunga distanza, il 16 ottobre 1690, da Alessandro VIII.

Nonostante tutto, anche l'epoca immediatamente successiva al Decreto «urbaniano» rimase, al pari della precedente, fertile di problemi al riguardo. Ben dopo l'emanazione del Decreto, in una lettera del 2 febbraio 1690 il vescovo di Mantova attestava che la beata Osanna Andreasi – il cui culto sarebbe stato confermato da Pio XI soltanto il 21 dicembre 1927 –, venerata *in loco* come patrona *ab immemorabili* dell'intero Ducato, usufruisse ancora di tale riconoscimento. E parimenti, nulla impedì che, in deroga alla norma urbaniana, su sollecito della corona spagnola, Clemente IX proclamasse nel 1670 l'allora beata Rosa patrona di Lima e del Regno del Perù, qualche tempo prima che Clemente X, con la canonizzazione avvenuta il 12 aprile 1671, estendesse tale patronato a tutte le province, le isole e le regioni di terraferma d'America, alle Filippine e alle Indie. L'eccezione alla norma viene, anzi, espressamente citata nel decreto di canonizzazione «*Caelestis paterfamilias*», n. 59:

His, igitur, et plurimis aliis signis coruscante per orbem Rosae sanctitatem et eius exigentibus meritis, felicitis recordationis Clemens Papa IX praedecessor noster indulisit, ut haec Dei Serva ubique terrarum Beatae nomine nuncuparetur et celebrata solemni ritu eius beatificatione eam civitatis Limae et totius Regni Peruani principalem Patronam auctoritate Apostolica decrevit et declaravit eiusque festum ab omnibus illic degentibus de praecepto servari mandavit et eius nomen apponi in Martyrologio Romano. Nos quoque, videntes eam ubique omnium populorum solemni plausu devotissime honoratam, huiusmodi patronatum pro omnibus provinciis, regnis, insulis et regionibus terrae firmae totius Americae atque Philippinarum et Indiarum fecimus extensum.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> *Bullarium diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, 18: *Clemens X (ab an. 1670 ad ann. 1676)*, A. Vecco et sociis editoribus, Augustae Taurinorum 1869, p. 212.

Analogamente, il 10 gennaio 1674, a seguito delle complesse trame dell'aristocrazia polacca che avevano portato al trono Giovanni III Sobieski, l'allora beato Stanislao Kostka – canonizzato molto più tardi da Benedetto XIV il 31 dicembre 1726 – veniva nominato, in esplicita deroga al Decreto, *patronus principalis* del Regno di Polonia e del Granducato di Lituania:

Cum autem subinde enixae et redintegratae preces nomine dicti Michaelis regis ac venerabilium fratrum Archiepiscoporum et Episcoporum necnon dilectorum filiorum nobilium virorum Senatus Regni et Magni Ducatus praedictorum nobis pari humilitate porrectae fuerint, ut eundem beatum Stanislaum dictorum Regni et Magni Ducatus patronum principaliorem inter alios patronos principales, ut, exempli gratia, sunt sancti Adalbertus et alter Stanislus, ob innumera beneficia et gratias, quae intercessione dicti beati Stanislai ab omnipotenti Deo sibi collata fuisse pio affectu memorabant, declarare de benignitate apostolica dignaremur; hinc est quod nos, etiam supplicationibus dilecti filii Procuratoris in hac causa specialiter deputati nomine nobis super hoc humiliter porrectis benigne inclinati eumque a quibusvis excommunicationis, suspensionis et interdicti aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris et poenis a iure vel ab homine quavis occasione vel causa latis, si quibus quomodolibet innodatus existit, ad effectum praemissorum dumtaxat consequendum fore censentes, quamvis Constitutiones Apostolicae et Decreta Congregationis praedictorum Cardinalium die XXIII martii 1630 super ordinatione servanda pro patronis eligendis emanata electionem Beatorum in patronos fieri vetent eosque solum qui ab Ecclesia universali titulo Sanctorum coluntur, non autem beatificatus dumtaxat, in patronos eligi posse declarent, nihilominus ad maiorem Dei laudem divinique cultus augmentum id tendere agnoscentes, de memoratorum Cardinalium consilio, praedictum beatum Stanislaum Kostka patronum principaliorem Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae praedictorum eisque adiunctarum provinciarum [...] declaramus.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> CLEMENS Pp. X, Constitutio Apostolica «*Ex iniuncto nobis*», diei 10 ianuarii 1674, n. 2, in *Bullarium diplomatum et privilegiorum*, 18, p. 464.

L'atto non mancò di destare accese controversie soprattutto tra i Frati Predicatori che il 31 agosto 1686 ottennevano da Innocenzo XI, non senza l'intervento diretto del sovrano presso il Pontefice, la proclamazione di san Giacinto «*patronum et protectorem praedicti Regni eodem modo aequae principalem ac Beatum Stanislaum Koskae, Societatis Iesu*», prima che l'ingente moltiplicazione di patroni principali e secondari del Regno nei decenni immediatamente successivi contribuisse a una svalutazione del significato stesso del titolo e ad un notevole indebolimento del loro stesso culto.<sup>10</sup>

Nel medesimo contesto epocale e religioso, non mancò pure che figure appartenenti al gremio ed equivoco novero dei *sancti nuncupati* venissero, forse anche per effetto di non irrilevanti forme di disapprovazione del popolo e del clero, confermati o eletti patroni di luoghi, come fu per i patroni di Lecce, i santi Oronzo, Giusto e Fortunato: la loro festa veniva soppressa nel 1640 in applicazione del Decreto «urbaniano», di certo non senza proteste del clero e della cittadinanza, se nel provvedimento era necessario insistere che «*hac omissio non contigit ex propria civitatis et Capituli voluntate, sed sic iubente Episcopo, ipso Capitulo renuente, ut ex dicto processu liquet*»; ma veniva ripristinata 13 luglio 1658, per ironia della sorte, dal medesimo vescovo Luigi Pappacoda che ne aveva stabilito l'abolizione:

Sacra Rituum Congregatio approbavit electionem habitam a civitate Lyciensi sanctorum Iusti, Orontii et Fortunati in Patronos eorumque festum, tamquam de Patronis aequae principalibus una eademque die de praecepto servari, necnon officium e Communi martyrum sumendum ab utroque clero ibidem recitari et Missam celebrari posse ad rubricarum praescriptum indulsit.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Cf. Arkadiusz Nocoń, «Dzieje ustanowienia św. Jacka głównym patronem Polski» [= *Storia della proclamazione di s. Giacinto patrono principale della Polonia*], in *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 40 (2007) 97-113.

<sup>11</sup> Città del Vaticano, Archivum Congregationis de Causis Sanctorum, *Decreta, a mense iulii 1654 - 1658*, c. 407<sup>r</sup>. A riprova delle rimostranze che la cittadinanza di Cavallino, paese a brevissima distanza da Lecce, dovette manifestare in relazione al soppresso culto del santo, si legge nel medesimo volume, alla c. 451<sup>v</sup>, anche di una

Riconoscendo, tuttavia, la specifica natura liturgica del patronato come espressione della pietà popolare e affidandone il controllo alla Sacra Congregazione dei Riti, il Decreto «urbaniano» inquadrava a pieno titolo la materia nella prospettiva della disciplina del culto dei santi e di una normativa che si sarebbe in seguito soltanto limitata ad adattarne le prerogative ricapitolando o riarticlando quanto in esso per sommi capi delineato. Nulla di nuovo aggiungeva, infatti, agli sviluppi avutisi sul tema nel corso dei tre secoli precedenti l'Istruzione «*Ad rubricarum codicem*»:

*De calendariis particularibus et Officiorum ac Missarum Propriis ad normam et mentem codicis rubricarum revisendis*, nn. 27-31, emanata il 14 febbraio 1961 dalla stessa Sacra Congregazione dei Riti, al capitolo V, *De quibusdam festis particularibus in specie*, a) *De Patronorum festis*:

27. Patronus principalis aut secundarius seu minus principalis, «rite constitutus», unice intellegitur Patronus sensu proprio, id est Sanctus (numquam Beatus) *formaliter* uti Patronus secundum S. Rituum Congregationis antiquam praxim electus ac constitutus, vel ex immemorabili traditione acceptus: huic tantum proinde peculiaris liturgica celebratio a rubricis statuta competit.

28. Patronus *principalis* cuiusque loci, vel dioecesis, etc., regulariter unus tantum sit; quandoque alter tantum Sanctus Patronus *aeque principalis* addi potest, cum iisdem iuribus et obligationibus ac Patronus principalis. Itemque cuiusque loci, vel dioecesis, etc., duo tantum Patroni *secundarii* admittuntur.

29. Patroni, sive principales sive secundarii, olim constituti propter regimina aut regna quae iam desierunt, itemque Patroni olim propter extraordinaria rerum adiuncta, v. g. pestem, bellum, aliamve calamitatem, vel propter devotionem specialem nunc remissam electi, exinde uti tales liturgice amplius ne colantur.

30. Ut Patroni Religionis vel Provinciae religiosae iuribus liturgicis

ulteriore iniziativa intrapresa a dispetto del parere del Vescovo: «*Universitas Caballini Lyciensis Dioecesis Sacrae Rituum Congregationi supplicavit, ut ei facultatem tribuere dignaretur erigendi Confraternitatem Sancti Orontii et peragendi processionem in ecclesia Patrum Ordinis Sancti Dominici, quamvis Episcopus assensum ad haec agenda nolit praestare, immo velit, ut processio perragatur et Confraternitas erigatur in Ecclesia parrocchiali. Et Sacra Congregatio ad Ordinarium pro informatione rescribi mandavit*».

gaudeant, unice S. Rituum Congregatio concedit, nisi hac liturgica ratione ab immemorabili colantur. Huiusmodi tamen celebratio Patronis singularum domuum religiosarum, si qui exstent, minime conceditur.

31. Alii cuiuscumque generis Patroni, praeter eos de quibus superioribus numeris actum est, Patroni *sensu latiore* considerandi sunt, merae pietatis causa propositi, absque ullo liturgico privilegio.<sup>12</sup>

Si ribadiva la classificazione tra patrono principale, co-patrono – *aeque principalis* – e patrono secondario – o « meno principale » – limitando ai santi la loro nomina e precisando il numero che per essi deve essere ammesso. Di notevole risonanza per quanto concerne il patronato sulle nazioni è, invece, l'annullamento *ipso facto* stabilito per governi e regni ormai decaduti: la nomina del patrono persiste nella sua validità soltanto se la nazione moderna geograficamente o culturalmente corrispondente a una precedente entità politica ne riconoscerà il valore, altrimenti se ne ammette implicitamente la sostituibilità.

Questo documento era seguito a circa un decennio di distanza dall'Istruzione « *Calendararia particularia* », emanata il 24 giugno 1970 dalla Sacra Congregazione per il Culto Divino,<sup>13</sup> destinata a disciplinare nel dettaglio, nel quadro della riforma liturgica promossa dal Concilio Vaticano II, la rielaborazione dei calendari liturgici delle varie Chiese locali e delle famiglie religiose. Ai nn. 28-33, dopo avere ribadito i principi generali fissati dalla tradizione urbaniana e dalla successiva legislazione, con l'esclusione dei beati e delle persone divine dalla nomina del patronato e l'obbligo del concorso del clero e dei fedeli nella scelta, la cui approvazione spetta ai Vescovi o – come nel caso delle nazioni – alle autorità ecclesiastiche competenti e la conferma alla Santa Sede, viene limitato il numero a un solo patrono prin-

<sup>12</sup> SACRA CONGREGATIO RITUUM, Instructio «*Ad rubricarum codicem*» de Calendariis particularibus et Officiorum ac Missarum Propriis ad normam et mentem codicis rubricarum revisendis, diei 14 februarii 1961, nn. 27-31: *Acta Apostolicae Sedis* 53 (1961) 173-174.

<sup>13</sup> SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, Instructio «*Calendararia particularia*» de Calendariis particularibus et Officiorum ac Missarum Propriis recognoscendis, diei 24 iunii 1970: *Acta Apostolicae Sedis* 62 (1970) 651-663.

cipale, limitando a casi d'eccezione la scelta di un patrono secondario, e si precisa soprattutto il criterio con cui può ritenersi *ipso facto* decaduto il patronato di santi, il culto, pur regolarmente stabilito o tramandato *ab immemorabili*, sia scomparso nel corso del tempo o di cui non si posseggano dati storicamente accettabili.

Da ultimo, la stessa Sacra Congregazione per il Culto Divino il 19 febbraio 1973 emanava le norme *De Patronis constituendis*, che regolano tuttora l'elezione dei patroni.<sup>14</sup> Precisata l'accezione propriamente liturgica del titolo di patrono, assegnabile alla Vergine sotto un qualsiasi titolo ammesso nell'uso liturgico,<sup>15</sup> a un santo «*qui ob antiquam traditionem vel legitimam constitutionem ut protector seu apud Deum advocatus celebratur*»<sup>16</sup> o, infine, previo specifico indulto della Sede Apostolica, anche a un beato,<sup>17</sup> essi vengono classificati in tre categorie:

Patroni habentur: a) *locorum* (scilicet nationis, regionis, dioecesis, civitatis, oppidi vel pagi, paroeciae); b) *familiarum religiosarum*; c) *personarum moralium, sodalitatum, institutorum, coetuum* sive ecclesiasticorum sive laicorum.<sup>18</sup>

Si precisa, quindi, la procedura di elezione da parte del clero e dei fedeli:

Patroni locorum eligendi sunt a clero et a fidelibus seu ab illis, qui sub protectione Patroni ponentur. Patroni familiarum religiosarum, personarum moralium, sodalitatum, institutorum, coetuum, eligendi sunt ab iis, ad quos spectat, seu a membris familiam religiosam, personam moralem, sodalitatem, institutum, coetum efficientibus. Electio facienda est sive per consultationes seu suffragia sive per petitiones seu subscriptiones,<sup>19</sup>

<sup>14</sup> SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, Normae circa patronos constituendos, diei 19 februarii 1973: *Acta Apostolicae Sedis* 65 (1973), pp. 276-279; *Notitiae* 9 (1973), pp. 263-266; in seguito: *De patronis constituendis*.

<sup>15</sup> Cf. *De patronis constituendis*, nn. 1 e 4.

<sup>16</sup> Cf. *De patronis constituendis*, n. 1.

<sup>17</sup> Cf. *De patronis constituendis*, n. 4.

<sup>18</sup> Cf. *De patronis constituendis*, n. 3.

<sup>19</sup> Cf. *De patronis constituendis*, n. 5.

e di approvazione della scelta da parte della competente autorità ecclesiastica:

Electio Patroni approbanda est competenti auctoritati ecclesiasticae, id est: *Episcopus* pro dioecesi, *Conferentia Episcoporum* pro provincia ecclesiastica, regione, vel natione, *Capitulum provinciale* pro provincia religiosa, *Capitulum generale* pro universa familia religiosa. Pro personis moralibus, sodalitatibus, institutis, coetibus in diversis orbis partibus exstantibus, res proponatur Sanctae Sedis.<sup>20</sup>

Si elencano, quindi, i documenti da presentare alla Santa Sede per la necessaria conferma: la richiesta dell'autorità locale, ecclesiastica e, se opportuno, anche civile; atti, documenti, sottoscrizioni e una relazione che attesti l'avvenuta scelta; una certificazione dell'avvenuta elezione da parte dell'autorità ecclesiastica competente. Infine,

Confirmatio conceditur per Decretum praedictae Congregationis et, quoad Patronos amplioris dicionis, etiam per Litteras Apostolicas in forma Brevis expediendas.<sup>21</sup>

La concessione ufficiale di un patrono ad una nazione avviene, dunque, attraverso l'emanazione di una apposita Lettera Apostolica, ma, come spesso avviene nei differenti ambiti che contraddistinguono le manifestazioni della pietà popolare, che è fenomeno per sua propria natura scaturente dalla sensibilità spontanea della fede del popolo, l'esame della materia non può in alcun modo trascurare che la dimensione dell'ufficialità tende in questo campo ad affiancarsi allo scosceso, e talora incontrollabile, versante della genuina e istintiva fioritura del culto cristiano. Così, al di fuori di un numero sostanzialmente modesto di nazioni, il cui patronato celeste, ufficialmente riconosciuto, presenta anche sul piano locale una forma di ratificazione determinata dalla sua acquisizione all'interno dei calendari nazionali, non si può oggi che pervenire al tentativo di una sommaria elencazio-

<sup>20</sup> Cf. *De patronis constituendis*, n. 7.

<sup>21</sup> Cf. *De patronis constituendis*, n. 9.

ne di santi in vario modo venerati come patroni di nazioni, mescolando elementi riconosciuti sotto il profilo canonico a culti traditi *ab immemorabili* e a consuetudini accreditate esclusivamente nel vasto alveo della piet  popolare:

Albania	Beata Vergine Maria Madre del Buon Consiglio
Andorra	Beata Vergine Maria Nostra Signora di Meritxell, s. Macario
Armenia	s. Bartolomeo apostolo, s. Gregorio l'illuminatore
Austria	s. Colmano di Stockerau, s. Floriano, s. Giuseppe, s. Leopoldo il Pio, s. Maurizio, s. Severino abate
Belgio	s. Alberto, s. Lutgarda, s. Villibrordo
Bielorussia	s. Andrea Bobola
Bulgaria	ss. Cirillo e Metodio, Ivan Rylski
Cipro	s. Barnaba, s. Lazzaro
Croazia	s. Biagio, s. Giuseppe
Danimarca	s. Canuto, s. Oscar
Estonia	s. Olaf
Finlandia	s. Enrico di Uppsala
Francia	Assunzione della Beata Vergine Maria, s. Dionigi, s. Giovanna d'Arco, s. Martino di Tours, s. Teresa di Ges� Bambino di Lisieux
Galles	s. Davide di Menevia
Georgia	s. Giorgio, s. Nino
Germania	s. Bonifacio, s. Giorgio, s. Michele arcangelo, s. Oscar, s. Pietro Canisio, s. Suitberto
Grecia	s. Andrea apostolo, s. Giorgio, s. Nicola di Mira, s. Paolo apostolo
Inghilterra	s. Giorgio
Irlanda	s. Brigida di Kildare s. Columba, s. Kevin di Glendalough, s. Patrizio
Islanda	s. Oscar, s. Thorlak
Italia	s. Caterina da Siena, s. Francesco d'Assisi
Lettonia	s. Meinardo

Lituania	s. Adalberto, s. Bruno, s. Casimiro, s. Cune- gonda, s. Giacinto, s. Giorgio, s. Giovanni di Dukla, s. Giovanni di Kęty, s. Stanislao Kostka
Lussemburgo	Beata Vergine Maria Consolatrice degli Afflitti, s. Cunegonda, s. Villibrordo
Macedonia	ss. Cirillo e Metodio, s. Clemente di Ohrid
Malta	s. Agata, s. Giorgio, s. Paolo apostolo
Moldavia	Beata Vergine Maria del Buon Consiglio, s. Ivan di Suceava
Montenegro	s. Pietro I di Cetinje, s. Stefano protomartire
Norvegia	s. Magno di Orkney, s. Olaf
Paesi Bassi	s. Plechelmo, s. Villibrordo
Polonia	s. Adalberto, Beata Vergine Maria Regina della Polonia, s. Casimiro, s. Cunegonda, s. Floria- no, s. Giovanni di Dukla, s. Giovanni di Kęty, s. Stanislao di Cracovia, s. Stanislao Kostka
Portogallo	s. Antonio da Lisbona (di Padova), Immacola- ta Concezione della Beata Vergine Maria, s. Francesco Borgia, s. Gabriele arcangelo, s. Giorgio, s. Giovanni de Brito, s. Vincenzo di Saragozza
Pr. di Monaco	s. Devota
Rep. Ceca	s. Adalberto, ss. Cirillo e Metodio, s. Giovanni Nepomuceno, s. Ludmilla, s. Procopio, s. Sigi- smondo, s. Venceslao, s. Vito
Rep. di San Marino	s. Agata, s. Marino diacono
Romania	s. Andrea apostolo, s. Giorgio, s. Niceta
Russia	s. Andrea apostolo, ss. Angeli Custodi, s. Basilio Magno, s. Casimiro, ss. Cirillo e Metodio, s. Giovanni Crisostomo, s. Nicola di Mira, s. Te- resa di Gesù Bambino di Lisieux, s. Vladimiro
Scozia	s. Andrea apostolo
Serbia	s. Saba, s. Stefano protomartire
Slovacchia	s. Giovanni Nepomuceno, s. Venceslao

Slovenia	Beata Vergine Maria Aiuto dei Cristiani
S.M. Ord. di Malta	s. Giovanni Battista
Spagna	s. Giacomo il Maggiore, Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria, s. Teresa d'Avila
Svezia	s. Brigida, s. Eric, s. Gallo, s. Oscar, s. Sigfrido
Svizzera	s. Gallo, s. Nicola di Flüe
Turchia	s. Giovanni Crisostomo, s. Giovanni evangelista, s. Giorgio, s. Rocco
Ucraina	s. Giosafat Kuncewycz, s. Vladimiro
Ungheria	s. Adalberto di Praga, Beata Vergine Maria Magna Domina, s. Gerardo Sagredo, s. Stefano d'Ungheria

Alla Vergine venerata, dunque, come patrona sotto svariati titoli liturgici in Albania, Andorra, Francia, Lussemburgo, Moldavia, Polonia, Portogallo, Slovenia, Spagna e Ungheria, si affiancano in Europa un discreto numero di figure neo-testamentarie, soprattutto nelle nazioni aventi un legame particolare con la loro attività apostolica o il loro martirio – gli apostoli Andrea (Grecia, Romania, Russia e Scozia), Barnaba (Cipro), Bartolomeo (Armenia), Giacomo il Maggiore (Spagna), Giovanni (Turchia) e Paolo (Grecia e Malta), il cui culto prevale nelle nazioni aventi un legame con il loro martirio e la loro attività apostolica –, ma anche s. Giuseppe, popolarmente venerato in Croazia come patrono della nazione, ma il cui culto è privo di riconoscimento ufficiale, s. Giovanni Battista (Sovrano Militare Ordine di Malta) e s. Stefano protomartire (Serbia).

A questi santi si aggiungono, inoltre, le figure angeliche – s. Michele arcangelo in Germania, s. Gabriele in Portogallo e i ss. Angeli Custodi in Russia – e un novero di santi in stretta attinenza con l'evangelizzazione o la storia religiosa dei singoli Paesi: s. Gregorio l'Illuminatore in Armenia; ss. Cirillo e Metodio in Bulgaria; s. Oscar in varie nazioni dell'area germanica e scandinava (Danimarca, Germania, Islanda e Svezia); s. Adalberto in Lituania, Polonia, Repubblica

Ceca e Ungheria; s. Brigida in Svezia; s. Nicola da Flüe in Svizzera; s. Nino in Georgia; s. Saba in Serbia; s. Patrizio in Irlanda; s. Villibrordo in Belgio e nei Paesi Bassi; s. Marino diacono nell'omonima Repubblica; i ss. Caterina da Siena e Francesco d'Assisi in Italia.

Rilevante è che pochissime risultano le figure di Padri della Chiesa, venerati soltanto in nazioni dove la comunità cattolica è largamente minoritaria, e che, mentre assai stretto appare il legame dei santi patroni con le tradizioni religiose autoctone delle varie nazioni del nord Europa, molto più differenziata e a volte sorprendente appare la loro scelta nei Paesi dell'area mediterranea.

Se non v'è dubbio che il maggiore radicamento delle tradizioni culturali e un inevitabilmente più spiccato senso di appartenenza renda notevolmente fluttuante, e a tratti anche incerta, la situazione dei patronati sulle nazioni, diversa è la situazione relativa ai patroni d'Europa, tutti ufficialmente proclamati tra il 1964 e il 1999, in concomitanza con l'affermarsi, dall'immediato dopo-guerra, di una identità culturale e politica europea. Una osservazione è d'obbligo: se si eccettuano i casi di s. Brigida, ufficialmente venerata come patrona nella sola Svezia, e dei ss. Cirillo e Metodio, il cui patronato è insignito di ufficialità in Repubblica Ceca e Russia, mentre ha carattere popolare in Bulgaria e Macedonia, nessuno dei sei patroni del Continente risulta godere di una riconosciuta diffusione culturale nelle varie nazioni. Naturalmente, una corretta valutazione della popolarità del loro culto presuppone che si tenga nella dovuta considerazione la presenza già di lunga data di questi santi, solo recentemente nominati patroni d'Europa, all'interno del Calendario generale della Chiesa di Rito romano e valuti, al tempo stesso, come l'entità su cui è invocata l'intercessione del loro patronato non presenta l'oggettiva coerenza unitaria e organicamente identificabile di una nazione, ma assume i caratteri ancora indistinti e inafferrabili di una realtà prevalentemente geografica, crocevia di un incontro di popoli e tradizioni che si profila, sotto l'ottica della fede, soprattutto come un fenomeno storico-culturale che ha nel cristianesimo la propria fonte di unificazione e di progresso.

Le nozioni fondamentali di pace, unione e civilizzazione sono

esplicitamente alla base dell'elezione di s. Benedetto a patrono d'Europa e ricorrono fin dall'esordio della Lettera Apostolica di Paolo VI «*Pacis nuntius*»: *Sanctus Benedictus, abbas, principalis totius Europae patronus eligitur*, del 24 ottobre 1964,<sup>22</sup> che ne decreta la proclamazione:

Pacis nuntius, unitatis effector, civilis cultus magister, maxime vero religionis christianae praeco et monasticae vitae in occidente auctor meritissimo Sanctus Benedictus Abbas praedicatur.<sup>23</sup>

Il testo insiste, infatti, sul ruolo determinante del padre del monachesimo occidentale nel preservare in Europa gli ordinamenti della vita pubblica e privata nel tragico momento del crollo dell'Impero Romano, mentre alcune regioni cadevano nelle incerte tenebre del Medioevo e altre erano ancora prive di civiltà e di autentici valori spirituali, costruendo e cementando quella unità «*qua quidem nationes, sermone, genere, ingenio diversae, unum populum Dei se esse sentiebant*» (*ibidem*) e insegnando, in primo luogo, ai popoli il primato del culto divino per mezzo della preghiera liturgica e rituale. Accanto all'opera spirituale vengono, però, anche nominati i valori culturali e sociali di natura laica, ottenuti *libro et aratro*, che connotano imprescindibilmente la cultura europea, ricordando la provvidenziale cura che, grazie all'attività scrittoria dei monasteri, permise la sopravvivenza del patrimonio umanistico classico da un disastroso oblio e, attraverso l'organizzazione delle attività dei monasteri, nobilitò ed elevò il lavoro, ispirando i concetti di ordine e giustizia come base di un'autentica pace sociale:

Libro, seu ingenii cultu, idem venerabilis patriarcha, a quo tot monasteria nomen vigoremque traxerunt, vetera litterarum monumenta, cum liberales disciplinae artesque obruebantur caligine, diligenti cura servavit et ad posteros transmisit, atque doctrinas studiose ex-

<sup>22</sup> PAULUS Pp. VI, Litterae Apostolicae «*Pacis nuntius*», diei 24 octobris 1964: *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 965-967. Il documento non possiede numerazione dei paragrafi.

<sup>23</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 965.

coluit. Aratro demum, seu re rustica, aliisque subsidiis loca vasta et horrida in agros frugum feraces et hortos amemos mutavit; et precationibus fabrilis iungens, secundum verba illa «ora et labora», humano operi excellentiam addidit.<sup>24</sup>

Al santo si chiede di presiedere, con la sua intercessione, all'intera vita dell'Europa, perché si irradi su di essa il dono della pace e dello sviluppo:

Hic igitur praestantissimus Caeles vota Nostra secundet, et ut olim lumine christiano tenebras dispulit pacisque bona impertiit, ita nunc Europae rebus praesit easque propitiatione sua maioribus in dies provehat incrementis.<sup>25</sup>

La proclamazione dei ss. Cirillo e Metodio, nel riconoscere e, in qualche misura, sancire l'antinomia geografica, linguistica e culturale tra Occidente e Oriente europeo, aspira a creare nella figura dei due grandi Apostoli degli Slavi un presupposto di collegamento, evidenziando nella loro attività evangelizzatrice, al pari del ruolo assunto da s. Benedetto in ambito occidentale, la funzione fondamentale della cultura cristiana come fonte di unità e progresso dei popoli sotto la spinta della fede. Il Motu Proprio «*Egregiae virtutis*»: *Sancti Cyrillus et Methodius totius Europae caelests apud Deum patroni a Summo Pontifice Motu Proprio constituuntur*, con cui Giovanni Paolo II il 31 dicembre 1980 dichiarava i due fratelli tessalonesi co-patroni d'Europa accanto a s. Benedetto,<sup>26</sup> dopo avere accennato alle loro missioni presso i Cazari della Crimea e le popolazioni del Principato della Grande Moravia, insiste proprio sugli effetti culturali della loro opera culminata con la traduzione dei libri liturgici in lingua paleoslava:

<sup>24</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 966.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> IOANNES PAULUS Pp. II, Litterae Apostolicae Motu Proprio datae «*Egregiae virtutis*», diei 31 decembris 1980: *Acta Apostolicae Sedis* 73 (1981) 258-262.

Ut vero illi necessitatibus apostolici muneris parerent apud eos populos, divinas Litteras in illorum linguam verterunt, qua in sacra Liturgia et in erudienda gente uterentur. Ita factum est, ut fundamenta cultus humani eorum populorum in proprio ipsorum sermone iacta sint. Iure ergo ac merito iidem habentur non modo Slavorum Apostoli, sed etiam culturae patres gentium omnium illarum ac nationum, quibus sane haec prima linguae Slavicae monumenta ea sunt, ad quae, tamquam ad principium et fontem, reliquae omnes posteriorum aetatum litterae revocentur oportet.<sup>27</sup>

La porzione preponderante del documento costituisce, tuttavia, una lunga e dettagliata argomentazione sui motivi che hanno indotto ad aggiungere all'intercessione di s. Benedetto i meriti dei due fratelli, adducendo in tal senso:

multae causae [...] ab historia tum antiqua tum recenti profluentes, eaeque fundamentum habentes tum theologicum et ecclesiale, quod dicunt, tum etiam litterarium in nostrae Europaeae continentis historia.<sup>28</sup>

Il testo esprime una piena coscienza della natura, per così dire, « binaria » di una Europa attraversata da due correnti di tradizioni spirituali cristiane a cui corrisponde, anche sotto il profilo culturale, differenti forme di cultura tra di loro complementari. Oltre al contributo peculiare di avere iscritto il patrimonio filosofico e umanistico dell'antica Grecia nel contesto della spiritualità cristiana hanno dato un'impronta autonoma e caratterizzante ai popoli delle nazioni della parte orientale del continente europeo, l'opera dei ss. Cirillo e Metodio è testimonianza vissuta e autentica della preminenza del valore unificante del Vangelo su ogni divisione:

<sup>27</sup> IOANNES PAULUS Pp. II, *Egregiae virtutis*, n. 1: *Acta Apostolicae Sedis* 73 (1981) 259.

<sup>28</sup> IOANNES PAULUS Pp. II, *Egregiae virtutis*, n. 2: *Acta Apostolicae Sedis* 73 (1981) 260.

Si enim Europam geographice atque in universum consideres, ad eam efformandam duo, ut ita dicamus, potissimum coierunt christianarum traditionum genera, quibuscum etiam natae sunt duae humani cultus formae seu species, diversae quidem, quarum tamen altera alteram complet. Etenim [...] sancti fratres, Thessalonica profecti, primo quidem antiquam Graecorum sapientiam in medium protulerunt; deinde momentum Ecclesiae Constantinopolitanae, quod esset, atque traditionis Orientalis ostenderunt: quae sane tamquam insculpta penitus haeret in pietate atque cultu populorum atque nationum ad orientem solem vergentium continentis Europaeae. [...] Ceterum haec renuntiatio eo etiam spectat, ut cognoscant aequales nostri quam praemineat Evangelii annuntiatio.<sup>29</sup>

La loro proclamazione, ribadendo il ruolo del Vangelo e della fede cristiana in Europa come via e strumento di reciproca conoscenza e di unione fra popoli diversi, offrendo loro un comune patrimonio spirituale e culturale, esprime l'auspicio che i popoli del continente superino divisioni e diversità, dimostrando la capacità di attingere nel reciproco contatto a un fruttuoso completamento di una comune ricchezza:

fore ut [...] iam omne quod Ecclesias, et populos, et nationes dividit, dilabatur; atque traditionum cultusque formarum diversitates documento potius sint mutui illius complementi, quod communes animorum divitiae invexerunt.<sup>30</sup>

A circa un ventennio di distanza, Giovanni Paolo II interveniva nuovamente sul tema, proclamando, in perfetta simmetria con tre santi patroni, tre straordinarie figure di sante e consegnando il 1° ottobre 1999, con il Motu Proprio «*Spes aedificandi*», *quibus Sancta Birgitta de Suetia, Sancta Catharina Senensis et Sancta Teresia Benedicta a Cruce Continentis Europaeae compatronae proclamantur*,<sup>31</sup> l'Euro-

<sup>29</sup> IOANNES PAULUS Pp. II, *Egregiae virtutis*, n. 3: *Acta Apostolicae Sedis* 73 (1981) 260-261.

<sup>30</sup> IOANNES PAULUS Pp. II, *Egregiae virtutis*, n. 4: *Acta Apostolicae Sedis* 73 (1981) 261.

<sup>31</sup> IOANNES PAULUS Pp. II, Litterae Apostolicae Motu Proprio datae «*Spes aedificandi*», diei 1 octobris 1999: *Acta Apostolicae Sedis* 92 (2000) 220-229.

pa all'intercessione di due personalità della mistica medioevale, s. Brigida di Svezia e s. Caterina da Siena, e di una martire contemporanea, s. Teresa Benedetta della Croce (Edith) Stein, vittima della fede nel corso della Seconda Guerra Mondiale. La proclamazione giunge a termine di un *iter* prolungatosi per oltre un decennio e ad appena un anno di distanza dalla canonizzazione, avvenuta l'11 ottobre 1998, della vergine e martire tedesca, dopo alcune perplessità legate al fatto che il numero dei patroni d'Europa pareva già sufficientemente alto per giustificare adeguatamente il ricorso a ulteriori proclamazioni. Veniva, così, a determinarsi, anzitutto, un parallelismo numerico con le tre figure maschili precedentemente nominate, mentre il prologo del Decreto non nascondeva la speranza che questo ulteriore patronato incidesse in modo determinante sul processo di costruzione dell'identità dell'Europa moderna e, in particolare, sulle discussioni relative all'opportunità di una esplicita citazione del cristianesimo nella redigenda Costituzione europea, come denota la «*spes aedificandi mundum iustiores hominemque digniores*» citata nell'*incipit*<sup>32</sup> e l'allocuzione con cui il testo afferma di rivolgersi a quanti hac aetate propositum tenent redigendi Europam in novum ordinem, qui tribuat veteri Continenti facultatem sapienter utendi divitiis propriae historiae, reiectis praeteriti temporis acerbis hereditatibus, ut indole accommodata melioribus traditionibus respondeatur postulationibus mundi usque sese commutantis.<sup>33</sup>

L'obiettivo di proporre al cristianesimo europeo nuove figure di santi, da cui trarre ulteriore giovamento spirituale e nuovi stimoli per offrire alla costruzione dell'Europa un contributo peculiare, valido ed efficace alla luce del Vangelo, integrando il novero dei patroni celesti, è, così, affidato a *Tres clarae sanctae, tres mulieres quae diverso tempore – duae in ipso corde mediae aetatis, una vero nostro saeculo – enituerunt amore operoso in Ecclesiam Christi et testimonio Cruci ipsius exhibito*,<sup>34</sup>

<sup>32</sup> IOANNES PAULUS Pp. II, *Spes aedificandi*, n. 1: *Acta Apostolicae Sedis* 92 (2000) 220.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> IOANNES PAULUS Pp. II, *Spes aedificandi*, n. 2: *Acta Apostolicae Sedis* 92 (2000) 221.

nella piena consapevolezza che tale opzione per una santità dal volto femminile corrisponde appieno ai segni dei tempi e alla provvidenziale tendenza affermatasi nella Chiesa e nella società contemporanea come riconoscimento della dignità della donna, trovando nel cristianesimo e specificamente nell'icona ideale della Vergine e nella testimonianza del coraggio delle martiri i propri fondamenti teorici.

I nn. 4-9 del Motu Proprio, ripercorrendo in rapida successione i principali dati biografici delle sante, mettono in rilievo gli aspetti fondamentali della loro esperienza di fede e soprattutto espongono le ragioni più propriamente spirituali della loro proclamazione come copatronne d'Europa, evidenziando nell'esempio di s. Brigida non soltanto la prospettiva di una più alta e impegnativa vocazione laicale nel mondo ispirata al rifiuto dei condizionamenti legati al benessere del proprio stato sociale e all'amore coniugale vissuto attraverso la preghiera, la mortificazione e la carità, ma anche il modello di un pellegrinaggio terreno vissuto nella prospettiva della costruzione della comunità ecclesiale; e in s. Caterina da Siena il prototipo di una spiritualità intesa come coronamento di una intimità con Dio maturata nel nascondimento e nella contemplazione, che *culmen fuit altissimae cuiusdam necessitudinis in abscondito et in contemplatione, ob constantem eius permansionem, etiamsi extra monasterii muros, intra spiritalem illam commorationem quam ipsa appellare voluit «cellam interiorem»*,<sup>35</sup> chiamando al tempo stesso il cristiano a un radicale impegno per la soluzione dei molteplici conflitti che lacerano la società, nel rifiuto, autenticamente ispirato ai valori cristiani, di ogni ricorso alla ragione delle armi, anziché alle armi della ragione, in una logica che presupponga una profonda riforma dei costumi accompagnata da un'appropriazione di nuovi valori etici e da un esercizio del potere che *«separari non poterat a caritate, quae simul est vitae singularis anima et politicae responsabilitatis»*.<sup>36</sup>

L'esempio di santità di Teresa Benedetta della Croce introduce,

<sup>35</sup> IOANNES PAULUS Pp. II, *Spes aedificandi*, n. 6: *Acta Apostolicae Sedis* 92 (2000) 225.

<sup>36</sup> IOANNES PAULUS Pp. II, *Spes aedificandi*, n. 7: *Acta Apostolicae Sedis* 92 (2000) 226.

da ultimo, in tutt'altro contesto storico-culturale, *in medias res huius nostrae aerumnosae aetatis profert, spes demonstrando in eadem incensas, sed etiam contradictiones et abiectioes ab ea significatas*.<sup>37</sup>

Nel rappresentare, da autentica protagonista, la straordinaria stagione della filosofia tedesca di inizio Novecento, ella si fa, altresì, icona della drammatica frantumazione dei valori in un'Europa ormai incapace di rigenerare positivamente i presupposti razionali della propria identità, fino a demolire in una follia autodistruttiva la nozione stessa di individuo e il senso profondo della vita umana. La sua vita diviene, così, la storia singolare, straordinaria, moderna e tragica di una conquista travagliata della fede, una costante, appassionata e radicale ricerca della verità in Dio, attraverso un percorso intellettuale di eccezionale levatura, concluso con il martirio, autentico paradigma della tensione esistenziale cristiana del Novecento:

Haec omnia evenerunt in imagine itineris cuiusdam existentialis valde laboriosi, significati quaesitione spiritali nec non ministeriis discendi et docendi, quae illa mirabili quadam deditioe exercuit.<sup>38</sup>

La sua immagine di santità resta decisamente legata al dramma della sua morte violenta, accanto ai tanti che la subirono con lei. La sua vita di ebrea convertita, che visse sapientemente il suo cammino di fede non come frattura, ma come riscoperta in Cristo delle sue stesse radici giudaiche, descrive l'avvincente itinerario culturale e di fede alla ricerca della verità da parte di un'anima colta, raffinata, introspettiva, dall'umanità profonda e sofferta, per approdare, attraverso l'efficace filtro dell'ermeneutica fenomenologia, alla conoscenza della carità divina, lasciando emergere con potenza ed efficacia come tratto più caratteristico della sua spiritualità una teologia esperienziale della croce, vissuta e richiamata in modo costante e esplicito. Dichiarare, pertanto, s. Teresa Benedetta della Croce co-patrona d'Europa significa collocare *supra fines huius veteris Continentis vexillum reverentiae, tolerantiae, benevolentiae, quod*

<sup>37</sup> IOANNES PAULUS Pp. II, *Spes aedificandi*, n. 8: *Acta Apostolicae Sedis* 92 (2000) 226.

<sup>38</sup> *Ibidem*: *Acta Apostolicae Sedis* 92 (2000) 227.

adhortatur viros et mulieres ut mutuo sese comprehendant et accipiant, praetermittentes quamlibet diversitatem ethnicam, culturalem et religiosam, ut societas vere fraterna constituatur.<sup>39</sup>

Se in s. Brigida di Svezia e in s. Caterina da Siena appare ancora nettamente evidente l'orizzonte geografico che ha di certo sovrinteso, in larga misura, alla scelta dei patroni d'Europa e se una riflessione deliberatamente critica può persino facilmente ravvisare in essa un tentativo opinabile di presentare agli occhi della cultura europea contemporanea un orizzonte etico e spirituale decontestualizzato e inapplicabile, nel quale l'evidenza delle differenze tra i popoli delle diverse parti d'Europa rischiano di apparire di gran lunga superiori alle affinità culturali, la proposta forse apparentemente più complessa, quella di s. Teresa Benedetta della Croce, costituisce la più chiara esortazione alla costruzione di una cultura e di un'etica dell'unità.

Profondamente animata dal senso dell'immolazione per amore di Cristo come unione fecondatrice con le sue sofferenze e conseguente cooperazione alla sua missione redentrice, il suo martirio restituisce all'umanità e all'intera cultura europea quel supremo valore smarrito della preziosità della vita, riscattando l'estrema miseria della violenta follia da essa stessa generata e, per tornare al *Pacis nuntius* di Paolo VI, recuperare nelle comuni radici giudeo-cristiane dell'Europa quell'esemplare cristiano di bellezza assoluta che « *lugenda rerum vicissitudine discissam, quotquot sunt bona praediti voluntate, restituere temporibus nostris conantur* ». <sup>40</sup>

ROBERTO FUSCO

<sup>39</sup> IOANNES PAULUS Pp. II, *Spes aedificandi*, n. 9: *Acta Apostolicae Sedis* 92 (2000) 228.

<sup>40</sup> PAULUS Pp. VI, *Pacis nuntius*, in *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 966.

## EINIGE ALLGEMEINE THEOLOGISCHE GRUNDÜBERLEGUNGEN ÜBER SINN UND ZWECK DER HEILIGENVEREHRUNG

### I. GOTTEBENBILDlichkeit ALS BERUFUNG DES MENSCHEN

Der Mensch ist von Beginn der Schöpfung an zum *Bild und Gleichnis Gottes* berufen.<sup>1</sup> Er übt daher Herrschaft über die anderen Geschöpfe aus, dessen Herrschaft selber aber an Gott gebunden bleibt, der über seiner Schöpfung thront. Daher soll der Mensch als *Bild Gottes* Platzhalter und Wegbereiter der Gottesherrschaft in der Welt sein,<sup>2</sup> da diese Welt das Eigentum Gottes des Schöpfers ist und bleibt (*Gen* 1,28-29).

Die Aussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen muss aber im Lichte des Neuen Testaments erscheinen, wonach Jesus Christus das Bild Gottes ist.<sup>3</sup>

Zum einen ist also die Erschaffung des Menschen zum Abbild Gottes zu bedenken und zum anderen muss die paulinische Aussage (vgl. *Röm* 8) deutlich werden, dass nicht schon der Mensch als solcher, sondern erst Jesus Christus das *Bild Gottes* ist (*Kol* 1,15). Denn die Berufung zum Abbild Gottes, die zunächst bei dem ersten Menschen scheiterte, ist erst durch die Inkarnation des Urbildes selbst in Jesus Christus zum Ziele geführt worden.

<sup>1</sup> Vgl. *Gen* 1,26f.; II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* (7. Dezember 1965), Nr. 12.

<sup>2</sup> Dass der Mensch Platzhalter und Wegbereiter der göttlichen Herrschaft in der Welt ist, weist dem Menschen eine „Stellvertreterfunktion“ zu, in der er in der Kraft des Geistes Gottes die Herrschaft, die die Herrschaft Gottes ist und bleibt, bis zum endgültigen Kommen Gottes in die Welt (*Offb* 21) stellvertretend für Gott und gemäß seinen Weisungen in der Welt ausüben soll.

<sup>3</sup> Vgl. *2 Kor* 4,4; *Kol* 1,15.

Die christliche Auffassung vom Menschen wird daher in der Perspektive des Übergangs vom ersten zum letzten, vom protologischen zum eschatologischen Menschen (bibl.: Adam) gesehen (*1 Kor* 15,42-57).

Der Mensch hat also aus biblischer Sicht ein Ziel; eine göttliche Berufung! Diese Berufung wird als „übernatürlich“ bezeichnet und vollendet den „natürlichen“ Menschen: *gratia supponit naturam et perficit eam*. Die Sprechweise „natürlich“ – „übernatürlich“ aber bezeichnet die anthropologische Voraussetzung des Menschen im Kontext seines Seins und Werdens vor Gott. Wie hängen nun Schöpfungs- und Erlösungsordnung zusammen?

Es ist Irenäus gewesen, der feststellte, dass in *Gen* 1,26f. sowie in *Gen* 5,1 und 9,6 der Mensch nicht einfach *Bild Gottes* ist, sondern lediglich *nach* oder *gemäß* dem *Bilde Gottes* geschaffen wurde.<sup>4</sup> Irenäus sah in Christus als menschengewordenen Logos das Urbild Gottes und in Adam das Abbild Gottes. So hat zwar schon Adam eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott, die aber durch die Sünde entstellt wurde. Erst Jesus Christus ist die Vollendung, in dem das Urbild selber zur Erscheinung kommt.

Das Urbild Gottes in Christus und das Abbild Gottes im Menschen unterscheiden sich demnach und dennoch verbindet beide eine Ähnlichkeit, so dass in dieser *Ähnlichkeit* das Abbild mit dem Urbild verbunden wird. Das Abbild soll sich dem Urbild als seiner Berufung angleichen. Alle Menschen bedürfen hiernach in und durch Jesus Christus eine Erneuerung ihrer Beziehung zu Gott, so dass sie durch diese Erneuerung wirklich zum Bilde Gottes werden.

Wenn nun in Jesus Christus das Gottesbild zur vollen Erscheinung kommt, dann ist die Vollgestalt der Bildähnlichkeit die Berufung des Menschen, die mit Jesus Christus Wirklichkeit geworden ist und den Menschen mitgeteilt wird. An ihr sollen alle Menschen durch eine Verwandlung in das Bild Christi teilnehmen.<sup>5</sup>

Für den Menschen heißt das: Der Mensch ist zwar immer Bild

<sup>4</sup> Vgl. HL. IRENÄUS, *Adversus Haereses* V,12,4 sowie V,15,4 und V,16,2.

<sup>5</sup> Vgl. *Röm* 8,29; *1 Kor* 15,49; *2 Kor* 3,18; *Kol* 3,10; *Eph* 4,24; *Gal* 3,27 etc.

Gottes, aber nicht immer in gleichen Maße. So stellt das Abbild das Urbild dar. Es waltet also eine Ähnlichkeit zwischen beiden Bildern, kraft derer das Urbild Christi im Menschen als Abbild gegenwärtig ist. Die Ähnlichkeit zwischen Urbild und Abbild kann dabei mehr oder weniger groß sein. Je größer die Ähnlichkeit ist, umso deutlicher spiegelt sich das Urbild im Abbild wieder (2 Kor 3,18), umso intensiver wird die Gegenwart des Urbildes im Abbild.

Die Ähnlichkeit und Bildbeziehung des Menschen zu Gott zielt also auf die Verbundenheit mit Gott, die ihr inneres Ziel in der Gemeinschaft mit Gott hat. In dieser Gemeinschaft des Menschen mit Gott findet auch die moralische Verankerung des Menschen, seine sittliche Verwirklichung als Einzelner wie als Gemeinschaft, seine ontologische Grundlage, die in Gott begründet liegt!

Erst in dieser Gemeinschaft des Menschen mit Gott artet die Herrschaft des Menschen als Bild Gottes über die Schöpfung und die Mitmenschen nicht in Unterdrückung aus, sondern mündet in einen gegenseitigen Dienst des Aufbaus ein (Mk 10,45). Denn die Gemeinschaft mit Gott vollzieht sich durch ein Leben im Glauben, der in der Liebe, und somit in Taten, wirksam ist, so dass Früchte der Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selber hervorgebracht werden.<sup>6</sup>

## II. DER MENSCH ALS SÜNDER UND DAS RETTUNGSWERK CHRISTI

### 1. *Urstand des Menschen*

Gott ist absolut frei. Hat er sich aber einmal entschlossen, den Menschen zu schaffen (Gen 1,26), so hat er den Menschen dazu bestimmt, alleine in Gott seine wahre Erfüllung zu finden.<sup>7</sup> Dieser Sachverhalt drückt sich in der Bibel dadurch aus, dass der Mensch Abbild Gottes ist (Gen 1,26f.). Je größer die Nähe des Menschen zu

<sup>6</sup> Vgl. Mk 12,30-31; Gal 5,6; Römisches Messbuch, 4. Hochgebet.

<sup>7</sup> Vgl. Römisches Messbuch, 4. Hochgebet.

seinem göttlichen Schöpfer ist, desto größer ist die menschliche Erfüllung, Freiheit und Autonomie. Je größer die Gottesferne ist, desto geringer ist des Menschen Erfüllung, Freiheit und Autonomie. Der Mensch in der Gottesferne wird vom Zustand der Sünde, des Todes und der Sklaverei und Isolation gekennzeichnet.<sup>8</sup>

Die Möglichkeit der Gottesnähe und Gottesferne aber kennzeichnet schon den Menschen als ein dynamisch-personales Wesen. Sein Leben ist von einer Dynamik bestimmt, die den Menschen formt; ja ihn geradezu „erschafft“, ihn aber auch vergehen lässt. Immer ist der Mensch im Aufbruch, Umbruch oder Abbruch (Koh 1,2-11). Vom ersten Atemzug an wird der Mensch in diese Lebensdynamik hineingeworfen; oder anders gesagt: „erleidet“ er diese Lebensdynamik an sich und damit an seiner Person. Damit ist aber schon etwas anderes mitausgesagt: neben den persönlichen Fähigkeiten, sein Leben aus freiem Willen und eigenen Kräften zu gestalten und zu formen, ist der Mensch auch „passiv“ einem Wachstums- und Reifungsprozess ausgesetzt, dem er sich nicht so leicht zu entziehen vermag. Freude, Leid, Krisen und Erfahrungen aller Art formen den Menschen in jeder Beziehung. Da aber jede Erfahrung auf einen jeden anders und verschieden einwirkt, so muss man eben von einem persönlichen und individuellen „Wachstums- und Reifungsprozess“ eines jeden Menschen ausgehen und sprechen. Sowohl die eigenen Fähigkeiten der persönlichen Gestaltung des Lebens als auch die passiv „erlittenen“ Erfahrungen des Lebens bleiben aber der Person nicht nur äußerlich aufgesetzt, sondern bestimmen und durchdringen das Personsein des Menschen zutiefst, so dass diese „Lebenserfahrung“ des Menschen selbst das Personsein des Menschen mit-bestimmen.

Somit ist der Mensch als Person immer zugleich jene Konkretisierung des Lebens, welches er selber lebt und umgekehrt - das Leben als solches wird immer persönlich durchlebt und erlebt! Mit anderen Worten ausgedrückt: Der Mensch ist eine dynamisch-lebendige Person, die ihr ganzes Leben von Anfang bis Ende zielgerichtet bleibt auf

<sup>8</sup> Vgl. *Gen 3*; *Joh 8,32-36*; *Röm 5,12-21*.

die „Erfüllung“ ihres Daseins, Menschseins und Personseins. Der Mensch ist in seinem Leben als kreatürliche Wirklichkeit immer auf die Erfüllung seines Wesens, die die Fülle seiner Person ausmacht, ausgerichtet! Die Fülle der Person ist dann erreicht, wenn man im Selbstbesitz seines Selbst, also seines Lebens, steht, um eben so sein Dasein als menschliche Person in Fülle realisieren zu können. Dies ist dem Menschen aber nur möglich in und aus der Gemeinschaft mit Gott heraus, die uns in Christus gegeben worden ist!<sup>9</sup> Denn wer in der Kraft des Heiligen Geistes durch den Herrn Jesus Christus Gott gefunden hat, der hat das Leben in Fülle (*Joh* 14,6). Daher ist das menschliche Herz solange unruhig, bis dass es ruht in Gott.

Der Mensch, der noch nicht zu der vollen Gemeinschaft mit Gott gekommen ist, erfährt daher gerade, dass er nicht im Selbstbesitz seiner eigenen Person steht, sondern oft fremden „Mächten“<sup>10</sup> ausgeliefert ist, die sein Leben zu dominieren (von *Dominus* = „Herr“) versuchen bzw. auch real dominieren. Aus diesem Gefühl der Zerrissenheit und des Ausgeliefertseins steigt eben jene Negativpotenzialität auf, die das menschliche Leben unfrei werden lässt, indem Hass, Lieblosigkeit, Unverständnis, Intoleranz, Inakzeptanz usw., kurz: die Sünde das Leben bestimmt. In den Worten Jesu ist der Mensch, der noch nicht zu der Gemeinschaft Gottes gekommen ist, Sklaven der Sünde (*Joh* 8,32-36)!

So lässt sich kurz zusammenfassen: Der Mensch ist eine dynamische Person, die darauf hin ausgerichtet ist, dass das Wesen seiner Person „erfüllt“ bzw. „belebt“ wird, um so seiner Existenz Sinn und Ordnung zu verleihen. Diese dynamische Bewegung auf eben diesen letzten Sinn des Lebens hinaus ist durch das, was die Bibel „Sündenfall“ nennt, der menschlichen Person nicht mehr gegeben und zu vermitteln und hat seinen Grund in der Trennung des Menschen von

<sup>9</sup> Vgl. *Joh* 1,16; *Joh* 10,10; *Joh* 17,13.

<sup>10</sup> Vgl. dazu: HEINRICH DENZINGER und ADOLF SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Editio XXXVI emendata, Herder, Barcinone, Friburgi Brisgoviae, Romae, 1976, Nr. 1511.

Gott, der eben dieses letzte Ziel des Menschen als „Erfüllung“<sup>11</sup> seines Wesens und seiner Person ist. Der Mensch ist daher seines letzten Zieles in Gott verlustig gegangen und lebt somit seiner eigentlichen Identität als Selbstbesitz seiner Person in und durch die Gemeinschaft mit Gott entwurzelt. Der Verlust aber der göttlichen Gemeinschaft ist die Quelle des menschlichen Unheilseins! Wahres Menschsein und die Fülle des menschlichen Personseins erhält der Mensch nur aus Gott (*Joh* 14,6). Nur dann, wenn die menschliche Dynamik, die die menschliche Person kennzeichnet, in Gott mündet, kann der Mensch seine wahre Identität und seinen wahren Lebenssinn finden. Das Getrenntsein des Menschen von Gott wird in der Bibel als Sündenfall (*Gen* 3), ein sich Auflehnen gegen die Gemeinschaft mit Gott beschrieben. Aber eben dieses Getrenntsein des Menschen von Gott raubt dem Menschen seine wahre und eigentliche gottgewollte Identität als Mensch. Der Mensch steht so nicht mehr im Besitz seiner Selbst, sondern wird geradezu ein Anderer. Er wird durch dieses Getrenntsein von Gott zum Anderen seiner Selbst, weil er sein eigentliches gottgewolltes Selbst, seine Identität, die ihm die Gemeinschaft mit Gott verliehen hatte, verloren hat. Da aber der Mensch nur durch die Gemeinschaft mit Gott zu der wahren Identität seiner Selbst als Selbstbesitz seiner Selbst kommen kann und diese Identität seiner Selbst als Selbstbesitz seiner Selbst der Ort ist, wo dem Menschen eigentlich und ursprünglich Gott aufleuchtet, kann ihm Gott nach dem Selbstverlust seiner ursprünglichen Identität nicht mehr in der Fülle seines Wesens, seiner Person aufleuchten, da er nicht mehr im Besitz seiner Selbst steht, sondern eben durch den Bruch mit Gott zum Anderen seiner Selbst geworden ist. Da der Mensch aber durch den Abfall von Gott zum Anderen seiner ursprünglichen Identität geworden ist, kann er sein Selbst, sein wahres und ursprüngliches Mensch- und Personsein schwerlich aus eigener Kraft realisieren. D.h.: Der Mensch als solcher lebt permanent in einer Unheilssituation, die sich in seiner Zerrissenheit mit Gott, mit sich, mit den An-

<sup>11</sup> Vgl. *Joh* 6,48.58.63.

deren und mit der Umwelt zeigt, aus der er sich selber nicht befreien kann. Paulus beschreibt diese innere Zerrissenheit wie folgt: „Ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich stoße also auf das Gesetz, dass in mir das Böse vorhanden ist, obwohl ich das Gute tun will“.<sup>12</sup> D.h.: Sünde ist das Uneins-Sein mit sich selber, weswegen man das Gute nicht aus sich selber für sich und die Anderen realisieren kann. Der Mensch ist also ein Anderer, als er eigentlich sein soll; er ist eben das Andere seiner Selbst, statt das Selbst seiner Selbst. Dies ist er aber, weil er die Gemeinschaft mit Gott verloren hat, die den Menschen so sein lässt, wie er ist: nämlich authentisch und identisch mit sich selbst, so dass er aus der Gemeinschaft mit Gott in der Fülle des Selbstbesitz seiner selbst stehen kann. Hier bestätigt sich also nochmals: Je näher der Mensch bei Gott ist, umso näher ist er bei sich selbst und umso größer ist des Menschen Freiheit, sich voll zu entfalten. In Einheit mit dem wahren Gott, ist der Mensch der wahre Mensch.

Fazit: Die menschlichen Gegebenheiten und Erfahrungen, die das Leben des Menschen bestimmen und so sein Personsein erst konstituieren, indem er entdeckt, wer er eigentlich wahrhaft ist, führen den Menschen also nach dem Sündenfall nicht mehr zu seinem eigentlichen und ursprünglichen Selbst, seiner eigentlichen Identität und seiner ursprünglichen Berufung, die er von Gott erhalten hatte, weil dem Menschen die Erfahrung Gottes als das entscheidende Moment seiner Personenkonstitution nicht mehr in der Fülle einer direkten Gottesbegegnung durch seine Abkehr von Gott gegeben ist! Der Mensch ist daher als Person ständig von sich selbst, den Menschen, seiner Welt und Gott entfremdet, auch wenn ihn diese Selbstentfremdung seines Personseins nicht vollkommen als Person zerstört

<sup>12</sup> Vgl. *Röm* 7,18-21; vgl. *Verse* 14-25.

hat.<sup>13</sup> Sein Leben entwickelt sich jedoch von nun an in eine andere Richtung, als dies ursprünglich von Gott her geplant war. Das Leben des Menschen wird daher von Leid und Sünde bestimmt, welche von nun an auf ihn lasten und Folge dieser Abkehr des Menschen von Gott sind und ihn hindern, wahrhaft als der zu leben, als der er von Gott her geschaffen und berufen ist.

## 2. *Christi Person und Heilswerk*

Wie kann nun der Mensch, der sich selber durch den Verlust der Gemeinschaft mit Gott verloren hat, wieder zum Heil finden? Die Antwort ist bekanntlich vorgegeben: Durch Jesus Christus (Apg 4,12)! Im Folgenden soll näher beleuchtet werden, was es heißt, von Christus gerettet worden zu sein.

Wenn der Mensch sein Selbst bzw. seine ursprüngliche Identität, die er von Gott her hatte, verloren hat und so durch die Sünde in die Selbstentfremdung seiner Selbst des menschlichen Daseins hineingetreten ist, aus der er sich nicht mehr alleine befreien kann, so scheint es für den Menschen nur eine Heilsmöglichkeit zu geben: Gott selber muss den Menschen befreien. Gott befreit aber den Menschen durch seine freie Selbstmitteilung. Die Selbstmitteilung Gottes ist sein ewiges Wort (*Joh* 1,1-2), durch das Gott alles erschafft und erlöst (*Kol* 1,15-20). Diese Selbstmitteilung wird durch die Menschwerdung von Gottes Wort zur Selbstzusage Gottes an den Menschen, so dass die menschliche Wirklichkeit des göttlichen Wortes der geschaffene Selbstaussdruck Gottes in den kreatürlichen Bereich hinein ist (*Joh* 1,14). Dieser menschengewordene Selbstaussdruck des göttlichen Wortes ist zunächst einmal der Mensch in seiner Integrität, Identität und Authentizität; d.h.: der ursprüngliche mit Gott in Gemeinschaft stehende Mensch, der in der Bibel als der sündlose Urmensch der ur-

<sup>13</sup> Vgl. dazu: HEINRICH DENZINGER und ADOLF SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Editio XXXVI emendata, Nr. 1521.

sprünglichen Schöpfung auftaucht; ja man könnte sogar sagen, dass der Menschensohn dieser Adam ist.<sup>14</sup> Das Inkarnationsgeheimnis offenbart daher, dass Gott und Mensch, wenn Gott den Menschen schafft, eine derartige Einheit sind, dass der Mensch nur dann Mensch sein kann, wenn er ganz mit Gott vereint ist. Die Inkarnation erscheint dabei als Entäußerung Gottes (*Phil* 2,6-11).

Die Menschheit ist der Ort, wo Gott wohnen will;<sup>15</sup> ja wo er geradezu aufleuchten (*Joh* 1,4-5.9) und somit erscheinen will.<sup>16</sup> Aber dass Gott im Menschen wohnen und erscheinen will, um durch ihn in der Welt gegenwärtig zu sein, genau das ist die tiefste Identität des Menschen. Das macht die ganze Fülle des Menschen aus. Der Mensch ist der Vorbote und Vertreter Gottes in der Welt. Darum ist er das Bild Gottes in der Welt. Der Mensch hat also eine *potentia obedientialis* für die Inkarnation. Wenn der Sohn Gottes sich daher inkarniert, so kann nur der wahre und authentische Mensch, weil in radikaler Gemeinschaft mit Gott stehend, herauskommen. Der Menschensohn ist daher der wahre Adam; der Mensch, der sein Menschsein aufgrund dieser Einheit mit Gott so realisiert(e), wie es auch die Menschen von ihrer Berufung in Gott her realisieren soll(t)en: als Menschen, die ihr Menschsein durch die Gemeinschaft mit Gott ganz aus ihm heraus empfangen und entfalten. Der Mensch ist gerufen, eine innige Relation zu Gott zu leben, ohne die er weder wahrhaft Mensch sein kann noch ist. Darum leuchtet im Menschensohn, weil er der wahre Mensch ist, das Göttliche auf,<sup>17</sup> weil der wahre Mensch in seiner gottgewollten Integrität immer auch der Ort der Offenbarung Gottes als Schöpfer ist.<sup>18</sup> D.h.: Die Göttlichkeit Gottes

<sup>14</sup> Vgl. *Gen* 1-2; *Röm* 5,12-21; *Joh* 8,46; *Hebr* 7,26; 1 *Joh* 3,5.

<sup>15</sup> Vgl. *Joh* 14,23; 1 *Kor* 3,16; 1 *Kor* 6,19.

<sup>16</sup> Vgl. 2 *Kor* 3,18. Dabei erscheint Gott im Menschensohn personal in der Welt, weil es der Logos ist, der sich inkarniert und Mensch wird, während in den Menschen Gott nur gnadenhaft erscheinen kann, aufgrund der Einwohnung des Heiligen Geistes.

<sup>17</sup> Vgl. *Joh* 14,9; *Kol* 1,15; 2 *Kor* 4,4.

<sup>18</sup> Vgl. *Ps* 13,5; *Röm* 1,18-32.

offenbart sich in der Menschlichkeit des inkarnierten Wortes Gottes. Daher soll nun ein biblischer Teil die Gottheit Christi und ihre Auswirkungen auf das Heil der Menschen als Abbilder Gottes aufweisen.

### 3. *Christi Person*

Wir wollen kurz und deshalb nur beispielhaft auf das Verhältnis Gott Vater, Gott Heiliger Geist und Gott Sohn im Johannesevangelium eingehen, die die oben getroffenen Aussagen vertiefen und aufweisen sollen.

Die erste entscheidende Aussage findet sich bei der Taufe Jesu durch Johannes den Täufer.<sup>19</sup> Das Herabkommen des Geistes auf Jesus bei seiner Taufe im Jordan offenbart eine permanente Beziehung zwischen Jesus und dem Vater. Durch diese Beziehung erscheint Jesus in einem vollen Sinne als „Pneumatiker“, der vom Heiligen Geist erfüllt ist und daher Besitzer des Heiligen Geistes ist. Das Herabsteigen des Heiligen Geistes ist das Zeichen seiner Beziehung zum Vater. Als der Geistbesitzer tauft er mit dem Geist Gottes (*Joh 3,5*). Als solcher erscheint Jesus als das präexistente Lamm Gottes, das als solches auch der Sohn Gottes ist. In dieser Qualifikation vollbringt er die von den Propheten angekündigte Geistausgießung für die Endzeit, die exklusiv Gott selber vorbehalten ist. Aber er vollbringt die Geistausteilung in ungewöhnlicher Weise, denn der Heilige Geist wird nicht unabhängig von Jesus gegeben, sondern es ist sein Leib, sein Fleisch und sein Blut selber, welche vom Geist Gottes ganz und gar durchdrungen sind, so dass sein Fleisch und sein Blut das ewige Leben und damit den Geist denen vermittelt, die es essen und trinken.<sup>20</sup> Aufgrund dieser Speise bekennt Petrus Jesus als den „Heiligen Gottes“ (*Joh 6,69*). Er ist aber der Heilige Gottes, weil Petrus mit seinen Augen sieht, wie dieser Jesus das Leben gibt. Wer das Leben gibt, hat den Geist Gottes. Der Geist aber kommt von Gott, der der „Heilige“ (*Joh 17,11*) ist. Jesus

<sup>19</sup> Vgl. *Joh 1,29-34*, bes. *Joh 1,33*.

<sup>20</sup> Vgl. *Joh 6,53-54.60-71*; vgl. auch: *Röm 8,3.4.9-11*.

wird der „Heilige Gottes“ genannt, weil er durch den Geist geheiligt ist und seinerseits den Geist gibt. Der Sohn, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat (*Joh* 10,36), ist also durch den Geist der Heiligkeit ganz und gar mit dem Vater verbunden.

Daher ist der menschengewordene Gottessohn durch den Geist geradezu die Transparenz, das Ebenbild des Vaters,<sup>21</sup> wie der Geist als Gabe des Vaters seinerseits die Jünger und die Menschen auf Jesu Wort und Tat hin öffnet und sie (die Worte und Taten) in ihnen vergegenwärtigt! So wie Jesus den Vater durch den Geist offenbart, so offenbart der Geist Jesu Werk in der Welt und in der Kirche (*Joh* 16,13ff.) und umgekehrt: das Heil besteht in der Tatsache, dass der Geist uns zum Sohn führt, wie jener uns zum Vater führt. Die Einheit (in der Verschiedenheit der Aufgaben) des Offenbarungs- und Heilswerkes hat seinen Grund darin, dass dem Sohn all das gehört, was dem Vater gehört (*Joh* 17,10). So wird die Offenbarung des Geistes die Offenbarung des Sohnes und des Vaters in ihrer Einheit und gegenseitigen Beziehung.

Am Kreuz endlich wird der Geist gegeben (*Joh* 19,30.34), der vor Jesu Hingabe noch nicht gegeben war (*Joh* 7,39) und indem Blut und Wasser aus Jesu Seite laufen, wird (wie aus Adams Seite Eva hervorging) die Kirche<sup>22</sup> konstituiert! Die Dahingabe Jesu ist zu ihrem Ziel gekommen; die Kirche ist das Ergebnis der schöpferisch-heilshaften Offenbarungs-hingabe Christi am Kreuz.<sup>23</sup> Der Sohn gibt sich hin für das Leben der Welt und offenbart so die Liebe Gottes zur Welt (*Joh* 3,16). Jetzt endlich können die Menschen im Geist neu geboren werden und in das Reich Gottes aufgenommen werden (*Joh* 3,5). Jetzt könne sie Gott in Geist und Wahrheit überall — und nicht nur in Jerusalem — anbeten (*Joh* 4,23f.), weil sie das Leben gegessen (*Joh* 6,63) und getrunken<sup>24</sup> und also in sich (aufgenommen) haben.

<sup>21</sup> Vgl. *Joh* 14,9; *Kol* 1,15.

<sup>22</sup> Vgl. Hl.: AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* XXII,17.

<sup>23</sup> Vgl. *Gal* 2,20b; *Eph* 5,2.25.

<sup>24</sup> Vgl. *Joh* 4,14; *Joh* 6,53-54.

Die Selbstmitteilung Gottes als die Mitteilung seiner Gottesherrschaft über die Menschen vollzieht sich in Jesus Christus, der sozusagen das Reich Gottes in Person ist. Daher ist er der Sohn Gottes.<sup>25</sup> Denn er ist es, der vom Vater geheiligt und in die Welt gesandt wurde (*Joh* 10,36). Er vollbringt mit dem Finger Gottes die Dämonen-austreibungen (*Lk* 11,20). Er ist es, der die erwartete eschatologische Freudenbotschaft Gottes bringt. Darum kann auch die Apostelgeschichte von Jesus sagen: „Ihr wisst,...wie Gott Jesus von Nazareth gesalbt hat mit dem Heiligen Geist und mit Kraft, wie dieser umherzog, Gutes tat und alle heilte, die in der Gewalt des Teufels waren; denn Gott war mit ihm“ (*Apg* 10,37f.). Johannes der Täufer kündigt das Kommen Gottes und seines Gerichtes an<sup>26</sup> – und es kam Jesus von Nazareth. All das lässt begreifen, dass Gott sich selber durch seinen Sohn im Heiligen Geist der Welt offenbart und mitteilt<sup>27</sup> – wohl noch nicht in seiner eschatologischen Glorien-Form, sondern in seiner menschlich-kenotischen Knechtsgestalt.<sup>28</sup>

Hieraus wird verständlich, dass Jesu Einheit mit Gott und darum menschliche Vollkommenheit von seinen Jüngern als außergewöhnlich angesehen wurde.<sup>29</sup> Diese Vollkommenheit Jesu hängt damit zusammen, dass er nicht nur als Mensch Abbild Gottes (*Gen* 1,26f.), sondern das Ebenbild Gottes<sup>30</sup> ist, denn der Mensch ist nur dann Mensch, wenn sich Gottes Herrlichkeit auf des Menschen Angesicht analog erspiegelt und aufleuchtet (vgl. *2 Kor* 3,18): *Ecce Homo*.<sup>31</sup> Er ist aber das Ebenbild Gottes, weil seine Einheit mit Gott nicht nur eine gnadenhafte Einheit mit Gott ist – geschenkt und vermittelt im Heiligen Geist – wie dies bei den Menschen der Fall ist, sondern seine Menschheit personal mit dem göttlichen Logos verbunden ist und

<sup>25</sup> Vgl. *Mt* 3,17; *Mk* 1,11; *Lk* 3,22; *Ps* 2,7; *Jes* 42,1; *2 Sam* 7,14.

<sup>26</sup> Vgl. *Mt* 3,2-3.7.10; *Lk* 3,7.15-17.

<sup>27</sup> Vgl. *Joh* 14,9; *Kol* 1,15.

<sup>28</sup> Vgl. *Lk* 4,18f.; vgl. auch: *Jes* 61,1-2; *Phil* 2,6-8.

<sup>29</sup> Vgl. *Joh* 8,46; *Hebr* 7,26; *1 Joh* 3,5.

<sup>30</sup> Vgl. *Kol* 1,15; *2 Kor* 4,4; *Joh* 14,9.

<sup>31</sup> *Joh* 19,5; vgl. auch: *Ex* 34,29-35; *2 Kor* 3,13.18.

so eine personale Einheit mit dem göttlichen Logos bildet und darum in einer wesenhaften Einheit mit Gott Vater steht. Der Unterschied zwischen ihm und den Menschen im Grad der Einheit und Nähe zu Gott liegt also darin, dass die Menschen Gott in seiner Selbstmitteilung haben (im Heiligen Geist), die menschliche Natur Jesu Christi aber mit seiner göttlichen Natur in der göttlichen Person des Sohnes hypostatisch geeint ist, also eine personale Einheit bildet, so dass der Menschensohn Gott selber ist (zwei Naturen – eine Person).

Des Menschen Fähigkeit ist es also, wesentlich ein offenes Wesen zu haben, in dem Gott sich gnadenhaft im Heiligen Geist ab- und ausdrücken kann, um so den Menschen heilhaft zu formen. Wenn aber die je größere Gemeinschaft mit Gott die je größere Freiheit und Erfüllung<sup>32</sup> des Menschen ist, dann sagt die Menschheit Christi auch entscheidendes über Gott aus, weil im Menschensohn die Gottheit und Menschheit nicht nur eine gnadenhafte Gemeinschaft im Heiligen Geist wie bei den Menschen, sondern eine Personeneinheit bilden. So kann man sagen: der Vater kommt durch den menschengewordenen Sohn im Heiligen Geist zum Menschen und im Heiligen Geist kommt der Mensch durch den menschengewordenen Sohn zum Vater.<sup>33</sup>

Gott hat sich also genau in den Ort „hineininkarniert“, den der Mensch in seiner Selbstentfremdung verloren hat: So ist der Sohn nicht nur der authentische und wahre Mensch schlechthin, der die Göttlichkeit Gottes in seiner Menschheit und Menschlichkeit offenbart, wie dies auch die von Christus erlösten Menschen unter dem gnadenhaften Einfluss des Heiligen Geistes vollbringen können, sondern er ist mehr: er ist in Person der menschengewordenen Gott und daher nicht nur der personale Offenbarer des ewigen Gottes und Vaters und seines Heilsplanes für die Welt,<sup>34</sup> sondern auch dessen Heilbringer (*Joh* 1,1-2.14). Hierin unterscheidet sich Jesus Christus von

<sup>32</sup> Vgl. *Kol* 1,19; *Kol* 2,9.

<sup>33</sup> Vgl. *Joh* 14,6; *Joh* 16,13-15.28.

<sup>34</sup> Vgl. *Eph* 1,3-14; *Eph* 3,3-12.

allen anderen Menschen: in seinem authentischen Menschsein offenbart sich nicht nur das Göttliche schlechthin, sondern als göttliche Person ist er der Offenbarer des ewigen Gottes (Tit 3,4) und zugleich der Heilbringer Gottes (Apg 4,12), der Gott selber bringt (*Joh* 10,30), eben weil er nicht – im Unterschied zu den Menschen – eine menschliche, sondern eine göttliche Person ist.<sup>35</sup>

So war er uns in allem gleich außer der Sünde,<sup>36</sup> aber gerade dieses Faktum hebt ihn von allen anderen Menschen in einzigartiger Weise ab. Sünde wird so als nicht mehr in Gemeinschaft mit Gott stehend verstanden und definiert. Durch die Inkarnation leuchtet dem sich selbst, von den anderen und von seiner Umwelt entfremdeten Menschen im Menschensohn das Antlitz Gottes (*Joh* 14,9) und somit das wahre und authentische Menschsein auf (*Joh* 19,5). In ihm handelt der menschengewordenen Gott am Menschen; ist Gott in seiner Menschwerdung den Menschen nahe; ist die Gemeinschaft Gottes zu den Menschen im Menschensohn aufgerichtet und wiederhergestellt. Diese Gemeinschaft Gottes mit den Menschen durch den Menschensohn ist der Beginn der noch ausstehenden vollen und somit eschatologischen Gemeinschaft mit dem ewigen Gott (*1 Kor* 15,28). Im Menschensohn erschließt und öffnet sich daher der ewige Gott selber. Kurzum: Das Wort Gottes (*Joh* 1,1-2) ist durch die Menschwerdung in das ursprüngliche und gottgewollte Selbst des abgefallenen und sich selbstentfremdeten sündigen Menschen eingetreten (*Joh* 1,14): er ist wahrer und authentischer Mensch geworden und bringt als solcher den Menschen nicht nur den wahren Menschen, sondern er bringt als Wort Gottes den Menschen Gott selber.<sup>37</sup>

Das spezifische seiner Botschaft ist, dass im Menschensohn Gott selber den Menschen nahe ist.<sup>38</sup> Durch diese Nähe aber wird der

<sup>35</sup> Vgl. *Joh* 8,24.28.58.

<sup>36</sup> Vgl. *Joh* 8,46; *Hebr* 7,26; *1 Joh* 3,5.

<sup>37</sup> Vgl. II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* (7. Dezember 1965), Nr. 22.

<sup>38</sup> Vgl. z.B. *Lk* 11,20.

Mensch zur Umkehr befähigt, kann er vor Gott wieder Mensch werden, seine Identität und Authentizität als Berufung vor Gott wiederfinden, indem ihn die Botschaft des Menschensohnes befreit (vgl. *Mk* 1,15), wenn er auf sie hört. Die Stellung zum Menschensohn (Person, Botschaft und Werk) entscheidet daher über eschatologisches Heil oder Unheil,<sup>39</sup> weil in der Stellung zu ihm die Gemeinschaft mit Gott angenommen oder zurückgewiesen wird. Wie diese Umkehr konkret aussieht, zeigt besonders die Bergpredigt auf (*Mt* 5-7). Mit ihr ist denn auch ein sehr hohes ethisches Ideal verbunden, welches in der Aussage Jesu mündet: „Ihr sollt vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“. Diese Vollkommenheit, die bis zur Feindesliebe<sup>40</sup> und Selbstaufgabe<sup>41</sup> geht, scheint aber gerade in der Botschaft Jesu ein wahres Problem für seine Zuhörer gewesen zu sein, denn kein Mensch kann das Ideal, welches Jesus vorgelebt hat, sich selber vollkommen aneignen! Keiner kann ihm auch nur im Geringsten gerecht werden (*Röm* 3,10-18).

Einerseits nähert sich Gott den Menschen im Menschensohn als liebender Vater, der alle retten will, andererseits ist gerade das absolut wahre Menschsein Jesu das Kriterium des Menschseins der Menschen vor Gott, an dem notwendigerweise bzw. zwangsläufig alle zerbrechen<sup>42</sup> müssen, weil die Menschen diesem Kriterium (aus eigener Kraft) nicht gerecht werden können (*Röm* 3,10-18). Denn im menschgewordenen Sohn Gottes ist nicht nur Gott als Vater gegenwärtig und nahe, der die Menschen liebt und sich ihnen im Sohn fürsorgend zuwendet (*Joh* 3,16-18), sondern er bringt den Menschen in seinem wahren und authentischen Menschsein auch den von Gott gewollten Menschen nahe: den Menschen, der in Gemeinschaft und

<sup>39</sup> Vgl. *Mt* 10,32; *Lk* 12,8; *Mt* 25,35-36.40; *Mt* 25,41-43.45; *Joh* 3,17f.36; *Joh* 12,48.

<sup>40</sup> Vgl. *Mt* 5,43-48; *Lk* 6,27-36.

<sup>41</sup> Vgl. *Mt* 16,24-26; *Joh* 12,24-26.

<sup>42</sup> Man beachte dazu das „Zerbrechen“ des Brotes beim Letzten Abendmahl, welches auf das „Gebrochenwerden“ des Menschensohnes am Kreuz hinweist.

Einheit mit Gott steht. Jesus offenbart also mit seiner Person und seinem Werk, dass im Willen Gottes Gott und Mensch eine derartige Einheit und Gemeinschaft bilden, so dass menschliches Leben ohne Gott nicht gelingen kann (*Joh 3,16-18*). Somit ist das wahre und authentische Menschsein Jesu zunächst einmal auch eine Gerichtskategorie Gottes über den verlorenen Menschen (*Joh 3,16-18*),<sup>43</sup> denn der verlorene Mensch ist der, der außerhalb der Gemeinschaft mit Gott lebt (*Gen 3*).

Ist damit die Nachfolge des Menschensohnes zum Scheitern verurteilt? So fragt sich der Sünder: „Wer kann dann noch gerettet werden?“ (*Mt 19,25*). Jesus gab selber die Antwort auf diese Frage: „Für Menschen ist das unmöglich, für Gott aber ist alles möglich“.<sup>44</sup> Auf die Bedeutung dieser Aussage kommt es an.

Jesu Botschaft ist zwar absolut radikal und damit auch vollkommen neu, doch er übersteigt die Botschaft auf den Menschen hin. Gerade er, der als wahrer Mensch das Menschsein absolut authentisch gelebt hat und dieses sein Leben zu seiner Botschaft gemacht hat (*Mt 5-7*), so dass seine Person und Botschaft in eins zusammenfielen und identisch waren, erklärt sich durch die Taufe im Jordan mit den sündigen Menschen solidarisch. Wenn Jesus sich nun mit den Sündern solidarisch erklärt, so heißt dies vor allem folgendes für ihn: Hingabe in den Tod; denn sich mit den Sündern zu identifizieren heißt auch, sich mit dem Tod der Sünder zu identifizieren. Die Taufe im Jordan ist daher sozusagen die Antizipation und anfangshafte Aktuierung seines Todes am Kreuz.<sup>45</sup> Wie ist dies zu verstehen?

Wenn der Menschensohn als Mensch der göttliche Maßstab bzw. das göttliche Gesetz ist, an dem alle Menschen in ihrem Menschsein gemessen werden, so hat er selber in seiner Person als wahrer Gott und Mensch diesen Maßstab aufgerichtet, gelebt und somit das „Ge-

<sup>43</sup> Vgl. *Joh 3,17f.36; Joh 12,48*.

<sup>44</sup> Vgl. *Mt 19,26*; vgl. auch: *Mk 10,17-27*.

<sup>45</sup> Vgl. *Mt 3,13-17*; bes. Vers 15; *Mk 10,35-39; Lk 12,50; Hebr 10,5-10*.

setz“,<sup>46</sup> welches für den Menschen gilt, in seiner Person erfüllt (*Mt* 5,17). Er, der als Einziger authentisch und identisch mit sich selbst - weil in Einheit mit Gott stehend - gelebt hat, er alleine kann uns daher auch vor Gott anklagen (*Joh* 5,45). Eben deshalb, weil er als authentischer und wahrer Mensch einen Anspruch gelebt hat, der deutlich werden ließ, dass hier in ihm Gott selber offenbar wurde, darum wurde er zum Stein des Anstoßes<sup>47</sup> für die der Sünde und Nichtigkeit ausgesetzten Menschen. Und genau dies ist die Anklage gegen Jesus gewesen: in Anspruch genommen zu haben, Gott – weil hieraus folgernd der wahre Mensch – zu sein.<sup>48</sup> Jesus hat daher die Macht, alle Menschen nach seinem menschlichen Maßstab, weil in ihm der göttliche Maßstab offenbar wird, zu richten.<sup>49</sup> Doch statt den Menschen anzuklagen und ihn in der Anklage zu vernichten, hat Jesus es vorgezogen, sich als „Stein des Anstoßes“ (*Röm* 9,32) und als „Öffentliches Ärgernis“ selber „vernichten zu lassen“, um nicht das Gericht des Menschen und seine Verurteilung werden zu müssen (*Joh* 3,16-21). Er hat sich hingegeben, um so unserer Existenz „Platz zu lassen“. Er hat sich hingegeben, um uns anzunehmen, so wie wir sind: gottlos und daher sündig. Er hat sich hingegeben, damit Gott sich uns auf neue Weise annehmen und erretten kann.

Im Tod liegt selber noch einmal eine Kenosis seiner Person (*Phil* 2,8) vor, die die Kenosis der Inkarnation (*Phil* 2,7) bei weitem übersteigt. Denn der Tod wird biblisch als Folge der Sünde aufgefasst (*Röm* 5,12), der den Menschen von Gott trennt. Neben diesem definitiven Stadium des Todes als vollkommenes Getrenntsein von Gott, kennt die Bibel aber auch noch einen zweiten Tod, der die Sünde selber bezeichnet. Denn der sündige Mensch ist in den Augen Gottes tot, auch wenn er biologisch noch lebt.<sup>50</sup> Durch die Sünde ist der

<sup>46</sup> Das Gesetz besagt aber genau das, dass der Mensch sein Leben in und aus der Gemeinschaft mit Gott und somit zu den Menschen zu leben hat (*Dtn* 6,4-9; *Mk* 12,28-34).

<sup>47</sup> Vgl. *Röm* 9,32; *Jes* 8,14; *Jes* 28,16; *Mk* 12,10; *Ps* 118,22.

<sup>48</sup> Vgl. *Joh* 5,18; *Joh* 7,1.19.25; *Joh* 8,58f.; *Joh* 11,53.

<sup>49</sup> Vgl. *Joh* 3,17-18.36; *Joh* 5,22.24.30; *Joh* 8,26; *Joh* 12,48.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu: *Dt* 30,15-20.

Mensch fähig, sich auf Erden schon den Tod zu schaffen. In diese beiden Bereiche des Todes aber ist Christus durch seinen Kreuzestod freiwillig eingetreten: a.) in den Bereich des realen, des biologischen Todes als Folge der Sünde und b.) in den Bereich des psychischen, sozialen und zwischenmenschlichen Todes, den sich die Menschen selber durch ihre Sünde und Unmenschlichkeit schaffen. Der Heilige Paulus wagt sogar zu sagen, dass Christus am Kreuz für uns selber zur Sünde geworden ist.<sup>51</sup> Hier am Kreuz, wo er für uns zur Sünde wird, trägt er den Tod, die Sünde und die Verdammnis des Menschen selber in den Tod, so dass er durch die Auferstehung dem neuen Leben als neuer Schöpfung einen Weg bahnen kann. Daher ist die Hingabe am Kreuz der Höhepunkt und die Vollendung der Inkarnation (*Joh* 3,16ff.), weil alle Menschen in seinem Tod durch die Taufe von ihren Sünden gereinigt werden können<sup>52</sup> und in seiner Auferstehung durch die Firmung alle an seinem lebensschaffenden Auferstehungsgeist, am Geist der neuen Schöpfung, Anteil erhalten können,<sup>53</sup> so dass sie im Herrn Jesus Christus zu einer neuen Schöpfung (*2 Kor* 5,17), zu einem neuen Menschen als erneuerte Abbilder Gottes werden können.<sup>54</sup> Hier setzt sich das Reich Gottes als Reich Christi<sup>55</sup> im neuen Liebesgebot durch, welches in Taten der Liebe wirksam ist.<sup>56</sup>

### III. CHRISTUSNACHFOLGE ALS GLEICHGESTALTUNG DES MENSCHEN ZUM ABBILD GOTTES IM HERRN JESUS CHRISTUS ALS DEM EBENBILD GOTTES

Greifen wir noch einmal das Thema der Gottebenbildlichkeit und somit Irenäus auf, der die Heilsgeschichte des Menschen als eine

<sup>51</sup> Vgl. *2 Kor* 5,21; *Gal* 3,13.

<sup>52</sup> Vgl. *Röm* 6,1-14; *1 Petr* 2,24.

<sup>53</sup> Vgl. *Röm* 8,1-17; vgl. auch: *Joh* 3,5-8.

<sup>54</sup> Vgl. *Eph* 4,22-24; *Kol* 3,9-11.

<sup>55</sup> Vgl. II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Dogm. Konst. über die Kirche *Lumen gentium* (21. November 1964), Nr. 5.

<sup>56</sup> Vgl. *Joh* 13,34; *Gal* 5,6.

Gleichgestaltung Adams in das Abbild Gottes verstand, indem der Mensch, der schon durch das Schöpfungswort das Abbild Gottes ist,<sup>57</sup> in einem heilsgeschichtlichen Prozess dieser seiner Berufung im Herrn Jesus Christus, dem letzten Adam als Ebenbild Gottes,<sup>58</sup> endgültig eschatologisch durch das Heilswort<sup>59</sup> angeglichen werden soll (vgl. *Röm* 5,12-21). Die Erlangung dieser Gottebenbildlichkeit in seiner zweifachen Bedeutung als einzelner Mensch (*Gen* 2,7) und als gemeinschaftliches Wesen (*Gen* 1,26f.) ist die Berufung des Menschen,<sup>60</sup> indem der Mensch dem Menschensohn in seinem Leben nachfolgt (*Joh* 1,37.43).

In der Tat ist der Menschensohn das Ebenbild Gottes<sup>61</sup> und somit der Prototyp und das Urbild des wahren Menschen.<sup>62</sup> Er ist aber der wahre Mensch, weil – wie schon festgestellt wurde – das göttliche Wort unvermischt und ungetrennt hypostatisch mit der Menschheit Christi geeint ist.<sup>63</sup> Zwischen dem Ebenbild Gottes (*Kol* 1,15) als Urbild des Menschen im Menschensohn und dem Abbild Gottes (*Gen* 1,27) im Menschen herrscht daher eine Ähnlichkeit (1 *Joh* 3,2). Die Menschen als Abbild Gottes müssen sich in Raum und Zeit diesem Urbild im Menschensohn angleichen, um durch den Menschensohn definitiv zu Gott zu gelangen (Vgl. *Eph* 3,12). Es ist aber eine *Angleichung* in Glaube und Hoffnung, aber vor allem in Liebe, die in Werken wirksam sind.<sup>64</sup> Nur so kann der Mensch sich als Abbild Gottes in dieser Welt und ihrer Geschichte im Geist dem Urbild Gottes im Menschensohn angleichen, um an den ewigen Sieg Anteil

<sup>57</sup> Vgl. *Gen* 1,26f.; *Gen* 2,7.

<sup>58</sup> Vgl. *1 Kor* 15,49; *2 Kor* 4,4; *Kol* 1,15.

<sup>59</sup> Vgl. *Joh* 1,1; *Apg* 13,26; *Kol* 3,10; vgl. auch: *Gal* 4,19; *Eph* 4,13.15-16.

<sup>60</sup> Vgl. *Mk* 12,29-31.34.

<sup>61</sup> Vgl. *Joh* 14,9; *2 Kor* 4,4; *Kol* 1,15.

<sup>62</sup> Vgl. *Gen* 1,25.31; *Mt* 3,17; vgl. auch: II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* (7. Dezember 1965), Nrn. 19a, 22, 32, 45.

<sup>63</sup> Vgl. *Joh* 8,24.28.58; *Joh* 14,9; *Apg* 13,33; *Röm* 1,3f.; *Kol* 1,19; *Kol* 2,9.

<sup>64</sup> Vgl. *1 Kor* 13,13; vgl. auch: *V.* 12; *Gal* 5,6.

zu erhalten, den der Menschensohn schon für-uns errungen hat (*Offb* 2,26).

Kraft dieser Ähnlichkeit – als Einheit zwischen Ur- und Abbild – kann Christus als Urbild sich dem Menschen als Abbild frei mitteilen und der Mensch als Abbild kann sich dem Urbild in freier Zustimmung öffnen und auf seinen Anspruch eingehen, damit das Abbild im Menschen dem Urbild gleichgestaltet wird. Dies geschieht durch die Geistsendung, der diese Umgestaltung des Menschen durch sein gnadenhaftes Wirken vollbringt, so dass der Mensch als Abbild Gottes dem Urbild in Christus ähnlich und gleichförmig wird.

Wenn es aber Gott der Vater ist, der durch die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Kirche und in die Welt wirkt, dann ist der Mensch und die menschliche Gemeinschaft durch dieses Heilsereignis der Gleichgestaltung in diejenige Transformation mithineingenommen (*Röm* 6,1-11), die die Welt durch den Tod und die Auferstehung des Menschensohnes von der alten in die neue Schöpfung wandeln soll,<sup>65</sup> denn „alle, die er im voraus erkannt hat, hat er auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei. Die aber, die er vorausbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht“ (*Röm* 8,29f.). Durch die Taufe wird der Christ gerechtfertigt, durch die Firmung geheilt, darum gilt: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“ (*2 Kor* 5,17).

Weil Gott also seinen Sohn sandte, der am Kreuz den Einzelnen, wie auch die Gemeinschaft mit seiner Gnade *umarmt* und mit seinem Geist *durchflutet* und die verschiedenen Teile, seien sie einzelne Personen oder seien sie eine Gemeinschaft, zusammenfügt, so dass nicht mehr der Einzelne an-sich und für-sich besteht, sondern der Herr in ihm lebt (*Gal* 2,20), und er gerade deshalb in der Taufe

<sup>65</sup> Vgl. *Kol* 1,15-20; *Röm* 8,18-27.

Christus als Gewand angelegt hat,<sup>66</sup> so dass der Mensch aus einer Einheit im Geist heraus leben kann,<sup>67</sup> die ihn im Herrn Jesus Christus gemeinschaftsfähig macht, darum kann der gestorbene und aufgestandene Herr Jesus Christus nicht nur den Einzelnen, sondern auch die Gemeinschaft heilen und umgestalten, insofern er durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft zwischen den Menschen niederriss und sie vereinigte: „Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riss durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder. Er hob das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen auf, um die *zwei* in seiner Person zu dem *einen* neuen Menschen zu machen. Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib. Er hat in seiner Person die Feindschaft getötet ... Durch ihn haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater“.<sup>68</sup> Dieser erneuerte Mensch in Christus, das ist der „Totus Christus“ (*Eph* 4,13) mit Haupt und Leib (*Kol* 1,18), insofern der Herr als Bräutigam mit seiner Kirche als Braut (*Offb* 19,7) „ein Fleisch“ ist (*Eph* 5,31-32).

D.h.: Gott wohnt durch die Sendung seines Sohnes<sup>69</sup> dem Menschen mit seinem Geist ein<sup>70</sup> und weil er ihm mit seinem Geist einwohnt, darum wird der Mensch selber zu einer Wohnstätte Gottes,<sup>71</sup> ja der Mensch wird geradezu als ein theomorphes Wesen fähig, Gott durch den Geist in sich wohnen und analog ausdrücken zu lassen,<sup>72</sup> so dass er schon auf Erden zum Wohnort Gottes wird, zu dem Gott ihn von Ewigkeit her und auf die Ewigkeit hin berufen hat und bestimmen will (*Offb* 21,1-8). Die Kirche ist daher der Leib

<sup>66</sup> Vgl. *Gal* 3,27. Weil der Herr die Quelle des Lebens der Christen ist, darum erspiegelt sich die Herrlichkeit des Herrn in ihrem Leben analog wider (*2 Kor* 3,18), so dass die Kirche der Leib Christi ist (*Eph* 1,23; *Kol* 1,18.19), in dem der Herr durch den Geist lebt (*LG* 8; *Eph* 1,23; *Kol* 1,18f.).

<sup>67</sup> Vgl. *Röm* 5,5; *Röm* 8,16.

<sup>68</sup> *Eph* 2,14-18; vgl. auch: *Gal* 3,28; *Kol* 3,9-17; *Gal* 2,19; *Gal* 5,24; *Gal* 6,14.

<sup>69</sup> Vgl. *Eph* 3,17; *Kol* 3,16.

<sup>70</sup> Vgl. *Röm* 8,9-11; *1 Kor* 3,16; *Jak* 4,5; *2 Tim* 1,14.

<sup>71</sup> Vgl. *Joh* 14,23; *Eph* 2,22.

<sup>72</sup> Vgl. *2 Kor* 3,18; *Gal* 4,19.

Christi<sup>73</sup> und seine Braut (*Eph* 5,21-33 ) zugleich, weil Gott durch den Herrn Jesus Christus<sup>74</sup> im Heiligen Geist in der Kirche als Leib und Braut Christi wohnt und wirkt.

Ist es aber Gott selber, der durch den Herrn Jesus Christus im Heiligen Geist in der Kirche und der Welt wirkt, dann ist es die Liebe des dreipersonalen Gottes selber, die in der Welt als selbstlose Liebe offenbar wird und wirksam ist.<sup>75</sup> Der Herr Jesus Christus ist also nicht nur das Band der Einheit „zwischen“ den Menschen (*Eph* 2,15), sondern auch zwischen Gott und Mensch.<sup>76</sup> So umgreift er den ganzen Menschen und wirkt im Geist in ihnen das Heil,<sup>77</sup> insofern der Herr Jesus Christus das Sakrament der Begegnung mit Gott und der Menschen untereinander ist, an dessen Mission die Kirche Anteil hat.<sup>78</sup>

Gott der Vater will also durch<sup>79</sup> die Sendung des Sohnes in der Kraft des Heiligen Geistes die Gestalt seines Sohnes in den Christen zur Erscheinung bringen.<sup>80</sup> So wird der Mensch in der Heilsgeschichte zum neuen Menschen um-gestaltet, bis dass der Herr Jesus Christus in den Christen Gestalt annimmt.<sup>81</sup> Als neuer Mensch ist der Mensch aber nicht mehr die alte Schöpfung, sondern eine neue Schöpfung (*2 Kor* 5,17). D.h.: Schon zu Lebzeiten hat der Mensch, der sich zu Christus bekehrt hat, an der Todes- und Auferstehungskraft des Herrn Jesus Christus teil,<sup>82</sup> der sie den Menschen durch die

<sup>73</sup> Vgl. *Eph* 2,15-16; *Eph* 1,23; *Kol* 1,18.19.

<sup>74</sup> Vgl. *Röm* 1,3-4; *1 Kor* 15,45b.47b; *2 Kor* 3,17.

<sup>75</sup> Vgl. *Mk* 12,28-34; *Phil* 2,13.

<sup>76</sup> Vgl. *Apg* 4,12; *1 Tim* 2,5.

<sup>77</sup> Vgl. *Eph* 2,14-18; vgl. auch: *Gal* 3,28; *Kol* 3,9-17.

<sup>78</sup> Vgl. II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (21. November 1964), Nrn. 1, 48; II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* (7. Dezember 1965), Nr. 1.

<sup>79</sup> Der Herr Jesus Christus ist nicht nur der Schöpfungsmittler, sondern auch der Heilmittler (*Kol* 1,15-20).

<sup>80</sup> Vgl. *Eph* 4,13.15-16; *Eph* 2,15-16; *Gal* 3,28; *Eph* 4,22-24; *Kol* 3,9-17; bes. V. 11; *Röm* 13,14.

<sup>81</sup> Vgl. *Gal* 4,19; *Eph* 4,13.15-16; *Kol* 3,10.

<sup>82</sup> Vgl. *2 Kor* 4,11; *Phil* 3,10; *Kol* 2,12.

Geistsendung in Raum und Zeit zukommen lässt.<sup>83</sup> Die innere Erneuerung<sup>84</sup> verlangt aber nach äußerem Ausdruck (*Gal* 3,27) und trägt so durch den Geist (*Röm* 8,16) Früchte in die Welt hinein (*Gal* 5,6), so dass die Gläubigen aufgrund dieser Mitteilung des Heiligen Geistes auch Anteil haben an der Sendung Christi in die Welt<sup>85</sup> und in seiner Nachfolge<sup>86</sup> das Reich Christi und in ihm das Reich Gottes<sup>87</sup> gemäß des je eigenen Charismas (*Eph* 4,7-16. ) mit aufbauen (*Joh* 14,12). Aufgrund dieser Anteilhabe an der Mission des Menschensohnes werden die Menschen durch den erhöhten Herrn Jesus Christus in seinem Geist<sup>88</sup> zu Menschen mit einem wahren Antlitz überführt und um-gestaltet („gewandelt“), weil die Liebe Gottes in den Herzen der Gläubigen ausgegossen ist (*Röm* 5,5) und in Liebe wirksam ist (*Gal* 5,6), so dass des Menschen und der Erde Antlitz Gottes Herrlichkeit analog widerspiegelt<sup>89</sup> und in ihm alles erneuert erscheint (*2 Kor* 5,17). Das aber ist schon die beginnende Realisierung des Reiches Gottes durch den Herrn Jesus Christus im Heiligen Geist auf Erden<sup>90</sup> dessen Vollgestalt die neue Schöpfung am Ende der Zeiten sein wird.<sup>91</sup>

<sup>83</sup> Vgl. *Röm* 8,11; *2 Kor* 12,9; *Phil* 3,20-21: Was bei Paulus die Auferstehungskraft des Herrn Jesus Christus ist, die auf das schwache Fleisch herabkommt (z.B. *2 Kor* 12,9-10), das wird bei Johannes mit der Lichtmetaphorik ausgedrückt, insofern es der Herr Jesus Christus ist, der in die dunkle Welt herabkommt, um sie zu erleuchten (vgl. *Joh* 1,4-5.9; *Joh* 3,19-21; *Joh* 8,12).

<sup>84</sup> Vgl. *Gal* 2,20. Vor allem in den Sakramenten wird der Mensch von innen her erneuert, die aber (äußere) Früchte im Aufbau einer gerechten Gemeinschaft tragen muss. So führt die Gottesliebe zur Eigenliebe und zur Nächstenliebe (*Mk* 12,28-34).

<sup>85</sup> Vgl. *Mt* 28,19; *Mk* 16,15.

<sup>86</sup> Vgl. *Joh* 1,37.43; *Mt* 5,13-16.

<sup>87</sup> Vgl. II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (21. November 1964), Nr. 5.

<sup>88</sup> Vgl. *Röm* 6,1-11; *Röm* 8,9; *1 Kor* 11,45; *2 Kor* 3,17; *Gal* 4,6.

<sup>89</sup> Vgl. *2 Kor* 3,18; vgl. auch: *1 Kor* 6,20; *Kol* 3,4; *2 Thess* 2,14 und *1 Petr* 4,13.

<sup>90</sup> Vgl. *Mk* 12,34; II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (21. November 1964), Nr. 5.

<sup>91</sup> Vgl. *Röm* 8,18-27; *Offb* 21; II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* (7. Dezember 1965), Nr.

Gott hat also dem Menschen die Möglichkeiten gegeben, an diesem Reich Gottes im Heiligen Geist mitzuwirken. Es ist schon da und mitten unter den Menschen (*Lk* 17,21). Der Mensch muss es aber in Freiheit ergreifen und mit Gott zusammenarbeiten. Denn wenn der Mensch bereit ist, seine eigenen Lebensprojekte aufzugeben, um in den Herrn Jesus Christus hineinzusterben,<sup>92</sup> so dass er ganz leer (Kenose) und so ganz dem Herrn Jesus Christus lebt,<sup>93</sup> dann kann er wie ein Gefäß werden,<sup>94</sup> welches, indem es sich in der Kraft des göttlichen Geistes Christus öffnet, dem Herrn und seiner Todes- und Auferstehungsmacht<sup>95</sup> Raum und Platz gibt, so dass er heilhaft in der Kraft des Heiligen Geistes im Menschen einwohnen kann, um im Menschen wirken zu können. In der Taufe sterben wir daher dem Herrn Jesus Christus, damit sein Leben und seine Auferstehungsmacht an unseren sterblichen Leibern offenbar wird (*Röm* 6,1-11), denn der Herr Jesus Christus ist nicht auferstanden, um sich von der Welt zu entfernen, sondern ihr durch seinen Heiligen Geist mit seiner transformierenden Todes- und Auferstehungskraft zu dienen.<sup>96</sup> Der Mensch kann so zum Ort der fruchtbaren Gottesgegenwart werden (s.o.),<sup>97</sup> in dem Gott zugegen ist und durch den er sich in dieser Welt ausdrücken, vermitteln und wirken kann.<sup>98</sup>

Der Mensch soll wie Gott werden, aber nicht mit eigenen Kräf-

39. Zu einer präsentischen Eschatologie des „schon“ und des „noch nicht“, siehe: *Joh* 1,4-5; *Joh* 3,17-18.36; *Joh* 5,24; *Joh* 6,47.54; *Joh* 11,25; *Joh* 12,48; *Joh* 15,1-17.

<sup>92</sup> Vgl. *Joh* 12,24-26; *Röm* 6,3-11.

<sup>93</sup> Vgl. *Gal* 2,20; *Phil* 1,21; *Kol* 3,3-4; *2 Tim* 2,11.

<sup>94</sup> Vgl. *Röm* 9,21-24; *2 Kor* 4,7. Der Christ ist ein Tempel Gottes, in dem Gottes Heiliger Geist wohnt und wirkt. Vgl. *1 Kor* 3,16-17; *1 Kor* 6,19; *Röm* 8,9-11; *Gal* 4,6; *Röm* 5,5.

<sup>95</sup> Vgl. *2 Kor* 4,11; *Phil* 3,10; *Kol* 2,12.

<sup>96</sup> Vgl. *Mt* 28,20; *Kol* 1,15-20; *Offb* 1,18.

<sup>97</sup> Vgl. *Joh* 14,20.23f.

<sup>98</sup> Vgl. II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (21. November 1964), Nr. 1, 48; II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* (7. Dezember 1965), Nr. 1.

ten,<sup>99</sup> sondern nur mit den Kräften, die Gott dem Menschen im Heilsereignis zukommen lässt.<sup>100</sup> So steht der Christ als Abbild Gottes in einer fruchtbaren Beziehung zum Menschensohn als Ebenbild Gottes. Diese Disponibilität wird ihre Früchte<sup>101</sup> bringen, auch wenn der Mensch leiden muss.<sup>102</sup> Diese Früchte aber sind der Beginn der neuen Welt inmitten unserer Welt, eine Welt, die der Herr Jesus Christus zur Vollendung treibt,<sup>103</sup> denn er ist zugleich die Mitte<sup>104</sup> und das Alpha und Omega<sup>105</sup> der ganzen Welt- und Heilsgeschichte,<sup>106</sup> weil er für alle gestorben und auferstanden ist und sich so mit allen Menschen in gewisser Weise verbunden hat.<sup>107</sup>

Fazit: Das ewige Wort Gottes ist Mensch geworden (*Joh* 1,1-2.14), damit in ihm als dem Ebenbild Gottes<sup>108</sup> das Urbild des Menschen aufleuchtet (vgl. *Röm* 5,12-21). Er ist der Stellvertreter für-uns vor Gott, weil er uns Gerechtigkeit und Heiligkeit vor Gott erworben hat<sup>109</sup> und wir so durch ihn in die göttliche Gemeinschaft und Liebe mitaufgenommen wurden.<sup>110</sup> Diese göttliche Liebe, die der Heilige Geist ist<sup>111</sup> und die Gemeinschaft am Leben Gottes schenkt, ist es aber, die in die Welt gesandt wird und in unserem Leben als Heil

<sup>99</sup> Vgl. *Gen* 2,17; *Gen* 3,4-6.

<sup>100</sup> Vgl. *Gal* 4,19; *Eph* 4,13.15-16; *Phil* 2,6-7; *Phil* 2,13; *Offb* 2,7; *Offb* 20,9.

<sup>101</sup> Vgl. *Joh* 15,1-8; *Phil* 1,11; *2 Kor* 9,9f.

<sup>102</sup> Vgl. *Joh* 12,24-26; *1 Kor* 15,36f.

<sup>103</sup> Vgl. *Röm* 8,18-27; *2 Kor* 3,18b; II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* (7. Dezember 1965), Nr. 39.

<sup>104</sup> Vgl. II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* (7. Dezember 1965), Nr. 10.

<sup>105</sup> Vgl. dazu: *Eph* 2,14-18.

<sup>106</sup> Vgl. II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* (7. Dezember 1965), Nr. 45.

<sup>107</sup> Ebenda, Nr. 22b.

<sup>108</sup> Vgl. *2 Kor* 4,4; *Kol* 1,15.

<sup>109</sup> Vgl. *Röm* 3,10-26; *Kol* 1,20.

<sup>110</sup> Vgl. *Eph* 1,4-5; *Eph* 2,18; *Kol* 1,13.

<sup>111</sup> Vgl. *Joh* 19,30.34; *Joh* 20,22; *Apg* 2,1-13; *Röm* 5,5.

wirksam werden soll. Aufgrund des Wirkens des Geistes aber kann der Mensch dem Herrn Jesus Christus nachfolgen und wird in der Nachfolge zu einem wahren Menschen vor Gott,<sup>112</sup> insofern der Christ nun an dem Ort steht, wo zuvor der Herr Jesus Christus selber stand.<sup>113</sup> Es sind daher drei Phasen in diesem Prozess der Gleichgestaltung zu unterscheiden:

#### IV. ZUSAMMENFASSUNG

##### 1. *Das Menschensohnereignis*

Gott sendet seinen Sohn, der das Ebenbild Gottes ist. In der Menschwerdung<sup>114</sup> und im Gang ans Kreuz<sup>115</sup> erwirbt er für die Sünder das Heil. So wie durch Adam im Tiefschlaf Eva geschaffen wurde (vgl. *Gen 2,21-25*), so bringt der Menschensohn durch den Kreuzestod die Kirche als seinen Leib und seine Braut hervor,<sup>116</sup> die dann durch die Auferstehung in der Geistsendung<sup>117</sup> mit dem Heiligen Geist erfüllt wird.<sup>118</sup>

##### 2. *Die Nachfolge der Christen*

Der Menschensohn, der aus der Hingabe seines Leibes die Kirche als Leib Christi erbaut (*Joh 19,34*) und in der Hingabe seines Geistes diese Kirche als seinen Leib mit seinem Geist belebt<sup>119</sup> formt nun

<sup>112</sup> Vgl. *Joh 14,12*; *Mt 5,13-16*.

<sup>113</sup> Vgl. *Joh 12,24.26*; *Röm 6,11*; *Röm 8,1*; *2 Kor 5,17*.

<sup>114</sup> Dies ist die erste Kenose in der Menschwerdung! Vgl. *Phil 2,7*: Er „entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich“.

<sup>115</sup> Dies ist die zweite Kenose im Kreuzestod! Vgl. *Phil 2,8*: Er „erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“.

<sup>116</sup> Vgl. *Joh 19,25-34*; *Eph 5,2.25*; vgl. auch: *Eph 1,4*; *Röm 8,29*.

<sup>117</sup> Vgl. *Joh 20,22*; *Röm 8,11*; *Phil 3,20f*.

<sup>118</sup> Vgl. *Kol 1,15-20*; *Lk 1,74-75*.

<sup>119</sup> Vgl. *Joh 19,30*; *2 Kor 2,17*.

durch diese Hingabe die Kirche in eine christusgemäße Gestalt,<sup>120</sup> so dass die Menschen als Abbilder Gottes durch Christus als dem Ebenbild Gottes im Heiligen Geist in eine Ähnlichkeit zu Christus erneuert werden.<sup>121</sup> Hier kommt es zu dem wechselseitigen Verhältnis des Herrn (den neuen Adam; *Röm* 5,12-21) und seiner Kirche als der neuen Heilsgemeinschaft (die neue Eva; *Eph* 5,2.25ff.), die Christus in Raum und Zeit aufgrund des Heiligen Geistes des Herrn Jesus Christus nachfolgt (*Joh* 14,12), so dass dem Ebenbild Gottes als Urbild des Menschen in der Nachfolge aus der Kraft der göttlichen Abbildlichkeit im Heiligen Geist treu entsprochen werden kann.

Die Kirche als mystischer Leib Christi bildet<sup>122</sup> mit dem Herrn als Haupt (*Kol* 1,18) Christus in seiner Vollgestalt ab.<sup>123</sup> Der Welt gegenüber ist die Kirche als Leib Christi das sichtbare Zeichen des unsichtbaren Herrn, durch die er selbst in der Welt präsent ist. Als Braut ist die Kirche die Gemeinschaft, die die Menschen auf den Herrn Jesus Christus hinführt.<sup>124</sup> So ist die Kirche als Leib und Braut Christi im Heiligen Geist geeint.

Denn so wie Mann und Frau zwei Personen sind und gerade ihre Verschiedenheit höchste Voraussetzung ihrer Einheit ist (*Gen* 2,24), so steht der Herr zu seiner Braut: „und die zwei werden ein Fleisch sein“ (*Eph* 5,31). Dieses Einswerden aber ist fruchtbar, weil die Kirche berufen ist, „die ‘neue Eva’, Mutter der Glaubenden, Mutter der ‘Lebenden’ zu sein (vgl. *Gen* 3,20)“.<sup>125</sup> Die Einheit von Braut und Bräutigam objektiviert sich daher geradezu in den durch Taufe und Firmung neu hervorgebrachten Menschen: den Christen (*Offb*

<sup>120</sup> Vgl. *Gal* 4,19; *Eph* 4,13.15-16.

<sup>121</sup> Vgl. *Kol* 3,9-10; *2 Kor* 5,17.

<sup>122</sup> Vgl. PAPST PIUS XII., Enzyklika *Mystici Corporis* (29. Juni 1943); II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (21. November 1964), Nr. 7.

<sup>123</sup> Vgl. *Eph* 4,13.15-16; vgl. auch: *Gal* 4,19; *Kol* 3,10-11; *Kol* 1,18.

<sup>124</sup> Vgl. II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (21. November 1964), Nr. 1.

<sup>125</sup> PAPST JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Evangelium vitae* (25. März 1995), Nr. 103.

12,17), die in der Kraft des Heiligen Geistes zu Gott „Abba, Vater“ sagen.<sup>126</sup>

So bereitet sich der Herr Jesus Christus durch seine Kirche als Nachfolgegemeinschaft den Weg durch die Zeit bis zur eschatologischen Wiederkunft,<sup>127</sup> denn als „Bild Gottes“ soll der Mensch in der Welt Platzhalter und Wegbereiter der Herrschaft Gottes sein.<sup>128</sup>

### 3. Die Nachfolge als Vorbereitung der eschatologischen Erfüllung

Wenn der Herr Jesus Christus in der Parusie endgültig wiederkommt, wird er die Welt richten, vollenden und im Geist in die endgültige und eschatologisch-verherrlichte Gestalt transformieren.<sup>129</sup> Hier wird dann auch die Kirche vollendet, indem der Herr seine Braut endgültig heiratet (*Offb* 19,7-8) und die beiden nun endgültig eins sein werden.<sup>130</sup> Darum sagen die Braut und der Geist zum Herrn: „Komm“!.<sup>131</sup>

Der Herr Jesus Christus schafft sich also eine Braut, die ihm ähnlich ist. Durch die Geistsendung wohnt er dieser Braut ein und verleiht ihr eine Gestalt, so dass sich in der Kirche die Herrlichkeit Gottes erspiegelt (*2 Kor* 3,18). Die Kirche ist somit Geistgeschöpf Gottes.

## V. DIE SELIGEN UND DIE HEILIGEN

Die hier erfolgte kurze Darstellung des christlichen Heilsmysteriums lässt deutlich hervortreten, dass bei den Seligen und Heiligen das zu einer einmaligen Vollendung gelangt ist, wozu alle Menschen

<sup>126</sup> Vgl. *Röm* 8,15; *Gal* 4,6.

<sup>127</sup> Vgl. II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* (18. November 1965), Nr. 8b.

<sup>128</sup> Vgl. *Mk* 8,34-38; *Joh* 12,26; *Joh* 14,3.12.

<sup>129</sup> Vgl. *1 Kor* 15,51-54; *Offb* 21; II. VAT. ÖKUM. KONZIL, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* (7. Dezember 1965), Nr. 39.

<sup>130</sup> Vgl. *Gen* 2,24; *Eph* 5,25-31.

<sup>131</sup> Vgl. *Offb* 22,17.

in Christus berufenen sind: Christus gleichgestaltet zu werden. Durch diese Gleichgestaltung will Christus erneut durch die Seligen und Heiligen in die Welt kommen,<sup>132</sup> um den Seligen und Heiligen Anteil zu geben an seiner Mission und seine Mission weiter in der Welt fortzuführen.<sup>133</sup> Zu diesem Zweck haben die Seligen und Heiligen bestimmte Charismen von Christus bekommen, die es ihnen in der Kraft des Heiligen Geistes erlaubt haben, ihrer Mission besser nachkommen zu können (*1 Kor* 12,1-11). Alle Christen sind Heilige,<sup>134</sup> weil jeder auf seine Art und Weise gemäß seines Charismas Christus in dieser Welt widerspiegelt (*1 Kor* 12). Mit der Zeit hat sich dieser Usus verändert und nur diejenigen, die in einer ganz besonders heiligen Weise Christus nachgefolgt sind, wurden zu Seligen oder sogar zu Heiligen kanonisiert.

Im Mittelpunkt der Seligen- oder Heiligenverehrung steht daher Christus selber. Er wird durch die Heiligenverehrung geehrt als der, der der Ursprung und Quell aller Heiligkeit ist (*Joh* 15,1-17). Die oben angeführten Reflexionen wollen dies verdeutlichen: Die Seligen oder Heiligen sind wie ein Fenster, durch das Gott weiterhin in diese Welt scheinen will, um die Welt durch ihre Gegenwart zu erleuchten und zu bereichern.

Sinn und Zweck der Seligen- und Heiligenverehrung ist es also, die Großtaten Gottes in den Seligen und Heiligen zu loben und zu preisen, wobei der Zeugnischarakter der Seligen und Heiligen als ein lebendiges und fortdauerndes „Evangelium“ des Herrn Jesus Christus anzusehen ist.

Zugleich mahnen die Seligen und die Heiligen den Menschen und ihre liturgische Verehrung soll den Menschen immer wieder darauf hinweisen, das christliche Leben ernst zu nehmen und dem Beispiel Christi zu folgen, welches in den Seligen und Heiligen zur Vollendung gekommen ist.

<sup>132</sup> Vgl. *2 Kor* 3,18; *Gal* 4,19.

<sup>133</sup> Vgl. *1 Petr* 2,9; *Offb* 1,6; *Offb* 5,10.

<sup>134</sup> Vgl. *Röm* 1,7; *1 Kor* 1,2; *2 Kor* 1,1.

Lobpreis Gottes und Beispielcharakter der Seligen- und Heiligenverehrung sind denn auch die eigentlichen Ziele der Seligen- und Heiligenverehrung.

Von daher ist es dann auch klar, dass die Seligen- oder Heiligenverehrung nicht in der Weise missbraucht werden darf, den betreffenden Seligen oder Heiligen derart in den Vordergrund zu stellen, dass Christus nicht mehr durchscheint, so wie es bei einigen Seligen- oder Heiligenverehrungen zum Teil den Anschein bei den Gläubigen erweckt.

Oft hinterlässt das Bild, welches die Gläubigen bei ihrer Verehrung der Seligen- oder Heiligen hinterlassen, den Eindruck, als ob es die Seligen oder Heiligen wären, die sich durch Bittgebete des christlichen Lebens und all ihrer Sorgen annehmen. Doch sind sie nur Mittler. Die Seligen oder Heiligen führen nur zu Gott, ersetzen ihn aber nicht.

Auch darf die Seligen- oder Heiligenverehrung nicht dazu führen, statt Christus durch den Seligen oder Heiligen zu ehren, rein menschliche Gesichtspunkte in den Vordergrund zu stellen. So haben manche Formen, den Kult eines Seligen oder Heiligen durchzusetzen und zu fördern, oftmals nicht wirklich den betreffenden Seligen oder Heiligen im Visier, sondern eher das Ziel, die rechtliche Lage und den Einfluss einer Gemeinschaft zu stärken. Dies gilt gleichwohl für Partikularkirchen wie für Ordensgemeinschaften. Hier wird das Ziel mit den Mitteln verwechselt, indem der verweisende Charakter auf Gott hin nicht mehr deutlich wird.

Auch hier können die Seligen und Heiligen uns helfen, das rechte Maß zu finden: indem man auf ihr Leben, ihre Lehre und ihr Zeugnis blickt, kann auch der Christ das richtige Maß erlangen, Gott und somit die Welt in den richtigen Blickwinkel zu nehmen, damit wirklich Gott und Mensch gedient wird zum Lobe Gottes und zum Heile des Menschen.

SOURCES OF THE FOUR STRUCTURAL ORATIONS OF  
THE SOLEMN GOOD FRIDAY LITURGY  
IN THE 2000 *MISSALE ROMANUM*

For want of a better and more concise expression, we have chosen the present title for our contribution. By it we mean to lead into a brief treatment not of the solemn intercessions, but simply of the other orations of the solemn Good Friday liturgy celebrated on the afternoon or early evening of Friday within the Paschal Triduum. These orations, taken together, are similar to a Mass formula, but are clearly missing a prayer over the gifts. This leaves in fact four prayers, namely, two alternative opening orations, a post-communion prayer and a prayer over the people. We limit ourselves in general to examining the sources of these prayers, with a view to giving the reader a certain feel for the process by which they have come into the modern *Missale Romanum* and the variations they may have undergone en route.

As in the past, we have opted here for avoiding the approach of a critical edition, preferring mostly to either reproduce or emphasize by commentary the major variants of an oration.<sup>1</sup> Throughout we have usually marked with Italics those parts of the wording in older variants that correspond to the oration of the 2000 *Missale Romanum*. Moreover, so as to facilitate visual comparison further, we have reproduced ancient and medieval texts with line divisions similar to those of the modern Roman oration, with generally modernized spelling and with capitals according to modern usage.

It is important to note that the use of omission marks ([...]) in an ancient text often means here not that we have omitted expressions present in the critical edition but rather that the wording present in an otherwise similar verbal sequence of the modern formula is absent in

<sup>1</sup> Minor variants are sometimes given in footnotes so as not to increase unduly the space employed.

the ancient counterpart or source. The simple use of square brackets ([and]) signifies otherwise that some element has been supplied by us to render the text more comprehensible. We have not thought it necessary to examine the special question of the exact form of the concluding formula, which is in any case abbreviated in many sources.

When we have provided biblical material, this represents only a secondary interest in illustrating the roots of a modern text, and similarly quotations from the Fathers of the Church are on a limited scale. The Latin biblical text used is the Vulgate.

Finally, to help the reader gain his bearings within the material on each oration, we have usually given a brief comment with no claim to be comprehensive.

### [1] *Oratio*

Reminiscere miserationum tuarum, Domine,  
 et famulos tuos aeterna protectione sanctifica,  
 pro quibus Christus, Filius tuus,  
 per suum cruorem instituit paschale mysterium.  
 Qui vivit et regnat in saecula saeculorum.

Our oration is found now in the postconciliar *Missale Romanum*, and this since 1970, for the same purpose and occasion.<sup>2</sup> What was its origin? Among the major surviving witnesses, the oration first appears in the *Gelasianum Vetus*,<sup>3</sup> which is thought to have been the

<sup>2</sup> Cf. *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, cura Ioannis Pauli Pp. II recognitum, editio typica tertia*, Typis Vaticanis, 2002 [= 2000MR], p. 313.

<sup>3</sup> Cf. LEO CUNIBERT MOHLBERG, & LEO EIZENHÖFER & PETRUS SIFFRIN (edd.), *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Casa Editrice Herder, Roma, 3. Auflage 1981 (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series maior, Fontes 4*) [= GeV], n. 334: I, LXXXVII. [Dominica in Palmas de Passione Domini], Feria II Hebdomada VI, [Oratio].

liturgical book in regular use in the Rome churches, as opposed to the liturgy of the papal household. We should remember that this does not mean it was in any sense a rival liturgy to that of the popes, since it, too, drew upon the liturgical archives of the popes for at least part of its formularies.<sup>4</sup> The oration continued in the books that were later derived from the Gelasian tradition when its texts were imported into the Frankish lands as part of the push to replace the native Gallican Liturgy with Roman books.<sup>5</sup> However, this present prayer was never part of the papal books known to us from ancient times, nor was it included in the Supplement to the Hadrianum when this was compiled by St Benedict of Aniane. As a result, in the course of the Middle Ages, it faded from view and from use.<sup>6</sup>

It was to know its moment of revival when the *Commissio Piana*, established by Pope Pius XII, was asked to address the revision of Holy Week as a whole. The revisers sought out additional euchology and adopted the oration now under consideration for the *Ordo Heb-*

<sup>4</sup> Cf. ANTOINE CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélisien (Vaticanus Reginensis 316), sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIe siècle*, Desclée, Tournai, 1958 (= *Bibliothèque de théologie, série IV: Histoire de la théologie* 1), pp. 679-691; JEAN DESHUSSES (ed.), *Le Sacramentaire grégorien, ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, t. 1, Presses universitaires, Fribourg, Suisse, 3e édition, 1992 (= *Spicilegium Friburgense* 16), pp. 50-74; Cyrille Vogel (William G. Storey & Niels Krogh Rasmussen, edd. & trans.), *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, Pastoral Press, Washington, 1986 (= *NPM Studies in Church Music and Liturgy*, s.n.), p. 68.

<sup>5</sup> Cf. ANTOINE DUMAS (ed.), *Liber Sacramentorum Gellonensis: Textus*, Brepols, Turnhout, 1981 (= *Corpus Christianorum, series latina* 159) [= Gell], n. 581; Patrick Saint-Roch (ed.), *Liber sacramentorum Engolismensis: Manuscrit B.N. Lat. 816, Le Sacramentaire gélisien d'Angoulême*, Brepols, Turnhout, 1987 (= *Corpus Christianorum, series latina* 159C) [= Eng], n. 578; Cunibert Mohlberg (ed.), *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (Codex Sangall. No. 348)*, Aschendorff, Münster, Westfalen, 1939 (= *Liturgiegeschichtliche Quellen* 1-2) [= SGall 348], n. 478.

<sup>6</sup> For further details, cf. Bertrand Coppeters 't Wallant (ed.), *Corpus orationum*, Brepols, Turnhout, t. VIII, 1996 (= *Corpus Christianorum, Series latina* 160G) [= CO], n. 5028.

*domadae sanctae instauratus* of 1955, still not as an opening prayer, but as part of a somewhat unusual arrangement of three concluding orations, among which ours was the last.<sup>7</sup> When a few years later the *Missale Romanum* was re-issued in a new edition during the pontificate of Blessed John XXIII, the reform of 1955 was incorporated and for our oration the same attribution was maintained.<sup>8</sup>

In all these earlier occasions, however, our oration was not employed for its modern function, nor for that assigned to it by the liturgical books of 1955 and 1962, but in the *Gelasianum Vetus* as a prayer for the Monday of Holy Week and in the later medieval derivatives as a prayer for the day following, Tuesday. In two of these witnesses, the Sacramentary of Angoulême and the Sacramentary contained in the manuscript Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, cod. 348, the text has one slight variant: instead of the ‘pro quibus Christus, Filius tuus’ of the other books, we find ‘pro quibus Iesus Christus, Filius tuus’.

As a further clarification, we may merely note that this particular Good Friday celebration did not in the Gregorian Sacramentary have an initial oration, a fact that derives doubtless from the ancient character of the specifically papal Liturgy. The *Missale Gallicanum Vetus* does open with an oration, a single one<sup>9</sup> (not this one, but instead *Deus, a quo et Iudas*),<sup>10</sup> and the *Gelasianum Vetus* has two, as have

<sup>7</sup> Cf. *Ordo Hebdomadae sanctae instauratus, Editio typica*, Typis polyglottis vaticanis, 1956 [= 1955OHS], p. 100: Feria Sexta in Passione et Morte Domini, De solemnī actione liturgica postmeridiana in Passione et Morte Domini, Statio ad S. Crucem in Ierusalem, [...] De Communionē, 35. Oratio tertia.

<sup>8</sup> Cf. CUTHBERT JOHNSON & ANTHONY WARD (edd.), *Missale Romanum anno 1962 promulgatum*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma, 1994 (= *Instrumenta Liturgica Quarreriensia: Supplementa 2*) [= 1962MR], n. 970: Feria VI in Passione et Morte Domini, De solemnī actione liturgica postmeridiana in Passione et Morte Domini, Statio ad S. Crucem in Ierusalem, [...] De Communionē, Oratio tertia.

<sup>9</sup> Cf. LEO CUNIBERT MOHLBERG & LEO EIZENHÖFER & PETRUS SIFFRIN (edd.), *Missale Gallicanum vetus (Cod. Vat. Palat. lat. 493)*, Herder, Roma, 1958 (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta: Series maior, Fontes III*), n. 93.

<sup>10</sup> See below.

most of its Mass formularies.<sup>11</sup> Mons. Chavasse regards the *Missale Gallicanum Vetus* and the *Gelasianum Vetus* as here representing two different stages in the development of the celebration as it was undertaken by priests in the Roman *tituli*.<sup>12</sup>

Nothing is known of the authorship of our modern prayer, which is of fine, compact and clear manufacture. This excellence probably accounts in large part for the fact that with the exception of the addition of the name Jesus in one minority variant, the text is identical in the surviving witnesses. It was a particularly important recovery on account of its explicit mention of the 'paschale mysterium', which meant that in the Holy Week revision of 1955 and in the 1962 *Missale Romanum* the Good Friday solemn celebration actually concluded with an emphasis on the 'paschale mysterium'.

Clearly, the prayer's opening is a quotation from the *Psalms*:

*Reminiscere miserationum tuarum, Domine,  
et misericordiarum tuarum, quae a saeculo sunt (Ps 24: 6).*

The reference in the second line of this biblical couplet to 'quae a saeculo sunt' has perhaps given rise to the 'aeterna protectione' of the oration.

As to the rest, the reference to the blood of Christ in relation to the mystery of salvation, this theme, succinctly expressed here, is well attested in a variety of New Testament passages. Notable is the lengthy and closely argued treatment in the *Letter to the Hebrews* (*Heb 9:11-22*):

[...] si enim sanguis hircorum et taurorum et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis, quanto magis sanguis Christi qui per Spiritum Sanctum semet ipsum obtulit immaculatum Deo emundabit conscientiam vestram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi [...] (*Heb 9:13-14*).

<sup>11</sup> Cf. C. VOGEL, *Medieval Liturgy*, p. 65.

<sup>12</sup> Cf. A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasién*, p. 635.

Apart from this, we may note the following biblical *loci*, where we find various parallels to the phrasing of our text:

Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra, disciplina pacis nostrae super eum, et livore eius sanati sumus (*Is* 53: 5).

Qui peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum, ut peccatis mortui iustitiae vivamus; cuius livore sanati sumus (*1 Pet* 2: 24).

Christus pro nobis mortuus est. Multo igitur magis nunc iustificati in sanguine ipsius salvi erimus ad ira per ipsum (*Rom* 5: 9).

[...] in quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum secundum divitias gratiae eius (*Eph* 1: 7).

[...] qui eripuit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum Filii dilectionis suae, in quo habemus redemptionem remissionem peccatorum (*Col* 1: 14).

[...] si autem in luce ambulemus sicut et ipse est in luce societatem habemus ad invicem et sanguis Iesu Filii eius mundat nos ab omni peccato (*1 Jn* 1: 7).

## [2] *Oratio* [2]

Deus, qui peccati veteris hereditariam mortem,  
in qua posteritatis genus omne successerat,  
Christi Filii tui, Domini nostri, passione solvisti,  
da, ut conformes eidem facti,  
sicut imaginem terreni hominis  
naturae necessitate portavimus,  
ita imaginem caelestis  
gratiae sanctificatione portemus.  
Per Christum Dominum nostrum.

As regards this prayer, the current state of the *Missale Romanum*<sup>13</sup> goes back to 1970, when the revisers chose not to adopt the structure

<sup>13</sup> Cf. 2000MR, p. 313.

for the Good Friday celebration as found in the surviving pre-800 witnesses of the papal liturgy, the Gregorian books. These latter, as we saw above, did not have an initial oration. Instead the 1970 revisers followed *de facto* the *Gelasianum Vetus* in specifying two opening orations, but they chose to place these as alternatives, a usage which may or may not have been the intentions of the *Gelasianum Vetus*.<sup>14</sup> The second of the ancient orations<sup>15</sup> is very nearly identical with the modern oration we are now considering and in the *Gelasianum Vetus* reads:

*Deus, qui peccati veteris hereditaria morte,  
in qua posteritatis genus omne successerat,  
Christi [...] tui, Domini nostri, passione solvisti:  
dona, ut conformes eidem facti,  
sicut imaginem terreni [...] naturae necessitate portavimus,  
ita imaginem caelestis gratiae sanctificatione portemus,  
Christi Domini nostri: qui tecum vivit.*

Other similar versions are present for the same use in other, later, Gelasian Sacramentaries, among the so-called Eighth-Century Gelasians, including two of the most significant of these.<sup>16</sup> The oration is missing from another witness of this same group, the Sacramentary of Sankt Gallen cod. 348, but some centuries later we find it being used as the sole initial prayer for Good Friday in the so-called Lateran Missal,<sup>17</sup> which is in reality a sort of sacramentary with incipits of the biblical

<sup>14</sup> Cf. C. VOGEL, *Medieval Liturgy*, p. 65.

<sup>15</sup> GeV 398: I, XLI. Incipit Ordo de Feria VI Passione Domini, [Oratio]. Cf. CO 1962.

<sup>16</sup> Cf. the Gellone and Angoulême Sacramentaries: Gell 644; Eng 650.

<sup>17</sup> Cf. ANTHONY WARD & CUTHBERT JOHNSON (edd.), Nicola Antonelli, *Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense: Reimpresio editionis Romae 1752 publici iuris factae introductione aliisque elementis aucta*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma, 1998 (= *Instrumenta Liturgica Quarreriensia: Supplementa 4*), n. 340.

readings, originating at a debated location in Central Italy in the mid to late thirteenth century. Despite the appearance of our oration in this medieval source, and doubtless in others, neither the first printed Roman Missal of 1474 nor that of St Pius V, published in 1570, contained it at all. It was first revived on the model of the Lateran Missal in the 1955 *Ordo Hebdomadae sanctae instauratus*,<sup>18</sup> and kept in the 1962 *Missale Romanum*,<sup>19</sup> and in that of 1970, as we have seen.

As our scrutiny shifts from the text of 1955 to that of 1962 and again to that of 1970, we note a number of slight changes. The 1955 text and that of 1962 have the reading ‘Christi tui’, but this was changed in 1970 to ‘Christi Filii tui’. In 1955 we find ‘sicut imaginem terrenae naturae’, in 1962 ‘sicut imaginem terreni, naturae’, but in 1970 ‘sicut imaginem terreni hominis, naturae’. The version of 1962 goes back as regards these readings to a consensus of the neat ancient versions,<sup>20</sup> though then there are other differences. The 1962 text is also closest to that of *1 Corinthians* 15: 49: *Igitur sicut portavimus imaginem terreni portemus et imaginem caelestis*.

Clearly, the theological and literary content of this oration are heavily influenced by a number of passages from the New Testament Scriptures, in particular:<sup>21</sup>

Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum entravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in uno omnes peccaverunt... Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes in vita regnabunt per unum Iesum Christum (*Rm* 5: 12, 17).

<sup>18</sup> Cf. 1955OHS, p. 78: Feria Sexta in Passione et Morte Domini, De solemnii actione liturgica postmeridiana in Passione et Morte Domini, Statio ad S. Crucem in Ierusalem, [...] De Lectionibus, 6. Oratio.

<sup>19</sup> Cf. 1962MR, n. 924: Feria VI in Passione et Morte Domini, De solemnii actione liturgica postmeridiana in Passione et Morte Domini, Statio ad S. Crucem in Ierusalem, [...] De Lectionibus, 6. Oratio.

<sup>20</sup> Cf. GeV 398; Gell 644; Eng 650.

<sup>21</sup> Contrary to our usual practice, we have highlighted in Italics any similarity of wording, irrespective of word order.

Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum his qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos praescivit et praedestinavit *conformes fieri imaginis Filii* eius ut sit ipse primogenitus in multis fratribus, quos autem praedestinavit hos et vocavit et quos vocavit hos et iustificavit quos autem iustificavit illos et glorificavit (*Rm* 8: 29).

Nunc autem soluti sumus a lege mortis, in qua detinebamur; ita ut serviamus in novitate spiritus et non in vetustate litterae (*Rm* 7: 6).

Factus est primus homo Adam in animam viventem novissimus Adam in spiritum vivificantem, sed non prius quod spiritale est sed quod animale est deinde quod spiritale. Primus *homo* de terra *terrenus* secundus *homo* de caelo *caelestis*, qualis terrenus tales et terreni et qualis caelestis tales et caelestes. Igitur sicut *portavimus imaginem terreni portemus et imaginem caelestis*. Hoc autem dico fratres quoniam caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt neque corruptio incorruptelam possidebit (*1 Cor* 15: 45-50).

The 'in qua posteritatis genus omne successerat', seems to be a distillation of biblical concepts and *loci* such as: *Ego [...] sum Dominus Deus tuus Deus, aemulator reddens iniquitatem patrum super filios in tertiam et quartam generationem his qui oderunt me* (*Dt* 5: 9; cf. *Ex* 20: 5-6).

### [3] *Post communionem*

Omnipotens sempiterne Deus,  
 qui nos Christi tui beata morte et resurrectione reparasti,  
 conserva in nobis opus misericordiae tuae,  
 ut huius mysterii participatione  
 perpetua devotione vivamus.  
 Per Christum Dominum nostrum.

This is the oration as found currently and since 1970 in the postconciliar *Missale Romanum*.<sup>22</sup> As regards the historical record, we have been left incomplete information on the case. Certain is that the libelli or fas-

<sup>22</sup> Cf. 2000MR, p. 331.

cicles gathered together in what is often called the *Sacramentarium Veronense* contain among formularies for the Ember Days of September a *Prex* (i.e. a Preface),<sup>23</sup> which is very similar to our prayer in its phrasing and which Mgr Chavasse attributed to Pope Vigilius (537-555):<sup>24</sup>

VD: *qui creasti tui beata passione nos reparas:  
conserva in nobis operam misericordiae tuae,  
ut in huius celebritate mysterii [...]  
per[pe]tua devotione vivamus. Per.*

As is well known, the *Veronense* is not a full, organized book for liturgical use, but an assemblage made at the latest by the first half of the seventh century, a complicated collection of materials available to the compiler, or of interest to him, from texts composed often by the popes in the fifth-sixth centuries,<sup>25</sup> and up until about 560 AD. Moreover, the surviving manuscript is in any case heavily mutilated in the earlier part, and so we cannot learn from it whether or not there existed contemporaneously to this *Prex* some liturgical text which, though of a different genre, adopted similar phrasing. Such a text, similar in wording but cast as an oration rather as a Preface,<sup>26</sup> did certainly exist for the Wednesday of Holy Week by 715 AD, which is the latest date established for the Roman component of the *Gelasianum Vetus*,<sup>27</sup> and this oration appeared also in the Eighth Century Gelasians. In all of these Gelasians, the form is as follows:<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Cf. LEO CUNIBERT MOHLBERG, LEO EIZENHÖFER, PETRUS SIFFRIN (edd.) *Sacramentarium Veronense*, Casa Editrice Herder, Roma, 3. Auflage 1981 (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series maior, Fontes* 1) [= Ver], n. 941: XXVII, XIII. [Invitatio plebis in ieiunio mensis decimi], [Prex].

<sup>24</sup> Antoine Chavasse, 'Les Messes du pape Vigile dans le sacramentaire léonien', in *Ephemerides Liturgicae* 64 (1950) 161-213, 64 (1950) 145-215, here 64 (1950) 180.

<sup>25</sup> Cf. C. VOGEL, *Medieval Liturgy*, p. 43.

<sup>26</sup> Cf. GeV 344: I, XXVII. [Dominica in Palmas de Passione Domini], Feria IIII, Hebdomada VI, [Oratio]. Cf. also CO 3910.

<sup>27</sup> Cf. C. VOGEL, *Medieval Liturgy*, p. 69.

<sup>28</sup> Cf. Gell 584: LXLV (101). Hic conples septimo scrutinio Ebd[omada] VI Fer[ia] IIII ad s[an]c[t]a[m] Mariam, S[e]cr[e]t[a]; Eng 587; SGall 481.

*Omnipotens sempiterne Deus,  
qui [...] Christi tui beata passione nos reparas,  
conserva in nobis opera misericordiae tuae,  
ut in huius celebritate mysterii [...] ]  
perpetua devotione vivamus. Per.*

From the early years of the ninth century, our oration began to pass out of use and when the first printed *Missale Romanum* was published in 1474, this text was no longer to be found there, nor was it in the 1570 Missal. Instead, it was deliberately revived by the revisers of 1955.

In the 1955 and 1962 versions, we note other changes. The most notable concerns the expression that in the *Gelasianum Vetus* reads ‘Christi tui beata passione’, which in 1955 has become ‘Christi tui beata morte et resurrectione’ and in 1962 reads ‘Christi tui beata passione et morte’. The revisers of 1970 chose to adopt the 1955 form.

An overall view of the variable part of the oration in its 1955 version reads:<sup>29</sup>

*Omnipotens sempiterne Deus,  
qui [...] Christi tui beata morte et resurrectione nos reparasti,  
conserva in nobis operam misericordiae tuae; [...] ]<sup>30</sup>*

The equivalent text in 1962 is as follows:<sup>31</sup>

*Omnipotens sempiterne Deus,  
qui [...] Christi tui beata passione et morte [...] ] reparasti:  
conserva in nobis operam misericordiae tuae; [...] ]<sup>32</sup>*

<sup>29</sup> Cf. 1955OHS p. 100: Feria Sexta in Passione et Morte Domini, De solemnitate liturgica postmeridiana in Passione et Morte Domini, Statio ad S. Crucem in Ierusalem, [...] De Communionem, 35. Oratio secunda.

<sup>30</sup> The rest is the same as in 1970.

<sup>31</sup> Cf. 1955OHS p. 100.

<sup>32</sup> The rest is the same as in 1970.

As to the final form the 1955 revisers gave to the prayer, it is hard not to think that they were not influenced by the oration [2] we have just seen above, so as to ascribe more strongly to the event of Christ's death and resurrection the reconstitutive action of saving grace by altering the former 'reparas' to 'reparasti' in imitation of the present perfect 'solvisti' of the other prayer:

Deus, qui peccati veteris hereditariam mortem,  
in qua posteritatis genus omne successerat,  
Christi Filii tui, Domini nostri, passione *solvisti*,  
da, ut [...]

Lastly, we should note that in 1955 our oration was adopted as the second of that series of three concluding prayers to the entire Good Friday celebration that we saw earlier<sup>33</sup> and that was maintained in 1962.

[4] *Oratio super populum*

Super populum tuum, quaesumus, Domine,  
qui mortem Filii tui in spe suae resurrectionis recoluit,  
benedictio copiosa descendat,  
indulgentia veniat, consolatio tribuatur,  
fides sancta succrescat, redemptio sempiterna firmetur.  
Per Christum Dominum nostrum.

This oration appears in the postconciliar *Missale Romanum*, in the editions of 1970, 1975 and 2000.<sup>34</sup> It is an adaptation in modern times of a prayer that first appears in a section for the Ember Days of September in the Sacramentary of Verona, in this form:

<sup>33</sup> Cf. 1955OHS p. 100: Feria Sexta in Passione et Morte Domini, De solemnibus actione liturgica postmeridiana in Passione et Morte Domini, Statio ad S. Crucem in Ierusalem, [...] De Communionem, 35. Oratio secunda.

<sup>34</sup> Cf. 2000MR, p. 332.

*Super populum tuum, [...] Domine, quaesumus,  
 [...] benedictio copiosa descendat,  
 indulgentia veniat, consolatio tribuatur,  
 fides sancta succrescat, redemptio sempiterna firmetur. Per.*<sup>35</sup>

This same text was somehow taken up into the *Gelasianum Vetus*,<sup>36</sup> and from there passed into the rest of the books of the Gelasian family, which had been compiled for use in the Frankish lands. There is a complication in this process. A version of the prayer identical to that of the *Veronese* is used in this instance in the *Gelasianum Vetus* for Friday of the third week of Lent, and it is found for the same occasion in the Sacramentary of Angoulême (Eng 452). However, in the surviving Eighth-Century Gelasians our prayer is used most consistently for Quadragesima, the first Sunday of Lent, when the stationary church was St John Lateran.<sup>37</sup>

The *Gelasianum Vetus* contains for Quadragesima Sunday a variant (GeV 108) which omits the expression ‘indulgentia veniat’:

*Super populum tuum, [...] Domine, quaesumus,  
 [...] benedictio copiosa descendat,  
 [...] consolatio tribuatur,  
 fides sancta succrescat, redemptio sempiterna firmetur.  
 Per [...] Dominum nostrum.*

In the course of the Middle Ages, our text passed out of general use and was absent from the Roman Missal when it entered the age of printing around the start of the fourth quarter of the fifteenth century. The prayer is not present in the reformed Missal of 1570. The reform that returned to this text was that of 1955, almost four centuries later. The revisers at that moment chose our oration in the ver-

<sup>35</sup> Ver 1324. Cf. CO 5671.

<sup>36</sup> GeV 219: I, [XXVI]. [In Quadragesima], Feria sexta, Ebdoma[da] III, Ad populum.

<sup>37</sup> Cf. Gell 300; Eng 304; Aug 312; SGall 276.

sion given by the *Veronense* and amplified it with an explicit reference to the mystery of Good Friday, effecting also a minor reordering of the wording in the first line, from ‘Super populum tuum, Domine, quaesumus’ to ‘Super populum tuum, quaesumus, Domine’. The reference to the mystery of the day is formulated thus: ‘qui passionem et mortem Filii tui devota mente recoluit’.<sup>38</sup> These changes were kept in an identical form by the 1962 *Missale Romanum*.<sup>39</sup> In both cases the text was used as the first of the three concluding prayers to the Good Friday celebration.

With the coming of the 1970 reform, this recent option was in principle respected. Structurally, however, a decision was made in favour of a sole concluding prayer, a true prayer over the people. As to the text, a further rearrangement was undertaken and the 1955-1962 line ‘qui passionem et mortem Filii tui devota mente recoluit’ was recast to read ‘qui mortem Filii tui in spe suae resurrectionis recoluit’. The 1955 intervention seems largely a free composition, though the expression ‘devota mente’ is found at least one prayer of the *Veronense* and also in a series of other euchological texts.<sup>40</sup>

## CONCLUSION

Two of our four ‘structural’ orations of the solemn Good Friday liturgy in the 2000 *Missale Romanum* are traceable back in substance to the Sacramentarium Veronense, one as a Preface [3] and the other for its present function as an oratio super populum [4], both from a restricted group of formularies for the Ember Days of September. It is likely, therefore, that they come from the liturgical archives of the

<sup>38</sup> Cf. 1955OHS p. 100: Feria Sexta in Passione et Morte Domini, De solemnitate liturgica postmeridiana in Passione et Morte Domini, Statio ad S. Crucem in Ierusalem, [...] De Communionem, 35. Oratio prima.

<sup>39</sup> Cf. 1962MR 968: *ibidem*.

<sup>40</sup> Ver 808; also Bruy 616, 716, 784; CO 187, 248, 405, 780, 2963, 4647.

popes. However, the fact that none of the four euchological texts were present in the classic witnesses to the Gregorian Sacramentary (Sacramentaries of Padua, Trent, Hadrianum), does not mean that the other two were not also from a similar source. All four are to be found in the *Gelasianum Vetus*, to which the liturgical compositions of the popes undoubtedly contributed even if the basic form of the book was devised not for papal but for priestly use. All four orations passed from the *Gelasianum Vetus* to the derivative Eighth-Century Gelasians. The fact that St Benedict of Aniane did not choose to include any of them in his Supplement to the Gregorian when the latter was adopted for general use in the Frankish realms doubtless influenced the fact that they did not survive as part of the mainstream of texts that led at the end of the Middle Ages to the *Missale Romanum* of the modern period. None were present in the 1474 or 1570 editions of the *Missale Romanum*, but they were revived for the *Ordo Hebdomadae sanctae instauratus* of 1955, and maintained in the *Missale Romanum* of 1962.

We saw that while the *Sacramentarium Veronense* had two of our texts, it did not assign them to Good Friday. The Gelasian tradition has them all, but only two were used for Good Friday ([2] and [4]), the others being employed one for the Monday or Tuesday of Holy Week ([1]) and another the Wednesday of Holy Week ([3]).

In the *Ordo Hebdomadae sanctae instauratus* of 1955, an arrangement was adopted for three of our orations ([1], [3] and [4]) which assigned them as part of a group of three concluding orations, a decision maintained in the *Missale Romanum* of 1962.

We saw, on the other hand, that the prayer *Deus, qui peccati veteris* ([2]), though not having a monopoly, has always been employed as a prayer to open the Good Friday solemn celebration or at least to be recited before the beginning of the biblical readings.

In two of our orations ([1] and [2]) there is a clearly evident biblical component, whereas in the others ([3] and [4]) the reference is more diffuse.

Finally, we can say that in oration [1], *Reminiscere miseracionum*,

any difference between the earliest known text and that of 2000 is minimal. In the case of our oration [2], *Deus, qui peccati veteris hereditariam mortem*, we are largely faced throughout the known parts of the prayer's life with little more than editorial attempts to make sense of a rather difficult underlying biblical *locus*. The changes are small as regards our postcommunion ([3]), *O.s. ds, qui nos Christi tui beata morte*, if we take as our starting point the oration in the *Gelasianum Vetus* (GeV 344) rather than the Preface found in the *Veronense* (Ver 941). Lastly, the *super populum* [4], *Super populum tuum, qs, Dne, qui mortem Filii*, is almost identical with the text of the *Veronense* (Ver 1324) and the *Gelasianum Vetus* (GeV 219), apart from the decision in 1955 to infuse a specific reference to the Good Friday celebration by means of an added line, which differs in the three versions of 1955, 1962 and 1970.

All four of our modern orations date back substantially to the decisions of the 1955 reform as regards the form of their text, and two, the oration [2], *Deus, qui peccati veteris hereditariam mortem*, and the Lastly, the prayer over the people [4], *Super populum tuum, qs, Dne, qui mortem Filii*, have substantially retained the purpose assigned to them in 1955. At a pinch the same could be said of the postcommunion ([3]), *O.s. ds, qui nos Christi tui beata morte*. All notable signs of continuity.

## APPENDIX

A PRAYER NOT ADOPTED  
BY THE 2000 *MISSALE ROMANUM*[5] *Oratio*

Deus, a quo et Iudas reatus sui paenam,  
 et confessionis suae latro praemium sumpsit,  
 concede nobis tuae propitiationis effectum,  
 ut, sicut in passione sua  
 Iesus Christus Dominus noster,  
 diversa utrisque intulit stipendia meritorum;  
 ita nobis, ablato vetustatis errore,  
 resurrectionis suae gratiam largiatur.  
 Qui tecum vivit et regnat.

In one or other of its numerous but largely insignificant variants, this prayer has a long history of widespread use, both for the Good Friday afternoon celebration and for Maundy Thursday.<sup>41</sup>

We give this prayer here above in the form it had for the Mass *In cena Domini* of the 1962 *Missale Romanum* (n. 901). Earlier, in the 1955 *Ordo Hebdomadae sanctae instauratus* it had been used in the same identical text, for both Maundy Thursday<sup>42</sup> and the Good Friday liturgy.<sup>43</sup> Although there was a slight divergence in the wording, the same situation obtained in the 1570 Missal,<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Bruy 200; CO 1086a.

<sup>42</sup> Cf. 1955OHS p. 67: Feria Quinta in Cena Domini, De Missa solemnī vespertina in Cena Domini, Statio ad S. Ioannem in Laterano, 8. Oratio.

<sup>43</sup> Cf. 1955OHS p. 79: Feria Sexta in Passione et Morte Domini, De solemnī actione liturgica postmeridiana in Passione et Morte Domini, Statio ad S. Crucem in Ierusalem, [...] De Lectionibus, 8a. Oratio.

<sup>44</sup> Cf. 1570MR 1178: Feria quinta in cena Domini, Statio ad sanctum Ioannem in Laterano, [Oratio]; 1570MR 1210: Feria VI in Parasceve, Statio ad sanctam

and also with two identical versions in the first printed Missal of 1474.<sup>45</sup>

The first historical appearance of our oration in the complex of ancient liturgical texts is what we find for Good Friday in the *Gelasianum Vetus*.<sup>46</sup> Other variants occur in other manuscripts of the Gelasian family: the Sacramentaries of Gellone,<sup>47</sup> Angoulême,<sup>48</sup> Autun,<sup>49</sup> and that of Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, cod. 348.<sup>50</sup> With variants, the text appears also in the surviving witnesses of the Gregorian Sacramentary: the Sacramentary of Padua,<sup>51</sup> that of Trent<sup>52</sup> and the Hadrianum.<sup>53</sup> By way of example, we may note these variants in the different ancient manuscripts:

Deus, a quo et Iudas proditor reatus sui paenam (1570MR 1210; Tre 384; Eng 642; Eng 648)

Deus, a quo et Iudas reatus sui proditor poenam (Aug 500; SGall 519; SGall 514)

Crucem in Hierusalem, [Oratio]. This latter with the variant 'Deus, a quo et Iudas proditor reatus sui paenam' as opposed to the dominant version 'Deus, a quo et Iudas reatus sui paenam'.

<sup>45</sup> Cf. 1474MR 834: Feria quinta in cena Domini, Or[at]io; 1474MR 866: Feria sexta in Parasceve, Or[at]io.

<sup>46</sup> Cf. GeV 396: I, XLI. Incipit Ordo de Feria VI Passione Domini, [Oratio].

<sup>47</sup> Cf. Gell 633; Gell 642.

<sup>48</sup> Cf. Eng 642; Eng 648.

<sup>49</sup> Cf. ODILO HEIMING (ed.), *Liber sacramentorum Augustodunensis*, Brepols, 1984 (= *Corpus Christianorum, series latina* 159B), nn. 495; 500.

<sup>50</sup> Cf. SGall 514; SGall 519.

<sup>51</sup> Cf. J. DESHUSSES (ed.), *Le Sacramentaire grégorien*, t. 1, pp. 83-348, here n. 299: [LXXIII]. [Item quae dicenda sunt in Caena Domini], Item ipsa die missa sero, [Oratio].

<sup>52</sup> Cf. FERDINANDO DELL'ORO (ed.), *Monumenta liturgica Ecclesiae Tridentinae saeculo XII antiquiora, vol. IIA: Fontes liturgici, Libri sacramentorum*, Società Studi Trentini di Scienze Storiche, 1985, pp. 83-310, here n. 384: LXVIII. Oratio in cena Domini ad Missa, [Oratio].

<sup>53</sup> Cf. J. DESHUSSES (ed.), *Le Sacramentaire Grégorien*, t. 1, pp. 85-348, here n. 328: 77. Oratio in cena Domini ad Missam, [Oratio].

diversa utrisque intulit suspendia meritorum	(GeV 396)
diversa utriusque intulit suspendia meritorum	(Aug 500)
diversa utrisque intulit dispendia meritorum	(Tre 384)

For completeness' sake, we may draw attention to two considerably different versions that are to found for the two liturgical occasions, Maundy Thursday and Good Friday, in the Sacramentary of Bergamo, which dates most likely from the second half of the ninth century:<sup>54</sup>

[...] *Concede nobis, omnipotens Deus,  
ut, sicut in passione sua*  
[...] *Dominus noster Iesus Christus*  
*diversa utrisque intulit stipendia meritorum,*  
*ita [...], ablato a nobis vetustatis errore,*  
*resurrectionis eius gratiam consequamur.*  
Per eundem.<sup>55</sup>

*Deus, a quo [...] Iudas proditor reatus sui poenam suscepit*  
*et [...] latro confessionis suae praemium sumpsit,*  
*concede nobis piaae petitionis effectum,*  
*ut misericordiae tuae veniam consequamur. Per.*<sup>56</sup>

The oration was not maintained in the postconciliar Missal. However, it has clear biblical allusions<sup>57</sup> and a certain elegant of con-

<sup>54</sup> Cf. KLAUS GAMBER, *Codices Liturgici Latini Antiquiores*, Universitätsverlag Freiburg, Freiburg, Schweiz, Secunda editio aucta 1968 (= *Spicilegii Friburgensis Subsidia* 1, 1), Pars I, n. 505, p. 264.

<sup>55</sup> Cf. ANGELO PAREDI (ed.), *Sacramentarium Bergomense: manoscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo*, Edizioni Monumenta Bergomensia, Bergamo, 1962 (= *Monumenta Bergomensia* 6), n. 482: Fer[ia] V in Authentica, O[ratio] s[uper] p[o]p[ulum]. Cf. CO 697.

<sup>56</sup> Cf. *ibidem*, n. 502: Fer[ia] VI in Parasceve, Ad vespe[ras?], Or[atatio] alia. Cf. CO 1086b.

<sup>57</sup> Cf. *Mt* 27: 1-10: 2; *Lk* 23: 39-43.

struction and thought. On account especially of the latter, some have thought the prayer the work of St Leo or that it was at least known to him,<sup>58</sup> especially given the similarity with the following passage, from the sermon on the Passion which he preached on the Wednesday of Holy Week, 8 April 442:

Iesus Christus Filius Dei cruci quam etiam ipse gestarat, affixus est, duobus latronibus, uno ad dexteram ipsius, alio ad sinistram, similiter crucifixis: ut etiam in ipsa patibuli specie monstraretur illa quae in iudicio ipsius omnium hominum est facienda discretio; cum et salvandorum figuram fides credentis latronis exprimeret, et damnandorum formam blasphemantis impietas praenotaret. Passio igitur Christi salutis nostrae continet sacramentum, et de instrumento quod iniquitas Iudaeorum paravit ad poenam, potentia Redemptoris gradum nobis fecit ad gloriam: quam Dominus Iesus ita ad omnium hominum suscepit salutem, ut inter clavos quibus ligno tenebatur affixus, pro interfecto suis paternae clementiae supplicaret et diceret: *Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt* [Lc 23: 34] [...] Crux ergo Christi sacramentum veri et praenuntiati habet altaris, ubi per hostiam salutarem, naturae humanae celebraretur oblatio. Ibi sanguis immaculati agni antiquae praevaricationis pacta delebat: ibi tota diabolicae dominationis conterebatur adversitas, et de elatione superbiae victrix humilitas triumphabat; cum tam velox fidei esset effectus, ut de crucifixis cum Christo latronibus, qui in Christum Filium Dei credidit, paradysum iustificatus intraverit. Quis tanti muneris explicet sacramentum? Quis potentiam tam mirae commutationis enarret? Exiguo temporis puncto, longorum scelerum reatus aboletur; inter luctantis animae dura tormenta, haerens patibulo transit ad Christum; et cui propria impietas intulit poenam, Christi gratia dat coronam.<sup>59</sup>

Anthony WARD, S.M.

<sup>58</sup> Cf. ARTUR PAUL LANG, *Leo der Grosse und die Texte des Altgelasianums mit Berücksichtigung des Sacramentarium Leonianum und des Sacramentarium Gregorianum*, Steyler Verlag, Steyl, 1957, pp. 447-449, 452-453, 531-532.

<sup>59</sup> S. LEO MAGNUS, *Sermo* 55; De Passione 4: 1, 3, in PL 54: 323AB, 324AB.

## IN MEMORIAM

Il Cardinale Paul Augustin Mayer, è nato il 23 maggio 1911 ad Altötting e morto a Roma il 30 aprile 2010.

Dopo la maturità classica, è entrato nell'Abbazia di S. Michele a Metten, dove nel 1931 ha emesso la professione monastica. Dal 1932 al 1937 ha proseguito gli studi di Filosofia all'Università di Salisburgo e di Teologia a Roma, presso il Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo.

Ordinato sacerdote il 25 agosto 1935, nel 1937 ha conseguito il dottorato in Sacra Teologia discutendo la tesi di Laurea sull'argomento «Das Gottesbild im Menschen nach Klemens von Alexandrien». Essendosi dedicato allo studio e all'insegnamento nella sua Abbazia per due anni, nel 1939 è rientrato a Roma, per lanciarsi in una lunghissima e proficua attività a favore dell'Ateneo Anselmiano, dove, per ben ventisette anni dove ha ricoperto una varietà di ruoli tutti svolti con integrità ed impegno e, principalmente, come professore in Teologia dogmatica.

Dal 1949 al 1966 si è distinto nell'incarico di Rettore dell'Ateneo e sotto il suo rettorato è stato fondato il Pontificio Istituto Liturgico.

Questi intensi anni di lavoro lo hanno visto impegnato, oltre che nell'attività didattica e pedagogica, anche in altri compiti di notevole responsabilità a servizio della Santa Sede: Consultore della Congregazione per i Seminari e le Università (1950); Visitatore Apostolico dei Seminari in Svizzera (1957-1959).

Nello stesso periodo il suo apostolato si estendeva al Movimento dei Laureati Cattolici, all'Associazione Femminile Missionaria, voluti da Mons. G. B. Montini, ed inoltre veniva in aiuto a vari monasteri contemplativi.

Come per tante figure protagoniste di quel tempo, la vita del Padre Mayer ha conosciuto una svolta con la nomina ad un ruolo importante negli ingranaggi conciliari, precisamente nella qualità di Segretario della Commissione preparatoria del Vaticano II e quindi del-

la Commissione Conciliare e Postconciliare per le Scuole cattoliche e per la formazione dei sacerdoti.

Nel 1966, terminato il Concilio, è stato eletto dalla comunità di provenienza, Abate di Metten.

Dopo essersi impegnato in diversi importanti incarichi in Germania, nel 1971 veniva richiamato a Roma da Paolo VI che gli affidava l'incarico di Segretario della Congregazione per i Religiosi e gli Istituti secolari. Nominato Arcivescovo titolare di Satriano il 6 gennaio 1972, riceveva l'ordinazione episcopale dalle mani dello stesso Pontefice il 13 febbraio successivo.

Nel 1984, Giovanni Paolo II restituiva autonomia alle due Congregazioni per i Sacramenti e per il Culto Divino, già unificate da Paolo VI nel 1975, e Mons. Mayer veniva nominato Pro-Prefetto dei due Dicasteri.

Da Giovanni Paolo II creato e pubblicato Cardinale nel Concistoro del 25 maggio 1985, del Titolo di S. Anselmo all'Aventino (diaconia elevata *pro hac vice* a Titolo presbiterale), il 27 maggio gli fu concesso il titolo di Prefetto delle due Congregazioni da lui già presiedute. Rimaneva in quel duplice incarico fino a raggiungere il limite di età nel 1988.

Degli anni in cui il Cardinale Mayer ricoperse l'incarico di Capo Dicastero, la Congregazione per il Culto Divino conserva preziosi ricordi:

- Egli quale servo di Cristo e della Chiesa fu una persona dai lucidi principi, energica nell'impegno vissuto con integrità;
- Sacerdote e Cardinale dal cuore buono. Era profondamente unito, e senza compromessi, alla persona del Signore Gesù;
- Fu un uomo di coraggio specialmente nell'imprimere un impulso significativo alla revisione e al miglioramento delle traduzioni dei testi liturgici che oggi donano i loro frutti.

Riportiamo di seguito le parole conclusive dell'omelia del Santo Padre Benedetto XVI per le esequie del Card. Mayer, OSB.

«Cari Fratelli, la nostra vita è in ogni istante nelle mani del Signore, soprattutto nel momento della morte. Per questo, con la confidente invocazione di Gesù sulla croce: “Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito”, vogliamo accompagnare il nostro Fratello Paul Augustin, mentre compie il suo passaggio da questo mondo al Padre. In questo momento il mio pensiero non può non andare al Santuario della Madre delle grazie di Altötting. Spiritualmente rivolti a quel luogo di pellegrinaggio, affidiamo alla Vergine Santa la nostra preghiera di suffragio per il compianto Cardinale Mayer. Egli nacque presso quel Santuario, ha conformato la sua vita a Cristo secondo la Regola benedettina, ed è morto all’ombra di questa Basilica Vaticana. La Madonna, san Pietro e san Benedetto accompagnino questo fedele discepolo del Signore nel suo Regno di luce e di pace».

*Ecce fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam! A laboribus suis requiescat in pace.*

# CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

## MISSALE ROMANUM

REIMPRESSIO EMENDATA 2008

Necessitas reimpressionis provehenda editionis typicae tertiae Missalis Romani, anno 2002 Typis Vaticanis datae, quae nusquam inveniri potest, Congregationi de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum opportunitatem obtulit, ut aliquas correctiones praesertim quoad ictus, interpunctionem et usum colorum nigri ac rubri insereret atque formulas recurrentes necnon corpus litterae in titulis sicut et alibi receptum accommodaret.

Variationes quaedam approbationi Sancti Patris subiectae sunt (cf. Decretum N. 652/08/L, diei 8 iunii 2008: Notitiae 44 [2008], pp. 175-176), quae de correctionibus aguntur ad n. 149 *Institutionis Generalis*, de *Precibus Eucharisticis pro Missis cum pueris* e Missali latino omittendis et de facultate formulas alteras pro dimissione in fine Missae adhibendi.

Supplementum insuper additum est, ubi textus *Ad Missam in vigilia Pentecostes* referuntur et orationes pro celebrationibus nuperrime in Calendarium Romanum Generale insertis, scilicet S. Pii de Pietrelcina, religiosi (23 septembris), S. Ioannis Didaci Cuauhtlatoatzin (9 decembris) et Beatae Mariae Virginis de Guadalupe (12 decembris).

Paginarum numeri iidem sunt ac antecedentis voluminis anni 2002, praeter sectionem finalem et indicem ob supradictas Preces pro Missis cum pueris praetermissas. Raro species graphica paginarum mutata fuit ad expediendam aliquorum textuum dispositionem sine paginarum commutatione.

Opus, quae haud tamquam nova editio typica Missalis Romani, sed reimpressio emendata habenda est, apud Typos Vaticanos imprimitur eiusque venditio fit cura Librariae Editricis Vaticanae.

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO  
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

INDICES  
1965 - 2004

Volumi I-XL

Dopo oltre 40 anni dalla pubblicazione del primo fascicolo, la redazione della rivista *Notitiae* ha ritenuto utile procedere alla compilazione degli Indici generali delle annate 1965-2004, per offrire ai lettori dell'organo ufficiale della attuale Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti e a quanti siano interessati soprattutto alla conoscenza e all'approfondimento dei documenti emanati dalla Santa Sede in ambito liturgico un sussidio di grande utilità. Questo volume viene, così, a sostituire e integrare il più limitato indice apparso nel 1976.

Nel corso di questi anni *Notitiae* ha svolto – com'è noto – una attività assidua e multiforme di studio e promozione della liturgia, non soltanto riferendo sul proprio impegno del Dicastero nella revisione dei libri liturgici, ma altresì comunicando e illustrando quanto emanato dalla Sede Apostolica in materia di liturgia, a partire dai primi organismi provvisori fino all'operato della attuale Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti.

La fitta e ampia materia presentata è distribuita in cinque sezioni:

I. *Acta Summorum Pontificum*: allocuzioni, materiali relativi a beatificazioni e canonizzazioni e documenti, questi ultimi, a loro volta, suddivisi per tipologie;

II. *Acta Sanctae Sedis*: documenti di attinenza soprattutto liturgica prodotti dai vari Organismi della Sede Apostolica;

III. *Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*: documenti, risposte a dubbi, chiarimenti, testi liturgici e attività varie del Dicastero, ripartiti secondo una sottodivisione tematica;

IV. *Actuositas liturgica*: iniziative e cronaca di attività avvenute nelle Chiese locali, distribuite secondo l'ordine dei soggetti, dalle Conferenze dei Vescovi alle famiglie religiose;

V. *Varia*: studi, editoriali, citazioni complementari, dati bibliografici e molto altro.

Caratteristiche e modalità d'uso del volume sono presentate in lingua italiana.

La distribuzione del volume è a cura della Libreria Editrice Vaticana

*Rilegato in broccura, ISBN 978-88-209-7948-5, pp. 502*

€ 32,00