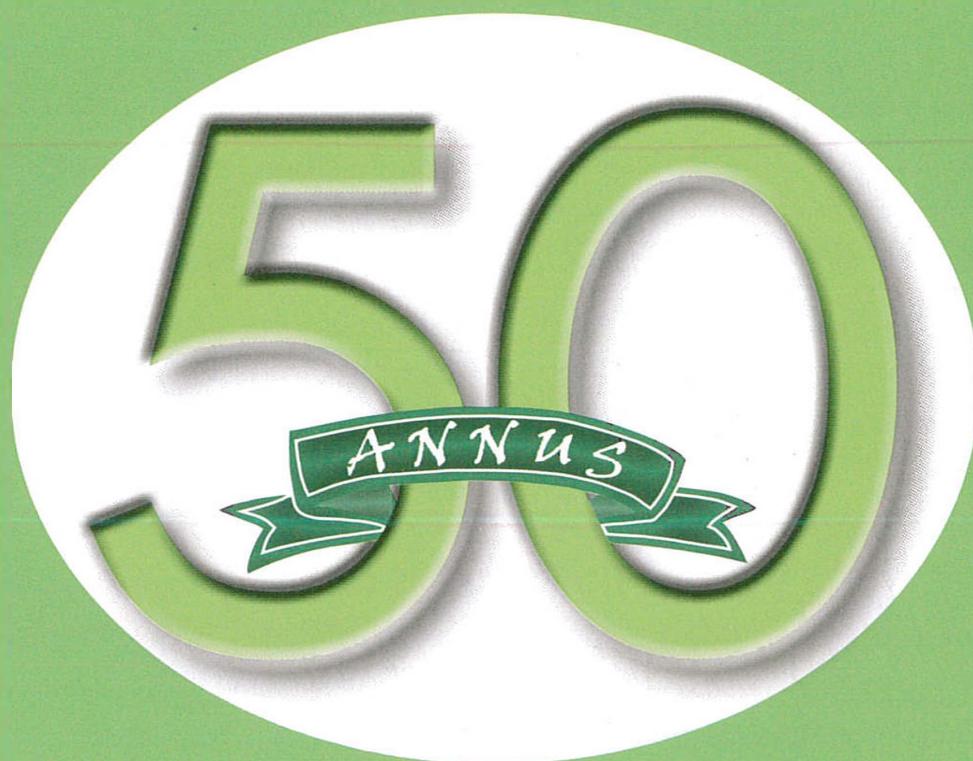


CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

NOTITIAE



571

572

Vol. 50 (2014) Num. 3-4
MAR. • APR. 2014

CITTÀ DEL VATICANO

Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica

Edita cura Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum

Mensile – sped. Abb. Post – 50% Roma

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

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

Pro Commentariis sunt in annum solvendae: in Italia € 28,00 – extra Italiam € 39,00 (\$ 52).

Typis Vaticanis

ACTA FRANCISCI PPAE

Allocutiones: La festa della Presentazione al Tempio: Festa dell'Incontro (65-66); La celebrazione Eucaristica memoriale della Pasqua di Gesù (68-69); Attraverso l'Eucaristia, Cristo vuole entrare nella nostra esistenza (70-72); Il Sacramento della Riconciliazione, abbraccio dell'infinita misericordia del Padre (73-75); Allargare lo sguardo all'esperienza della malattia e della sofferenza (76-78); Vedendo l'amore che Dio ha per noi, sentiamo la voglia di avvicinarci a Lui (79-80); «Laceratevi il cuore non le vesti» [Gl 2,13] (81-83); Pascere il gregge di Gesù non con la potenza dello spirito (84-86); L'immagine di Dio è la coppia matrimoniale (87-89).

STUDIA

Psalter Collects in the Book «De Exorcismis»: Use and Sources (A. Ward, S.M.)	(90-128)
Un punto dell'Omelia per l'Ordinazione del Vescovo e il Ministero Apostolico nella Seconda Lettera ai Corinzi (F. Manzi)	(129-153)
La <i>celebratio Passionis Domini</i> nella Liturgia Romana: gli sviluppi nel corso dei secoli (N. Giampietro)	(154-192)

Allocutiones

LA FESTA DELLA PRESENTAZIONE AL TEMPIO:
FESTA DELL'INCONTRO *

La festa della Presentazione di Gesù al Tempio è chiamata anche la festa dell'*incontro*: nella liturgia, all'inizio si dice che Gesù va incontro al suo Popolo, è l'incontro *tra Gesù e il suo popolo*; quando Maria e Giuseppe portarono il loro bambino al Tempio di Gerusalemme, avvenne il primo incontro tra Gesù e il suo popolo, rappresentato dai due anziani Simeone e Anna.

Quello fu anche un incontro all'interno della storia del popolo, un incontro *tra i giovani e gli anziani*: i giovani erano Maria e Giuseppe, con il loro neonato; e gli anziani erano Simeone e Anna, due personaggi che frequentavano sempre il Tempio.

Osserviamo che cosa l'evangelista Luca ci dice di loro, come li descrive. Della Madonna e di san Giuseppe ripete per quattro volte che *volevano fare quello che era prescritto dalla Legge del Signore* (cfr Lc 2, 22.23.24.27). Si coglie, quasi si percepisce che i genitori di Gesù hanno la gioia di osservare i precetti di Dio, sì, la gioia di camminare nella Legge del Signore! Sono due sposi novelli, hanno appena avuto il loro bambino, e sono tutti animati dal desiderio di compiere quello che è prescritto. Questo non è un fatto esteriore, non è per sentirsi a posto, no! È un desiderio forte, profondo, pieno di gioia. È quello che dice il Salmo: «Nella via dei tuoi insegnamenti è la mia gioia ... La tua legge è la mia delizia (119, 14.77).

* Ex homilia die 2 februarii 2014 habita in Basilica Vaticana, in Presentatione Domini (cf. *L'Osservatore Romano*, 2-3 febbraio 2014).

E che cosa dice san Luca degli anziani? Sottolinea più di una volta che *erano guidati dallo Spirito Santo*. Di Simeone afferma che era un uomo giusto e pio, che aspettava la consolazione di Israele, e che «lo Spirito Santo era su di lui» (2,25); dice che «lo Spirito Santo gli aveva preannunciato» che prima di morire avrebbe visto il Cristo, il Messia (v. 26); e infine che si recò al Tempio «mosso dallo Spirito» (v. 27). Di Anna poi dice che era una «profetessa» (v. 36), cioè ispirata da Dio; e che stava sempre nel Tempio «servendo Dio con digiuni e preghiere» (v. 37). Insomma, questi due anziani sono pieni di vita! Sono pieni di vita perché animati dallo Spirito Santo, docili alla sua azione, sensibili ai suoi richiami...

Ed ecco l'incontro tra la santa Famiglia e questi due rappresentanti del popolo santo di Dio. Al centro c'è Gesù. È Lui che muove tutto, che attira gli uni e gli altri al Tempio, che è la casa di suo Padre.

È un incontro tra i giovani pieni di gioia nell'osservare la Legge del Signore e gli anziani pieni di gioia per l'azione dello Spirito Santo. È *un singolare incontro tra osservanza e profezia*, dove i giovani sono gli osservanti e gli anziani sono i profetici! In realtà, se riflettiamo bene, l'osservanza della Legge è animata dallo stesso Spirito, e la profezia si muove nella strada tracciata dalla Legge. Chi più di Maria è piena di Spirito Santo? Chi più di lei è docile alla sua azione?

Alla luce di questa scena evangelica guardiamo alla *vita consacrata* come ad un incontro con Cristo: è Lui che viene a noi, portato da Maria e Giuseppe, e siamo noi che andiamo verso di Lui, guidati dallo Spirito Santo. Ma al centro c'è Lui. Lui muove tutto, Lui ci attira al Tempio, alla Chiesa, dove possiamo incontrarlo, riconoscerlo, accoglierlo, abbracciarlo.

Gesù ci viene incontro nella Chiesa attraverso il carisma fondazionale di un Istituto: è bello pensare così alla nostra vocazione! Il nostro incontro con Cristo ha preso la sua forma nella Chiesa mediante il carisma di un suo testimone, di una sua testimone. Questo sempre ci stupisce e ci fa rendere grazie.

E anche nella vita consacrata si vive l'incontro tra i giovani e gli anziani, tra osservanza e profezia. Non vediamole come due realtà con-

trapposte! Lasciamo piuttosto che lo Spirito Santo le anime entrambe, e il segno di questo è la gioia: la gioia di osservare, di camminare in una regola di vita; e la gioia di essere guidati dallo Spirito, mai rigidi, mai chiusi, sempre aperti alla voce di Dio che parla, che apre, che conduce, che ci invita ad andare verso l'orizzonte.

Fa bene agli anziani comunicare la saggezza ai giovani; e fa bene ai giovani raccogliere questo patrimonio di esperienza e di saggezza, e portarlo avanti, non per custodirlo in un museo, ma per portarlo avanti affrontando le sfide che la vita ci presenta, portarlo avanti per il bene delle rispettive famiglie religiose e di tutta la Chiesa.

La grazia di questo mistero, il mistero dell'incontro, ci illumini e ci conforti nel nostro cammino. Amen.

LA CELEBRAZIONE EUCARISTICA MEMORIALE DELLA PASQUA DI GESÙ*

Oggi vi parlerò dell'Eucaristia. L'Eucaristia si colloca nel cuore dell'«iniziazione cristiana», insieme al Battesimo e alla Confermazione, e costituisce la sorgente della vita stessa della Chiesa. Da questo Sacramento dell'amore, infatti, scaturisce ogni autentico cammino di fede, di comunione e di testimonianza.

Quello che vediamo quando ci raduniamo per celebrare l'Eucaristia, la Messa, ci fa già intuire che cosa stiamo per vivere. Al centro dello spazio destinato alla celebrazione si trova l'altare, che è una mensa, ricoperta da una tovaglia, e questo ci fa pensare ad un banchetto. Sulla mensa c'è una croce, ad indicare che su quell'altare si offre il sacrificio di Cristo: è Lui il cibo spirituale che lì si riceve, sotto i segni del pane e del vino. Accanto alla mensa c'è l'ambone, cioè il luogo da cui si proclama la Parola di Dio: e questo indica che lì ci si raduna per ascoltare il Signore che parla mediante le Sacre Scritture, e dunque il cibo che si riceve è anche la sua Parola.

Parola e Pane nella Messa diventano un tutt'uno, come nell'Ultima Cena, quando tutte le parole di Gesù, tutti i segni che aveva fatto, si condensarono nel gesto di spezzare il pane e di offrire il calice, anticipo del sacrificio della croce, e in quelle parole: «Prendete, mangiate, questo è il mio corpo ... Prendete, bevete, questo è il mio sangue».

Il gesto di Gesù compiuto nell'Ultima Cena è l'estremo ringraziamento al Padre per il suo amore, per la sua misericordia. «Ringraziamento» in greco si dice «eucaristia». E per questo il Sacramento si chiama Eucaristia: è il supremo ringraziamento al Padre, che ci ha amato tanto da darci il suo Figlio per amore. Ecco perché il termine Eucaristia riassume tutto quel gesto, che è gesto di Dio e dell'uomo insieme, gesto di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo.

* Allocutio die 5 februarii 2014 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 6 febbraio 2014).

Dunque la celebrazione eucaristica è ben più di un semplice banchetto: è proprio il memoriale della Pasqua di Gesù, il mistero centrale della salvezza. «Memoriale» non significa solo un ricordo, un semplice ricordo, ma vuol dire che ogni volta che celebriamo questo Sacramento partecipiamo al mistero della passione, morte e risurrezione di Cristo. L'Eucaristia costituisce il vertice dell'azione di salvezza di Dio: il Signore Gesù, facendosi pane spezzato per noi, riversa infatti su di noi tutta la sua misericordia e il suo amore, così da rinnovare il nostro cuore, la nostra esistenza e il nostro modo di relazionarci con Lui e con i fratelli. È per questo che comunemente, quando ci si accosta a questo Sacramento, si dice di «ricevere la Comunione», di «fare la Comunione»: questo significa che nella potenza dello Spirito Santo, la partecipazione alla mensa eucaristica ci conforma in modo unico e profondo a Cristo, facendoci pregustare già ora la piena comunione col Padre che caratterizzerà il banchetto celeste, dove con tutti i Santi avremo la gioia di contemplare Dio faccia a faccia.

Cari amici, non ringrazieremo mai abbastanza il Signore per il dono che ci ha fatto con l'Eucaristia! È un dono tanto grande e per questo è tanto importante andare a Messa la domenica. Andare a Messa non solo per pregare, ma per ricevere la Comunione, questo pane che è il corpo di Gesù Cristo che ci salva, ci perdona, ci unisce al Padre. È bello fare questo! E tutte le domeniche andiamo a Messa, perché è il giorno proprio della risurrezione del Signore. Per questo la domenica è tanto importante per noi. E con l'Eucaristia sentiamo questa appartenenza proprio alla Chiesa, al Popolo di Dio, al Corpo di Dio, a Gesù Cristo.

Non finiremo mai di coglierne tutto il valore e la ricchezza. Chiediamogli allora che questo Sacramento possa continuare a mantenere viva nella Chiesa la sua presenza e a plasmare le nostre comunità nella carità e nella comunione, secondo il cuore del Padre. E questo si fa durante tutta la vita, ma si comincia a farlo il giorno della prima Comunione. È importante che i bambini si preparino bene alla prima Comunione e che ogni bambino la faccia, perché è il primo passo di questa appartenenza forte a Gesù Cristo, dopo il Battesimo e la Cresima.

ATTRAVERSO L'EUCARISTIA, CRISTO VUOLE ENTRARE NELLA NOSTRA ESISTENZA *

Nell'ultima catechesi ho messo in luce come l'Eucaristia ci introduce nella comunione reale con Gesù e il suo mistero. Ora possiamo porci alcune domande in merito al rapporto tra l'Eucaristia che celebriamo e la nostra vita, come Chiesa e come singoli cristiani. *Come viviamo l'Eucaristia?* Quando andiamo a Messa la domenica, come la viviamo? È solo un momento di festa, è una tradizione consolidata, è un'occasione per ritrovarsi o per sentirsi a posto, oppure è qualcosa di più?

Ci sono dei segnali molto concreti per capire come viviamo tutto questo, come viviamo l'Eucaristia; segnali che ci dicono se noi viviamo bene l'Eucaristia o non la viviamo tanto bene. Il primo indizio è il nostro *modo di guardare e considerare gli altri*. Nell'Eucaristia Cristo attua sempre nuovamente il dono di sé che ha fatto sulla Croce. Tutta la sua vita è un atto di totale condivisione di sé per amore; perciò Egli amava stare con i discepoli e con le persone che aveva modo di conoscere. Questo significava per Lui condividere i loro desideri, i loro problemi, quello che agitava la loro anima e la loro vita. Ora noi, quando partecipiamo alla Santa Messa, ci ritroviamo con uomini e donne di ogni genere: giovani, anziani, bambini; poveri e benestanti; originari del posto e forestieri; accompagnati dai familiari e soli... Ma l'Eucaristia che celebriamo, mi porta a sentirli tutti, davvero come fratelli e sorelle? Fa crescere in me la capacità di gioire con chi gioisce e di piangere con chi piange? Mi spinge ad andare verso i poveri, i malati, gli emarginati? Mi aiuta a riconoscere in loro il volto di Gesù? Tutti noi andiamo a Messa perché amiamo Gesù e vogliamo condividere, nell'Eucaristia, la sua passione e la sua risurrezione. Ma amiamo, come vuole Gesù, quei fratelli e quelle sorelle più bisognosi? Per esempio, a Roma in questi

* Allocutio die 12 februarii 2014 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 13 febbraio 2014).

giorni abbiamo visto tanti disagi sociali o per la pioggia, che ha fatto tanti danni a quartieri interi, o per la mancanza di lavoro, conseguenza della crisi economica in tutto il mondo. Mi domando, e ognuno di noi si domandi: Io che vado a Messa, come vivo questo? Mi preoccupo di aiutare, di avvicinarmi, di pregare per coloro che hanno questo problema? Oppure sono un po' indifferente? O forse mi preoccupo di chiacchierare: Hai visto com'è vestita quella, o come com'è vestito quello? A volte si fa questo, dopo la Messa, e non si deve fare! Dobbiamo preoccuparci dei nostri fratelli e delle nostre sorelle che hanno bisogno a causa di una malattia, di un problema. Oggi, ci farà bene pensare a questi nostri fratelli e sorelle che hanno questi problemi qui a Roma: problemi per la tragedia provocata dalla pioggia e problemi sociali e del lavoro. Chiediamo a Gesù, che riceviamo nell'Eucaristia, che ci aiuti ad aiutarli.

Un secondo indizio, molto importante, è la grazia di *sentirsi perdonati e pronti a perdonare*. A volte qualcuno chiede: «Perché si dovrebbe andare in chiesa, visto che chi partecipa abitualmente alla Santa Messa è peccatore come gli altri?». Quante volte lo abbiamo sentito! In realtà, chi celebra l'Eucaristia non lo fa perché si ritiene o vuole apparire migliore degli altri, ma proprio perché si riconosce sempre bisognoso di essere accolto e rigenerato dalla misericordia di Dio, fatta carne in Gesù Cristo. Se ognuno di noi non si sente bisognoso della misericordia di Dio, non si sente peccatore, è meglio che non vada a Messa! Noi andiamo a Messa perché siamo peccatori e vogliamo ricevere il perdono di Dio, partecipare alla redenzione di Gesù, al suo perdono. Quel "Confesso" che diciamo all'inizio non è un "*pro forma*", è un vero atto di penitenza! Io sono peccatore e lo confesso, così comincia la Messa! Non dobbiamo mai dimenticare che l'Ultima Cena di Gesù ha avuto luogo «nella notte in cui veniva tradito» (1Cor 11, 23). In quel pane e in quel vino che offriamo e attorno ai quali ci raduniamo si rinnova ogni volta il dono del corpo e del sangue di Cristo per la remissione dei nostri peccati. Dobbiamo andare a Messa umilmente, come peccatori e il Signore ci riconcilia.

Un ultimo indizio prezioso ci viene offerto dal rapporto tra la celebrazione eucaristica e *la vita delle nostre comunità cristiane*. Bisogna sempre tenere presente che l'Eucaristia non è qualcosa che facciamo noi; non è una nostra commemorazione di quello che Gesù ha detto e fatto. No. È proprio un'azione di Cristo! È Cristo che li agisce, che è sull'altare. È un dono di Cristo, il quale si rende presente e ci raccoglie attorno a sé, per nutrirci della sua Parola e della sua vita. Questo significa che la missione e l'identità stessa della Chiesa sgorgano da lì, dall'Eucaristia, e lì sempre prendono forma. Una celebrazione può risultare anche impeccabile dal punto di vista esteriore, bellissima, ma se non ci conduce all'incontro con Gesù Cristo, rischia di non portare alcun nutrimento al nostro cuore e alla nostra vita. Attraverso l'Eucaristia, invece, Cristo vuole entrare nella nostra esistenza e permearla della sua grazia, così che in ogni comunità cristiana ci sia coerenza tra liturgia e vita.

Il cuore si riempie di fiducia e di speranza pensando alle parole di Gesù riportate nel Vangelo: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno » (Gv 6, 54). Viviamo l'Eucaristia con spirito di fede, di preghiera, di perdono, di penitenza, di gioia comunitaria, di preoccupazione per i bisognosi e per i bisogni di tanti fratelli e sorelle, nella certezza che il Signore compirà quello che ci ha promesso: la vita eterna. Così sia!

IL SACRAMENTO DELLA RICONCILIAZIONE, ABBRACCIO DELL'INFINITA MISERICORDIA DEL PADRE*

Attraverso i Sacramenti dell'iniziazione cristiana, il Battesimo, la Confermazione e l'Eucaristia, l'uomo riceve la vita nuova in Cristo. Ora, tutti lo sappiamo, noi portiamo questa vita «in vasi di creta» (2Cor 4, 7), siamo ancora sottomessi alla tentazione, alla sofferenza, alla morte e, a causa del peccato, possiamo persino perdere la nuova vita. Per questo il Signore Gesù ha voluto che la Chiesa continui la sua opera di salvezza anche verso le proprie membra, in particolare con il Sacramento della Riconciliazione e quello dell'Unzione degli infermi, che possono essere uniti sotto il nome di «Sacramenti di guarigione». Il Sacramento della Riconciliazione è un Sacramento di guarigione. Quando io vado a confessarmi è per guarirmi, guarirmi l'anima, guarirmi il cuore e qualcosa che ho fatto che non va bene. L'icona biblica che li esprime al meglio, nel loro profondo legame, è l'episodio del perdono e della guarigione del paralitico, dove il Signore Gesù si rivela allo stesso tempo medico delle anime e dei corpi (cf. *Mt* 2, 1-12 // *Mt* 9, 1-8; *Lc* 5, 17-26).

1. Il Sacramento della Penitenza e della Riconciliazione scaturisce direttamente dal mistero pasquale. Infatti, la stessa sera di Pasqua il Signore apparve ai discepoli, chiusi nel cenacolo, e, dopo aver rivolto loro il saluto «Pace a voi!», soffiò su di loro e disse: «Ricevete lo Spirito Santo. A coloro a cui perdonerete i peccati, saranno perdonati» (*Gv* 20, 21-23). Questo passo ci svela la dinamica più profonda che è contenuta in questo Sacramento. Anzitutto, il fatto che il perdono dei nostri peccati non è qualcosa che possiamo darci noi. Io non posso dire: mi perdono i peccati. Il perdono si chiede, si chiede a un altro e nella Confessione chiediamo il perdono a Gesù. Il perdono non è frutto dei

* Allocutio die 19 februarii 2014 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 20 febbraio 2014).

nostri sforzi, ma è un regalo, è un dono dello Spirito Santo, che ci ricolma del lavacro di misericordia e di grazia che sgorga incessantemente dal cuore spalancato del Cristo crocifisso e risorto. In secondo luogo, ci ricorda che solo se ci lasciamo riconciliare nel Signore Gesù col Padre e con i fratelli possiamo essere veramente nella pace. E questo lo abbiamo sentito tutti nel cuore quando andiamo a confessarci, con un peso nell'anima, un po' di tristezza; e quando riceviamo il perdono di Gesù siamo in pace, con quella pace dell'anima tanto bella che soltanto Gesù può dare, soltanto Lui.

2. Nel tempo, la celebrazione di questo Sacramento è passata da una forma pubblica – perché all'inizio si faceva pubblicamente – a quella personale, alla forma riservata della Confessione. Questo però non deve far perdere la matrice ecclesiale, che costituisce il contesto vitale. Infatti, è la comunità cristiana il luogo in cui si rende presente lo Spirito, il quale rinnova i cuori nell'amore di Dio e fa di tutti i fratelli una cosa sola, in Cristo Gesù. Ecco allora perché non basta chiedere perdono al Signore nella propria mente e nel proprio cuore, ma è necessario confessare umilmente e fiduciosamente i propri peccati al ministro della Chiesa. Nella celebrazione di questo Sacramento, il sacerdote non rappresenta soltanto Dio, ma tutta la comunità, che si riconosce nella fragilità di ogni suo membro, che ascolta commossa il suo pentimento, che si riconcilia con lui, che lo rincuora e lo accompagna nel cammino di conversione e maturazione umana e cristiana. Uno può dire: io mi confesso soltanto con Dio. Sì, tu puoi dire a Dio "perdonami", e dire i tuoi peccati, ma i nostri peccati sono anche contro i fratelli, contro la Chiesa. Per questo è necessario chiedere perdono alla Chiesa, ai fratelli, nella persona del sacerdote. «Ma padre, io mi vergogno...». Anche la vergogna è buona, è salute avere un po' di vergogna, perché vergognarsi è salutare.

Quando una persona non ha vergogna, nel mio Paese diciamo che è un «senza vergogna»: un «*sin verguenza*». Ma anche la vergogna fa bene, perché ci fa più umili, e il sacerdote riceve con amore e con tenerezza questa confessione e in nome di Dio perdona. Anche dal punto

di vista umano, per sfogarsi, è buono parlare con il fratello e dire al sacerdote queste cose, che sono tanto pesanti nel mio cuore. E uno sente che si sfoga davanti a Dio, con la Chiesa, con il fratello. Non avere paura della Confessione! Uno, quando è in coda per confessarsi, sente tutte queste cose, anche la vergogna, ma poi quando finisce la Confessione esce libero, grande, bello, perdonato, bianco, felice. È questo il bello della Confessione! Io vorrei domandarvi – ma non ditelo a voce alta, ognuno si risponda nel suo cuore –: quando è stata l'ultima volta che ti sei confessato, che ti sei confessata? Ognuno ci pensi... Sono due giorni, due settimane, due anni, vent'anni, quarant'anni? Ognuno faccia il conto, ma ognuno si dica: quando è stata l'ultima volta che io mi sono confessato? E se è passato tanto tempo, non perdere un giorno di più, vai, che il sacerdote sarà buono. È Gesù lì, e Gesù è più buono dei preti, Gesù ti riceve, ti riceve con tanto amore. Sii coraggioso e vai alla Confessione!

3. Cari amici, celebrare il Sacramento della Riconciliazione significa essere avvolti in un abbraccio caloroso: è l'abbraccio dell'infinita misericordia del Padre. Ricordiamo quella bella, bella parabola del figlio che se n'è andato da casa sua con i soldi dell'eredità; ha sprecato tutti i soldi, e poi, quando non aveva più niente, ha deciso di tornare a casa, non come figlio, ma come servo. Tanta colpa aveva nel suo cuore e tanta vergogna. La sorpresa è stata che quando incominciò a parlare, a chiedere perdono, il padre non lo lasciò parlare, lo abbracciò, lo baciò e fece festa. Ma io vi dico: ogni volta che noi ci confessiamo, Dio ci abbraccia, Dio fa festa! Andiamo avanti su questa strada. Che Dio vi benedica!

ALLARGARE LO SGUARDO ALL'ESPERIENZA DELLA MALATTIA E DELLA SOFFERENZA*

Oggi vorrei parlarvi del Sacramento dell'Unzione degli infermi, che ci permette di toccare con mano la compassione di Dio per l'uomo. In passato veniva chiamato "Estrema unzione", perché era inteso come conforto spirituale nell'imminenza della morte. Parlare invece di "Unzione degli infermi" ci aiuta ad allargare lo sguardo all'esperienza della malattia e della sofferenza, nell'orizzonte della misericordia di Dio.

1. C'è un'icona biblica che esprime in tutta la sua profondità il mistero che traspare nell'Unzione degli infermi: è la parabola del « buon samaritano », nel Vangelo di Luca (10, 30-35). Ogni volta che celebriamo tale Sacramento, il Signore Gesù, nella persona del sacerdote, si fa vicino a chi soffre ed è gravemente malato, o anziano. Dice la parabola che il buon samaritano si prende cura dell'uomo sofferente versando sulle sue ferite olio e vino. L'olio ci fa pensare a quello che viene benedetto dal Vescovo ogni anno, nella Messa crismale del Giovedì Santo, proprio in vista dell'Unzione degli infermi. Il vino, invece, è segno dell'amore e della grazia di Cristo che scaturiscono dal dono della sua vita per noi e si esprimono in tutta la loro ricchezza nella vita sacramentale della Chiesa. Infine, la persona sofferente viene affidata a un albergatore, affinché possa continuare a prendersi cura di lei, senza badare a spese. Ora, chi è questo albergatore? È la Chiesa, la comunità cristiana, siamo noi, ai quali ogni giorno il Signore Gesù affida coloro che sono afflitti, nel corpo e nello spirito, perché possiamo continuare a riversare su di loro, senza misura, tutta la sua misericordia e la salvezza.

2. Questo mandato è ribadito in modo esplicito e preciso nella Lettera di Giacomo, dove raccomanda: « Chi è malato, chiami presso di sé i presbiteri della Chiesa ed essi preghino su di lui, ungendolo

* Allocutio die 26 februarii 2014 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 27 febbraio 2014).

con olio nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo solleverà e, se ha commesso peccati, gli saranno perdonati» (5, 14-15). Si tratta quindi di una prassi che era in atto già al tempo degli Apostoli. Gesù infatti ha insegnato ai suoi discepoli ad avere la sua stessa predilezione per i malati e per i sofferenti e ha trasmesso loro la capacità e il compito di continuare ad elargire nel suo nome e secondo il suo cuore sollievo e pace, attraverso la grazia speciale di tale Sacramento. Questo però non ci deve fare scadere nella ricerca ossessiva del miracolo o nella presunzione di poter ottenere sempre e comunque la guarigione. Ma è la sicurezza della vicinanza di Gesù al malato e anche all'anziano, perché ogni anziano, ogni persona di più di 65 anni, può ricevere questo Sacramento, mediante il quale è Gesù stesso che ci avvicina.

Ma quando c'è un malato a volte si pensa: «chiamiamo il sacerdote perché venga»; «No, poi porta malafortuna, non chiamiamolo», oppure «poi si spaventa l'ammalato». Perché si pensa questo? Perché c'è un po' l'idea che dopo il sacerdote arrivano le pompe funebri. E questo non è vero. Il sacerdote viene per aiutare il malato o l'anziano; per questo è tanto importante la visita dei sacerdoti ai malati.

Bisogna chiamare il sacerdote presso il malato e dire: «venga, gli dia l'unzione, lo benedica». È Gesù stesso che arriva per sollevare il malato, per dargli forza, per dargli speranza, per aiutarlo; anche per perdonargli i peccati. E questo è bellissimo! E non bisogna pensare che questo sia un *tabù*, perché è sempre bello sapere che nel momento del dolore e della malattia noi non siamo soli: il sacerdote e coloro che sono presenti durante l'Unzione degli infermi rappresentano infatti tutta la comunità cristiana che, come un unico corpo si stringe attorno a chi soffre e ai familiari, alimentando in essi la fede e la speranza, e sostenendoli con la preghiera e il calore fraterno. Ma il conforto più grande deriva dal fatto che a rendersi presente nel Sacramento è lo stesso Signore Gesù, che ci prende per mano, ci accarezza come faceva con gli ammalati e ci ricorda che ormai gli apparteniamo e che nulla – neppure il male e la morte – potrà mai separarci da Lui. Abbiamo questa

abitudine di chiamare il sacerdote perché ai nostri malati – non dico ammalati di influenza, di tre-quattro giorni, ma quando è una malattia seria – e anche ai nostri anziani, venga e dia loro questo Sacramento, questo conforto, questa forza di Gesù per andare avanti? Facciamolo!

VEDENDO L'AMORE CHE DIO HA PER NOI,
SENTIAMO LA VOGLIA DI AVVICINARCI A LUI*

Inizia oggi, Mercoledì delle Ceneri, l'itinerario quaresimale di quaranta giorni che ci condurrà al Triduo pasquale, memoria della passione, morte e risurrezione del Signore, cuore del mistero della nostra salvezza. La Quaresima ci prepara a questo momento tanto importante, per questo è un tempo "forte", un punto di svolta che può favorire in ciascuno di noi il cambiamento, la conversione. Tutti noi abbiamo bisogno di migliorare, di cambiare in meglio. La Quaresima ci aiuta e così usciamo dalle abitudini stanche e dalla pigra assuefazione al male che ci insidia. Nel tempo quaresimale la Chiesa ci rivolge due importanti inviti: prendere più viva consapevolezza dell'opera redentrice di Cristo; vivere con più impegno il proprio Battesimo.

La consapevolezza delle meraviglie che il Signore ha operato per la nostra salvezza dispone la nostra mente e il nostro cuore ad un atteggiamento di gratitudine verso Dio, per quanto Egli ci ha donato, per tutto ciò che compie in favore del suo Popolo e dell'intera umanità. Da qui parte la nostra *conversione*: essa è la *risposta riconoscente al mistero stupendo dell'amore di Dio*. Quando noi vediamo questo amore che Dio ha per noi, sentiamo la voglia di avvicinarci a Lui: questa è la conversione.

Vivere fino in fondo il Battesimo – ecco il secondo invito – significa anche *non abituarci alle situazioni di degrado e di miseria* che incontriamo camminando per le strade delle nostre città e dei nostri paesi. C'è il rischio di accettare passivamente certi comportamenti e di non stupirci di fronte alle tristi realtà che ci circondano. Ci abituiamo alla violenza, come se fosse una notizia quotidiana scontata; ci abituiamo a fratelli e sorelle che dormono per strada, che non hanno un tetto per ripararsi. Ci abituiamo ai profughi in cerca di libertà e dignità, che non vengono accolti come si dovrebbe. Ci abituiamo a vivere in una società che pre-

* Allocutio die 5 martii 2014 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 6 marzo 2014).

tende di fare a meno di Dio, nella quale i genitori non insegnano più ai figli a pregare né a farsi il segno della croce. Io vi domando: i vostri figli, i vostri bambini sanno farsi il segno della croce? Pensate. I vostri nipoti sanno farsi il segno della croce? Glielo avete insegnato? Pensate e rispondete nel vostro cuore. Sanno pregare il Padre Nostro? Sanno pregare la Madonna con l'Ave Maria? Pensate e rispondetevi. Questa assuefazione a comportamenti non cristiani e di comodo ci narcotizza il cuore!

La Quaresima giunge a noi come tempo provvidenziale per cambiare rotta, per recuperare la capacità di reagire di fronte alla realtà del male che sempre ci sfida. La Quaresima va vissuta come tempo di conversione, di rinnovamento personale e comunitario mediante l'avvicinamento a Dio e l'adesione fiduciosa al Vangelo. In questo modo ci permette anche di guardare con occhi nuovi ai fratelli e alle loro necessità. Per questo la Quaresima è un momento favorevole per convertirsi all'amore verso Dio e verso il prossimo; un amore che sappia fare proprio l'atteggiamento di gratuità e di misericordia del Signore, il quale « si è fatto povero per arricchirci della sua povertà » (cf. *2Cor* 8, 9). Meditando i misteri centrali della fede, la passione, la croce e la risurrezione di Cristo, ci renderemo conto che il dono senza misura della Redenzione ci è stato dato per iniziativa gratuita di Dio.

Rendimento di grazie a Dio per il mistero del suo amore crocifisso; fede autentica, conversione e apertura del cuore ai fratelli: questi sono elementi essenziali per vivere il tempo della Quaresima. In questo cammino, vogliamo invocare con particolare fiducia la protezione e l'aiuto della Vergine Maria: sia Lei, la prima credente in Cristo, ad accompagnarci nei giorni di preghiera intensa e di penitenza, per arrivare a celebrare, purificati e rinnovati nello spirito, il grande mistero della Pasqua del suo Figlio.

«LACERATEVI IL CUORE E NON LE VESTI» (Gl 2, 13)*

Con queste penetranti parole del profeta Gioele, la liturgia ci introduce oggi nella Quaresima, indicando nella conversione del cuore la caratteristica di questo tempo di grazia. L'appello profetico costituisce una sfida per tutti noi, nessuno escluso, e ci ricorda che la conversione non si riduce a forme esteriori o a vaghi propositi, ma coinvolge e trasforma l'intera esistenza a partire dal centro della persona, dalla coscienza. Siamo invitati ad intraprendere un cammino nel quale, sfidando la routine, ci sforziamo di aprire gli occhi e le orecchie, ma soprattutto aprire il cuore, per andare oltre il nostro "orticello".

Aprirsi a Dio e ai fratelli. Sappiamo che questo mondo sempre più artificiale ci fa vivere in una cultura del "fare", dell'"utile", dove senza accorgercene escludiamo Dio dal nostro orizzonte. Ma anche escludiamo l'orizzonte stesso! La Quaresima ci chiama a "riscuoterci", a ricordarci che noi siamo creature, semplicemente che noi non siamo Dio. Quando io guardo nel piccolo ambiente quotidiano alcune lotte di potere per occupare spazi, io penso: questa gente gioca a Dio Creatore. Ancora non si sono accorti che non sono Dio.

E anche verso gli altri rischiamo di chiuderci, di dimenticarli. Ma solo quando le difficoltà e le sofferenze dei nostri fratelli ci interpellano, soltanto allora possiamo iniziare il nostro cammino di conversione verso la Pasqua. È un itinerario che comprende la croce e la rinuncia. Il Vangelo di oggi indica gli elementi di questo cammino spirituale: la preghiera, il digiuno e l'elemosina (cfr Mt 6, 1-6.16-18). Tutti e tre comportano la necessità di non farsi dominare dalle cose che appaiono: quello che conta non è l'apparenza; il valore della vita non dipende dall'approvazione degli altri o dal successo, ma da quanto abbiamo dentro.

Il primo elemento è la preghiera. La preghiera è la forza del cristiano e di ogni persona credente. Nella debolezza e nella fragilità della

* Ex homilia 5 martii 2014 habita in Basilica Vaticana, infra Missam feriae IV Cinerum (cf. *L'Osservatore Romano*, 6 marzo 2014).

nostra vita, noi possiamo rivolgerci a Dio con fiducia di figli ed entrare in comunione con Lui. Dinanzi a tante ferite che ci fanno male e che ci potrebbero indurire il cuore, noi siamo chiamati a tuffarci nel mare della preghiera, che è il mare dell'amore sconfinato di Dio, per gustare la sua tenerezza. La Quaresima è tempo di preghiera, di una preghiera più intensa, più prolungata, più assidua, più capace di farsi carico delle necessità dei fratelli; preghiera di intercessione, per intercedere davanti a Dio per tante situazioni di povertà e di sofferenza.

Il secondo elemento qualificante del cammino quaresimale è il digiuno. Dobbiamo stare attenti a non praticare un digiuno formale, o che in verità ci "sazia" perché ci fa sentire a posto. Il digiuno ha senso se veramente intacca la nostra sicurezza, e anche se ne consegue un beneficio per gli altri, se ci aiuta a coltivare lo stile del Buon Samaritano, che si china sul fratello in difficoltà e si prende cura di lui. Il digiuno comporta la scelta di una vita sobria, nel suo stile; una vita che non spreca, una vita che non "scarta". Digiunare ci aiuta ad allenare il cuore all'essenzialità e alla condivisione. È un segno di presa di coscienza e di responsabilità di fronte alle ingiustizie, ai soprusi, specialmente nei confronti dei poveri e dei piccoli, ed è segno della fiducia che riponiamo in Dio e nella sua provvidenza.

Terzo elemento, l'elemosina: essa indica la gratuità, perché nell'elemosina si dà a qualcuno da cui non ci si aspetta di ricevere qualcosa in cambio. La gratuità dovrebbe essere una delle caratteristiche del cristiano, che, consapevole di aver ricevuto tutto da Dio gratuitamente, cioè senza alcun merito, impara a donare agli altri gratuitamente. Oggi spesso la gratuità non fa parte della vita quotidiana, dove tutto si vende e si compra. Tutto è calcolo e misura. L'elemosina ci aiuta a vivere la gratuità del dono, che è libertà dall'ossessione del possesso, dalla paura di perdere quello che si ha, dalla tristezza di chi non vuole condividere con gli altri il proprio benessere.

Con i suoi inviti alla conversione, la Quaresima viene provvidenzialmente a risvegliarci, a scuoterci dal torpore, dal rischio di andare avanti per inerzia. L'esortazione che il Signore ci rivolge per mezzo del

profeta Gioele è forte e chiara: « Ritornate a me con tutto il cuore » (*Gl* 2, 12). Perché dobbiamo ritornare a Dio? Perché qualcosa non va bene in noi, non va bene nella società, nella Chiesa e abbiamo bisogno di cambiare, di dare una svolta. E questo si chiama avere bisogno di convertirsi! Ancora una volta la Quaresima viene a rivolgere il suo appello profetico, per ricordarci che è possibile realizzare qualcosa di nuovo in noi stessi e attorno a noi, semplicemente perché Dio è fedele, è sempre fedele, perché non può rinnegare se stesso, continua ad essere ricco di bontà e di misericordia, ed è sempre pronto a perdonare e ricominciare da capo. Con questa fiducia filiale, mettiamoci in cammino!

PASCERE IL GREGGE DI GESÙ CON LA POTENZA DELLO SPIRITO*

Abbiamo già avuto modo di rimarcare che i tre Sacramenti del Battesimo, della Confermazione e dell'Eucaristia costituiscono insieme il mistero della «iniziazione cristiana», un unico grande evento di grazia che ci rigenera in Cristo. È questa la vocazione fondamentale che accomuna tutti nella Chiesa, come discepoli del Signore Gesù. Ci sono poi due Sacramenti che corrispondono a due vocazioni specifiche: si tratta dell'Ordine e del Matrimonio. Essi costituiscono due grandi vie attraverso le quali il cristiano può fare della propria vita un dono d'amore, sull'esempio e nel nome di Cristo, e così cooperare all'edificazione della Chiesa.

L'Ordine, scandito nei tre gradi di episcopato, presbiterato e diaconato, è il Sacramento che abilita all'esercizio del ministero, affidato dal Signore Gesù agli Apostoli, di pascere il suo gregge, nella potenza del suo Spirito e secondo il suo cuore. Pascere il gregge di Gesù non con la potenza della forza umana o con la propria potenza, ma quella dello Spirito e secondo il suo cuore, il cuore di Gesù che è un cuore di amore. Il sacerdote, il vescovo, il diacono deve pascere il gregge del Signore con amore. Se non lo fa con amore non serve. E in tal senso, i ministri che vengono scelti e consacrati per questo servizio prolungano nel tempo la presenza di Gesù, se lo fanno col potere dello Spirito Santo in nome di Dio e con amore.

1. Un primo aspetto. Coloro che vengono ordinati sono posti *a capo della comunità*. Sono "A capo" sì, però per Gesù significa porre la propria autorità *al servizio*, come Lui stesso ha mostrato e ha insegnato ai discepoli con queste parole: «Voi sapete che i governanti delle nazioni dominano su di esse e i capi le opprimono. Tra voi non sarà così;

* Allocutio die 26 martii 2014 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 27 marzo 2014).

ma chi vuole diventare grande tra voi, sarà vostro servitore e chi vuole essere il primo tra voi, sarà vostro schiavo. Come il Figlio dell'uomo, che non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (Mt 20, 25-28 // Mc 10, 42-45). Un vescovo che non è al servizio della comunità non fa bene; un sacerdote, un prete che non è al servizio della sua comunità non fa bene, sbaglia.

2. Un'altra caratteristica che deriva sempre da questa unione sacramentale con Cristo è *l'amore appassionato per la Chiesa*. Pensiamo a quel passo della Lettera agli Efesini in cui san Paolo dice che Cristo «ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché» (5, 25-27). In forza dell'Ordine il ministro dedica tutto se stesso alla propria comunità e la ama con tutto il cuore: è la sua famiglia. Il vescovo, il sacerdote amano la Chiesa nella propria comunità, l'amano fortemente. Come? Come Cristo ama la Chiesa. Lo stesso dirà san Paolo del matrimonio: lo sposo ama sua moglie come Cristo ama la Chiesa. È un mistero grande d'amore: questo del ministero sacerdotale e quello del matrimonio, due Sacramenti che sono la strada per la quale le persone vanno abitualmente al Signore.

3. Un ultimo aspetto. L'apostolo Paolo raccomanda al discepolo Timoteo di non trascurare, anzi, di *ravvivare sempre il dono che è in lui*. Il dono che gli è stato dato per l'imposizione delle mani (cf. 1Tm 4, 14; 2Tm 1, 6). Quando non si alimenta il ministero, il ministero del vescovo, il ministero del sacerdote con la preghiera, con l'ascolto della Parola di Dio, e con la celebrazione quotidiana dell'Eucaristia e anche con una frequentazione del Sacramento della Penitenza, si finisce inevitabilmente per perdere di vista il senso autentico del proprio servizio e la gioia che deriva da una profonda comunione con Gesù.

4. Il vescovo che non prega, il vescovo che non ascolta la Parola di Dio, che non celebra tutti i giorni, che non va a confessarsi regolarmente, e lo stesso il sacerdote che non fa queste cose, alla lunga perdono

l'unione con Gesù e diventano di una mediocrità che non fa bene alla Chiesa. Per questo dobbiamo aiutare i vescovi e i sacerdoti a pregare, ad ascoltare la Parola di Dio che è il pasto quotidiano, a celebrare ogni giorno l'Eucaristia e andare a confessarsi abitualmente. Questo è tanto importante perché riguarda proprio la santificazione dei vescovi e dei sacerdoti.

5. Vorrei finire con una cosa che mi viene in mente: ma come deve fare per diventare sacerdote, dove si vendono gli accessi al sacerdozio? No. Non si vendono. Questa è un'iniziativa che prende il Signore. Il Signore chiama. Chiama ognuno di quelli che Egli vuole diventino sacerdoti. Forse ci sono qui alcuni giovani che hanno sentito nel loro cuore questa chiamata, la voglia di diventare sacerdoti, la voglia di servire gli altri nelle cose che vengono da Dio, la voglia di essere tutta la vita al servizio per catechizzare, battezzare, perdonare, celebrare l'Eucaristia, curare gli ammalati... e tutta la vita così. Se alcuno di voi ha sentito questa cosa nel cuore è Gesù che l'ha messa lì. Curate questo invito e pregate perché cresca e dia frutto in tutta la Chiesa.

L'IMMAGINE DI DIO È LA COPPIA MATRIMONIALE*

Oggi concludiamo il ciclo di catechesi sui Sacramenti parlando del Matrimonio. Questo Sacramento ci conduce nel cuore del disegno di Dio, che è un disegno di alleanza col suo popolo, con tutti noi, un disegno di comunione. All'inizio del libro della Genesi, il primo libro della Bibbia, a coronamento del racconto della creazione si dice: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò ... Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne» (*Gen 1, 27; 2, 24*).

L'immagine di Dio è la coppia matrimoniale: l'uomo e la donna; non soltanto l'uomo, non soltanto la donna, ma tutti e due. Questa è l'immagine di Dio: l'amore, l'alleanza di Dio con noi è rappresentata in quell'alleanza fra l'uomo e la donna. E questo è molto bello! Siamo creati per amare, come riflesso di Dio e del suo amore. E nell'unione coniugale l'uomo e la donna realizzano questa vocazione nel segno della reciprocità e della comunione di vita piena e definitiva.

1. Quando un uomo e una donna celebrano il sacramento del Matrimonio, Dio, per così dire, si "rispecchia" in essi, imprime in loro i propri lineamenti e il carattere indelebile del suo amore. Il matrimonio è l'icona dell'amore di Dio per noi. Anche Dio, infatti, è comunione: le tre Persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo vivono da sempre e per sempre in unità perfetta. Ed è proprio questo il mistero del Matrimonio: Dio fa dei due sposi una sola esistenza. La Bibbia usa un'espressione forte e dice «un'unica carne», tanto intima è l'unione tra l'uomo e la donna nel matrimonio. Ed è proprio questo il mistero del matrimonio: l'amore di Dio che si rispecchia nella coppia che decide di vivere insieme. Per questo l'uomo lascia la sua casa, la casa dei suoi genitori e va a vivere con sua moglie e si unisce tanto fortemente a lei che i due diventano – dice la Bibbia – una sola carne.

* Allocutio die 2 aprilis 2014 in Audientia Generali habita (cf. *L'Osservatore Romano*, 3 aprile 2014).

2. San Paolo, nella Lettera agli Efesini, mette in risalto che negli sposi cristiani si riflette un mistero grande: il rapporto instaurato da Cristo con la Chiesa, un rapporto nuziale (cfr *Ef* 5, 21-33). La Chiesa è la sposa di Cristo. Questo è il rapporto. Questo significa che il Matrimonio risponde a una vocazione specifica e deve essere considerato come una consacrazione (cfr *Gaudium et spes*, 48; *Familiaris consortio*, 56). È una consacrazione: l'uomo e la donna sono consacrati nel loro amore. Gli sposi infatti, in forza del Sacramento, vengono investiti di una vera e propria missione, perché possano rendere visibile, a partire dalle cose semplici, ordinarie, l'amore con cui Cristo ama la sua Chiesa, continuando a donare la vita per lei, nella fedeltà e nel servizio.

È davvero un disegno stupendo quello che è insito nel sacramento del Matrimonio! E si attua nella semplicità e anche nella fragilità della condizione umana. Sappiamo bene quante difficoltà e prove conosce la vita di due sposi... L'importante è mantenere vivo il legame con Dio, che è alla base del legame coniugale. E il vero legame è sempre con il Signore. Quando la famiglia prega, il legame si mantiene. Quando lo sposo prega per la sposa e la sposa prega per lo sposo, quel legame diviene forte; uno prega per l'altro. È vero che nella vita matrimoniale ci sono tante difficoltà, tante; che il lavoro, che i soldi non bastano, che i bambini hanno problemi. Tante difficoltà. E tante volte il marito e la moglie diventano un po' nervosi e litigano fra loro. Litigano, è così, sempre si litiga nel matrimonio, alcune volte volano anche i piatti. Ma non dobbiamo diventare tristi per questo, la condizione umana è così. E il segreto è che l'amore è più forte del momento nel quale si litiga e per questo io consiglio agli sposi sempre: non finire la giornata nella quale avete litigato senza fare la pace. Sempre! E per fare la pace non è necessario chiamare le Nazioni Unite che vengano a casa a fare la pace.

È sufficiente un piccolo gesto, una carezza, ma ciao! E a domani! E domani si comincia un'altra volta. E questa è la vita, portarla avanti così, portarla avanti con il coraggio di voler viverla insieme. E questo è grande, è bello! È una cosa bellissima la vita matrimoniale e dobbiamo custodirla sempre, custodire i figli. Altre volte io ho detto in

questa Piazza una cosa che aiuta tanto la vita matrimoniale. Sono tre parole che si devono dire sempre, tre parole che devono essere nella casa: permesso, grazie, scusa. Le tre parole magiche. *Permesso*: per non essere invadente nella vita dei coniugi. Permesso, ma cosa ti sembra? Permesso, mi permetto. *Grazie*: ringraziare il coniuge; grazie per quello che hai fatto per me, grazie di questo. Quella bellezza di rendere grazie! E siccome tutti noi sbagliamo, quell'altra parola che è un po' difficile a dirla, ma bisogna dirla: *scusa*. Permesso, grazie e scusa. Con queste tre parole, con la preghiera dello sposo per la sposa e viceversa, con fare la pace sempre prima che finisca la giornata, il matrimonio andrà avanti. Le tre parole magiche, la preghiera e fare la pace sempre. Che il Signore vi benedica e pregate per me.

PSALTER COLLECTS IN THE 1999 BOOK «DE EXORCISMIS»:
USE AND SOURCES

The Holy See has retained the recitation of the Psalms as an integral part of the celebration in the postconciliar revision of the Rite of Exorcisms.¹ The Psalms used include those found in the *Rituale Romanum* of 1614² and 1952³ (*Ps* 3; 10; 12; 21; 30; 34; 67) plus *Psalm* 53:3-9. At the same time, an element of innovation is the introduction of collects following each Psalm.

The 'psalm collects' or 'Psalter collects' are one of the devices used from ancient times to impart to the praying of the Psalms a distinctively Christian sense. In the opinion of the late Abbot Salmon, the 'Psalm titles', by which the Psalm receives a Christian thematic heading with the same purpose, date back to the third or fourth century.⁴ As to the 'psalm collects', they appear to date as a genre both in West and East

¹ *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgatum, De Exorcismis et supplicationibus quibusdam, editio typica*, Typis Vaticanis, 1999; *editio typica emendata*, Typis Vaticanis, 2004.

² Manlio Sodi & Juan Javier Flores Arcas (edd.), *Rituale Romanum, Editio princeps (1614)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004 (= *Monumenta Liturgica Concilii Tridentini* 5).

³ Anthony Ward & Cuthbert Johnson (edd.), *Rituale Romanum, Reimpressio editionis primae post typicam anno 1953 publici iuris factae, textibus postea approbatis, introductione et tabulis aucta*, CLV-Edizioni Liturgiche, 2001 (= *Instrumenta Liturgica Quarrensiensia: Supplementa* 6).

⁴ Pierre Salmon, *Les 'Tituli Psalmorum'*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1959 (= *Collectanea Biblica Latina* 12).

to the period stretching from the fourth to sixth century, when great interest was being shown in ensuring a conscious and intelligent praying of the Psalms, in reaction against mechanical excesses. Some of the texts that have survived might be ascribed to the second half of the fifth century. These are prayers which, while respecting the euchological style of the milieu in which they were composed, echo phrases and concepts from the Psalm just recited, offering a sort of summary in prayer form and often linking the Psalm text to the mystery of Christ or to the struggles of the Christian life in such a way as to ‘Christianize’ the content of the pre-Christian Psalm texts.⁵

The *Institutio Generalis de Liturgia Horarum* makes mention of psalm collects,⁶ even if to date these have not been issued by the Holy See. In the most recent edition of the Rite of Exorcisms, however, they do appear, along with the other features introduced by the post-conciliar liturgical reform, namely the ‘Psalm titles’ already referred to above,

⁵ Henry Ashworth, ‘The Psalter Collects of Pseudo-Jerome and Cassiodorus’, in *Bulletin of the John Ryland Library* 45 (1963) 287-304; Louis Brou, *The Psalter Collects from V-VIth Century Sources: Edited [...] from the papers of the late Dom André Wilmarit*, Henry Bradshaw Society, London, 1947 (= *Henry Bradshaw Society Publications* 83), pp. 9-70; Louis Brou, ‘Études sur les collectes du Psautier, 1. La série africaine e l’évêque Verecundus de Junca’, in *Sacris erudiri* 6 (1954) 73-95; Louis Brou, ‘Où en est la question des Psalter Collects?’, in Kurt Aland & Frank Leslie Cross (ed.), *Studia Patristica Vol. II*, Akademie-Verlag, Berlin, 1957 (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 64), pp. 17-20; Jordi Pinell i Pons, *Liber orationum psalmographus: Colectas de salmos del antiguo rito hispánico, recomposición y edición crítica*, Instituto P. Enrique Florez, Barcelona / Madrid, 1972 (= *Monumenta Hispaniae Sacra, Serie liturgica* 9), esp. pp. 33-51; Pierre-Patrick Verbraken, *Oraisons sur les cent cinquante psaumes*, Paris, 1967 (= *Lex orandi* 42), pp. 9-16; Juan Maria Canals Casas, *Las colectas de Salmos de la serie «Visita nos»: Introducción, edición crítica e índices*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1978 (= *Bibliotheca Salmanticensis: Estudios* 26).

⁶ *Institutio Generalis de Liturgia Horarum*, n. 112, in *Officium Divinum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Liturgia Horarum iuxta Ritus Romanum, editio typica altera*, Libreria Editrice Vaticana, 1985, p. 58.

and the biblical or patristic quotations which may also be used to give a Christian tone to the praying of the particular Psalm.⁷

It should be noted that in the new Rite of Exorcisms the Psalm is recited with a particular purpose in mind, namely the invocation of the protection of the Most High and the extolling of the victory of Christ over the Evil One.⁸ In this context, therefore, the psalm collects likewise take on a particular character, being specifically geared to the circumstances of the liturgy of Exorcism.

The aim of this contribution is to highlight these texts and to discuss their sources. We reproduce here in biblical order, not in the order of the liturgical book, the text of the Psalms as they appear in the Rite itself,⁹ the text being that of the first typical edition of the Neo-Vulgate. Following upon each Psalm, we reproduce the text of the oration, together with indications of the source phrase. In addition, we provide in each case some brief elements of commentary.¹⁰

In presenting the ancient euchological material we have adjusted the orthography and punctuation as necessary in order to facilitate comparisons with the modern text.

⁷ Cf. *Institutio Generalis de Liturgia Horarum*, n. 111.

⁸ *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam, editio typica emendata*, Typis Vaticanis, 2004, *praenotanda*, n. 23, p. 13.

⁹ As in the Rite itself, we shall use here throughout the Vulgate numbering.

¹⁰ In an earlier study, here revised in various particulars, we gave for each Psalm that we examined further examples of relevant ancient orations. These are omitted here for reasons of space. The reader can find them in Anthony Ward, 'The Psalm Collects of the Rite of Exorcisms', in *Ephemerides Liturgicae* 114 (2000) 270-301.

67. PSALMUS 3¹¹

R/. *Tu, Domine, protector meus es.*

Domine, quid multiplicati sunt, qui tribulant me? ...

*Oratio*¹²

a Protector noster, aspice, Deus,
b et vide quoniam multiplicati sunt
c qui tribulant servum tuum N.;
d accurre, fortis propugnator,
e sitque copiosa super eum benedictio tua,
f ut te salvatorem suum,
g in ipsa diaboli expugnatione, cognoscat.
 Per Christum Dominum nostrum.

a Tu autem, Domine, *protector* meus es (*Ps* 3: 4a, R/.)¹³

b Domine, quid *multiplicati sunt* (*Ps* 3: 2a)

c *qui tribulant me?* (*Ps* 3: 2a)

d et *super* populum tuum *benedictio tua*. (*Ps* 3: 9b)

e Domini est *salus*, (*Ps* 3: 9a)

¹¹ The Psalm titles and the initial thematic quotation are here omitted throughout. The number placed at the head of each Psalm at the lefthand margin is the number it has within the *editio typica*. Psalmus 3 appears in n. 67 of the Rite: *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam, editio typica emendata*, Typis Vaticanis, 2004, *praenotanda*, n. 23, pp. 41-42.

¹² Though the text of the psalm collects in the Rite itself includes at appropriate points in brackets the feminine forms, for simplicity these have been omitted here.

¹³ In the biblical and liturgical texts adduced in each case for comparison, we have marked in Italics those parts of the wording that are close to the modern psalm collect, disregarding the question of word order.

As can be seen, the psalm collect has not simply echoed the text of the Psalm in a mechanical way but has picked up on the essential note of the psalm, a direct address to God in the midst of grave tribulation, confessing his might, acknowledging that in him alone is salvation, and asking his blessing and his powerful intervention for the rescuing of the person possessed by the devil.

The intermediate model is recognizable in a traditional text of Hispanic origin that is reported in a number of editions:

Series I: III¹⁴

Domine, contra *multiplicationem tribulantium* nos,
fortis propugnator accurre,
 et adversus multitudinem insurgentium in nos,
 pius defensor assiste,
sitque benedictio tua super populum tuum,
 ut qui salutem animae nostrae in te esse denegant,
te salvatorem nostrum ipsa sua expugnatione cognoscant.

The incipit introduced here, ‘Protector noster, aspice, Deus’, is based upon *Psalm* 83: 10: ‘protector noster aspice, Deus, et respice in faciem christi tui.’ It is not, however, unknown in Latin euchology. As part of a genuinely Roman tradition it appeared, for example, until the recent reform among the orations following the readings on the Ember Saturday of Lent:

Protector noster aspice Deus,
et qui malorum nostrorum pondere praemimur,
 percepta misericordia libera tibi mente famulemur.
 Per Dominum.¹⁵

¹⁴ J. Pinell, *Liber orationum psalmographus*, n. 316, p. 93; cf. Series hispana III in L. Brou, *Psalter Collects*, p. 113; Super Psalmum in P.-P. Verbraken, *Oraisons*, III, p. 26.

¹⁵ Cuthbert Johnson & Anthony Ward (edd.), *Missale Romanum anno 1962 promulgatum: Reimpressio, introductione aucta*, CLV-Edizioni Liturgiche, 1994 (= *Instrumenta*

The same incipit occurs also in two orations of the Verona *libelli* and the same orations are found likewise in various other ancient Roman and later witnesses. The first of the two reads as follows:

*Protector noster aspice, Deus,
et ab hostium nos defende formidine,
ut omni perturbatione submota
liberis tibi mentibus serviamus. Per.*

In the Verona book the same prayer appears with our incipit among the ‘Orationes et Praeces Diurnae’,¹⁶ and also in a variant form with a different incipit.¹⁷ The version with the incipit ‘Protector noster aspice, Deus’ features in some later sources as part of a formula with some such title as ‘Missa contra diabolicas temptationes’, or ‘Missa pro temptatione diaboli’, this latter, for example, in the eleventh-century Sacramentary of Vich. It was also widely used in a variety of circumstances, including the ‘Missa contra paganos’ or ‘tempore belli’.¹⁸

Liturgica Quarrensiensis: Supplementa 2), n. 497; Anthony Ward & Cuthbert Johnson (edd.), *Missalis Romani editio princeps, Mediolani anno 1474 prelis mandata*, CLV-Edizioni Liturgiche, 1996 (= *Instrumenta Liturgica Quarrensiensis: Supplementa 3*), n. 454; Manlio Sodi & Achille M. Triacca (edd.), *Missale Romanum, Editio princeps (1570)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998 (= *Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 2*), n. 698; cf. Bertrand Coppeters ‘t Wallant, (ed.), *Corpus orationum, tomus VII: P-Q, Orationes 4335-4954*, Brepols, Turnhout, 1995 (= *Corpus Christianorum, series latina 160F*), n. 4748.

¹⁶ Leo Cunibert Mohlberg, & Leo Eizenhöfer & Petrus Siffrin (edd.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])*, Casa Editrice Herder, Roma, 1956 (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta: Series Major, Fontes 1*), n. 444; cf. *Corpus orationum*, n. 4746.

¹⁷ *Veronense*, n. 626; *Corpus orationum*, n. 3784.

¹⁸ Alejandro Olivar (ed.), *El sacramentario de Vich*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid / Barcelona, 1953 (= *Monumenta Hispaniae Sacra: Serie Liturgica 4*), n. 1118; cf. *Corpus orationum*, n. 4746; A. Ward & C. Johnson (edd.), *Missalis Romani editio princeps, Mediolani anno 1474 prelis mandata*, n. 3079; M. Sodi & A.M. Triacca (edd.), *Missale Romanum, Editio princeps (1570)*, n. 4008.

A second prayer, on the other hand, which shares only the modern psalm collect incipit,¹⁹ does not seem to have been diffused beyond the small collection of Masses for the Roman martyrs SS. Felix, Philip, Vitalis, Martial, Alexander, Silanus and Januarius.

As for the expression ‘accurre, fortis propugnator’, derived from the Hispanic psalm collect cited above, it seems to be a generic allusion to texts such as *2 Maccabees* 14: 34 (‘invocabant eum qui semper propugnator esset gentis’), *Isaiah* 19: 20 (‘et mittet eis salvatorem et propugnatorem qui liberet eos’), and especially perhaps *Isaiah* 63: 1 (‘... iste ... gradiens in multitudine fortitudinis suae, ego qui loquor iustitiam et propugnator sum ad salvandum’). The phrase ‘in ipsa diaboli expugnatione, cognoscat’, likewise taken first of all from the Hispanic psalm collect we have cited, uses generic biblical coinage.

68.²⁰ PSALMUS 10

R/. In Domino confido.

In Domino confido, quomodo dicitis animae meae: ...

Oratio

a Deus, qui iustitiam diligis et in pauperem respicis
 b servum tuum N.
 c ab occultis libera laqueis
 d et a manifestis defende,
 e ut tibi placita sectans
 f vultum tuum prospicere mereatur.
 Per Christum Dominum nostrum.

¹⁹ ‘Protector noster aspice, Deus, et misericordiam tuam humiliter inplorantes clementer exaudi. Per.’ cf. *Veronense*, n. 390; *Corpus orationum*, n. 4747.

²⁰ *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam, editio typica emendata*, pp. 42-43.

a iustus Dominus et *iustitias dilexit*, (*Ps* 10 (11): 7a)
 Oculi eius *in pauperem respiciunt*, (*Ps* 10 (11): 4c)
 f recti videbunt *vultum eius*. (*Ps* 10 (11): 7b)

The new composition follows closely an ancient model, lightening somewhat a few of the expressions and shedding the final line. This Hispanic original already appeared in the various monuments in a double version:

Series hispana X²¹

Iuste Domine, *qui iustitiam diligis et aspicias* aequitatem,
 confidentes in te *ab occultis libera laqueis*
et a manifestis defende,
 atque da nobis ante oculos tuos
tibi placita et placitura perficere,
 semperque digna visui tuo
 iustitiae atque aequitatis opere consummare. Per.

Series I: X²²

Iustus es, Domine, *qui iustitiam diligis* atque *aspicias* equitatem;
 da nobis ante oculos tuos
tibi placita et placitura perficere,
 et semper digna
 tuae iustitiae atque aequitatis opera consummare. Per.

In following these models, the prayer connects the text of *Psalm* 10 with other generic biblical elements, *Psalm* 10 providing the material which furnishes a sort of framework for the new composition, that then starts with the first member of the final verse (v. 7) and ends with the second:

²¹ L. Brou, *Psalter Collects*, p. 116; cf. Super Psalmum X in P.-P. Verbraken, *Oraisons*, p. 40.

²² J. Pinell, *Liber orationum psalmographus*, n. 10, p. 13.

Quoniam iustus Dominus et *iustitias dilexit*,
recti videbunt *vultum* eius.

God is himself just and favours justice, is accessible to the upright, and himself constitutes the reward of those who do right. At the same time God favours those who have no entitlement to favour, and his benevolence is gratuitous. It is interesting, moreover, to note a second theme which is also lightly touched upon, namely that of seeing and looking. God looks or sets his gaze upon the poor man and in turn the just man is admitted to the sight of God's face.

Of the additional elements, the expression 'ut tibi placita sectans' is based upon a widely generalized biblical theme,²³ while the theme of the hidden trap or snare is strong throughout the *Book of Psalms*.²⁴ Indeed, its presence may have been a contributory factor in the selection for use in this Rite, as in other similar Rites in times past, of Psalms 10, 30, 34 and 90, though these have also, of course, been used in the Liturgy of the Hours.

69.²⁵ PSALMUS 12

R/. *Exsultabit cor meum in salutari tuo.*

Usquequo Domine, oblivisceris me in finem? ...

Oratio

a Ne avertas faciem tuam a servo tuo N., omnipotens Deus,
b ne inimicus noster exaltetur adversus eum,
c sed ita cor eius

²³ Cf. e.g. *2 Chr* 20: 32, *Tob* 14: 10, *Prov* 10: 32, *Jn* 8: 29, *1 Jn* 3: 22.

²⁴ Cf. *Ps* 9: 16, 31, 10: 7, 17: 6, 24: 15, 30: 5, 34: 7-8, 56: 7, 63: 6, 65: 11, 68: 23, 90: 3, 118: 110, 123: 7, 139: 6, 140: 9, 141: 4.

²⁵ *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam, editio typica emendata*, pp. 44-45.

d salutaris tui exultatione perfunde,
 e ut facias lacum secundae mortis evadere.
 Per Christum Dominum nostrum.

- a Usquequo *avertes faciem tuam a me?* (*Ps* 12 (13): 2b)
- b Usquequo *exaltabitur inimicus meus super me?* (*Ps* 12 (13): 3c)
- c Exsultabit *cor meum in salutari tuo* (*Ps* 12 (13): 6b, R/.)
- d Exsultabit *cor meum in salutari tuo* (*Ps* 12 (13): 6b, R/.)

This collect follows again an ancient model, this time one seemingly from the Roman euchological tradition, and introduces but a few variations:

Series romana XII²⁶

*Ne avertas faciem tuam a nobis, omnipotens Deus,
 ne inimici nostri exaltentur adversus nos,
 sed ita cor nostrum
 salutaris tui exultatione perfunde,
 ut facias somnum secundae mortis evadere.*Per.

While not present in the current *Missale Romanum*, incipits of this kind are found elsewhere in the Roman tradition, such as in this text from the *Veronense*: ‘Ne despicias, Domine, quaesumus, in afflictione clamantes, sed laborantibus celeri succurre placatus auxilio. Per’.²⁷

The material of this modern psalm collect is all drawn from *Psalm* 12, with the exception of the final line, where the expression ‘ut facias lacum secundae mortis evadere’, is derived from the Roman psalm collect cited above, which alludes in turn to *Revelation* 21: 8 (‘... idolatris et omnibus mendacibus pars illorum erit in stagno ardenti igne et sul-

²⁶ L. Brou, *Psalter Collects*, p. 177; cf. Super Psalmum XII [R] in P.-P. Verbraken, *Oraisons*, p. 44.

²⁷ *Veronense*, n. 576; *Corpus orationum*, n. 3548.

phure quod est *mors secunda*') and others such as *Revelation 2: 11* ('Qui vicerit, non laedetur a *morte secunda*').²⁸

Regarding the mention of the 'stagnum' above in the quotation from to *Revelation 21: 8* and of the 'lacus' in the phrase likewise highlighted above from our modern psalm collect, namely, 'ut facias lacum secundae mortis evadere', we can recall that while 'stagnum' is often given as meaning 'pond, pool, swamp, fen, standing water' and the like (the emphasis often being on lack of flow), and 'lacus' as 'hollow, basin, tank, tub, vat, lake, pond, reservoir, cistern' (the emphasis often being on flow), in poetic texts the two are non rarely brought together as near equivalents.²⁹

As can be seen above, the ancient Roman series Psalter collect did not mention the 'lacus' but the 'somnum' (sleep, slumber), which the modern compilers modified by importing the term 'lacus', perhaps influenced by the text of the distinctive offertory chant in the preconciliar *Missale Romanum*, in the form of a responsory which reads as follows:³⁰

Domine Jesu Christe, Rex gloriae,
 libera animas omnium fidelium defunctorum
 de poenis inferni et de profundo *lacu*:
 libera eas de *ore leonis*,
 ne absorbeat eas tartarus,
 ne cadant in obscurum: sed signifer sanctus Michaël
 repraesentet eas in lucem sanctam: *
 Quam olim Abrahae promisisti
 et semini eius.
 V/. Hostias et preces tibi, Domine,
 laudis offerimus:
 tu suscipe pro animabus illis,

²⁸ Cf. *Rev 20: 6, 20: 14*.

²⁹ Charlton T. Lewis & Charles Short, *A Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1993, s.v.

³⁰ The line divisions are ours.

quaram hodie memoriam facimus:
 Fac eas, Domine,
 de morte transire ad vitam,
 Quam olim Abrahae promisisti,
 et semini eius.³¹

An object of criticism³² and discussion³³ for centuries, this text interests us here only for the fact of its being extremely well known to an earlier generation, one used to the very frequent celebration of Masses for the Dead.

We had occasion in an earlier publication to survey some material relating to this notion of ‘second death’.³⁴ Along with the biblical texts named above, it was attracted the attention of various Western commentaries of the patristic era, especially among African writers.³⁵ This concentration of interest in the West was in part the result of the East’s late recognition of the canonicity of the *Book of Revelation*. We encounter the concept of ‘second death’ in the writings of the African Lactantius (c. 240 – c. 320), including the following passage from the *Divinarum Institutionum Libri VII* of Lactantius (c. 240 – c. 320):

³¹ C. Johnson & A. Ward (edd.), *Missale Romanum anno 1962 promulgatum*, n. 5096; A. Ward & C. Johnson (edd.), *Missalis Romani editio princeps, Mediolani anno 1474 prelis mandata*, n. 3161; M. Sodi & A.M. Triacca (edd.), *Missale Romanum, Editio princeps (1570)*, n. 4188.

³² Cf. [Pierre Lebrun], *Superstitions anciennes et modernes, préjugés vulgaires qui ont induit les peuples à des usages & à des pratiques contraires à la religion, Tome second*, Chez Jean Frederic Bernard, Amsterdam, 1736, pp. 143-144.

³³ Cf. Fernand Cabrol, ‘L’Offertoire de la Messe des Morts’, in *Revue grégorienne* 6 (1921-1922) 165-170, 205-207; Mario Righetti, *Manuale di storia liturgica, volume II*, Ancora, Milano, terza edizione 1969 [anastatic reprint 1998], pp. 493-495.

³⁴ Anthony Ward, ‘The Weekday Orations of the Third Week of Easter in the 2000 “Missale Romanum”’, in *Ephemerides Liturgicae* 126 (2012) 195-235, here n. [64], pp. 219-224.

³⁵ Joseph C. Plumpe, ‘Mors secunda’, in *Mélanges Joseph de Ghellinck, S.J., tome I: Antiquité*, Duculot, Gembloux, 1951 (= *Museum Lessianum, Section historique* 13), pp. 387-403, here pp. 390, 401.

Mors igitur non extinguit hominem, sed ad praemium virtutis admittit. Qui autem se (ut ait idem) vitiis ac sceleribus contaminaverit, voluptatique servierit, is vero damnatus aeternam luet poenam; quam divinae litterae *secundam mortem* nominant, quae est et perpetua, et gravissimis cruciatibus plena. Nam sicuti duae vitae propositae sunt homini, quarum altera est animae, altera corporis: ita et mortes duae propositae sunt, una pertinens ad corpus, qua cunctos secundum naturam fungi necesse est; altera pertinens ad animam, quae scelere acquiritur, virtute vitatur; et ut vita haec temporalis est, certosque terminos habet, quia corporis est: sic et mors aequae temporalis est, certumque habet finem, quia corpus attingit.³⁶

The use of this term and concept by St Augustine (354-430), who returns to the topic time and again, is complex and varied.³⁷ We need only note two brief passages that make clear the general sense:

[...] per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad *secundae mortis* exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per Dei gratiam liberantur, miseriarum conexione perducit.³⁸

Quae cum ita sint, neminem umquam eorum, qui ad Christum accesserunt per baptismum, sana fides et sana doctrina putavit exceptum a gratia remissionis peccatorum nec esse posse alicui praeter regnum eius aeternam salutem. Haec enim parata est revelari in tempore novissimo, hoc est in resurrectione mortuorum pertinentium non ad mortem aeternam, quae *secunda mors* appellatur, sed ad vitam aeternam, quam promisit non mendax Deus sanctis et fidelibus suis, cuius vitae participes omnes non vivificabuntur nisi in Christo, sicut in Adam omnes moriuntur.³⁹

A very similar approach is found in another African, St Fulgentius of Ruspe (462/467-527/533):

³⁶ Lactantius, *Divinarum Institutionum Libri VII, Lib. VII, 10*: PL 6: 768-769.

³⁷ J.C. Plumpe, 'Mors secunda', pp. 390-400.

³⁸ S. Augustinus Hipponensis, *De Civitate Dei*, XIII, XIV: PL 41: 386-387.

³⁹ S. Augustinus Hipponensis, *De Peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum*, lib. I, 28, 55: PL 44: 140.

Hoc ergo in eis agitur per gratiam, ut primum hic in eis per iustificationem, in qua spiritaliter resurgitur, mutatio divini muneris inchoetur, et postmodum in corporis resurrectione, qua iusticatorum immutatio perficitur, in aeternum manens perfecta glorificatio non mutetur. Ad hoc enim illos primum gratia iustificationis, deinde glorificationis mutat, ut in eis ipsa glorificatio incommutabilis aeterna que permaneat. Mutantur hic enim per primam resurrectionem, qua illuminantur ut convertantur; qua scilicet transeunt de morte ad vitam, de iniquitate ad iustitiam, de infidelitate ad fidem, de malis actibus ad sanctam conversationem. Ideo in illis *secunda mors* non habet potestatem. De talibus in Apocalypsi dicitur: *‘Beatus qui habet partem in resurrectione prima; in his secunda mors non habet potestatem.’* In eodem rursus libro dicitur: *‘Qui vicerit, a morte secunda non laedetur.’* Sicut ergo in conversione cordis prima consistit resurrectio, sic *mors secunda* in supplicio sempiterno. Festinet itaque hic primae resurrectionis particeps fieri, omnis qui non vult *secundae mortis* aeterna punitione damnari. Si qui enim in praesenti vita timore divini mutati, transeunt a vita mala ad vitam bonam, ipsi transeunt de morte ad vitam, qui etiam postmodum de ignobilitate mutabuntur in gloriam.⁴⁰

In the Middle Ages, Rupert of Deutz (c. 1070-1129), in his commentary on *Revelation*, equates the ‘*mors secunda*’ with the ‘*mors animae*’:

Eiusdem namque perseverantiae quam persuadet dicens: esto fidelis usque ad mortem, in semetipso exemplum praebuit *factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*. [...] ita subiungit: *Qui vicerit non laedetur a morte secunda*. Et est sensus: Qui fidelis permanserit usque ad mortem carnis *mortem animae* non timebit aeternam. *Mortem secundam, mortem animae* dixit. [...] Itaque *mors animae*, quae per peccatum animam a Deo separat, causa quidem vel origine prima est, sensu autem vel experimento *mors secunda*.⁴¹

We should note that this tradition of Christian commentary also has affinities with much earlier Jewish intellectual tradition,⁴² including the

⁴⁰ S. Fulgentius Ruspensis, *De Remissione peccatorum*, II, 12: PL 65: 563BCD. The reference to this text is given in William C. Weinrich (ed.), *Revelation*, InterVarsity Press, Downers Green, Illinois, 2005 (= *Ancient Christian Commentary on Scripture*, New Testament 12), pp. 27-28.

⁴¹ Rupertus Tuitensis, *In Apocalypsin Ioannis Apostoli Commentaria*, II, II: PL 169: 875AB.

⁴² Cf. Gregory K. Beale & Donald A. Carson (edd.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan & Apollos, Nottingham, 2007, pp. 1093-1094.

Targumim⁴³ and Philo of Alexandria. The latter's work *De praemiis et poenis* has this to say of Cain:

[70] Since then the deed was without precedent, the punishment devised had to be also without precedent. What is this punishment? That he should live forever in a state of dying and, so to speak, suffer a death which is deathless and unending. For there are two kinds of death, one consists in being dead, which is something either good or indifferent, the other consists in dying and that is entirely bad, more painful because more durable. [71] Death thus remains with him perpetually; observe how that is effected [...] [72] [God] laid a curse upon the fratricide, that he should ever 'groan and tremble'. And he set a sign upon him, that no man should slay him, so that he should not die once, but continue perpetually dying with anguish and distress and sufferings unceasing [...].⁴⁴

Finally, we may mention that as we saw, for example, in Rupert of Deutz, there is a thematic link with the expression 'mors animae', also not rare in Christian literature. For example, referring to the *Book of Tobit* (cf. *Tobit* 12: 9), St Cyprian (c. 200-258) mentions the term in his treatise *De opere et eleemosynis*, and again in his work *De lapsis*:

Nec sic, fratres charissimi, ista proferimus ut non quod Raphael angelus dixit veritatis testimonio comprobemus: In Actibus apostolorum facti fides posita est, et quod eleemosynis non tantum a secunda, *sed a prima morte animae liberentur*, gestae et impletae rei probatione compertum est.⁴⁵

Orare oportet impensius et rogare, diem luctu transigere, vigiliis noctes et fletibus ducere, tempus omne lacrymosis lamentationibus

⁴³ Cf. Martin McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Pontifical Biblical Institute, Rome, 1966 (= *Analecta Biblica* 27), pp. 117-125.

⁴⁴ Philo Alexandrinus, *De praemiis et poenis*, 70-72. We quote from the English translation by Francis Henry Colson, *Philo Volume VIII*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts & London, 1939 (= *Loeb Classical Library* 341), pp. 355-357. The original Greek can be found on the page facing. The text is accessible also in the bilingual edition: André Beckaert (ed.), *Philon d'Alexandrie, De praemiis et poenis, De Execrationibus: Introduction, traduction et notes*, Cerf, Paris, 1961 (= *Oeuvres de Philon d'Alexandrie* 27), pp. 76-79.

⁴⁵ S. Cyprianus Carthagensis, *De Opere et eleemosynis*, 6: PL 4: 606C-607A

occupare, stratos solo adhaerere, in cinere et cilicio et sordibus volutari, post indumentum Christi perditum nullum iam velle vestitum, post diaboli cibum malle ieiunium, iustis operibus incumbere, quibus peccata purgantur, eleemosynis frequenter insistere, quibus *a morte animae* liberantur.⁴⁶

70.⁴⁷ PSALMUS 21

R/. *Salva me ex ore leonis.*

Deus, Deus meus, quare me dereliquisti? ...

Oratio

a Deus, qui Filii tui passione mundum tibi reconciliasti,

b te humiliter deprecamur:

c ne longe facias auxilium tuum a servo tuo N.,

d sed ad defensionem eius respice

e eumque ex ore leonis

f qui illum rapere quaerit libera.

Per Christum Dominum nostrum.

c *Ne longe fias a me, (Ps 21 (22): 12a)*

d *ad defensionem meam conspice (Vulgate Ps 21: 20)*

e *Salva me ex ore leonis (Ps 21 (22): 22a; cf. 2 Tim 4: 17)*

f *sicut leo rapiens et rugiens. (Ps 21 (22): 14b)*

The greater length of this Psalm offers proportionally much more potential material to be taken up by the corresponding psalm collect. In fact the compilation of the modern prayer seems to owe something

⁴⁶ S. Cyprianus Carthagensis, *De Lapsis*, 35: PL 4: 494BC.

⁴⁷ *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam, editio typica emendata*, pp. 45-48.

to a number of ancient texts related to the same Psalm. The opening, not drawn from the Psalm, but rather from a reminiscence of texts such as *Romans* 5: 10-11, *2 Corinthians* 5: 19, or *Colossians* 1: 22, comes immediately from a Hispanic oration:

Oracionál Visigótico, De Psalmo XXI⁴⁸
Deus, Dei Filius,
qui passione tua mundum tibi reconcilias Patri,
 da nobis, ut nec circumdantium nos
 luxurians vitulorum multitudo deludat,
 nec taurorum scelerata auctoritas
 ad erroris nebulas pertrahat,
 quo, crucis tuae praedicando insignia,
 malorum semper evadamus decipula.

The rest of this Hispanic text, however, has had no influence, ceding ground rather to material from another ancient prayer from the same milieu, whose final phrases form the heart of the new prayer:

Series hispana XXI⁴⁹

Domine Deus,
 qui patres nostros clamantes ad te liberasti,
 et in te sperantes salvasti,
 te quaesumus ac precamur,
ne longe facias auxilium tuum a nobis,
ad defensionem nostram respice,
 et salva nos de *ore leonis*. *Per.*

⁴⁸ José Vives, *Oracional Visigótico, edición crítica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1946 (= *Monumenta Hispaniae Sacra: serie litúrgica* 1), n. 705, p. 228; cf. Super Psalmum XXI [d] in P.-P. Verbraken, *Oraisons*, pp. 62-63.

⁴⁹ L. Brou, *Psalter Collects*, p. 120; = Series I: X in J. Pinell, *Liber orationum psalmographus*, n. 10, p. 13) cf. Super Psalmum XXI [H] in P.-P. Verbraken, *Oraisons*, p. 62.

As for the expression ‘sed ad defensionem eius respice’, derived from the Hispanic psalm collect just cited, it is found in turn in *Psalm* 21: 20 itself, in the Vulgate text.

We already saw how in the offertory chant of the preconiliar Missal the expression ‘de ore leonis’ occurs, very close to the ‘ex ore leonis’ found here. Perhaps this is a mere coincidence, but as to the remaining material of our modern Psalter collect, it is to be found in yet a further Hispanic text, and in this case there seems more than just a coincidence. The Hispanic precedent, which contains also the expression ‘ad defensionem’, the term ‘rapere’ and the imperative ‘libera’, may have suggested the modern amplification regarding the imagery of the lion, drawing on the Psalm itself, and probably also on two New Testament texts, *2 Timothy* 4: 17 (‘*liberatus sum de ore leonis*’) and *1 Peter* 5: 8-9 (‘*Adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret*’):

Series II: 21⁵⁰

Ad defensionem nostram,
 Domine, *Deus* noster, dignanter respice:
 eripe a framea animas nostras,
 et ne doctrinae pateamus letali,
 tuo nos tutamine tege;
 simulque de *ore leonis rapere* nos cupientis, *libera*;
 et ob latrantis perfidiam canis,
 pervigili contuitu sollicita nos protege cura.

⁵⁰ J. Pinell, *Liber orationum psalmographus*, n. 220, p. 62.

71.⁵¹ PSALMUS 30

R/. *Eripe me de manu inimicorum meorum.*

In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum; * ...

Oratio

a Esto, Domine, rupes praesidii servo tuo N.,
 b et educ eum de laqueo persequentis inimici,
 c quia pretioso Filii tui sanguine eum redemisti:
 d illustra faciem tuam super eum
 e et, quia anxietates animae eius agnoscis,
 f salvum fac illum in misericordia tua.
 Per Christum Dominum nostrum.

a *Esto mihi in rupem praesidii (Ps 30 (31): 3c)*

b *Educes me de laqueo, quem absconderunt mihi, (Ps 30 (31): 5a)*

d *illustra faciem tuam super servum tuum, (Ps 30 (31): 17a)*

e *agnovisti necessitates animae meae, (Ps 30 (31): 8c)*

f *salvum me fac in misericordia tua (Ps 30 (31): 17b)*

The collect appears a substantially free draft, drawn in large part from the text of the Psalm itself. On the other hand, the additional Christological element represented by the phrase ‘quia pretioso Filii tui sanguine eum redemisti’ may echo *1 Peter* 1: 19: ‘pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Christi’. Nevertheless, it is more immediately drawn from a Hispanic text on the same Psalm:

Series Orationis collectionis C, XXXI⁵²

⁵¹ *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam, editio typica emendata*, pp. 49-52.

⁵² J. Pinell, *Liber orationum psalmographus*, n. 599, p. 197; = Series hispana XXX in L. Brou, *Psalter Collects*, p. 123; cf. Super Psalmum XXX [H] in P.-P. Verbraken, *Oraisons*, p. 82.

Redemptor noster, Domine Deus veritatis,
 qui genus humanum sub peccato venditum
 non auri argentine pondere,
 sed *pretioso Filii tui sanguine redemisti*,
esto protector noster, et respice humilitatem nostram,
 et quia magna est multitudo dulcedinis tuae,
 semper ad eam desideria nostra suscita
 ac intentionem mentis instiga. Per.

Similar phrasing is found in a wide variety of historical texts, such as these:

Deus aeternae, Domine Iesu, qui tuo pretioso sanguine nos redemisti, ...⁵³
 ... quos benigni Filii tui Domini nostri Iesu Christi pretioso redemisti sanguine.⁵⁴

Deus, qui Unigeniti Filii tui pretioso sanguine ...⁵⁵

Deus, qui Unigeniti tui Domini nostri Iesu Christi pretioso sanguine ...⁵⁶

... ut Ecclesiam tuam catholicam, quam pretioso sanguine redemisti, ...⁵⁷

... quas pretioso sanguine redemisti, ...⁵⁸

... Serva in nomine tuo, quos redemisti sanguine pretioso....⁵⁹

... quos pretioso Filii tui sanguine redemisti.⁶⁰

⁵³ Cf. *Corpus orationum*, n. 1099.

⁵⁴ *Ibidem*, n. 1751.

⁵⁵ Ferdinando Dell'Oro (ed.), 'Sacramentarium Tridentinum', in Ferdinando Dell'Oro & Hyginus Rogger (edd.), *Monumenta Liturgica Ecclesiae Tridentinae saeculo XIII antiquiora*, Società Studi trentini di Scienze storiche, Trento, Vol. IIA, 1985 (= *Collana di Monografie edita dalla Società per gli Studi trentini* 38: 1), p. 241, n. 728; cf. *Corpus orationum*, n. 2148.

⁵⁶ *Sacramentarium Tridentinum*, n. 731; *Hadrianum*, in Jean Deshusses, *Le Sacramentaire grégorien, ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, édition comparative, tome premier: Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, Presses universitaires de Fribourg, Fribourg, Suisse, troisième édition 1992 (= *Spicilegium Friburgense* 16), p. 271, n. 690; cf. *Corpus orationum*, n. 2149.

⁵⁷ *Corpus orationum*, n. 2332.

⁵⁸ *Veronense*, n. 520; cf. *Corpus orationum*, n. 2774.

⁵⁹ Cf. *Corpus orationum*, n. 3142.

⁶⁰ *Ibidem*, n. 3930.

... non auri argentique pondere sed pretioso Filii tui redemisti sanguine,
 ...⁶¹
 ... quos pretioso Filii tui sanguine redemisti.⁶²
 Populum tuum, Domine, Unigeniti Filii tui sanguine pretioso redemptum,
 ...⁶³
 ... quos redemisti pretioso sanguine Filii tui Domini nostri Iesu Christi.⁶⁴

It may be that the opening of the new prayer owes something to the two other prayers of the same Hispanic tradition:

Series I: XXX⁶⁵

Esto nobis in Deum protectorem, Domine,
 et respice humilitatem nostram,
 ut exultemus et laetemur in misericordia tua;
 et quoniam magna est multitudo dulcedinis tuae,
 semper ad eam desideria nostra
 in tentatione nostrae mentis instiga.

Series III: XXX⁶⁶

Esto nobis, Domine, in Deum protectorem,
 ne incolis obsidentibus nostrarum integritas mentium feriat;
 pro loco autem munito, tuum habere mereamur auxilium;
 nam te nobis obumbrante nulla vis valebit inrumpere in recessus,
 neque tentatio penetrabit nostros sinus,
 si tu intra extraque adfueris,

⁶¹ *Ibidem*, n. 3753.

⁶² *Sacramentarium Tridentinum*, n. 515, *Hadrianum*, n. 468; cf. *Corpus orationum*, n. 4132.

⁶³ Cf. *Corpus orationum*, n. 4296.

⁶⁴ *Sacramentarium Tridentinum*, n. 730; cf. *Corpus orationum*, n. 4993.

⁶⁵ J. Pinell, *Liber orationum psalmographus*, n. 32, p. 18.

⁶⁶ *Ibidem*, n. 343, p. 101.

et firmamentum refugiumque nostrum
tuam dexteram dederis.

While present in the current *Missale Romanum* on only two occasions,⁶⁷ incipits with ‘Esto’ are, however, found elsewhere in the Roman tradition, such as this text from the *Veronense*: ‘Esto, Domine plebi tuae sanctificator et custos, ut, apostolicis gubernata [or munita] praesidiis, et conversatione tibi placeat et secura deserviat. Per’⁶⁸ and a certain number of others.⁶⁹

72.⁷⁰ PSALMUS 34

R/. *Exsurge, Domine, in adiutorium mihi.*

Iudica, Domine, iudicantes me; ...

Oratio

⁶⁷ The *super populum* of the Thursday of the fifth week of Lent (p. 264) and the first in the section of *super populum* that follows the *Ordo Missae* (p. 616) in the *editio typica tertia*. Cf. for the Lenten text *Corpus orationum*, n. 2450; *Veronense*, n. 664; Maurizio Barba, ‘Le orazioni super populum’, in Maurizio Barba, *Il Messale Romano: tradizione e progresso nella terza edizione tipica*, Libreria Editrice Vaticana, 2004 (= *Monumenta Studia Instrumenta Liturgica* 34), pp. 117-169, here pp. 158-159; Cuthbert Johnson & Anthony Ward, ‘The Orations of Lent for the Fifth Week in the 2000 “Missale Romanum”’, in *Ephemerides Liturgicae* 122 (2008) 452-510, here pp. 487-489, n. [150]; and for the *Ordo Missae* text *Corpus orationum*, n. 2447; *Veronense*, n. 1325; 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), nn. 113, 187; M. Barba, *Il Messale Romano*, p. 130.

⁶⁸ Cf. *Veronense*, n. 363; cf. *Corpus orationum*, n. 2445.

⁶⁹ Cf. *Corpus orationum*, n. 2446; n. 2447 (*Veronense*, n. 1325); n. 2448 (*Veronense*, n. 52); n. 2449 (*Veronense*, n. 1228).

⁷⁰ *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam, editio typica emendata*, pp. 52-55.

a Protector in te sperantium, Deus,
 b apprehende clipeum et scutum
 c et exsurge in adiutorium servi tui N.,
 d redime eum ab insidiis inimici
 e tuaque potestate eum impugnantes impugna.
 Per Christum Dominum nostrum.

b *Apprehende clipeum et scutum* (Ps 34 (35): 2a)
 c *et exsurge in adiutorium mihi* (Ps 34 (35): 2b, R/.)
Exsurge et evigila ad iudicium meum, (Ps 34 (35): 23a)
 e *impugna impugnantes me.* (Ps 34 (35): 1c)

While the substance of the prayer is drawn from the Psalm itself, the modern compilation seems based more immediately on the following ancient text:

Series 'Visita nos' XXXIV⁷¹

Apprehende arma et scutum,
et exsurge, Deus Pater omnipotens, in adiutorium nostrum;
redime animas nostras ab astutiis inimici,
 ut omnia ossa dicant: 'Domine, quis similis tibi?'

The phrase 'exsurge in adiutorium servi tui', drawn from verse 2 of the Psalm, appears also in another ancient text:

Series 'Visita nos' III⁷²

Contere, Domine, dentes peccatorum

⁷¹ J.M. Canals, *Las colectas*, p. 153; = Series africana XXXIV in L. Brou, *Psalter Collects*, p. 80; cf. Super Psalmum XXXIV [A] in P.-P. Verbraken, *Oraisons*, p. 90.

⁷² J.M. Canals, *Las colectas*, p. 138; = Series africana III in L. Brou, *Psalter Collects*, p. 73; cf. Super Psalmum III [A] in P.-P. Verbraken, *Oraisons*, p. 26.

et maligni diaboli hostis nostri,
 et vocem nostram de monte sancto tuo exaudi;
exsurge, itaque, *in adiutorium* nostrum,
 ut, omnibus expiati delictis,
 atque castis moniti supernis,
 non timeamus a milibus malis.

The expression ‘redime eum ab insidiis inimici’, derived from the Hispanic psalm collect *Apprehende arma et scutum*, cited above, does not come ultimately from *Psalm 34* but seems to be a generic reminiscence of other biblical phrasing.

As to the additional elements, one (‘tuaque potestate eum impugnantes impugna’) is drawn, as we have indicated in our scheme above, from the opening verse of the Psalm itself: ‘impugna impugnantes me’, but probably on the model of the following Hispanic text:

Series III: XXXIV⁷³

Dic animae nostrae, Domine: «Salus tua ego sum»;
 quamque cernis imbecillitatis suae turbari contuitu,
 non sinas in aeternum tuo confundi eloquio;
 nec deseras nostra intima,
 dum se iniquitas prodiderit virulenta;
 sed nocentes nos, tu iudica;
tuaque potestate nos impugnantes expugna.

Finally, as to the incipit ‘Protector in te sperantium, Deus’, among the many euchological texts which use it we may cite the following ancient Roman text, from the Verona *libelli*:

Protector in te sperantium, Deus,
 salva populum tuum, tuere, dispone,

⁷³ J. Pinell, *Liber orationum psalmographus*, n. 346, p. 102.

ut a peccatis liber, ab hoste securus,
in tua semper gratia perseveret. Per.⁷⁴

73.⁷⁵ PSALMUS 53, 3-9

R/. Dominus susceptor est animae meae.

Deus, in nomine tuo salvum me fac ...

Oratio

a Salvum fac, Domine, servum tuum N.

b et in virtute tua iudica malignum qui quaerit animam eius,

c ut, ex omni tribulatione ereptus,

d nomen sanctum tuum confessione magnificet.

Per Christum Dominum nostrum.

a Deus, in nomine tuo *salvum* me fac (*Ps* 53 (54): 2a)

b et in virtute tua iudica me. (*Ps* 53 (54): 3a)

quaerentes animam meam; (*Ps* 53 (54): 5b)

c ex omni tribulatione eripuit me, (*Ps* 53 (54): 9b)

⁷⁴ *Veronense*, n. 35. Cf. Henry Ashworth, 'Practical Commentaries on Some Prayers of the Missal', in Placid Murray (ed.) *Studies in Pastoral Liturgy, Volume Three*, The Furrow Trust & Gill, Dublin, 1967, pp. 74-115, esp. p. 85; Anthony Ward, 'The Collects of the Weeks I-XXVI "per annum" in the Present Roman Missal', in *Ephemerides Liturgicae* 120 (2006) 457-506, here pp. 487-488; Maurizio Barba, 'Le orazioni super populum', in Maurizio Barba, *Il Messale Romano: tradizione e progresso nella terza edizione tipica*, Libreria Editrice Vaticana, 2004 (= *Monumenta Studia Instrumenta Liturgica* 34), pp. 117-169, here p. 155. See also other prayers: *Veronense*, n. 350 (*Corpus orationum*, n. 4743); *Veronense*, n. 534 (*Corpus orationum*, n. 4740); *Veronense*, n. 1057 (*Corpus orationum*, n. 4742); and *Corpus orationum*, nn. 4738, 4739, 4745.

⁷⁵ *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam, editio typica emendata*, pp. 56-57.

It seems likely that this text is a new and largely free composition, drawn almost exclusively from the text of the Psalm itself. While the incipit is not found as such, for example, either in the current *Missale Romanum*, or in the texts assembled by the *Corpus orationum*, it may at the same time owe something here to two ancient texts, one from the Roman and one from the Hispanic euchological tradition:

Series romana LIII⁷⁶

*Salvifica, Domine, Ecclesiam tuam
in tui nominis protectione fidentem,
ut, despectis inimicis,
voluntaria te confessione magnificet.*

Series III: LIII⁷⁷

*Salva nos, Domine, in tuo nomine,
et libera in virtute;
educ de tribulatione,
et reple in iucunditate;
nec a salute nostra praesidium retrahas,
ne quominus libereremur virtutem inpendas;
ut dum nobis salus tuo praestatur ex munere,
tibi gloria rependatur in laudem,
et nobis libertas contingat in requiem.*

The only element not drawn from the Psalm that precedes it, is the concluding theme of this collect, ‘nomen sanctum tuum confessione magnificet’. Something similar is found in the Roman collect *Salvifica, Domine, Ecclesiam*, already cited above, as also in the following:

⁷⁶ L. Brou, *Psalter Collects*, p. 190; cf. Super Psalmum LIII [R] in P.-P. Verbraken, *Oraisons*, p. 130.

⁷⁷ J. Pinell, *Liber orationum psalmographus*, n. 371, p. 110.

Series 'Visita nos' CVII⁷⁸

Suscipe, Domine, tuorum preces servorum,
 et para tibi cor nostrum
 ad conlaudandum *nomen sanctum tuum*;
 da nobis auxilium de *tribulatione*,
 et tribue nobis dignas tibi,
 in canticis et psalmis, gratiarum actiones offerre.

Similar expressions are also found in a variety of other texts linked to the practice of exorcism, such as the following, from the *Pontificale Romanum* of 1961:

Exorcizo te, creatura aquae,
 in nomine Dei Patris, et Filii et Spiritus sancti,
 ut repellas diabolum a termino iustorum,
 ne sit in umbraculis huius ecclesiae et altaris.
 Et tu, Domine Iesu Christe,
 infunde Spiritum sanctum
 in hanc Ecclesiam tuam et altare;
 ut proficiat ad sanitatem corporum, animarumque adorantium te,
 et *magnificetur nomen tuum* in gentibus;
 et increduli corde convertantur ad te,
 et non habeant alium Deum, praeter te Dominum solum,
 qui venturus es iudicare vivos et mortuos
 et saeculum per ignem. Amen.⁷⁹

⁷⁸ J.M. Canals, *Las colectas*, p. 190; = Series africana CVII in L. Brou, *Psalter Collects*, pp. 97.

⁷⁹ Anthony Ward & Cuthbert Johnson (edd.), *Pontificale Romanum: reimpressio editionis iuxta typicam anno 1962 publici iuris factae, partibus praecedentis editionis ab illa omissis, introductione et tabulis aucta*, CLV-Edizioni Liturgiche, 1999 (= *Instrumenta Liturgica Quarreriensia* 8), n. 794; cf. Manlio Sodi & Achille M. Triacca (edd.), *Pontificale Romanum, Editio princeps (1595-1596)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997 (= *Monumenta Liturgica Concilii Tridentini* 1), n. 543.

74.⁸⁰ PSALMUS 67, 2-4. 29. 33-36

R/. *Exsurgit Deus, et dissipantur inimici eius.*

Exsurgit Deus, et dissipantur inimici eius; ...

Oratio

a Vide, Domine, afflictionem servi tui N.

b et exsurge in auxilium eius;

c ut a captivitate diaboli liberatus

d et tranquillae devotioni restitutus,

e te mirabilem esse confiteatur.

Per Christum Dominum nostrum.

b *Exsurgit Deus, et dissipantur inimici eius; (Ps 67 (68): 2a, R/.)*

This text appears to be a recent new composition based this time not so much on direct euchological sources as upon reminiscences of traditional expressions which are derived however largely from biblical texts. While not able to give a full commentary here, we may simply note some features.

There is little literary reference to the Psalm itself, with the exception of verse 2. The opening, however, is strictly biblical. *Lamentations* (1: 9) calls upon the Lord: ‘*Vide Domine afflictionem meam quoniam erectus est inimicus*’, while Hanna’s prayer opens, ‘*Domine exercituum, si respiciens videris afflictionem famulae tuae ...*’ (1 Sam 1: 11). This ‘afflictio’ is often identified with the slavery in Egypt,⁸¹ traditionally seen also as a figure of servitude to the Evil One.

Our modern prayer has a further possible biblical allusion in its use of ‘tranquillus’, for after Jesus’ dramatic calming of the storm on the lake by a sort of exorcism, the Evangelists tell us that there came a great calm:

⁸⁰ *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam, editio typica emendata*, pp. 57-58.

⁸¹ *Ex* 3: 7, 9; 4: 31; *Acts* 7: 34.

et exurgens comminatus est vento et dixit mari tace obmutesce et cessavit ventus et facta est *tranquillitas* magna (*Mk* 4: 39, cf. *Mt* 8: 26; *Lk* 8: 24).

It would be possible to trace numerous other biblical reminiscences relating to 'tranquillus'. For example in *Tobit* we read 'non enim delectaris in perditionibus nostris quia post tempestatem *tranquillum* facis et post lacrimationem et fletum exultationem infundis' (*Tob* 3: 22), while *1 Timothy* characterizes the Christian life thus 'ut quietam et *tranquillam* vitam agamus in omni pietate et castitate' (*1 Tim* 2: 2).

The affirmation that God is *mirabilis* (cf. *Ps* 67: 36; 92: 4) and brings about *mirabilia* is widespread in the Scriptures, not least in the *Psalms*. The Canticle of Moses exclaims: 'Quis similis tui in fortibus, Domine, quis similis tui, magnificus in sanctitate terribilis atque laudabilis et faciens *mirabilia*?' (*Ex* 15: 11). Elsewhere we find the repeated call to proclaim the *mirabilia Dei*.⁸² Often the term used in the Vulgate is *confiteor*, especially in the *Psalms*.⁸³ At the same time, it would seem that the closer reference is to the Psalm verse 67: 36, which reads: 'Mirabilis Deus in sanctis suis; Deus Israel ipse dabit virtutem et fortitudinem plebi suae.' and conforms closely to the Greek construction and to the Hebrew, which both employ a noun in the plural corresponding to the Latin 'sanctis'.⁸⁴

⁸² *Jg* 6: 13, 13: 18-19; *1 Chr* 16: 9, 12, 24; *Neh* 9: 17; *Tob* 12: 20, 22; 13: 4; 2 *Mac* 7: 20; 15: 13; *Ps* 9: 2; 25: 7; 39: 6; 64: 6; 67: 36; 70: 17; 71: 18; 74: 2; 76: 12, 15; 77: 4; 77: 11-12; 85: 10; 88: 6; 95: 3; 97: 1; 104: 2, 5; 106: 8, 15, 21, 24, 31; 135: 4; 138: 6, 14; 144: 5; *Job* 5: 9; 9: 10; *Sir* 11: 4; 17: 8; 31: 9; 36: 10; 38: 6; 42: 17; *Dan* 6: 27; *4 Esd* 6: 48; 7: 27; 13: 57; *Rev* 15: 3.

⁸³ *Ps* 6: 6; 7: 18; 9: 2; 17: 50; 27: 7; 29: 5, 10, 13; 31: 5; 32: 2; 34: 18; 41: 6, 12; 42: 4-5; 43: 9; 44: 18; 48: 19; 51: 11; 53: 8; 56: 10; 66: 4, 6; 70: 22; 73: 19; 74: 2; 75: 11; 78: 13; 85: 12; 87: 11; 88: 6; 91: 2; 96: 12; 98: 3; 99: 4; 104: 1; 105: 1, 47; 106: 1, 8, 15, 21, 31; 107: 4; 108: 30; 110: 1; 117: 1, 19, 21, 28-29; 118: 7, 62; 121: 4; 135: 1-3, 135: 26; 137: 1-2, 4; 138: 14; 139: 14; 141: 8; 144: 10.

⁸⁴ Cf. for example John Joseph Owens, *Analytical Key to the Old Testament, vol. 3: Ezra-Song of Solomon*, Baker, Grand Rapids, Michigan, 1991, p. 373.

The current exegetical tendency, based upon Hebrew idiom, is to understand the expression ‘in sanctis suis’ as referring to the holy place of God’s habitation, or his ‘sanctuary’, and this is reflected not only in the King James or Authorized version (*Psalms* 68: 35 ‘O God, *thou art* terrible out of thy holy places’), but also in the New Vulgate’s ‘Mirabilis, Deus, de sanctuario tuo!’. However, the tradition has often interpreted ‘in sanctis suis’ as meaning ‘in his Saints’, as exemplified in the Douay-Rheims version: ‘God is wonderful in his saints’. This interpretation is reflected in an oration of the *Veronense* for St Felicity:

In sanctorum tuorum passionibus pretiosis
te, Domine, *mirabilem* praedicantes,
 munera votiva deferimus:
 praesta, quaesumus,
 ut, sicut illorum tibi grata sunt merita,
 sic nostrae servitutis accepta reddantur officia. Per.⁸⁵

Likewise, the same reference is intended, even if less clearly, in this *super oblata* of the *Veronense* for St Andrew:

Oblatis muneribus, Domine, plebs fidelis exsultet,
 quia pariter apostolicae gaudia passionis
 et in eis *te* praedicare *mirabilem* confidit
 ad suae pertinere salutis augmenta. Per.⁸⁶

The same is true of this oration of the *Gelasianum Vetus* for St Peter:

Laetificet nos, Domine, munus oblatum,
 ut, sicut in apostolo tuo Petro *te mirabilem* praedicamus,
 sic per illum tuae sumamus indulgentiae largitatem. Per.⁸⁷

⁸⁵ *Veronense*, n. 1210; cf. *Corpus orationum*, n. 3098.

⁸⁶ *Veronense*, n. 1230; cf. *Corpus orationum*, n. 3640.

⁸⁷ *Gelasianum Vetus*, n. 920; cf. *Corpus orationum*, n. 3225.

A similar applied usage is found in other ancient and medieval prayers,⁸⁸ and again in the *Missale Romanum* of the Blessed Paul VI: in the *super oblata* for St Martha (p. 794),⁸⁹ employed also for St Teresa of Avila (p. 840) and the first and second Mass formulary of the Common of Virgins (pp. 946, 948),⁹⁰ and also in the postcommunion for All Saints (p. 858), the postcommunion of the second formulary for Founders of Churches in the Common of Pastors (p. 938),⁹¹ and in the opening protocol of the second preface of the Blessed Virgin (p. 548).

Were we to look among the Latin euchology for a prayer beginning with 'Vide', it would seem there is only one, the very brief, 'Vide, Domine, iniquitates nostras et celeri nobis pietate succurre. Per.', which though absent from both the current *Missale Romanum* and the preconiliar editions, does occur, among other places, in the Gregorian Sacramentary.⁹²

As to the remaining elements, it is very difficult to speak of a true source, in the sense of being able to guarantee the literary derivation of our modern exorcism Psalter collect from a previously existing text. However, we have gathered here below a selection of prayers in which some features resemble the Psalter collect in question.

A

Respice, *Domine*, quaesumus, *afflictionem* populi tui
et, ab omnibus necessitatibus *liberatum*,
secura tribue tibi mente servire. Per.⁹³

⁸⁸ Cf. *Corpus orationum*, nn. 1555, 3225, 5485.

⁸⁹ Reference is to the pages of the *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, cura Ioannis Pauli Pp. II recognitum, editio typica tertia emendata*, Typis Vaticanis, 2008.

⁹⁰ Based upon *Veronense*, n. 1210; cf. *Corpus orationum*, n. 3098, quoted above.

⁹¹ Influenced apparently by *Gelasianum Vetus*, n. 920; cf. *Corpus orationum*, n. 3225.

⁹² *Sacramentarium Tridentinum*, n. 945; *Hadrianum*, n. 956; *Corpus orationum*, n. 6077.

⁹³ *Veronense*, n. 648; cf. *Corpus orationum*, n. 5096.

B

Suscipe, *Domine*, munus oblatum
 et conserva **famulum tuum**⁹⁴ atque
 ab omnibus, quas meretur, adversitatibus redde securum,
 ut, *tranquillitate* percepta,
 de omnium visibilium et invisibilium inimicorum insidiis *liberatus*,
 devota tibi mente deserviat.⁹⁵

A little off the highway of Latin liturgical sources is the intriguing Rotulus of Ravenna, which contains this prayer:

C

Deus, qui, initio statim mundi promulgans lucem,
 densas tenebrarum nebulas dissipasti, quaesumus,
 ut ipse iam procedat, conditor lucis, sponsus veri thalami,
 ante saecula quem parasti,
 ut populus a vetustatis errore *liberatus*,
 in occursum Filii tui adveniat,
 cum dignis operibus praeparatus. Per.⁹⁶

As to the noun ‘devotio’ qualified by the adjective ‘tranquilla’, the same combination is found in this *Veronense* oration:

⁹⁴ In the context of the Latin euchological tradition, functionally similar to the ‘servus tuus’ of our modern exorcism Psalter collect.

⁹⁵ Cf. *Corpus orationum*, n. 5744.

⁹⁶ *Rotulus*, n. 32; *Veronense*, n. 1363 (in an appendix devised by the editor Dom Mohlberg); cf. *Corpus orationum*, n. 6805; normalized text taken here from Anthony Ward, ‘Entry-Point to the Rotulus of Ravenna’, in *Notitiae* 25 (1989) 351-382, here p.355. Cf. Suitbert Benz, *Der Rotulus von Ravenna nach seiner Herkunft und seiner Bedeutung für die Liturgiegeschichte kritisch untersucht*, Aschendorff, Münster, 1967 (= *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 45), pp. 285-290; Anthony Ward, ‘The Perennial Rotulus of Ravenna’, in *Questions liturgiques* 70 (1989) 127-167, here p. 156.

D

Da nobis, *Domine* Deus noster,
 ut et mundi cursus pacifico nobis tuo ordine dirigatur
 et Ecclesia tua *tranquilla devotione* laetetur. Per.⁹⁷

We can comment briefly that the expression ‘*tranquilla devotione*’ is the functional equivalent of both ‘*secura ... mente*’ (A) and ‘*devota ... mente*’ (B). The same is true of ‘*a vetustatis errore liberatus*’ (C) in relation to ‘*a captivitate diaboli liberatus*’, the expressions both having the sense of the condition of sinfulness. If we turn our attention to ‘*de omnium visibilium et invisibilium inimicorum insidiis liberatus*’ (B) and compare it again with ‘*a captivitate diaboli liberatus*’, we can see both as referring to the grasp of the forces of darkness, whether personified or not. There might be reasonable grounds for wondering if our modern Psalter collect is not in some degree a mosaic of these or similar texts or at least inspired by them.

As a final point here, it may be helpful to recall that in the context of the rites foreseen by the *Rituale Romanum* and the *Pontificale Romanum* there exist certain structures and conventions in the euchology form that arise almost naturally from the particular nature of the rites and which are widely used. For purposes of comparison we can cite two here, limiting ourselves to the Ritual Masses of the current *Missale Romanum*. The first concerns the administration of Viaticum and the second from among the Masses for the Dead:

⁹⁷ *Veronense*, n. 633; cf. *Corpus orationum*, n. 899. Currently employed as the Collect for the eighth Sunday ‘per annum’: *Missale Romanum* 2008, p. 458. Cf. Anthony Ward, ‘The Origins of the Collect for the Eighth Week “per annum”’, in *Notitiae* 37 (2001) 527-529; Anthony Ward, ‘The Collects of the Weeks I-XXVI “per annum” in the Present Roman Missal’, in *Ephemerides Liturgicae* 120 (2006) 457-506, here pp. 472-474. A comment from the standpoint of biblical theology was published by the late Fr Giuseppe Ferraro, ‘Commento biblico alla Colletta della Domenica VIII “per annum”’, in *Notitiae* 37 (2001) 530-538.

Deus, cuius Filius nobis est via, veritas et vita,
 respice clementer famulum tuum N.
 et praesta, ut, tuis promissionibus se committens,
 et Corpore Filii tui recreatus,
 ad regnum tuum progrediatur in pace.
 Per Dominum.⁹⁸
 Absolve, quaesumus, Domine, famulum tuum N.
 ab omni vinculo delictorum,
 ut, qui in hoc saeculo Christo meruit conformari,
 in resurrectionis gloria
 inter Sanctos tuos resuscitatus respiret.
 Per Dominum.⁹⁹

Obviously, other aspects of these two orations differ from the Psalter collects, given the conditioning of the latter by the distinctive vocabulary and phrasing of the *Psalms*.

75.¹⁰⁰ PSALMUS 69

R/. *Adiutor meus et liberator meus es tu.*

Deus, in adiutorium meum intende; ...

Oratio

a Intende in adiutorium nostrum, Domine,
b et servum tuum N. adiuvaré festina,

⁹⁸ Missae rituales, III. Ad ministrandum Viaticum, Collecta: *Missale Romanum* 2008, p. 988.

⁹⁹ Missae Defunctorum, III. In variis commemorationibus, A. Pro uno defuncto, 2 Collecta: *Missale Romanum* 2008, p. 1205.

¹⁰⁰ *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam, editio typica emendata*, pp. 58-59.

c ut, evictis diaboli inimici tentationibus,
d tuis semper auxiliis muniatur.

Per Christum Dominum nostrum.

a Deus, *in adiutorium* meum *intende*; (Ps 69 (70): 2a)

b Domine, ad *adiuvandum* me *festina*. (Ps 69 (70): 2b)

Only the first part of the prayer is drawn from the Psalm, from the opening verses, presumably changing the strict word order of the biblical text to avoid reflex responses based on habits of reciting the Office. In its choice of the basic text it seems possible that it was influenced by the following model, from the Hispanic tradition:

Series II: LXIX¹⁰¹

In adiutorium nostrum intende, Domine,
nosque adiuvere festina;
nihil enim in bonis operibus
conatus nostri te desistente proficiunt,
a quo gressus hominis diriguntur;
tu es enim, per quem nostra roboratur fragilitas,
et expediatur iniquitas, tribuitur iustitia, redditurque corona. Per.

The concluding part of the prayer, on the other hand, is a redrafting of a Roman oration that in its opening likewise reflects *Psalm* 69: 2, but in this latter phrasing appears to be independent from any specific biblical text.

Series romana LXIX¹⁰²

¹⁰¹ J. Pinell, *Liber orationum psalmographus*, n. 254, p. 72; cf. Series hispana LXIX in L. Brou, *Psalter Collects*, pp. 139-140; Super Psalmum LXIX [H] in P.-P. Verbraken, *Oraisons*, p. 162.

¹⁰² L. Brou, *Psalter Collects*, p. 196; cf. Super Psalmum LXIX [R] in P.-P. Verbraken, *Oraisons*, p. 162.

Inexhausti *adiutorii* Deus aeterne,
 ad *adiuvandum* familiae supplici *festinus* occurre,
ut, evictis malorum opprobriis,
tuis semper auxiliis muniamur.

We may also cite another ancient prayer which has some points of contact in wording and structure:

Series ‘Visita nos’ LXIX¹⁰³

Cerne, *Domine*, supplicum fletum tuorum,
 et *intende in adiutorium nostrum*,
 quo, confusis omnibus qui quaerunt animam nostram,
 exultet et iucundetur in te plebs tua.

50.¹⁰⁴ PSALMUS 90

R/. *Tu es, Domine, refugium meum.*

Qui habitat in protectione Altissimi, ...

Oratio

a Susceptor et refugium nostrum, Domine,
 b libera servum tuum N.
 c a laqueo daemonum venantium
 d et a verbo aspero persequentium eum;
 e protege eum sub umbra alarum tuarum,
 f circumda eum tuae fortitudinis scuto,

¹⁰³ J.M. Canals, *Las colectas*, p. 171; = Series africana LXIX in L. Brou, *Psalter Collects*, p. 88; cf. Super Psalmum LXIX [A] in P.-P. Verbraken, *Oraisons*, p. 162.

¹⁰⁴ *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam, editio typica emendata*, pp. 25-27.

g et salutare tuum ei clementer ostende.
Per Christum Dominum nostrum. Amen.

- a *Refugium* meum et fortitudo mea (*Ps* 90: 2)
Quoniam tu es, *Domine*, *refugium* meum (*Ps* 90: 9, R/.)
b Quoniam ipse *liberabit* te de laqueo venantium (*Ps* 90: 3)
Quoniam mihi adhaesit, *liberabo* eum; (*Ps* 90: 14)
c Quoniam ipse *liberabit* te de *laqueo venantium* (*Ps* 90: 3)
d *et a verbo* maligno (*Ps* 90: 3)
e *Alis* suis *obumbrabit* tibi (*Ps* 90: 4)
f *scutum* et lorica veritas eius (*Ps* 90: 4)
Refugium meum et *fortitudo* mea (*Ps* 90: 2)
g *et ostendam* illi *salutare* meum. (*Ps* 90: 16)

The final Psalm that appears in the Rite of Exorcism has furnished almost without exception all the material for the correspondending psalm collect. However, this has been carefully complied with an eye on a number of texts that have survived from distant centuries. The first of these seems to have furnished the idea for the opening of the prayer:

Series ‘Visita nos’ XC¹⁰⁵

Refugium nostrum, Deus noster, salva nos, quaesumus,
quoniam *sub alis* tuis speramus;
libera nos, quaesumus, de muscipula *venantium*,
et procul fac tabernaculo animae nostrae flagellum. Per.

As regards the exact wording of the incipit, it derives from the prayer printed immediately below, which together in particular with the oration *Speramus*, likewise from Hispanic milieux, has furnished the rest of our text.

¹⁰⁵ J.M. Canals, *Las colectas*, p. 182; = Series africana XC in L. Brou, *Psalter Collects*, p. 93; cf. Super Psalmum XC [A] in P.-P. Verbraken, *Oraisons*, p. 204.

Series IV: XC¹⁰⁶

Susceptor noster et refugium nostrum, Domine,
 da nobis perspicacem intellegentiam,
 et *fortitudinem* animae tribue inconcussam,
 ut nec doloso capiamur *venantium laqueo*,
 nec *verbo* deterreamur adverso,
sed tuarum alarum protectione muniti,
 nec nocturno ignorantiae metu pavidi,
 nec desperationis ruina depressi,
 nec a daemonio meridiano publica et violenta impugnatione
 deiiciamur penitus indefensi,
 ut tuo glorificeris in munere,
 dum nos invicta protegis maiestate. Per.

Series III: XC¹⁰⁷

Speramus in te Domino Deo nostro,
libera nos a laqueo venantium,
et a verbo aspero persequentium,
protege nos sub umbra alarum tuarum obtentu,
 et *circumda* nos tuae veritatis *scuto*,
 et quia tu spes nostra es, Domine,
 altissimum nobis in te *refugium* pone,
 dierum longitudine nos adimple
et salutare tuum clementer nobis ostende.

¹⁰⁶ J. Pinell, *Liber orationum psalmographus*, n. 558, p. 178; cf. Series hispana XC in L. Brou, *Psalter Collects*, p. 148; cf. Super Psalmum XC [H] in P.-P. Verbraken, *Oraisons*, p. 204.

¹⁰⁷ J. Pinell, *Liber orationum psalmographus*, n. 412, p. 123.

CONCLUSION

Of the ten psalm collects we have treated, it has become clear how strong is the influence of texts from the Hispanic or Mozarabic liturgy on the modern Roman compositions. Prevalently from Hispanic euchological sources come the orations on *Psalms* 3, 10, 21, 90, while the oration on *Psalm* 30 has been subject to Hispanic influence. As to the rest, the Roman tradition has furnished the oration on *Psalm* 12 in its entirety, and the incipits to the orations on *Psalm* 3 ('Protector noster, aspice, Deus') and 34 ('Protector in te sperantium, Deus'). One text, the oration on *Psalm* 34, has as its core a prayer from what some scholars have referred to as an 'African' tradition. There are three of the ten psalm collects which are largely new compositions, one is in any case apparently drawn largely from Hispanic material, one has strong but varied biblical influence, and one is freely drafted, perhaps (a mere hypothesis) on the basis of a sketch in a modern language.

In the absence so far of other *editiones typicae* which draw upon the psalm collects, the usage of the *De Exorcismis* may serve as a reminder of their potential effectiveness in more than one liturgical context.

In any event, the initiative of incorporating psalm collects into the *De Exorcismis* is surely a welcome one and has introduced texts of quality which merit closer examination than has been possible in the survey we have undertaken here.

Anthony WARD, S.M.

UN PUNTO DELL'OMELIA PER L'ORDINAZIONE DEL VESCOVO E IL MINISTERO APOSTOLICO NELLA SECONDA LETTERA AI CORINZI

I. «IMMEDESIMAZIONE» DI PAOLO CON CRISTO

Nell'omelia-modello prevista nel rito dell'ordinazione del Vescovo del *Pontificale Romanum*, il Vescovo ordinante principale invita i presenti a mostrare il debito onore a colui che è stato eletto all'episcopato, dicendo:

Illum honorate ut ministrum Christi et dispensatorem mysteriorum Dei, cui testificatio Evangelii veritatis concreditur atque ministratio Spiritus et iustitiae!¹

La concisa esortazione è densa di allusioni alla concezione paolina del ministero apostolico. In primo luogo, è citato il passo della *Prima Lettera ai Corinzi*, in cui Paolo esorta i fedeli a stimare gli apostoli autentici, lui compreso, come «ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio».² Ma soprattutto vi si concentrano allusioni alla *Seconda Lettera ai Corinzi*, che conferma la visione paolina degli apostoli come «ministri di Dio»,³ precisando che a loro è affidato non il «ministero» anticotestamentario «della morte» e «della condanna», ma il «ministero dello Spirito» e «della giustizia».⁴ Il testo omiletico aggiunge che al Vescovo è

¹ PONTIFICALE ROMANUM ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum. De ordinatione Episcoporum, Presbyterorum et Diaconorum. Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, [In Civitate Vaticana] 1990, n. 39, p. 11.

² 1 Cor 4, 1 (Volgata): «Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei». [In questa citazione e nelle successive, il corsivo è nostro].

³ 2 Cor 6, 4 (Volgata): «Sed in omnibus exhibeamus nosmet ipsos sicut Dei ministros in multa patientia in tribulationibus in necessitatibus in angustiis».

⁴ 2 Cor 3, 7-9 (Volgata): «Quod si ministratio mortis litteris deformata in lapidibus fuit in gloria ita ut non possent intendere filii Israhel in faciem Mosis propter gloriam vultus eius quae evacuatur, quomodo non magis ministratio Spiritus erit in gloria? Nam si ministratio damnationis gloria est, multo magis abundat ministerium iustitiae in gloria».

affidato il compito di «testimoniare il Vangelo di verità»,⁵ un'espressione attinta in parte dalla *Lettera ai Romani*,⁶ ma soprattutto dal discorso d'addio tenuto da Paolo agli anziani (*presbyteroi*) della Chiesa efesina raccolti nel porto di Mileto, come narrano gli *Atti degli Apostoli*.⁷

Il passo omiletico citato, che rispecchia quasi alla lettera il dettato della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sul tema della sacramentalità dell'episcopato,⁸ giunge così a sottolineare il legame indissolubile dei Vescovi con Cristo, il quale, mandando gli apostoli in missione, disse loro: «*Qui vos audit me audit, et qui vos spernit me spernit. Qui autem me spernit, spernit eum qui me misit*». ⁹

Per sviluppare questo punto importante della predica, approfondiamo la concezione che nella *Seconda Lettera ai Corinzi* Paolo mostra di avere del ministero apostolico e, in specie, del proprio ministero nell'orizzonte della Chiesa delle origini. In questo scritto più che in altri, dovendo difendere il proprio modo di svolgere la missione apostolica, egli giunge a «immedesimarsi» con Cristo. Ma, più in generale, se si dovesse sintetizzare nel frammento di una parola il tutto di Paolo – il tutto delle sue lettere, della sua instancabile attività missionaria, del suo essere uomo di fede e apostolo –, il concetto d'«immedesimazione» con Cristo risulta oggi particolarmente comprensibile, benché Paolo preferisse ricorrere a

⁵ Cf. *Col* 1, 5 (Volgata): «*Propter spem, quae reposita est vobis in caelis: quam audistis in verbo veritatis Evangelii*».

⁶ *Rm* 15, 16 (Volgata): «*Ut sim minister Christi Jesu in gentibus: sanctificans Evangelium Dei, ut fiat oblatio gentium accepta, et sanctificata in Spiritu Sancto*».

⁷ *At* 20, 24 (Volgata): «*Sed nihil horum vereor: nec facio animam meam pretiosorem quam me, dummodo consummem cursum meum, et ministerium verbi quod accepi a Domino Jesu, testificari Evangelium gratiae Dei*».

⁸ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen gentium* [16.XI.1964], n. 21: «*Hi pastores [= episcopi] ad pascendum dominicum gregem electi, ministri Christi sunt et dispensatores mysteriorum Dei (cf. 1 Cor 4, 1), quibus concredita est testificatio Evangelii gratiae Dei (cf. Rom 15, 16; Act 20, 24), atque ministratio Spiritus et iustitiae in gloria (cf. 2 Cor 3, 8-9)*».

⁹ *Lc* 10, 16 (Volgata).

quello più teologicamente profondo di « conformazione » al Figlio.¹⁰ Sta di fatto che, maturando nella fede in Cristo crocifisso e risorto incontrato sulla via di Damasco,¹¹ Paolo si è sempre più « immedesimato » con lui.

Più che in altre lettere, è nella *Seconda Lettera ai Corinzi* che egli ha testimoniato la propria limpida consapevolezza di essere « apostolo di Cristo », permanentemente teso a fare una « medesima realtà » con lui, così da proseguirne l'opera di diffusione della « bella notizia » (*euag-gélion*) del « Padre misericordioso e Dio di ogni consolazione » (1, 3). Sono tre gli aspetti dell'immedesimazione di Paolo con Cristo che emergono dalla lettera. Anzitutto, l'Apostolo ha continuato a diffondere l'evangelo della nuova alleanza, ossia l'annuncio che Cristo ha realizzato in maniera efficace e definitiva la nuova alleanza di Dio con gli uomini, mediando l'incondizionato perdono divino dei loro peccati. In seconda istanza, la missiva mostra come Paolo si sia immedesimato a tal punto con Cristo da lasciar trasparire nella propria esistenza la dinamica salvifica attuata nel mistero della morte e della risurrezione di Cristo stesso. Infine, l'Apostolo è maturato in questa immedesimazione con Cristo grazie alla collaborazione pastorale, non sempre facile, con altri missionari, comunque costantemente tesa alla collegialità.

II. APOLOGIA DEL MINISTERO APOSTOLICO AUTENTICO

Questa profonda consapevolezza che Paolo aveva del proprio servizio alla Chiesa non toglie che, negli anni successivi alla prima evangelizzazione di Corinto,¹² egli abbia avuto notevoli contrasti con gli stessi Corinzi. Anzi, l'Apostolo ha dettato la *Seconda Lettera ai Corinzi* proprio perché non poteva, in quel periodo, tornare a fare visita alla Chiesa corinzia, come avrebbe voluto.¹³ Perciò ha tentato di risolvere

¹⁰ Cf. *Rm* 8, 29; *Fil* 3, 10-11.20-21.

¹¹ Cf. *At* 9, 1-19; 22, 1-21; 26, 9-23; *1 Cor* 15, 8; *Gal* 1, 15-17.

¹² Cf. *At* 18, 1-18.

¹³ Dopo l'evangelizzazione della città, l'Apostolo vi era già tornato una seconda volta, anche se in modo abbastanza rapido (cf. *2 Cor* 2, 1). Ma sul finale

per iscritto alcune cause della tensione che ancora persisteva nel suo rapporto con loro. Si capisce allora l'intento primariamente apologetico dell'intero scritto, in cui Paolo si difende non tanto da persecutori giudei e pagani, quanto piuttosto da oppositori cristiani; anzi, da missionari, che, per di più, provenivano come lui dal giudaismo.

Di conseguenza, pur non presentando in questa lettera una teologia sistematica del ministero apostolico, egli ha cercato di tutelare il proprio modo di svolgerlo. Più esattamente: Paolo ha replicato alle accuse degli avversari, che intendevano metterne in questione l'identità apostolica e delegittimarne il ministero ecclesiale. Seguitavano cioè a denunciare pervicacemente che egli si arrogava in maniera illegittima il titolo di «apostolo», che Gesù aveva attribuito ai Dodici, chiamandoli a seguirlo fin dal periodo galilaico del suo ministero pubblico.¹⁴ Per di più, gli avversari di Paolo ne criticavano alle spalle non solo l'illegittima autorità apostolica, ma anche le scarse capacità personali e persino l'affettato disinteresse economico, con cui si vantava di servire la Chiesa.

Per difendersi da queste critiche radicali, nella *Seconda Lettera ai Corinzi* Paolo chiarisce soprattutto due aspetti del suo ministero: il suo modo di mantenersi sul piano economico e le sue debolezze personali. Anzitutto, dichiara la propria scelta di non gravare finanziariamente sulla comunità cristiana di Corinto (cf. 11, 9; 12, 16). Le ha annunciato gratuitamente l'evangelo di Cristo (cf. 11, 7). Perciò nessuno a Corinto avrebbe potuto fondatamente sostenere l'accusa (cf. v. 12) secondo cui egli l'avrebbe fatto per biechi interessi economici (cf. v. 10).

Ma visto che i suoi rivali diffondevano a Corinto anche altre dicerie sui suoi molteplici punti deboli, l'Apostolo ha fatto ricorso in questa lettera a una «tattica» piuttosto strana: ha trasformato cioè le proprie multiformi debolezze in motivi di vanto.¹⁵ Aveva capito infatti che Dio dispiega la sua onnipotenza salvifica non nonostante le debolezze dei

della *Seconda Lettera ai Corinzi* (12, 19 – 13, 10) ha dato disposizioni per un'altra visita che intendeva fare a quella comunità cristiana (13, 1; cf. 12, 14).

¹⁴ Cf. 2 *Cor* 11, 5; 12, 11-12 e anche 1 *Cor* 9, 1.

¹⁵ Cf. 2 *Cor* 11, 30; 12, 5.9-10; 13, 9.

suoi servi, ma precisamente per mezzo di esse (cf. 12, 9). Del resto, Dio Padre aveva agito allo stesso modo con il Figlio suo crocifisso (cf. 13, 4). Quindi Paolo, che per fede cercava di prender parte alle sofferenze sopportate da Cristo nella passione (cf. 1, 5; 13, 4), asserisce nella *Seconda Lettera ai Corinzi* che, proprio con il suo modo di vivere, stava manifestando agli altri la vita divina che continua a sgorgare misteriosamente dalla morte di Cristo (cf. 4, 10-12). Di conseguenza, le sue debolezze personali, che gli oppositori utilizzavano per delegittimarne l'attività apostolica, sono usate paradossalmente da lui in questo scritto come conferma dell'autenticità evangelica del suo ministero (cf. 13, 3-4).

III. MINISTERO DELLA NUOVA ALLEANZA

È nel sofferto contesto apologetico di questa missiva che Paolo illustra la propria concezione del ministero apostolico. Secondo lui, questo ministero ha due dimensioni essenziali: quella «verticale» – se così si può dire – del rapporto dell'apostolo con il Signore e quella «orizzontale» delle sue relazioni con le persone. In questo senso, Paolo comprende se stesso come ministro della nuova alleanza di Dio con gli uomini (3, 6). È convinto che il suo compito fondamentale nella Chiesa sia di mediare questa nuova relazione salvifica che Cristo ha istituito in maniera piena e definitiva.

3.1 *Ambasciatore di Dio per Cristo*

Grazie a Cristo, «immagine» insuperabilmente nitida e definitiva «di Dio» (4, 4),¹⁶ il Padre ha rivelato nella storia la propria gloria (cf. v. 6), la propria verità ultima. Così, per mezzo del Figlio suo fatto uomo, crocifisso e risorto, è riuscito a rappacificare con sé l'intera umanità: Dio «ci ha riconciliati con sé mediante Cristo e ha affidato a noi[, apostoli autentici,] il ministero della riconciliazione. [...] In nome di Cristo, dunque, siamo ambasciatori: per mezzo nostro è Dio stesso che esorta». E, rivolgendosi direttamente ai suoi figli spirituali di Corinto,

¹⁶ Cf. 2 Cor 3, 18 e anche Col 1, 15.

l'Apostolo conclude: «Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio» (5, 18-20). In questo modo, grazie a Cristo e agli apostoli da lui inviati, Dio ha mantenuto fede alla parola data in passato (cf. 1, 20) di stabilire una nuova alleanza con gli uomini (cf. 3, 3-6).

In effetti, secondo il libro dell'*Esodo*, Mosè sul monte Sinai aveva ricevuto le due «tavole di pietra scritte dal dito di Dio». ¹⁷ Ma, costatate con amarezza le incessanti disobbedienze peccaminose degli Israeliti ai precetti dell'antica alleanza sinaitica, Dio aveva promesso, mediante il profeta Geremia, di stipulare con loro una nuova alleanza, scrivendo le sue leggi «sui loro cuori». ¹⁸ Non solo: negli oracoli profetici di Ezechiele aveva aggiunto la promessa del suo Spirito rinnovatore:

Vi darò un cuore nuovo e metterò dentro di voi uno Spirito nuovo e toglierò il cuore di pietra dalla vostra carne e vi darò un cuore di carne. E porrò il mio Spirito dentro di voi e vi farò procedere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme. ¹⁹

Facendo memoria di questi celebri passi scritturistici, nella *Seconda Lettera ai Corinzi* Paolo interpreta la propria attività evangelizzatrice come «ministero dello Spirito» (3, 8), compimento ben superiore del già glorioso «ministero della morte, inciso in lettere su pietre» (v. 7). Mostra così la propria fierezza di essere «ministro della nuova alleanza» (v. 6), totalmente dedito a servire la nuova relazione salvifica che Dio Padre ha istituito per sempre con gli uomini, mediante Cristo e il suo Spirito. Pienamente consapevole di questa sua missione salvifica e «gloriosa», l'Apostolo non ha temuto di farsi servo sia di Dio che della comunità cristiana.

Sul versante del servizio reso a Dio, Paolo, fin dall'enunciazione della tesi fondamentale (*propositio*) della *Seconda Lettera ai Corinzi*, in 1, 12, riconosce di aver esercitato il proprio ministero apostolico con la

¹⁷ *Es* 31, 18 (LXX).

¹⁸ *Ger* 31(38), 33 (LXX).

¹⁹ *Ez* 36, 26-27 (LXX); cfr. 11, 19-20.

«semplicità» e la «trasparenza» donategli da Dio stesso. Per rendere immediatamente lo stile «trasparente» con cui ha annunciato l'evangelo a Corinto, l'Apostolo ricorre al sostantivo greco *eilikríneia*. Il termine deriva dal sostantivo *heilé*, che indica la «luce solare», e dal verbo *krínein*, che significa «giudicare» o «ritenere». Quindi con l'espressione *eilikríneia* Paolo lascia intendere di aver sempre svolto il ministero apostolico «alla luce del sole», nella completa sincerità e rettitudine d'intenzione.²⁰ È con questa «trasparenza» che, da vero apostolo, egli osa parlare «da parte di Dio e davanti a Dio», in comunione con Cristo (2, 17) e a servizio dello Spirito (3, 6; cf. v. 8). Ma sempre per questo, ha evitato di comportarsi come i missionari suoi rivali, che barattavano a scopo di lucro la parola di Dio, edulcorandone i contenuti (cf. 2, 17).

3.2 *Servo della riconciliazione di Dio con gli uomini*

Nella *Seconda Lettera ai Corinzi* Paolo illustra anche il servizio che ogni apostolo autentico è chiamato a rendere al prossimo. Come «apostolo di Gesù Cristo» (1, 1), Paolo non può predicare se stesso. Deve proclamare come «Signore» unicamente «Cristo Gesù» (4, 5a).²¹ Ma, proprio «a motivo di Gesù», l'Apostolo si mette a totale disposizione delle persone e, in questo caso specifico, della comunità cristiana di Corinto (cf. v. 5b).

In sostanza, la sua collaborazione con Dio è volta a favorire la gioia dei fedeli. Senza però avanzare la pretesa di spadroneggiare sulla loro fede (cf. 1, 24). Per esperienza personale, Paolo sa che la gioia più profonda nasce dall'essere stati riconciliati da Dio per mezzo di Cristo (cf. 5, 18-19). Si rende conto che in fondo è precisamente a questo scopo che Dio gli ha assegnato il «ministero della riconciliazione» (5, 18): grazie al servizio reso alle comunità cristiane da lui e da altri veri apostoli, può continuare ad attuarsi nella storia la nuova alleanza di Dio con tutti gli uomini, per amore dei quali Cristo è morto (cf. vv. 14-15).

²⁰ Cf. 2 Cor 2, 17; 1 Cor 5, 8 e anche Fil 1, 10 e 2 Pt 3, 1.

²¹ È verosimile che Paolo stia anche qui polemizzando con i suoi oppositori (cfr. Fil 2, 21) oppure si sta difendendo da una loro ingiuria.

È questa consapevolezza di essere «ambasciatore di Dio» (5, 20) che, a questo punto della missiva, spinge Paolo a invitare i fedeli di Corinto a rappacificarsi anche con lui. Certo, per riuscirvi, era necessario che essi smettessero di dare retta alle ingiurie che sul suo conto circolavano nella loro comunità. Ma, prima ancora, dovevano accogliere da Dio stesso il dono della riconciliazione con lui (v. 20).

Per far cogliere in maniera ancora più cristallina la portata di questo suo «ministero della riconciliazione», Paolo ricorre anche a un'immagine presa dalle consuetudini matrimoniali giudaiche dell'epoca. Se la Chiesa può essere immaginata come la promessa sposa di Cristo (cf. 11, 2), allora la funzione svolta da Paolo – e dagli altri apostoli autentici – è simile a quella dell'amico dello sposo. In quanto tale, egli ha il dovere di condurre a Cristo la Chiesa pura e casta. In quest'orizzonte simbolico si coglie in che senso Paolo giunga a confessare apertamente: «Io provo infatti per voi[, Corinzi,] una specie di gelosia divina: vi ho promessi infatti a un unico sposo, per presentarvi a Cristo come vergine casta» (11, 2).

Alla luce di questi passi suggestivi della *Seconda Lettera ai Corinzi*, perveniamo a una prima conclusione sulla consapevolezza apostolica di Paolo: l'apostolo è totalmente dedito a Cristo e alla Chiesa. Il suo ministero è finalizzato a favorire la comunione della Chiesa con Cristo. Grazie al ministero apostolico, animato dallo Spirito santo, i cristiani di ogni tempo possono entrare nella nuova ed eterna alleanza con Dio, definitivamente realizzata da Cristo crocifisso e risorto.

IV. UN MINISTERO CHE MANIFESTA LA MORTE SALVIFICA DI CRISTO

Coerentemente con questa concezione del ministero apostolico, del tutto relativo, da un lato, a Cristo e, dall'altro, agli uomini, Paolo insiste sul fatto che tra la potenza di Dio e la debolezza dell'apostolo esista un legame inscindibile. È il secondo aspetto caratteristico del suo modo di delineare il ministero apostolico soprattutto – ma non solo – nella *Seconda Lettera ai Corinzi*. Difatti, anche a riguardo delle sue debolezze personali, Paolo non teme di ammettere con grande umiltà:

Noi [apostoli autentici] però abbiamo questo tesoro [= la conoscenza di Cristo e del suo evangelo] in vasi di creta, affinché appaia che questa straordinaria potenza appartiene a Dio, e non viene da noi (4, 7).

Paolo è fermamente convinto che il suo servizio alla Chiesa e, ancor più radicalmente, la sua stessa persona, fragile come un « vaso di creta », siano il « luogo » della manifestazione di Cristo e soprattutto della sua morte e risurrezione (cf. 4, 10-12). Da questa sua consapevolezza di fondo derivano almeno tre conseguenze: vi è anzitutto in Paolo una profonda armonia tra la spiritualità e il ministero apostolico. In secondo luogo, le debolezze personali sono intese da lui come motivo di legittimazione del proprio ministero apostolico. Infine, il ministero apostolico è vissuto da lui come una *via crucis* alla sequela di Cristo.

4.1 *Armonia tra spiritualità e ministero*

In primo luogo, Paolo vive un'intima armonia tra la spiritualità e il ministero apostolico. In lui non esiste separazione tra la vita privata e quella pubblica. Per lui non ha alcun senso una visione meramente funzionale del ministero ecclesiale. Certo, Paolo è consapevole di essere « apostolo di Cristo Gesù per volontà di Dio » (1, 1) e di espletare la funzione di ambasciatore « di Dio » inviato da Cristo,²² che solo è stato crocifisso per la salvezza degli uomini.²³ Eppure non assolve questo compito all'interno della Chiesa quasi fosse un mestiere come un altro, semplicemente per procurarsi da vivere.

Al contrario, Paolo nella *Seconda Lettera ai Corinzi* afferma, senza falsa umiltà, di aver ormai trasformato la propria esistenza in una permanente manifestazione della vita di Gesù e, in particolare, della sua morte salvifica. Scrive: « [Noi, apostoli autentici, portiamo] sempre e dovunque nel nostro corpo la morte [*nékrōsin*, letteralmente: “il pro-

²² Cf. *2 Cor* 5, 20 e anche *1 Cor* 3, 9.

²³ Cf. *1 Cor* 1, 13.

cesso mortale”]²⁴ di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo» (4, 10). Paolo riconosce così che la sua vita, finalizzata com'è a lasciar trasparire segni credibili di rivelazione di Cristo, è diventata un tutt'uno indivisibile con il suo stesso ministero apostolico.

4.2 *Debolezze personali e legittimazione del ministero*

La seconda conseguenza della convinzione paolina secondo cui l'esistenza del vero apostolo è «luogo» privilegiato della rivelazione salvifica del Signore Gesù, è che anche nella propria debolezza – anzi, soprattutto in essa – Paolo individua uno dei motivi fondamentali di legittimazione del proprio ministero apostolico.

Alla luce della «sapienza carnale»²⁵ dei suoi oppositori, questa convinzione sarebbe inaccettabile per la sua illogicità. Come può essere legittimo apostolo un uomo come Paolo che ha così tante debolezze? Di per sé i suoi limiti non dovrebbero consigliare alle autorità ecclesiastiche di non riconoscergli tale dignità? Il buon senso non dovrebbe suggerire a Paolo stesso di dimettersi dal ministero? A obiezioni del genere, facilmente congetturabili sulla base di vari indizi testuali reperibili nell'epistolario paolino, Paolo sembra rispondere di non aver iniziato ad annunciare l'evangelo di Cristo semplicemente per una sua decisione personale, quanto piuttosto per una scelta di Dio:²⁶ è stato lui a chiamarlo come «apostolo di Cristo Gesù» (cf. 1, 1). A irrobustire in Paolo questa convinzione sono state le parole rassicuranti che, in un periodo di «notte» spirituale, il Signore gli aveva suscitato in cuore: «Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza» (12, 9). Grazie a quella rassicurazione divina, Paolo aveva capito che la «spina» nella «carne» (12, 7), come egli ha definito icasticamente la causa – a noi

²⁴ Per una veloce panoramica delle ipotesi interpretative più significative del sostantivo *nékrosis*, rimandiamo a Maurice CARREZ, *La Deuxième Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Labor et Fides, Genève 1986 (= *Commentaire du Nouveau Testament; Deuxième Série* 8), p. 116.

²⁵ 2 Cor 1, 12; cf. anche 1, 17; 10, 2.3.4; 11, 18.

²⁶ Cf. Gal 1, 15-16.

ignota²⁷ – della propria debolezza, avrebbe potuto anche non costituire un ostacolo allo svolgimento efficace del ministero apostolico. Al contrario: nella misura in cui Paolo l'avesse affrontata continuando ad affidarsi con docilità al Signore, precisamente quella «spina» sarebbe diventata un'occasione favorevole per lasciar trasparire in lui l'onnipotenza salvifica di Dio. L'Onnipotente fa «grandi cose» attraverso persone umili che, pur con i loro limiti, si mettono con fede nelle sue mani.²⁸ Così, l'Apostolo, attento a quanto gli suggeriva lo Spirito del Risorto, si è sempre più persuaso che questa «logica» divina, per quanto possa sembrare paradossale, valga per ogni debolezza del credente. Corrisponde, infatti, al modo consueto in cui Dio salva gli uomini che non pongono fiducia in se stessi, ma in lui «che risuscita» persino «i morti» (1, 9).²⁹

4.3 Accettazione quotidiana della propria «croce»

Con questa consapevolezza di fede, Paolo è riuscito ad affrontare quotidianamente le difficoltà e le sofferenze del ministero in maniera coerente con l'insegnamento di Gesù, attestato nel *Vangelo secondo Luca* – non a caso discepolo e collaboratore di Paolo –: «Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce ogni giorno e mi segua». ³⁰ Per Cristo, non si diventa suoi discepoli, se non si vive «in» lui e dunque «come» lui. Non si può seguirlo, se non si considera la vita come dono di sé, dicendo conseguentemente di «no» a se stessi,

²⁷ Una nutrita panoramica di posizioni è rintracciabile, ad es., nell'*excursus* di Ernest-Bernard ALLO, *Seconde Épître aux Corinthiens*, Gabalda, Paris 1937 (= *Études bibliques*), pp. 313-323.

²⁸ Emblematica, da questo punto di vista, è la professione di fede di Maria nel *Magnificat* (Lc 48-49).

²⁹ Cf. specialmente Stanislas LYONNET, «La loi fondamentale de l'Apostolat formulée et vécue par Saint Paul (2 Cor. 12, 9)», in Ignace de la POTTERIE – Stanislas LYONNET, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Cerf, Paris 1965 (= *Unam Sanctam* 55), pp. 263-282.

³⁰ Lc 9, 23. Cf. i paralleli Mt 16, 21 e Mc 8, 31.

ovvero al peccatore, all'«uomo vecchio»,³¹ che continua a rifiutarsi di credere effettivamente in Cristo.³² Per ogni cristiano, la «croce» principale è «evangelizzare» sempre da capo, «ogni giorno», l'incredulo che ancora abita in qualche anfratto del proprio cuore. Al contrario, chi segue Cristo è invitato a ripetere quotidianamente il proprio «sì» a Dio, persino a costo di perdere la vita fisica – se necessario –, come fece Gesù in croce.

Pienamente coerente con questa visione dell'esistenza cristiana, Paolo affronta le «croci» della missione apostolica, perseverando nella *sequela Christi*. Continuando cioè a farsi carico delle proprie «croci», con «gli stessi sentimenti» con cui Cristo ha portato la sua:³³ cioè nell'obbedienza a Dio Padre e nella solidarietà verso gli altri. In questo senso, per Paolo, dal «corpo» di ogni autentico apostolo traspira realmente il mistero salvifico della morte di Gesù (4, 10). Difatti, anche Paolo, a causa dell'evangelo, è stato perseguitato e ha affrontato pericoli di ogni genere. Ma ormai era diventato capace di sopportare «a causa di Gesù» (4, 11) tutti questi ostacoli alla missione. In queste sofferenze egli sapeva riconoscere la stessa dinamica salvifica della morte e della vita risorta di Gesù (vv. 10-12). Quindi, i patimenti del ministero apostolico non apparivano a Paolo come assurdi. Per fede egli riusciva a cogliervi le stesse «sofferenze di Cristo» (1, 5) o, più esattamente, la manifestazione della croce e, in germe, anche della risurrezione del Signore. Anzi, egli credeva che proprio questo processo di rivelazione fosse in grado di comunicare vita eterna anche alle persone con cui entrava in relazione. In effetti, costoro non potevano non constatare le difficoltà, le sofferenze e le persecuzioni da lui affrontate per tentare di annunciare ovunque l'evangelo di Cristo. Ma, allo stesso tempo, osservavano anche come egli fosse «tribolato in tutto, ma non schiacciato [...]; sconvolto, ma non disperato [...]

³¹ Cf. i passi esistenzialmente suggestivi di *Ef* 4, 22-24 e *Col* 3, 8-10, che, sulla scia di *1 Cor* 5, 7-8 e di *2 Cor* 5, 17, approfondiscono il concetto di «uomo vecchio».

³² Cf. Giovanni MOIOLI, *La parola della croce*, Glossa, Milano 1994 (= *Contemplatio* 9), pp. 61-62.

³³ *Fil* 2, 5.

Da parte sua, l'Apostolo sperava che almeno qualcuno si chiedesse: «Perché Paolo vive così? Chi glielo fa fare?». E soprattutto: «Come fa a continuare ad affrontare tante contrarietà, senza cedere mai alla disperazione?». L'insorgenza di questi interrogativi in coloro con cui entrava in contatto era proprio ciò che egli si aspettava, sicuro che alcuni di loro potessero intuire come la risposta a domande del genere fosse una sola: la sorgente della speranza irremovibile dell'uomo è Cristo (cf. 1, 10).³⁴ Paolo viveva per lui. Anzi, era come se Cristo stesso visse in lui, tanto egli s'immedesimava costantemente con il «suo Signore»:³⁵

[...] Sono stato crocifisso con Cristo, e non vivo più io, ma Cristo vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me.³⁶

Come avveniva soprattutto per i profeti anticotestamentari,³⁷ la cui esistenza complessivamente intesa era usata da Dio come segno di rivelazione per il suo popolo, così Cristo utilizzava Paolo come «strumento» efficace per rivelarsi «alle nazioni, ai re e ai figli d'Israele».³⁸ D'altronde, Paolo sperava che, continuando a «portare in giro» nella sua persona la morte di Cristo – affrontando cioè le innumerevoli sofferenze della missione come Cristo aveva sostenuto le proprie –, egli stesso potesse giungere alla risurrezione con lui.³⁹

Ricorrendo al binomio «resistenza e resa»,⁴⁰ con cui è stata significativamente intitolata la raccolta postuma (1951) di lettere scritte dal pastore e teologo luterano Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), potremmo costatare

³⁴ Cf. specialmente *2 Cor* 3, 11-12, *Rm* 8, 31-39; *1 Cor* 15, 19-20 e anche *Col* 1, 27.

³⁵ *Fil* 3, 8.

³⁶ *Gal* 2, 19-20.

³⁷ Cf. specialmente *Is* 20, 3; *Ez* 12, 6.11; 24, 24.27.

³⁸ *At* 9, 15; cf. *Rm* 15, 18.

³⁹ Cf. *2 Cor* 4, 14; 13, 4 e anche 1, 9; *Fil* 3, 20-21.

⁴⁰ Dietrich BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Kaiser, Gütersloh 1998 (= *Gesammelte Werke Band 8*); trad.: *Resistenza e resa: lettere e altri scritti dal carcere*, Queriniana, Brescia 2002 (= *Biblioteca di Cultura 19*; *Opere di Dietrich Bonhoeffer 8*).

che Gesù ha vissuto la sua morte in croce arrendendosi al Padre e resistendo al male. Si è arreso a Dio, continuando a ricevere da lui la forza dello Spirito per fare del bene a tutti, persino ai crocifissori, amandoli «fino alla fine»,⁴¹ in maniera conforme al desiderio eterno di Dio di salvare ogni uomo. Quindi, obbedire alla volontà salvifica universale di Dio non significa amare la croce in quanto tale: sarebbe masochismo, non cristianesimo! Lo scopo della vita di Gesù non era la croce, ma l'obbedienza a Dio «fino alla morte e a una morte di croce».⁴² Ed era tutt'altra cosa!

Quest'atteggiamento di fondo è stato anche il modo in cui Paolo ha affrontato tutti i pericoli e le prove del ministero, anche nei periodi più «crocifiggenti» (cf. 11, 23-33): come Cristo, egli si è arreso a Dio Padre, ricevendo da lui la potenza dello Spirito, per resistere soprattutto alla malvagità dei persecutori della Chiesa (cf. vv. 24-26) e, all'interno di essa, all'opposizione dei «falsi fratelli» (v. 26). Paolo ha imitato così⁴³ la resistenza del Crocifisso al male, fondata sulla sua resa incondizionata a Dio, da lui invocato nonostante tutto come Padre: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito».⁴⁴ Obbedendo al comando di Gesù nell'ultima cena – «Fate questo in memoria di me»⁴⁵ –, Paolo è diventato «memoria» originale di lui nella «forma» di vita specifica del ministero apostolico. A ogni buon conto, ogni cristiano è chiamato a diventare memoria originale e creativa di Cristo.⁴⁶ Con le parole

⁴¹ *Gv* 13, 1; cfr. 19, 30.

⁴² *Fil* 2, 8; cf. soprattutto *Mt* 26, 39.42.44 (e i paralleli *Mc* 14, 36.39 e *Lc* 22, 42); *Gv* 4, 34; 5, 30; 6, 38; 10, 17-18.

⁴³ Cf. *1 Cor* 11, 1 e anche *Fil* 3, 17a (*Symmimētai mou ginesthe*, letteralmente: «Diventate miei co-imitatori [di Cristo]»).

⁴⁴ *Lc* 23, 46, che cita il *Sal* 31 (30), 6.

⁴⁵ *1 Cor* 11, 25; cf. *Lc* 22, 19.

⁴⁶ Sotto il profilo della teologia spirituale, Giovanni MOIOLI, «Esperienza cristiana», in Stefano DE FIORES – Tullo GOFFI (edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1979, pp. 536-542, in particolare pp. 537-538, individua la colonna portante della vita cristiana nella «memoria» credente della rivelazione di Cristo, cui si perviene grazie alla mediazione ecclesiale dei sacramenti e della sacra Scrittura. Animato dallo Spirito santo che agisce in queste mediazioni, ogni cristiano è in grado di rapportarsi con «coerenza creativa» a Cristo stesso, senza cedere all'illusione di esserne una mera ripetizione materiale.

della *Lettera ai Romani*: noi cristiani siamo «[...] eredi di Dio, coeredi di Cristo, se davvero prendiamo parte alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria».⁴⁷ Ma, nella vita di Paolo, l'essere memoria vivente di Cristo in maniera creativa e originale si è attuato nella modalità concreta del ministero apostolico e, in particolare – come spesso sottolinea egli stesso nella *Seconda Lettera ai Corinzi* –, nelle prove e nelle sofferenze implicate in tale ministero.

A questo riguardo, va precisato che Paolo non ha mai esaltato la sofferenza in quanto tale. Ma è arrivato audacemente a individuare nelle tribolazioni del ministero le stesse sofferenze di Cristo: «[...] In noi – ha scritto – abbondano le sofferenze di Cristo» (1, 5). Dunque, per lui, i patimenti – soprattutto quelli del ministero apostolico – non sono una realtà insensata e innominabile, perché, in un'ottica di fede, egli riusciva a dare loro il nome di «sofferenze di Cristo»⁴⁸ e di «*nékrōsis* di Gesù» (4, 10). Vi riconosceva cioè il senso salvifico che si sprigionava dallo stesso processo che ha portato Gesù alla morte. Convinto di ciò, Paolo continuava a sperare che, cercando di essere memoria originale di Gesù soprattutto nella debolezza, sarebbe stato anche risuscitato con lui per opera dello Spirito santo (cf. 4, 14),⁴⁹ al quale egli docilmente si affidava:

«Infatti – ha scritto sempre nella *Seconda Lettera ai Corinzi* – egli [= Cristo] fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio. E anche noi siamo deboli in lui, ma vivremo con lui per la potenza di Dio a vostro vantaggio» (13, 4).

V. UN MINISTERO NELLA COLLEGIALITÀ ECCLESIALE

Per il biblista francese P. Ernest-Bernard Allo (1873-1945) il titolo di «apostolo di Cristo Gesù per volontà di Dio», che Paolo si attribuisce fin dall'indirizzo della *Seconda Lettera ai Corinzi* (1, 1), costituirebbe in quanto tale una «rivendicazione di autorità, in vista della polemica che

⁴⁷ *Rm* 8, 17.

⁴⁸ Cf. *Fil* 3, 10; *Col* 1, 24.

⁴⁹ Cf. anche *Rm* 8, 11; *1 Cor* 6, 14; *Col* 2, 12.

comincerà al capitolo X» della lettera.⁵⁰ Sta di fatto che in questo scritto la questione dell'autorità apostolica sia più complessa di una semplice «rivendicazione» e vada inquadrata nell'ambito dell'intero epistolario paolino. Individuiamo qui il terzo aspetto fondamentale dell'immedesimazione di Paolo con Cristo: il suo amore per il corpo ecclesiale di Cristo⁵¹ si determinava nel senso di una sostanziale collegialità con gli altri missionari.

5.1 *Maturazione di Paolo nella collegialità apostolica*

Già la menzione di due mittenti nell'indirizzo della lettera (1, 1) consente di fare alcuni rilievi sulla coscienza apostolica di Paolo. A questo proposito, registriamo un'evoluzione all'interno dei suoi scritti.

Il dato di partenza è che nell'intero *corpus paulinum* solo la *Prima Lettera ai Tessalonicesi* e – sempre che non sia stata scritta da un suo discepolo – la *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*⁵² hanno tre mittenti: Paolo, Silvano e Timoteo. Nessuno dei tre presenta titoli. Nel resto dell'epistolario paolino Silvano non compare più in alcun «prescritto». D'altra parte, anche quando il nome di Paolo è accompagnato da quello di Sostene⁵³ o di Timoteo,⁵⁴ è sempre al primo posto dei mittenti. Questi semplici dati letterari diventano più significativi nella misura in cui ricordiamo alcuni tratti del temperamento di Paolo, desumibili dal suo epistolario e dagli *Atti degli Apostoli*: si trattava di un carattere forte, impulsivo, suscettibile, certe volte addirittura scontroso. Lo testimoniano specialmente i diverbi avuti da Paolo con il collaboratore Barnaba⁵⁵ e persino con Cefa,⁵⁶ una delle figure eminenti della Chiesa madre di Gerusalemme. Dai suoi scritti

⁵⁰ E.-B. ALLO, *Seconde Épître aux Corinthiens*, p. 1 (traduzione nostra).

⁵¹ Cf. specialmente *Rm* 12, 4-5; *1 Cor* 6, 15; 10, 17; 12, 12-30.

⁵² *1 Ts* 1, 1; *2 Ts* 1, 1.

⁵³ Sostene affianca Paolo come mittente della *1 Cor* (1, 1).

⁵⁴ All'interno dell'epistolario paolino, Timoteo compare dopo Paolo come mittente in: *2 Cor* (1, 1), *Fil* (1, 1), *Col* (1, 1), *1 Ts* (1, 1), *2 Ts* (1, 1) e *Fm* (1).

⁵⁵ Cf. *At* 15, 39.

⁵⁶ Cf. *Gal* 2, 11-14.

ti Paolo appare anche piuttosto suscettibile. Come abbiamo evidenziato in alcuni passi della *Seconda Lettera ai Corinzi*, era capace di polemizzare a lungo e senza mezzi termini con i suoi oppositori. Più in genere, era portato ad affermare se stesso, senza paura di andare controcorrente. Nei suoi scritti ha parlato di sé più di ogni altro autore biblico. Tanto quanto lui non hanno parlato di sé né Geremia né Gesù. Dunque, già da questo punto di vista psicologico, è più che comprensibile che nell'indirizzo della *Seconda Lettera ai Corinzi* l'Apostolo abbia menzionato il proprio nome al primo posto.

Per quanto riguarda poi i titoli che definiscono i mittenti delle lettere paoline, osserviamo che soltanto in quella *ai Filippesi*⁵⁷ Paolo definisce se stesso e Timoteo con il medesimo titolo plurale di «servi (*doùloi*) di Cristo Gesù». Invece, nei «prescritti» delle altre missive di sicura paternità paolina⁵⁸ – e anche di quelle tradizionalmente attribuitegli⁵⁹ – i nomi dei mittenti non sono accomunati mai dallo stesso titolo. Più esattamente: nella *Seconda Lettera ai Corinzi* (1, 1) Paolo riserva soltanto a sé il titolo di «apostolo» (*apóstolos*). Timoteo è definito con il semplice appellativo di «fratello» (*adelphós*). All'interno poi dello scritto, Silvano è sì menzionato, ma senza alcun appellativo (1, 19). Senza dubbio, ad altri «fratelli» Paolo riconosce la dignità di «apostoli delle Chiese» (8, 23). Tuttavia, non li menziona per nome.

Si nota anche l'uso diverso del titolo di «apostolo» nella *Seconda Lettera ai Corinzi* rispetto all'utilizzo che Paolo ne fa nella *Prima ai Tessalonicesi*. Questo suo primo scritto è complessivamente caratterizzato da tonalità collegiali. Paolo non enfatizza la propria autorità apostolica. Tant'è vero che il titolo di «apostolo» compare una volta sola e al plurale,⁶⁰ riferendosi non solo a Paolo, ma anche agli altri due mittenti, cioè Silvano e Timoteo. Si tratta di un indizio del fatto che, nel suo primo scritto, Paolo non sia preoccupato di rivendicare la propria autorità apostolica.

⁵⁷ *Fil* 1, 1.

⁵⁸ *Rm* 1, 1; *1 Cor* 1, 1; *2 Cor* 1, 1; *Gal* 1, 1; *Fm* 1, 1.

⁵⁹ *Ef* 1, 1; *Col* 1, 1; *1 Tm* 1, 1; *2 Tm* 1, 1; *Tt* 1, 1.

⁶⁰ *1 Ts* 2, 6.

In generale, le tonalità collegiali della *Prima Lettera ai Tessalonicesi* confermano piuttosto che Paolo intendeva il ministero dell'apostolo essenzialmente come un'opera di collaborazione con altri ministri della Chiesa e non come l'attività di un «battitore libero». Su questo punto, però, ribadiamo che si è verificata un'evoluzione all'interno dell'epistolario di Paolo. Dopo la *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, Paolo ha iniziato a rivendicare in maniera sempre più decisa il carattere apostolico del suo ministero. Dopo che nel «prescritto» della *Lettera ai Filippesi* (1, 1) il titolo plurale di «servi di Cristo Gesù» è attribuito sia a Paolo che a Timoteo, nelle altre lettere questa traccia di collegialità è venuta meno. È innegabile che gli scritti del *corpus paulinum* inizino sempre con la menzione del nome di Paolo, qualificato con uno o più titoli riferiti soltanto a lui. Talvolta, sono accompagnati dal nome di qualche altro mittente. Se, come nella *Seconda Lettera ai Corinzi*, è nominato un altro missionario – nel caso specifico, Timoteo –,⁶¹ il suo nome è comunque collocato dopo quello di Paolo. Per di più, è determinato soltanto con il titolo di «fratello», di solito usato per designare un semplice cristiano o – al massimo – un collaboratore nella missione.⁶² Allo stesso tempo, Paolo ha sottolineato sempre di più la propria dignità apostolica. Il titolo di «apostolo», con cui egli si è presentato in quasi tutti gli indirizzi,⁶³ appare specificato in riferimento a Gesù Cristo e a Dio.

5.2 Fronte antipaolino e rivendicazione dell'autorità apostolica

Qual è il motivo fondamentale di questo passaggio da una marcata tendenza collegiale a un'indubbia sottolineatura dell'autorità

⁶¹ Cf. *Col* 1, 1 e *Fm* 1, 1. Si vedano anche le ricorrenze di Timoteo in qualità di destinatario negli indirizzi di *1 Tm* 1, 2 e *2 Tm* 1, 2. Lo stesso rilievo vale per Sostene, menzionato in *1 Cor* 1, 1 (cf. *At* 18, 17).

⁶² Cf. *1 Ts* 3, 2 e *Fm* 20.

⁶³ L'unica eccezione è *Fm* 1, in cui Paolo si presenta come «prigioniero di Cristo Gesù». Nelle altre lettere, anche se d'incerta o improbabile paternità paolina (*Rm*, *1-2 Cor*, *Gal*, *Ef*, *Col*, *1-2 Tm* e *Ti*), ritorna costantemente accanto al nome di Paolo il titolo di «apostolo».

apostolica? È lo scontro di Paolo con un fronte a lui contrario, sorto all'interno di varie comunità cristiane da lui fondate oppure, più verosimilmente, infiltratosi in esse dall'esterno.⁶⁴ Comunque sia, come risulta dalla *Seconda Lettera ai Corinzi*, ma anche da vari passi delle altre lettere, Paolo ha subito numerosi attacchi da avversari, che molto verosimilmente tentavano d'incrinarne l'autorità ecclesiale. Per riuscirvi – come si è visto –, sostenevano che Paolo non fosse un apostolo in senso stretto.⁶⁵ Difatti, non sarebbe stato in grado di far risalire il suo mandato apostolico al Gesù terreno. Ma sarebbe stato inviato in missione da autorità umane. Passare da queste osservazioni a una critica del contenuto della sua predicazione, ormai indebolita nella sua autorevolezza, il passo era breve.

In particolare, stando alla *Seconda Lettera ai Corinzi*, alcuni missionari cristiani appartenenti a questo fronte antipaolino predicavano la parola di Dio per interesse personale, finendo per distorcerne il significato autentico (cf. 2, 17). Verosimilmente i discorsi di questi predicatori itineranti si fondavano su una lettura giudaizzante dell'Antico Testamento (cf. 3, 14-18). Non è escluso che essi giungessero persino a paragonarsi a Mosè per le loro capacità estatiche (cf. vv. 7-11), visioni, rivelazioni (cf. 12, 1.7), prodigi e miracoli (v. 12). Certo è che si gloriavano di appartenere, come ebrei e israeliti, alla discendenza di Abramo (cf. 11, 22). Per di più, introducendosi in comunità cristiane fondate da Paolo e dal suo circolo missionario, si pavoneggiavano come « ministri di Cristo » (11, 23).

⁶⁴ Questa seconda ipotesi è propugnata, ad es., da Margaret E. THRALL, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians. Volume I: Introduction and Commentary on II Corinthians I–VII*, T. & T. Clark, Edinburgh 1994 (= *The International Critical Commentary*), p. 82.

⁶⁵ Nella stessa direzione interpretativa si muovono: Philipp BACHMANN, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Deichert, Leipzig 4. Auflage 1922 (= *Kommentar zum Neuen Testament* 8), pp. 22-23; Karl PRÜMM, *Diakonia Pneumatos. Der Zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft Auslegung und Theologie. 1. Theologische Auslegung des Zweiten Korintherbriefes*, Herder, Freiburg im Breisgau 1967, p. 1; M.E. THRALL, *Second Epistle to the Corinthians*, I, p. 82.

Nella *Seconda Lettera ai Corinzi* Paolo ha smascherato senza mezzi termini il loro vero intento: ingannare la Chiesa di Corinto come il serpente genesiaco fece con Eva (cf. 11, 3). Difatti, il contenuto della loro predicazione, che purtroppo continuava a essere seguita benevolmente dai Corinzi, era ben diverso dall'evangelo annunciato da Paolo (cf. v. 4). Perciò egli li ha svergognati con una missiva che sarebbe stata letta davanti alla comunità cristiana di Corinto: costoro, che sembravano «superapostoli» (11, 5; 12, 11), erano in realtà «falsi apostoli, lavoratori fraudolenti, che si mascheravano da apostoli di Cristo» (11, 13). Imitavano Satana nel camuffarsi da apostoli di Cristo, senza esserlo (cf. vv. 14-15). Inoltre, abbiamo visto come denigrassero non solo la capacità oratoria di Paolo (cf. 11, 6) e l'origine cristologica della sua predicazione (cf. 13, 3), ma anche la sua stessa persona (cf. 10, 10). Così facendo, cercavano di metterne in crisi l'autorità apostolica (cf. 10, 7-8). Pare che gli rinfacciassero che, certo, non aveva accettato di essere sostenuto economicamente dalla Chiesa corinzia, ma era riuscito comunque a sfruttarla con sistemi fraudolenti (cf. 12, 13-17), anche grazie all'aiuto di Tito e di un altro suo collaboratore (cf. v. 18). Resosi conto che la Chiesa di Corinto stava correndo il pericolo gravissimo di passare a credere in un «evangelo diverso» da quello predicato da lui (cf. 11, 4), Paolo ha fatto di tutto, sia pure per iscritto, per metterla in guardia.

Questo intento apologetico anima tutta la *Seconda Lettera ai Corinzi*, ma anche altre lettere paoline. Lo si può constatare con chiarezza dalla puntualizzazione che Paolo ha fatto sul titolo di «apostolo» nell'intestazione della *Lettera ai Galati*:

«Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre che l'ha risuscitato dai morti, e tutti i fratelli che sono con me, alle Chiese della Galazia». ⁶⁶

In uno scritto ad alta tensione polemica com'è la *Lettera ai Galati*, l'Apostolo non si presenta affiancato da alcun collaboratore. Dalla sua

⁶⁶ Gal 1, 1.

parte sono schierati piuttosto «tutti» i cristiani delle comunità della Galazia settentrionale (1, 2). Ma soprattutto stanno Cristo e Dio Padre. Anzi, è proprio grazie all'intervento di Cristo e, in origine, di Dio Padre che Paolo è diventato apostolo (cf. v. 1). In questo modo egli chiarisce, fin dalle prime parole della lettera, l'origine divina del proprio ministero apostolico. Quindi nega di essere stato semplicemente inviato in missione da una comunità cristiana. Esclude di aver ricevuto il mandato missionario «da parte di uomini». Tiene ad aggiungere persino di non averlo ricevuto da Dio «per mezzo di un uomo», come Simon Pietro o un'altra figura di spicco del cristianesimo delle origini. È esclusivamente attraverso la mediazione di Cristo (*dià Iēsoû Christou*) che Paolo è stato inviato in missione da Dio Padre (*dià [...] Theou Patros*). È da Dio, dunque, che proviene la sua dignità apostolica.⁶⁷ Paolo ha risposto così all'attacco mossogli dai rivali all'interno delle comunità cristiane galate,⁶⁸ mettendone allo scoperto il tentativo subdolo e infondato d'incrinare l'autorità apostolica datagli da Dio. Ma Paolo l'ha fatto primariamente per salvaguardare l'integrità del messaggio di Cristo da lui annunziato e quindi l'autenticità della fede delle comunità cristiane da lui servite. Perciò si è sentito quasi costretto ad accentuare il peso della propria autorità. Mantenere le tonalità collegiali della *Prima Lettera ai Tessalonicesi* avrebbe comportato notevoli rischi per le stesse comunità cristiane.

Questa crisi d'identità apostolica che Paolo ha vissuto segna vari passi delle due lettere ai Corinzi. Ad esempio, nella prima egli si pre-

⁶⁷ Cfr. soprattutto Albert VANHOYE, *Lettera ai Galati*, Paoline, Milano 2000 (= *I Libri Biblici; Nuovo Testamento* 8), p. 32.

⁶⁸ Tra i tanti studiosi che riconoscono la portata apologetica di *Gal* 1, 1, menzioniamo, ad es.: Pierre BONNARD, *L'Épître de Saint Paul aux Galates*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Suisse 2e éd. 1972 (= *Commentaire du Nouveau Testament* 9), p. 19; Bruno CORSANI, *Lettera ai Galati*, Marietti, Genova 1990 (= *Commentario Storico ed Esetico all'Antico e al Nuovo Testamento; Nuovo Testamento* 9), p. 56; James D.G. DUNN, *A Commentary on the Epistle to the Galatians*, A. & C. Black, London 1993 (= *Black's New Testament Commentaries*), p. 25; A. VANHOYE, *Galati*, p. 32.

sentata ai suoi figli spirituali come «apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio»,⁶⁹ un titolo quasi identico a quello del «prescritto» della *Seconda Lettera ai Corinzi*: «Paolo, apostolo di Cristo Gesù per volontà di Dio» (1, 1). Nella *Prima Lettera ai Corinzi*, poi, egli ribadisce con forza la sua dignità apostolica contro coloro che la mettevano in dubbio (9, 2), scrivendo: «[...] Non sono forse un apostolo? Non ho veduto Gesù, Signore nostro?» (v. 1). Evidentemente sono domande retoriche: guai se qualcuno avesse osato sostenere il contrario! Anche perché Paolo ha usato in greco il verbo «vedere» al tempo perfetto (*heōraka*), che indica un'azione del passato i cui effetti perdurano nel presente. Dunque, è il Risorto in persona, che si è fatto vedere da lui sulla via di Damasco, ad avergli dato il mandato apostolico.⁷⁰ L'identità apostolica di Paolo è la conseguenza permanente di quell'incontro.

Ma è soprattutto nella *Seconda Lettera ai Corinzi* che – come si è visto – Paolo passa fieramente al contrattacco: prima, definisce i suoi oppositori come «superapostoli» (11, 5) e, poi, li bolla come «falsi apostoli» (11, 13). La conclusione è sferzante: «Non sono affatto inferiore a quei superapostoli». Ma subito aggiunge con vera umiltà al cospetto di Dio: «Anche se sono un nulla» (12, 11).

Tutto sommato, anche in questo ruvido scritto epistolare, in cui lo scontro con gli avversari è senza esclusione di colpi, Paolo s'è mosso su due livelli: quando nella terza parte della lettera (10, 1-13, 10) ha dovuto difendersi dalle ingiurie diffuse a Corinto sul suo modo di esercitare il ministero, ha rivendicato la propria autorità apostolica, anche a costo di rinunciare a un'esposizione dei contenuti in termini collegiali. Quando, invece, nella prima parte (1, 12-7, 16) ha trattato del ministero apostolico da un punto di vista più generale, oppure quando nella seconda parte (8, 1-9, 15) ha affrontato la questione della colletta per la Chiesa di Ge-

⁶⁹ *1 Cor* 1, 1.

⁷⁰ Cf. Max ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Pontificium Institutum Biblicum, Romae 4a ed. 1984 (= *Scripta Pontificii Instituti Biblici* 107), p. 375 e anche Rinaldo FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi*, Paoline, Milano 1999 (= *I Libri Biblici; Nuovo Testamento* 7), p. 122, n. 4.

rusalemme, allora si è espresso con tonalità più collegiali. Un indizio letterario che conferma quest'interpretazione è l'uso, all'interno della lettera, dei pronomi personali di prima singolare e di prima plurale. Nella terza parte dello scritto, in cui era costretto a rispondere alle critiche menzognere rivolte direttamente a lui, Paolo si è lasciato andare a una difesa in prima persona singolare.⁷¹ Invece, nei primi nove capitoli della missiva, ha preferito la prima persona plurale⁷² e il suo stile letterario appare più simile a quello della *Prima Lettera ai Tessalonicesi*.⁷³ In sintesi: quando Paolo non era costretto, per il bene della Chiesa, a duellare con i suoi avversari, attenuava i toni apologetici e polemici, lasciando emergere il suo modo di comprendere il ministero apostolico in termini collegiali.

VI. INVITO A «IMMEDESIMARSI» CON CRISTO

Abbiamo visto che la *Seconda Lettera ai Corinzi* è lo scritto paolino più personale e più autobiografico. Allo stesso tempo, è anche un'opera di alto livello teologico. Anzi, si potrebbe definirla come l'«autobiografia teologica» di Paolo. La sua vita si fonde indissolubilmente con la sua relazione di fede con Cristo e con la sua riflessione teologica su di essa. L'esistenza dell'Apostolo, totalmente a servizio dell'evangelo di Cristo, diventa rivelazione «trasparente» (cf. 1, 12) ed efficace della potenza salvifica di Dio. Ma questa «potenza di Dio per la salvezza di

⁷¹ Mentre nei primi nove capitoli della lettera il pronome personale di prima singolare compare 21 volte, nei soli quattro capitoli della sua ultima parte ricorre ben 33 volte. Inoltre, le 10 ricorrenze del pronome in *2 Cor* 2, 1-13 andrebbero sommate a quelle dei quattro capitoli finali, perché in quel punto dello scritto Paolo sta giustificando il proprio rapporto con i Corinzi e il proprio atteggiamento nei confronti di un tale di Corinto che, in maniera più o meno diretta, l'ha offeso personalmente.

⁷² In *2 Cor* 1-9 si rilevano 94 ricorrenze del pronome di prima persona plurale, mentre in *2 Cor* 10-13 esso compare solo 14 volte.

⁷³ Nella *1 Ts* il pronome personale di prima singolare compare soltanto 2 volte, mentre il pronome di prima plurale ricorre ben 47 volte.

chiunque crede, del giudeo, prima, come del greco», non è altro che il contenuto dell'evangelo predicato da Paolo.⁷⁴ In questo senso, l'«autobiografia» di Paolo è «teologia», ossia discorso credibile su Dio. Il ministero apostolico, così appassionatamente difeso nella *Seconda Lettera ai Corinzi*, è presentato da Paolo come una situazione vitale privilegiata per l'automanifestazione del Dio di Gesù Cristo (cf. 12, 9; 13, 4).

Perciò quest'attestazione della coscienza apostolica di Paolo diventa, proprio perché canonica, un invito per ciascun lettore cristiano delle sue lettere a misurare – *canón* significa questo – la propria esperienza di fede sulla sua. Certo, Paolo ha determinato il suo itinerario d'«immedesimazione» con Cristo nella «forma» del ministero apostolico, nonostante tante sue debolezze che pure ha confessato soprattutto in questa lettera. Ma ciascun cristiano ha la propria «forma» di vita in cui cercare, giorno dopo giorno, d'«immedesimarsi» con Cristo. Più profondamente: è chiamato a lasciarsi «conformare» a lui dallo Spirito santo,⁷⁵ superando così i propri limiti, le proprie mancanze di coerenza con l'evangelo, i propri compromessi con il male e persino i propri peccati. A ciascun fedele, che scommette la propria esistenza su questo tentativo, Paolo rivolge il medesimo invito fatto ai Corinzi: «Esaminate voi stessi, se siete nella fede [...]. Non riconoscete forse che Gesù Cristo abita in voi? [...]» (13, 5). Ma alla domanda di Paolo i fedeli potrebbero rispondere – paradossalmente – con le sue stesse parole entusiaste: «Non vivo più io, ma Cristo vive in me».⁷⁶

Chiamati a dare una risposta così radicalmente credente sono in particolare i Vescovi, che, come successori degli apostoli, ricevono in dono da Dio «il ministero dello Spirito», «che porta alla giustizia» (3, 8-9). Per sollecitare l'eletto all'episcopato ad assumerlo con fede gioiosa e responsabile, la suddetta omelia del rituale dell'ordinazione del Vescovo tiene a mettergli davanti agli occhi il modello di Gesù,⁷⁷ Buon

⁷⁴ *Rm* 1, 16.

⁷⁵ Cf. soprattutto *Rm* 8, 29-30.

⁷⁶ *Gal* 2, 20bc.

⁷⁷ Cf. *Eb* 12, 2.

Pastore,⁷⁸ con cui fare un tutt'uno, con una tensione spirituale simile a quella dello stesso apostolo Paolo:⁷⁹

In Ecclesia tibi credita, mysteriorum Christi dispensator, moderator et custos esto fidelis. Electus a Patre ad eius gubernandam familiam, memor esto semper boni Pastoris, qui oves suas cognoscit et quem oves cognoscunt, et qui animam ponere pro ovibus suis non dubitavit.⁸⁰

Franco MANZI

⁷⁸ *Gv* 10, 11.14 (Vulgata): «Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus. [...] Ego sum pastor bonus: et cognosco meas, et cognoscunt me meae».

⁷⁹ *1 Cor* 4, 1-2 (Vulgata): «[...] dispensatores mysteriorum Dei. Hic iam quaeritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur»; 12, 28: «et quosdam quidem posuit Deus in ecclesia primum apostolos, secundo prophetas, tertio doctores, deinde virtutes, exin gratias curationum opitulationes, gubernationes, genera linguarum». Cf. anche *1 Tm* 6, 20: «O Timothee, depositum custodi [...]»; *2 Tm* 2, 14: «Bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum, qui habitat in nobis».

⁸⁰ PONTIFICALE ROMANUM [...] *De ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, n. 39, p. 12.

LA CELEBRATIO PASSIONIS DOMINI NELLA LITURGIA ROMANA: GLI SVILUPPI NEL CORSO DEI SECOLI

In questo studio vogliamo ripercorrere gli sviluppi, nel corso dei secoli, della *Celebratio Passionis Domini* del venerdì santo a Roma, servendoci dei vari libri liturgici che riportano tale celebrazione, prendendo in esame soprattutto le differenze tra un libro liturgico e un altro tenendo presente i vari contesti storici.

A. GLI INIZI

Fu certamente nel V secolo, che si fissò la stazione di Parascève a Santa Croce in Gerusalemme, considerato in qualche senso la raffigurazione o rappresentazione a Roma della Città santa, e perciò comunemente detta anche «sancta Jerusalem» o «Jerusalem» *tout court*.¹

Iniziamo col prendere in considerazione la liturgia del giorno dipinta dal *Sacramentario Gregoriano*, che scopriamo ripercorrendo le splendide edizioni critiche di cui oggi disponiamo: dei tre maggiori testimoni dell'antico Sacramentario papale, cioè il cosiddetto Sacramentario di Padova,² il Sacramentario di Trento³ e il grande Sacra-

¹ Mario RIGHETTI, *Manuale di Storia liturgica, Volume II: L'Anno liturgico*, Ancora, Milano 1969 [ristampa anastatica 1998], p. 220. Per il nostro studio il lettore troverà estesi elementi bibliografici in Herman A.P. SCHMIDT, *Hebdomada sancta*, Herder, Romae, 1956, 2 vol.

² Padova, Biblioteca capitolare, cod. D 47, fol. 11r-100r, testo datato c. 663, manoscritto del 845 all'incirca o poco prima, edito da Alceste CATELLA – Ferdinando DELL'ORO – Aldo MARTINI (edd.), *Liber sacramentorum paduensis (Padova, Biblioteca capitolare, cod. D 47)*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma, 2005 (= *Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» Subsidia 131; Monumenta Italiae Liturgica 3*).

³ Trento, Castello del Buonconsiglio, cod. 1590, testo datato c. 685, manoscritto del 1°-2° quarto del secolo XI, edito da 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.

mentario Adrianeo.⁴ Esaminando le loro pagine, il lettore moderno è abbastanza sorpreso nel costatare che ciò che ivi rappresenta la liturgia del Venerdì Santo dipinge una celebrazione sobria, austera, persino scarna. Infatti, si limita alle celebri *Orationes solemnes*, splendide nel loro genere, ma sprovviste, nel *Sacramentario Gregoriano*, di qualsiasi rubrica, normativa o direttiva. Dal momento che il testo usato ai nostri giorni ha subito una certa evoluzione con il passaggio del tempo, riproduciamo qui il testo dell'antichità, utilizzando però il primo testimone da noi conosciuto, quello del manoscritto che San Giuseppe Maria Tomasi denominò⁵ *Missale Gallicanum Vetus*, fatto risalire dagli esperti più recenti⁶ ad un testimone romano giunto in Gallia prima che vi penetrassero il *Gelasiano* o il *Gregoriano*.⁷ Il testo recita così:⁸

⁴ Cambrai, Bibliothèque municipale, ms 164, testo datato prima della metà del secolo VIII, manoscritto del 811-812, edito da Jean DESHUSSES (ed.), *Le Sacramentaire grégorien*, t. 1, Presses universitaires Fribourg, Fribourg, Suisse, 3me édition, 1992 (= *Spicilegium Friburgense* 16), pp. 85-348.

⁵ Cf. il titolo dell'opera: S. Giuseppe Maria TOMASI (ed.), *Codices sacramentorum nonagenis annis vetustiores, nimirum libri III sacramentorum Romanae Ecclesiae, Missale Gothicum sive Gallicanum Vetus, Missale Francorum, Missale Gallicanum Vetus*, Ex typographia Angeli Bernabò, Romae, 1680.

⁶ Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Palatinus latinus 493, essendo questa parte del manoscritto della metà del secolo VIII, edita da 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* 3).

⁷ Cf. Antoine CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien (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. 634-635; Paul DE CLERCK, *La « Prière universelle » dans les liturgies latines anciennes: Témoignages patristiques et textes liturgiques*, Aschendorff, Munster, Westfalen, 1977 (= *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 62), p. 131.

⁸ *Missale Gallicanum Vetus*, nn. 96-111 nell'edizione di Mohlberg, che corrisponde tra l'altro a Padova, nn. 303-320; Trento, nn. 394-411; e Adrianeo, nn. 338-355. Abbiamo numerato in cifre romane le singole intercessioni, normalizzato l'ortografia e indicato in nota le poche varianti. Qua e là abbiamo anche corretto qualche errore scribale, come l'inutile aggiunta di « Per. » o « Per Dominum. », ecc. alla fine di qualche

INCIPIIT ORATIO IN VI FERIA⁹

I

94. Oremus, dilectissimi nobis, in primis¹⁰ pro Ecclesia sancta Dei, ut eam Deus et Dominus noster pacificare et custodire dignetur toto orbe terrarum, subiciens ei principatus et potestates, detque nobis tranquillam et quietam vitam¹¹ degentibus glorificare Deum Patrem¹² omnipotentem.

95. *Oremus.* Omnipotens sempiternae Deus, qui gloriam tuam omnibus in Christo gentibus¹³ revelasti, custodi opera misericordiae tuae, ut Ecclesia toto orbe diffusa, stabili fide in confessione tui nominis perseveret. Per eundem.

II

96. Oremus et pro beatissimo papa nostro N.,¹⁴ ut Deus et Dominus noster, qui elegit eum in ordinem episcopatus, salvum atque incolumem custodiat Ecclesiae sanctae¹⁵ ad regendum populum sanctum Dei.

97. Oremus. Omnipotens sempiternae Deus, cuius aeterno iudicio¹⁶ universa fundantur, respice propitius ad preces nostras, et electum nobis antistitem tua pietate conserva, ut christiana plebs quae tali gubernatur auctore, sub tanto pontifice credulitatis suae meritis augeatur. Per Dominum.

invitatorium. C'è una edizione propriamente critica in P. DE CLERCK, *La "Prière universelle"*, pp. 126-129, basata soprattutto su Geoffrey Grimshaw WILLIS, «The Solemn Prayers of Good Friday», in Geoffrey Grimshaw WILLIS, *Essays in Early Roman Liturgy*, SPCK, London, 1964 (= *Alcuin Club Collections* 46), pp. 1-48, qui pp. 14-17.

⁹ Il titolo del Gregoriano è invariato nei tre testimoni: 'Orationes quae dicendae sunt VI feria maiore in Hierusalem'.

¹⁰ Padova, n. 303; Trento, n. 394 e Adrianeo, n. 338.: manca «in primis».

¹¹ Padova, n. 303; Trento, n. 394 e Adrianeo, n. 338: «quietam et tranquillam vitam».

¹² Trento, n. 394 manca «Pater».

¹³ Trento, n. 395: «gloriam tuam in Christo omnibus gentibus».

¹⁴ Abbiamo adottato qui la convenzione dei libri liturgici, mentre gli antichi manoscritti usano le parti di «ille».

¹⁵ Padova, n. 305; Trento, n. 396; e Adrianeo, n. 340: «Ecclesiae suae sanctae».

¹⁶ Padova, n. 306; Trento, n. 397; e Adrianeo, n. 341: «cuius iudicio».

III

98. Oremus et pro omnibus episcopis, presbyteris, diaconibus, subdiacombus, acolythis, exorcistis, lectoribus, ostiariis, confessoribus, virginibus, viduis, et pro omni populo sancto Dei.

99. Oremus. Omnipotens sempiterne Deus, cuius Spiritu totum corpus Ecclesiae sanctificatur et regitur, exaudi nos pro universis ordinibus supplicantes, ut gratiae tuae munere ab omnibus tibi gradibus fideliter serviatur. Per Dominum.

IV

100. Oremus et pro christianissimis regibus,¹⁷ ut Deus et Dominus noster subditas illis¹⁸ faciat omnes barbaras nationes ad nostram perpetuam pacem.

101. Oremus. Omnipotens sempiterne Deus, in cuius manu sunt omnium temporum potestates¹⁹ et omnia iura regnorum, respice ad Romanum²⁰ benignum imperium, ut gentes quae in sua feritate confidunt, potentiae tuae dextera comprimantur. Per Dominum.

V

102. Oremus et pro catechuminis nostris, ut Deus et Dominus noster adaperiat aures praecordiorum ipsorum ianuamque misericordiae, ut per lavacrum regenerationis accepta remissione omnium peccatorum, et ipsi inveniantur in Christo Iesu Domino nostro.

103. Oremus. Omnipotens sempiterne Deus, qui Ecclesiam tuam nova semper prole fecundas, auge fidem et intellectum catechumenis nostris, ut renati fonte baptismatis adoptionis tuae filiis adgentur. Per Dominum.

¹⁷ Padova, n. 309: «pro christianissimo imperatore nostro N.»; Trento, n. 400 e Adrianeo, n. 344: «pro christianissimo imperatore nostro» (cioè, non prevedono che ne sia pronunciato il nome proprio).

¹⁸ Padova, n. 309; Trento, n. 400; e Adrianeo, n. 344: «illi».

¹⁹ Padova, n. 310; Trento, n. 401; e Adrianeo, n. 345: «omnium potestates».

²⁰ Padova, n. 310; Trento, n. 401; e Adrianeo, n. 345: «christianum».

VI

104. Oremus, dilectissimi nobis, Deum Patrem omnipotentem, ut cunctis mundum purget erroribus, morbos auferat, famem depellat, aperiat carceres, vincula dissolvat, peregrinantibus reditum, infirmantibus sanitatem, navigantibus portum salutis indulgeat.

105. Oremus. Omnipotens sempiterne Deus, maestorum consolatio, laborantium fortitudo, perveniant ad te preces de quacumque tribulatione clamantium, ut omnes sibi in necessitatibus suis misericordiam tuam gaudeant adfuisse. Per Dominum.

VII

106. Oremus et pro haereticis et schismaticis, ut Deus et Dominus noster eruat eos ab erroribus universis, et ad sanctam matrem Ecclesiam catholicam atque apostolicam revocare dignetur.

107. Oremus. Omnipotens sempiterne Deus, qui salvas omnes et neminem vis perire, respice ad animas diabolica fraude deceptas, ut omni haeretica pravitate deposita, respiscant²¹ et ad veritatis tuae redeant firmitatem²². Per.

VIII

108. Oremus et pro perfidis iudaeis, ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum, ut et ipsi cognoscant Iesum Christum Iesum²³ Dominum nostrum.

109. Oremus. Omnipotens sempiterne Deus, qui etiam iudaicam perfidiam a tua misericordia non repellis, exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus, ut agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per.²⁴

²¹ Padova, n. 316; Trento, n. 407; e Adriano, n. 351: «deposita, errantium corda respiscant».

²² Padova, n. 316; Trento, n. 407; e Adriano, n. 351: «unitatem».

²³ Padova, n. 317 e Trento, n. 408: «agnoscant Iesum Christum»; Adriano, n. 352: «agnoscant Christum Iesum».

²⁴ Non essendo in grado di approfondire qui la questione di queste formule antiche, oggi urtanti per molti, rimandiamo allo studio classico di Erik PETERSON, «Perfidia

IX

110. Oremus et pro paganis, ut Deus omnipotens auferat iniqua de cordibus²⁵ eorum, et relictis idolis suis, convertantur ad Deum verum²⁶ et unicum Filium eius Iesum Christum: cum quo vivit et regnat cum Spiritu sancto in saecula saeculorum].²⁷

111. Oremus. Omnipotens sempiternae Deus, qui non mortem peccatorum sed vitam semper inquiris, suscipe propitius orationem nostram et libera eos ab idolorum cultura et adgrega Ecclesiae tuae sanctae ad laudem et gloriam nominis tui: per Dominum Iesum Christum Filium tuum, qui vivit et regnat in saecula saeculorum.

Sulla storia di questo testo si è indagato da tempo.²⁸ La redazione più antica si trova nel *Missale Gallicanum Vetus*, che risale al 700 circa, ma le origini di questi brani eucologici sono romane. Pare che gli esperti si avvicinino alla conclusione che gli *invitatoria* e le orazioni abbiano origini distinte, rag-

judaica», in *Ephemerides liturgicae* 50 (1936) 296-311. Cf. Andrea NICOLOTTI, «Perfidia judaica: Die schwierige Geschichte eines liturgischen Gebets vor und nach Erik Peterson», in Giancarlo CARONELLO (ed.), *Erik Peterson: Die theologischen Präsenz eines Outsiders*, Duncker & Humboldt, Berlin, 2012, pp. 511-554; e soprattutto la bibliografia in Herman A.P. SCHMIDT, *Hebdomada sancta*, Herder, Romae, 1956, vol. II, pp. 278-279.

²⁵ Trento, n. 410 e Adrianeo, n. 354: «iniquitatem a cordibus».

²⁶ Trento, n. 410 e Adrianeo, n. 354: «Deum vivum et verum».

²⁷ Trento, n. 410: «Iesum Christum Deum et Dominum nostrum, cum quo vivit et regnat cum Spiritu sancto Deus per omnia saecula saeculorum»; Adrianeo, n. 354: «Iesum Christum Deum et Dominum nostrum, cum quo vivit et regnat cum Spiritu sancto». In Padova, n. 319 la formula è troncata dopo «Filius eius».

²⁸ Tra altri Richard Hugh CONNOLLY, «Liturgical Prayers of Intercession, I: The Good Friday Orations Sollemnes», in *Journal of Theological Studies* 21 (1920) 219-232; Maïeul CAPPUYNS, «L'auteur du «De Vocatione omnium gentium»», in *Revue bénédictine* 39 (1927) 198-226; Pio ALFONSO, «San Prospero d'Aquitania e le «orationes sollemnes»», in *Rivista liturgica* 17 (1930) 199-203; Maïeul CAPPUYNS, «Les Orations Sollemnes du vendredi saint», in *Questions liturgiques et paroissiales* 23 (1938) 18-31; G.G. WILLIS, «The Solemn Prayers of Good Friday», pp. 1-48; P. DE CLERCK, *La «Prière universelle»*. Cf. anche e soprattutto H.A.P. SCHMIDT, *Hebdomada sancta*, vol. II, p. 278.

gruppati poi per formare un tutt'uno prima del 450.²⁹ Prospero d'Aquitania, che nella sua *De Vocatione omnium gentium* (450 c.) sembra citare frasi sia dagli *invitatoria* che dalle orazioni, le considerò in stretto rapporto con la disciplina apostolica, anzi, con i comandi del Signore («Praecipit itaque Apostolus, immo per Apostolum Dominus, qui loquebatur in Apostolo»):³⁰

Per completare la nostra comprensione degli antichi riti del Venerdì Santo a Roma, purtroppo non ci aiuta il Sacramentario di Verona, detto anche Sacramentario Leoniano, in quanto monco della prima parte dell'anno liturgico, inclusi la quaresima e il triduo pasquale. Tra i più grandi monumenti rimane quindi solo il Sacramentario Gelasiano antico (*Gelasianum Vetus*),³¹ dove troviamo effettivamente una sezione intitolata *Incipit Ordo de Feria VI Passione Domini*. Tale testo è dotato di un breve *praenotandum* e da un impianto rubricale, ma è chiaro che le indicazioni nel loro stato attuale non si riferiscono alla funzione papale bensì a una celebrazione presieduta da un vescovo in un luogo sacro che non può essere al Laterano e non è Santa Croce in Gerusalemme. Infatti, anche se la formulazione del testo delle *orationes sollemnes* è pressoché identica a quella del *Missale Gallicanum Vetus* che abbiamo riprodotta qui sopra, ci sono differenze significative che suggeriscono che sia stato effettuato un qualche adattamento rispetto alla redazione utilizzata in alcuni casi a Roma. Nel *Gelasianum Vetus* si prega, per esempio, sia per il papa che per un vescovo (II)³² e inoltre l'orazione per il regnante (IV) è concepita così:

²⁹ P. DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 96.

³⁰ S. PROSPER AQUITANUS, *De Vocatione omnium gentium*, I, 12 in Pietro BALLE-RINI – Girolamo BALLERINI (edd.), *Sancti Leonis Magni Romani pontificis opera, tomus II*, Apud Simonem Occhi, Venetiis, 1766, p. 185, citato da P. DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 95. Prospero prosegue citando subito *1 Tim 2*, 1-6.

³¹ Principalmente Vaticano, cod. Reginensis latinus 316; con il frammento Paris, Bibliothèque nationale, ms. latin 7193, fol. 41-56, l'intero testo datato c. 663, manoscritto dell'845 circa o poco prima, edito da 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)*, Herder, Roma 3a edizione 1981 (= *Rerum ecclesiasticarum documenta, Series maior: fontes*, IV).

³² A questo punto torneremo più tardi.

Omnipotens sempiterne Deus, qui regnis omnibus aeterna potestate dominaris, respice propitius ad romanum sive francorum benignus imperium, [...]».³³

Torneremo tra poco al Sacramentario Gelasiano antico.

Per avere una visione più ampia, è necessario portare lo sguardo ad altre testimonianze dei riti romani, tra cui diverse fonti di tipo cerimoniale. In particolare possiamo disporre di quattro antichi *Ordines* che sono attestati da manoscritti anteriori a Carlo Magno.

Di questi uno è l'*Ordo Einsiedlensis*, denominato *Ordo XXIII* secondo la numerazione di Mons. Andrieu. È in questo testimone che troviamo la più antica descrizione della celebrazione romana, chiaramente di carattere papale, forse calcata in qualche senso sui riti sviluppatisi a Gerusalemme.³⁴

Il cosiddetto *Ordo Einsiedlensis* è in realtà un *memorandum* della fine dell'VIII secolo (795-800) steso da un testimone oculare, un liturgista francese, che descrive le cerimonie papali, alle quali egli stesso aveva assistito stando a Roma. L'accurata descrizione dei riti non li contiene tutti ma, trattandosi di un documento non ufficiale, doveva sfuggire al pericolo, appena accennato qui sopra, di subire aggiornamenti adeguandolo all'evoluzione dei riti.³⁵ Ci aiuta moltissimo a capire il contesto vivo della sobria celebrazione che abbiamo visto nei vari testimoni del Sacramentario Gregoriano. Il dotto editore dell'*Einsiedlensis* è del parere³⁶ che la redazione si situò prima dell'incoronazione a Roma di Carlo Magno da imperatore (nell'800) non dopo la morte di Adriano I (795), il Papa che negli anni 784-791 aveva inviato a Carlo il manoscritto del Sacramentario Gregoriano,³⁷ che da lui prende nome, e il cui testo della celebrazione papale del Venerdì Santo con le *orationes*

³³ *Gelasianum Vetus*, n. 407.

³⁴ Il punto non può trattenersi qui. Cf. M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, vol. II, p. 226.

³⁵ M. ANDRIEU, *Les « Ordines romani » du haut moyen-âge*, t. III, pp. 270-271: Ordo XXIII, (manoscritto Einsiedeln 326). I numeri sono quelli della stessa edizione.

³⁶ Michel ANDRIEU, *Les « Ordines romani » du haut moyen âge*, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Louvain, t. III, 1974 (= *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 24), p. 255.

³⁷ Cf. Jean DESHUSSES (ed.), *Le Sacramentaire grégorien*, t. 1, Presses universitaires Fribourg, Fribourg, Suisse, 3^{me} édition, 1992 (= *Spicilegium Friburgense* 16), p. 61.

sollemnes abbiamo visto sopra. Quanto descritto dall'*Einsiedlensis*, allora, è da sovrapporre al testo gregoriano già esaminato. Facciamolo seguendo punto per punto questa « istantanea » della prassi liturgica del Papa:

9. Feria VI, hora quasi VIII, descendit apostolicus de Lateranis in sanctum Iohannem, verumtamen discalciatus, tam ipse quam reliqui ministri sanctae aeccliesiae, et veniunt ante altare.

10. Et p[re]cipit dominus apostolicus accendere lumen ex ungiario et accendit ex ipso lumen cui ipse iusserit duas faculas albas, quas portent duo clerici de cubicolo ante domnum.

11. Et procedent de sancto Iohanne psallendo Beati immaculati, archidiacono tenente sinistram manum domni apostolici, et ipso pontifice in dextera sua portante turibulum cum incenso, et alio diacono post dorsum domni apostolici, portante lignum p[re]tiosae crucis in capsula de auro cum gemmis ornata: crux vero ipsa de ligno p[re]tioso, desuper ex auro cum gemmis, intus cavam habens confectionem ex balsamo satis bene olentem.³⁸

La descrizione racconta la processione che si svolge poco prima delle due del pomeriggio « hora quasi VIII », ³⁹ per recarsi dal Laterano a Santa Croce in Gerusalemme. È un tragitto piuttosto lungo e fatto a piedi scalzi. Il Papa incensa la preziosa reliquia della santa Croce, mentre si canta il salmo 118: *Beati immaculati in via*, antifonato con *Ecce lignum Crucis*.

12. Et, dum pervenerint ad Hierusalem, intrant aeccliesiam et ponit diaconus ipsam capsam ubi est crux super altare et sic aperit eam dominus apostolicus.

13. Deinde prosternit se ante altare ad orationem et, postquam surgit, osculatur eam et vadit et stat circa sedem.

³⁸ M. ANDRIEU, *Les « Ordines romani » du haut moyen-âge*, t. III, pp. 270-271: Ordo XXIII, (manoscritto Einsiedeln 326). I numeri sono quelli della stessa edizione.

³⁹ Seguiamo, tra l'altro, il commento di A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélisien*, pp. 88-90, il quale elabora un paragone dettagliato con le rubriche del *Gelasianum Vetus*.

14. Et per eius iussionem osculantur episcopi, presbiteri, diaconi, subdiaconi, super altare ipsam crucem.

15. Deinde ponunt eam super arcellam ad rugas et ibi osculatur illam reliquus populus.

16. Tamen foeminae ibi non introeunt, sed postea portant eam oblationarii et alii subdiaconi, et osculatur a feminis.⁴⁰

Arrivata la processione a Santa Croce in Gerusalemme, la Croce viene posta sull'altare e dopo una preghiera, il Papa la bacia e si reca alla cattedra e quindi il clero e il popolo baciano a loro volta la santa reliquia della Croce.

17. Verumtamen, ut a domno apostolico fuerit osculata, statim ascendit subdiaconus in ambonem et incipit legere lectionem Oseae prophetae, post cuius descensum ascendit cantor et canit gr[adale] Domine audiui, cum versibus suis.

18. Et iterum ascendit subdiaconus et legit aliam lectionem Deuteronomii, post quam cantor ascendens incipit trac[ta]tum Qui habitat.

19. Quo completo vadit diaconus discalciatus cum evangelio, et cum eo duo subdiaconi, et legit passionem domini secundum Iohannem.

20. Et, dum completa fuerit, dicit domnus apostolicus orationem: Oremus pro ecclesia sancta Dei, et dicit archidiaconus: Flectamus genua, et postea dicit: Levate, et reliqua omnia in ordine suo, et ad finem tantum dicit: Dominus vobiscum, et respondent: Et cum spiritu tuo.

21. Et procedent iterum ad Lateranis, psallendo Beati immaculati.⁴¹

Dopo che il Papa si è seduto, mentre continua il bacio della croce da parte dei fedeli, comincia la sinassi aliturgica,⁴² dove troviamo

⁴⁰ M. ANDRIEU, *Les « Ordines romani » du haut moyen-âge*, vol. III, p. 271.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 271-272.

⁴² Ricordiamo che « aliturgico » in senso tecnico significa che è assente la celebrazione dell'Eucaristia.

due letture coi relativi responsori, come all'Eucaristia dell'epoca, e un lungo Vangelo. Di orazioni, ovvero preghiere iniziali, non si fa cenno. Il canto è tratto da *Qui habitat*, al quale alla fine del secolo VIII sarà sostituito da *Eripe me*. È a questo punto che si succedono le venerabili *orationes sollemnes*, concluse semplicemente dal saluto *Dominus vobiscum* con la risposta *Et cum spiritu tuo*. L'austero rito termina così e si torna al Laterano, continuando il salmo interrotto prima *Beati immaculati in via*.

Colpisce la sobrietà di questa celebrazione, che combacia con la nostra lettura del Sacramentario Gregoriano. È un indizio del suo carattere primitivo. In fondo il tutto è consistito in un omaggio alla croce, per cui la reliquia della croce viene baciata e tutti i canti sono in suo onore.

Il nostro resoconto si chiude con un'osservazione:

22. Attamen Apostolicus ibi non communicat nec diaconi. Qui vero communicare voluerit, communicat de capsis de sacrificio quod feria V servatum est. Et qui noluerit ibi communicare, vadit per alias ecclesias Romae seu per titulos et communicat.⁴³

Il Papa, «ibi non communicat, nec diaconi». Questa totale astensione dalla comunione, certo risponde in qualche modo all'antica prescrizione di Innocenzo I, al principio del V secolo: «In hoc biduo sacramenta penitus non iterari».⁴⁴ Si tratta di una disciplina radicale, di cui la fine del testo prospetta l'applicazione già in atto. Sicuramente ciò porta a pensare che il sentimento cristiano dei fedeli abbia stimolato in loro il bisogno di fare la comunione in questo sacro giorno e abbiano strappato al loro pastore la concessione di una forma così anormale come quella che si riflette nella frase finale del nostro *Ordo*.⁴⁵ In ciò è probabile anche un influsso della prassi greca trami-

⁴³ M. ANDRIEU, *Les «Ordines romani» du haut moyen-âge*, vol. III, p. 272.

⁴⁴ Cf. S. INNOCENTIUS PP I, *Epistula XXV ad Decentium episcopum Eugubinum*, c. 4, in PL 56, 516B.

⁴⁵ Il manoscritto che è stato qui riportato riproduce esattamente il testo: «noluerit» sarebbe stato cambiato in «voluerit».

te l'immigrazione a Roma di fedeli dall'Oriente.⁴⁶ Ricordiamoci che, nonostante la menzionata prescrizione di Papa Innocenzo I († 416), già dal Sacramentario Gelasiano, come dal Sacramentario Gregoriano, risulta che il venerdì, pure di quaresima, non è più aliturgico a Roma, e questo all'incirca dall'inizio del secolo VI.⁴⁷ Onde l'eccezionalità per il popolo di non potersi comunicare il Venerdì Santo, giorno di particolare fervore cristiano.

Anche se è permesso dubitare che il nostro manoscritto abbia reso con tutte le sfumature la disciplina che all'epoca vigeva, in tutti i casi risultano due cose:

1. che la celebrazione papale aveva il suo parallelo nelle chiese della città, o *Tituli*;
2. che il popolo poteva liberamente comunicarsi in questi *Tituli* e volendo, addirittura alla conclusione della celebrazione papale a Santa Croce in Gerusalemme.

Chavasse mette in evidenza come le rubriche del già detto *Gelasianum Vetus* divergono dalla prassi descritta nell'*Ordo Einsiedlensis* (e confermata in qualche senso dal papale Sacramentario Gregoriano). La celebrazione del *Gelasianum Vetus* inizia non più con la processione «hora quasi VIII», ma direttamente in chiesa e a «ora nona».⁴⁸ Ma anche così, data l'evidente lunghezza della celebrazione papale a Santa Croce in Gerusalemme descritta dall'*Einsiedlensis*, si esclude la possibilità di un'altra celebrazione nei *Tituli* alla quale il popolo si potesse recare al termine della liturgia papale. Quindi il *Gelasianum Vetus* descrive una liturgia presbiterale celebrata nei *Tituli* in contemporanea a quella papale a Santa Croce. Certo, questa celebrazione dei *Tituli* rassomiglia alla celebrazione

⁴⁶ Cf. M. RIGHETTI, *Manuale di Storia liturgica*, vol. II, p. 227. Cf. anche la bibliografia in H.A.P. SCHMIDT, *Hebdomada sancta*, vol. II, pp. 277-278, 279-280.

⁴⁷ Cf. M. RIGHETTI, *Manuale di Storia liturgica*, vol. II, p. 149.

⁴⁸ *Gelasianum Vetus*, n. 395.

papale ma, come abbiamo già appreso, non manca la grande differenza, vale a dire la distribuzione della santa Comunione, sotto le due specie, attingendo ai Presantificati. Inoltre, il rito inizia con un elemento finora non visto, cioè la colletta, *Deus, a quo et Iudas*:⁴⁹

Deus, a quo et Iudas reatus sui poenam et confessionis suae latro praemium sumpsit, concede nobis tuae propitiacionis effectum, ut sicut passione sua Christus dominus noster diuersa utrisque intulit suspendia meritorum, ita nobis ablato uetustatis errore, resurrectionis suae gratiam largiatur: qui tecum uiuit.

Tale era la situazione a Roma nel VIII secolo. Passa ancora un secolo, poi Amalario di Metz († 850 c.), noto liturgista e discepolo di Alcuino, apprende dall'arcidiacono Romano che per il Laterano la situazione non era mutata (dunque dai tempi di Carlo Magno): «In ea statione, ubi Apostolicus salutatur crucem, nemo ibi communicatur».⁵⁰

Nel periodo successivo però, come prese a svolgersi la doppia celebrazione, quella del Laterano e quella dei *Tituli*? Ce lo insegna l'*Ordo XXX B*, del tardo secolo VIII, che Mons. Duchesne chiamava l'*Ordo* di Sant'Amando.⁵¹ Ma ce lo insegna indirettamente, perché in questo resoconto le funzioni che descrive, sommariamente, attingendo a varie fonti, non sono più celebrate dal Papa in persona, ma da un altro vescovo e non si parla più della processione dal Laterano a Santa Croce. Una prima conseguenza, quindi, è che il rito diventa così applicabile in qualsiasi sede episcopale.

29. Ipsa autem die, hora V, procedit ad ecclesiam omnis clerus et ingreditur archidiaconus cum aliis diaconibus in sacrario et induunt se planetas fuscas.⁵²

⁴⁹ *Ibidem*, n. 396.

⁵⁰ AMALARIUS METENSIS, *De ecclesiasticis officiis*, I, 15, in PL 105, 1032B.

⁵¹ M. ANDRIEU, *Les « Ordines romani » du haut moyen-âge*, t. III, pp. 461-464. Si tratta del Paris, Bibliothèque nationale, ms Latin 974, scritto nel secolo IX, ma di cui il testo precede forse di poco l'800. Apparteneva nel secolo XV all'abbazia di Saint-Amand en Pevèle, nei pressi di Valenciennes.

⁵² M. ANDRIEU, *Les « Ordines romani » du haut moyen-âge*, t. III, p. 470.

Seguono i particolari della prima parte della celebrazione. Nella chiesa principale – informa il testo – la funzione inizia verso le undici, « hora V ». In quanto al rito, esso è strettamente quello della sinassi aliturgica, come abbiamo già visto, con le letture bibliche, compresa la Passione secondo Giovanni, e le *orationes sollemnes*, ma non c'è niente per rappresentare la santa Croce o la sua adorazione, e nessuna recezione della Comunione da parte di alcuno. Poco dopo il nostro testo riassume i contenuti della funzione corrispondente, cioè quella che si svolgeva nei *Tituli*:

34. Deinde revertuntur presbiteri per titula sua et, hora nona, tam de lectionibus quam responsoriis vel evangelium seu et orationes sollemnes faciunt similiter.⁵³

Quindi, nella celebrazione pomeridiana si ripetono le *orationes sollemnes*. Il testo aggiunge ancora due cose, come era da aspettarsi.

35. Et adorant sanctam crucem et communicantur omnes.⁵⁴

Da allora in poi l'« hora nona » e il « communicantur omnes » figureranno negli *Ordines* e regoleranno la pratica dei fedeli.

Il rito al quale abbiamo visto ispirarsi l'*Ordo* di Sant'Amando, non è altro che quello che ci danno le rubriche del *Gelasianum Vetus*, testo che abbiamo già in parte considerato. Come nel Gelasiano, nell'*Ordo* di Sant'Amando si tratta di una celebrazione presieduta da un « sacerdos », cioè da un vescovo, ma è più completa e ha luogo anch'essa in « hora nona », cioè alle tre, e dopo la sinassi aliturgica che termina con le *orationes sollemnes*.

Ecco delinearci sinteticamente, per la prima volta, il rito dei Pre-santificati:⁵⁵

⁵³ *Ibidem*, p. 471.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Sull'introduzione di questa prassi greca a Roma, cf. Michel ANDRIEU, *Immixtio et consecratio*, Picard, Paris, 1924 (= *Université de Strasbourg: Bibliothèque de l'Institut de droit canonique* 2), pp. 20-25, 196-201; M. ANDRIEU, *Les « Ordines romani » du haut moyen-âge*, t. III, pp. 138-140.

Hora nona procedunt omnes ad ecclesiam, et ponitur sancta crux super altare. Et egreditur sacerdos de sacrario cum sacris ordinibus, cum silentio, nihil canentes, et veniunt ante altare, postulans sacerdos pro se orare et dicit [...]:⁵⁶

Poi:

Istas orationes supra scriptas expletas, ingrediuntur diaconi in sacrario.

Procedunt cum corpore et sanguine Domini quod ante die remansit; et ponunt super altare. Et venit sacerdos ante altare, adorans crucem Domini et osculans. Et dicit: Oremus. Et sequitur Praeceptis salutaribus moniti et oratio dominica. Inde Libera nos, Domine, quaesumus. Haec omnia expleta, adorant omnes sanctam crucem et communicant.⁵⁷

Quello che l'*Ordo* di Sant'Amando riassumeva dicendo: « Adorant sanctam crucem et communicantur omnes », si trova qui in modo equivalente ed esplicito.

Notiamo che i Presantificati sono allora il Corpo e il Sangue del Signore, secondo la prassi bizantina,⁵⁸ che semplicemente si trasportano dalla sacrestia all'altare. Segue l'adorazione della croce compiuta dal *sacerdos* prima, poi dai fedeli. Da ultimo, la comunione è preceduta dal *Pater noster*; e l'« omnes communicantur » ha quasi il valore di un precetto.

B.

IMPOSTAZIONI NUOVE DEL TARDO SECOLO VIII

Dal momento che l'*Ordo* papale, legato alla processione a Santa Croce in Gerusalemme, veniva utilizzato al Laterano e, poco dopo, ad altri luoghi, i cerimoniali d'ora innanzi si serviranno di preferenza della più pratica descrizione del rito dei *Tituli*. Stiamo per vederlo in una

⁵⁶ *Gelasianum Vetus*, n. 395.

⁵⁷ *Ibidem*, n. 418.

⁵⁸ Cf. M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio*, pp. 20-25, 196-201; M. ANDRIEU, *Les « Ordines romani » du haut moyen-âge*, t. III, pp. 139.

delle sue applicazioni più notevoli: quella che si faceva nelle chiese episcopali suburbicarie di Roma, quelle che circondavano la città eterna. Si tratta dell'*Ordo XXIV*, della fine dell'VIII secolo.⁵⁹ Esso merita una particolare attenzione, non fosse altro per l'influenza che eserciterà nell'evoluzione posteriore dei riti.

Vediamo anzitutto l'ora della celebrazione. L'*Ordo XXIV* mantiene la ripartizione in due momenti: quello del mattino – non solo a Roma, ma anche nelle sedi episcopali dei dintorni – «*hora tertia*», celebrato solo dal vescovo del luogo; e quello del pomeriggio – ad *vesperum* – che compivano tanto il vescovo quanto gli altri sacerdoti nelle rispettive sedi.

La celebrazione del mattino si limita alla classica sinassi aliturgica:

22. *Feria sexta, hora tertia, conveniunt omnes presbiteri tam civitatis quam de suburbanis et omnis clerus cum populo in ecclesia statuta infra urbem, non tamen in maiore ecclesia, et expectant pontificem, vel qui vicem illius tenuerit,*⁶⁰

e, come si nota, il ministro principale non è necessariamente il vescovo.

23. *Qui, dum veniens de sacrario processuerit ante altarem ad orandum, ordine quo in Sacramentorum continetur, mox ut surrexerit, cum silentio ascendit ad sedem.*

24. *Quo sedente, statim subdiaconus ascendit ad legendum et post lectionem cantatur canticum Domine audiui cum versibus suis. Deinde de sequitur altera lectio, post quam sequitur tractus Qui habitat in adiutorio, vel Eripe me, domine, ab.*⁶¹

A questa prima parte della celebrazione seguono la proclamazione della Passione secondo San Giovanni, le orationes sollemnes e la spoliatura dell'altare. Poi, il rito vespertino prescrive che:

⁵⁹ M. ANDRIEU, *Les « Ordines romani » du haut moyen-âge*, t. III, pp. 277-279, 287-297: *Ordo XXIV* (manoscritti Bruxelles, Bibliothèque royale, cod. 10127-10144 et alia).

⁶⁰ M. ANDRIEU, *Les « Ordines romani » du haut moyen-âge*, t. III, pp. 291-292.

⁶¹ *Ibidem*, p. 292.

28. Presbiteri vero ecclesiarum, sive de urbe seu de suburbanis, vadunt per ecclesias, ut hoc ordine cuncta ad vesperam faciant, hoc tantum mutantur ut, ubi pontifex meminit apostolicum, ipsi nemiunt episcopum suum.

29. Ad vesperum vero, tam in ecclesia in qua pontifex dicit orationes quam in ceteris presbiterorum, post orationes preparatur crux ante altare, interposito spatio inter ipsam et altare, sustentata hinc inde a duobus acolitibus.

30. Posito ante eam oratorio, venit pontifex et adoratum deosculatur crucem, deinde episcopi, presbiteri, diaconi et ceteri per ordinem, deinde populus.

31. Pontifex vero redit in sedem usque dum omnes salutant.⁶²

Leggendo i paragrafi successivi veniamo inoltre a scoprire qualcosa di molto importante:

32. Presbiteri vero duo priores, mox ut salutaverint, intrant in sacrario, vel ubi positum fuerit corpus domini, quod pridie remansit, ponentes eum in patena, et subdiaconus teneat ante ipsos calicem cum vino non consecrato et alter subdiaconus patenam cum corpore domini.

33. Quibus tenentibus, accipit unus presbiter patenam et alter calicem et deferunt super altare nudatum.

34. Pontifex vero sedet dum persalutet populus crucem.⁶³

I Presantificati si limitano solo alle ostie, e si specifica che il vino non è consacrato. È un'evoluzione. Il luogo della loro conservazione è la sacrestia, oppure – l'Ordo aggiunge – «vel ubi positum fuerit corpus Domini»; con ciò la rubrica crea lo spazio per gli onori che in futuro saranno resi alle sacre specie.

Quanto alla *salutatio*, l'Ordo ritiene necessario precisare che:

35. Nam, salutante pontifice vel populo crucem, canitur semper antiphona: Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit. Venite adoremus. Dicitur psalmus CXVIII.⁶⁴

⁶² *Ibidem*, p. 293.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 294.

Si tratta del Salmo *Beati immaculati in via*, probabilmente un residuo dell'antica processione: per la prima volta appare un saluto che non è semplicemente muto.

Allora, come attesta l'Ordo stesso ai nn. 36, 37 e 38, la comunione è preceduta – come voleva il Sacramentario Gelasiano – soltanto dal *Pater noster* e dall'embolismo:

36. Qua [la croce] salutata et reposita in loco suo, descendit pontifex ante altare et dicit: Oremus: Praeceptis salutaribus. Pater noster. Sequitur Libera nos, quesumus domine.

37. Cum vero dixerint : Amen, sumit de Sancta et ponit in calicem nihil dicens, nisi forte aliquid secrete dicere voluerit. Pax Domini non dicit, quia non sequuntur oscula circumadstantium. Santificatur autem vinum non consecratum per sanctificatum panem.

A questo punto tutti si comunicano e così termina la celebrazione:

38. Et communicant omnes cum silentio et expleta sunt universa.⁶⁵

Notiamo che non si fa accenno alla croce portata in una previa processione o all'entrata, come non si parla di una processione dall'esterno con il Corpo del Signore.

Sembra perciò risaltare, in un certo senso, una triplice celebrazione: una alla mattina, nel contesto di un raduno generale del clero con il popolo: «In ecclesia statuta infra urbem, non tamen in maiore ecclesia» (n. 22); una seconda presieduta nel pomeriggio dal vescovo; e una terza, dai contenuti identici, celebrata sempre al pomeriggio, simultaneamente in ogni *Titulus*.

La grandezza di questo Ordo suburbicario supera di gran lunga il suo contenuto, perché in realtà reca un'impostazione celebrativa capace di determinare l'evoluzione posteriore dei riti. Difatti è questo Ordo che riprodurrà ben presto un monaco anonimo nel Pontificale detto romano-germanico, da lui compilato verso la metà del secolo

⁶⁵ *Ibidem*.

X (c. 950-963/4) a Sant'Albano di Magonza.⁶⁶ Questo documento ci accompagnerà fino ai rituali del secondo dopo Guerra e del dopo Concilio. Di primaria importanza è il fatto che sia stato incorporato proprio in un Pontificale,⁶⁷ e per di più in un'edizione che ha avuto in seguito un successo inimmaginabile.

Esaminiamo dunque l'Ordo del Pontificale romano-germanico, che ha ormai inglobato tutto l'Ordo suburbicario appena analizzato: sia la celebrazione del mattino⁶⁸ che quella del pomeriggio.⁶⁹

La celebrazione mattutina inizia alle undici « hora quinta » e segue le tracce dell'Ordo suburbicario: raduno generale del clero e del popolo in una chiesa tra quelle meno grandi o meno prestigiose, senza una previa processione o entrata solenne, e senza portare una croce o una reliquia della croce, né i Presantificati. Il tutto può essere presieduto da un delegato del vescovo invece che da lui stesso e non c'è né l'adorazione della croce né la Comunione. Si apprende invece che la prima lettura è presa da *Osea*, la seconda da *Esodo*, e la Passione, secondo da tradizione, da *Giovanni*, mentre si specifica che, dopo la prima lettura, si recita l'orazione *Deus, a quo et Iudas*, riportata per esteso nel Pontificale, come anche nell'Ordo del Gelasianum Vetus.⁷⁰ Alla Passione succedono le orationes sollemnes che conosciamo, e subito dopo la rubrica prescrive: « Quas ut finierit, omnes tacite exeunt foras ».⁷¹

⁶⁶ Cyrille VOGEL – Reinhard ELZE, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, Le texte*, t. I. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1963 (= *Studi e testi* 226), p. XI.

⁶⁷ Sulla natura e sulle origini del Pontificale, cf. ad es. Niels Krogh RASMUSSEN, *Les Pontificaux du haut moyen-âge: Genèse du livre de l'évêque*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Leuven, 1998 (= *Spicilegium Sacrum Lovaniense: Études et documents* 49).

⁶⁸ Cyrille VOGEL – Reinhard ELZE, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, Le texte*, t. II, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1963 (= *Studi e testi* 227), nn. 304-328, pp. 86-90.

⁶⁹ *Ibidem*, nn. 330-335, pp. 90-93.

⁷⁰ *Gelasianum Vetus*, n. 396.

⁷¹ C. VOGEL – R. ELZE, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, t. II, n. -328, p. 90.

È già l'ora del Vespro quando comincia la doppia celebrazione pomeridiana che abbiamo già visto nell'Ordo suburbicario. È previsto che il rito presieduto dal «pontifex» e quelli che si svolgono sotto la presidenza dei preti saranno in sostanza identici:

330. Tam in ecclesia ubi pontifex dicit orationem quam in in ceteris ecclesiis presbiterorum, post orationes preparatur crux ante altare, interposito spatio inter ipsam et altare, sustentata hinc inde a duobus acolitis.⁷²

Non vengono date indicazioni precise, ma si deve supporre che prima il tutto sia molto più o meno come già visto alle undici. Una volta sistemata la Croce, si compie l'adorazione o «salutatio»: invece del semplice *Ecce lignum crucis* ripetuto durante tutto il tempo dell'adorazione della croce, è prescritta una lunga sequela di canti, nella quale figurano l'*Agios* o *Theos*, gli *Improperia* e anche un *Vadis propitiator* di origine greca, ma mutuato dalla liturgia ambrosiana;⁷³ poi una triplice genuflessione seguita ogni volta da una preghiera molto lunga, grazie alla quale senza dubbio viene valorizzata l'Adorazione:

331. Oratio ad crucem domini in prima genuflexione. Domine Iesu Christe, Deus verus de Deo vero, qui pro redemptione generis humani serpentina suasionem decepti, mundum erroribus implicatum illuminare et crucis patibulum subire evoluisti, ut et lignum ligno vinceres et peccati hereditariam mortem morte potentissima superares, exaudi me miserum et indignum prostratum ante oculos tuae benignissimae maiestatis, et adorantem te et benedicentem nomen tuum sanctum atque terribile, et concede michi te puro corde sapere, te laudare, te praedicare et per vexillum huius sanctae crucis, quam hodie in tuo nomine adoraturus adveni, mentem meam corpusque sanctifica, scuto fidei tuae me circumtege, galeam salutis michi impone, gladio spiritali accinge, ut contra hostem nequissimum bellaturus et tuae muniar miserationis auxilio et salutiferae crucis vexillo, cunctique tuo sancto nomine insigniti, ab hostis perfidi sint incursione secuti. Per te, Iesu Christe, qui vivis.

⁷² *Ibidem*, n. 330, p. 90.

⁷³ M. RIGHETTI, *Manuale di Storia liturgica*, vol. II, p. 558.

332. Oratio in secunda genuflexione. Deus, qui Moysi famulo, in via squallentis heremi, serpentem aeneum in media populi multitudine ad liberandas laetali veneno infectas animas exaltare iussisti, ut si quis mortifero vulnere afflicto ad eum respiceret et venenum exitiale evaderet et optatae salutis vitam adipisceretur, significans te ipsum, futura longe post curricula, pro tui salute plasmatis crucis extollendum patibulo, ut quos diabolus armis invidiae captivaverat tua desiderabilis passio ad patriam revocaret, concede tam mihi misero et peccatori, quam omnibus tuo cruore mercatis, qui hodie sanctam passionem tuam supplices venerantur lignumque vitae adorant, ut diabolicas insidias, te adiuvante, vincamus et aeternae participes esse mereamur. Qui cum patre.

333. Oratio in tertia genuflexione. Domine Iesu Christe, qui nos per crucis passionem hodierna die de diabolica servitute liberasti, ut quo die hominem condideras eodem et reformares, exaudi me miserum et peccatorem coram hoc signaculo crucis confitentem et deprecantem, ut huius venerabilis et vitalis ligni tuitione munitus et hostis nequissimi tela ignea repellere et ab inflictis evacuari vulneribus, et ad vitam aeternam valeam pervenire, per te, salvator mundi, qui cum patre et spiritu sancto vivis et regnas.⁷⁴

L'inno *Cruce fidelis*, termina questa lunga solennizzazione dell'antico rito:

334. Pontifex vero redit in sedem usquedum omnes saluent crucem. Nam salutante pontifice vel populo crucem, canitur semper antiphona: Ecce lignum crucis, cum palmo CXVIII, id est, Beati immaculati, ut supra. Item antiphona: Crucem tuam <adoramus, domine>, cum psalmo: Deus miseatur nostri. Item antiphona: Dum fabricator mundi. <Versus: O ammirabile pretium cuius gloria captivitas redempta est mundi tartarea, confracta sunt claustra inferni, et aperta est nobis ianua regni> cum versibus istis: *Cruce fidelis* <inter>.⁷⁵

Dopo l'adorazione, troviamo infine, il riferimento alla comunione. Questa viene accompagnata da una considerazione che, grazie ad Amalario di Metz, diventerà poi celebre: « Sanctificatum autem vinum

⁷⁴ C. VOGEL – R. ELZE, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, t. II, n. -328, pp. 91-92.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 92.

non consecratum per sanctificatum panem»,⁷⁶ con il connesso grande problema della consacrazione per contatto.⁷⁷

Tutto termina con l'ammonizione classica: « Et communicant omnes cum silentio »:

335. Qua salutata et deposita in loco suo, duo subdiaconi et presbiteri duo priores intrant in sacrarium vel ubi positum fuerit corpus domini quod pridie remansit, ponentes illud in patenam. Et subdiaconus teneat ante ipsos calicem cum vino non consecrato, et alter subdiaconus patenam cum corpore domini. Quibus tenentibus, accipit unus presbiter prior patenam et alter calicem et deferunt super altare nudatum. <Tunc descendens pontifex ante altare inclinat se et iterum elevans dicit>: Oremus. Praeceptis salutaribus moniti et ita in antea. Pater noster. Sequitur Libera nos domine <ab omnibus malis preteritis, presentibus et futuris et intercedente beata et gloriosa semper virgine Dei genitrice Maria et beatis apostolis tuis Petro et Paulo atque Andrea, cum omnibus sanctis, da propitius pacem in diebus nostris, ut ope misericordiae tuae adiuti et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi> usque: Per omnia saecula saeculorum. Cum vero dixerit Amen, sumit de sancta et ponit in calicem nichel dicens, nisi forte aliquid secrete dicere voluerit. Pax domini non dicit, quia non sequuntur oscula circumstantium. Sanctificatum autem vinum non consecratum per sanctificatum panem. Et communicant omnes cum silentio.⁷⁸

A conclusione, si recita il Vespro. Notiamo una incongruenza: l'ora che viene fissata per tale celebrazione è mezzogiorno, dunque come mai quando tutto termina dopo un breve intervallo si recitano i Vespri e poi il clero va a mensa?

335. [...] Et post paululum vesperas dicit unusquisque privatim et sic vadunt ad mensam.⁷⁹

⁷⁶ Cf. Pierre BATIFFOL, recensione « Michel ANDRIEU, *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge*, vol. in 8°, 268 pp. A. Picard, Paris 1924 », in *Journal des savants* 23 (mars-avril 1925) 89-90.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ C. VOGEL – R. ELZE, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, t. II, pp. 92-93.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 93.

Com'è noto, il Pontificale romano-germanico si diffuse in tutta Europa e dal X secolo, la sua influenza si farà sentire anche a Roma. I successivi cerimoniali ne porteranno l'impronta, a cominciare dal Pontificale papale romano del XII secolo, capostipite di quello attuale.

Anche dal pieno medioevo possediamo una serie di documenti pubblicati da Mons. Andrieu e poi da P. Dykmans, le cui ammirevoli edizioni permettono di seguire i successivi sviluppi del nostro rito.

Questa volta abbiamo a che fare con un'autentica liturgia papale: non si tratta più di un vescovo di una sede qualunque, poiché il nostro Ordo è diventato il Pontificale papale. Il testo giunto a noi recita così:

1. FERIA sexta parasceves, pulsata tabula, hora sexta, convenire debent omnes ad ecclesiam. Hoc die statio est ad Ierusalem, quo dominus papa et cardinales nudis pedibus ab ecclesia Lateranensi procedunt psallendo. Et tunc iunior presbiterorum cardinalium portare debet capsam, in qua sunt oblatee respositae, quae a caena domini sunt reservatae. Et cum venerit ad Ierusalem, lotis pedibus et indutis (altari namque nullo temporis nudis pedibus est ab aliquo ministrandum), suppressa voce psallendo procedunt ad altare et ibi diutius flexis genibus orant.

2. Parvum autem lintheamen poni debet super nudum altare et super lintheamen textus evangeliorum. Completa vero oratione, pontifex vel sacerdos, deosculato altari, vadat ad sedem more solito. Sedente itaque pontifice vel sacerdote, subdiaconus procedat ad legendum [...]

3. Qua adorata [la croce] et in loco suo reposita, mittatur parvum lintheamen super altare illud, videlicet quod prius, dum legeretur evangelium, inde ablatum fuerat, super quod extendatur a diacono corporale. Tunc venire debet pontifex ad altare, cui corpus domini, quod pridie reservatum fuerat, diligenter positum in patena et calix, cum vino non consecrato et sine aqua offerri debent.

11. Quibus in altari iuxta morem collocatis et incensatis, inclinare debet pontifex et dicere: In spiritu humilitatis. Postea surgens dicat media voce: Oremus. Praeceptis salutaribus. Deinde choro respondente: Sed libera nos a malo. Amen, dicat hanc orationem: Libera nos, quaesumus, domine, non sub silentio sed media voce. Et cum dixerit: Per omnia saecula saeculorum, et responsum fuerit, Amen, Pax domini non dicatur neque per oscula detur. Sed, divisa hostia in tres partes, tertiam partem iuxta consuetudinem in cali-

cem mittat nihil dicens. Sic enim sanctificatur vinum non consecratum per corpus domini immissum. Et omnes qui volunt communicent cum silentio.⁸⁰

Ci ritroviamo dunque a Santa Croce in Gerusalemme, ma senza l'antica processione a piedi nudi,⁸¹ poiché così recita la rubrica, ed è abbastanza curioso, «altari [...] nullo temporis nudis pedibus est ab aliquo ministrandum»: non è conveniente fare delle funzioni a piedi nudi!

Il rito termina ancora con la rubrica finale seppur un poco attenuata: «Et omnes qui volunt communicent cum silentio».⁸²

Alla base della redazione, fino alla fine delle *orationes sollemnes*, vi è ancora il testo di Magonza. Ma si nota che non è più lo stesso, dal momento in cui comincia l'estensione della croce, anche il rituale dei canti si specchia quasi integralmente a quello dei nostri tempi.

Si nota così l'evoluzione. Non vi è più la necessità di correre nei *Tituli*. Addirittura anche la fine è nuova: si nota, dopo il trasporto delle sacre specie di Cristo, l'incensazione dell'altare, l'inchino all'altare, l'«*In spiritu humilitatis*» prestatì dal cerimoniale della messa; ma non vi è ancora l'elevazione.⁸³

17. Pontifex vero, ut mos est, utrumque adoleat incenso, dicendo: Incensum istud, et cet. Et altare thurificet, dicendo: Dirigatur, et cetera Deinde inclinet se ante altare, orans et dicens: In spiritu humilitatis, et cetera, usque Per omnia secula seculorum.⁸⁴

Questa era la situazione prima della riforma di Innocenzo III, all'inizio del secolo XIII.

⁸⁰ Michel ANDRIEU, *Le Pontifical romain au moyen-âge*, tome I, *Le Pontifical romain du XIIe siècle*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1938 (= *Studi e testi* 86), n. XXXI, 1, p. 234-235, 237.

⁸¹ *Ibidem*, p. 234.

⁸² *Ibidem*, p. 237.

⁸³ M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au moyen-âge*, t. I, pp. 234-235-237.

⁸⁴ Michel ANDRIEU, *Le Pontifical romain au moyen-âge*, tome II, *Le Pontifical de la Curie romaine au XIIIe siècle*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1940 (= *Studi e testi* 87), p. 468.

L'influsso di questo Pontificale sul nostro Ordo del Venerdì Santo si è scoperto grazie agli studi di Andrieu. Il frutto di tale riforma si trova riassunto fedelmente nel testo pubblicato da Mabillon come *Ordo Romanus X*, che si pensava erroneamente del secolo XI, mentre in realtà è della fine del secolo XIII, e rappresenta un estratto dal Pontificale della Curia romana.

1. Feria sexta in Parasceve, hora sexta, conveniant omnes ad Lateranensem ecclesiam, vel ad aliam ecclesiam et dicant sextam. Tunc dominus papa induat se omni ornatu suo quadragesimali tantum, episcopi pluralibus, presbiteri, diaconi et subdiaconi planetis.
2. Tunc iunior presbiterorum cardinalium ferat adornatam capsidem cum dominico corpore hesterna die reservato. Et sic, subdiacono cum papali cruce processionem precedente, omnes discalciati sine cantu salendo <psalterium> ad ecclesiam sanctae Crucis que est <in> Ierusalem, ubi statio fieri debet, ordinate procedant, quando dominus papa est Laterani.
3. Cum autem illuc pervenerint, ingrediuntur ecclesiam sine cantu et prostrati in medio ecclesie diutius orient. Presbiter, qui portat corpus Christi, in secretarium ponat illud, dum dominus papa preparat se. Illo preparato, reportet illud ante dominum papam in processione ad altare. <vel dimittatur in capella et ibi conservetur, donec papa ingrediatur ad altare, et tunc ad eum processionaliter deferatur per eundem presbiterum qui illud in processione portaverat et presentetur diacono. Et hoc est usitatus>.
4. Surgens ab oratione, dominus papa cum clero intret secretarium et abstracta planeta cum pallio sedeat in sede sua et, lotis pedibus, ministri calcient eum cotidiana calciamenta. Veniens ad faldistorium, dicit nonam.⁸⁵

⁸⁵ M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au moyen-âge*, t. II, pp. 464-465. Tranne la sezione in parentesi angolari, la citazione corrisponde quasi *ad litteram* ad un brano del Cerimoniale di Stefaneschi: Marc DYKMANS, *Le Cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance*, tome II, *De Rome en Avignon ou Le Cérémonial de Jacques Stefaneschi*, Institut historique Belge de Rome, Bruxelles – Rome, 1981 (= *Bibliothèque de l'Institut historique Belge de Rome* 25), n. 93, 4-10, pp. 386-387.

L'*Ordo Romanus X* costituisce pertanto, invariata, la primissima edizione della riforma di Innocenzo III. Rileviamo che su parecchi punti il Pontefice ritorna a usanze più antiche quali il rito della processione a piedi nudi, e sente quale momento d'inizio l'ora della riunione. Arrivato a Santa Croce, il Pontefice si prepara e, prima di cominciare, «dicit nonam», conservando così il ricordo dell'ora tradizionale.

Ai nn. 13 e 14 troviamo memoria della Sinassi antica:

13. Hora sexta conveniunt omnes ad Lateranensem ecclesiam, vel ad aliam ecclesiam et dicant septem psalmos.⁸⁶ Tunc dominus papa induat se ornatu suo quadragesimali tantum [...]. Tunc iunior presbyterorum cardinalium ferat adornatum capsidem cum dominico corpore, hesternae die reservato;⁸⁷ et sic [...] omnes discalceati sine cantu psallendo ad ecclesiam sancte crucis, quae est Jerusalem, ubi statio fieri debet, ordinate tamen, procedant [...].

Presbyter, qui portat corpus Christi in secretario ponat illud, dum dominus papa praeparat se [...] Veniens ad faldistorium, dicit Nonam; et post paululum [...] sine luminaribus et incenso, cum silentio ordinate ad altare procedant, et tunc omnes prostrati diutius orient.

14. Interim autem ministri unam tantum tobaleam extendant super altare nudatum. Completa vero oratione [...] subdiaconus statim procedat ad legendum, et sine titulo sic incipiat; etc...

Quibus finitis, dominus papa adorat crucem. Deinde representat eam populo, cantans Antiphonam Ecce lignum crucis.

Adorata cruce, diaconus expandat corporale super altare, super quo posito corpore Domini, et calice cum vino et aqua, dicat pontifex plana voce ut mos est, sine Per omnia saecula saeculorum, Amen: Oremus Praeceptis salutaribus moniti et cet. Pater noster. Similiter in eadem voce, Libera nos. Oremus. Quaesumus, Domine. Finita vero oratione, Pax Domini non dicatur. Agnus Dei non cantatur, neque pacis osculum datur, nec postcommunio cantatur.⁸⁸

⁸⁶ È usanza di recitare i sette salmi penitenziali in quel giorno.

⁸⁷ Troviamo già l'espressione del Pontificale seguente.

⁸⁸ Stessa redazione di quella odierna.

15. Communicat autem solus pontifex [et] sine ministris, non ad sedem sollempniter, sed ibi tantum ea die, ante altare, ob reverentiam passionis Christi.⁸⁹

A quanto sembra tutto si svolge regolarmente: il rito dell'ostensione della croce si svolge sobriamente, vengono soppressi i gesti e le preghiere presi dalla messa. Una cosa risalta subito: Papa Innocenzo III rifiuta tutte le innovazioni più recenti, che tuttavia tramite una personale revisione ristabilirà circa venticinque anni più tardi, determinandone con precisione le rubriche. In ogni caso, Innocenzo III modifica su di un punto per lui di capitale importanza: abolisce la comunione del popolo, mantenendo però quella del Pontefice. Da tenere presente che ci troviamo nel secolo XIII.

Come spiegare questa eccezione per il solo Papa? L'esegesi che a noi pare la più verosimile, sembra questa: Innocenzo III, consultando il Pontificale del XII secolo in cui trova la comunione prevista per tutti, e rendendosi conto che all'origine non esisteva, volle ripristinare la prassi primitiva, pur senza astenersi anche lui stesso. Può sembrare forse un'interpretazione che non risponde alla realtà; resta però il fatto che egli, come Pontefice, istituì un privilegio prima di lui sconosciuto!

La fase finale di questo periodo storico è caratterizzato dalla ri-elaborazione del Pontificale iniziata e realizzata da Durando di Mende, la cui opera ebbe grande influsso: i nostri riti del Venerdì Santo gli devono infatti il rito dell'estensione della Croce, così come si pratica ancor oggi:

14. Hiis omnibus expletis, pontifex, deposita tantum casula, procedit ad posterius cornu altaris dextrum et ibi accipit crucem velatam, sibi a ministris preparatam, quam, versa facie ad chorum, revelat parum a summitate eius, incipiens solus antiphonam: Ecce lignum crucis. Et ab illo loco antiphone in antea iuvatur in cantu a ministris et choro. Eis vero dicentibus Venite adoremus, omnes genua flectunt.

15. Postea procedit pontifex ad anterius dextrum cornu altaris et ibi revelat amplius crucem et, elevans paulisper illam similiter et vocem altius

⁸⁹ Jean MABILLON *Ordo Romanus X*: PL 78, 1013-1014.

quam prius, incipit iterum antiphonam: Ecce lignum crucis, choro cantante et omnibus genuflectentibus, ut supra.

16. Deinde procedit pontifex ante medium altaris et, ibi revelans crucem totaliter ac elevans eam simul et vocem parum altius, incipit tertio antiphonam: Ecce lignum crucis, choro cantante et omnibus genuflectentibus, ut supra.

17. Post hec, deponit crucem in loco ad hoc ante altare preparato et ipse primo et post eum immediate et successive ministri accedunt ad adorandum crucem, flectentes ter genua ante deoscultationem eius.⁹⁰

All'adorazione segue il trasporto dei Presantificati, «reverenter et sollemniter»:

23. Deinde unus sacerdotum discalciatus, associatus hinc et inde aliis sacerdotibus similiter discalciatis, precedentibus squilla, cereis et cruce, reverenter et sollemniter, prout fieri moris est, affert ad altare capsidem adornatam cum corpore dominico, quod fuerat die precedenti reservatum, cuncto clero et populo genua devote flectentibus et illud reverenter adorantibus.⁹¹

Come abbiamo già detto prima, Papa Innocenzo III, reagì con forza contro i riti dell'altare che richiama i gesti e le preghiere della messa. Questo si nota chiaramente dalla prescrizione: «nec thurificat altare, nec se inclinatur ante illud, nec dicit Orate fratres, nec In spiritu humilitatis». Durando, quanto a lui, concordava con Innocenzo, pur mantenendo anch'egli il privilegio per il Pontefice di comunicarsi lui solo:

24. Pontifex autem, lotis manibus, ponit illud super patenam iuxta pedem calicis in quo est vinum non consecratum et aqua, nec cantat Hoc corpus quod pro vobis, et cetera., nec thurificat altare, nec se inclinatur

⁹⁰ Michel ANDRIEU, *Le Pontifical romain au moyen-âge*, tome III, *Le Pontifical de Guillaume Durand*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1940 (= *Studi e testi* 88), p. 584.

⁹¹ *Ibidem*, p. 586.

ante illud, nec dicit Orate fratres, vel Obsecro vos fratres, nec In spiritu humilitatis, sed, posito corpore domini super patenam, iuxta pedem calicis, ut premissum est, mox pontifex, non permittens Per omnia secula seculorum, incipit absolute: Oremus. Preceptis salutaribus, et cet. Pater noster, et cetera.⁹²

A Roma la tradizione fissata da Innocenzo III si mantenne fino alla fine del Medioevo.

C.

DAL MEDIOEVO VERSO IL RINASCIMENTO

Anche per il periodo conclusivo del Medioevo siamo ben documentati tramite la notevole opera del P. Marc Dykmans, S.J.⁹³ Un primo protagonista dei relativi sviluppi studiato è il cardinale romano Jacopo Caetani degli Stefaneschi (c. 1270 – 1343), al servizio dei papi Celestino V, Bonifacio VIII (suo nipote), Giovanni XXII e Benedetto XII, il quale compilava un *Liber caeremoniarum Curiae Romanae*, ripreso al XV secolo da Pietro Amelli (Pierre Ameil, † 1401); è formale specialmente sull'ora della funzione. Hora sexta ci si reca alla basilica del Laterano e si recita «sesta».

Dopo essere arrivati a Santa Croce, dove si prega «diutius», il Papa, avendo recitato nona, comincia la celebrazione vera e propria.

Un ruolo particolare nella descrizione della liturgia della Passione del Signore spetta a Giovanni Burckardo, che nel campo cerimoniale collaborava con diversi altri, tra cui il vescovo Agostino Patrizi Piccolomini (1435-1495).⁹⁴ Fu anche cerimoniere di Alessandro VI,

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Per qualche altra testimonianza sparsa riguardante soprattutto la Veglia pasquale nella liturgia papale del Medioevo, cf. bibliografia in H.A.P. SCHMIDT, *Hebdomada sancta*, vol. II, pp. 267, 277-278, 288-289.

⁹⁴ Per uno sguardo d'insieme su questo periodo e sulle attività di Patrizi Piccolomini e Burckardo, cf. Marc DYKMANS, *Le Pontifical roman révisé au XV^e siècle*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1985 (= *Studi e Testi*, 311), pp. 108-133.

e nel 1510 pubblicò un'edizione del Cerimoniale Patritii, ritenuto l'antenato del Cerimoniale dei Vescovi del Concilio di Trento. In essi Burckardo fissa alla mattina la funzione del Venerdì Santo. I Papi, afferma, hanno preso la consuetudine di distribuire in quel giorno elemosine, «antequam vadant ad missam de mane». Amelli aveva scritto «antequam vadat ad ecclesiam seu pro officio facendo», e quello che segue immediatamente nel testo di Amelli dimostra che l'«officium faciendum» è quello che abbiamo già visto come la funzione del mattino:

Et est sciendum quod ista die dominus papa, antequam vadit ad ecclesiam seu capellam pro officio facendo, bis venit ad fenestram pro indulgentia more solito danda, videlicet de mane semel, et 'sero' cum ad capellam vult ire pro officio facendo [...].

Qua indulgentia secundo data, vadit ad cameram, et ibi deponit... et recipit [...] intrat capellam pro officio facendo.⁹⁵

Et est notandum quod si populorum multitudo convenerit ad urbem hoc tempore devotionis gratia, consueverunt Pontifices antequam vadant ad Missam de mane, et similiter in die antequam vadant ad Matutinas tenebrosas, exire ad locum benedictionis publicae cum pluviali rubro et mitra simplicibus, et populo benedicere, cardinalibus, prelatibus et aliis officialibus in habitu consueto capellae euntibus.

Et si hoc debet fieri, locus ille paratur per aliquot horas ante, ut populus intelligat pontificem daturum esse benedictionem.

⁹⁵ Marc DYKMANS, *Le Cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance*, tome IV, *Le Retour à Rome ou Le Cérémonial du patriarche Pierre Ameil*, Institut historique Belge de Rome, Bruxelles – Rome, 1985 (= *Bibliothèque de l'Institut historique Belge de Rome* 27), nn. 548-549, p. 146. I primi due paragrafi sono presi pressappoco tali e quali dal cosiddetto Cerimoniale lungo: Marc DYKMANS, *Le Cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance*, tome III, *Les Textes avignonnais jusqu'à la fin du Grand schisme d'Occident*, Institut historique Belge de Rome, Bruxelles – Rome, 1983 (= *Bibliothèque de l'Institut historique Belge de Rome* 26), n. 181, pp. 222-223.

Post benedictionem, papa reversus ad cameram et dimissis sacris vestibus, cum cappa et mitra plana ad missas vesperae autem cum cappa et sine mitra, cum tempus sibi videbitur vadit ad capellas ad matutinas, ut supra.⁹⁶

Si è giunti a capire con esattezza il momento in cui la funzione del Venerdì Santo, finora considerata una funzione del pomeriggio, è stata portata al mattino. La nostra liturgia del Venerdì Santo è stata fissata al mattino solo all'inizio del secolo XVI, non certo un'epoca buona per lo sviluppo della liturgia romana. Anche la disposizione fissata da Papa Innocenzo III, che restringeva al solo celebrante la comunione al Corpo di Cristo, curiosamente dai papi che si succedettero – qualunque fossero le loro tendenze personali – non fu abolita, e questo privilegio senza precedenti rimase intatto.

Qualche conclusione sui dati storici

Dopo lo studio e l'esame dei documenti sin qui affrontato, risultano delle importanti conclusioni. La prima cosa che risalta è il mutamento di orario per lo svolgimento di tale rito, ebbe varie fissazioni.

Le testimonianze forniteci dalle nostre 'fonti' sono apparentemente complesse, dato che tutte, ad eccezione del Gelasiano, che è la più antica, e Burckardo che è la più recente, distinguono due celebrazioni: quella nella chiesa principale e quella nelle chiese secondarie.

Se le raggruppiamo secondo questa distinzione, le nostre informazioni ritrovano facilmente il loro senso. Per la funzione celebrata nella chiesa principale, e a Roma era Santa Croce in Gerusalemme, la prima testimonianza autenticamente romana, quella del Codice d'Einsiedeln, è ufficiale.

⁹⁶ Marc DYKMANS, *L'œuvre de Patrizi Piccolomini ou Le Cérémonial papal de la première Renaissance*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, tome II, 1982 (= *Studi e Testi*, 294), n. 1163, p. 390. Inoltre cf. [Agostino PATRIZI PICCOLOMINI – Cristoforo MARCELLO], *Rituum ecclesiarum sive sacrarum ceremoniarum S.S. romanae Ecclesiae libri tres [...]*, Gregorio de Gregoriis, Venetiis 1516 [ristampa Agostino PATRIZI PICCOLOMINI, *Caeremoniale Romanum of Agostino Patrizi Piccolomini*, Gregg Press, Redgwood, New Jersey 1965], pp. CIIIrv.

La riunione prima della funzione propriamente detta, aveva luogo verso le due del pomeriggio al Laterano, ciò che – data la distanza da percorrere a piedi – ci avvicina di molto alle ore tre del pomeriggio.

Ci furono poi alcune fluttuazioni, delle quali abbiamo visto i particolari, dovute a cause sconosciute, che già dal XII secolo, poi nel XIII e nel XIV secolo, anticiparono la celebrazione dal mezzogiorno, anche se questa cominciava solo dopo la recita di nona, ma solo per il Laterano e le chiese principali.

Nei Tituli, o parrocchie, l'unanimità delle fonti è però impressionante: l'antico Gelasiano, Einsiedeln, Sant'Amando, l'Ordo suburbicario, il Pontificale romano-germanico, tutti stabiliscono «all'ora nona», cioè alle tre del pomeriggio l'inizio della funzione.

Nel XV secolo Amelli, invece, parlando del Laterano, dirà ancora, come abbiamo appena visto, «sero»: termine degno di rilievo.

Bisognava aspettare la triste epoca del secolo XVI per vedere la funzione trasportata in blocco da Burckardo alle nove del mattino; ma non senza questa duplice anomalia traccia dell'antica collocazione cronologica: «dicta nona», all'inizio delle rubriche, e «dicuntur Vesperae» alla fine.

D.

LA RIFORMA DEL SECONDO DOPO GUERRA

Il nostro studio non avrebbe forse che un interesse storico, se i suoi risultati non venissero opportunamente incontro alle condizioni dei nostri giorni.

Tante furono le lamentele presentate da vari Vescovi che finalmente ruppero gli indugi di fronte alla domanda collettiva dell'episcopato francese e tedesco, presentata al Papa Pio XII verso la fine del 1950. Essi si dolevano che proprio queste celebrazioni tanto importanti, erano vuote, senza la partecipazione del popolo.

Si dovrà aspettare la riforma liturgica della Settimana Santa⁹⁷ con la prima riforma della Veglia Pasquale del 1951 e dell'intera Settimana Santa nel 1955 per vedere ripristinata l'ora della celebrazione alla notte per il Sabato Santo e al pomeriggio per le altre del giovedì e venerdì santo.

L'organo incaricato per affrontare questo estenuante lavoro, passata alla storia come la «Commissione Piana», poté avvantaggiarsi del lavoro già compiuto dalla Sezione Storica della Sacra Congregazione dei Riti, appositamente istituita da Pio XI nel 1930⁹⁸ e poi favorita e sostenuta da Pio XII.

Difatti la «Commissione Piana», nonostante il chiaro intento iniziale di pianificare organicamente la riforma della liturgia, cosa di cui si sentiva la mancanza già dal secolo XVI, ebbe subito il bisogno di rispondere alle difficili esigenze pastorali del dopoguerra, intraprendendo una riforma della Settimana Santa. Premeva in particolare cercare di facilitare la partecipazione dei fedeli alle celebrazioni pasquali, la cui importanza era ormai stata messa in evidenza dal movimento liturgico-biblico. Bisognava perciò trovare un'ora più adeguata, per le celebrazioni cercando di riportare la Veglia pasquale di notte, come il termine stesso richiedeva.

Analogamente, il primo scopo della riforma del Venerdì Santo fu soprattutto quello che riguardava «l'ora» da stabilirsi per la celebrazione, ma particolare per venire incontro alle necessità del tempo, adattando l'ora più conforme agli usi del popolo, così da renderla più accessibile.

La «Commissione Piana» era ben consapevole del fatto che

⁹⁷ Cf. Nicola GIAMPIETRO, «A cinquant'anni dalla riforma liturgica della Settimana Santa», in *Ephemerides Liturgicae* 120 (2006) 293-332; N. GIAMPIETRO, «Il decreto "Maxima Redemptionis" e il rinnovo della Settimana Santa», in *Notitiae* (43 (2006) 622-636.

⁹⁸ Nicola GIAMPIETRO, *Il Card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1998 (= *Studia Anselmiana* 121; *Analecta liturgica* 21), pp. 412.

la funzione del Venerdì Santo è una delle più belle e più commoventi di tutta la liturgia.⁹⁹

Per il resto, come abbiamo visto, i riti del Venerdì Santo si sono conservati sostanzialmente intatti dall'antichità fino ai tempi moderni e costituiscono un complesso liturgico preziosissimo che deve esser custodito con somma venerazione:

Per ciò che concerneva la forma del rito stesso i revisori rilevavano il carattere «asacrificale» del giorno e gli elementi essenziali della celebrazione: «Lecture, con al centro quella del Passio di S. Giovanni, orationes solemnes o communes per i bisogni della Chiesa, e l'Adoratio crucis. Questi elementi rimasero sostanzialmente intatti. I ritocchi furono pochi e del tutto giustificati.¹⁰⁰

Innanzitutto, non tanto per ragioni storiche, quanto per motivi pastorali, la Commissione, tenendo conto delle autorevoli richieste di Vescovi, liturgisti e quelle, sempre più frequenti, di settimane e convegni liturgici, fu del parere di riportare anche la funzione del Venerdì Santo nelle ore pomeridiane così da renderla accessibile al popolo.

Gli austeri riti infatti del Venerdì Santo, con il canto del Passio, le grandi preghiere per i bisogni della Chiesa e l'adorazione della Croce, proprio nel momento in cui Gesù spirò sul patibolo, sono capaci di commuovere anche i cuori più induriti.¹⁰¹

Storicamente, quando la liturgia della Passione

fu retrocessa al mattino, si venne a creare un vuoto di silenzio nelle ore proprie dell'agonia e della morte del Salvatore, con un disagio ben avvertito

⁹⁹ Ferdinando ANTONELLI, «La Riforma dell'Ordo, Liturgico della Settimana Santa», p. 5, copione manoscritta per trasmissione RAI, in La Verna, Archivio dell'Ordine dei Frati Minori, fondo Antonelli.

¹⁰⁰ SACRA RITUUM CONGREGATIO, *De Instauratione Liturgica Maioris Hebdomadae. Positio. E.mo ac Rev.mo D. Card. Caietano Cicognani, S.R.C. Praefecto Ponente*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1955 (= *Sacra Rituum Congregatio, Sectio Historica*, n. 90), p. 52.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 51.

dai fedeli, tanto che si è cercato di rimediarvi, introducendo elementi paraliturgici, come le tre ore d'agonia, la Via Crucis, l'Addolorata.¹⁰²

Riportando la celebrazione al pomeriggio, l'ora più indicata sembra quella della morte del Signore: quindi il rito con il Vespro non dovevano cominciare prima delle 15,00, anche se si poteva iniziare più tardi a seconda delle necessità locali. La recita corale del Mattutino e delle Lodi, dove c'era l'obbligo, si sarebbe svolta al mattino, come previsto dal nuovo *Ordo* del Sabato Santo¹⁰³ del 1951.¹⁰⁴

Per il resto, i ritocchi auspicabili erano pochi. Il Venerdì Santo, infatti, lungo i secoli era caratterizzato da una celebrazione liturgica di *collecta*, senza sacrificio eucaristico.¹⁰⁵ Dopo le letture e l'adorazione della croce, la celebrazione continuava con il *Pater noster*, che costituiva la primitiva preparazione alla comunione.

La proposta relativa recitava:

[...] La parte delle letture può restare immutata con il Passio, solo che il celebrante non dovrebbe essere obbligato a leggere tutto a sua volta, come si è fatto nella Veglia pasquale.¹⁰⁶

[...] Anche la celebrazione della grande supplica può restare sostanzialmente immutata; qualche ritocco (Flectamus genua..., formula per il governo; forse l'inserzione di qualche necessità per la Chiesa) sarà facile.¹⁰⁷

¹⁰² *Ibidem*, p. 51.

¹⁰³ SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Ordo Sabbati Sancti quando Vigilia Paschalis instaurata peragitur*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1951, p. 9.

¹⁰⁴ Cf. N. GIAMPIETRO, «Ricordando il nuovo Ordo Instauratus della Veglia Pasquale: febbraio 1951», in *Notitiae* 48 (2011) 33-64; N. GIAMPIETRO, «"O vere beata nox". L'accoglienza dell'"Ordo Sabbati Sancti" del 1951-1952», in *Ephemerides Liturgicae* 125 (2011) 142-189. Per altri echi contemporanei: H.A.P. SCHMIDT, *Hebdomada sancta*, vol. II, pp. 282—288.

¹⁰⁵ Cf. PONTIFICA COMMISSIONE PER LA RIFORMA LITURGICA, *Sulla sistemazione, del Giovedì Santo e del Venerdì Santo*, pp. 4-5, dattiloscritto in Congregazione per le Cause dei Santi, Archivio.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 4.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 5.

[...] Dare il massimo risalto alla cerimonia dell'adorazione della santa Croce, fare in maniera che tutti i presenti possano partecipare a questo atto di fede.¹⁰⁸

[...] Ridurre le amplificazioni strutturali del medioevo, tanto poco indovinate della cosiddetta "messa dei presantificati" alle severe e pure linee originali di una grandiosa comunione generale.¹⁰⁹

Vale a dire che gli antichi elementi permasero intatti; le modifiche furono poche e giustificate:

Si è cercato anzitutto di dare maggiore rilievo all'adorazione della croce, che è l'elemento più importante di tutta la funzione primitiva. Un punto invece delicato era quello della cosiddetta messa dei presantificati, costituita da elementi molto posteriori e poco felici. La Commissione per la riforma liturgica, dopo maturo esame, ha creduto opportuno di ridurre i formulari attuali alla loro natura e funzione primitiva, che fu quella di un semplice rito di comunione.¹¹⁰

Un problema con implicazioni storiche era invece quello riferito alla comunione dei fedeli, prassi conosciuta a Roma già nel secolo VIII,¹¹¹ che

ben presto divenne universale e durò per secoli. La sua cessazione si spiega facilmente con la generale rarefazione della comunione, rarefazione che nel sec. XIII era giunta a tal punto da provocare la nota prescrizione del Concilio Ecumenico Lateranense del 1215, che ogni fedele si accosti alla sacra mensa almeno una volta all'anno.¹¹²

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 5.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 5.

¹¹⁰ Ferdinando ANTONELLI, «Importanza e carattere pastorale della Riforma Liturgica della Settimana Santa», in *L'Osservatore Romano*, 27 novembre 1955, p. 2.

¹¹¹ L'abbiamo visto nell'*Ordo Einsiedlensis* ovvero *Ordo XXIII*: cf. M. ANDRIEU, *Les «Ordines romani» du haut moyen-âge*, vol. III, n. 22, p. 272.

¹¹² F. ANTONELLI, «Importanza e carattere pastorale della Riforma Liturgica della Settimana Santa», p. 2. Cf. CONCILIUM OECUMENICUM LATERANENSE IV, Cap. 21. *De Confessione facienda et non revelanda a sacerdote et saltem in Pascha communicando*, in Henricus DENZINGER – Adolfus SCHÖNMEITZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Friburgi Brisgoviae, Editio XXXVI emendata, 1976, n. 812.

La «Commissione Piana», nella *Positio de Instauratione Liturgica Maioris Hebdomadae*, espone ampiamente la questione:

c) Questione della Comunione. – Questo è l'unico punto su cui si concentrano le discussioni e i pareri non sempre concordi dei liturgisti. Ci sia consentito di riassumere brevemente e oggettivamente lo stato della questione.

1. La liturgia del Venerdì Santo, tanto in Oriente che in Occidente, fu sempre asacrificale, cioè non ci fu mai il sacrificio eucaristico, proprio perché in quel giorno si commemora direttamente il sacrificio cruento della croce.

2. Dato che nell'antichità cristiana, Messa e Comunione erano una cosa sola, nel senso che l'assistenza al sacrificio eucaristico importava ordinariamente anche la partecipazione al sacrificio stesso con la Comunione, nel Venerdì Santo, non celebrandosi il sacrificio, non vi era neanche la Comunione, né dei fedeli, né del Sacerdote. Questo all'inizio dei riti del Venerdì Santo nell'antichità cristiana.

3. In un tempo però non troppo tardo e già durante il sec. VII, a Roma si cominciò a distribuire la Comunione ai fedeli: il Papa però, secondo l'uso antico, non si comunicava. Ciò risulta con ogni evidenza da un Ordo papale della prima metà del sec. VIII conservato in un ms. di Einsiedeln (ed. Andrieu, II, 269-273).

4. A questa stessa epoca però, a Roma e fuori di Roma, anche il celebrante (Vescovo, abate, parroco) si comunicava con tutti i fedeli, con un rito molto semplice: dopo l'adorazione della croce si portava l'eucaristia riservata dal giorno precedente e si distribuiva la comunione. Negli Ordines si legge: « Et communicant omnes cum silentio et expleta sunt universa » (cfr. Andrieu, III, 294).

5. Questa Comunione nel Venerdì Santo durò come uso universale fino al sec. XII; poi cominciò a decadere, anche perché la pratica della Comunione frequente si affievolì sempre più.

6. Ciononostante la Comunione anche dei fedeli nel Venerdì Santo non scomparve né subito, né ovunque; in alcuni Ordini religiosi e in alcune regioni rimase in uso fino al sec. XVII: in un paese della Westfalia dura ancora.

7. Quando scomparve la Comunione dei fedeli nel Venerdì Santo rimase in vigore quella del celebrante; anzi il rito di questa Comunione del celebrante fu sviluppato e arricchito con elementi presi dalla Messa, fino a formare quella specie di Messa oggi in uso e detta appunto « Messa dei presantificati ».

8. L'evoluzione storica dunque della Comunione nel Venerdì Santo può essere riassunta così: in origine nè Messa, nè Comunione, tanto per il Sacerdote che per i fedeli; poi Comunione dei fedeli e del Sacerdote, ma a Roma il Papa che celebrava le funzioni a S. Croce in Gerusalemme, continuò per un certo tempo a non comunicarsi e a non distribuire la Comunione, seguendo così l'uso primitivo; finalmente un lento cadere dalla Comunione dei fedeli fino alla sua cessazione assoluta (sec. XVII), rimanendo soltanto la Comunione del celebrante.¹¹³

La Commissione affrontò la questione pratica della celebrazione, tenendo presente anche l'aspetto pastorale, senza scansare la rinata pietà popolare:

9. Venendo ora alla questione pratica, si può osservare:

a) Dal momento che il Sacerdote si comunica senza aver celebrato il sacrificio, dal punto di vista puramente teorico, non si vede perché non potrebbero comunicarsi anche i fedeli, come si usò per tanti secoli. E basterebbe una parola del Sacerdote, per far comprendere anche al popolo più semplice, che, dopo aver adorato la croce, proprio nel momento della morte del Signore, non è fuori proposito che ciascuno prenda parte ai frutti del sacrificio stesso della croce, accostandosi alla Comunione che è il memoriale vivente della passione e morte del Salvatore.

Si può aggiungere che, dal punto di vista pastorale, in questo clima di rinata pietà eucaristica, le Comunioni anche nel Venerdì Santo sarebbero copiose, molto devote e ricche di frutti spirituali.

b) Se si esclude la Comunione dei fedeli, in linea di principio, sarebbe logico tornare all'uso primitivo, escludendo anche la Comunione del Sacerdote. Liturgicamente la funzione tornerebbe ad avere l'austera semplicità che ebbe all'inizio e terminerebbe con l'adorazione della croce.

c) Fra i liturgisti anche più seri, ci sono di quelli che vedrebbero volentieri ripristinata la Comunione dei fedeli; altri invece preferirebbero un ritorno puro e semplice all'antico; niente Comunione, nè dei fedeli, nè del Sacerdote.

¹¹³ SACRA RITUUM CONGREGATIO, *De Instauratione Liturgica Maioris Hebdomadae*, (= *Sacra Rituum Congregatio, Sectio Historica*, n. 90), pp. 52-53.

d) La Commissione, dopo lungo esame, fu del parere di proporre la Comunione anche dei fedeli, oltre quella del Sacerdote, eliminando alcune sovrastrutture della Messa dei presantificati, per tornare liturgicamente ad un rito di Comunione «extra Missam».

e) Questione della cosiddetta « Messa dei presantificati ». – Come abbiamo accennato or ora, nell'antichità e nell'alto Medioevo, dopo l'adorazione della croce seguiva un rito di Comunione semplicissimo. Veniva portata l'Eucaristia riservata il giorno antecedente, si distribuiva la Comunione ai fedeli e tutto era finito. Negli Ordines ritorna continuamente la citata rubrica: *Et communicant omnes et expleta sunt universa*. In seguito, nel basso Medioevo, quando cessò la Comunione dei fedeli e rimase in uso solo quella del Sacerdote, quel rito di Comunione ebbe un grande sviluppo, con elementi presi dalla Messa, tanto che si introdusse anche la denominazione impropria di « Messa dei presantificati ». Ora tutti i liturgisti sono concordi nel riconoscere che questa cosiddetta Messa dei presantificati deve essere semplificata e che certi elementi impropri devono essere eliminati.

La Commissione ha studiato accuratamente tutto questo insieme ed ha apporato alcune modificazioni semplificative che non presentano alcuna difficoltà.¹¹⁴

Dunque, la « Commissione Piana », dopo approfondimenti e matura considerazione, decise di ripristinare ai fedeli la possibilità di potersi comunicare anche il Venerdì santo:¹¹⁵

Così d'ora innanzi, dopo aver ricordato la passione e la morte del Signore, avvenuta in questo giorno e in questa ora, e dopo avere adorato la croce, strumento e trofeo della nostra redenzione, ciascuno potrà rendere più copiosi, nella sua anima, i frutti del sacrificio del Calvario, con la partecipazione sacramentale alla vittima divina.¹¹⁶

Nicola GIAMPIETRO

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 53-54.

¹¹⁵ Altri elementi su questo dibattito sono segnalati in H.A.P. SCHMIDT, *Hebdomada sancta*, vol. II, pp. 280-281.

¹¹⁶ F. ANTONELLI, « La Riforma dell'Ordo », p. 6.

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

MISSALE ROMANUM

REIMPRESSIO EMENDATA 2008

Necessitas reimpressionis provehendae 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 accomodaret.

Variationes quaedam approbationi Sancti Patris subiectae sunt (cf. Decretum N. 652/08/L, diei 8 iunii 2008: Notitae 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.

In folio, rilegato, pp. 1310

€ 200,00

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