

NOTITIAE

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM



CITTÀ DEL VATICANO
IULIUS - DECEMBER 2015

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 incripta 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

<i>Agli abbonati</i>	305-306
Per riscoprire il «Rito della Penitenza».	307-325
ACTA FRANCISCI PAPAE	
I segni del Giubileo	326-328
CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM	
<i>Summarium Decretorum</i>	328-340
Ordo Cantus Officii editio typica altera 2015.	341-342
Decretum de variationibus quibusdam in editionem typicam <i>Ordinis Cantus Officii</i> inducendis	343
Decretum de editione typica altera.	344
Praenotanda	345-348
Lectiones biblicae pro celebrationibus post annum 1981 in <i>Calendarium Romanum Generale</i> insertis <i>Ordini Lectionum Missae</i> adiciendae	349-360
IUBILAEUM EXTRAORDINARIUM “MISERICORDIAE”	
Rediscovering the «Rite of Penance»	361-379
Para redescubrir el Ritual de la Penitencia.	380-398
Misericordia invocata e donata. Due omelie di Anastasio Sinaita (VII secolo) (<i>Manuel Nin, O.S.B.</i>)	399-411
L'Eucaristia come sacramento di guarigione (<i>Cesare Giraudo, S.J.</i>)	412-427
Il grembo della misericordia. Sul linguaggio non-verbale alla base dell' <i>Ordo Paenitentiae</i> (<i>Juan Rego</i>).	428-458
Die Dimension Der Barmherzigkeit im <i>Ordo Unctionis Infirmorum</i> (<i>Jo Hermans</i>)	459-479
«Da nobis intellegere misericordiam tuam». Pasqua: tempo di più intensa esperienza della misericordia (<i>Giovanni Di Napoli</i>).	480-506
Sulle tracce della misericordia nel Messale Ambrosiano. Dal <i>Kyrie eleison</i> ai canti del tempo di Quaresima (<i>Claudio Magnoli</i>).	507-521
STUDIA	
Le orazioni collette «in professione religiosa». Dalla <i>lex orandi</i> alla <i>lex vivendi</i> (<i>Vincenzo Calabrese, OFM</i>).	522-541
I Calendari Propri secondo l'Istruzione <i>Calendaria Particularia</i> e le successive disposizioni normative (<i>Mario Lessi Ariosto, S.J.</i>)	542-601
CHRONICA	
<i>Evangelizados por la Liturgia, enviados a renovar el mundo con misericordia.</i> Documento de los obispos de Cataluña	602-625
Index Voluminis	627-630

Agli abbonati

Superato il 50° anno di vita, la rivista *Notitiae* rivede la sua periodicità e ripensa la sua forma comunicativa, conservando immutato il fine peculiare di offrire informazione e documentazione circa l'ambito liturgico-celebrativo e disciplinare proprio del Dicastero e della sua attività. Nell'anno 2015 sono pubblicati due volumi semestrali, corrispondenti per numero di pagine alle precedenti annate. Con il 2016 *Notitiae* diventerà una rivista soltanto *online*, pubblicata in formato pdf sul sito della Congregazione, costituita da un solo volume annuale e sarà gratuitamente scaricabile (non c'è più da rinnovare l'abbonamento per il 2016). Riprenderà gli atti della Congregazione, informazioni e contributi in *re liturgica*, che appariranno periodicamente sul sito del Dicastero, permettendo di citarne la fonte. In tal modo, la rivista cambia semplicemente veste, rendendosi maggiormente accessibile ovunque. Biblioteche, archivi, istituti, e quanti sono interessati, la potranno stampare e raccogliere. È in progetto di rendere disponibile *online* l'intera collezione di *Notitiae*.

To our subscribers

Having celebrated its 50th year, the review *Notitiae* is revising its periods of publication and rethinking the way in which it is communicated. It will keep unchanged its particular goal of offering information and documentation on the liturgical-celebrative and disciplinary fields that are proper to the Dicastery as well as information about its activity. In 2015 two half-yearly volumes will be published which have the same number of pages as the volumes published in previous years. In 2016, however, *Notitiae* will become a solely *online* review made up of a single annual volume published in PDF format and freely downloadable from the website of the Congregation (there will be no need to renew your subscription for 2016). It will draw together the Acts of the Congregation, information and contributions on *re liturgica* that periodically appear on the Dicastery's website, allowing you to cite the source. The review is simply changing its "clothes", thus making itself more accessible everywhere. Libraries, archives, institutes, and all those who are interested can print it and collect it. It is planned to make the whole collection of *Notitiae* available online eventually.

A los abonados

Después de celebrar el 50° aniversario de su existencia, la revista *Notitiae* revisa su periodicidad y piensa una nueva forma de comunicación, conservando inmutable su fin particular de ofrecer información y documentación sobre el ámbito litúrgico y disciplinar propio del Dicasterio y de su actividad. En el año 2015 serán publicados dos volúmenes semestrales, con el mismo número de páginas de los años anteriores. En el 2016, *Notitiae* se convertirá en una revista solo *online*, publicada en formato pdf en la web de la Congregación, constituida por un único volumen anual y podrá ser descargada gratuitamente (no es necesario renovar ya la inscripción en el 2016). Recogerá las actas de la Congregación, informaciones y materiales *de re liturgica*, que aparecerán periódicamente en la web del Dicasterio, permitiendo citar la fuente. De este modo, la revista cambia simplemente de forma, facilitando su accesibilidad en todo el mundo. Bibliotecas, archivos, institutos y todos los interesados, podrán imprimirla y archivarla. Está en proyecto colocar en internet toda la colección de *Notitiae*.

Aux abonnés

La revue *Notitiae*, ayant franchi la 50^{ème} année de son existence, a reconsidéré sa périodicité et repensé à son format de communication, tout en conservant intact son but particulier d'offrir de l'information et de la documentation dans le domaine liturgique propre au Dicastère et à son activité, que ce soit du point de vue de la célébration ou encore de la discipline. Cette année 2015 aura deux volumes semestriels, correspondant par leur nombre de pages, aux volumes des années précédentes. Avec l'année 2016 *Notitiae* deviendra une revue « *en ligne* », publiée en format *pdf* sur le site informatique de la Congrégation, regroupée en un seul volume annuel, et sera téléchargeable gratuitement (il n'est plus nécessaire de renouveler l'abonnement pour l'année 2016). Le volume reproduira les actes de la Congrégation, les informations et contributions en matière liturgique, qui apparaîtront périodiquement sur le site informatique du Dicastère, de façon à permettre ainsi d'en citer la source. De cette manière, la revue change simplement sa présentation, tout en se rendant davantage accessible partout. Les bibliothèques, les archives, les instituts et tous ceux qui sont intéressés, pourront l'imprimer et faire relier le volume. Le projet de rendre disponible « *en ligne* » toute la collection de *Notitiae* est à l'étude.

PER RISCOPRIRE IL «RITO DELLA PENITENZA»*

L'interesse suscitato dal Giubileo della Misericordia ha trovato espressione in molteplici modi. Anche la rivista *Notitiae* ha inteso contribuire con una serie di articoli volti a far risaltare nelle azioni liturgiche la portata della misericordia di Dio annunciata, celebrata, vissuta.

Se tutta l'economia sacramentale è pervasa di misericordia divina, a cominciare dal battesimo «per la remissione dei peccati», l'opera riconciliatrice di Dio è in particolare elargita e manifestata continuamente nel sacramento della Penitenza.¹ Perciò, nella Bolla di indizione del Giubileo *Misericordiae vultus*, il Papa ha chiesto di porre al centro con convinzione «il sacramento della Riconciliazione, perché permette di toccare con mano la grandezza della misericordia» (MV 17).

Celebrare la misericordia di Dio aiuta l'uomo a porsi con onestà di fronte alla propria coscienza e a riconoscersi bisognoso di essere riconciliato con il Padre, che con pazienza sa attendere il peccatore per un abbraccio che lo reintegra nella sua dignità. Riconoscere i propri peccati e pentirsi non è un'umiliazione. Al contrario è riscoprire il vero volto di Dio, abbandonandosi con fiducia al suo disegno di amore, e al tempo stesso riscoprire il vero volto dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio. Riscoprire Colui che è origine e fine della propria vita è il frutto più bello della misericordia che si sperimenta nel sacramento della Penitenza.

* In lingua inglese e spagnola è riproposto alle pp. 362-400.

¹ «I sacramenti, come sappiamo, sono il luogo della prossimità e della tenerezza di Dio per gli uomini; essi sono il modo concreto che Dio ha pensato per venirci incontro, per abbracciarci, senza vergognarsi di noi e del nostro limite. Tra i sacramenti, certamente quello della Riconciliazione rende presente con speciale efficacia il volto misericordioso di Dio: lo concretizza e lo manifesta continuamente, senza sosta. Non dimentichiamolo mai, sia come penitenti che come confessori: non esiste alcun peccato che Dio non possa perdonare! Nessuno! Solo ciò che è sottratto alla divina misericordia non può essere perdonato, come chi si sottrae al sole non può essere illuminato né riscaldato»: FRANCESCO, Udienza ai partecipanti al Corso promosso dalla Penitenzieria Apostolica, 12 marzo 2015.

In questo spirito, si desidera qui offrire delle riflessioni sull'*Ordo Paenitentiae*, sostando anzitutto su alcuni aspetti teologico-liturgici e, quindi più ampiamente, sulla dinamica celebrativa del Rito stesso. È assai educativo riprendere in mano questo libro liturgico, rileggerne i *Praenotanda*, accostarne testi e gesti, assimilare gli atteggiamenti suggeriti, comprendere in breve *come* la Chiesa dispensa, attraverso riti e preghiere, la Misericordia di Dio.

1. CONTRIZIONE E CONVERSIONE DEL CUORE

Il 2 dicembre 1973 venne promulgato l'*Ordo Paenitentiae*, che in ossequio al mandato conciliare ha rivisto rito e formule «in modo che esprimano più chiaramente la natura e l'effetto del sacramento» (SC 72). A distanza di alcuni decenni si deve però constatare che spesso sono ignorati, forse perché giudicati inopportuni o troppo gravosi, alcuni suggerimenti celebrativi, che pur non essenziali alla validità del sacramento, costituiscono una ricchezza per una celebrazione nella quale si attua quella piena, consapevole e attiva partecipazione di ministro e fedeli, alla quale «va dedicata una specialissima cura nel quadro della riforma e della promozione della liturgia» (SC 14).

Perdita del senso del peccato

In ogni parte del mondo, come confermato in occasione delle Visite *ad limina*, molti vescovi denunciano con preoccupazione una perdurante disaffezione di fedeli e sacerdoti al sacramento della Riconciliazione. Alla radice vi è senza ombra di dubbio un disorientamento, al di là di un generico riconoscersi peccatori, nell'individuare la natura del peccato e quindi nel confessarlo invocando il perdono di Dio. Già più di cinquant'anni fa, il beato Paolo VI osservava in una sua omelia: «Voi non troverete più nel linguaggio della gente perbene di oggi, nei libri, nelle cose che parlano degli uomini, la tremenda parola che, invece, è tanto frequente nel mondo religioso, nel nostro, segnatamente in quello vicino a Dio: la parola peccato. Gli uomini, nei giudizi odierni,

non sono più ritenuti peccatori. Vengono catalogati come sani, malati, bravi, buoni, forti, deboli, ricchi, poveri, sapienti, ignoranti; ma la parola peccato non si incontra mai. E non torna perché, distaccato l'intelletto umano dalla sapienza divina, si è perduto il concetto del peccato. Una delle parole più penetranti e gravi del Sommo Pontefice Pio XII di v. m., risulta questa: "il mondo moderno ha perduto il senso del peccato"; che cosa sia, cioè, la rottura dei rapporti con Dio, causata appunto dal peccato». ² L'Anno giubilare della Misericordia può essere un tempo propizio per recuperare il vero senso del peccato alla luce del sacramento del perdono, avendo presente che esso si iscrive nel quadro della dialettica tra il mistero del peccato dell'uomo e il mistero della infinita misericordia di Dio che pervade tutta la storia biblica.

Conversione del cuore

Per riscoprire il pieno valore del *Rito della Penitenza*³ occorrerebbe rivalutare, tra l'altro, alcuni elementi del retroterra teologico del sacramento così come possono essere letti nei *Praenotanda* al rito stesso. «Il peccato è offesa fatta a Dio e rottura dell'amicizia con lui; scopo quindi della penitenza è essenzialmente quello di riaccendere in noi l'amore di Dio e di riportarci pienamente a lui» (RP 5). D'altra parte, il peccato di uno solo reca danno a tutti, «e così la penitenza ha sempre come effetto la riconciliazione anche con i fratelli» (RP 5). Non si può dimenticare, poi, che l'esperienza sacramentale esige anzitutto l'accoglienza dell'invito preciso con cui Gesù ha aperto il suo ministero: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel Vangelo» (Mc 1,15).

Il concilio di Trento enumera quattro atti della penitenza: tre atti del penitente (contrizione, confessione, soddisfazione) e l'assoluzione

² PAOLO VI, *Omelia*, 20 settembre 1964. Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 dicembre 1984, 18.

³ RITUALE ROMANO, *Rito della Penitenza*, Libreria Editrice Vaticana, 1974 (d'ora in poi abbreviato con RP seguito dal numero del paragrafo).

data dal ministro e considera quest'ultima la parte più importante del sacramento.⁴ Il *Rito della Penitenza* riprende la dottrina di Trento mettendo in particolare evidenza gli atti del penitente, tra i quali il primo e più rilevante è la contrizione o «l'intima conversione del cuore» (RP 6). Ne è modello il figliol prodigo, che con cuore contrito e pentito decide di ritornare alla casa di suo padre. Il sacramento viene spiegato in diretta continuità con l'opera di Cristo, dato che egli annunciava la *metanoia* come condizione per accedere al Regno. In assenza della conversione/*metanoia*, vengono meno per il penitente i frutti del sacramento, poiché: «dipende da questa contrizione del cuore la verità della penitenza» (RP 6). Si noti che i *Praenotanda*, pur citando il testo tridentino che intende la contrizione come dolore dell'animo e riprovazione del peccato commesso, interpreta la contrizione nel senso più ricco e biblico di conversione del cuore: «La conversione infatti deve coinvolgere l'uomo nel suo intimo, così da rischiarare sempre più il suo spirito e renderlo ogni giorno più conforme al Cristo» (RP 6).

Nell'antropologia globale e concreta della Bibbia, il cuore dell'uomo è la fonte stessa della sua personalità cosciente, intelligente e libera, il centro delle sue opzioni decisive e dell'azione misteriosa di Dio. Il giusto cammina con «cuore innocente» (Sal 101,2), ma «dal cuore degli uomini escono i propositi di male» (Mc 7,21). Perciò Dio non disprezza «un cuore contrito e affranto» (Sal 51,19). Il cuore è il luogo in cui l'uomo incontra Dio. Il cuore nel linguaggio biblico indica la totalità della persona umana, a differenza delle singole facoltà e dei singoli atti della persona stessa; il suo essere intimo e irripetibile; il centro dell'esistenza umana, la confluenza di ragione, volontà, temperamento e sensibilità, in cui la persona trova la sua unità e il suo orientamento interiore, della mente e del cuore, della volontà e dell'affettività. Come afferma il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, «la tradizione spirituale della Chiesa insiste anche sul *cuore* nel senso biblico di 'profondità dell'esse-

⁴ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, Sessione XIV, *Il sacramento della Penitenza*, cap. IV-VI: *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Dehoniane, Bologna 1991, 705-708.

re', dove la persona si decide o no per Dio» (n. 368). Il cuore è quindi l'animo indiviso con cui amiamo Dio e i fratelli.

La conversione del cuore non è solo l'elemento principale, è anche quello che unifica tra loro tutti gli atti del penitente costitutivi del sacramento, dato che ogni singolo elemento è definito in ordine alla conversione del cuore: « Questa intima conversione del cuore, che comprende la contrizione del peccato e il proposito di una vita nuova, il peccatore la esprime mediante la confessione fatta alla Chiesa, la debita soddisfazione, e l'emendamento della vita » (RP 6). La conversione del cuore non è quindi da intendersi come un singolo atto, a sé stante, compiuto una volta per tutte, ma come un risoluto distacco dal peccato per un cammino progressivo e continuo di adesione a Cristo e di amicizia con lui. Le sequenze del *Rito della Penitenza* sono per così dire l'espressione dei vari momenti o tappe di un cammino che non si esaurisce nel momento della celebrazione del sacramento, ma informa tutta la vita del penitente.

In questo contesto, sono da valorizzare le celebrazioni penitenziali non sacramentali. Infatti, se alla base del sacramento della Penitenza sta la conversione del cuore, è necessario dare il massimo rilievo a tali celebrazioni che, come leggiamo nei *Praenotanda*, « sono riunioni del popolo di Dio, allo scopo di ascoltare la proclamazione della parola di Dio, che invita alla conversione e al rinnovamento della vita, e annuncia la nostra liberazione dal peccato, per mezzo della morte e risurrezione di Cristo » (RP 36). Queste celebrazioni non sacramentali si pongono quindi a monte e a valle della celebrazione del sacramento della Penitenza, poiché la conversione del cuore presuppone la conoscenza di ciò che è peccato e quindi dei peccati commessi. Ricordiamo il ruolo che la parola di Dio ha avuto nella conversione di sant'Agostino: « ... Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te ». ⁵ All'amore misericordioso di Dio si risponde con l'amore.

⁵ «Ciò che sento in modo non dubbio, anzi certo, Signore, è che ti amo. Folgorato al cuore da te mediante la tua parola, ti amai»: S. AGOSTINO, *Confessioni* 10,6,8: CCL 27,158s.

Il ministro del Sacramento

È importante anche considerare il ruolo del ministro del sacramento che, secondo la Bolla *Misericordiae vultus*, dovrebbe essere « vero segno della misericordia del Padre » (MV 17). Anch'egli, essendo peccatore, non dimentica di farsi penitente sperimentando nel sacramento la gioia del perdono. La tradizione cattolica ha individuato quattro figure per esprimere il compito proprio del sacerdote confessore. Egli è dottore e giudice – per indicare la oggettività della legge –, ma è anche padre e medico – per richiamare la carità pastorale verso il penitente. Diverse epoche storiche e diverse tendenze teologiche hanno sottolineato ora l'una ora l'altra di queste figure. Il concilio di Trento afferma che i sacerdoti esercitano la funzione di rimettere i peccati « come ministri di Cristo », compiendo questo loro compito « a guisa di un atto giudiziario » (*ad instar actus iudicialis*).⁶ Anche il *Rito della Penitenza* parla del confessore come giudice e medico, quando dice: « Per svolgere bene e fedelmente il suo ministero, il confessore deve saper distinguere le malattie dell'anima per apportarvi i rimedi adatti, ed esercitare con saggezza il suo compito di giudice » (RP 10). Più avanti si sottolinea poi che il « confessore svolge un compito paterno, perché rivela agli uomini il cuore del Padre, e impersona l'immagine di Cristo, buon Pastore » (RP 10). Il confessore è testimone della misericordia di Dio verso il peccatore pentito.⁷ Nell'Antico Testamento, la misericordia è il sentimento compassionevole e anche materno di Dio per le sue creature nonostante le loro infedeltà (cfr. *Es* 34,6; *Sal* 51,3; *Sal* 131; *Ger* 12,15; 30,18). Nel Nuovo Testamento, Gesù è presentato come il « sommo sacerdote misericordioso e degno di fede nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo » (*Eb* 2,17).

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* riassume molto bene tutti questi compiti del confessore quando afferma: « Celebrando il sacramento

⁶ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 707.

⁷ « Non dimentichiamo mai che essere confessori significa partecipare alla stessa missione di Gesù ed essere segno concreto della continuità di un amore divino che perdona e che salva » (MV 17).

della Penitenza, il sacerdote compie il ministero del Buon Pastore che cerca la pecora perduta, quello del Buon Samaritano che medica le ferite, del Padre che attende il figlio prodigo e lo accoglie al suo ritorno, del giusto Giudice che non fa distinzione di persona e il cui giudizio è ad un tempo giusto e misericordioso. Insomma, il sacerdote è il segno e lo strumento dell'amore misericordioso di Dio verso il peccatore » (n. 1465). Le formule e i gesti rituali della celebrazione del sacramento fanno trasparire la presenza misericordiosa del Padre, il dono oblativo del Figlio, l'amore purificante e risanante dello Spirito Santo. Il confessore deve diventare l'espressione e il mezzo umano di questo amore, che attraverso di lui si effonde sul penitente e lo conduce nuovamente alla vita, alla speranza, alla gioia.

Le riflessioni fin qui esposte trovano la loro concreta attuazione nella celebrazione stessa del sacramento, che *per ritus et preces* conduce per mano penitenti e ministri nell'esperienza della misericordia di Dio. Infatti, ogni celebrazione del sacramento è un "Giubileo della Misericordia".

Vi sono altri ambiti di carattere spirituale, disciplinare, pastorale connessi alla celebrazione del sacramento, non considerati in queste riflessioni ma meritevoli di attenzione. Si pensi ad es. alla cura da prestare alla formazione permanente del clero, come a quella iniziale nei seminari e negli istituti di formazione. Come altresì all'osservanza della disciplina circa le assoluzioni collettive (cfr. CIC can. 961-963), e al porre attenzione ai rischi riguardo alla discrezione e al riserbo, alla protezione dell'anonimato e della segretezza, minacciati oggi dalla facile e sacrilega intercettazione, registrazione e diffusione del contenuto della confessione (cfr. CIC can 983).

2. PER UNA MISTAGOGIA DELL'*ORDO PAENITENTIAE*

Nel fermare la nostra attenzione sulla lettura mistagogica del « Rito per la riconciliazione dei singoli penitenti » (cap. I) si deve tener presente la dimensione ecclesiale del sacramento, messa maggiormente in luce nel capitolo II: « Rito per la riconciliazione di più penitenti con

la confessione e l'assoluzione individuale». La natura profondamente personale del sacramento della Penitenza si associa strettamente a quella ecclesiale, essendo un atto che riconcilia con Dio e con la Chiesa (cfr. CCC 1468-1469). In questa prospettiva i *Praenotanda* affermano che «la celebrazione comune manifesta più chiaramente la natura ecclesiale della penitenza» (RP 22). Secondo il dettato conciliare, infatti, «le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazione della Chiesa [...]. Perciò appartengono all'intero Corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano» (SC 26).

L'Anno giubilare della Misericordia rappresenta una significativa opportunità, per le comunità diocesane e parrocchiali, di riscoprire il «Rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale».⁸ Le sequenze rituali che troviamo in questo secondo capitolo del *Rito della Penitenza* aiutano a mettere in luce due importanti aspetti della natura ecclesiale della sua celebrazione. Innanzitutto l'ascolto della parola di Dio, che assume la struttura di una Liturgia della Parola, quindi di un vero e proprio atto di culto (cfr. SC 56). Qui l'annuncio evangelico della misericordia e il richiamo alla conversione risuonano in una assemblea nella quale «i fedeli ascoltano tutti insieme la parola di Dio, che proclama la sua misericordia e li invita alla conversione, confrontando la loro vita con la parola stessa, e si aiutano a vicenda con la preghiera» (RP 22). L'apostolo Giacomo infatti invita: «Confessate perciò i vostri peccati gli uni gli altri e pregate gli uni per gli altri per essere guariti» (Gc 5,16).

Se sono importanti l'ascolto della Parola che “folgora il cuore” e il reciproco sostegno nella preghiera, non lo sono meno la lode e il

⁸ «La seconda forma di celebrazione, proprio per il suo carattere comunitario e per la modalità che la distingue, dà risalto ad alcuni aspetti di grande importanza: la parola di Dio ascoltata in comune ha un singolare effetto rispetto alla sua lettura individuale, e sottolinea meglio il carattere ecclesiale della conversione e della riconciliazione. Essa risulta particolarmente significativa nei diversi tempi dell'anno liturgico e in connessione con avvenimenti di speciale rilevanza pastorale»: *Reconciliatio et Paenitentia*, 32.

rendimento di grazie con i quali si conclude il rito (cfr. *RP* 29). Infatti «dopo che ognuno ha confessato i suoi peccati e ha ricevuto l'assoluzione, tutti insieme lodano Dio per le meraviglie da lui compiute a favore del popolo, che egli si è acquistato con il sangue del Figlio suo» (*RP* 22).

Questi sintetici accenni al capitolo II del *Rito della Penitenza* mettono in luce la dinamica sociale nonché personale del peccato come della conversione. La dimensione ecclesiale e personale si fondono, in modo molto particolare, in questo sacramento, evidenziando che «la penitenza non può essere intesa come puramente interiore e privata. Per il fatto di essere (e non: benché sia) un atto personale, essa assume pure una dimensione sociale. Si tratta d'un punto di vista che ha la sua importanza per la giustificazione dell'aspetto tanto ecclesiale quanto sacramentale della Penitenza».⁹

Percorriamo ora le sequenze rituali del capitolo I: «Rito per la riconciliazione dei singoli penitenti» al fine di favorire non solo una rinnovata comprensione del sacramento, ma soprattutto una sua più autentica celebrazione, consapevoli che negli atti del penitente e del sacerdote, nei gesti e nelle parole, viene comunicata la grazia del perdono. Proprio perché *mens concordet voci* è necessaria una degna celebrazione, nella convinzione dell'importanza della forma rituale, perché nella liturgia la parola precede l'ascolto, l'azione plasma la vita.¹⁰

Accoglienza del penitente

La rubrica n. 41 del *Rito* indica come il penitente debba essere accolto: «Quando il penitente si presenta per fare la sua confessione, il sacerdote lo accoglie con bontà e lo saluta con parole affabili e cor-

⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La riconciliazione e la penitenza*, 29 giugno 1983, A,II,2.

¹⁰ «Dio ci ha dato la Parola e la sacra liturgia ci offre le parole; noi dobbiamo entrare all'interno delle parole, nel loro significato, accoglierle in noi, metterci noi in sintonia con queste parole; così diventiamo figli di Dio, simili a Dio»: BENEDETTO XVI, Catechesi all'udienza generale, 26 settembre 2012.

diali». Questa è la soglia che introduce nell'azione rituale. Il *Rito della Penitenza* si preoccupa che il ministro del sacramento, rappresentante di Cristo, faccia in modo che questo momento iniziale sia vissuto dal penitente nel modo più facile e fiducioso possibile. Tutti sappiamo quanto può essere difficile accostarsi alla confessione. Quando però si riesce a compiere il primo passo, la grazia è già all'opera. Per questo il sacerdote è chiamato a ricevere chi si presenta con lo stesso atteggiamento del padre del figliol prodigo, che corre incontro al figlio pentito appena lo vede da lontano. I sacerdoti devono prepararsi a svolgere questo ministero consapevoli di rappresentare Cristo che, in questa parabola, svela a noi il volto del Padre celeste che fa festa e si rallegra per chi ritorna a lui (cfr. *Lc* 15,11-32). L'esordio del *Rito della Penitenza* ci aiuta a capire che Dio Padre celebra un "Giubileo" ogni volta che un peccatore si presenta per questo sacramento: «Io vi dico: così vi sarà gioia nel cielo per un solo peccatore che si converte, più che per novantanove giusti i quali non hanno bisogno di conversione» (*Lc* 15,7).

Dopo essere stato accolto, il penitente si fa il segno della croce, dicendo: «Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (*RP* 42). È un atto di fede distintivo del cristiano.¹¹ Questa apertura è importante per una ragione sia pratica che teologica. Tale familiare segno rituale, unito alle parole, sottolinea il momento in cui la liturgia ha davvero inizio. Anche nel suo coronamento mediante l'assoluzione sacramentale, sarà presente il segno della croce. La formula trinitaria mentre fa memoria del Battesimo, in cui siamo rinati alla vita divina, ci orienta alla celebrazione dell'Eucaristia, che conserva, accresce e rinnova in noi la vita di grazia.

¹¹ «La croce è un segno della passione, ed è al tempo stesso un segno della Risurrezione; è, per così dire, il bastone che Dio ci porge per salvarci, il ponte sul quale possiamo superare l'abisso della morte e tutte le minacce del maligno e giungere fino a Lui. [...] Nel segno di croce, insieme con l'invocazione trinitaria, è sintetizzata tutta l'essenza del cristianesimo, è rappresentato il tratto distintivo di ciò che è cristiano»: J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, in *Opera omnia*, XI, Libreria Editrice Vaticana 2010, 169.

Questo momento rituale apre progressivamente a ciò che segue. Il sacerdote non deve semplicemente dire al penitente: “Ora dimmi i tuoi peccati”. Le sue parole di accoglienza dovrebbero invece stabilire subito un’atmosfera di profonda serietà, e al tempo stesso suscitare la fiducia in Dio. Il sacerdote dice: « Il Signore, che illumina con la fede i nostri cuori, ti dia una vera conoscenza dei tuoi peccati e della sua misericordia » (RP 42). Quanto forti e dolci risuoneranno tali parole nel cuore del penitente se il sacerdote le pronuncia con convinzione e dal profondo del cuore, cosciente del ministero che l’ordinazione lo ha abilitato a compiere!

Il paragrafo 42 contiene anche formule alternative per l’inizio rituale, tutte molto ricche di risonanze bibliche e teologicamente pregnanti. A tali formule, che in modo diverso ravvivano la fiducia nella misericordia di Dio offerta nel sacramento, ci si potrebbe ispirare nella predicazione e nella catechesi per invitare a celebrarlo con gioia, serietà e serenità. Pensiamo, ad esempio, all’impatto che ha sul penitente il sentirsi rivolgere dal sacerdote le parole del profeta Ezechiele: « Accostati con fiducia a Dio Padre: egli non vuole la morte del peccatore, ma che si converta e viva » (cfr. 33,11). Qui il sacerdote parla con l’autorità della parola di Dio e non semplicemente con sue parole di circostanza.

Lettura della Parola di Dio

Anche se la sacra Scrittura risuona già nelle differenti formule di invito alla confessione dei peccati, il rito continua con l’ascolto della parola di Dio. Benché nel Rituale ciò sia “ad libitum”, l’ometterlo dovrebbe avvenire solo in caso di vero impedimento. Nell’economia del *Rito della Penitenza*, la proclamazione della parola di Dio appare come un momento importante della celebrazione (cfr. RP 17). I passi scritturistici offerti sono infatti caratterizzati da espressioni che annunciano la misericordia di Dio ed invitano alla conversione (cfr. RP 43). Il Rituale suggerisce dodici passi biblici (cfr. RP 43) e ancora letture alternative (cfr. RP 67-167), ma si può ricorrere anche ad altri testi della sacra Scrittura che il sacerdote o il penitente ritengono adatti.

Nella forma rituale, la precedenza data all'ascolto della parola di Dio richiama il fatto che quanto viene proclamato si compie, qui e ora, nella celebrazione. Quanto viene annunciato è sperimentato dal penitente con assoluta novità e freschezza, perché la Parola risuona arricchita di nuovo significato, grazie al momento sacramentale che egli vive con fede. Il Giubileo della Misericordia è occasione propizia affinché sacerdoti e fedeli valorizzino davvero il ricorso alla parola di Dio. Nei singoli brani biblici proposti dal Rituale i sacerdoti potranno riscoprire la grandezza del ministero loro affidato e i penitenti scorgere con stupore la luce che li guida all'incontro con Cristo nel sacramento.

Ad esempio, la scelta del brano di Ezechiele 11,19-20 (cfr. *RP* 43), permette al penitente di sentire che proprio a lui è rivolto l'oracolo divino: «Darò loro un cuore nuovo e uno spirito nuovo metterò dentro di loro; toglierò dal loro petto il cuore di pietra e darò loro un cuore di carne...». Quando il penitente si rende conto che tale promessa è fatta proprio a lui, in questo momento, il suo cuore può aprirsi alla consolazione e alla fiducia e confessare i suoi peccati. Se è invece adottato il passo di Marco 1,14-15 (cfr. *RP* 43), sia il sacerdote che il penitente, sperimentano che Cristo stesso è presente, qui e ora, per annunciare con forza a chi si confessa: «Il regno di Dio è vicino; convertiti e credi al vangelo». La risposta alla presenza di Cristo e alle sue parole sarà la confessione dei peccati. Oppure, con la scelta del passo di Luca 15,1-7 (cfr. *RP* 43), il penitente dovrebbe comprendere che anche per lui Gesù si difende dalle accuse di mangiare con i peccatori. Infatti, nella celebrazione, Gesù sta accanto al penitente – un peccatore – e dichiara di voler ristabilire la comunione con lui, di cercarlo come fa il pastore con la pecora smarrita. La parola di Dio non sta forse qui annunciando un Giubileo della Misericordia, dandoci il coraggio di confessare i nostri peccati con speranza e fiducia?

Confessione dei peccati e accettazione della soddisfazione

Il momento rituale successivo è una parte essenziale della celebrazione sacramentale: la confessione dei peccati da parte del penitente e

l'accettazione di un atto di soddisfazione propostogli dal sacerdote (cfr. *RP 44*). Meritano di essere sottolineati alcuni aspetti circa la valenza rituale della confessione e la forma che assume. Diversamente da altri momenti, qui non vengono indicati testi o parole da proferire, ma il penitente è chiamato a confessare i propri peccati. Ciò che ha ritualmente preceduto, soprattutto la proclamazione della parola di Dio, mostra che la confessione dei peccati non trae origine solo dall'iniziativa del penitente. In verità, si radica nella grazia di aver ascoltato la parola di Dio, col risultato di sentirsi mossi al pentimento e alla contrizione.

Anche se a questo momento non sono prescritti testi specifici, sono tuttavia le rubriche, redatte con cura, ad esprimerne il profondo significato teologico. Non si tratta semplicemente, da parte del penitente, di dire a voce alta un elenco di peccati che cade nel vuoto, come se non fosse presente nessuno. Ci si confessa davanti al sacerdote. Da parte sua, il sacerdote è esortato a entrare in profonda relazione con chi si confessa: «Il sacerdote aiuta, se necessario, il penitente a fare una confessione integra, gli rivolge consigli adatti» (*RP 44*). Questo passaggio continuo dal penitente al sacerdote, non è altro che la forma rituale che opera l'incontro del penitente con Cristo attraverso il sacerdote. Perciò il confessore viene invitato ad aiutare il penitente a cogliere il senso profondo di questo incontro: «Egli [il sacerdote] lo esorta [il penitente] alla contrizione dei suoi peccati, ricordandogli che per mezzo del sacramento della Penitenza il cristiano muore e risorge con Cristo, e viene così rinnovato nel mistero pasquale» (*RP 44*). È un elemento teologico essenziale per comprendere correttamente il sacramento. Tutto ciò che in esso avviene si radica nel mistero pasquale. Il penitente viene rinnovato secondo l'originale modello del battesimo, dove muore con Cristo al peccato e risorge con lui a vita nuova.

È auspicabile che, aiutati dall'Anno giubilare, sia i sacerdoti che i penitenti possano celebrare questo sacramento con maggiore consapevolezza di quanto sia profondo questo incontro. Ricordiamo le forti parole di san Giovanni Paolo II nella sua prima enciclica *Redemptor hominis*: «La Chiesa, osservando fedelmente la plurisecolare prassi del

sacramento della Penitenza – la pratica della confessione individuale, unita all’atto personale di dolore e al proposito di correggersi e di soddisfare – difende il diritto particolare dell’anima umana. È il diritto ad un più personale incontro dell’uomo con Cristo crocifisso che perdona, con Cristo che dice, per mezzo del ministro del sacramento della Riconciliazione: “Ti sono rimessi i tuoi peccati”; “Va’, e d’ora in poi non peccare più”» (n. 20). È inusuale e molto incisivo che il Papa definisca un “diritto” umano l’incontro tra penitente e sacerdote. Con questo si riferisce a qualcosa che sta nel profondo del cuore ferito dell’umanità peccatrice. Parlando del *Redentore dell’uomo* afferma che ogni persona desidera un incontro intenso, personale con Cristo, « con Cristo crocifisso che perdona ». La struttura liturgica del sacramento intende dare forma a questo desiderio e soddisfarlo.

Dopo che il penitente ha confessato i propri peccati, « il sacerdote gli propone un esercizio penitenziale e il penitente l’accetta in soddisfazione dei suoi peccati e per l’emendamento della sua vita » (RP 44). In questo modo la rubrica sottolinea di nuovo il significato dell’intenso incontro e scambio tra sacerdote e penitente. In tutto ciò che fa’, il sacerdote è spinto ad « adattarsi in tutto, sia nelle parole che nei consigli, alla condizione del penitente » (RP 44). Qui e ora, il penitente si incontra « con Cristo crocifisso che perdona », e che indica anche la strada per l’emendamento e un nuovo stile di vita.

Preghiera del penitente

Il sacerdote continua il dialogo con il penitente invitandolo « a manifestare la sua contrizione » con una preghiera (RP 45). Ciò porta nuovamente in primo piano la dimensione liturgica del sacramento. Il rito richiede di manifestare chiaramente la contrizione in forma di preghiera, offrendo una vasta possibilità di formule. Sono infatti offerte dal Rituale dieci possibili preghiere (cfr. RP 45). Anche se, come per le pericopi bibliche, in ogni celebrazione ne viene adottata soltanto una, il meditare tutti i singoli testi proposti potrà aiutare a scorgere le molte facce della pietra preziosa incastonata in questo momento del sacramento. La me-

ditazione aiuterà le persone a prepararsi alla confessione e a pronunciare, con tutto il cuore, tali parole durante la celebrazione sacramentale.

La prima formula offerta da *RP 45* è una tradizionale preghiera che molti conoscono come “Atto di dolore”. Ha superato la prova dei secoli e forse non ha bisogno di commento. Il Giubileo è comunque l’occasione per evidenziare le parole e la profondità teologica con cui questa preghiera si chiude nella formulazione latina. Chi prega supplica: « Per merita passionis Salvatoris nostri Iesu Christi, Domine, miserere ». La Misericordia che celebriamo si radica nei meriti della Passione di Gesù Cristo.

Le altre opzioni offerte (cfr. *RP 45*) sono tutte chiaramente ispirate alla sacra Scrittura. Infatti, le prime due mettono direttamente sulle labbra del penitente alcuni versetti dei Salmi: « Ricordati, Signore, del tuo amore, della tua fedeltà che è da sempre... » (*Sal 24,6-7*). Oppure: « Lavami, Signore, da tutte le mie colpe... » (*Sal 50,4-5*). In risposta all’invito del sacerdote a manifestare la propria contrizione, il penitente pronuncia le stesse parole usate per millenni da Israele e dalla Chiesa. Pregando oggi tali formule, i penitenti sperimentano che la loro storia di peccato e il perdono di Dio sono parte del grande dramma narrato dalle pagine della Bibbia. Il dramma del peccato e del perdono continua ora nelle nostre esistenze, e le medesime preghiere suscitate dallo Spirito illuminano perfettamente questo momento.

Lo stesso si può dire della preghiera che mette sulle labbra del penitente le parole che il figliol prodigo rivolge al padre appena tornato a casa: « Padre, ho peccato contro di te, non sono più degno di esser chiamato tuo figlio. Abbi pietà di me peccatore » (*RP 45*). Incoraggiati dalla parabola a non avere paura e mossi a contrizione, i penitenti manifestano la conversione del cuore pronunciando le parole del figlio che ritorna con fiducia alla casa paterna.

Altra formula di particolare valore è una preghiera indirizzata a ogni Persona della Trinità, con immagini tratte dal Nuovo Testamento, così che i penitenti possano riconoscersi in esse (cfr. *RP 45*). La preghiera è rivolta anzitutto al « Padre santo » e utilizza nuovamente le

parole del figliol prodigo, introdotte da un esplicito riferimento alla parabola: «...come il figliol prodigo...». Poi si indirizza a «Cristo Gesù, Salvatore del mondo», e il penitente invoca che avvenga per lui ora ciò che avvenne per il buon ladrone quando le porte del paradiso gli furono aperte mentre Gesù stava morendo. Il penitente fa proprie le stesse parole del malfattore pentito: «Ricordati di me nel tuo regno». L'ultima invocazione è rivolta allo Spirito Santo, chiamato «sorgente di pace e d'amore». Il penitente chiede allo Spirito: «Fa' che purificato da ogni colpa e riconciliato con il Padre io cammini sempre come figlio della luce».

Il Rituale offre al penitente anche altre formule che non commentiamo. È tuttavia auspicabile che, spinti anche dall'Anno Giubilare, tutte siano meglio conosciute e usate. Con esse impariamo a pregare con le stesse parole e immagini della Scrittura, esprimendo la nostra contrizione e chiedendo perdono. Con esse impariamo che pure noi siamo coinvolti nei mirabili eventi di misericordia narrati nella Bibbia. Come il pubblicano lodato da Gesù nella parabola, anche noi ci battiamo il petto e preghiamo: «Signore Gesù, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore» (RP 45, ispirato a Lc 18,13-14).

Assoluzione

Nel *Rito della Penitenza* la preghiera del penitente e l'assoluzione del sacerdote figurano sotto un unico titolo. Le abbiamo distinte per facilitarne un commento, senza però scordare che è importante cogliere il profondo legame tra i due momenti. Nella preghiera a Dio il penitente esprime la contrizione e chiede la misericordia. L'immediata risposta a tale supplica arriva prontamente da Dio attraverso il ministero del sacerdote.

L'atmosfera liturgica si intensifica. Il sacerdote stende le mani sul capo del penitente e inizia a pronunciare le parole. Questo gesto deve essere compiuto con la stessa attenzione e intensità di ogni altro gesto simile presente in un'azione liturgica. Il penitente dovrà essere in grado di percepire, attraverso il cambio di postura del corpo e il gesto

del sacerdote, che si sta per compiere un atto sacramentale solenne. Le mani stese indicano che tutta la misericordia di Dio – invisibile ma immensamente potente e presente – sta per riversarsi ora sul penitente contrito.

Anche le parole pronunciate dal sacerdote per l'assoluzione meritano giusta attenzione. Per quanto brevi, hanno un ricco valore teologico ed esprimono il significato centrale del sacramento. Il *Rito della Penitenza* elenca chiaramente gli elementi teologici essenziali della formula (cfr. *RP* 19). Anzitutto va notata l'evidente struttura trinitaria. La riconciliazione, elargita nel sacramento, viene da Dio, chiamato « *Padre di misericordia* », ed esprime ciò che egli ha già compiuto: « Dio, Padre di misericordia, che ha riconciliato a sé il mondo ». Tale riconciliazione si è attuata « nella morte e risurrezione del suo *Figlio* », che la formula pone in relazione immediata con l'effusione dello « *Spirito Santo* per la remissione dei peccati ». In questa prima parte della formula si trova l'*anamnesi* liturgica, viene cioè ricordata, proclamata e annunciata la morte e risurrezione di Gesù. L'*anamnesi* è espressa in termini trinitari e con un linguaggio che indica chiaramente l'importanza di questo solenne atto di Dio che si sta ora per compiere in favore del penitente. Dio ha riconciliato a sé il mondo e ha effuso su di noi lo Spirito Santo per la remissione dei peccati.

La formula continua quindi al tempo presente, e il sacerdote si rivolge direttamente al penitente. Tale passaggio dal passato al presente, indica che il grande evento operato da Dio nel mistero pasquale si riversa, con tutti i suoi frutti, su questo particolare penitente, qui e ora, per mezzo delle parole del sacerdote. Allo stesso tempo la formula esplicita che quanto Dio sta operando riveste una forte dimensione ecclesiale « per il fatto che la riconciliazione con Dio viene richiesta e concessa mediante il ministero della Chiesa » (*RP* 19).

Rivolgendosi al penitente il sacerdote dice anzitutto: « Dio ti conceda il perdono e la pace ». È un linguaggio che si caratterizza come invocazione o benedizione; il verbo è un congiuntivo con valore ottativo (*tribuat*), caratteristico di molte invocazioni e benedizioni della Chiesa,

sempre efficaci. Quindi il linguaggio cambia stile e il sacerdote continua pronunciando ciò che il Rituale chiama «le parole essenziali» (RP 19). Rivolto direttamente al penitente, tracciando il segno della croce, dice: «Io ti assolvo dai tuoi peccati, nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Con le parole: «Io ti assolvo», il sacerdote mostra di agire *in persona Christi*.

Attraverso i gesti e le parole del sacerdote, in virtù del potere dato da Cristo alla Chiesa di perdonare i peccati (cfr. *Gv* 20,23), il peccatore viene restituito all'innocenza originale del battesimo. Il penitente vede realizzato in questo modo il proprio desiderio di incontro personale e profondo con Cristo, crocifisso e pronto al perdono. Il Signore è venuto e ha incontrato quel peccatore, in quel momento chiave della sua vita, segnato dalla conversione e dal perdono. Un tale incontro costituisce la vera essenza del Giubileo della Misericordia, un giubileo per i peccatori pentiti e un giubileo per Cristo stesso!

Rendimento di grazie e congedo del penitente

Le leggi del linguaggio rituale impongono che un momento così intenso e ricco, come l'assoluzione, necessiti di un epilogo. Sarebbe improprio uscire in fretta da un ambito tanto spirituale per tornare alla vita di ogni giorno, senza un momento di passaggio. Eppure a volte, non rispettando l'evidente senso liturgico, la celebrazione sacramentale può terminare in modo troppo sbrigativo: «Abbiamo finito, ora puoi andare». Il *Rito della Penitenza* dice con chiarezza cosa è necessario fare: «Ricevuta la remissione dei peccati, il penitente riconosce e confessa la misericordia di Dio e a lui rende grazie con una breve invocazione, tratta dalla sacra Scrittura; quindi il sacerdote lo congeda in pace» (RP 20).

Troviamo questa sobria ritualità in RP 47. Sacerdote e penitente, non proferiscono parole loro, ma espressioni tratte dalla Scrittura. Citando le parole ispirate al Salmo 118,1, il sacerdote esclama: «Lodiamo il Signore perché è buono». Il penitente conclude col versetto seguente dello stesso Salmo: «Eterna è la sua misericordia» (cfr. anche *Sal* 136,1). Queste parole di lode usate dal popolo d'Israele e dalla Chiesa

per millenni si sono adempiute di nuovo in modo concreto, qui e ora, con mirabile freschezza e assoluta novità.

Ogni liturgia della Chiesa termina inviando nel mondo quanti vi han preso parte, pieni di rinnovata forza divina, destinata a vivificare l'umanità. Il congedo non è altro che la forma rituale dell'invio di Cristo stesso: « Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi », dice il Signore risorto ai suoi discepoli (cfr. *Gv* 20,21). Nel *Rito della Penitenza* ciò avviene con formule concise: « Il Signore ha perdonato i tuoi peccati. Va' in pace », oppure: « Va' in pace e annuncia le grandi opere di Dio, che ti ha salvato ». Il sacerdote le pronuncia come ministro di Cristo, il penitente avverte di essere inviato dalla Chiesa.

« Misericordiosi come il Padre »

Papa Francesco invita la Chiesa a riscoprire la gioia del Vangelo e ad essere “in uscita”, missionaria, capace di osare, di prendere l'iniziativa senza paura, mostrando di vivere « un desiderio inesauribile di offrire misericordia, frutto dell'aver sperimentato l'infinita misericordia del Padre e la sua forza diffusiva ».¹²

La vocazione della Chiesa è anche quella di ogni discepolo di Cristo, rin vigorito dal sacramento del perdono. La misericordia celebrata *per ritus et preces* impegna infatti a mettere in pratica l'insegnamento di Gesù: « Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso » (*Lc* 6,36).

¹² FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 24.

ACTA FRANCISCI PAPAE

I SEGNI DEL GIUBILEO*

Cari fratelli e sorelle, buongiorno!

Domenica scorsa è stata aperta la Porta Santa nella Cattedrale di Roma, la Basilica di San Giovanni in Laterano, e si è aperta una *Porta della Misericordia* nella Cattedrale di ogni diocesi del mondo, anche nei santuari e nelle chiese indicate dai vescovi. Il Giubileo è in tutto il mondo, non soltanto a Roma. Ho desiderato che questo segno della Porta Santa fosse presente in ogni Chiesa particolare, perché il Giubileo della Misericordia possa diventare un'esperienza condivisa da ogni persona. L'Anno Santo, in questo modo, ha preso il via in tutta la Chiesa e viene celebrato in ogni diocesi come a Roma. Anche, la prima Porta Santa è stata aperta proprio nel cuore dell'Africa. E Roma, ecco, è il segno visibile della comunione universale. Possa questa comunione ecclesiale diventare sempre più intensa, perché la Chiesa sia nel mondo il segno vivo dell'amore e della misericordia del Padre.

Anche la data dell'8 dicembre ha voluto sottolineare questa esigenza, collegando, a 50 anni di distanza, l'inizio del Giubileo con la conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II. In effetti, il Concilio ha contemplato e presentato la Chiesa alla luce del mistero della comunione. Sparsa in tutto il mondo e articolata in tante Chiese particolari, è però sempre e solo l'unica Chiesa di Gesù Cristo, quella che Lui ha voluto e per la quale ha offerto Sé stesso. La Chiesa "una" che vive della comunione stessa di Dio.

Questo mistero di comunione, che rende la Chiesa segno dell'amore del Padre, cresce e matura nel nostro cuore, quando l'amore, che

* Udienza del Santo Padre mercoledì 16 dicembre 2015 (*L'Osservatore Romano*, 16 dicembre 2015).

riconosciamo nella Croce di Cristo e in cui ci immergiamo, ci fa amare come noi stessi siamo amati da Lui. Si tratta di un Amore senza fine, che ha il volto del perdono e della misericordia.

Però la misericordia e il perdono non devono rimanere belle parole, ma realizzarsi nella vita quotidiana. *Amare e perdonare sono il segno concreto e visibile che la fede ha trasformato i nostri cuori* e ci consente di esprimere in noi la vita stessa di Dio. Amare e perdonare come Dio ama e perdona. Questo è un programma di vita che non può conoscere interruzioni o eccezioni, ma ci spinge ad andare sempre oltre senza mai stancarci, con la certezza di essere sostenuti dalla presenza paterna di Dio.

Questo grande segno della vita cristiana si trasforma poi in tanti altri segni che sono caratteristici del Giubileo. Penso a quanti attraverseranno una delle Porte Sante, che in questo Anno sono vere Porte della Misericordia. La Porta indica Gesù stesso che ha detto: «Io sono la porta: se uno entra attraverso di me, sarà salvato; entrerà e uscirà e troverà pascolo» (Gv 10,9). *Attraversare la Porta Santa è il segno della nostra fiducia nel Signore Gesù* che non è venuto per giudicare, ma per salvare (cfr. Gv 12,47). State attenti che non ci sia qualcuno un po' svelto o troppo furbo che vi dica che si deve pagare: no! La salvezza non si paga. La salvezza non si compra. La Porta è Gesù, e Gesù è gratis! Lui stesso parla di quelli che fanno entrare non come si deve, e semplicemente dice che sono ladri e briganti. Ancora, state attenti: la salvezza è gratis. Attraversare la Porta Santa è segno di una vera conversione del nostro cuore. Quando attraversiamo quella Porta è bene ricordare che dobbiamo tenere spalancata anche la porta del nostro cuore. Io sto davanti alla Porta Santa e chiedo: "Signore, aiutami a spalancare la porta del mio cuore!". Non avrebbe molta efficacia l'Anno Santo se la porta del nostro cuore non lasciasse passare Cristo che ci spinge ad andare verso gli altri, per portare Lui e il suo amore. Dunque, come la Porta Santa rimane aperta, perché è il segno dell'accoglienza che Dio stesso ci riserva, così anche la nostra porta, quella del cuore, sia sempre spalancata per non escludere nessuno. Neppure quello o quella che mi dà fastidio: nessuno.

Un segno importante del Giubileo è anche *la Confessione*. Accostarsi al Sacramento con il quale veniamo riconciliati con Dio equivale a fare esperienza diretta della sua misericordia. E' trovare il Padre che perdona: Dio perdona tutto. Dio ci comprende anche nei nostri limiti, ci comprende anche nelle nostre contraddizioni. Non solo, Egli con il suo amore ci dice che proprio quando riconosciamo i nostri peccati ci è ancora più vicino e ci sprona a guardare avanti. Dice di più: che quando riconosciamo i nostri peccati e chiediamo perdono, c'è festa nel Cielo. Gesù fa festa: questa è la Sua misericordia: non scoraggiamoci. Avanti, avanti con questo!

Quante volte mi sono sentito dire: "Padre, non riesco a perdonare il vicino, il compagno di lavoro, la vicina, la suocera, la cognata". Tutti abbiamo sentito questo: "Non riesco a perdonare". Ma come si può chiedere a Dio di perdonare noi, se poi noi non siamo capaci di perdonare? E perdonare è una cosa grande, eppure non è facile, perdonare, perché il nostro cuore è povero e con le sue sole forze non ce la può fare. Se però ci apriamo ad accogliere la misericordia di Dio per noi, a nostra volta diventiamo capaci di perdonare. Tante volte io ho sentito dire: "Ma, quella persona io non la potevo vedere: la odiavo. Ma un giorno, mi sono avvicinato al Signore e Gli ho chiesto perdono dei miei peccati, e anche ho perdonato quella persona". Queste sono cose di tutti i giorni. E abbiamo vicino a noi questa possibilità.

Pertanto, coraggio! Viviamo il Giubileo iniziando con questi segni che comportano una grande forza di amore. Il Signore ci accompagnerà per condurci a fare esperienza di altri segni importanti per la nostra vita. Coraggio e avanti!

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

Summarium Decretorum: a die 1 iulii ad diem 31 decembris 2015.

I. APPROBATIO TEXTUUM

1. *Dioeceses*

Bergomensis, Italia: Textus *latinus* orationis collectae in honorem beati Alexandri Dordi, *presbyteri et martyris* (4 nov. 2015; Prot. 575/15).

Chimbotiensis, Peruvia: Textus *latinus* orationis collectae in honorem beatorum Michaelis Tomaszek, Sbignei Strzałkowski et Alexandri Dordi, *presbyterorum et martyrum* (16 oct. 2015; Prot. 523/15).

Reginae Gradecensis, Bohemia et Moravia: Textus *latinus* Missae cum lectionibus in honorem sancti Clementis I, *papae et martyris* (7 iul. 2015; Prot. 96/15).

2. *Instituta*

Congregationis Missionis: Textus *latinus* orationis collectae in honorem beatorum Fortunati Velasco Tobar, *presbyteri*, Melchiorrae ab Adoratione Cortés Bueno et Iosephae Martínez Pérez, *virginum*, et sociorum, *martyrum* (15 oct. 2015; Prot. 616/13/L).

Congregationis Oblatarum Sacratissimi Cordis Iesu: Textus *latinus* orationis collectae in honorem beatae Mariae Teresiae Casini, *virginis et fundatricis* (29 sept. 2015; Prot. 491/15).

Congregationis Sororum Servarum Beatae Mariae Virginis Ministrantium Infirmis: Textus *latinus* Proprii Missarum et Lectionarii (9 nov. 2015; Prot. 547/15).

Ordinis Cisterciensium Strictioris Observantiae: Textus *latinus* orationis collectae in honorem beatorum Pii Heredia Zubía, *presbyteri*, et sociorum, *martyrum* (1 oct. 2015; Prot. 422/15).

Ordinis Fratrum Minorum Conventualium: Textus *latinus* orationis collectae in honorem beatorum Michaelis Tomaszek et Sbignei Strzałkowski, *presbyterorum* et *martyrum* (4 nov. 2015; Prot. 568/15).

Societatis Filiarum a Caritate: Textus *latinus* orationis collectae in honorem beatorum Fortunati Velasco Tobar, *presbyteri*, Melchiorrae ab Adoratione Cortés Bueno et Iosephae Martínez Pérez, *virginum*, et sociorum, *martyrum* (15 oct. 2015; Prot. 616/13/L).

II. CONFIRMATIO INTERPRETATIONUM TEXTUUM

1. Conferentiae Episcoporum

Austriae: Textus *germanicus* Missae votivae “de Dei misericordia” (25 nov. 2015; Prot. 676/15).

Civitatum Foederatarum Americae Septentrionalis: Textus *anglicus* Ordinis celebrandi Matrimonium (29 iun. 2015; Prot. 84/14);

textus *hispanicus* orationis colectae et lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem beati Francisci Xaverii Seelos, *presbyteri* (23 sept. 2015; Prot. 252/15).

Croatiae: Textus *croatus* mentionis Beati Ioseph, sponsi Beatae Mariae Virginis, in textibus Precum eucharisticarum II, III et IV Missalis Romani agenda (16 aug. 2015; Prot. 145/15).

Galliae: Textus *gallicus* Missae votivae “de Dei misericordia” (16 oct. 2015; Prot. 541/15).

Germaniae: Textus *germanicus* Missae votivae “de Dei misericordia” (25 nov. 2015; Prot. 673/15).

Helvetiae: Textus *germanicus* Missae votivae “de Dei misericordia” (25 nov. 2015; Prot. 678/15).

Hispaniae: Textus *hispanicus* Lectionarii Missarum pro Dominicis et Festis anni C atque pro feriis Adventus, Navivitatis, Quadragesimae, Temporum Paschalis et per annum (anni secundi) (10 aug. 2015; Prot. 421/15);

textus *hispanicus* orationis collectae et lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem sancti Ioannis XXIII, *papae* (21 sept. 2015; Prot. 512/15);

textus *catalaunicus* orationis collectae et lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem sancti Ioannis XXIII, *papae* (5 nov. 2015; Prot. 595/15);

textus *hispanicus* editionis typicae tertiae Missalis Romani (8 dec. 2015; Prot. 3/11/L).

Malasiae – Singapurae – Bruneii: Textus *anglicus* Ordinis Confirmationis (31 aug. 2015; Prot. 497/13).

Mexici: Concessio, ut celebrationes liturgicae lingua *náhuatl* adhiberi valeat (12 dec. 2015; Prot. 724/13).

Mongoliae: Textus *mongolicus* Missalis Romani (7 sept. 2015; Prot. 339/14).

Nederlandiae: Textus *nederlandicus* Missae votivae “de Dei misericordia” (27 oct. 2015; Prot. 580/15).

Pacifici: Textus *fidjanus* Missalis Romani (9 nov. 2015; Prot. 480/14).

Scotiae: Textus *anglicus* Ordinis Confirmationis (13 nov. 2015; Prot. 641/15).

Slovachiae: Textus *slovachus* Lectionarii Missarum pro feriis ab Adventu ad Pentecosten, pro Sanctis a die 30 novembris ad diem 11 iunii et pro Communibus (4 nov. 2015; Prot. 153/13/L);

textus *slovachus* formularum propriarum partis Ritualis Romani cui titulus est *De Benedictionibus* (6 nov. 2015; Prot. 102/14);

textus *slovachus* partis Ritualis Romani cui titulus est *De Exorcismis et Supplicationibus quibusdam* (7 nov. 2015; Prot. 604/15).

Ucrainae Latinorum: Textus *ucrainus* Lectionarii Missarum pro tempore Adventus et Nativitatis (3 dec. 2015; Prot. 490/15).

2. *Dioeceses*

Bergomensis, Italia: Textus *italicus* orationis collectae et lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem beati Alexandri Dordi, *presbyteri* et *martyris* (4 nov. 2015; Prot. 575/15).

Bielscensis-Żywiecensis, Polonia: Textus *polonicus* orationis collectae et lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem beatae Margaritae Luciae Szewczyk, *virginis* (14 dec. 2015; Prot. 315/15).

Chimbotiensis, Peruvia: Textus *hispanicus* orationis collectae in honorem beatorum Michaelis Tomaszek, Sbignei Strzałkowski et Alexandri Dordi, *presbyterorum* et *martyrum* (16 oct. 2015; Prot. 523/15).

Dresdensis – Misnensis, Germania: variationes quaedam in Proprio Missarum et Liturgiae Horarum confirmantur (28 nov. 2015; Prot. 228/14).

Luxemburgensis: Textus *germanicus* Missae votivae “de Dei misericordia” (25 nov. 2015; Prot. 677/15).

Mediolanensis, Italia: Aditio formae brevioris textuum quorundam Sacrae Scripturae Lectionario Ambrosiano confirmatur (3 dec. 2015; Prot. 543/15).

Reginae Gradecensis, Bohemia et Moravia: Textus *bohemicus* Missae cum lectionibus in honorem sancti Clementis I, *papae* et *martyris* (7 iul. 2015; Prot. 96/15).

3. *Instituta*

Congregationis Missionis: Textus *anglicus, gallicus, hispanicus, italicus, lusitanus, polonicus* et *slovenus* orationis collectae et lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem beatorum Fortunati Velasco To-

bar, *presbyteri*, Melchiorrae ab Adoratione Cortés Bueno et Iosephae Martínez Pérez, *virginum*, et sociorum, *martyrum* (15 oct. 2015; Prot. 616/13/L).

Congregationis Sororum v. d. Suore Premostratensi del Sacro Monte: Textus *slovachus* orationis collectae et lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem beati Iacobi Kern, *presbyteri*, et beati Petri Hadriani Toulorge, *presbyteri* et *martyris* (21 aug. 2015; Prot. 617/14).

Congregationis Oblatarum Sacratissimi Cordis Iesu: Textus *anglicus*, *gallicus*, *hispanicus*, *italicus*, *lusitanus* et *polonicus* orationis collectae et lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem beatae Mariae Tere-siae Casini, *virginis* et *fundatricis* (29 sept. 2015; Prot. 491/15).

Congregationis Sororum Servarum Beatae Mariae Virginis Ministrantium Infirmis: Textus *hispanicus* Proprii Missarum et Lectionarii (9 nov. 2015; Prot. 547/15).

Ordinis Cisterciensium Stricteris Observantiae: Textus *anglicus*, *gallicus*, *hispanicus* et *italicus* orationis collectae et lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem beatorum Pii Heredia Zubía, *presbyteri*, et sociorum, *martyrum* (1 oct. 2015; Prot. 422/15).

Ordinis Fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo: textus *anglicus* et *hispanicus* orationis collectae et lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem beatae Mariae a Crucifixo Curcio, *virginis* (16 iul. 2015; Prot. 384/15).

Ordinis Fratrum Minorum Conventualium: Textus *italicus* orationis collectae et lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem beatorum Michaelis Tomaszek et Sbignei Strzałkowski, *presbyterorum* et *martyrum* (4 nov. 2015; Prot. 568/15).

Societatis Filiarum a Caritate: Textus *anglicus*, *gallicus*, *hispanicus*, *italicus*, *lusitanus*, *polonicus* et *slovenus* orationis collectae et lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem beatorum Fortunati Velasco Tobar, *presbyteri*, Melchiorrae ab Adoratione Cortés Bueno et Iosephae Martínez Pérez, *virginum*, et sociorum, *martyrum* (15 oct. 2015; Prot. 616/13/L).

III. CONCESSIONES CIRCA CALENDARIA

1. *Conferentiae Episcoporum*

Africae Meridionalis: Conceditur ut sollemnitatis Assumptionis Beatae Mariae Virginis dominica post diem 15 augusti atque sollemnitatis in Ascensione Domini dominica VII Paschae quotannis celebrari valeat (12 nov. 2015; Prot. 291/15);

1 februarii, beati Benedicti Daswa, *christifidelis laici* et *patrisfamilias*, memoria ad libitum (3 dec. 2015; Prot. 681/15).

Iaponiae: *1 iulii*, sancti Petri Kibe et sociorum, *martyrum*, memoria (14 sept. 2015; Prot. 779/08/L).

Slovachiae: *4 maii*, sancti Floriani, *martyris*; *30 iulii*, beatae Sidoniae Caeciliae Scheling, *virginis* et *martyris*; *18 augusti*, sanctae Helenae; *5 octobris*, sanctae Faustinae Kowalska, *virginis*; *16 octobris*, sancti Galli, *presbyteri*; *25 octobris*, sancti Mauri, *episcopi*, et *4 decembris*, sanctae Barbarae, *virginis* et *martyris*, memoriae ad libitum (5 nov. 2015; Prot. 557/14).

2. *Dioeceses*

Almae Urbis seu Romanae: *26 septembris*, beati Pauli VI, *papae*, memoria ad libitum (8 sept. 2015; Prot. 463/15).

Andegavensis, Gallia: Translatio memoriae ad libitum sancti Ioannis Pauli II, *papae*, a die 22 octobris ad diem 21 eiusdem mensis (12 nov. 2015; Prot. 628/15).

Aquensis in Gallia: Concessio, ut variationes quaedam in Calendarium proprium archidioecesis inseri valeant (9 sept. 2015; Prot. 462/15).

Augustanae, Germania: *21 octobris*, sancti Gasparis del Bufalo, *presbyteri*, memoria ad libitum (24 sept. 2015; Prot. 487/15).

Auriensis, Hispania: Translatio memoriae sancti Francisci Blanco, *presbyteri* et *martyris*, a die 3 februarii ad diem 6 eiusdem mensis, una

cum memoria sanctorum Pauli Miki et sociorum, *martyrum* (3 nov. 2015; Prot. 357/15).

Calaguritanae et Calceatensis – Lucroniensis, Hispania: Calendarium proprium (1 oct. 2015; Prot. 35/15).

Christoliensis, Gallia: Concessio, ut variationes quaedam in Calendarium proprium dioecesis inseri valeant (21 oct. 2015; Prot. 578/15).

Coloniensis, Germania: Calendarium proprium (16 oct. 2015; Prot. 577/15).

Cracoviensis, Polonia: 18 maii, beati Stanislai Papczyński, *presbyteri*, memoria ad libitum (28 aug. 2015; Prot. 19/15);

5 iunii, beatæ Margaritæ Luciae Szewczyk, *virginis*, memoria ad libitum; ita ut memoria sancti Bonifatii, *episcopi et martyris*, etiam ad libitum ibi celebretur (29 iul. 2015; Prot. 20/15).

Dertosensis, Hispania: 26 iunii, sancti Iosephmariae Escrivá de Balaguer, *presbyteri*, memoria ad libitum (20 aug. 2015; Prot. 427/15).

Dresdensis – Misnensis, Germania: 3 februarii, beati Aloysii Andritzki, *presbyteri et martyris*, memoria ad libitum; in ecclesia cathedrali dresdensi autem et in ecclesiis locorum ubi christifideles gentis Sorborum exstant memoria (16 nov. 2015; Prot. 228/14).

Emeritensis Augustanae – Pacensis, Hispania: 26 iunii, sancti Iosephmariae Escrivá de Balaguer, *presbyteri*, memoria ad libitum (11 nov. 2015; Prot. 625/15).

Flaviobrigensis, Hispania: Translatio memoriae sancti Martini ab Ascensione Aguirre et Pauli Miki, *presbyterorum*, et sociorum, *martyrum*, a die 11 octobris ad diem 13 eiusdem mensis; insuper, 10 ianuarii, beatæ Mariæ Perdolentis Rodríguez Sopeña, *virginis*, memoria ad libitum; demum, memoria die 6 novembris titulo beatorum Leonis Inchausti Minteguía, *presbyteri*, et sociorum, *martyrum*, exinde nuncupetur (24 aug. 2015; Prot. 105/15).

Gerundensis, Hispania: *26 iunii*, sancti Iosephmariae Escrivá de Balaguer, *presbyteri*, memoria ad libitum (14 sept. 2015; Prot. 493/15).

Hispalensis, Hispania: Translatio memoriae ad libitum beatae Mariae ab Immaculata Conceptione Salvat Romero, *virginis*, a die 31 octobris ad diem 18 septembris (10 aug. 2015; Prot. 420/15).

Monasteriensis, Germania: *23 ianuarii*, beati Nicolai Groß, *patrisfamilias et martyris*, memoria ad libitum (17 sept. 2015; Prot. 489/15).

Ratisbonensis, Germanis: *5 octobris*, sanctae Annae Schäffer, *virginis*, memoria ad libitum (21 sept. 2015; Prot. 127/15).

Sancti Felicis de Llobregat, Hispania: *26 iunii*, sancti Iosephmariae Escrivá de Balaguer, *presbyteri*, memoria ad libitum (29 iul. 2015; Prot. 410/15).

Tarnoviensis, Polonia: *18 maii*, beati Stanislai Papczyński, *presbyteri*, memoria ad libitum (31 aug. 2015; Prot. 659/14).

Tzaneensis, Africa Meridionalis: *1 februarii*, beati Tshimangadzi Samuelis Benedicti Daswa (Bakali), *martyris*, memoria ad libitum (28 iul. 2015; Prot. 394/15).

3. *Instituta*

Congregationis Missionis: *6 novembris*. beatorum Fortunati Velasco Tobar, *presbyteri*, Melchiorrae ab Adoratione Cortés Bueno et Iosephae Martínez Pérez, *virginum*, et sociorum, *martyrum*, memoria ad libitum; memoria autem apud Provinciam Hispaniae eiusdem Congregationis (15 oct. 2015; Prot. 616/13/L).

Congregationis Sororum Dominae Nostrae a Sancto Rosario: *17 augusti*, beatae Mariae Elisabeth Turgeon, *virginis et fundatricis*, festum (1 aug. 2015; Prot. 311/15).

Congregationis Sororum Societatis a Cruce: *18 septembris*, beatae Mariae ab Immaculata Conceptione Salvat Romero, *virginis*, memoria (25 iul. 2015; Prot. 377/15);

Calendarium proprium (14 sept. 2015; Prot. 494/15).

Ordinis Cisterciensium Strictioris Observantiae: 4 decembris, beatorum Pii Heredia Zubía, *presbyteri*, et sociorum, *martyrum*, memoria ad libitum (7 oct. 2015; Prot. 432/15).

Ordinis Sororum Pauperum Sanctae Clarae seu Clarissarum – Clarissarum Italiae Foederatarum: 25 maii, beatæ Mariæ Celinæ a Praesentatione, *virginis*, memoria ad libitum (28 iul. 2015; Prot. 387/15).

Religiosarum a Sancto Ioseph de Gerunda: 30 augusti, beatarum Fideliae Oller Angelats et sociarum, *virginum* et *martyrum*, memoria (3 dec. 2015; Prot. 690/15).

Societatis Filiarum a Caritate: 6 novembris. beatorum Fortunati Velasco Tobar, *presbyteri*, Melchiorrae ab Adoratione Cortés Bueno et Iosephæ Martínez Pérez, *virginum*, et sociorum, *martyrum*, memoria ad libitum; memoria autem apud Provinciam Hispaniae eiusdem Societatis (15 oct. 2015; Prot. 616/13/L).

IV. PATRONORUM CONFIRMATIO

Sanctus Ioannes Paulus II, papa: Patronus caelestis regionis v. d. *Ziemia Raszkowska*; Calissiensis, Polonia (13 iul. 2015; Prot. 259/15).

Sanctus Ioannes Paulus II, papa: Patronus caelestis vici v. d. *Rivignano Teor*; Utinensis, Italia (28 iul. 2015; Prot. 391/15).

Beata Maria Virgo sub titulo Dominae Nostrae a Salute: Patrona caelestis Congregationis Sororum Societatis a Cruce (5 aug. 2015; Prot. 319/15).

Sanctus Ioseph, sponsus Beatae Mariæ Virginis: Patronus caelestis nationis croatae; Croatia (7 aug. 2015; Prot. 153/15).

Sanctus Martinus, episcopus Turonensis: Patronus caelestis membrorum commissariatus copiarum Galliae; Ordinariatus castrensis Galliae (8 sept. 2015; Prot. 172/15).

Sanctus Ioannes Paulus II, *papa*: Patronus caelestis archidioecesis vancouveriensis; Vancouveriensis, Canadia (17 sept. 2015; Prot. 668/14).

Sanctus Ioannes Paulus II, *papa*: Patronus caelestis urbis et communis v. d. *Szamocin*; Gnesnensis, Polonia (22 sept. 2015; Prot. 400/15).

Beata Maria Virgo Domina Nostra a Columna: Patrona caelestis loci v. d. *Benifallim*; Valentinae, Hispania (5 nov. 2015; Prot. 610/15).

Beatus Tshimangadzi Samuel Benedictus Daswa (Bakali): Patronus caelestis municipii regionis v. d. *Area 13* in civitate alivalensi, Alivalensis, Africa Meridionalis (18 nov. 2015; Prot. 624/15).

Beatus Vincentius Kadlubek, *episcopus*: Patronus caelestis civitatis v. d. *Jędrzejów*; Kielcensis, Polonia (25 nov. 2015; Prot. 672/15).

Sanctus Irenaeus, *episcopus et martyr*: Patronus caelestis Instituti Sororum “Iesu Communio” (30 nov. 2015; Prot. 688/15).

Sanctus Franciscus Antonius Fasani, *presbyter*: Patronus caelestis secundarius civitatis lucerinae; Lucerinae-Troiana, Italia (3 dec. 2015; Prot. 668/15).

Sancta Kinga, *principissa*: Patrona caelestis civitatis v. d. *Stary Sącz*; Tarnoviensis, Polonia (17 dec. 2015; Prot. 601/15).

V. INCORONATIONES IMAGINUM

Beata Maria Virgo cum Iesu Infante: Gratiola imago, quae sub titulo v. d. *Matka Boża Popowska* in loco v. d. *Popowo Kościelne* pie colitur; Plo-censis, Polonia (1 iul. 2015; Prot. 282/15).

VI. TITULI BASILICAE MINORIS

Bielsko Żywiecensis, Polonia: ecclesia Deo in honorem Beatae Mariae Virginis a Visitatione in civitate Bielca Cilicia dicata (28 aug. 2015; Prot. 407/15).

Nicoletanae, Canadia: ecclesia paroecialis Deo in honorem sancti Friderici in civitate Drummondvilla dicata (28 aug. 2015; Prot. 438/15).

Tegucigalpensis, Honduria: ecclesia sanctuarii Deo in honorem Beatae Mariae Virginis Dominae Nostrae de Suyapa in civitate tegucigalpensi dicata (28 aug. 2015; Prot. 406/14).

Brixienensis, Italia: ecclesia paroecialis Deo in honorem sancti Andreae, *apostoli*, in vico Pralboino dicata (8 sept. 2015; Prot. 566/14).

Scepusiensis, Slovenia: ecclesia paroecialis Deo in honorem sancti Iacobi Maioris, *apostoli*, in oppido Levotia dicata (28 sept. 2015; Prot. 397/15).

Aureatensis - Guaduensis, Columbia: ecclesia paroecialis Deo in honorem sancti Antonii de Padua in civitate Manzanaria dicata (10 nov. 2015; Prot. 540/15).

Bogotensis, Columbia: ecclesia paroecialis Deo in honorem Beatae Mariae Virginis Dominae Nostrae de Lapurdo in civitate bogotensi dicata (10 nov. 2015; Prot. 599/15).

Goianiensis, Brasilia: ecclesia paroecialis Deo in honorem Beatae Mariae Virginis Dominae Nostrae a Perpetuo Succursu in civitate goianiensi dicata (20 nov. 2015; Prot. 589/15).

Rosariensis, Argentina: ecclesia paroecialis Deo in honorem Beatae Mariae Virginis Dominae Nostrae de Lapurdo in civitate rosariensi dicata (25 nov. 2015; Prot. 666/15).

Angliae Orientalis: ecclesia sanctuarii Deo in honorem Beatae Mariae Virginis in civitate Valsinghamia dicata (27 dec. 2015; Prot. 720/15).

VII. DECRETA VARIA

Yauyosensis, Peruvia: Concessio, ut presbyteri in praelatura commorantes quattuor Missas diebus dominicis ac festis de praecepto celebrare valeant (9 iul. 2015; Prot. 371/15).

Lituaniae: Concessio, ut invocatio “Mater misericordiae” in Litaniis Lauretanis post invocationem “Mater divinae gratiae” addi possit (4 aug. 2015; Prot. 376/15).

Sancti Pauli in Insulis Philippinis: Concessio, ut presbyteri in dioecesi commorantes quattuor Missas diebus dominicis ac festis de praecepto necnon tres in diebus ferialibus celebrare valeant (27 oct. 2015; Prot. 660/14).

Atheniensis, Graecia: Concessio, ut ritus ex titulo XII Ritualis Romani editionis anno 1952 usurpandus adhiberi valeat (16 nov. 2015; Prot. 56/15).

Liccanensis, Polonia: Concessio, ut presbyteri in dioecesi commorantes quattuor Missas diebus dominicis ac festis de praecepto celebrare valeant (26 nov. 2015; Prot. 593/15).

Rigensis, Lethonia: Concessio, ut presbyteri in dioecesi commorantes tres Missas diebus ferialibus celebrare valeant (10 dec. 2015; Prot. 526/15).

ORDO CANTUS OFFICII
EDITIO TYPICA ALTERA 2015

Ordo Cantus Officii sese sub specie repertorii iuxta liturgicum ordinem dispositi praebet, sicut in *Liturgia Horarum* habetur, ad Officium Liturgiae romanae gregoriano cantu persolvendum.

Licet plurima elementa quoad cantum gregorianum pro iis, qui Officium Divinum lingua latina iam fructuose celebrant, in editione typica *Ordinis Cantus Officii* anno 1983 publici iuris facta iam providentur, haec editio typica altera a Congregatione de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum nuper promulgata novum patet incrementum, variationes et addimenta anno 2008 iam probata recipiens et universam rem alia ratione disponens.

Hoc in libro textus integer antiphonarum exhibetur eiusdemque fontes mediae aetatis indicantur, sicut et loci ubi cuiusvis antiphonae restitutio melodica reperiri potest. Huic *Ordini* innisi, redigendi sunt libri cum melodiis pro cantu.

Opus ex septem constat capitibus, scilicet: I. Proprium de Tempore, II. Psalterium per quattuor hebdomadas distributum, III. Proprium de Sanctis, IV. Communia, V. Officium Defunctorum, VI. Appendix, VII. Indices. Opus apud Typos Vaticanos imprimitur eiusque ventitio fit cura Librariae Editricis Vaticanae.

Publicato in *editio typica* nel 1983 (cfr. i fascicoli nn. 6-7 di *Notitiae* 20 [1983], pp. 1-172), l'*Ordo Cantus Officii* ha visto la pubblicazione dell'*editio typica altera* nel 2015, dove sono state recepite le modifiche decretate nel 2008 e ridisposta la materia, compreso i *Praenotanda* e l'aggiornamento secondo l'odierno Calendario Romano Generale. Vengono qui pubblicati i decreti del 2008 e del 2014, ed il testo dei *Praenotanda*.

The *editio typica altera* of the *Ordo Cantus Officii* was published in 2015, the *editio typica* having been published in 1983 (cfr. issue nn. 6-7

of *Notitiae* 20 [1983], pp. 1-172). The 2015 edition has implemented the changes decreed in 2008 and rearranged the material, including the *Praenotanda*, updating it in accordance with the current General Roman Calendar. Published here are the decrees of 2008 and 2014 and the text of the *Praenotanda*.

L'Ordo Cantus Officii, publié comme *editio typica* en 1983 (cfr. les fascicules nn. 6-7 de *Notitiae* 20 [1983], pp. 1-172), a été nouvellement publié comme *editio typica altera* en 2015, en intégrant les modifications décrétées en 2008, et en réorganisant la matière, y compris les *Praenotanda* et la mise à jour selon le Calendrier Romain Général. On publie ici les décrets de 2008 et de 2014, ainsi que le texte des *Praenotanda*.

Tras la publicación de la *editio typica* del *Ordo Cantus Officii* en 1983 (cfr. los fascículos nn. 6-7 de *Notitiae* 20 [1983], pp. 1-172), ha salido a la luz en el 2015 la *editio typica altera*, en la que se han incorporado las modificaciones decretadas en el 2008, se ha dispuesto de modo diverso el material, también en los *Praenotanda*, y se ha actualizado según el Calendario Romano General. Se publican aquí los decretos del 2008 y del 2014, y el texto de los *Praenotanda*.

Prot. N. 743/08/L

DECRETUM
de variationibus quibusdam
in editionem typicam *Ordinis Cantus Officii* inducendis

Iam vigesimum quintum celebratur iubilaeum editionis typicae *Ordinis Cantus Officii*, die 25 mensis martii anno 1983 de Summi Pontificis Ioannis Pauli PP. II mandato praelo datae, quae nova sua ratione in cantibus disponendis necessitatibus eorum respondit, qui celebrationem Liturgiae Horarum lingua latina peragunt.

Post editionem illam amplum opus melodicae instaurationis antiphonarum peractum est, quod antiquos oblitos fontes manuscriptos sicut et congruum Mediae Aetatis numerum restituit antiphonarum, quae etiamdum repertorium cantuum in Officio Divino Liturgiae Romanae adhibitum ditari valent, iuxta mandata Patrum Concilii Oecumenici Vaticani II: «Thesaurus musicae sacrae summa cura servetur et foveatur» (*Sacrosanctum Concilium*, n. 114).

Proinde, haec Congregatio, vigore facultatum a Summo Pontifice BENEDICTO XVI tributarum, attento opere a Solesmensibus Monachis patrato, necnon consulto Pontificio Instituto de Musica Sacra, introductionem variationum quarundam quoad antiphonas et responsoria in editionem vigentem *Ordinis Cantus Officii* approbavit. Curae erit huic Dicasterio, ut supradictae variationes et additiones publici iuris fiant.

Contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Ex aedibus Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, die 2 mensis octobris anno 2008, in memoria Ss. Angelorum Custodum.

✠ FRANCISCUS Card. ARINZE

Praefectus

✠ ALBERTUS MALCOLMUS RANJITH
Archiepiscopus a Secretis

Prot. N. 405/14

DECRETUM
DE EDITIONE TYPICA ALTERA

Plurima elementa quoad cantum gregorianum pro iis qui Liturgiam Horarum lingua latina celebrant iam fructuose in *Ordine Cantus Officii* hactenus disposita sunt (cfr. decretum Sacrae Congregationis pro Sacramentis et Culto Divino diei 25 mensis Martii anno 1983, Prot. CD 689/83), una cum posterioribus variationibus ad antiphonas et responsoria spectantibus (cfr. decretum Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum diei 2 mensis Octobris anno 2008, Prot. N. 743/08/L).

Hoc, porro, Dicasterium, vigore facultatum a Summo Pontifice FRANCISCO tributarum, hanc editionem alteram *Ordinis Cantus Officii* promulgat et typicam nunc declarat, ut variationes et additamenta iam probata et novus ordo in re disponenda publici iuris fiant.

Contrariis quibusdam minime obstantibus.

Ex aedibus Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, die 29 mensis Iunii anno 2014, in sollemnitate Sanctorum Petri et Pauli, apostolorum.

ANTONIUS Card. CAÑIZARES LLOVERA

Praefectus

✠ ARTURUS ROCHE
Archiepiscopus a Secretis

PRAENOTANDA

Liber *Ordo cantus Officii* se exhibet sub specie repertorii liturgico ordine dispositi, sicut habetur in *Liturgia Horarum*, ad Officium Liturgiae romanae gregoriano cantu persolvendum. Ipsa autem *Liturgia Horarum* fundamentum manet istius Officii.

Ad commodum in praesentatione facilius obtinendum, loci cantus tribus classibus dispositi referri possunt, quarum examen materiam Ordinis huius definire sinet.

1. RECITATIVI

Locorum Officii maior pars canitur super recitativos. Hoc fit pro psalmis et canticis, quae partem essentialem Officii constituunt quaeque canuntur tono psalmico antiphonae, quae ipsa introducit. Idem habetur etiam pro lectionibus, versibus atque responsoriis brevibus. Melodia responsoriorum brevium unicuique liturgici tempori anni peculiaris est. Canticum in II Vesperis dominicae (*Ap* 19) *Salus et gloria* semper canitur *more responsoriali* super tonos antiquos psalmodiae responsorialis. Tempore per annum hic canticus antiphona vacat. Extra tempus per annum et in sollemnitatibus vero cantatur cum antiphona et alleluia, iuxta vetustissimum modum troparii.

Cum in omnibus istis locis melodia recitativum sit, quod latino textui aptatur, necessarium haud est ipsorum textum repeti in praesenti *Ordine cantus Officii*, quia hic nullam inducit quoad Liturgiam Horarum variationem. E contra, psalmi invitatorii recitativi sunt praecipue ornati. Numerus quidam tonorum pro *Ps* 94 invenitur in *Libro Hymnario*, pp. 133-173.

Alii toni iuxta manuscripta antiqua restitui possunt, sed, complexitate habita in recitativo delicate aptando, textum antiquae versionis huius psalmi servari praefertur.

2. HYMNI

Cum textus hymnorum iam aliubi editus sit, hic modo indicantur per elenchum eorum «incipit» et remissionem ad locum eorum in *Libro Hymnario*. Cum autem hymni canantur per strophas, quae eandem repetunt melodiam, et cum huiusmodi melodiae fundamentum habeant in metro hymni, ex una parte sequitur quod textus hymnorum idem manet ac in *Liturgia Horarum*; ex altera vero parte, quod semper possibile evadit hymnum canere super integram melodiam alterius hymni eiusdem metri.

Ad cantum etiam facilitandum, ob magnam optionis copiam, quae datur in hymnis *Liturgiae Horarum* pro memoriarum celebratione seligendis, hymnos de Communi adhibere semper licet.

3. LOCI QUI PROPRIAS REQUIRUNT MELODIAS

a) *Antiphonae*

Unaquaeque antiphona suam peculiarem habet melodiam. Ideoque, quotiescumque antiphonae in *Liturgia Horarum* adhibitae ad traditionem gregorianam non pertinent, in ista oportuit antiphonas quaerere textus aequipollentis, quae in earum locum substitui valerent.

Finis igitur, in quem redactus est *Ordo cantus Officii*, est imprimis ut indicentur antiphonae Officii cantu persolvendi. In libro hoc textus integrus antiphonarum exhibetur et eorum fons mediaevalis indicatur. Magnus numerus antiphonarum antiquioris generis in catalogum redactae sunt a Dom Hesbert in *Corpus Antiphonalium Officii*, fontes manuscriptos indicans, ad quod fit remissio. Si textus antiphonae in practicis editionibus iaceat, ad easdem remittitur.

Necessarium videtur animadvertere libros, in quibus antiphonae editae sunt cum suis notis musicis, multum inter se differre origine ac aetate; qua de re earum scriptura atque restitutio melodica permultas exhibent disparilitates. Haud ergo possunt directe adhiberi indicationes huius Ordinis cantus, ad opus practicum cantui destinatum componen-

dum. Praeterea, melodiarum indicatarum maior pars ad dominium pertinet privatum: quapropter ipsae minime rursus produci possent in libro, sine editorum facultate expresse data. Adhibiti sunt insuper libri antiqui, qui in praesenti non amplius venundantur. Quod vero limites huius repertorii manifestat, cum ad practicas editiones conficiendas integram exigat melodiarum revisionem iuxta fontes manuscriptos, ad normam mandatorum Concilii Vaticani II (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, n. 117).

Selectio antiphonarum, quae diversae sunt ab antiphonis *Liturgiae Horarum*, facta est secundum methodum aequipollentiarum nuncupatam, in *Ordine cantus Missae* iam adhibitam.

Nihilominus semper permittitur, loco antiphonarum quae hoc in Ordine proponuntur, aliam seligere antiphonam textus aequipollentis vel antiphonam, cuius textus ad lectiones pertinet diei.

b) *Responsoria*

Ad absentiam actualem supplendam alicuius responsorialis, quod omnia Officii responsoria comprehendat, responsorium reducta selectio proponitur, satis tamen variata, ita ut in dominicis et sollemnitatibus unum vel plura cani possint responsoria, si hoc desideratur. Quae vero responsoria iam in *Libro Hymnario*, pp. 487-526, edita sunt.

4. EDITIONES

a) *Principia editionis musicae*

Melodiarum gregorianarum Officii editio oportet studia palaeographica et critica recentiora prae oculis habeatur, praesertim antiphonarium, quod dicitur, Hartkerii (codex scilicet Sangallensis 390-391), quo licet melodias nunc repraesentare, sicuti anno fere 1000 in monasterio Sancti Galli canebantur.

b) *Editio musica Officii*

Officii cum musica editio oportet omnia elementa Liturgiae Horarum integraliter contineat, inclusis tonis communibus ad ritum ini-

tialem et conclusionis atque de cantu psalmodiarum, lectionum, responsorium, precum, orationis dominicae et orationum. Propter eius amplitudinem convenit, ut haec varia in volumina pro temporibus liturgicis distribuantur, ut iam est in Liturgia Horarum.

Editiones practicae quaecumque cum textu et musica cantui destinatae, confirmationi Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum subiciendae sunt.

Lectiones biblicae pro celebrationibus post annum 1981
in *Calendarium Romanum Generale* insertis
Ordini Lectionum Missae adiciendae*

PROPRIUM DE TEMPORE

TRIDUUM PASCHALE ET TEMPUS PASCHALE

DOMINICA PENTECOSTES

62 Ad Missam in vigilia

Hae lectiones adhibentur in Missa quae celebratur vespere sabbati sive ante sive post I Vesperas Dominicae Pentecostes.

LECTIO I

Gen 11, 1-9: “*Vocatum est Babel quia ibi confusum est labium universae terrae*”.

Erat universa terra labii unius...

vel Ex 19, 3-8a. 16-20b: “*Descendet Dominus coram omni plebe super montem Sinai*”.

In diebus illis: Moyses ascendit ad Deum... *8 usque ad faciemus. 20 usque ad* in cacumen eius.

vel Ez 37, 1-14: “*Ossa arida, intromittam in vos spiritum, et vivetis*”.

In diebus illis: Facta est super me manus Domini...

vel Ioel 3, 1-5: “*Super servos meos et ancillas effundam Spiritum meum*”.

Haec dicit Dominus: Effundam spiritum meum...

PS. RESP.

Ps 103, 1-2a. 24 et 35c. 27-28. 29bc-30

R/. (30): Emitte Spiritum tuum, Domine, et renova faciem terrae.

vel: Alleluia.

* Quae sequuntur inserenda sunt in *Ordine Lectionum Missae*, Editionis typicae alterae, Libreria Editrice Vaticana, MCMLXXXI.

- LECTIO II **Rom 8, 22-27:** «*Spiritus interpellat gemitibus inenarrabilibus*».
 Fratres: Scimus quod omnis creatura congemiscit...
 ALLELUIA Veni, Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium;
 et tui amoris in eis ignem accende.
 EVANG. **Io 7, 37-39:** «*Flumina fluent aquae vivae*».
 In novissimo die magno festivitatis, stabat Iesus...

*In ecclesiis ubi Missa vigiliae in forma protracta celebratur,
 lectiones cum Psalmis propriis proferuntur modo sequenti:*

- LECTIO I **Gen 11, 1-9:** «*Vocatum est Babel quia ibi confusum est
 labium universae terrae*».
 Erat universa terra labii unius ...
 PS. RESP. **Ps 32, 10-11. 12-13. 14-15**
 R/. (12b): Beatus populus, quem elegit Deus in he-
 reditatem sibi.
 LECTIO II *vel Ex 19, 3-8. 16-20b:* «*Descendet Dominus coram
 omni plebe super montem Sinai*».
 In diebus illis: Moyses ascendit ad Deum ... 8 *usque
 ad* faciemus. 20 *usque ad* in cacumen eius.
 PS. RESP. **Dan 3, 52. 53. 54. 55. 56**
 R/. (52b): Et laudabilis et superexaltatus in saecula!
vel Ps 18, 8. 9. 10. 11
 R/. (Io 6, 68c): Domine, verba vitae aeternae habes.
 LECTIO III *vel Ez 37, 1-14:* «*Ossa arida, intromittam in vos spiri-
 tum, et vivetis*».
 In diebus illis: Facta est super me manus Domini ...
 PS. RESP. **Ps 106, 2-3. 4-5. 6-7. 8-9**
 R/. (1): Confitemini Domino, quoniam in saeculum
 misericordia eius.
vel: Alleluia.

- LECTIO IV *vel* **Ioel 3, 1-5**: «*Super servos meos et ancillas effundam Spiritum meum*».
Haec dicit Dominus: Effundam spiritum meum ...
- PS. RESP. **Ps 103, 1-2a. 24 et 35c. 27-28. 29bc-30**
R/. (30): Emitte Spiritum tuum, Domine, et renova faciem terrae.
vel: Alleluia.
- LECTIO V **Rom 8, 22-27**: «*Spiritus interpellat gemitibus inenarrabilibus*».
Fratres: Scimus quod omnis creatura congemiscit ...
- ALLELUIA Veni, Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium; et tui amoris in eis ignem accende.
- EVANG. **Io 7, 37-39**: «*Flumina fluent aquae vivae*».
In novissimo die magno festivitatis, stabat Iesus ...

PROPRIUM DE SANCTIS

Die 3 ianuarii

510 bis SS.mi Nominis Iesu

- LECTIO I **Phil 2, 6-11**: «*Donavit illi nomen, quod est super omne nomen*».
Christus Iesus, cum in forma Dei esset ...
- PS. RESP. **Ps 8, 4-5. 6-7. 8-9**
R/. (2): Domine, Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra!
- ALLELUIA **Mt 1, 21**: Vocabis nomen eius Iesum: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.
- EVANG. **Lc 2, 21-24**: «*Vocatum est nomen eius Iesus*».
Postquam consummati sunt dies octo ...

Die 8 februarii

529 bis S. Iosephinae Bakhita, virginis

De Communi virginum.

LECTIO I **1 Cor 7, 25-35, n. 734, 1.**
PS. RESP. **Ps 44, 11-12. 14-15. 16-17, n. 733, 1.**
ALLELUIA **n. 735, 2.**
EVANG. **Mt 25, 1-13, n. 736, 2.**

Die 23 aprilis

553 bis S. Adalberti, episcopi et martyris

De Communi martyrum vel pastorum.

LECTIO I **2 Cor 6, 4-10, n. 716, 4.**
PS. RESP. **Ps 30, 3cd-4. 6 et 8ab. 16bc et 17, n. 715, 1.**
ALLELUIA **Io 17, 19, n. 717, 2.**
EVANG. **Io 10, 11-16, n. 724, 10.**

Die 28 aprilis

**556 bis S. Ludovici Mariae Grignion de Montfort,
presbyteri**

De Communi pastorum [pro missionariis].

LECTIO I **1 Cor 1, 18-25, n. 722, 2.**
PS. RESP. **Ps 39, 2 et 4ab. 7-8a. 8b-9. 10, n. 721, 3.**
ALLELUIA **Lc 4, 18, n. 723, 4.**
EVANG. **Mt 28, 16-20, n. 724, 4.**

Die 13 maii

563 bis Beatae Mariae Virginis de Fatima

De Communi beatae Mariae Virginis.

LECTIO I **Ap 11**, 19a; **12**, 1-6a. 10ab, n. 708, 2.
 PS. RESP. **Ps 44**, 11-12. 14-15. 16-17, n. 709, 3.
 ALLELUIA n. 711, 5.
 EVANG. **Lc 11**, 27-28, n. 712, 10.

Die 21 maii

**566 bis Ss. Christophori Magallanes, presbyteri,
 et sociorum, martyrum**

De Communi martyrum.

LECTIO I **Ap 7**, 9-17, n. 714, 2.
 PS. RESP. **Ps 33**, 2-3. 4-5. 6-7. 8-9, n. 715, 2.
 ALLELUIA **Mt 5**, 10, n. 717, 1.
 EVANG. **Io 12**, 24-26, n. 718, 5.

Die 22 maii

566 ter S. Ritae de Cascia, religiosae

De Communi sanctarum.

LECTIO I **Phil 4**, 4-9, n. 740, 10.
 PS. RESP. **Ps 1**, 1-2. 3. 4 et 6, n. 739, 1.
 ALLELUIA **Mt 11**, 28, n. 741, 5.
 EVANG. **Lc 6**, 27-38, n. 742, 18.

Die 9 iulii

**596 bis Ss. Augustini Zhao Rong, presbyteri,
et sociorum, martyrum**

De Communi martyrum.

LECTIO I **1 Io 5, 1-5, n. 716, 10.**
 PS. RESP. **Ps 125, 1-2ab. 2cd-3. 4-5. 6, n. 715, 4.**
 ALLELUIA **2 Cor 1, 3b-4a, n. 717, 3.**
 EVANG. **Io 12, 24-26, n. 718, 5.**

Die 20 iulii

601 bis S. Apollinaris, episcopi et martyris

De Communi martyrum vel pastorum [pro episcopo].

LECTIO I **Ez 34, 11-16, n. 719, 9.**
 PS. RESP. **Ps 22, 1-3. 4. 5. 6, n. 721, 2.**
 ALLELUIA **Io 10, 14, n. 723, 5.**
 EVANG. **Io 10, 11-16, n. 724, 10.**

Die 24 iulii

604 bis S. Sarbelii Makhlūf, presbyteri

De Communi pastorum vel sanctorum.

LECTIO I **Sir 3, 19-26 [gr. 17-24] , n. 737, 13.**
 PS. RESP. **Ps 14, 2-3ab. 3cd-4ab. 5, n. 739, 2.**
 ALLELUIA **Mt 5, 3, n. 741, 1.**
 EVANG. **Mt 19, 27-29, n. 742, 9.**

Die 2 augusti

611 bis S. Petri Iuliani Eymard, presbyteri

De Communi pastorum vel sanctorum [pro religiosis].

LECTIO I	Act 4 , 32-35, n. 738, 1.
PS. RESP.	Ps 33 , 2-3. 4-5. 6-7. 8-9. 10-11, n. 739, 5.
ALLELUIA	Io 15 , 4a. 5b, n. 741, 12.
EVANG.	Io 15 , 1-8, n. 742, 24.

Die 9 augusti

**617 bis S. Teresiae Benedictae a Cruce,
virginis et martyris**

De Communi virginum vel martyrum.

LECTIO I	Os 2 , 16b. 17b. 21-22, n. 731, 2.
PS. RESP.	Ps 44 , 11-12. 14-15. 16-17, n. 733, 1.
ALLELUIA	n. 735, 3.
EVANG.	Mt 25 , 1-13, n. 736, 2.

Die 14 augusti

**620 bis S. Maximiliani Mariae Kolbe,
presbyteri et martyris**

mo

De Communi martyrum vel pastorum.

LECTIO I	Sap 3 , 1-9, n. 713, 15. <i>Vel:</i> 1 Io 3 , 13-18, cfr. n. 740, 16.
PS. RESP.	Ps 30 , 3cd-4. 6 et 8ab. 16bc et 17, n. 715, 1.
ALLELUIA	2 Cor 1 , 3b-4a, n. 717, 3.
EVANG.	Io 15 , 9-17, n. 724, 11.

Die 9 septembris

636 bis S. Petri Claver, presbyteri

De Communi pastorum vel sanctorum [pro iis qui opera misericordiae exercuerunt].

LECTIO I **Is 58**, 6-11, n. 737, 15.
 PS. RESP. **Ps 1**, 1-2. 3. 4 et 6, n. 739, 1.
 ALLELUIA **Io 13**, 34, n. 741, 10.
 EVANG. **Mt 25**, 31-40, n. 742, 13.

Die 12 septembris

636 ter SS.mi Nominis Mariae

De Communi beatæ Mariæ Virginis.

LECTIO I **Gal 4**, 4-7, n. 710, 3.
 PS. RESP. **Lc 1**, 46-47. 48-49. 50-51. 52-53. 54-55, n. 709, 5.
 ALLELUIA **Cfr. Lc 1**, 45, n. 711, 2.
 EVANG. **Lc 1**, 39-47, n. 712, 5.

Die 20 septembris

**642 bis Ss. Andreae Kim Tae-gõn, presbyteri,
 Pauli Chõng Ha-sang et sociorum, martyrum mo**

De Communi martyrum.

LECTIO I **Sap 3**, 1-9, n. 713, 5.
 PS. RESP. **Ps 125**, 1-2ab. 2cd-3. 4-5. 6, n. 715, 4.
 ALLELUIA **1 Petr 4**, 14, n. 717, 5.
 EVANG. **Lc 9**, 23-26, n. 718, 4.

Die 23 septembris

643 bis S. Pii de Pietrelcina, presbyteri **mo**

De Communi pastorum vel sanctorum.

LECTIO I Gal 2, 19-20, n. 740, 5.
 PS. RESP. Ps 127, 1-2. 3. 4-5, n. 739, 8.
 ALLELUIA Lc 21, 36, n. 741, 7.
 EVANG. Mt 16, 24-27, n. 742, 6.

Die 28 septembris

646 bis Ss. Laurentii Ruiz et sociorum, martyrum

De Communi martyrum.

LECTIO I 2 Mac 7, 1-2. 9-14, n. 713, 3.
 PS. RESP. Ps 33, 2-3. 4-5. 6-7. 8-9, n. 715, 2.
 ALLELUIA Mt 5, 10, n. 717, 1.
 EVANG. Io 15, 18-21, n. 718, 6.

Die 11 octobris

655 bis S. Ioannis XXIII, papae

De Communi pastorum [pro papa].

LECTIO I Ez 34, 11-16, n. 719, 9.
 PS. RESP. Ps 22, 1-3. 4. 5. 6, n. 721, 2.
 ALLELUIA Io 10, 14, n. 723, 5.
 EVANG. Io 21, 15-17, n. 724, 12.

Die 22 octobris

663 bis S. Ioannis Pauli II, papae

De Communi pastorum [pro papa].

LECTIO **Is 52**, 7-10, n. 719, 5.
 PS. RESP. **Ps 95**, 1-2a. 2b-3. 7-8a. 10, n. 721, 5.
 ALLELUIA **Io 10**, 14, n. 723, 5.
 EVANG. **Io 21**, 15-17, n. 724, 12.

Die 24 novembris

**683 bis S. Andreae Dũng Lạc, presbyteri,
 et sociorum, martyrum** mo

De Communi martyrum.

LECTIO I **Sap 3**, 1-9, n. 713, 15.
 PS. RESP. **Ps 125**, 1-2ab. 2cd-3. 4-5. 6, n. 715, 4.
 ALLELUIA **1 Pt 4**, 14, n. 717, 5.
 EVANG. **Mt 10**, 17-22, n. 718, 1.

Die 25 novembris

**683 ter S. Catharinae Alexandrinae, virginis et
 martyris**

De Communi martyrum vel virginum.

LECTIO I **Ap 21**, 5-7, n. 714, 4.
 PS. RESP. **Ps 123**, 2-3. 4-5. 7b-8, n. 715, 3.
 ALLELUIA n. 717, 6.
 EVANG. **Mt 10**, 28-33, n. 718, 2.

Die 9 decembris

689 bis S. Ioannis Didaci Cuauhtlatoatzin

De Communi sanctorum.

LECTIO I **1 Cor 1**, 26-31, n. 740, 2.
 PS. RESP. **Ps 130**, 1. 2. 3, n. 739, 9.
 ALLELUIA cfr. **Mt 11**, 25, n. 741, 4.
 EVANG. **Mt 11**, 25-30, n. 742, 4.

Die 12 decembris

691 bis Beatae Mariae Virginis de Guadalupe

De Communi beatae Mariae Virginis.

LECTIO I **Is 7**, 10-14; **8**, 10, n. 707, 7.
 PS. RESP. **1 Sam 2**, 1. 4-5. 6-7. 8abcd, n. 709, 1.
 ALLELUIA cfr. **Lc 1**, 45, n. 711, 2.
 EVANG. **Lc 1**, 39-47, n. 712, 5.

MISSAE VOTIVAE

DE DEI MISERICORDIA (MR 2008, 2)

968 bis

LECTIO I

1 Petr 1, 3-9: « *Secundum magnam misericordiam suam regeneravit nos Deus per resurrectionem Iesu Christi* ».

Benedictus Deus et Pater ...

PSALMUS RESPONSORIUS

Ps 117, 2-4. 13-15. 22-24

R/. (1): Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius.

ALLELUIA ET VERSUS ANTE EVANGELIUM

Cfr. Ps 144, 9: *Suavis est Dominus
et miserationes eius super omnia opera eius.*

EVANGELIA

1. Mt 20, 25b-28: « *Filius hominis venit dare animam suam redemptionem pro multis* ».

In illo tempore: Vocavit Iesus ad se discipulos suos et ait: Scitis quia principes ...

2. Io 15, 9-14: « *Maiorem dilectionem nemo habet, ut animam suam quis ponat pro amicis suis* ».

In illo tempore: Dixit Iesus discipulis suis: Sicut dilexit me Pater ...

Sumi possunt etiam lectiones pro Missis votivis de Pretiosissimo Sanguine Domini nostri Iesu Christi (cfr. OLM, nn. 989-994) et de Sacratissimo Corde Iesu (cfr. OLM, nn. 995-1000).

1002 bis DE SANCTA MARIA, REGINA APOSTOLORUM
(MR 2008, 10, D)

LECTIO I Act 1, 12-14, n. 708, 1.

Ps. RESP. Lc 1, 46-47. 48-49. 50-51. 52-53. 54-55, n. 709, 5.

ALLELUIA Eph 1, 3-6. 11-12, n. 711, 4.

EVANG. Mt 12, 46-50, n. 712, 3;
vel: Io 19, 25-27, n. 712, 12.

1003 bis DE SANCTO IOANNE BAPTISTA (MR 2008, 12)

Sumuntur lectiones de festo in Nativitate S. Ioannis Baptistae, die 24 iunii, nn. 586-587, vel de memoria in Passione S. Ioannis Baptistae, die 29 augusti, n. 634.

IUBILAEUM EXTRAORDINARIUM “MISERICORDIAE”

REDISCOVERING THE «RITE OF PENANCE»

The interest stirred up by the Jubilee of Mercy has found expression in many ways. *Notitiae* also wishes to make its contribution with a series of articles designed to bring out the importance of the Mercy of God announced, celebrated and lived in the liturgical actions.

If the whole of the sacramental economy is pervaded by divine mercy, beginning with baptism “for the forgiveness of sins”, the reconciling work of God is particularly bestowed and continuously manifested in the Sacrament of Penance.¹ Precisely for this reason, Pope Francis in *Misericordiae vultus*, the Jubilee’s Bull of Indiction, asks that the Sacrament of Reconciliation be placed with conviction at its centre so that “it will enable people to touch the grandeur of God’s mercy with their own hands” (MV17).

Celebrating the Mercy of God helps us to place ourselves with honesty before our own conscience, to recognise our need to be reconciled with the Father, who with patience knows how to wait for the sinner in order to give an embrace that restores our dignity. Recognising and repenting of one’s sins is not a humiliation. Rather, it is a recovery of the true face of God and an abandonment of self with confidence to his loving plan while at the same time rediscovering our true human

¹ “The Sacraments, as we know, are the locus of the closeness and the tenderness of God for mankind; they are the concrete way that God thought and wanted to come and meet us, to embrace us, without being ashamed of us and of our limitations. Among the Sacraments, certainly Reconciliation renders present with particular efficacy the merciful face of God: it is constantly and ceaselessly made real and manifest. Let us never forget, both as penitents and confessors, there is no sin that God cannot forgive. None! Only that which is withheld from Divine Mercy cannot be forgiven, just as one who withdraws from the sun can be neither illuminated nor warmed”: FRANCIS, Audience to the participants at a Course on the Internal Forum organised by the Apostolic Penitentiary, 12 March 2015.

face, created in the image and likeness of God. In rediscovering Him who is the origin and end of our life we experience the most beautiful fruit of mercy in the Sacrament of Penance.

In this spirit the desire here is to offer some reflections on the *Ordo Paenitentiae*, focusing above all on some theological-liturgical aspects and then, more broadly, on the celebrative dynamic of the rite itself. It is instructive to revisit this liturgical book, to re-read the *Praenotanda*, to become accustomed with the texts and gestures, to take on board the suggested attitudes and, in short, to understand *how* the Church, through rites and prayers, dispenses the Mercy of God.

1. CONTRITION AND CONVERSION OF HEART

The *Ordo Paenitentiae* was promulgated on 2 December 1973, in accordance with the conciliar mandate which revised the Rite and formulas "so that they more clearly express both the nature and effect of the Sacrament" (SC 72). At the distance of some decades, however, one notes that the Rite and formulas have not always been respected. Maybe, this is because some of the celebrative suggestions were judged inopportune or too excessive. While not being essential for the valid administration of the Sacrament they nevertheless constitute a richness for a celebration in which that full, conscious and active participation of the minister and the lay faithful is accomplished, which "in the restoration and promotion of the sacred liturgy, [...] is the aim to be considered before all else" (SC 14).

The Loss of the Sense of Sin

In every part of the world, as has been confirmed during the course of *ad limina* visits, many bishops report with concern an ongoing disaffection of lay faithful and priests with the Sacrament of Reconciliation. At the root of this, beyond a generic recognition of being sinners, there is without doubt confusion and a lack of recognition about the individual nature of sin and therefore in confessing it in order to

seek the forgiveness of God. More than fifty years ago, Blessed Paul VI in one of his homilies observed that, “in the language of respectable people today, in their books, in the things that they say about man, you will not find that dreadful word which, however, is very frequent in the religious world – our world – especially in close relation to God: the word is ‘sin’. In today’s way of thinking people are no longer regarded as sinners. They are categorised as being healthy, sick, good, strong, weak, rich, poor, wise, ignorant; but one never encounters the word sin. The human intellect having thus been detached from divine wisdom, this word ‘sin’ does not recur because we have lost the concept of sin. One of the most penetrating and grave words of Pope Pius XII, of venerable memory, was, “the modern world has lost the sense of sin”. What is this if not the rupture of our relationship with God, caused precisely by ‘sin’”.² The Jubilee Year of Mercy should be the favourable time to recover the true sense of sin in the light of the Sacrament of forgiveness, keeping in mind that it forms part of the dialectic between the mystery of human sin and the mystery of the infinite Mercy of God which pervades the whole biblical narrative.

Conversion of the heart

Alongside other considerations something of the theological background of the Sacrament as found in the *Praenotanda* of the Rite should be re-evaluated in order to rediscover the full value of the *Rite of Penance*.³ “Since every sin is an offence against God which disrupts our friendship with him, ‘the ultimate purpose of penance is that we should love God deeply and commit ourselves completely to him’” (*RP* 5). On the other hand the sin of one causes harm to all thus, “penance always entails reconciliation with our brothers and sisters” (*RP*

² PAUL VI, *Homily*, 20 September 1964. Cfr. also JOHN PAUL II, Post-synodal Apostolic Exhortation *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 December 1984, 18.

³ THE ROMAN RITUAL, *Rite of Penance*, Catholic Book Publishing Corp, New Jersey 2009 (from now on abbreviated as *RP* followed by the paragraph number).

5). Above all one cannot forget that the sacramental experience requires the same welcome invitation with which Jesus opened his ministry, "The time is fulfilled, and the kingdom of God is at hand; repent, and believe in the gospel" (*Mk* 1: 15).

The Council of Trent listed four acts of penitence. Three acts of the penitent themselves (contrition, confession, satisfaction). Then the absolution given by the minister which Trent considers the most important part of the Sacrament.⁴ The *Rite of Penance* takes up the doctrine of Trent, highlighting particularly the acts of the penitent, among which the primary and most important is contrition or "inner conversion of heart" (*RP* 6). The model for this is the prodigal son who decides to return to his father's house with a contrite and repentant heart. The Sacrament is shown to be in direct continuity with the work of Christ given that he proclaimed that *metanoia* is the condition of entering the Kingdom. In the absence of *metanoia*/conversion the fruits of the Sacrament are diminished for the penitent because; "the genuineness of penance depends on this heartfelt contrition" (*RP* 6). Note that the *Praenotanda* in mentioning the text of Trent, which understands contrition as heartfelt sorrow and aversion to the committed sin, interprets contrition in a richer and more biblical sense of conversion of heart: "For conversion should affect a person from within so that it may progressively enlighten him and render him continually more like Christ" (*RP* 6).

In the comprehensive and concrete anthropology of the Bible the human heart is the very source of an individual's personality which is conscious, intelligent and free. It is the centre of their decisive choices and of the mysterious action of God. The just walk with "integrity of heart" (*Ps* 101: 2), but «out of the heart of man, come evil thoughts" (*Mk* 7: 21). Accordingly, God does not despise "a broken and contrite heart" (*Ps* 51: 17). The heart is the place where we encounter God. In

⁴ Cfr. COUNCIL OF TRENT, Session XIV, *Doctrine on the Sacrament of Penance*, chp. IV-VI: *The Christian Faith*, Alba House, New York 1982, 460-463.

biblical language, the heart points to the totality of the human person, rather than the individual faculties and acts of the person. The heart is a person's inner and unrepeatable self, the centre of human existence, the meeting place of reason, will, spirit and feeling. It is the place where the person finds their unity and the inner direction of mind and heart, of will and affectivity. As the *Catechism of the Catholic Church* affirms, "the spiritual tradition of the Church also emphasises the *heart*, in the biblical sense of the depths of one's being, where the person decides for or against God" (n. 368). The heart is therefore an undivided self with which we love God and our neighbour.

Conversion of heart is not only the principle element it is also the one which unifies all the acts of the penitent which constitute the Sacrament given that every single element is defined as leading to conversion of heart: "This inner conversion of heart embraces sorrow for sin and the intent to lead a new life. It is expressed through confession made to the Church, due satisfaction, and amendment of life" (*RP* 6). Therefore conversion of heart is not to be understood as a single, stand-alone act accomplished once and for all, but rather as a resolute detachment from sin in order to make a progressive and continuous journey of adherence to Christ and of friendship with him. The sequence of the *Rite of Penance* is, so to speak, the expression of the various moments or stages of a journey that does not end with the celebration of the Sacrament but shapes the whole life of the penitent.

In this context, non-sacramental penitential celebrations are to be valued. Indeed, if conversion of heart is at the core of the Sacrament of Penance it is necessary to give such celebrations the greatest importance for, as we read in the *Praenotanda*, they "are gatherings of the people of God to hear the proclamation of God's Word. This invites them to conversion and renewal of life and announces our freedom from sin through the death and resurrection of Christ" (*RP* 36). These non-sacramental celebrations are placed before and after the celebration of the Sacrament of Penance, because conversion of heart presupposes an awareness of what sin is and therefore of the sins committed.

Let us recall the role that the Word of God played in the conversion of Saint Augustine: "... Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te"⁵ ("Not with doubting, but with assured consciousness, do I love Thee, Lord. Thou hast stricken my heart with Thy word, and I loved Thee"). The response to the merciful love of God is love.

The Minister of the Sacrament

It is also important to consider the role of the minister of the Sacrament who, according to *Misericordiae vultus*, should be "authentic signs of the Father's mercy" (MV 17). Being sinners themselves, they should not forget to be penitents who experience the joy of forgiveness in the Sacrament. Catholic tradition has singled out four figures or characteristics to express the task proper to the priest confessor. He is Teacher and Judge – in order to indicate the objectivity of the law –; but he is also Father and Physician – in order to recall the need for pastoral charity towards the penitent. Different historical eras and different theological trends have underlined now one, now another of these figures. The Council of Trent affirms that priests exercise the function of remitting sins "as ministers of Christ", fulfilling their task in "the pattern of a judicial act" (*ad instar actus iudicialis*).⁶ The *Rite of Penance* also speaks of the confessor as Judge and Physician when it says, "In order to fulfil his ministry properly and faithfully the confessor should understand the disorders of souls and apply the appropriate remedies to them. He should fulfil his office of judge wisely" (RP 10). Later on it underlines that "the confessor fulfils a paternal function: he reveals the heart of the Father and shows the image of Christ the Good Shepherd" (RP 10). The confessor is a witness to the Mercy of God towards the repentant sinner.⁷ In the Old Testament mercy is

⁵ SAINT AUGUSTINE, *Confessions* 10,6.8: CCL 27, 158s.

⁶ *The Christian Faith*, 462.

⁷ "Let us never forget that to be confessors means to participate in the very mission of Jesus to be a concrete sign of the constancy of divine love that pardons and saves" (MV 17).

the compassionate and maternal sentiment of God for his creatures despite their infidelity (cfr. *Ex* 34:6; *Ps* 51:3; *Ps* 131; *Jer* 12:15; 30:18). In the New Testament Jesus is presented as the “merciful and faithful high priest in the service of God to make expiation for the sins of the people” (*Heb* 2:17).

The *Catechism of the Catholic Church* summarises well all these tasks of the confessor when it affirms, “When he celebrates the Sacrament of Penance, the priest is fulfilling the ministry of the Good Shepherd who seeks the lost sheep; of the Good Samaritan who binds up wounds; of the Father who awaits the prodigal son and welcomes him on his return; and of the just and impartial judge whose judgement is both just and merciful. The priest is the sign and the instrument of God’s merciful love for the sinner” (n. 1465). The merciful presence of the Father, the self-giving gift of the Son, the purifying and healing love of the Spirit are made transparent in the formulas and ritual gestures of the sacramental celebration. The confessor must become the expression and the human means of this love which through him is poured out upon the penitent and leads the penitent once again to life, to hope, to joy.

The reflections set out above find their concrete effect in the celebration of the Sacrament itself which *per ritus et preces* leads penitents and ministers into an experience of the Mercy of God. Every celebration of the Sacrament is indeed a “Jubilee of Mercy”.

There are other areas of a spiritual, disciplinary and pastoral character connected to the celebration of the Sacrament which are not considered in these reflections but which merit attention. One thinks, for example, of the care to be taken in the ongoing formation of the clergy, as well as the initial formation in seminaries and in institutes of formation. Important also is compliance with the discipline surrounding general absolution (cfr. CIC can. 961-963), and paying attention to the risks regarding discretion and privacy, to the protection of anonymity and secrecy, which are threatened today by facile and sacrilegious tapping, recording and diffusion of the content of confession (cfr. CIC can 983).

2. TOWARDS A MYSTAGOGY OF THE ORDO PAENITENTIAE

In drawing our attention to a mystagogical reading of the "Rite for the Reconciliation of Individual Penitents" (chp. I) one must bear in mind the ecclesial dimension of the Sacrament, which is highlighted in chapter II: "Rite for the Reconciliation of Several Penitents with Individual Confession and Absolution". The profoundly personal nature of the Sacrament of Penance is, in fact, closely associated with its ecclesial dimension given that it is an act which reconciles the penitent with God and with the Church (cfr. CCC 1468-1469). In this regard the *Praenotanda* affirm that the "communal celebration shows more clearly the ecclesial nature of penance" (RP 22). In fact, as the Council stated, "Liturgical services are not private functions, but are celebrations of the Church [...]. Therefore liturgical services pertain to the whole body of the Church; they manifest it and have effects upon it" (SC 26).

The Jubilee Year of Mercy represents a significant opportunity for diocesan and parish communities to rediscover the "Rite for Reconciliation of Several Penitents with Individual Confession and Absolution".⁸ The ritual sequence which we find in the second chapter of the *Rite of Penance* helps to throw light on two important aspects of the ecclesial nature of its celebration. Above all listening to the Word of God takes on the structure of a Liturgy of the Word, indeed of a proper act of worship (cfr. SC 56). Here the gospel proclamation of mercy and the call to conversion ring out in an assembly in which "the faithful listen together to the Word of God, which proclaims his mercy and invites them to conversion; at the same time they examine the conformity of their lives with that Word of God and help each other

⁸ «The second form of celebration, precisely by its specific dimension, highlights certain aspects of great importance: The Word of God listened to in common has remarkable effect as compared to its individual reading and better emphasizes the ecclesial character of conversion and reconciliation. It is particularly meaningful at various seasons of the liturgical year and in connection with events of special pastoral importance»: *Reconciliatio et Paenitentia*, 32.

through common prayer” (RP 22). Indeed the apostle James invites us to “confess your sins one to another, and pray for one another, that you may be healed” (Jms 5:16).

If listening to the Word of God which “strikes the heart” and mutual support in prayer are important, no less so is the praise and thanksgiving with which the rite concludes (cfr. RP 29). In fact “after each person has confessed their sins and received absolution, all praise God together for his wonderful deeds on behalf of the people he has gained for himself through the Blood of his Son” (RP 22).

These brief remarks about chapter II of the *Rite of Penance* highlight the social as well as the personal dynamics of sin and conversion. The ecclesial and the personal coalesce in a very particular way in this Sacrament underlining the fact that, “penance should not be understood as a mere private and innermost attitude. Because (not “although”) it is a personal act, it also has a social dimension. This point of view is also of importance for the justification of the ecclesial and sacramental aspects of penance”.⁹

Let us now go through the ritual sequence of chapter I: “Rite for Reconciliation of Individual Penitents” not just in order to facilitate a renewed understanding of the Sacrament but above all to facilitate its more authentic celebration in the awareness that in the actions of the penitent and the priest, in the gestures and in the words, the grace of forgiveness is communicated. Precisely because *mens concordet voci* a worthy celebration is necessary, in the conviction that the ritual form is of capital importance, because in the liturgy the word precedes listening, action shapes life.¹⁰

⁹ INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Penance and Reconciliation*, 29 June 1983, A,II,2.

¹⁰ «God has given us the Word and the sacred liturgy offers us words; we must enter into the words, into their meaning and receive them within us, we must attune ourselves to these words; in this way we become children of God, we become like God»: BENEDICT XVI, Catechesis at the General Audience, 26 September 2012.

Reception of the Penitent

The rubric in n. 41 instructs the priest on how the penitent is to be received: "When the penitent comes to confess his sins, the priest welcomes him warmly and greets him with kindness". Here we are at the threshold of beginning the ritual act, and the *Rite of Penance* is anxious that the minister of the Sacrament, who represents Christ, makes this moment one into which the penitent can step with as much hope and ease as possible. We all know that it can be difficult for a person to come to confession. But if one has arrived at this point, then grace has already been at work. For this reason the priest should receive the one who comes with a welcome similar to the father of the prodigal son, who ran to meet his repentant son when he saw him already at a distance. Priests should prepare themselves for celebrating this ministry by being aware that they represent the Christ who, in this parable, revealed the face of the heavenly Father who throws a feast and rejoices over the one who returns to him (cfr. *Lk* 15:11-32). This instruction for how the ritual should begin reveals that God the Father celebrates a "Jubilee" whenever any sinner presents themselves for this Sacrament: "There will be more joy in heaven over one sinner who repents than over ninety-nine righteous persons who need no repentance" (*Lk* 15:7).

After being received, the penitent makes the sign of the cross, saying, "In the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit" (*RP* 42). It is an act of faith distinctive to the Christian.¹¹ Such a beginning is important both for practical and theological reasons. The familiar ritual sign and words mark the moment in which the liturgy truly begins. The sign of the cross will also be present at the central

¹¹ «The Cross is a sign of the Passion, but at the same time it is a sign of the Resurrection. It is, so to speak, the saving staff that God holds out to us, the bridge by which we can pass over the abyss of death, and all the threats of the Evil One, and reach God. [...] Thus we can say that in the sign of the Cross, together with the invocation of the Trinity, the whole essence of Christianity is summed up; it displays what is distinctively Christian»: J. RATZINGER, *The Spirit of the Liturgy*, in *Collected Works*, XI, Ignatius Press, San Francisco 2014, 111.

moment of sacramental absolution. While the Trinitarian formula recalls our baptism, in which we were reborn to divine life, it directs us towards the Eucharistic celebration which guards, increases and renews the life of grace in us.

The ritual space slowly intensifies in what comes next. The priest does not simply say to the penitent something like, “Now tell me your sins.” His words of invitation quickly establish an atmosphere of great seriousness in this encounter, while at the same time evoking the penitent’s trust in God. The priest says, “May God, who has enlightened every heart, help you to know your sins and trust in his mercy” (*RP* 42). How strong and sweet such words will sound in the penitent’s heart if the priest utters them with conviction and from deep within the role his ordination has equipped him to perform!

Numbers 67-71 of the *RP* offer alternative formulas for the beginning of the ritual, all of them theologically eloquent and very rich with biblical resonances. Each in a different way revives trust in the Mercy of God offered in the Sacrament. These formulas could be used in catechesis and preaching to invite the faithful to celebrate the Sacrament with joy, seriousness and serenity. Imagine the force, for example, on the penitent who hears the priest say with firm conviction the words of the prophet Ezekiel, “I have no pleasure in the death of the wicked, but that the wicked turn from his way and live” (cfr. 33:11). Here the priest speaks with the authority of God’s word and not some merely commonplace expression of his own.

Reading of the Word of God

Even though the different options of the invitation to confess are based in varying degrees of intensity on the words of Scripture the rite continues with the reading of the Word of God. Although the ritual itself indicates this part is *ad libitum*, omitting it should only occur in the case of a true obstacle. In the structure of the *Rite of Penance* the proclamation of the Word of God is an important dimension of the celebration (cfr. *RP* 17). The scriptural passages which the ritual offers

are characterised as words which announce the Mercy of God and call us to conversion (cfr. *RP* 43). The ritual offers twelve biblical passages (cfr. *RP* 72-84), or another passage may be used that either the priest or penitent deems suitable.

In the ritual structure, the precedence given to the proclamation of the Word of God recalls the fact that here and now what is proclaimed is being fulfilled in the sacramental celebration. What is proclaimed is experienced by the penitent with absolute newness and freshness, because the Word rings-out enriched with new meaning thanks to the concrete sacramental moment that is lived with faith. The Jubilee of Mercy is a propitious moment for priests and faithful to truly enhance the use of the Word of God. In each of the biblical passages proposed by the Ritual priests can rediscover the grandeur of the ministry entrusted to them and penitents can stand in awe of the light which leads them to an encounter with Christ in the Sacrament.

For example, if Ezekiel 11:19-20 is chosen (cfr. *RP* 73), it is directly to this penitent that the divine oracle is addressed: "And I will give them one heart, and put a new spirit within them; I will take the stony heart out of their flesh and give them a heart of flesh...". When the penitent realises that in this very moment the promise is made to him, then his heart can open in relief and trust, and sins can be confessed. Or if the passage from Mark 1:14-15 is used (cfr. *RP* 75), then both the priest and the penitent must be mindful that Christ himself is present here and now and forcefully announcing to the one confessing: "The Kingdom of God is at hand. Repent and believe in the Gospel". The response to this presence of Christ and his words will be the confession of sins. Or if the passage from Luke 15:1-7 is chosen (cfr. *RP* 77), the penitent should understand that for his sake Jesus defends himself against the complaint of the Pharisees and Scribes that he eats with sinners. In effect, in this sacramental moment, Jesus stands beside this penitent – a sinner – and declares himself willing to re-establish communion with him, to go after him as the shepherd goes after the lost sheep. Is not the Word of God announcing to us here a Jubilee

of Mercy and giving us the courage to confess our sins with hope and confidence?

Confession of Sins and Acceptance of Satisfaction

The next moment in the rite forms an essential part of the sacramental celebration: the confession of the penitent's sins and acceptance of an act of satisfaction proposed by the priest (cfr. *RP* 44). A few points deserved to be underlined about the ritual placement of confession and the form it takes. Unlike all the other parts of this rite, there are no set texts or words to be said, but the penitent is called upon to confess his sins. But what has preceded this in the rite, especially the proclamation of the Word of God, shows that the confession of sins does not have its origin solely in the penitent's initiative. Rather, confessing sins is rooted in the grace of having heard God's Word and being moved to repentance and contrition as a result of it.

If there are no set liturgical texts for this moment, nonetheless, rubrics are also part of the liturgical rite; and the rubrics at this point are carefully crafted. Indeed, they express the deep theological significance of this moment. It is not simply a question of the penitent speaking out a list of sins as if into the air or to no one. One confesses to the priest. The priest, for his part, is instructed to engage in a careful interaction with the one confessing: "If necessary, the priest helps the penitent to make an integral confession and gives him suitable counsel". This back and forth between penitent and priest is nothing less than the ritual form that enacts the penitent's encounter with Christ himself in the person of the priest. For this reason the priest is instructed to help the penitent to understand the deepest meaning of this encounter. "He [the priest] urges him [the penitent] to be sorry for his faults, reminding him that through the Sacrament of penance the Christian dies and rises with Christ and is thus renewed in the paschal mystery" (*RP* 44). This is an essential theological point for understanding the Sacrament rightly. All that happens in this Sacrament is rooted in the Paschal Mystery. The penitent is renewed in the original pattern of his

baptism, where one dies with Christ to sin and rises with him to new life.

With the aid of the Jubilee Year it is to be hoped that priests and penitents alike may celebrate this Sacrament with greater awareness of how profound is this moment of encounter between priest and penitent. We recall the striking words of Pope Saint John Paul II in his first encyclical, *Redemptor hominis*: "In faithfully observing the centuries-old practice of the Sacrament of Penance – the practice of individual confession with a personal act of sorrow and the intention to amend and make satisfaction – the Church is therefore defending the human soul's individual right: man's right to a more personal encounter with the crucified forgiving Christ, with Christ saying, through the minister of the Sacrament of Reconciliation: 'Your sins are forgiven'; 'Go, and do not sin again'" (n. 20). It is unusual and very forceful that the Pope calls the encounter between penitent and priest a human "right". By this he is referring to something that lies deep inside the wounded heart of sinful humanity. In speaking of the *Redemptor hominis* he claims that every individual is longing for an intense, personal encounter with Christ, "with the crucified and forgiving Christ". The liturgical structure of the Sacrament is giving form to this very longing and to its satisfaction.

After the penitent's confession of sins, "The priest proposes an act of penance which the penitent accepts to make satisfaction for sin and to amend his life" (*RP* 44). In this way the rubric underlines anew the meaning of the intense encounter and exchange between priest and penitent. And in all that he does, the priest is urged to "adapt his counsel to the penitent's circumstances" (*RP* 44). Here and now the penitent meets the "crucified and forgiving Christ" who also shows the way to amendment and a new way of life.

Prayer of the Penitent

The priest continues his dialogue with the penitent, inviting him "to express his sorrow" in a prayer (*RP* 45). The rite requires this

clear expression of contrition in the form of a prayer, but it offers a wide variety of possible ways of doing this. Some ten different possible prayers are offered (cfr. *RP* 45, 85-92). Even if, as with the biblical passages, only one is used in any given celebration, making all ten of these options the object of meditation will help people to behold the many facets of the jewel that this sacramental moment encapsulates. Such meditation will help people to prepare for confession and to utter such deep words of contrition with all their heart during the actual celebration of the Sacrament.

The first formula offered at *RP* 45 is a traditional prayer that many know as the “Act of Contrition.” It has stood the test of centuries and perhaps needs no comment. The Jubilee is, nonetheless, an occasion to highlight the words and the theological density with which this prayer in its Latin form ends. The one praying pleads: «Per merita passionis Salvatoris nostri Iesu Christi, Domine, miserere». The Mercy that we celebrate is rooted in the merits of the Passion of Jesus Christ.

The other options offered (cfr. *RP* 85-92) all take their inspiration directly from Scripture. In fact the first two options (cfr. *RP* 85, 86) put verses from the psalms directly on the penitent’s lips: “Remember that your compassion, O Lord, and your love are from of old...” (*P* 25: 6-7). Or: “wash me from my guilt and of my sin cleanse me...” (*P* 51:4-5). In response to the priest’s invitation to the penitent to express contrition, the penitent simply utters the very words that Israel and the Church have used through the ages. Praying such prayers penitents today experience that their personal story of sin and God’s forgiveness is part of the great drama depicted in the pages of the Bible. That drama of sin and forgiveness continues now in our lives, and the same Spirit-given prayers are perfectly adapted to the moment.

Something similar is true in the option that puts on the penitent’s lips the words the prodigal son says to his father upon returning home: “Father, I have sinned against you. I no longer deserve to be called your son. Be merciful to me a sinner” (*RP* 87). To manifest their conversion of heart penitents, encouraged by the parable to not be afraid

and moved to contrition, pronounce the words of the son who returns with confidence to the father's house.

Another beautiful formula is a prayer addressed to each person of the Trinity, echoing New Testament scenes in such a way that penitents can recognise themselves in them (cfr. *RP* 88). This prayer addresses first the "Father of mercy" and says to him the same words of the previous option borrowed from the prodigal son, except that here the words are introduced with a specific reference to the parable: "... like the prodigal son...". Then "Christ Jesus, Saviour of the world" is addressed, and the penitent asks him to do now for him the same that was done for the good thief when the gates of paradise were opened as Jesus was dying. The penitent uses as his own the very words of the repentant thief: "Lord, remember me in your kingdom". The last invocation is addressed to the Holy Spirit who is called the "fountain of love". The penitent asks the Spirit: "Purify my heart, and help me to walk as a child of light".

The Ritual offers other prayers to the penitent for which we offer no commentary. However it is desirable that, motivated by the Jubilee Year, they become better known and used. With them we learn to pray with the very words and images of Scripture, expressing our contrition and asking for forgiveness. With them we learn that we too are caught up in the marvellous deeds of mercy that the Scripture proclaims. Like the tax collector whom Jesus praised in his parable, we too beat our breast and pray: "Lord Jesus, Son of God, have mercy on me, a sinner" (*RP* 92 based on *Lk* 18:13-14).

Absolution

In the *Rite of Penance* the prayer of the penitent and the absolution by the priest are treated under one title heading. We have divided them here simply to facilitate commentary without, however, forgetting that it is important that we understand the profound ritual connection between the one moment and the other. In prayer to God the penitent expresses contrition and asks for mercy. There is an im-

mediate response to this prayer as God acts through the ministry of the priest.

The liturgical atmosphere intensifies. The priest extends his hands or right hand over the penitent's head as he begins to speak. This should be done as carefully and deliberately as any other such similar gesture performed in a liturgical celebration. The penitent should be able to sense by means of the change in bodily posture and gesture of the priest that a solemn sacramental act is about to be performed. The extended hands mean to indicate that all the Mercy of God – invisible but immensely powerful and present – is being poured upon the contrite penitent.

The words that the priest says in absolution likewise deserve proper attention. Brief as they are, they are extremely rich theologically and express the very heart of this Sacrament's meaning. The *Rite of Penance* lists clearly the essential theological ingredients of the formula (cf. *RP* 19). First of all, its clear Trinitarian structure is noted. The reconciliation effected in this Sacrament comes from God, who is called “the *Father* of mercies”. The formula declares what God has already done; namely: “God, the Father of mercies, has reconciled the world to himself”. And God has done this “through the death and resurrection of his *Son*”, which the formula sets in immediate relationship with the sending of “the *Holy Spirit* among us for the forgiveness of sins”. Up to this point in the formula it is a question of liturgical *anamnesis*. That is, the death and resurrection of Jesus is remembered, declared, announced. This *anamnesis* is done in Trinitarian terms and with language that immediately indicates the relevance of this mighty act of God to what God is about to do now for the penitent. God has reconciled the world to himself and sent the Holy Spirit among us for the forgiveness of sins.

Then the language of the formula shifts to the present moment, and the priest addresses his words directly to the penitent. This shift from past to present means to indicate that God's huge deed in the Paschal Mystery is being applied through the words of the priest here and

now in all its fruits to this particular penitent. The formula likewise makes clear that what God is effecting has a strongly ecclesial dimension "because reconciliation with God is asked for and given through the ministry of the Church" (RP 19).

So, speaking to the penitent the priest prays first "may God give you pardon and peace". This kind of language is a type of invocation or blessing; the verb is in the subjunctive (*tribuat*) which characterises the style of so many of the Church's invocations and blessings, which are always efficacious. But then the style of language changes and the priest then says what the Ritual calls "the essential words" (RP 19). Still speaking directly to the penitent, he says: "and I absolve you from your sins in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit", making the sign of the cross over the penitent. The priest who says "I absolve you" is speaking here *in persona Christi*.

By means of these gestures and words of the priest, in virtue of the power given by Christ to the Church to forgive sins (cfr. *Jhn* 20: 23), the sinner has been restored to original baptismal purity. The penitent has had satisfied his longing for an intense, personal encounter with Christ, with the crucified and forgiving Christ. The Lord has come and has meet that sinner in that key moment in his life constituted by the moment of conversion and forgiveness. Such an encounter would be the very essence of a Jubilee of Mercy, a jubilee for repentant sinners and a jubilee for Christ himself!

Proclamation of Praise and Dismissal of the Candidate

Ritual instinct knows that a moment as intense and rich as absolution needs a denouement. It would be improper to move from so holy a space quickly out the door and back to normal life without any transition. And yet sometimes, if a clear liturgical sense is not observed, the Sacrament's celebration can finish with a sense that expresses nothing more than: "It's over; you can go now". The *Rite of Penance* says clearly what is needed: "After receiving pardon for his sins the penitent prais-

es the Mercy of God and gives him thanks in a short invocation taken from Scripture. Then the priest tells him to go in peace” (*RP* 20).

This short ritual is arranged in *RP* 47. Again, priest and penitent speak not their own words but the words of Scripture. Quoting words inspired by Psalm 118: 1, the priest exclaims: “Give thanks to the Lord, for he is good”. The penitent concludes with the next line of the same psalm: “His mercy endures forever” (cfr. also *Ps* 136:1). These words of praise used by Israel and the Church throughout the ages have been fulfilled once again very concretely with startling freshness and irreducible newness.

Every liturgy of the Church finishes with those who have celebrated it being sent into the world with new divine life instilled that is meant to be life for all the world. A sending by the Church is nothing less than the sacramental form of being sent by Christ himself: “As the Father has sent me, even so I send you”, says the risen Lord to his disciples (cfr. *Jhn* 20:21). In the *Rite of Penance* this is accomplished swiftly and with just one line which the priest pronounces as a minister of Christ and the penitent experiences as being sent by the Church: “The Lord has freed you from your sins. Go in peace”.

“Merciful like the Father”

Pope Francis continually invites the Church to rediscover the joy of the Gospel and to “go forth”, to be missionary, to dare, to take the initiative without fear, demonstrating “an endless desire to show mercy, the fruit of its own experience of the power of the Father’s infinite mercy”.¹²

The vocation of the Church is also that of every disciple of Christ who has been refreshed by the Sacrament of forgiveness. In fact, the mercy celebrated *per ritus et preces* commits them to put the teaching of Jesus into practice: “Be merciful, even as your Father is merciful” (*Lk* 6:36).

¹² FRANCIS, Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, 24 November 2013, 24.

PARA REDESCUBRIR EL RITUAL DE LA PENITENCIA

El interés suscitado por el Jubileo de la Misericordia ha encontrado una multiplicidad de expresiones. También la revista *Notitiae* quiere contribuir con una serie de artículos que quieren manifestar la relevancia de la misericordia de Dios anunciada, celebrada y vivida en las acciones litúrgicas.

Si toda la economía sacramental está penetrada por la misericordia divina, comenzando por el bautismo «para el perdón de los pecados», la obra reconciliadora de Dios se ofrece y manifiesta continuamente en el sacramento de la Penitencia.¹ Por eso, en la Bula de convocación del Jubileo *Misericordiae vultus*, el Papa ha pedido que pongamos de nuevo en el centro «el sacramento de la Reconciliación, porque nos permite experimentar en carne propia la grandeza de la misericordia» (MV17).

Celebrar la misericordia de Dios ayuda al hombre a ponerse con honestidad ante su propia conciencia y reconocerse necesitado de ser reconciliado con el Padre, que con paciencia sabe esperar al pecador para darle un abrazo que le devuelva su dignidad. Reconocer los propios pecados y arrepentirse no es una humillación; al contrario, es volver a descubrir el verdadero rostro de Dios, abandonándose confiadamente a su designio de amor y, al mismo tiempo, redescubrir el verdadero rostro del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. El fruto más hermoso de la misericordia que se experimenta en el sacra-

¹ «Como sabemos, los sacramentos son el lugar de la cercanía y de la ternura de Dios por los hombres; son el modo concreto que Dios ha pensado, ha querido para salir a nuestro encuentro, para abrazarnos sin avergonzarse de nosotros y de nuestro límite. Entre los sacramentos, ciertamente el de la Reconciliación hace presente con especial eficacia el rostro misericordioso de Dios: lo hace concreto y lo manifiesta continuamente, sin pausa. No lo olvidemos nunca, como penitentes o como confesores: no existe ningún pecado que Dios no pueda perdonar. Ninguno. Sólo lo que se aparta de la misericordia divina no se puede perdonar, como quien se aleja del sol no se puede iluminar ni calentar»: FRANCISCO, Audiencia a los participantes en el Curso promovido por la Penitenciaria Apostólica, 12 de marzo de 2015.

mento de la Penitencia es volver a descubrir a Aquél que es el origen y el fin de la propia vida.

En este espíritu, se desea ofrecer unas reflexiones sobre el *Ordo Paenitentiae*, deteniéndonos, sobre todo, en algunos aspectos teológico-litúrgicos y, más ampliamente, sobre la dinámica celebrativa del Rito mismo.

Es muy pedagógico retomar este libro litúrgico, releer los *Praenotanda*, acercarse a sus textos y gestos, asimilar las actitudes sugeridas y comprender *cómo* la Iglesia dispensa la misericordia de Dios, a través de los ritos y oraciones.

I. CONTRICIÓN Y CONVERSIÓN DEL CORAZÓN

El 2 de diciembre de 1973 fue promulgado el *Ordo Paenitentiae* que, obedeciendo al mandato conciliar, revisó el rito y las fórmulas «de manera que expresen más claramente la naturaleza y el efecto del sacramento» (SC 72). A distancia de algunos decenios, se debe constatar que frecuentemente son ignoradas, quizás porque son juzgadas inoportunas y demasiado pesadas, algunas sugerencias celebrativas, que aunque no son esenciales para la validez del sacramento, sin embargo, constituyen una riqueza para una celebración en la que se actualiza aquella plena, consciente y activa participación de ministro y fieles que «hay que tener en cuenta al reformar y fomentar la sagrada Liturgia» (SC 14).

Pérdida del sentido de pecado

Muchos obispos manifiestan con preocupación una permanente desafección de los fieles y sacerdotes hacia el sacramento de la Reconciliación en todo el mundo, como se confirma con ocasión de las Visitas *ad limina*. En la raíz está, sin duda alguna, una desorientación, más allá de un genérico reconocerse pecadores, para especificar la naturaleza del pecado y confesarlo solicitando el perdón de Dios. Hace más de cincuenta años, el beato Pablo VI hacía esta observación en una

homilía suya: «No encontraréis ya en el lenguaje de la gente de bien actual, en los libros, en las cosas que hablan de los hombres, la tremenda palabra que, por otro lado, es tan frecuente en el mundo religioso, en el nuestro, particularmente en el cercano a Dios: la palabra pecado. Los hombres, en los juicios de hoy, no son considerados pecadores. Son catalogados como sanos, enfermos, malos, buenos, fuertes, débiles, ricos, pobres, sabios, ignorantes; pero la palabra pecado no se encuentra jamás. Y no retorna porque, distanciado el intelecto humano de la sabiduría divina, se ha perdido el concepto de pecado. Una de las palabras más penetrantes y graves del Sumo Pontífice Pío XII, de venerable memoria, es ésta: "el mundo moderno ha perdido el sentido del pecado"; es decir, la ruptura de la relación con Dios, causada por el pecado».² El Año Jubilar de la Misericordia puede ser un tiempo propicio para recuperar el verdadero sentido del pecado a la luz del sacramento del perdón, teniendo presente que esto se inserta en el marco de la dialéctica entre el misterio del pecado del hombre y el misterio de la infinita misericordia de Dios, que recorre toda la historia bíblica.

Conversión del corazón

Para volver a descubrir el valor del *Ritual de la Penitencia*³ sería necesario apreciar algunos elementos de la teología del sacramento, tal como pueden ser leídos en los *Praenotanda* del mismo Ritual. «El pecado es una ofensa a Dios, que rompe nuestra amistad con él, la finalidad última de la penitencia consiste en lograr que amemos intensamente a Dios y nos consagremos a él» (RP 5). Por otra parte, el pecado de uno perjudica a todos «por ello la penitencia lleva consigo siempre una reconciliación con los hermanos» (RP 5). No se puede olvidar que la experiencia sacra-

² PABLO VI, *Homilía*, 20 de septiembre de 1964. Cfr. también JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 de diciembre de 1984, 18.

³ *Ritual de la Penitencia*, Barcelona 1975 (en adelante se cita con la abreviatura RP seguido del número del parágrafo).

mental exige, sobre todo, la acogida de la invitación precisa con la que Jesús inició su ministerio: «Se ha cumplido el tiempo y está cerca el reino de Dios. Convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,15).

El concilio de Trento enumera cuatro actos de la penitencia: tres actos del penitente (contrición, confesión, satisfacción) y la absolución dada por el ministro, y considera esta última la parte más importante del sacramento.⁴ El *Ritual de la Penitencia* retoma la doctrina de Trento poniendo en particular evidencia los actos del penitente, entre los cuales el primero y más relevante es la contrición o «la íntima conversión del corazón» (RP 6). El hijo pródigo es un ejemplo de todo esto, cuando, con corazón contrito y arrepentido, decide volver a la casa paterna. El sacramento se explica en directa continuidad con la obra de Cristo, ya que él anunciaba la *metanoia* como condición para acceder al Reino. En ausencia de la conversión/*metanoia*, disminuyen para el penitente los frutos del sacramento, porque: «de esta contrición del corazón depende la verdad de la penitencia» (RP 6). Adviértase que los *Praenotanda*, incluso citando el texto tridentino que entiende la contrición como dolor del alma y reprobación del pecado cometido, interpreta la contrición en el sentido más rico y bíblico de conversión del corazón: «La conversión debe penetrar en lo más íntimo del hombre para que le ilumine cada día más plenamente y lo vaya conformando cada vez más a Cristo» (RP 6).

En la antropología global y concreta de la Biblia, el corazón del hombre es la fuente misma de su personalidad consciente, inteligente y libre, el centro de sus operaciones decisivas y de la acción misteriosa de Dios. El justo camina con «rectitud de corazón» (Sal 101,2), pero «de dentro, del corazón del hombre, salen los pensamientos perversos» (Mc 7,21). Por eso Dios no desprecia «un corazón quebrantado y humillado» (Sal 51,19). El corazón es el lugar en el que el hombre se encuentra con Dios. El corazón, en el lenguaje bíblico, indica la totali-

⁴ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, Sessione XIV, *Il sacramento della Penitenza*, cap. IV-VI: *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Dehoniane, Bologna 1991, 705-708.

dad de la persona humana, diferente de cada una de las facultades y de los actos de la persona misma; su ser íntimo e irrepetible; el centro de la existencia humana, la confluencia de la razón, voluntad, carácter y sensibilidad, donde la persona encuentra su unidad y orientación interior, de la mente y del corazón, de la voluntad y de la afectividad. Como afirma el *Catecismo de la Iglesia Católica* (= *CCE*), «la tradición espiritual de la Iglesia también presenta el corazón en su sentido bíblico de “lo más profundo del ser”, donde la persona se decide o no por Dios» (n. 368). El corazón es, pues, el alma indivisa con la que amamos a Dios y a los hermanos.

La conversión del corazón no es sólo el elemento principal, es también el que unifica entre sí todos los actos del penitente constitutivos del sacramento, dado que cada elemento es definido en orden a la conversión del corazón: «Esta íntima conversión del corazón, que incluye la contrición del pecado y el propósito de una vida nueva, se expresa por la confesión hecha a la Iglesia, por la adecuada satisfacción y por el cambio de vida» (*RP 6*). La conversión del corazón no hay que entenderla como un acto único, en sí mismo, cumplido una vez para siempre, sino como un decidido alejamiento del pecado para emprender un camino progresivo y continuo de adhesión a Cristo y de amistad con él. Los diversos elementos del *Ritual de la Penitencia* son, por decir de algún modo, la expresión de varios momentos o etapas de un camino que no acaba en el momento de la celebración del sacramento, sino que conforma toda la vida del penitente.

En este contexto, hay que valorar las celebraciones penitenciales no sacramentales. En efecto, si en la base del sacramento de la Penitencia está la conversión del corazón, es necesario dar la máxima relevancia a tales celebraciones que, como leemos en los *Praenotanda* «son reuniones del pueblo de Dios para oír la palabra de Dios, por la cual se invita a la conversión y a la renovación de vida, y se proclama, además, nuestra liberación del pecado por la muerte y resurrección de Cristo» (*RP 36*). Estas celebraciones no sacramentales pueden hacerse antes o después del sacramento de la Penitencia, porque la conversión del corazón presu-

pone el conocimiento de lo que es pecado y de los pecados cometidos. Recordemos el papel que la palabra de Dios tuvo en la conversión de san Agustín: «... Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te». ⁵ Al amor misericordioso de Dios, se responde con amor.

El ministro del Sacramento

Es importante también considerar la tarea del ministro del sacramento que, según la Bula *Misericordiae vultus*, debería ser «verdadero signo de la misericordia del Padre» (MV 17). También él, siendo pecador, no olvida hacerse penitente, experimentando en el sacramento la alegría del perdón. La tradición católica ha señalado cuatro figuras que expresan la tarea propia del sacerdote confesor. Es doctor y juez – para indicar la objetividad de la ley –, pero también padre y médico – para significar la caridad pastoral hacia el penitente. Estas figuras se han destacado, una vez una y otras veces otra, según las diversas épocas históricas y las diversas tendencias teológicas. El concilio de Trento afirma que los sacerdotes ejercen la función de perdonar pecados «como ministros de Cristo», cumpliendo esta tarea «a modo de un acto judicial» (*ad instar actus iudicialis*). ⁶ También el *Ritual de la Penitencia* habla del confesor como juez y médico, cuando dice: «Para que el confesor pueda cumplir su ministerio con rectitud y fidelidad, aprenda a conocer las enfermedades de las almas y a aportarles los remedios adecuados; procure ejercitar sabiamente la función de juez» (RP 10). Más adelante se subraya que el confesor «cumple su función paternal, revelando el corazón del Padre a los hombres y reproduciendo la imagen de Cristo Pastor» (RP 10). El confesor es testigo de la misericordia de Dios hacia el pecador arrepentido. ⁷ En el Antiguo Testamento, la

⁵ « Señor, yo te amo. Heriste mi corazón con tu palabra y te amé»: S. AUGUSTIN, *Confesiones* 10,8: CCL 27,158s.

⁶ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 707.

⁷ «Nunca olvidemos que ser confesores significa participar de la misma misión de Jesús y ser signo concreto de la continuidad de un amor divino que perdona y que salva» (MV 17).

misericordia es el sentimiento compasivo y también materno de Dios por sus criaturas, a pesar de su infidelidad (cfr. *Éx* 34,6; *Sal* 51,3; *Sal* 130; *Jer* 12,15; 30,18). En el Nuevo Testamento, Jesús es presentado como el «sumo sacerdote misericordioso y fiel en lo que a Dios se refiere, para expiar los pecados del pueblo» (Cfr. *Heb* 2,17).

El *Catecismo de la Iglesia Católica* resume muy bien todas estas tareas del confesor: «Cuando celebra el sacramento de la Penitencia, el sacerdote ejerce el ministerio del Buen Pastor que busca la oveja perdida, el del Buen Samaritano que cura las heridas, del Padre que espera al hijo pródigo y lo acoge a su vuelta, del justo Juez que no hace acepción de personas y cuyo juicio es a la vez justo y misericordioso. En una palabra, el sacerdote es el signo y el instrumento del amor misericordioso de Dios con el pecador» (n. 1465). Las fórmulas y los gestos rituales de la celebración del sacramento denotan la presencia misericordiosa del Padre, el don oblativo del Hijo, el amor purificante y sanador del Espíritu Santo. El confesor debe ser la expresión y el medio humano de este amor, que por medio de él se difunde en el penitente y lo conduce nuevamente a la vida, a la esperanza, a la alegría.

Las reflexiones expuestas hasta aquí encuentran su realización concreta en la celebración misma del sacramento, que *per ritus et preces*, guían a penitentes y ministros en la experiencia de la misericordia de Dios. En efecto, cada celebración del sacramento es un «Jubileo de la Misericordia». Hay otros ámbitos de carácter espiritual, disciplinar, pastoral vinculados a la celebración del sacramento, no considerados en estas reflexiones pero merecedores de atención. Pensemos, por ejemplo, en el cuidado que hay que prestar tanto a la formación permanente del clero, como a la inicial de los seminarios e institutos de formación. También en la observancia de la disciplina sobre las absoluciones colectivas (cfr. CIC can. 961-963) y prestar atención a los riesgos relacionados con la discreción y reserva, la protección del anonimato y del secreto, amenazados en la actualidad por la fácil y sacrílega interceptación, grabación y difusión del contenido de las confesiones (cfr. CIC can. 983).

II. PARA UNA MISTAGOGIA DEL *ORDO PAENITENTIAE*

Al fijar nuestra atención en una lectura mistagógica del «Rito para reconciliar a un solo penitente» (cap. I) se debe tener presente también la dimensión eclesial, puesta de mayor relieve en el capítulo II: «Rito para reconciliar a varios penitentes con confesión y absolución individual». La naturaleza profundamente personal del sacramento de la Penitencia se asocia estrechamente a la eclesial, siendo un acto que reconcilia con Dios y con la Iglesia (cfr. CCE 1468-1469). Desde este punto de vista, los *Praenotanda* afirman que «la celebración común manifiesta más claramente la naturaleza eclesial de la penitencia» (*RP* 22). Según la enseñanza conciliar, «las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia [...]. Por eso pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan» (*SC* 26).

El Año Jubilar de la Misericordia representa una oportunidad significativa para volver a descubrir el «Rito para reconciliar a varios penitentes con confesión y absolución individual» en las comunidades diocesanas y parroquiales.⁸ El orden ritual que encontramos en este capítulo segundo del *Ritual de la Penitencia* ayuda a poner de relieve dos aspectos importantes de la naturaleza eclesial de su celebración. Sobre todo, la escucha de la palabra de Dios, que asume la estructura de una Liturgia de la Palabra, por tanto, de un verdadero y propio acto de culto (cfr. *SC* 56). Aquí el anuncio evangélico de la misericordia y la llamada a la conversión resuenan en una asamblea en la cual «los fieles oyen juntos la palabra de Dios, la cual, al proclamar la misericordia divina, les invita a la conversión; juntos, también examinan su vida a la luz de

⁸ «La segunda forma de celebración, precisamente por su carácter comunitario y por la modalidad que la distingue, pone de relieve algunos aspectos de gran importancia: la Palabra de Dios escuchada en común tiene un efecto singular respecto a su lectura individual, y subraya mejor el carácter eclesial de la conversión y de la reconciliación. Esta resulta particularmente significativa en los diversos tiempos del año litúrgico y en conexión con acontecimientos de especial importancia pastoral: *Reconciliatio et Paenitentia*, 32.

la misma palabra de Dios y se ayudan mutuamente con la oración» (RP 22). También el apóstol Santiago invita: «Confesaos mutuamente los pecados y rezad unos por otros para que os curéis» (Sant 5,16).

Si la escucha habitual de la Palabra, que «enciende el corazón», y el recíproco apoyo de la oración son importantes, no lo son menos la alabanza y la acción de gracias común con las que se concluye el rito (cfr. RP 29). En efecto, «después que cada uno ha confesado sus pecados y recibido la absolución, todos a la vez alaban a Dios por las maravillas que ha realizado en favor del pueblo que adquirió para sí con la sangre de su Hijo» (RP 22).

Estas breves alusiones al capítulo II del *Ritual de la Penitencia* descubren la dinámica social y personal tanto del pecado como de la conversión. La dimensión eclesial y personal se funden, de modo particular, en este sacramento, poniendo de relieve que «la penitencia, por tanto, no se puede entender como puramente interna y privada. Porque (no; ¡aunque!) es un acto personal, tiene también una dimensión social. Este punto de vista es también de importancia para la fundamentación del aspecto eclesial y sacramental de la penitencia».⁹

Recorremos ahora los diversos elementos rituales del capítulo I «Rito para reconciliar a un solo penitente» para favorecer no sólo una renovada comprensión del sacramento, sino también una celebración más auténtica, conscientes de que en los actos del penitente y del sacerdote, en los gestos y en las palabras, se comunica la gracia del perdón. Precisamente porque *mens concordet voci* es necesaria una digna celebración, convencidos de la importancia de la forma ritual, porque en la liturgia, la palabra precede a la escucha, la acción configura la vida.¹⁰

⁹ COMISION TEÓLOGICA INTERNACIONAL, *La reconciliación y la penitencia*, 29 de junio de 1983, A,II,2.

¹⁰ «Dios nos dio la palabra, y la sagrada liturgia nos ofrece las palabras; nosotros debemos entrar dentro de las palabras, en su significado, acogerlas en nosotros, ponernos en sintonía con estas palabras; así nos convertimos en hijos de Dios, semejantes a Dios»: BENEDICTO XVI, *Catequesis en la audiencia general*, 26 de septiembre de 2012.

Acogida del penitente

La rúbrica n. 83 del *Ritual* indica cómo debe ser escuchado el penitente: «El sacerdote acoge con bondad al penitente y le saluda con palabras de afecto». Esta es la apertura que introduce en la acción ritual. El *Ritual de la Penitencia* se preocupa de que el ministro del sacramento, representante de Cristo, actúe de tal manera que este momento inicial sea vivido por el penitente del modo más fácil y confiado posible. Todos sabemos lo difícil que puede ser acercarse a la confesión. Cuando se consigue dar el primer paso, ya está actuando la gracia. Por eso, el sacerdote ha de acoger a quien acude a él con la misma actitud del padre del hijo pródigo, que corre al encuentro de su hijo arrepentido en cuanto lo ve de lejos. Los sacerdotes deben prepararse para desempeñar este ministerio, conscientes de representar a Cristo que, en la parábola, nos descubre el rostro del Padre celestial que hace fiesta y se alegra por el que retorna a él (cfr. *Lc* 15,11-32). El inicio del *Ritual de la Penitencia* nos ayuda a comprender que Dios Padre celebra un «Jubileo» cada vez que un pecador viene a este sacramento: «Os digo que así también habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no necesitan convertirse» (*Lc* 15,7).

Después de haber sido acogido, el penitente hace la señal de la cruz diciendo: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (*RP* 84). Es un acto de fe distintivo del cristiano.¹¹ Esta apertura es importante por una razón tanto práctica como teológica. Este signo ritual tan familiar, unido a las palabras, subraya el momento en el que inicia verdaderamente la liturgia. Incluso al final del rito, en la absolución penitencial, estará presente el signo de la cruz. La fórmula trinitaria además de recordar el Bautismo, en el que hemos renacido a la vida

¹¹ «La cruz es un signo de la Pasión y es, a la vez, signo de la resurrección; es, por así decir, el báculo de salvación que Dios nos ofrece, el puente que nos permite atravesar el abismo de la muerte y todas las asechanzas del mal para, finalmente, llegar a Él. [...] la señal de la cruz con la invocación trinitaria resume la esencia toda del cristianismo, representa lo específicamente cristiano»: J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, en *Obras completas*, XI, BAC, Madrid 2012, 102.

divina, nos orienta hacia la celebración de la Eucaristía, que conserva, incrementa y renueva la vida de gracia en nosotros.

Este momento ritual prepara progresivamente lo que sigue. El sacerdote no debe decir simplemente al penitente: «Ahora dime tus pecados». Por el contrario, sus palabras de acogida deberían establecer inmediatamente una atmósfera de profunda seriedad y al mismo tiempo suscitar la confianza en Dios. El sacerdote dice: «Dios, que ha iluminado nuestros corazones, te conceda un verdadero conocimiento de tus pecados y de su misericordia» (RP 84). ¡Qué intensas y dulces resuenan estas palabras en el corazón del penitente si el sacerdote las pronuncia con convicción y desde lo profundo del corazón, consciente del misterio que la Ordenación le capacitó para cumplir!

Los parágrafos 85-86 del *Ritual de la Penitencia* presentan fórmulas alternativas para el inicio del rito, ricas en resonancias bíblicas y teología. En estas fórmulas podrían inspirarse nuestra predicación y catequesis para invitar a celebrarlo con alegría, seriedad y serenidad. Pensemos, por ejemplo, en el impacto que tiene el penitente al sentir decir al sacerdote las palabras del profeta Ezequiel: «Acércate confiadamente al Señor, que no se complace en la muerte del pecador, sino en que se convierta y viva» (cfr. 33,11). El sacerdote habla aquí con la autoridad de la palabra de Dios y no simplemente con palabras de cumplimento.

Lectura de la Palabra de Dios

Aunque la sagrada Escritura resuena ya en las diferentes fórmulas de invitación a la confesión de los pecados, el rito continua con la escucha de la palabra de Dios. A pesar de que en el Ritual esto sea *ad libitum*, solo debería omitirse en caso de verdadero impedimento. En la economía del *Ritual de la Penitencia*, la proclamación de la palabra de Dios aparece como un momento importante de la celebración (cfr. RP 17). Los versículos escriturísticos que se ofrecen están caracterizados por expresiones que anuncian la misericordia de Dios e invitan a la conversión (cfr. RP 87). El Ritual sugiere doce citas bíblicas (cfr. RP 88-93) y otras lecturas alternativas (cfr. RP 160-165), pero se puede recurrir también a otros textos de la sagrada Escritura que el sacerdote o el penitente consideren oportunos.

En la forma ritual, la precedencia dada a la escucha de la palabra de Dios reclama el hecho de que cuanto viene proclamado se cumple, aquí y ahora, en la celebración. Lo que se anuncia es experimentado por el penitente con absoluta novedad y frescura, porque la Palabra resuena enriquecida con un significado nuevo, gracias al momento sacramental que vive con fe. El Jubileo de la Misericordia es una ocasión propicia para que sacerdotes y fieles valoren de verdad el recurso a la palabra de Dios. En cada uno de los textos propuestos por el Ritual, los sacerdotes podrán descubrir la grandeza del ministerio a ellos confiado y los penitentes podrán vislumbrar con admiración la luz que les guía hacia el encuentro con Cristo en el sacramento.

Por ejemplo, la elección del texto de Ezequiel 11, 19-20 (cfr. *RP* 88), permite sentir al penitente que es a él a quien se dirige el oráculo divino: «Les daré un corazón íntegro e infundiré en ellos un espíritu nuevo; les arrancaré el corazón de piedra y les daré un corazón de carne...». Cuando el penitente se da cuenta que tal promesa es para él, en ese mismo momento, su corazón puede abrirse al consuelo y a la confianza y confesar sus pecados. Si se elige el texto de Marcos 1,14-15 (cfr. *RP* 90), tanto el sacerdote como el penitente, experimentan que Cristo mismo está presente, aquí y ahora, para anunciar con fuerza a quien se confiesa: «Está cerca el Reino de Dios: Convertíos y creed la Buena Noticia». La respuesta a la presencia de Cristo y a sus palabras será la confesión de los pecados. O bien, con la elección del pasaje de Lucas 15,1-7 (cfr. *RP* 162), el penitente deberá comprender que Jesús se defiende de las acusaciones de comer con los pecadores también por él. De hecho, en la celebración, Jesús está junto al penitente – un pecador – y manifiesta que quiere restablecer la comunión con él, volver a buscarlo como hace el pastor con la oveja perdida. La palabra de Dios, ¿no está quizás anunciando aquí un Jubileo de Misericordia, dándonos la valentía de confesar nuestros pecados con esperanza y confianza?

Confesión de los pecados y aceptación de la satisfacción

El momento ritual siguiente es una parte esencial de la celebración sacramental: la confesión de los pecados por parte del penitente y la

aceptación de un acto de satisfacción propuesto por el sacerdote (cfr. *RP 94*). Merecen ser subrayados algunos aspectos sobre el valor ritual de la confesión y la forma que asume. A diferencia de otros momentos, aquí no se indican textos ni palabras para ser dichos, sino que el penitente es llamado a confesar los propios pecados. Lo que ha precedido ritualmente, sobre todo la proclamación de la palabra de Dios, muestra que la confesión de los pecados no surge solo por iniciativa del penitente. En verdad, se fundamenta en la gracia de haber escuchado la palabra de Dios, dando como resultado el sentirse animado al arrepentimiento y a la contrición.

En este momento, no se indican textos específicos, sino solamente rúbricas, redactadas con sumo cuidado, para expresar su profundo significado teológico. No se trata simplemente, por parte del penitente, de pronunciar en voz alta un elenco de pecados en el vacío, como si nadie estuviera presente. Se confiesa delante del sacerdote. Al sacerdote, por su parte, se le pide entrar en profunda relación con quien se confiesa: «El sacerdote ayuda al penitente a hacer una confesión íntegra, le da los consejos oportunos» (*RP 94*). Este paso constante del penitente al sacerdote, no es más que la forma ritual que hace posible el encuentro del penitente con Cristo a través del sacerdote. Por eso el confesor es invitado a ayudar al penitente a comprender el sentido profundo de este encuentro: «Lo exhorta [el sacerdote al penitente] a la contrición de sus culpas, recordándole que el cristiano por el sacramento de la penitencia, muriendo y resucitando con Cristo, es renovado en el misterio pascual» (*RP 94*). Es un elemento teológico esencial para comprender correctamente el sacramento. Todo lo que sucede en él se fundamenta en el misterio pascual. El penitente es renovado según el modelo original del bautismo, donde muere con Cristo al pecado y resucita con él a la vida nueva.

Es deseable que, ayudados por el Año Jubilar, tanto los sacerdotes como los penitentes puedan celebrar este sacramento con una mayor conciencia de la profundidad de este encuentro. Recordemos las fuertes palabras de san Juan Pablo II en su primera encíclica *Redemptor*

hominis: «La Iglesia, pues, observando fielmente la praxis plurisecular del Sacramento de la Penitencia -la práctica de la confesión individual, unida al acto personal de dolor y al propósito de la enmienda y satisfacción- defiende el derecho particular del alma. Es el derecho a un encuentro del hombre más personal con Cristo crucificado que perdona, con Cristo que dice, por medio del ministro del sacramento de la Reconciliación: “tus pecados te son perdonados”; “vete y no peques más”» (n. 20). Es inusual y muy incisivo que el Papa defina el encuentro entre penitente y sacerdote como un “derecho” humano. Con esto se refiere a algo que está en lo profundo del corazón herido de la humanidad pecadora. Hablando del *Redentor del hombre* afirma que cada persona desea un encuentro intenso, personal con Cristo, «con Cristo crucificado que perdona». La estructura litúrgica del sacramento intenta dar forma a este deseo y satisfacerlo.

Después que el penitente ha confesado los pecados, el sacerdote «le propone una obra de penitencia que el fiel acepta para satisfacción por sus pecados y para enmienda de su vida» (RP 94). De este modo, la rúbrica subraya de nuevo el significado del profundo encuentro e intercambio que se produce entre sacerdote y penitente. En lo que hace, el sacerdote es invitado a «acomodarse en todo a la condición del penitente, tanto en el lenguaje como en los consejos que le dé». El penitente encuentra, aquí y ahora, a «Cristo crucificado que perdona» y que muestra también el camino para la enmienda y un nuevo estilo de vida.

Oración del penitente

El sacerdote continua su diálogo con el penitente invitándolo «a que manifieste su contrición» con una oración (RP 95). Esto pone, de nuevo, en primer plano, la dimensión litúrgica del sacramento. El rito reclama manifestar claramente la contrición en forma de oración, ofreciendo una vasta posibilidad de fórmulas. En efecto, se ofrecen en el Ritual siete posibles oraciones (cfr. RP 95-101). Aunque, como para las perícopas bíblicas, solo se usa una en cada celebración, meditar todos y cada uno de los textos propuestos puede ayudar a vislumbrar las

múltiples caras de la piedra preciosa insertada en este momento del sacramento. La meditación ayudará a las personas a prepararse para la confesión y para pronunciar, de corazón, tales palabras durante la celebración sacramental.

La fórmula indicada en el *RP* 101 es una tradicional oración que muchos conocen como "Acto de dolor". Ha superado el paso de los siglos y quizás no tiene necesidad de comentario. El Jubileo es pues la ocasión para poner de manifiesto las palabras y la profundidad teológica que encierra esta oración en su formulación latina. Quien ora suplica: «Per merita passionis Salvatoris nostri Iesu Christi, Domine, miserere». La Misericordia que celebramos se fundamenta en los méritos de la Pasión de Jesucristo.

Las demás opciones propuestas (cfr. *RP* 95-100) están claramente inspiradas en la Sagrada Escritura. En efecto, dos de ellas (*RP* 96,97) ponen directamente en los labios del penitente algunos versículos de los salmos: «Recuerda, Señor, que tu ternura y tu misericordia son eternas...»; o bien: «Lava del todo mi delito, Señor...». Como respuesta a la invitación del sacerdote para manifestar la propia contrición, el penitente pronuncia las mismas palabras usadas durante milenios por Israel y la Iglesia. Orando hoy con tales fórmulas, los penitentes experimentan que su historia de pecado y el perdón de Dios forman parte del gran drama narrado en las páginas de la Biblia. El drama del pecado y del perdón continua ahora en nuestra existencia, y las mismas oraciones suscitadas por el Espíritu Santo iluminan perfectamente este momento.

Lo mismo se puede decir de la oración que pone en los labios del penitente las palabras que el hijo pródigo dirige al padre nada más llegar a casa: «Padre, he pecado contra ti, ya no merezco llamarme hijo tuyo. Ten compasión de este pecador» (*RP* 98). Alentados por la parábola a no tener miedo y animados a la contrición, los penitentes manifiestan la conversión del corazón pronunciando las palabras del hijo, que retorna con fe a la casa paterna.

Otra fórmula de especial valor es una oración dirigida a cada Persona de la Trinidad, con imágenes tomadas del Nuevo Testamento, de tal forma que los penitentes puedan reconocerse en ellas (cfr. *RP*

95). Esta oración se dirige sobre todo al «Padre lleno de clemencia» y utiliza nuevamente las palabras del hijo pródigo, introducidas por una explícita referencia a la parábola: «...como el hijo pródigo...». Después se dirige a «Cristo Jesús, Salvador del mundo», y el penitente invoca que le suceda ahora a él lo mismo que le sucedió al buen ladrón, cuando se le abrieron las puertas del paraíso, mientras Jesús moría. El penitente hace suyas las mismas palabras del malhechor arrepentido: «Acuérdate de mí, Señor, en tu reino». La última invocación se dirige al Espíritu Santo, denominado «fuente de amor». El penitente pide al Espíritu Santo «purifícame, y haz que camine como hijo de la luz».

El Ritual ofrece al penitente también otras fórmulas que ahora no comentamos. Sin embargo es deseable que, alentados también por el Año Jubilar, sean más conocidas y usadas. Con ellas aprendemos a orar con las mismas palabras e imágenes de la Escritura, expresando nuestra contrición y pidiendo perdón. Con ellas aprendemos que también nosotros estamos implicados en los admirables acontecimientos de misericordia narrados en la Biblia. Como el publicano, alabado por Jesús en la parábola, también nosotros nos golpeamos el pecho y oramos: «Jesús, Hijo de Dios, apiádate de mí, que soy un pecador» (*RP* 100, inspirado en *Lc* 18,13).

Absolución

En el *Ritual de la Penitencia*, la oración del penitente y la absolución del sacerdote figuran bajo un único título. Las hemos diferenciado para facilitar un comentario, sin olvidar que es importante captar el profundo vínculo entre los dos momentos. En la oración a Dios, el penitente expresa la contrición y pide misericordia. La inmediata respuesta a esta súplica se da rápidamente por parte de Dios, a través del ministerio del sacerdote.

La atmósfera litúrgica se intensifica. El sacerdote extiende las manos sobre la cabeza del penitente y comienza a pronunciar las palabras. Este gesto debe ser realizado con la misma atención e intensidad que cualquier otro gesto similar de una acción litúrgica. El penitente ha de ser capaz de percibir, a través del cambio de postura corporal y del ge-

sto del sacerdote, que se va a realizar un acto sacramental solemne. Las manos extendidas indican que la misericordia de Dios – invisible, pero inmensamente poderosa y presente – va a irrumpir sobre el penitente arrepentido.

También las palabras pronunciadas por el sacerdote para la absolución merecen una justa atención. Aunque son breves, tienen un gran valor teológico y expresan el significado central de este sacramento. El *Ritual de la Penitencia* expone claramente los elementos teológicos esenciales de la fórmula (cfr. *RP* 19). Ante todo, se señala la evidente estructura trinitaria. La reconciliación, otorgada en este sacramento, viene de Dios, llamado «*Padre misericordioso*», y expresa lo que ya ha realizado: «Dios, Padre misericordioso, que reconcilió consigo al mundo». Tal reconciliación se ha realizado «por la muerte y la resurrección de su *Hijo*», que la fórmula pone en relación inmediata con la efusión del «*Espíritu Santo* para la remisión de los pecados». En esta primera parte de la fórmula se encuentra la *anámnesis* litúrgica, es decir, se recuerda, proclama y anuncia la muerte y resurrección de Jesús. La *anámnesis* se expresa en términos trinitarios y con un lenguaje que indica inmediatamente la importancia de este solemne acto de Dios que ahora se va a realizar en favor del penitente. Dios ha reconciliado consigo al mundo y ha infundido sobre nosotros el Espíritu Santo para la remisión de los pecados.

La fórmula continúa en el tiempo de presente, y el sacerdote se dirige directamente al penitente. Este paso del pasado al presente indica que el gran acontecimiento obrado por Dios en el misterio pascual se derrama, con todos sus frutos, sobre este penitente concreto, aquí y ahora, por medio de las palabras del sacerdote. Al mismo tiempo, la fórmula explícita que cuanto está realizando Dios adquiere una fuerte dimensión eclesial «ya que la reconciliación con Dios se pide y se otorga por el ministerio de la Iglesia» (*RP* 19).

Dirigiéndose al penitente el sacerdote dice, ante todo, Dios «te conceda el perdón y la paz». Es un lenguaje que se caracteriza por ser una invocación o bendición; el verbo está en subjuntivo con valor exhortativo (*tribuat*), característico de muchas invocaciones y ben-

diciones de la Iglesia, siempre eficaces. Después cambia el estilo del lenguaje y el sacerdote continua pronunciando lo que el Ritual llama la «parte esencial» (RP 19). Dirigiéndose directamente al penitente y haciendo la señal de la cruz, dice: «Yo te absuelvo de tus pecados, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo». Con las palabras: «Yo te absuelvo», el sacerdote manifiesta que actúa *in persona Christi*.

A través de los gestos y de las palabras del sacerdote, en virtud del poder dado por Cristo a la Iglesia para perdonar pecados (cfr. *Jn 20,23*), el pecador es devuelto a la inocencia original del bautismo. El penitente ve cumplido, de este modo, su deseo de un encuentro personal y profundo con Cristo crucificado y dispuesto al perdón. El Señor ha venido y se ha encontrado con ese pecador, en ese momento clave de su vida, marcado por la conversión y el perdón. ¡Un encuentro como éste constituye la verdadera esencia del Jubileo de la Misericordia, un jubileo para los pecadores arrepentidos y un jubileo para Cristo mismo!

Acción de gracias y despedida del penitente

Las leyes del lenguaje ritual imponen que un momento tan intenso y rico, como es la absolución, necesita un epílogo. Sería raro salir de un ámbito tan espiritual como éste para volver a la vida de cada día sin un momento de tránsito. Con todo, a veces, sin respetar el evidente sentido litúrgico, la celebración sacramental puede terminar de forma precipitada: «Hemos terminado, vete en paz». El *Ritual de la Penitencia* dice con claridad lo que se ha de hacer: «El penitente proclama la misericordia de Dios y le da gracias con una breve aclamación tomada de la Sagrada Escritura; después el sacerdote lo despide en la paz del Señor» (RP 20).

Esta sobria ritualidad se encuentra en RP 103. Sacerdote y penitente no dicen palabras suyas, sino expresiones tomadas de la Escritura. Citando las palabras inspiradas en el *Salmo 118,1*, el sacerdote exclama: «Dad gracias al Señor, porque es bueno». El penitente concluye con el versículo siguiente del mismo Salmo: «Porque es eterna su misericordia» (también *Sal 136,1*). Estas palabras de alabanza usadas por el pueblo de Israel y por la Iglesia durante milenios se han cumplido de

nuevo y de forma concreta, aquí y ahora, con admirable fuerza y absoluta novedad.

Toda liturgia de la Iglesia termina enviando al mundo a cuantos han participado en ella, llenos de renovada fuerza divina, destinada a vivificar la humanidad. La despedida no es otra cosa que la forma ritual del envío de Cristo mismo: «Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo», dice el Señor Resucitado a sus discípulos (cfr. *Jn* 20,21). Esto es lo que se hace en el *Ritual de la Penitencia* con fórmulas concisas: «El Señor ha perdonado tus pecados. Vete en paz», o bien: «Vete en paz y anuncia a los hombres las maravillas de Dios, que te ha salvado». El sacerdote las pronuncia como ministro de Cristo y el penitente se da cuenta que es enviado por la Iglesia.

“Misericordiosos como el Padre”

El Papa Francisco invita continuamente a la Iglesia a redescubrir la alegría del Evangelio y a estar “en salida”, a ser misionera, capaz de arriesgarse, de tomar iniciativa sin miedo, mostrando vivir «un deseo inagotable de brindar misericordia, fruto de haber experimentado la infinita misericordia del Padre y su fuerza».¹²

La vocación de la Iglesia es también la de todo discípulo de Cristo, fortalecido por el sacramento del perdón. La misericordia celebrada *per ritus et preces* compromete a poner en práctica la enseñanza de Jesús: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (*Lc* 6,36).

¹² FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 24.

MISERICORDIA INVOCATA E DONATA
(DUE OMELIE DI ANASTASIO SINAITA (VII SECOLO))

La liturgia delle Chiese cristiane, specialmente quelle delle diverse tradizioni orientali ci invitano spesso, per mezzo dei testi del vangelo, dei salmi, dei diversi testi liturgici, alla conversione, al rinnovamento, ad essere più attenti a noi stessi, e soprattutto, a non dimenticare mai, a non disperare mai della misericordia di Dio, manifestatasi pienamente nel suo Figlio, nostro Signore Gesù Cristo. Tante volte i testi liturgici, presentano sì la condizione peccatrice dell'uomo, di ogni uomo, ma sempre subito troviamo quella frase, quella parola che segna, possiamo dire, la svolta salvatrice: *...ma tu Signore non hai... tu non vuoi... tu non fai...* Malgrado tutti i peccati dell'uomo, Lui, il Signore, è fedele nella sua misericordia.

In queste pagine vorrei proporre la *lectio* di due testi patristici di tradizione greca, due omelie di un autore della seconda metà del VII secolo, Anastasio, che visse come monaco nel monastero di Santa Caterina nel Sinai; due testi che ruotano attorno ai due poli in cui si centra la vita del cristiano, del monaco: il perdono, la misericordia verso il fratello; quindi il perdono, la misericordia di Dio verso di noi. Di Anastasio Sinaita non abbiamo molte notizie biografiche, anzi la sua vita ci è quasi sconosciuta. Poche opere, in più, ci sono pervenute di questo autore; al di là di un trattato polemico contro i miafisiti e qualche vita di alcuni monaci sinaitici, abbiamo soltanto alcune omelie e qualche commento salmico. Proprio l'omelia "*sulla Santa Eucaristia e sulla necessità di non giudicare e non serbare rancore*" in primo luogo, e poi il "*commento al salmo 6*" sono quelli che consideriamo in queste pagine.¹ Sono

¹ ANASTASIO SINAITA, *Omelia sulla Santa Eucaristia e sulla necessità di non giudicare e di non serbare rancore*, testo greco in PG 89, 825-829; trad. italiana in ANASTASIO SINAITA, *Una liturgia non ipocrita*, Testi dei Padri della Chiesa 26, Qiqajon, Bose 1996. ANASTASIO SINAITA, *Omelia sul salmo sesto*, testo greco in PG 89, 1077-1116; trad. ita-

dei testi di un monaco, testi che ci mettono di fronte alla realtà del cammino cristiano dei monaci e di tutti i cristiani: il perdono, quello che si dà ai fratelli per primo, unito alla necessità del non serbare rancore; quindi il perdono, la misericordia che Dio dà, elargisce ad ogni momento della nostra vita.

Per situare brevemente i due testi, vorrei accennare al fatto che per quanto riguarda il primo dei due, l'*omelia sulla Santa Eucaristia* non ci sono notizie precise sulle circostanze per le quali fu composto. A partire da alcune delle affermazioni che troviamo nel testo, sembra che è sorto in un contesto monastico, ma non ci sono dettagli precisi. Discepolo fedele dei santi Padri, Anastasio lo è in modo speciale di Giovanni Crisostomo, preoccupati, l'uno e l'altro nel sottolineare di fronte al suo uditorio la necessità di una vita cristiana vissuta nella sua pienezza, di una vita cristiana che eviti, per primo scoglio, l'ipocrisia, sotto qualsiasi forma essa si manifesti. La fede cristiana, la professione di fede, deve tradursi nel concreto della vita dei cristiani. La casa di Dio, che e la chiesa, ma che è anche il cuore di ogni cristiano, di ogni monaco, può diventare dimora di altre presenze; perciò Anastasio invita a un coraggioso ritorno al proprio cuore. È un testo scritto o predicato nel periodo quaresimale? Riferimenti al digiuno lo farebbero pensare; anche l'insistenza nella frequentazione della Parola di Dio. Durante la Quaresima digiuniamo del cibo materiale, digiuniamo delle vane parole, digiuniamo delle mormorazioni – ma non digiuniamo affatto dalla Parola di Dio; in questo periodo questa ci viene proposta come cibo per noi monaci, benché questo sia un tema di vita cristiana valido e proponibili a tutti i cristiani. Giovanni Crisostomo nel suo commento al Vangelo di Matteo afferma:

Si dirà da parte di qualcuno: "Io non sono né monaco, né anacoreta, ho moglie e figli e mi prendo cura della mia famiglia". Ecco la grande piaga dei nostri tempi, credere che la lettura del Vangelo sia riservata soltanto

ai religiosi e ai monaci... È un grande male non leggere i libri che recano la Parola di Dio, ma ve n'è uno peggiore. Cioè credere che questa lettura sia inutile... Non ascoltare la Parola di Dio è causa di fame e di morte.²

Per Giovanni Crisostomo si tratta di una Parola che ci svela a noi stessi, che ci fa da specchio, *che è viva ed efficace, e più tagliente di ogni spada a doppio taglio... scruta i sentimenti e i pensieri del cuore.³*

Il tema centrale dell'omelia di Anastasio Sinaita *Sulla Santa Eucaristia* sgorga dal fatto stesso che la preghiera insegnataci dal Signore vincola il perdono che viene da Dio alla nostra disponibilità a perdonare il fratello e a non serbargli rancore; ed è allora nella celebrazione dell'eucaristia in cui facciamo memoria di colui che ha dato la vita per noi, e l'ha fatto perdonando, che noi dovremmo attingere la forza del perdono. Per quanto riguarda il secondo testo che viene proposto, il *commento al salmo 6*, uno dei salmi del Grande Apodeipnon (compieta) della Quaresima nella tradizione bizantina, Anastasio vi fa un commento al salmo 6 facendone una vera *lectio divina*, leggendo versetto per versetto, collegandolo con altri passi biblici e facendolo diventare preghiera, supplica, lode a Dio. Si tratta di una *lectio divina* di un salmo fatta da un cristiano che è anche monaco; siamo di fronte, quindi, a una lettura cristiana di un salmo. L'autore tira fuori dal testo, come vedremo, la contemplazione della misericordia di Dio, del suo abisso di amore, manifestatosi in Cristo. Parecchie volte gli esempi, nel testo, sono tratti dalle parabole evangeliche in cui si sottolinea proprio la misericordia immensa di Dio. Malgrado le possibili cadute e ricadute dell'uomo nel peccato, nello stesso peccato, Dio, nella sua misericordia lo rialza, e lo fa fino alla fine; ed è proprio questa misericordia di Dio quello – forse l'unica cosa – che l'uomo può chiedere: *Nella tua misericordia cerco rifugio. Non ho niente da offrirti. Cerco da te misericordia; non*

² *Sul vangelo di Matteo, Om. 2,5-6, PG 57,28ss.*

³ *Eb 4,12.*

chiedermene il prezzo. Quindi propongo la lettura dei due testi a partire di questa doppia chiave e in quest'ordine: perdono e misericordia verso il fratello, perdono e misericordia di Dio verso di noi.

OMELIA SULLA SANTA EUCARISTIA

Il Discorso / Omelia *Sulla Santa Eucaristia* inizia con una *captatio benevolentiae* in cui l'autore esalta la ricchezza che il libro dei salmi costituisce per la vita dei cristiani.⁴ Per scoprire questa ricchezza bisogna che il cristiano, il monaco dia del tempo alla preghiera e alle Sacre Scritture. Il salterio:

...educa alla religiosità, dà leggi alla fede, è maestro di temperanza, apre la strada al timore di Dio, dà spiegazioni sul castigo, sulla compunzione, sul pentimento...

Anastasio sviluppa il suo discorso a partire dalla constatazione dell'atteggiamento che i cristiani / i monaci hanno durante la Sacra Sinassi: atteggiamento quello esterno, per primo, e atteggiamento interno in un secondo momento. La mormorazione e la critica, l'intromissione nella vita e negli affari degli altri, è il primo aspetto che Anastasio rimprovera:

E nessuno di noi è attento ai suoi peccati, nessuno si preoccupa dei propri pesi, ma scrutiamo attentamente i peccati del nostro prossimo... siamo ormai vecchi e continuiamo ad interessarci negli affari degli altri...

Quindi ne viene fuori un secondo aspetto: la manca di pazienza nella liturgia; e qui Anastasio riprende i temi cari al Crisostomo: quei cristiani che escono dalla celebrazione, che mormorano per la sua lunghezza... e l'autore dà una lista di esempi: quelli che chiacchierano, che

⁴ Sottolineo qui il ruolo centrale del salterio nella vita liturgica delle Chiese cristiane di Oriente e di Occidente, rammentando i grandi commenti dei Padri al salterio; oppure testi come la *Lettera a Marcellino* di sant'Atanasio di Alessandria, vero "manuale" per l'uso cristiano del salterio.

si danno ai piaceri... La necessità, allora, di un cuore puro ed umiliato soprattutto all'interno dell'uomo:

Ed di quale perdono potrai fruire, dimmi? Non è l'entrare nella chiesa di Dio, non è il baciare il volto di Dio nelle sante icone e le venerabili croci che è gradito a Dio; e neppure nel lavarsi le mani con l'acqua consiste la purificazione, ma nel rifuggire e lavar via la sozzura dei peccati, e con la confessione, con le lacrime e con il cuore umiliato sciogliere le catene dei peccati e così accostarsi agli immacolati misteri.

Per quanto riguarda al secondo atteggiamento, quello interno richiesto ad ogni cristiano, Anastasio lo sviluppa a partire della stessa celebrazione dei Santi Misteri e della necessaria riconciliazione col fratello che essi richiedono da ogni cristiano, da ogni monaco. Parte nella sua riflessione dall'esortazione che si trova all'inizio dell'anafora eucaristica: *In alto i nostri cuori. Li abbiamo presso il Signore.* Anastasio insiste di maniera forte nell'eventuale peccato di menzogna di fronte a Dio: avere il cuore verso Dio ma in pratica averlo sia verso il peccato, sia verso gli affari mondani:

Che fai, uomo? Il presbitero offre a Dio per te il sacrificio incruento, e tu lo disprezzi? Il presbitero combatte per te: ...stando all'altare, prega e insiste che scenda dall'alto su di te il dono dello Spirito Santo, e tu non ti curi della tua salvezza? ...unisci il tuo grido a quello del presbitero che prega per te. Collabora anche tu alla tua salvezza. altrimenti è non solo il mentire a Cristo nell'ora tremenda della divina eucaristia, ma anche il conservare il ricordo delle offese dei fratelli, sebbene, nella preghiera tu dica: "Rimetti a noi i nostri debiti, come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori".

Questa è in qualche modo la pietra angolare di questo primo testo di Anastasio Sinaita e della vita stessa del cristiano: chiedere il perdono da Dio, dire pure che si perdona il fratello, ma serbare nel cuore il rancore per le offese ricevute. L'autore esorta, allora, al perdono per poter avvicinarsi alla comunione dei Santi Misteri, ad allontanarsi dalla malvagità per poter ricevere il carbone – la brace – che purifica. Notiamo

il paragone che l'autore fa tra i Santi Misteri con la brace ardente che comunica fuoco, che comunica vita. Le liturgie siriane danno ai Santi Doni il titolo di "brace".

Anastasio paragona, con grande finezza psicologica, come è breve il peccato e come è lungo il rancore:

E se vuoi sapere che peggiore di ogni peccato è l'accecaimento prodotto dal ricordo dei torti ricevuti, ascolta. Ogni peccato si compie in un tempo breve, e in breve giunge a termine... La memoria dei torti ricevuti, invece, è passione che brucia senza sosta nel cuore. E colui che è posseduto da questo male, sia quando si alza sia quando si corica, quando prega, quando è in cammino mantiene nel suo cuore questo veleno... E prosegue: Dove infatti cresce la pianta dei torti ricevuti, là non c'è nulla che giovi, non digiuno, non preghiera, non lacrime, non confessione, non supplica, non verginità, non elemosina... Tutto infatti è annullato dal ricordo del male che hai ricevuto dal tuo fratello.

E l'autore prosegue con un testo che direi è il fulcro del discorso:

Sento molto spesso dire da molti: "Ohimè, come posso salvarmi? Digiunare, non ci riesco, vegliare non so, alla verginità non reggo, ritirarmi in solitudine dal mondo non sopporto: come potrò salvarmi?". Come? Te lo dico io. "Perdona e ti sarà perdonato",⁵ condona, e sarà condonato a te. Ecco l'unica, rapida via che porta alla salvezza. Ti mostrerò ora la seconda: quale? "Non giudicate – dice la Scrittura – e non sarete giudicati".⁶ Ecco l'altra via, senza digiuni, senza veglie, senza fatica. Non giudicare dunque tuo fratello...

E Anastasio finisce il suo discorso – farà lo stesso nel secondo dei testi che presentiamo – con un apoftegma che riassume quello che ha cercato di dire:

Un uomo che conduceva vita monastica, aveva trascorso la sua vita nell'incuria e nell'indolenza: cadde in una malattia mortale e, giunto

⁵ Lc 6,73.

⁶ Ibid.

all'estremo respiro, non mostrò nessuna paura della morte... Uno dei padri che stavano attorno a lui gli domandò: "Fratello, credimi, per quello che noi potevamo vedere, eravamo convinti che tu avessi percorso il cammino della tua vita in totale indolenza e incuria; non sappiamo di dove ti sia potuta venire tale sicurezza di fronte a quest'ora?" A queste parole il fratello rispose: "Davvero, venerabili padri, ho trascorso la mia vita del tutto pigramente, e in quest'ora gli angeli di Dio mi hanno presentato la lista dei miei peccati; e, dopo aver letto i peccati che ho commesso da quando mi sono ritirato dal mondo, mi dissero: "Li riconosci?", ed io dissi: "Sì, li riconosco perfettamente, ma tuttavia, da quando mi sono ritirato dal mondo e mi sono fatto monaco, non ho giudicato alcun uomo, né ho serbato memoria del male ricevuto. Ed ora prego che sia osservata anche per me la parola del Cristo. Egli disse: "Non giudicate, e non sarete giudicati", e: "Perdona, e ti sarà perdonato".⁷ E come ebbi detto queste parole agli angeli, immediatamente fu lacerato lo scritto con la lista dei miei peccati... ed io me ne vado con sicurezza alla presenza di Cristo.

COMMENTO AL SALMO 6

Nel *commento al salmo 6*, l'autore sviluppa in primo luogo il tema della confessione del proprio peccato, il riconoscimento della condizione di peccatore in cui l'uomo, il cristiano, vive.⁸ Anastasio sottolinea che non si tratta tanto di una enumerazione delle proprie trasgressioni ma di una confessione dei peccati che rivela il dono di Dio, il suo amore paziente e fedele:

Ho irritato il tuo santo nome; ho addolorato il tuo Santo Spirito; ai tuoi comandi non ho ubbidito; ho malamente sperperato la tua ricchezza,

⁷ Lc 6,37.

⁸ La tradizione liturgica bizantina, lungo il periodo della Quaresima, ripete la preghiera attribuita a Sant'Efreem, che si conclude col: *Signore dammi di vedere i miei peccati e di non condannare mio fratello.*

malamente ho speso il tuo tesoro; la caparra, che tu mi hai dato, l'ho spesa in trasgressioni alla tua legge; ho contaminato il mio corpo, che è tempio tuo; ho insozzato la mia anima, la tua immagine; ...ho contaminato la tunica di cui mi hai rivestito; ho lasciato spegnere, sonnecchiando, la lampada che hai preparato per me; tu hai reso splendente il mio volto, e io coi miei peccati l'ho ricoperto di vergogna; hai dato luce ai miei occhi, e io malamente li ho rigettati nella cecità; ...So bene che tutti i peccati che ho commesso tu li scoprirai, e che non c'è luogo dove io possa trovare rifugio, ma sarò del tutto scoperto; e se così avverrà, Signore, non accusarmi nella tua ira; questo guadagno otterrò da te, che sei il solo amante degli uomini.

Dall'inizio della sua omelia, Atanasio comincia a far spuntare quello che sarà la colonna in cui lui poggia il suo discorso: la speranza nella misericordia di Dio. Anastasio presenta lungo l'omelia diversi elenchi di personaggi, peccatori, che sono stati perdonati:

So che il ladrone ti ha chiesto il perdono e l'ha ottenuto; so che la prostituta si è avvicinata a te con tutto il suo cuore e si è pentita; so che il pubblicano ha pianto sui suoi peccati ed è stato giustificato.

Troviamo, ancora, una constatazione delle proprie povertà di fronte al dono misericordioso di Dio che costantemente si rinnova:

Ma io non sono come loro: non sono abbondanti le mie lacrime, non è sincera la mia confessione, il mio gemito non sale dal profondo del cuore, non è pura la mia anima, non schietto il mio digiuno; non ho amore per il fratello, povertà di spirito, assiduità nella preghiera; non provo compassione, così che anch'io ne sia degno, non compunzione, così da essere anch'io perdonato; non sono puri i miei pensieri, i miei propositi non piacciono a Dio.

A partire dello stesso contrasto che già il salmo presenta tra la condizione di peccato del salmista e la sua fiducia nella misericordia di Dio: *Signore, non condannarmi nella tua ira, non correggermi nel tuo furore... Abbi pietà di me perché sono debole...* Atanasio presenta una bella lista si potrebbe dire di interventi misericordiosi di Dio verso l'uomo:

Spesso tu mi hai perdonato, e io ti ho respinto. Spesso mi hai sostenuto, e io non mi sono convertito; spesso tu mi hai rialzato, e io, di nuovo, sono caduto. In quanti modi hai operato con me, e io ti ho sconfessato? Quante volte mi hai prestato ascolto, e io ho rivolto altrove il mio orecchio? Quante volte hai usato compassione per me, e io non mi sono messo al tuo servizio? Quanti onori tu hai dato a me, mentre io ti ho disprezzato? Quante volte, quando io peccavo, come padre mi hai ammonito? Tu nella tua bontà, mi hai portato; come figlio mi hai baciato; mi hai parlato come si parla a un bambino; come padre mi hai corretto; mi hai chiamato come si chiama un bambino; hai allargato le tue braccia; io caddi e tu mi hai sostenuto e mi hai detto...

In questo contesto quindi di peccato da parte dell'uomo, Dio esorta, ci esorta, sempre alla fiducia:

Non aver paura, svegliati: mettiti di nuovo in piedi, vieni qui, non avere più paura, non ti inseguo, non volgo via da te il mio sguardo, non ti rimprovero, non provo ripugnanza per la mia creatura, non rigetto quello che io ho fatto, il mio cuore non è indurito per mio figlio. Non posso infatti odiare quell'uomo che con le mie mani ho plasmato, per il quale ho umiliato me stesso; per il quale ho versato il mio sangue. Come non accoglierò chi si rivolge a me e davanti a me si prostra?

Nel salmo 6, poi, la preghiera che sgorga dal cuore dell'orante, del peccatore, è una supplica accorata a Dio; tutti i verbi dei primi versetti del salmo sono forme imperative: *non rimproverarmi..., non correggermi..., abbi pietà..., guariscimi..., ritorna..., salvami...* Anastasio fa vedere, allora, quale deve essere la preghiera del peccatore:

Cercami tu, Signore, tu che sei andato a cercare e a salvare ciò che era perduto. Prendi me, che sono caduto in mano ai predoni, e portami in salvo; non mezzo morto, ma morto del tutto mi fece (il mio nemico). Guariscimi, Signore, e sarò guarito; salvami e sarò salvato. Risanimi, Signore...

Ritorna, Signore, ravnivami, salvami per la tua misericordia (Sal 6, 5). Dio è grande, e la sua grandezza la manifesta nella compassione, quan-

do perdona i peccatori, la sua misericordia è il frutto del suo grande amore. Ricordiamo le parabole evangeliche della misericordia di Dio, il figlio prodigo, i passaggi evangelici della peccatrice perdonata, il buon ladro, personaggi, questi due che ritroviamo nella liturgia della Settimana Santa, la celebrazione della grande misericordia di Dio. Anastasio, in questo senso ha una frase che in fondo riassume l'atteggiamento di ogni uomo, di ogni cristiano di fronte al mistero dell'amore di Dio:

Cerco da te misericordia; non chiedermene il prezzo. Nessuno infatti mette in vendita la misericordia, ma la offre come dono. Perciò, salvami per la tua misericordia... Compi le meraviglie della tua misericordia rivolgendola piuttosto verso di me, perché in me la tua bontà sia glorificata. Il buon medico è lodato e ammirato quando guarisce malattie incurabili e disperate.... Tu conosci la debolezza della natura perché tu l'hai plasmata; e tu la conosci perché te ne sei rivestito e l'hai salvata. Perciò, anche ora, salvami per la tua misericordia.

Qui troviamo un secondo aspetto importante del testo; Anastasio, dopo aver enumerato una lista di grandi peccatori perdonati, salvati da Dio: Mosè, Aronne, David, Pietro..., insiste sul fatto che la salvezza, il perdono, ci avviene per la fede e soprattutto per la fede e non soltanto per le opere, per essa otteniamo la misericordia di Dio:

Perciò per la fede cerco di essere salvato, per la fede, non per le opere, perché tu che ami gli uomini dica anche a me: La tua fede ti ha salvato, va' in pace. A nessuno di quanti hai perdonato, Signore, hai detto: Le tue opere ti hanno salvato, va' in pace, poiché tutta la nostra giustizia davanti a te è come un nulla... Perciò ancora dico: Salvami per la tua misericordia.

La risposta dell'uomo alla misericordia di Dio è la compunzione, che Anastasio presenta sotto la forma delle lacrime, che anch'esse sono dono di Dio. Le lacrime di compunzione è un tema comune che ritorna spesso nei Padri, e che troviamo anche nell'innologia liturgica bizantina della Quaresima; le lacrime sono viste come un nuovo battesimo ed anche, come nel battesimo, come dono dello Spirito Santo:

Ed aggiunge: Mi affaticai nel gemito; laverò di lacrime ogni notte il mio letto; di lacrime inonderò il mio giaciglio, ben sapendo che coloro che seminano lacrime sulla terra, nella gioia mieteranno l'erba dei cieli. Nel cammino avanzavano e piangevano gettando i loro semi; ma verranno camminando nella gioia, nella resurrezione portando i loro covoni. E come la nostra nuova nascita avviene attraverso l'acqua e lo Spirito, così attraverso l'acqua delle lacrime e il fuoco e il calore della compunzione riceviamo un nuovo battesimo; e siamo purificati, divenendo partecipi dello Spirito Santo, Né infatti il battesimo né la vera compunzione delle lacrime ci viene donata senza lo Spirito Santo.

Per il cristiano – e questo non dobbiamo dimenticarlo mai – per qualsiasi cristiano, la compunzione non è mai troppo tardi; mai nessuno, nessuno di noi, sarà troppo vecchio per poter disperare dalla compunzione, dalla misericordia di Dio; questo bisogna averlo chiaro nella nostra via cristiana: saremo grandi peccatori, ci troveremo sicuramente con grandi peccatori: mai, assolutamente mai non è troppo tardi, mai dobbiamo disperare dalla misericordia di Dio; eppure questa fiducia, non dimentichiamolo, è un dono dello Spirito Santo:

...non vi parliamo infatti di cosa sprofondata nell'abisso, né di una forma che raramente si trova nelle deserte solitudini dei barbari, ma vi parliamo di una cosa posta da Cristo nel vostro cuore, Cristo che disse: Il regno dei cieli è dentro di voi, cioè lo Spirito Santo, che genera in voi compunzione e lacrime per il perdono, la rigenerazione, il riscatto dei peccati... Vedi come non abbia spiegazioni il mare della misericordia di Dio, l'unico buono e amante degli uomini, il Dio che salva gratuitamente e dona la sua misericordia a coloro che si rifugiano in lui; un puro dono...

E come conclusione, Anastasio racconta una storia di un peccatore (un brigante) salvato all'ora della sua morte, grazie alla compunzione:

... sopraggiunta la notte, (il brigante) come si vide oppresso dal male, si diede con lacrime a supplicare il Dio che di tutti ha compassione, confes-

sando le sue colpe e chiedendo perdono: "Non chiedo a te nulla che ti sia nuovo, o Signore che ami gli uomini: come infatti per uno dei ladroni che mi precedettero, così anche me, il ladrone, glorifica la tua misericordia, e accogli queste lacrime di morte, che io verso giacendo su questo letto. E come hai accolto quegli operai che dopo l'undecima ora non avevano fatto nessun lavoro degno di compenso, così accogli la piccolezza di queste mie lacrime, dandomi, in queste, purificazione e battesimo, il perdono nell'imminenza della morte come battesimo, senza richiedermi niente di più. L'ora non lo permette, poiché sono ormai prossimi i ministri che mi condurranno a morte. Non opporti a me, non indurire con me la tua bontà. Io sono stato preda delle mie iniquità, e carico di mali sono giunto alla sera; indicibili sono i debiti che ho verso dite. Ma come hai accettato l'amarissimo pianto di Pietro, il tuo apostolo, così accetta anche il mio, o tu che ami gli uomini, e versa queste lacrime sulla lista dei miei peccati, e con la spugna della tua bontà cancella le mie inimmaginabili colpe". Queste e simili confessioni facendo fino a notte inoltrata, e asciugandosi le lacrime con il suo fazzoletto, spirò, come riferirono coloro che giacevano accanto a lui. Un medico che era solito visitare quell'ammalato, mentre, a casa sua, dormiva, sognò, nell'ora stessa in cui il ladrone morì, che molti etiopi si erano avvicinati al letto del brigante, con molte carte su cui erano scritti i suoi peccati. E, in seguito, sognò due uomini vestiti di luce. Portarono una bilancia, e gli etiopi gettarono su di un piatto la lista di tutti i peccati, e il piatto della bilancia tracollò; l'altro piatto, vuoto, salì in alto. Dicono allora i due messaggeri della luce: "E noi non abbiamo niente?". Dice uno all'altro: "Che cosa possiamo avere? Non sono ancora passati dieci giorni dal tempo delle sue stragi e del suo brigantaggio: quale bene possiamo cercare in costui?". E come dicevano queste cose, si misero a tastare nel letto, se mai trovassero qualcosa di bene. Uno trovò il fazzoletto nel quale il brigante aveva asciugato le sue lacrime, e disse al suo compagno: "Certamente era il fazzoletto delle sue lacrime. Mettiamolo sull'altro piatto della bilancia, e, con esso, la misericordia di Dio, e qualcosa succederà". Non appena lo posero sul piatto vuoto, questo si appesantì e la lista dei peccati che si trovava sull'altro

piatto fu cancellata. E gli angeli a una voce gridarono: "Ha vinto la misericordia di Dio!"

I testi di Anastasio Sinaita ci riportano al cammino che il Signore ci mette davanti, un cammino segnato dal perdono -dato e ricevuto-, dalla misericordia, dall'oblio delle offese, dalle lacrime battesimali, dalla Braccia Santa che ci santifica, che ci configura pienamente con Colui che ha incarnato in se stesso la misericordia di Dio, Cristo Signore; cammino fatto nella speranza che un giorno possiamo sentire pure su di noi la voce degli angeli: *"Ha vinto la misericordia di Dio!"*

MANUEL NIN

Pontificio Collegio Greco, Roma

L'EUCARISTIA COME SACRAMENTO DI GUARIGIONE

Molti ricordano che, in tempi non lontani, quando si preparavano i bambini alla prima comunione, i catechisti si preoccupavano di specificare quanto tempo permane la presenza di Cristo in chi lo riceve. Naturalmente su questo punto non inventavano nulla, poiché si trattava di una questione affrontata nei manuali di scuola. Dopo opportune precisazioni, il maestro spiegava che le specie eucaristiche, considerate in rapporto alla piccola ostia dei fedeli, permangono in chi le riceve per la durata di circa venti minuti. In quel lasso di tempo – veniva insegnato – si doveva tener compagnia a Gesù, come avrebbero dovuto fare, ma purtroppo non fecero, i tre apostoli del Getsemani (cfr. *Mt* 26,36-46). Perciò, ricevuta la comunione, i bambini parlavano con Gesù, gli raccontavano tante cose e quindi ascoltavano con compunzione quello che la sua voce interiore suggeriva.

A scanso di equivoci, diciamo subito che tutto questo è vero, è santamente vero. Pure la didattica di allora era corretta. Il suo merito maggiore consisteva nello sforzo di adattare alla mente dei piccoli il contenuto della fede nella presenza reale. Ma, accanto a questo pregio, essa soffriva di un inconveniente non trascurabile. Dato che per i più la formazione religiosa non si protraeva oltre l'infanzia, tale spiegazione, costituendo di fatto il primo e ultimo insegnamento sulla comunione eucaristica, era destinata ad accompagnare il fedele anche nell'età adulta e a prolungare un approccio alla vita sacramentale non del tutto adeguato.¹

¹ Oggi non è difficile constatare che il cristiano in età adulta perlopiù non dispone delle categorie adulte del pensare cristiano. Mentre infatti la sua mente intellettuale, professionale, familiare, sociale e politica è sicuramente adulta, in quanto è sottoposta a un continuo processo di maturazione e di crescita, invece la sua mente teologica si è fermata inspiegabilmente al tempo dell'età infantile, cosicché il pastore che vorrà dialogare con lui in un incontro personale, oppure nel quadro della predicazione, non potrà far ricorso se non alle categorie della religiosità infantile.

1. L'EUCARISTIA: TRA "NUTRIMENTO" E "RIMEDIO"

In base all'analogia che accomuna la vita naturale e la vita spirituale, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* suddivide il settenario sacramentale in tre gruppi: i sacramenti dell'iniziazione cristiana, vale a dire della generazione, crescita e nutrizione (Battesimo, Confermazione, Eucaristia), i sacramenti della guarigione (Penitenza² e Unzione degli infermi) e i sacramenti della missione (Ordine e Matrimonio).³ Pur riconoscendo alla ripartizione adottata il merito di presentare i sacramenti in una maniera coerente e armonica, lo stesso *Catechismo* segnala che la sua scelta non è l'unica possibile,⁴ senza però dire altro.

Più eloquente è invece san Tommaso, il quale spiega che, oltre a perfezionare l'uomo in rapporto a Dio, i sacramenti si prefiggono un secondo scopo, quello cioè di rimediare alle deficienze causate dal peccato:⁵ « Il Battesimo, infatti, è contro l'assenza di vita spirituale; la

² Pur utilizzando qui il termine « Penitenza » per il solo fatto che è quello usato nei documenti citati, faccio notare che esso è quanto mai infelice per designare il quarto sacramento. Sarebbe assai meglio chiamarlo « Confessione », intendendo questa denominazione nei suoi due risvolti congiunti: confessione della fedeltà di Dio e confessione delle nostre infedeltà: cfr. C. GIRAUDDO, *Confessare i peccati e confessare il Signore*, San Paolo, Cinisello B. 2013.

³ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1210. All'odierna denominazione di « sacramenti dell'iniziazione cristiana » corrisponde in san Tommaso la triade sacramentale relativa alla « generatio », all'« augmentum » e alla « nutritio »: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, 3,65,1.

⁴ « Quest'ordine non è certo l'unico possibile; permette tuttavia di vedere che i sacramenti formano un organismo nel quale ciascuno di essi ha il suo ruolo vitale. In questo organismo l'Eucaristia occupa un posto unico in quanto è il "Sacramento dei sacramenti": "gli altri sono tutti ordinati a questo come al loro specifico fine" »: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1211.

⁵ « I sacramenti della Chiesa si prefiggono due scopi: perfezionare l'uomo in rapporto al culto divino conformemente alla vita religiosa cristiana (*ad perficiendum hominem in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae*), e anche porre rimedio alle deficienze causate dal peccato (*in remedium contra defectum peccati*) »: TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, 3,65,1. Oltre a questi due scopi che determinano due diversi modi di giustificare il settenario, Tommaso ne segnala

Confermazione, contro la debolezza spirituale che si riscontra nei neonati; l'Eucaristia, contro l'inclinazione dell'animo a peccare (*contra labilitatem animi ad peccandum*); la Penitenza, contro il peccato attuale commesso dopo il Battesimo; l'Estrema Unzione, contro le rimanenze dei peccati non del tutto eliminati dalla Penitenza, o per trascuratezza o per ignoranza; l'Ordine, contro il dissolvimento della società; il Matrimonio, come rimedio alla concupiscenza personale e contro i vuoti che la morte apre nella società». ⁶

Poiché la nostra riflessione s'incentra sull'Eucaristia, è lecito domandarci: «Possiamo ancora contentarci di presentare l'Eucaristia unicamente in dimensione conviviale tramite la nozione di "nutrizione", che Tommaso considera come mantenimento di ciò che consegue alla nascita e presiede alla crescita? ⁷ Una insistenza esclusiva sulla dimensione conviviale non rischia forse di oscurare la dimensione sacrificale dell'Eucaristia e, di rimando, dello stesso evento pasquale? Per ovviare al pericolo di un simile oscuramento, non converrebbe, in accordo con la presentazione che lo stesso Tommaso fa dell'Eucaristia come rimedio alla fragilità umana, collocare l'Eucaristia in un orizzonte più vasto, che giunga ad abbracciare congiuntamente le nozioni di "nutrimento (*nutritio*)" e di "guarigione (*sanatio*)", ⁸ vale a dire di nutri-

un terzo, attribuendolo però all'opinione di altri, il quale consiste in una loro certa corrispondenza alle virtù (*per quandam adaptationem ad virtutes*): il Battesimo alla fede, l'Estrema Unzione alla speranza, l'Eucaristia alla carità, l'Ordine alla prudenza, la Penitenza alla giustizia, il Matrimonio alla temperanza, la Confermazione alla forza (*ibid.*).

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, 3,65,1.

⁷ «Il terzo modo [con cui si perfeziona la vita corporale] è la nutrizione (*nutritio*), per mezzo della quale l'uomo conserva in sé la vita e la forza. Il suo corrispettivo nella vita dello spirito è l'Eucaristia. Per questo si dice: "Se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita" [*Gv* 6,54]».

⁸ Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* il termine «guarigione» ricorre 21 volte. Lo si incontra in merito a episodi biblici di guarigione (nn. 448, 695, 2577, 2640), al rispetto della vita e della salute (nn. 2274, 2275, 2292), e specificamente ai cosiddetti «sacramenti di guarigione» (nn. 1210, 1211, 1294, 1421 [bis], 1293, 1466,

mento che risana?». D'altronde, anche nell'ambito della vita naturale, il nutrimento non si limita a far crescere l'individuo, ma provvede prontamente a guarirne le piaghe.

Nella risposta che daremo a questi interrogativi è per noi di grande conforto, nel contesto provvidenziale dell'«Anno Santo della Misericordia» voluto da Papa Francesco,⁹ una frase del suo Predecessore Giovanni Paolo II, che risuona oggi con la forza di un assioma: «L'Eucaristia è un dono troppo grande per sopportare ambiguità e diminuzioni»¹⁰. Se da parte cattolica e ortodossa possiamo giustamente andar fieri del fatto che la nostra fede eucaristica non ha conosciuto ambiguità, essa però ha conosciuto, tanto da una parte quanto dall'altra, diminuzioni tutt'altro che trascurabili, dovute a ristrettezze speculative e alle conseguenti loro ricadute sulla pastorale.

2. L'EUCARISTIA: UN DONO CHE NON PUÒ ESSERE RIDOTTO

ALLA SOLA DIMENSIONE CONVIVIALE

I teologi latini del II millennio, per studiare l'Eucaristia, sono andati al cuore della preghiera eucaristica, vale a dire al *racconto istituzionale*, che hanno chiamato, con denominazione esclusiva, «consacrazione». Ma, più ancora che sull'intero racconto, si sono concentrati

1502 [bis] 1505, 1506, 1508 [bis], 1520). In riferimento a questi, così si legge: «Il Signore Gesù Cristo, medico delle nostre anime e dei nostri corpi, colui che ha rimesso i peccati al paralitico e gli ha reso la salute del corpo [cfr. *Mc* 2,1-12], ha voluto che la sua Chiesa continui, nella forza dello Spirito Santo, la sua opera di guarigione e di salvezza, anche presso le proprie membra. È lo scopo dei due sacramenti di guarigione: del sacramento della Penitenza e dell'Unzione degli infermi» (n. 1421).

⁹ «Ci sono momenti nei quali in modo ancora più forte siamo chiamati a tenere fisso lo sguardo sulla misericordia, per diventare noi stessi segno efficace dell'agire del Padre. È per questo che ho indetto un *Giubileo Straordinario della Misericordia* come tempo favorevole per la Chiesa, perché renda più forte ed efficace la testimonianza dei credenti»: PAPA FRANCESCO, Bolla di indizione *Misericordiae Vultus*, 11 aprile 2015.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 10.

sulle parole del Signore; però – attenzione! – non su tutte le parole, ma unicamente su quelle che la loro sistematica stabiliva essere necessarie e sufficienti perché la consacrazione avvenga. Non v'è dubbio che la consacrazione è il cuore della preghiera eucaristica; ma, come avviene per ogni organismo, un cuore, da solo, non può esistere. Esso sussiste unicamente in correlazione interattiva con tutte le altre componenti del corpo. Questo, nei confronti dell'Eucaristia, la sistematica occidentale del II millennio proprio non l'ha capito. Collocando il *racconto istituzionale* in una sorta di isolamento aureo, la speculazione teologica ha perso di vista l'unità operativa di quel corpo letterario-teologico che è la preghiera eucaristica. Né più è stata in grado di cogliere la sua naturale dipendenza dall'*anamnesi*, il suo riferimento dinamico alla duplice *epiclesi*, in particolare all'*epiclesi* escatologica, nella quale si domanda che quanti faranno la comunione siano trasformati « in un solo corpo ».

Se da parte cattolica tutta l'attenzione è stata convogliata in maniera assoluta ed esclusiva sulle parole del Signore, da parte ortodossa si è prodotto un fenomeno analogo, ma inverso. Infatti, in seguito alla controversia sull'*epiclesi*,¹¹ la teologia ortodossa, esasperata dalla contrapposizione polemica, ha finito per attribuire l'efficacia consacratoria, in maniera altrettanto assoluta ed esclusiva, alle parole dell'*epiclesi per la trasformazione dei doni*, trascurando di fatto l'*epiclesi per la trasformazione dei comunicanti*. Ora, se è vero che la chiave di lettura del *racconto istituzionale* è la duplice *epiclesi*, è altrettanto vero che è l'*epiclesi per la trasformazione escatologica dei comunicanti* a motivare e illuminare l'*epiclesi per la trasformazione dei doni*. Insomma, da una parte e dall'altra, tutta l'attenzione è stata polarizzata sulla presenza reale, come se il « corpo sacramentale » fosse fine a sé stesso, dimenticando che esso ci è stato dato per trasformarci nel « corpo ecclesiale ».¹²

¹¹ Sulla questione cfr. C. GIRAUDDO, "In unum corpus". Trattato mistagogico sull'Eucaristia, Cinisello B. 2007², 541-561 [La reciprocità perfetta tra le parole della consacrazione e l'*epiclesi* consacratoria].

¹² Sulla questione cfr. C. GIRAUDDO, *L'interazione dinamica tra i due corpi di Cristo: dal "corpus mysticum quod est Sacramentum" al "corpus Christi quod est Ecclesia"*, in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 17 (2013) 405-431.

Oggi, sul versante della teologia e della pastorale, si avverte quanto pesanti siano state le ricadute dell'una e dell'altra sistematica. Accanto alle manifestazioni della pietà eucaristica «intra Missam» ed «extra Missam», che caratterizzano in Occidente gli inizi del II millennio, va purtroppo menzionata la progressiva diminuzione della comunione sacramentale da parte dei fedeli. Questo strano fenomeno, difficilmente componibile con l'esplosione della devozione eucaristica, era dovuto a una molteplicità di fattori, tra i quali, non ultima, un'eccessiva insistenza sulla fondamentale indegnità dell'uomo nei confronti dell'augusto Sacramento.¹³ Il dono della presenza reale era sempre più compreso come una realtà da contemplare e da adorare.¹⁴ In sostituzione della comunione sacramentale, quella vera, quella voluta dal Signore e spesso chiamata «manducatio per gustum», i teologi hanno inventato la comunione spirituale, detta «manducatio per visum», ovvero un mangiare con gli occhi.¹⁵

In analogia con la comunione spirituale dell'Occidente latino, l'Oriente bizantino ha inventato e istituzionalizzato la distribuzione dell'*antidōron* [al-posto-del-dono], detto pure *eulōgion* [pane-benedetto], creando peraltro una grande confusione tra questo, che non è nient'altro che pane, e il pane eucaristico. È sempre commovente vedere che in Oriente all'infante appena battezzato il sacerdote si affretta a dare la prima comunione. Se poi si domanda a un orientale: «Ma gli adulti, la fanno la comunione?», la risposta negativa si accompagna a un sorriso imbarazzato dal quale traspare un evidente divario tra teologia e prassi.

¹³ Sui fattori che in Occidente hanno contribuito alla diminuzione della comunione dei fedeli cfr. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, 3, Ancora, Milano 1966³, 568.

¹⁴ Cfr. GIRAUDDO, *In unum corpus*, 456-460 [Il sorgere della devozione eucaristica].

¹⁵ Cfr. G. PANI, *La comunione spirituale*, in *La Civiltà Cattolica* 2015 II 224-237.

3. L'EUCARISTIA: UN DONO CHE NON PUÒ PRESCINDERE

DALLA DIMENSIONE SACRIFICALE

Se oggi prestiamo attenzione alle introduzioni che accompagnano spesso l'inizio delle celebrazioni domenicali, dobbiamo convenire che è la dimensione conviviale – anzi una dimensione conviviale staticamente intesa – a farla da padrona, quasi a spogliare la Messa della sua imprescindibile dimensione sacrificale, come lamentava a più riprese Giovanni Paolo II.¹⁶ Dopo il saluto iniziale all'assemblea, chi presiede indugia volentieri sul tema del convito festivo, dicendo ad esempio: «Siamo qui riuniti per far festa, per far festa insieme, intorno a un'unica mensa». Dinanzi a una presentazione che si limita a comprendere il mistero della presenza reale in dimensione statico-conviviale, ci dobbiamo domandare se questa comprensione consenta davvero di cogliere la ragione ultima per cui il Signore Gesù, la vigilia della sua passione, ha voluto istituire il sacramento del suo corpo e del suo sangue. Pur nella ferma convinzione che la *dimensione conviviale* è essenziale alla Messa, bisogna tuttavia riconoscere che essa non è primaria; essa è seconda. Primaria resta la sua *dimensione sacrificale*, ossia il riferimento delle nostre Messe all'unico sacrificio, precisamente attraverso la ripresa dei segni conviviali che Gesù la sera di quel primo Giovedì santo volle lasciarci in memoriale.

Celebrare l'Eucaristia vuol dire comunicare al Vivente, che si dà a noi nel segno del corpo che sta per essere consegnato alla morte, per consentirci di venir ripresentati sacramentalmente¹⁷ all'efficacia redentiva del sacrificio unico. Ne consegue che dovremo sentirci *teologicamente in movimento* ogni volta che ci accostiamo alla comunione. Per

¹⁶ «Emerge talvolta una comprensione assai riduttiva del Mistero eucaristico. Spogliato del suo valore sacrificale, viene vissuto come se non oltrepassasse il senso e il valore di un incontro conviviale fraterno»: GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 10; cfr. nn. 11-16. Nell'enciclica la nozione di «sacrificio» ricorre ben 65 volte.

¹⁷ Per la nozione di «ripresentazione (*repraesentatio*)», che è tecnica a Trento, cfr. GIRAUDDO, *In unum corpus*, 477-486.522-535.

descrivere questo movimento sacramentale, e pertanto reale, che si verifica in rapporto al singolo fedele e all'intera assemblea celebrante, possiamo avvalerci di due immagini. Il loro linguaggio figurato precisa e completa la nostra riflessione.

La prima immagine è stata suggerita da Giovanni Paolo II, che nella lettera enciclica sull'Eucaristia parla di *occhi dell'anima*, allorché dice: «E mentre facciamo [la frazione del pane] nella celebrazione eucaristica, gli *occhi dell'anima* sono ricondotti al Triduo pasquale (*mentis oculi ad Triduum Paschale reducuntur*): a ciò che si svolse la sera del Giovedì santo, durante l'Ultima Cena, e dopo di essa».¹⁸ Poco più oltre, riferendosi alla sua personale esperienza di fede, aggiunge: «Quando si celebra l'Eucaristia presso la tomba di Gesù, a Gerusalemme, si torna in modo quasi tangibile alla sua "ora", l'ora della croce e della glorificazione. A quel luogo e a quell'ora *ritorna (revertitur)* spiritualmente ogni presbitero che celebra la Santa Messa, insieme con la comunità cristiana che vi partecipa».¹⁹

Se poi, in parallelo con la precedente suggestiva immagine, vogliamo sottolineare ulteriormente la nostra reale ripresentazione a quel primo Triduo pasquale, possiamo parlare anche di *piedi teologici*.²⁰ Mentre i piedi fisici continuano a trattenerci in chiesa, i piedi della fede eucaristica ci riportano proprio là sul Calvario, per immergerci ancora una volta nella morte del Signore Gesù, proprio là dinanzi alla Tomba del Risorto, perché possiamo risorgere ancora una volta con lui a un'esistenza relazionale sempre nuova, giacché la Messa è tutto il Calvario, è tutto il fulgore del mattino di Pasqua. Infatti è proprio là che noi ci rechiamo ogniquale volta andiamo a Messa, cioè – per dirla con

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 3.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 4. Il dinamismo proprio alla realtà sacramentale suggerisce di intendere l'espressione «ritorna *spiritualmente*» in senso forte, cioè nel senso di «ritorna *sacramentalmente*».

²⁰ L'immagine dei *piedi teologici*, da noi adottata, trae spunto dalla teologia sacramentale della pasqua ebraica, e in particolare dalla monizione di Gamaliele: cfr. GIRAUDDO, *In unum corpus*, 100.118-125.

una felice espressione di Teodoro di Mopsuestia – ogni volta che «facciamo il memoriale del sacrificio».²¹ Dovremo pertanto abituarci ad avvertire sempre più l'ardente volgersi degli *occhi dell'anima* e l'intenso movimento dei nostri *piedi teologici* che ci rendono sacramentalmente presenti al Calvario.

Ovviamente, dicendo «Calvario», intendiamo l'intero evento pasquale, quello cioè che va dalla *pasqua di crocifissione* (*páscha staurósimon*) alla *pasqua di risurrezione* (*páscha anastásimon*) e che un tempo la Chiesa abbracciava comprensivamente – come ci ricorda Agostino – nell'antico «sacratissimo triduo del Crocifisso, Sepolto e Risorto».²² Pur trovandosi allora fuori del triduo, il Giovedì santo ne costituiva l'intenso e sofferto preludio. Sappiamo infatti dai racconti evangelici che l'Ultima Cena, con tutto il suo peso teologico, gravita sul Calvario.

4. L'EUCARISTIA: UN DONO DA SCOPRIRE ALLA LUCE DELLE PREGHIERE EUCARISTICHE

Giunti a questo punto della riflessione, vogliamo inoltrarci in un sondaggio documentario delle preghiere eucaristiche allo scopo di meglio comprendere la finalità dell'Eucaristia stessa. Questa, mentre già traspare dalle espressioni «*corpus, quod pro vobis tradetur*» e «*sanguis, qui pro vobis effundetur*» dei *racconti istituzionali*,²³ viene ulteriormente

²¹ TEODORO DI MOPSUESTIA, *Seconda omelia sulla Messa* 3-4, in R. TONNEAU & R. DEVRESSE (ed.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Vaticano 1949, 538-541. Si noti la precisione teologica dell'espressione «memoriale del sacrificio». Celebrando l'Eucaristia, non celebriamo un nuovo sacrificio, bensì il memoriale del sacrificio unico. Ce lo ricorda anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «La Messa è a un tempo e inseparabilmente il memoriale del sacrificio nel quale si perpetua il sacrificio della Croce e il sacro banchetto della comunione al corpo e al sangue del Signore» (n. 1382, citato da GIOVANNI PAOLO II in *Ecclesia de Eucharistia*, n. 12).

²² AGOSTINO, *Epistola* 55,24, in *Patrologia Latina* 33, 215.

²³ Sulla convenienza di intendere la formula lunga («Questo è il mio corpo che sarà dato per voi») come primaria e la formula breve («Questo è il mio corpo») come derivata per abbreviazione da quella, cfr. GIRAUDO, *In unum corpus*, 176³⁹.

ripresa e sviluppata nelle rispettive *epiclesi*. Ho preso in considerazione centotrentotto antiche anafore²⁴ d'Oriente e d'Occidente, una rassegna che comprende, oltre a un elenco praticamente esaustivo delle tradizioni orientali, uno *specimen* delle tradizioni gallicane e ispaniche. Per garantire la comparazione dei testi, ho optato – come da prassi – per la traduzione latina, pur nella consapevolezza dei limiti legati alla scelta di questo o quell'altro termine da parte di ragguardevoli traduttori, quali soprattutto Eusèbe Renaudot per le anafore che non dispongono ancora di un'edizione critica,²⁵ o gli editori della prestigiosa collana *Anaphorae Syriacae* del Pontificio Istituto Orientale.²⁶ Data la configurazione agile imposta al presente contributo, ho dovuto rinunciare sia alla presentazione delle tavole comparative in latino, sia alla complessa segnalazione delle fonti anaforiche, riservando l'una e l'altra per una prossima pubblicazione su una rivista specialistica.

Da un computo sommario condotto sugli stralci anaforici da me collezionati a partire dai *racconti istituzionali* e dalle relative *epiclesi*, risulta che i termini-chiave utili a comprendere la finalità dell'istituzione eucaristica sono numerosi e complementari. Essi si attestano nelle proporzioni seguenti: *remissio* [remissione] (262 volte), *vita* [vita] (199), *expiatio* [espiazione] (47), *salus* [salvezza] (47), *renovatio* [rinnovazione] (27), *propitiatio* [propiziazione] (26), *purificatio* [purificazione] (18), *venia* [perdono] (18), *redemptio* [redenzione] (12), *iustificatio* [giustificazione] (11), *mundatio* [purificazione] (10), *miser cordia* [misericordia] (9),²⁷

²⁴ In alternativa a *preghiera eucaristica* e *canone*, uso abitualmente il termine *anafora* (in greco: *anaphorá*), che significa «preghiera dell'offerta», «preghiera che fa salire a Dio l'offerta».

²⁵ Cfr. RENAUDOT E., *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 1-2, J. Baer, Francofurti a.M. 1716¹, 1847².

²⁶ Cfr. *Anaphorae Syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et Latine versae*, PIO, Roma 1939ss.

²⁷ Il numero delle ricorrenze della nozione di «misericordia» si accresce parecchio se prendiamo in considerazione le frequenti invocazioni «Domine, miserere» o «Kyrie, eleison» che, affidate all'assemblea, scandiscono le *intercessioni* delle anafore orientali. Mentre il latino «misericordia», a partire dalle due componenti «miser-» e

indulgentia [indulgenza] (7), *medicina* [medicina] (7), *viaticum* [viatico] (6), *fiducia* [fiducia] (4), *abolitio* [abolizione] (3), *absolutio* [assoluzione] (3), *ablutio* [lavacro] (2), *apologia* [difesa] (2), *condonatio* [condono] (2), *confidentia* [confidenza] (2), *medela* [guarigione] (2), *abstersio* [astersione] (1 volta), *parrhesia* [libertà-di-parola] (1), *purgatio* [purificazione] (1), *relaxatio* [distensione] (1), *remedium* [farmaco] (1), *scissio* [annullamento] (1), *tutela* [tutela] (1). Veniamo a qualche rapida esemplificazione.

L'espressione che in assoluto predomina, arricchita peraltro da numerose variazioni e intrecci, è « per la remissione dei peccati (*in remissionem peccatorum / debitorum / iniquitatum / criminum / culparum / praevaricationum / transgressionum*) ». La sua pregnanza rischia di passare inosservata al teologo occidentale che, oltre a ravvisarla nella sola ricorrenza scritturistica di *Mt 26,28*, la incontra nella sola porzione del *racconto istituzionale* del canone romano relativa al calice. La nostra analisi ci fa invece toccare con mano la frequenza sorprendente con la quale ricorre tanto nei *racconti istituzionali* anaforici,²⁸ quanto nelle *epiclesi*, spesso riferita distintamente al pane e al calice, talvolta comprensivamente a entrambi.

In seconda posizione troviamo, accanto all'espressione « per l'espiazione dei peccati (*in expiationem peccatorum / debitorum / delicto-*

« cor », può essere inteso come inclinazione a disporre il cuore verso il misero, invece gli imperativi « miserere » (latino) ed « eleison » (greco), si riconducono al semitico *rehem*, che significa « grembo materno », e al derivato *rahāmim*, che evoca « sentimenti di compassione » o, meglio ancora, « la voce del grembo materno ». Gridando a Dio « Kyrie, eleison », noi gli diciamo: « Signore, presta ascolto alle tue viscere paterne e materne che intercedono in nostro favore ».

²⁸ Nei racconti istituzionali l'espressione « in remissionem peccatorum » si coniuga con l'espressione « pro vobis et pro multis ». Sulla convenienza di riconoscere al semitizzante « pro multis » la valenza inclusiva cfr. C. GIRAUDO, *La formula "pro vobis et pro multis" del racconto istituzionale. La recezione liturgica di un dato scritturistico alla luce delle anafore d'Oriente e d'Occidente*, in *Rivista Liturgica* 94 (2007) 257-284; ID., *"Pro vobis et pro multis". Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggerci noi*, in *Gregorianum* 93 (2012) 677-709; F. PIERI, *Sangue versato per chi? Il dibattito sul "pro multis"*, Queriniana, Brescia 2014.

rum / culpārum)», la variante «per la propiazione dei debiti (*in propitiationem debitorum / delictorum*)». Pur avendo una matrice comune nel semitico *kpr*, i verbi latini *expiare* e *propitiare* si sono differenziati sulla base delle due connotazioni fondamentali: mentre *expiare*, nel senso di «cancellare», fa riferimento al peccato (come oggetto), invece *propitiare*, nel senso di «rendere benevolo», dice riferimento a Dio (come oggetto). Ne consegue che, riferito come qui ai debiti, il verbo *propitiare* va inteso come brachilogia, nel senso cioè di rendere Dio benevolo in rapporto ai debiti che abbiamo contratto con lui. Rilevante è pure la nozione di «perdono (*venia / condonatio / relaxatio*)», affidata ad espressioni quali, ad esempio, «per il perdono di tutti i fedeli (*ad veniam omnium fidelium*)», «affinché quanti comunicheranno ricevano il perdono delle loro colpe, sia loro condonato quanto insipientemente hanno commesso, gli infermi ritrovino la salute, i peccatori siano giustificati (*ut omnes qui illis communicabunt veniam accipiant delictorum suorum, remittantur illis quae insipienter egerunt, infirmi inter eos sanitatem recipiant, peccatores per illa justificentur*)».

Ben attestato è il termine «vita (*vita*)», presente, oltre che nella formula *in vitam aeternam*, in espressioni tese a sottolineare l'universalità della redenzione, quali «per la vita del mondo (*pro mundi vita / pro saeculi vita*)» (cfr. *Gv* 6,51), oppure «per la vita della creatura (*pro vita creaturae*)», o ancora «per la vita e la salvezza di tutto il genere umano (*pro vita et salute totius humani generis*)». Vengono poi numerose espressioni che fanno capo alla nozione di «purificazione» variamente declinata (*purificatio / purgatio / ablutio / abstersio / mundatio / renovatio*): «per la purificazione da tutte le sozzure della carne e dello spirito (*in purificationem ab omnibus inquinamentis carnis et spiritus*)».

Come era da aspettarsi, non manca la nozione di «redenzione», affidata a un'ampia rosa di termini affini (*redemptio / salus / iustificatio / misericordia / indulgentia / absolutio / abolitio / scissio*): «per la redenzione (*in redemptionem*)», «per la redenzione di tutto il mondo (*pro redemptione totius mundi*)», «per la salvezza (*ad salutem*)», «per la salvezza del mondo (*pro salute mundi*)», «per la salvezza di tutto il mondo (*pro*

salute totius mundi)», «per l'abolizione delle insipienze (*ad abolitionem insipientiarum*)», «perché troviamo misericordia (*ut inveniamus misericordiam / ut misericordiam consequamur*)», «per l'annullamento dei documenti di condanna (*ad scissionem chirographorum*)». Si chiede poi che l'Eucaristia sia «viatico per la vita (*in viaticum vitae*)», «viatico buono (*in viaticum bonum*)», «viatico per il lungo cammino (*ad viaticum longi itineris*)», «viatico per noi (*viatica sint nobis*)». Di particolare efficacia è il ricorso alla nozione di «medicina (*medicina / medela / remedium*)»: si chiede infatti che il «farmaco di vita (*remedium vitae / phármakon zōēs*)» intervenga «quale medicina (*in medicinam*)», «per la guarigione (*in melam / eis íasin*)».

In chiave escatologica interviene la nozione di «protezione (*tutela*)»: «per la nostra protezione (*ad tutelam nostram*)». Questa assume a sua volta la colorazione di «difesa forense (*apologia*)», quella appunto che suscita nell'accusato sentimenti di «fiducia (*fiducia, confidentia, parrhesia*)»: «per la difesa davanti a te (*ad apologiam coram te*)», «per la difesa davanti al tribunale terribile del tuo Cristo (*ad apologiam ante tribunal terribile Christi tui*)», «per la fiducia nei tuoi confronti (*in fiduciam erga te*)», «per la fiducia davanti al tribunale di Cristo, nostro Dio (*in confidentiam ante tribunal Christi Dei nostri*)», «per la fiducia di poter stare davanti al trono terribile della tua maestà (*ad fiduciam consistendi ante thronum terribilem maiestatis tuae*)», «per avere fiducia davanti al tuo trono terribile, e per poter stare senza confusione (*ad fiduciam habendam coram throno tuo terribili, et ad consistentiam absque confusione*)», «con totale fiducia davanti al tribunale tremendo (*cum plena parrhesia ante bema tremendum tribunalis*)».

Per farci un'idea della finalità dell'Eucaristia quale traspare dalle formulazioni epicletiche, aggiungo ancora tre stralci. Un'anafora siriana così recita: «[...] per questa oblazione siano assolti i peccatori, siano santificati i penitenti, siano giustificati i prevaricatori, siano convertiti gli erranti, siano riconciliati gli adirati, siano calmati gli iracondi, siano rappacificati i feroci, siano allietati i tristi, ricevano consolazione gli afflitti, siano alleviati i tribolati, siano guariti i malati (*absolvantur per*

eam [oblationem] peccatores, sanctificentur per eam poenitentes, iustificentur per eam praevaricatores, convertantur per eam errantes, reconcilientur per eam irati, sedentur per eam iracundi, pacifici fiant per eam feroces, laetificentur per eam tristes, consolationem accipiant per eam lugentes, alleventur per eam tribulati, conualescant per eam aegrotantes)».

Un'anafora etiopica divide i destinatari dell'Eucaristia in due categorie: «[...] a coloro che si accostano per ricevere il tuo corpo santo, perdona le loro iniquità e non guardare ai loro peccati, e a quelli che non si accostano, comanda loro di accostarsi, poiché ognuno è purificato dal comando del tuo Verbo (*illis qui appropinquant ad accipiendum corpus sanctum tuum, dimitte iniquitates eorum et ne respicias opera peccatorum eorum, et illos qui non appropinquant, iube accedere; unusquisque quidem mundatur praecepto Verbi tui*)».

Infine, nel canone romano leggiamo: «[...] affinché quanti di noi, partecipando a questo altare, avremo ricevuto il sacrosanto corpo e sangue del tuo Figlio, siamo riempiti di benedizione celeste e di ogni grazia (*ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur*)». Che non si tratti di una benedizione qualunque, già l'aveva compreso Pascasio Radberto († 859), che la spiega alla luce della domanda per la remissione dei peccati e per la trasformazione in un solo corpo.²⁹

5. L'EUCARISTIA: “IL FARMACO DELLA MIA DEBOLEZZA”

Dopo aver illustrato ai suoi neofiti la teologia dell'Eucaristia sulla base della dinamica anaforica, Cirillo di Gerusalemme († 387) così

²⁹ «Perciò, come [il sangue] fu versato e [il corpo] fu consegnato per la remissione dei peccati, così ancor oggi viene mangiato e bevuto per la remissione delle colpe. Infatti, siccome non possiamo vivere in terra senza peccati quotidiani e lievi, per questo, ristorati da tale cibo e da tale bevanda, desideriamo ardentemente di essere trovati, non solo senza macchia e senza ruga, ma anche riempiti di ogni benedizione celeste che in essi si trova, al fine di rimanere con lui e in lui un solo corpo, là dove Cristo è il capo e noi tutti ci riconosciamo come sue membra»: RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, n. 15, in *Patrologia Latina* 120, 1324a.

avvia il suo commento ai riti di comunione: «Dopo di ciò il sacerdote dice: “Le cose sante ai santi!” (*Tà hághia toís haghíois*). Santi sono i [doni qui] presentati, che hanno ricevuto la venuta dello Spirito Santo; santi siete anche voi, che siete stati giudicati degni dello Spirito Santo». ³⁰ Di questa celebre monizione, che nelle tradizioni orientali il sacerdote rivolge ai fedeli prima della comunione, ³¹ è importante cogliere le due connotazioni complementari e congiunte. Le «cose sante», cioè l'Eucaristia, sono indubbiamente «fatte per i santi», cioè per quanti, conformandosi al precetto paolino (cfr. *1Cor* 11,28-29), si preoccupano di esaminare se il proprio comportamento etico è conforme al Vangelo. Ciò detto, dobbiamo affrettarci ad aggiungere che le «cose sante» sono «fatte per farci diventare santi». Se aspettassimo di essere santi, la comunione non la faremmo mai.

Nel concludere la sua mistagogia ai neofiti di Milano, Ambrogio applica all'Eucaristia la domanda del pane quotidiano: «Se il pane è quotidiano, perché lo riceveresti dopo un anno [...]? Ricevi ogni giorno ciò che ti deve giovare ogni giorno! Vivi in modo tale da meritare di riceverlo ogni giorno. Chi non merita di riceverlo ogni giorno, neppure merita di riceverlo dopo un anno [...]. Dunque, tu senti dire che ogni volta che viene offerto il sacrificio, viene annunciata sacramentalmente la morte del Signore, la risurrezione del Signore, l'ascensione del Signore e la remissione dei peccati; e poi non ricevi ogni giorno questo pane di vita? Chi ha una ferita, cerca la *medicina*. La ferita è che siamo sotto il peccato; la *medicina* è il celeste e venerabile sacramento». ³²

³⁰ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogiche* 5,19: *Sources Chrétiennes* 126, 168-169.

³¹ «La vibrante acclamazione eucaristica [*Sancta sanctis*] fu pure presto introdotta in quasi tutti i paesi d'occidente, compresa l'Italia del nord e del sud, dai quali in seguito è scomparsa; Roma soltanto non sembra l'abbia mai accettata»: RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, 3, 510.

³² AMBROGIO, *De sacramentis*, 5,25: *Sources Chrétiennes* 25bis, 132-135. Per un raffronto teologico-pastorale tra il sacramento dell'Eucaristia e il sacramento della confessione, sollecitato dalle mistagogie patristiche e richiesto dai successivi documenti conciliari, cfr. GIRAUDO, *In unum corpus*, 489-490.594-596.

Non diversamente da Ambrogio si esprimerà, mille anni più tardi, quel grande mistico dei sacramenti e fedele discepolo dei Padri che è Nicola Cabàsilas († 1391 circa): «[...] noi veniamo lavati una volta per tutte, ma ci accostiamo alla mensa molte volte. La ragione è che, essendo uomini, ci accade ogni giorno di offendere Dio e, quando cerchiamo di essere prosciolti dal capo d'accusa, abbiamo bisogno di conversione, di penitenza e di vittoria sul peccato; eppure tutto questo non potrà agire contro il peccato se non vi si aggiunge [l'Eucaristia], *il solo rimedio che esista per tutti i mali degli uomini (tò mónon tôn anthropínon kakôn phármakon)* [...]. Infatti, siccome non ci era possibile salire per condividere la sua condizione, fu lui a discendere verso di noi, per partecipare alla nostra [...]. Bisognava infatti che fosse l'uno [cioè Dio] e divenisse l'altro [cioè uomo], lui, *il farmaco della mia debolezza (tò tês emês astheneías phármakon)*».³³

CESARE GIRAUDO, SI
Pontificio Istituto Orientale, Roma

³³ N. CABÀSILAS, *La vita in Cristo*, 4,23.26-27: *Sources Chrétiennes* 355, 284-285.288-289.

IL GREMBO DELLA MISERICORDIA

SUL LINGUAGGIO NON-VERBALE ALLA BASE DELL'ORDO PAENITENTIAE

Concretezza e fisicità caratterizzano il linguaggio biblico della misericordia. Non sembra un caso che i legami stabiliti nel grembo materno, nonché il movimento delle viscere, siano stati scelti per articolare, in modo umano, l'incontro di Dio con la miseria degli uomini.¹ Concreto e fisico è pure il linguaggio del peccato, della conversione e dell'espiazione. Le mani macchiate di sangue, il fardello che opprime, il sozzume dell'adulterio idolatrico richiedono il gesto fisico del togliersi qualcosa di dosso, del coprire o del lavare. L'ordine della rivelazione sembra partire volentieri dal disagio del corpo e dal suo risanamento prima ancora che dal movimento del cuore (cfr. la conversione come cambio di direzione).

L'interesse teologico degli ultimi decenni per la dimensione corporea dell'agire umano torna su questa logica divina leggendola non come semplice condiscendenza alle conseguenze del peccato, ma come profondo rispetto dell'ordine umano. Cominciare dal corpo per trovare in esso qualcosa di più grande forma parte della sapienza cristiana. Non sorprende quindi che la tensione tra la *circoncisione del corpo* e la *circoncisione del cuore* sia una costante che percorre la storia della riconciliazione. Questa tensione, suscitata dalle *viscerae misericordiae Dei*, è pure uno dei fili rossi per capire l'intricata storia che si trova alla base dell'attuale sistema penitenziale del rito romano.

Lo stato attuale delle conoscenze sui programmi rituali delle celebrazioni penitenziali non ci consente di andare molto più in là del Gelasiano antico [= GeV].² Oltre a testimonianze frammentarie, è qui che

¹ Per un primo approccio terminologico, si veda M. ZEHETBAUER, "Barmherzigkeit als Lehnübersetzung. Die Etymologie des Begriffes im Hebräischen, Griechischen, Lateinischen und Deutschen – eine kleine Theologiegeschichte", *Biblische Notizen* 90 (1997) 67-83.

² *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat.

troviamo per il rito romano le prime indicazioni riguardanti un *ordo* che mette in ordine i corpi. Particolarmente significativa è la sequenza “accoglienza-espulsione-reintegrazione” (*suscipis-inclaudis-praesentatur*) e l’espressione *in gremio ecclesiae* (GeV nn. 83 e 352).³

I diversi modi in cui possono essere ricostruite le azioni raccolte nei nn. 83, 78-82, 349-374 consigliano d’esaminare i dati con sobrietà. I succinti riferimenti gestuali collocano l’*ordo* in continuità con i gesti della “penitenza antica” (I-V secolo). A loro volta essi trovano la loro radice nei gesti penitenziali dell’Antico Testamento: digiunare, stracciarsi le vesti, rivestirsi di sacco, cospargersi la testa e il corpo di polvere o di cenere, esclusione dal gruppo, prostrarsi, dormire sul pavimento, camminare a piedi nudi, radersi la testa, colpirsi il petto, piangere con gemiti e lamenti.⁴ Tali azioni conformeranno il vocabolario fondamentale del Nuovo Testamento inserito però nella nuova grammatica trinitaria ed ecclesiale.

L’assimilazione di quest’eredità nel linguaggio della penitenza antica e dei successivi sistemi penitenziali è stato oggetto di studi particolareggiati.⁵ Questo contributo cercherà di percorrere vie meno esplora-

316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56), *Sacramentarium Gelasianum*, edd. L.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN, Herder, Roma 1981

³ Sull’importanza del GeV per lo sviluppo rituale posteriore, scrive Vogel: «i riti della penitenza pubblica sono *definitivamente* fissati per tutto il Medioevo e fino all’epoca contemporanea (il *Pontificale Romanum* ha accolto il cerimoniale penitenziale pubblico) nel Pontificale romano-germanico del secolo X (verso il 960) e nei regolamenti di Reginone di Prüm († 915); per l’essenziale, il rituale del sacramentario Gelasiano antico è conservato» (C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 21988, 22).

⁴ Cfr. E. KUTSCH, “Trauerbräuche’ und ‘Selbstminderungsriten’ im Alten Testament”, in E. Kutsch, *Kleine Schriften zum Alten Testament: zum 65. Geburtstag*, edd. L. SCHMIDT – K. EBERLEIN, Walter de Gruyter, Berlin 1986, 78-95.

⁵ Sul linguaggio non verbale nei riti penitenziali resta fondamentale J.A. JUNGSMANN, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, F. Rauch, Innsbruck 1932. Per il linguaggio non verbale della penitenza nel GeV (e in generale per la penitenza antica), si veda soprattutto M. FLORENTINO, *La penitenza pubblica nel gelasiano antico. Uno studio a partire dai suoi segni visibili*, Centro Liturgico Vincen-

te. Le diverse dimensioni del linguaggio non verbale includono, oltre alla "disposizione" gestuale del corpo, il suo "posizionamento" nello spazio e il rapporto con le immagini, aspetti questi ancora da approfondire.

I. ALL'ORIGINE DELL'IMMAGINE DEL GREMBO

Se il programma rituale del GeV per l'ingresso nella penitenza pubblica (n. 83a) non afferma dove *cooperis eum cilicio*, né dove *oras pro eo*, riferimenti più espliciti si trovano nei riti di riconciliazione (nn. 83b e 352). Essi hanno luogo *in gremio aeclesiae*. L'espressione è da declinarsi in tutte e due le sue accezioni, cioè sia in riferimento alla Chiesa-persone (la comunità ecclesiale), sia al suo prolungamento nella chiesa-edificio (in modo particolare la navata).

Per quanto riguarda il primo aspetto, le scarse indicazioni rubricali parlano del penitente, del diacono, del presbitero e del vescovo. I testi eucologici aggiungono altri "attanti" come Dio (Padre e Figlio; lo Spirito resta implicito) e *l'ecclesia*. Quest'ultima viene identificata come: *ecclesia tua, grex tuus, familiae tuae*. Pertanto vi è coinvolta tutta la comunità dei battezzati senza esclusione alcuna. L'attività di questa famiglia durante il rito viene descritta dalle espressioni: *ingemiscentis* (n. 354), *supplicationibus nostris* (n. 356), *quaesumus, supplices preces [...] fletum cordis effundimus* (n. 359). La riconciliazione viene presentata come un'azione e un dono divino (*per diuinae reconciliationis gratiam, reddatur* al passivo divino, *uiuifica, adsume, medere, porrigere manum*) che la

ziano - Edizioni Liturgiche, Roma 2010; per una prima sintesi del linguaggio della penitenza "privata", J. КОТІЇЕ, "Busspraxis und Bussritus", in *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale* 1, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1987, 369-395. Per un commento all'attuale *Ordo Paenitentiae* da questo punto di vista, S. MAGGIANI, "Proposte celebrative del nuovo rito della Penitenza", in *La celebrazione della Penitenza cristiana. Atti della IX Settimana di Studio A.P.L. (Armeno NO, 25-29 agosto 1980)*, Marietti, Casale Monferrato 1981, 79-97.

Chiesa supplica e ottiene *per dominum*, cioè per Cristo (es. n. 357). Il n. 356 dichiara che tale *opera* della misericordia divina si avvera *in nostro ministerio*, cioè attraverso e non senza la preghiera-azione del *sacerdos* (n. 355). Essa diventa epifania dell'*os Ecclesiae* che supplica il Padre *per* Cristo, così come mediazione (*in ministerio*) grazie alla quale si effonde la misericordia.

Per quanto riguarda la seconda dimensione, la presentazione *in gremio aecclisiae* del penitente genera una rete di relazioni espresse in rapporti ed immagini spaziali. È significativo che il vocabolario topologico del GeV adoperi l'espressione *gremium aecclisiae* unicamente per il rito di riconciliazione.⁶

Nel latino classico *gremium* evoca un insieme d'immagini organiche (*amplexus, germen, sinus*), *in primis* il seno materno.⁷ Per la liturgia interessa la Vulgata che conosce il termine (cfr. *Gn* 48,12) ma predilige *sinus-i*.⁸ La lettura ecclesiale riprende tutt'e due i termini e li applica alla Chiesa Madre – in modo paradigmatico Agostino.⁹ Da questo momento l'espressione evolve e si arricchisce: *in Ecclesiae matris gremio, in sanctae matris Ecclesiae gremio, in gremio sanctae universalis Ecclesiae, de*

⁶ Altri termini presenti nel GeV sono: *ecclesia, ante altare, retro altare, domus, basilica, habitaculo, orationis domus, aula, locus, domus ecclesiae, templum sanctificationis* (cfr. nn. 383, 395, 397, 425, 690, 707, 712, 713, 1623).

⁷ Cfr. C.S. HÄFNER, "gremium, -i", in *Thesaurus Linguae Latinae* 6.2, B.G. Teubner, Leipzig 1925-1934, 2318-2324.

⁸ Il termine viene applicato sia alla donna in rapporto ai bimbi (es. *Rt* 4,16), sia all'uomo nel cui seno riposa la donna (es. *1Re* 1,2), sia pure in senso figurato (frequente in rapporto al peccato/perdono: es. *Sal* 34,13; *Gb* 31,33; *Ger* 32,18). Nel Nuovo Testamento Luca ne parla nel contesto del dono in *sinum vestrum*, frutto del giudizio misericordioso verso gli altri (*Lc* 6,38), così come nel contesto della pace dei giusti *in sinum Abrahae* (*Lc* 16,22.23); Giovanni in modo paradigmatico l'usa per esprimere il rapporto tra il Figlio e il Padre (*Gv* 1,18: *in sinu Patris*) e tra il discepolo amato e il maestro (*Gv* 13,23: *in sinu Iesu*).

⁹ Si veda J. PLUMPE, *Mater Ecclesia. An inquiry into the concept of the Church as mother in early christianity*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1943; N. LANZI, *La Chiesa madre in sant'Agostino*, Giardini, Pisa 1994.

gremio sedis apostolicae Constantinopolitanae Ecclesiae, in gremio sanctae Romanae Ecclesiae, ecc.

L'immagine verrà utilizzata soprattutto in tre contesti: nell'ambito della riflessione sull'iniziazione cristiana (in modo particolare per il battesimo, dove il legame con il "fonte-utero" moltiplica i rimandi organici); nel contesto della scomunica e riammissione *in Ecclesiae catholicae gremio* di coloro *a gremio matris Ecclesiae recedentes*; e in quello della sepoltura *in gremio Ecclesiae*.¹⁰

Questa rete di significati fa del grembo della Madre Chiesa una potente immagine per esprimere l'inclusione generata dalla misericordia. L'esperienza della riconciliazione significa entrare nello spazio della vita e della pace. Non sorprende che la liturgia ne sviluppi le potenzialità lungo i secoli.

II. AMBITI DI SVILUPPO

Dal punto di vista *rituale*, la tradizione gelasiana, che prevede una liturgia episcopale ministerialmente articolata con ingresso solenne il mercoledì delle Ceneri e riti di riconciliazione il giovedì *in Cena Domini*, perdurerà nelle fonti liturgiche legate al ministero episcopale. La stessa tradizione gelasiana conosce altre programmazioni rituali dove la ministerialità è massimamente ridotta, sia per le circostanze del penitente – es. riconciliazione *ad mortem* –, sia perché già nel VI-VII secolo si era diffusa un'altra modalità di riconciliazione dove penitente e vescovo/presbitero erano gli unici soggetti visibili.¹¹ Oltre alla moti-

¹⁰ Su questi tre ambiti si veda: W. BEINERT, *Die Kirche - Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg; ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1973, 181-184, 212-216; T. WERNER, *Den Irrtum liquidieren: Bücherverbrennungen im Mittelalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, 301-308; J. BASCHET, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Galimard, Paris 2000, 256-263.

¹¹ Cfr. GeV 360-366; 367-368; 1657 [1658-1661]; 1701-1704; 1726-1786.

vazione pastorale, questa seconda modalità si sviluppò in dialogo con la prassi monastica. I dettagli rituali, se mai esistettero, di quest'ultima, e quindi il modo concreto con cui l'azione della Chiesa era resa visibile nel processo di riconciliazione, ci sono ignoti per l'occidente. Se il sistema tariffato – legato a questa seconda modalità – può contare con compilazioni di canoni databili alla fine del VI secolo e inizio del VII,¹² è ben noto che per la maggior parte di essi manca qualsiasi riferimento ad un *ordo* liturgico. Sarà soltanto in territorio franco, nei secoli VIII-IX, che i *Paenitentiales* incorporeranno qualche programma rituale. In quest'operazione il materiale eucologico e rubricale deriva dalla tradizione del GeV, soprattutto per la struttura generale e per l'eucologia, e dalla creatività e adattamento di segmenti rituali provenienti da altre celebrazioni, in modo particolare dei riti dell'iniziazione cristiana, dell'unzione dei malati e dell'ufficiatura.

Questi *ordines* rientreranno posteriormente sia nei *Pontificali* sia nei *Rituali* subendo dei processi di selezione e incorporazione alla luce della situazione teologica, spirituale e pastorale delle diverse regioni, anzitutto la penisola italiana. A partire dal XIV secolo, e in modo particolare con la progressiva tendenza a unificare nel *Pontificale Romanum* 1595-1596 (= PR 1595-1596) e nel *Rituale Romanum* (= RR 1614) la ricca letteratura precedente, i riti per la riconciliazione acquistano una forma abbastanza stabile. Con la graduale scomparsa delle celebrazioni di espulsione e riammissione dei penitenti pubblici, il sistema rituale che prevede un unico ministro e un solo penitente diventerà la prassi abituale fino al Concilio Vaticano II.

Tre sono, pertanto, i principali laboratori di sviluppo: a) i riti di riconciliazione ministerialmente articolati; b) gli *ordines* dei Penitenziali; c) i riti della "confessione" o penitenza privata moderna.

¹² Cfr. L. KÖRNTGEN, *Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher*, J. Thorbecke, Sigmaringen 1993, 60-72.

III. I RITI DI RICONCILIAZIONE MINISTERIALMENTE ARTICOLATI

Per quanto riguarda il primo gruppo, già il cosiddetto *Pontificale di Poitiers* (circa IX secolo) fa dire al diacono prima dell'ingresso dei penitenti in chiesa per la riconciliazione: «redite reconciliandi ad *sinum* matris vestrae eternae sapientiae, sugite larga ubera pietatis dei».¹³ Il *Pontificale Romano-Germanico* (= PRG) canta durante l'espulsione dei penitenti dalla chiesa il mercoledì delle Ceneri: «ecce eiceris hodie a *sinu* matris tuae sanctae ecclesiae propter peccatum tuum sicut Adam primus homo eiectus est a paradiso»; mentre per la riconciliazione specifica: «ab episcopo restituuntur ecclesiae *gremio*, prostrato omni corpore in terram».¹⁴

L'immagine del grembo avrà successo,¹⁵ ma già nel XIII secolo viene spesso sostituita dall'espressione più sobria: *in medio ecclesiae*.¹⁶

Il PR 1595-1596 raccoglie i diversi sviluppi quando espelle i penitenti dicendo: «ecce eijcimini vos hodie a liminibus *sanctae matris Ecclesiae* propter peccata, et scelera vestra» (n. 1115),¹⁷ colloca il faldistorio

¹³ A. MARTINI (ed.), *Il cosiddetto Pontificale di Poitiers* (Paris, Bibliothèque de l'Arse-nal, cod. 227), Herder, Roma 1979, n. 207.

¹⁴ *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle* 2, ed. C. VOGEL - R. ELZE, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963, nn. 73.224.229.

¹⁵ Si veda tra altri, *The Leofric Missal* 2 [sec. X-XI], ed. N. ORCHARD, Henry Bradshaw Society, London 2002, n. 766; *Le Pontifical romain au Moyen-Age* 1. *Le Pontifical romain du XIIe siècle* [= PRXII], ed. M. ANDRIEU, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano [1938] rist. 1972, XXXa, 4 e XXXa,8; *Pontifical de Chartres* (MS. Paris BnF lat. 945), parzialmente pubblicato in M. MANSFIELD, *The Humiliation of Sinners. Public Penance in Thirteenth-century France*, Cornell University Press, Ithaca NY 2005, 301-302, 301; *Le Pontifical romain au Moyen-Age* 2. *Le Pontifical della Curie romaine au XIIIe siècle* [= PRXIII], ed. M. ANDRIEU, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano [1940] rist. 1973, XLII, 3 e App. III, 4.

¹⁶ Ad es., *Le Pontifical romain au Moyen-Age* 3. *Le Pontifical de Guillaume Durand* [= PD], ed. M. ANDRIEU, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1940, III, II, 29.

¹⁷ La numerazione segue l'edizione *Pontificale Romanum*, Editio Princeps (1595-1596), ed. M. SODI - A.M. TRIACCA, edizione anastatica, introduzione e appendice, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997.

del vescovo per la riconciliazione «quasi *in medio Ecclesiae*» (n. 1126), e nella preghiera anaforica di lode e di rendimento di grazie che ivi ha luogo, fa dire al vescovo: «hos, pro quibus preces tibi fundimus, clemes recollige et tuae ecclesiae *gremio* redde» (n. 1144).

Queste formule perdureranno nel Pontificale fino alla metà del XX secolo. Pertanto, secondo una linea rubricale-eucologica, che è quella più antica e costante che ci è pervenuta, la riconciliazione dei penitenti avviene *nella Chiesa*, più specificamente *nel seno della Chiesa*. La concretizzazione sensibile di questo *luogo* è lo spazio che si colloca tra le *ianuas* ed *ante altare* (o *ante abside*), cioè *in medio ecclesiae*.

Due caratteristiche di questo spazio sono da rilevare. La prima è che si tratta di uno spazio transizionale orientato. Negli sviluppi dei Pontificali, i penitenti, nei riti di riconciliazione della penitenza pubblica, partono dall'*atrium* e fanno ingresso nell'*aula* attraverso le porte;¹⁸ d'altra parte l'eucologia segnala l'altare (o gli *altaria*) come destinazione finale del processo di riconciliazione (già GeV n. 363). Il grembo ecclesiale della penitenza è configurato come luogo di transito: dall'*atrium* al *limine portae*, dalle porte al *medium ecclesiae*, dal centro della navata all'altare. La posizione-orientamento del *gremium ecclesiae* è da leggersi come una strategia, tra altre, per esprimere, in linguaggio

¹⁸ Per le porte ed il nartece come luogo di passaggio, si veda C. VALENZIANO, *Architetti di Chiese*, EDB, Bologna 2005, 135-145. Interessante è lo sviluppo del rito di espulsione dei penitenti nel Pontificale di Besançon-Tours (circa 1100). Subito dopo l'espulsione *a sinu matris ecclesiae* e la chiusura delle porte viene aggiunto un nuovo segmento rituale: «Et parvo intervallo facto, iterum aperiat ostium, ostendens eis quanta *distantia sit inter bonos*, qui cum Deo et sanctis eius remanent in ecclesia, et reos qui pro sua nequitia cum diabolo *proiciendi sunt in supplicium aeternum*, nisi se per poenitentiam correxerint» (E. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae Ritibus* 1, G. Olms, Hildesheim 1967, 807). La contrapposizione dentro-fuori, *boni-rei, remanere-proicere, ecclesia-supplium*, sono un riferimento biblico a Lc 16,19-31 a partire dal quale il paradiso-chiesa viene identificato con il *sinus Abrahae*. Per un esempio di questo motivo iconografico all'ingresso delle chiese e in rapporto con la liturgia penitenziale, si veda N. MEIRI-DANN, "Ecclesiastical Politics as Reflected in the Mural Paintings of San Pietro al Monte at Civate", *Asaph* 6 (2001) 139-160.

corporeo, il parallelismo tra il battesimo e la penitenza. In tutti e due i casi abbiamo a che vedere con dei "riti di passaggio": dalla morte alla vita, intesa come comunione (ecclesiale-eucaristica).¹⁹

La seconda caratteristica da sottolineare è la dimensione pneumatologica di questo processo. Essere di nuovo ammessi nel grembo materno significa *entrare nel luogo della vita* donata da colui che ne è il Signore. La lettura del grembo dell'edificio come *luogo* dove agisce lo Spirito, con i suoi rimandi battesimali e mariologici, troverà conferma sia nell'iconografia, basta pensare alla rappresentazione della Pentecoste all'interno dell'edificio chiesa come in *Les Très Riches Heures du duc de Berry*, fol. 79r; sia nella creatività liturgica di G. Durando. Due segmenti rituali da lui disegnati, che avranno successo e passeranno al PR 1595-1596, possono bastare come esempi.

Il primo esempio è collegato alla retorica della luce. Il mercoledì delle ceneri, i penitenti, prima di essere espulsi dalla madre chiesa, sono muniti di candele accese (cfr. PD III.I.22). L'ammonizione finale del vescovo li incoraggia a "vegliare" durante il tempo penitenziale. Il giorno della riconciliazione gli stessi penitenti si presentano davanti alle porte della chiesa *tenentes in manibus cereos extinctos* (PD III.II.12). Le candele non saranno immediatamente accese. Durando scandisce in tre momenti la chiamata alla riconciliazione da parte della comunità santa, durante la litania cantata col vescovo prostrato sul faldistorio: il vescovo invia per due volte due suddiaconi che portano delle candele accese, le quali drammaticamente vengono spente davanti ai penitenti. Infine invia il diacono più anziano *cum magno cereo illuminato*. Mentre

¹⁹ La formula "reduco te in gremium sanctae matris ecclesiae" è pure presente nei riti d'assoluzione della *excommunicatio maior* (si veda, ad es., *Rituale Romanum*. Editio Princeps (1614), edd. M. SODI – J. J. FLORES ARCAS, edizione anastatica, introduzione e appendice, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 1383). Il loro linguaggio rituale avrà uno sviluppo originale a partire dai riti della penitenza pubblica, cfr. C. JASER, *Ecclesia maledicens: Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 38-40.

risuona l'antifona: *Levate capita vestra quia appropinquabit redemptio vestra*, la luce del cero accende le candele dei penitenti (PD III.II.18). In questa rete simbolica s'intrecciano diversi livelli di senso: i penitenti sono comunque membri della Chiesa e pertanto la loro penitenza è una lotta contro le tenebre del peccato, è una veglia da esercitare alla luce dello Spirito (rito d'espulsione); d'altra parte, quella luce è la luce pasquale della Parola custodita dalla Chiesa e soltanto da essa comunicata (rito di riconciliazione).²⁰

Il secondo esempio fa riferimento alla comprensione simbolica della navata. Nella dedicazione della chiesa, Durando rielabora il tradizionale ingresso del vescovo aggiungendo un richiamo alla pace che dona lo Spirito consolatore e inserendo il canto del *Veni Creator*:

Ingressus autem ecclesiam, dicit mox alta voce, in tono lectionis: Pax huic domui et omnibus habitantibus in ea [...] Pax eterna ab eterno patre huic domui; pax perhennis, verbum patris, sit pax hui domui; *pacem pius consolator huic prestat domui*. Et dum cantatur, pontifex procedit usque ad *medium ecclesie*, ubi fuit primo faldistorium paratum. Et, expleta predicta antiphona, inchoat ibi, flexis genibus, scola prosequente, hymnum *Veni, creator spiritus* (PD II, 39-41).²¹

L'umile richiesta che, *flexis genibus*, implora la discesa dello Spirito affinché lo spazio vuoto si trasformi in tempio di Dio, avviene mentre uno dei ministri «spargit cinerem per pavementum Ecclesiae, in modum crucis» (PD II, 46; PR1595, n. 527). È interessante leggere

²⁰ Per il successo posteriore di questa formula rituale, cfr. Ch. VINCENT, "Rites et pratiques de la pénitence publique à la fin du Moyen Âge: essai sur la place de la lumière dans la résolution de certains conflits", in *Le règlement des conflits au moyen âge*. XXXIe Congrès de la S.H.M.E.S., Angers, juin 2000, Publications de la Sorbonne, Paris 2001, 351-367.

²¹ Da notare che il PR 1595-1596 accoglie la sequenza e precisa: «flexis ibi genibus, *versus ad altare maius* inchoat, schola prosequente, hymnum. *Veni creator spiritus*» (n. 525). Per il rapporto tra riti di dedicazione e riti penitenziali, si veda D. IOGNA-PRAT, "Topographies of Penance in the Latin West", in *A New History of Penance*, ed. A. FIREY, Brill, Leiden - Boston 2008, 149-172, 156-161.

questa figura in parallelo con quella del canto che, *prostrati in medium ecclesiae*, il vescovo con i penitenti e tutta l'assemblea intoneranno all'inizio del rito di riconciliazione: «cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum innoua in visceribus meis» (PD III, II, 32; PR1595, nn. 1145-1146). Il grembo della Chiesa, segnato dalla *crux decussata*, diventa luogo emblematico dove lo Spirito esercita la potenza rinnovatrice della misericordia divina nell'intimo, *in visceribus*, dei fedeli.

IV. I PROGRAMMI RITUALI DEI PENITENZIALI

Una delle caratteristiche principali della penitenza tariffata è la drastica riduzione del programma rituale. Tuttavia già C. Vogel analizzava quattordici *Paenitentiales* che attestano l'esistenza di una *traditio* rituale.²² Essa è debitrice dell'articolazione rituale della penitenza pubblica in due tempi (mercoledì delle Ceneri - feria V *in Cena Domini*).²³ A partire da questo schema i Penitenziali svilupperanno il loro linguaggio rituale.

Dal punto di vista dell'informazione spaziale esiste una chiara ambiguità sul luogo dove avviene la celebrazione. Alcune varianti sono: il *cubiculum*, la chiesa o l'*oratorium*, *sedile suo*, altro spazio non identificato. Esempio di questa pacifica pluralità è il Penitenziale Cantabrigiense (inizio sec. IX):

Cum ergo venerit aliquis ad sacerdotem confiteri peccata sua, mandet ei sacerdos, ut expectet modicum, donec intret in oratorium vel in domum Dei aut in cubiculum suum ad orationem dominicam vel pater noster et capitula ista.²⁴

²² Cfr. C. VOGEL, "Les rituels de la pénitence tarifée", in *Liturgia opera divina e umana. Studi offerti a S.E. Mons. A. Bugnini*, (a cura di) P. JOUNEL - R. KACZYNSKY - G. PASQUALETTI, Centro Liturgico Vicenziano - Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 419-427.

²³ Cfr. A. ODERMATT, *Ein Rituale in Beneventanischer Schrift. Roma, Biblioteca Vallicelliana, cod. C 32, Ende des II. Jabrbunderts*, Universitätsverlag Freiburg, Freiburg 1980, 152-154.

²⁴ K.M. DELEN - A.H. GAASTRA - M.D. SAAN - B. SCHAAP, "The 'Paenitentiale

Il disinteresse per il codice spaziale progredisce pari passo col riduzionismo del dispositivo rituale. Quest'operazione è da leggersi nel contesto di un cristianesimo non più concentrato in città attorno al vescovo. Sparsi in piccoli nuclei urbani, la pluralità ministeriale e la retorica spaziale del modello cattedrale sono diventate un'eccezione che sarà conservata principalmente, con degli adattamenti, nei centri monastici.

In questo contesto è significativa la nota affermazione dell'istruzione *Quotiescumque*: «si autem cubiculum non habuerit, tamen sacerdos in corde suo dicat hanc orationem».²⁵ La possibilità di una preparazione che non ha "bisogno" di un altro spazio se non il cuore costituisce un ulteriore sviluppo del movimento che trasferì l'abituale pubblicità della penitenza all'interno dei monasteri;²⁶ ed è da leggersi alla luce dell'antropologia culturale e della tradizione spirituale biblica: la precarietà di risorse materiali diventa occasione per un processo d'interiorizzazione, con tutti i rischi che esso comporta, dove la parola e il corpo ritmato dal rito diventano l'essenziale spazio celebrativo.

Se la stragrande maggioranza dei libri della penitenza tariffata rappresentano il grado zero del "dispositivo rituale" nella storia dei riti di riconciliazione in occidente, la loro integrazione con gli *ordines* franchi e la ricezione e l'adattamento in territorio italiano, daranno luogo ad una ripresa dell'espressività rituale. Nella penitenza tariffata la semplice *determinatio poenitentiae* era il modo in cui la Chiesa esercitava il suo potere di "legare" e di "slegare", al di là di ogni altro elemento celebrativo (nella maggior parte dei casi nemmeno l'imposizione delle

Cantabrigiense'. A witness of the Carolingian contribution to the tenth-century reforms in England", *Sacris Erudiri* 41 (2002) 341-373, 355.

²⁵ F. VAN DE PAVERD, *Quotiescumque, Greek origin of a latin confessor's guide*, ZuidamUithof Drukkerijen, Utrecht 2012, 92-94.

²⁶ Cfr. M. DE JONG, "What was 'Public' about Public Penance? *Paenitentia publica* and justice in the Carolingian world", in *La Giustizia nell'alto Medioevo 2 (secoli IX-XI)*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo 44, Spoleto 1997, 863-902, 871.

mani, prima o dopo, viene menzionata; soltanto l'elenco dei canoni). Alla fine del periodo merovingio, e soprattutto con l'organizzazione carolingia, il *revival* delle forme antiche scatenerà un processo di lunga durata: la dimensione ecclesiale della penitenza si rende più "visibile" nell'integrazione della determinazione della pena in una struttura rituale. Sempre più il rito diventerà il garante del "legame ecclesiale" della misericordia divina. Questa ripresa rituale può essere scandita in tre esempi che riguardano il luogo della celebrazione: lo spazio della preghiera, lo spazio delle mani, e la posizione *ante altare*.

Nel primo caso lo spazio fisico della riconciliazione viene trasferito nella semplicità dello spazio intenzionale generato dalla parola eucologica. È lì che ritroviamo il *gremium ecclesiae*, nonché l'altare e la donazione dello Spirito:

Invocamus te Dne ste pater omnipotens aeterne Ds. super hunc famulum tuum N. qui lacrimosis penitentiae temporibus explorat in lugubre per exomologiam in lamentationem detorsit, hodierna die altari tuo sto reconciliare dignatus es et tu Dne inlesum eum deinceps obtinere permittas, perscribas nomen ejus in libro viventium, communicationis jure concessum etiam spiritum scm in eum redire permittas, nullam contra eum inimicus habeat potestatem et filiorum tuorum numero restitutum in perpetuum etiam ecclie. tue gremio perfruatur. Per.²⁷

Nel secondo caso è la parola a farsi gesto. Gaastra suggerisce l'origine italiana della sequenza rituale *jungite – in manus tuas – suscepimus*, presente in alcuni *paenitentiales* tra i riti d'accoglienza del penitente.²⁸ L'antifona tratta dal Sal 47,10 (Vg) localizza *in medio templi tui* lo spazio dove *suscepimus* la misericordia divina. A partire da questa supplica verrà sviluppato il gesto fisico – *jungite manus vestras ad deum patrem* – e la triplice ripetizione dell'antifona tratta dal Sal 30, 6 (Vg).²⁹ Due

²⁷ P. Vallicellianum E 15 (fine X sec.) [= Vallicellianum I], in H.J. SCHMITZ, *Die bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche* [= Schmitz I], Düsseldorf 1898, 342.

²⁸ Cfr. A.H. GAASTRA, *Between liturgy and canon law. A study of books of confession and penance*, PhD Thesis, Utrecht University, Utrecht 2007, 113-114.146.

²⁹ «Tunc sacerdos dicat: Jungite manus vestras ad deum patrem omnipoten-

varianti del gesto sono attestate. Nel summenzionato *Vallicellianum E 62*, il penitente congiunge semplicemente le mani. In altri casi, come l'ordo del *Paenitentiale Lucense*, il penitente mette le sue mani in quelle del sacerdote in quanto rappresentante di Dio:

OC AUTEM (?) SI FACERE PROFITETUR MANIBUS EIUS IN SUIS
MANIBUS suscipiens, sibi petere penitentiam indicet. Et in manu domi-
ni animam et spiritum commendare.³⁰

Quest'ultima modalità sembra essere uno sviluppo dei rituali franchi – ad es. *Paenitentiale in duobus libris* (sec. IX) – secondo i quali il sacerdote prendeva per mano il penitente e lo portava davanti all'altare per la confessione.³¹ La connessione con i riti della penitenza pubblica sembra chiara. Tuttavia il dispositivo spaziale viene ridotto al massimo: il grembo della Chiesa, dove consegnarsi nelle mani di Dio, viene ridisegnato nello spazio generato dalle mani del sacerdote, dove il penitente simbolicamente si addentra per ricevere la *determinatio poenitentiae*.

Il terzo spazio che i Penitenziali prevedono per la riconciliazione è lo spazio *ante altare* o *ante absidem*.³² Anche se il Penitenziale di Bo-

tem. In manus tuas Domine commendo spiritum meum, III vicibus. Suscepimus misericordiam tuam in medio templi tui. Secundum nomen tuum Deus ita, et laus tua in fines terre justitia plena est dextra tua. Psalm. Magnus Dominus et laudabilis nimis. Gloria patri et filio. Totum suscepimus» (*P. Vallicellianum E 62*, sec. IX-X [= *Vallicellianum II*], in H. WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, repr. Graz, [1851] 1958, 550-566, qui 552).

³⁰ *Paenitentiale Lucense*, f. 3r, pubblicato in GAASTRA, *Between*, 282-289, qui 282.

³¹ «Postea si uideris eum ex toto corde conuersum, suscipe eum per manum dexteram, inpromittat emendationem uitiorum suorum et duc eum ante altare, confiteatur peccata sua» (*Paenitentiale in duobus libris*, in GAASTRA, *Between*, 130). Il testo completo non è stato ancora pubblicato.

³² Le testimonianze di una riconciliazione *ante altare* o *ante abside* si trovano già nella penitenza antica, ad es. negli *Estratti del registro della chiesa cartaginese*, c. XLIII: «Cuiuscumque autem paenitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quod universam ecclesiam commoverit, ante absidam [sic] manus ei imponatur», in *I canoni dei concili della chiesa antica* 2.4, (a cura di) A. DI BERARDINO, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2014, 146.

logna distingue fra la confessione dei laici, da fare *ante atrium*, e quella dei chierici,³³ la maggior parte dei Penitenziali semplificano l'ingresso rituale in chiesa. In questo modo la distinzione fra la confessione fatta nel narcece e la riconciliazione *in sinu Ecclesiae*, distinzione propria della tradizione ministerialmente articolata, viene trasformata nell'articolazione tra l'accoglienza *in medio ecclesiae* e la confessione-riconciliazione *ante altare*. Esempio di questo processo è l'*ordo* del *Pontificale d'Arezzo*, secondo il codice B.58 della Biblioteca Vallicelliana:

Cum ergo venerit aliquis ad sacerdotem confiteri peccata sua mandet ei sacerdos, ut expectet modicum donec intret in Ecclesiam aut in cubiculum suum ad orationem [...] tunc introducantur hi, qui peccata sua confiteri debent. Quibus in medio Ecclesiae in faciem prostratis Sacerdos dicat: Deus in adjutorium [...] His expletis et ii qui cum eo se surgant. Tunc sacerdote se ante altare sedente et juxta eum crux Domini in dextera parte, unusquisque pro se singulariter veniens, humiliter flexis genibus stet ante eum [...]³⁴

In altri casi però, dopo l'accoglienza del penitente, la confessione e le eventuali preghiere di riconciliazione hanno luogo davanti all'altare: «tunc cum ipso prosternat se ipse sacerdos *ante altare*» (*P. Floriacense*, circa 775/800); «tunc cum ipso prosternat se ipse sacerdos ante altare et confitens» (*P. Sangallense simplex*, secolo IX).³⁵

V. LE RELIQUIE, L'ALTARE E IL CONFESSORE

Il collegamento della riconciliazione con un rito che richiede uno spazio determinato aprirà diverse piste di sviluppo per una maggiore "visibilizzazione" della Chiesa nel processo penitenziale. Non è infrequente che gli *ordines* facciano dire al penitente espressioni come:

³³ Cfr. GAASTRA, *Between*, 138.

³⁴ *Pontificale d'Arezzo* (Cod. B.58, biblioteca Vallicelliana) [sec. X-XI], in SCHMITZ I, 774-479, 778.

³⁵ *Paenitentialia Franciae et Italiae saeculi VIII-XI*, edd. R. KOTTJE – L. KÖRNTGEN – U. SPENGLER-REFFGEN, CCSL 156, Turnhout 1994, 97-103 e 119-121, qui 97 e 119.

«confiteor coram hoc altare tuo sancto, et istius loci reliquis, coram hoc sacerdote tuo» oppure «coram Christo, coram Sancti eius et tibi pater». ³⁶ In questo modo, oltre al rito stesso, le reliquie, l'altare, e il confessore sono costituiti i nuovi garanti dell'implicazione ecclesiale.

L'esplicito riferimento alle *reliquie* è significativo. Da una parte, la loro presenza è da collegarsi con la pratica del pellegrinaggio penitenziale. Dall'altra parte, esse testimoniano la presenza "corporale" di altri membri della Chiesa nel processo di riconciliazione. Che si tratti di un coinvolgimento concreto e desiderato sembra confermarlo l'inserimento negli *ordines*, per la prima volta, dei loro nomi nelle litanie. ³⁷ Esse sono una supplica da parte dei battezzati peccatori – penitente e ministro come ricorda insistentemente l'eucologia e le *istruzioni* (es. *Quotiescumque*) – rivolta alla comunità pienamente santa, affinché la grande intercessione ecclesiale venga accolta:

Quando volueris confessionem facere, viriliter age et noli erubescere, quia inde venit indulgentia, quia sine confessione non est indulgentia. Inprimis prosterne te humiliter in conspectu Dei in terra ad orationem et roga Dominum Deum omnipotentem et beatam Mariam cum sanctis apostolis et martiribus et confessoribus, ut ipsi intercedant pro te, ut Dominus omnipotens dignetur tibi dare sapientiam perfectam et intelligentiam veram ad confitendum peccata tua. Et postea surge cum fiducia et vera credulitate dic illo servo Dei, quem confessus es: Domino Deo omnipotente confessus sum peccatis meis et sanctis suis, et tibi Dei misso que feci [...] Domino Deo omnipotente confessus sum et tibi, Dei amico et sacerdote, et rogo te cum humilitate, ut digneris orare pro me infelice et indigno, ut mihi dignetur per suam misericordiam Dominus dare indulgentiam peccatorum meorum. ³⁸

³⁶ *Paenitentiale Ps. Egberti*, in J. MORINUS, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae tredecim primis seculis in ecclesia occidentali, et hucusque in orientali observata, in decem libros distinctus*, G. Meturas, Paris 1651, (App.) 11-22, qui 13, 16, 17.

³⁷ Ad es. il *Paenitentiale Lucense* prevede una litania con più di 50 invocazioni, cfr. GAASTRA, *Between*, 283-274.

³⁸ *Othomarus ad discipulos*, Cod. Sangall. 916. (sec. IX), in WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen*, 437.

Davanti ai santi, come a dei testimoni, il penitente non soltanto confessa i suoi peccati, ma compie anche la maggior parte della soddisfazione, giacché per le nuove correnti teologiche: « illa enim confusio quae est in confessione, maxima pars est poenitentiae ». ³⁹ All'intercessione dei santi viene pure affidato il dono della riconciliazione nelle preghiere di assoluzione. ⁴⁰ Questi riferimenti, che erano impliciti nell'eucologia del GeV, vengono esplicitati proprio quando la presenza di altri corpi della comunità visibile scompare dal programma rituale.

Una seconda pista di riflessione considera il ruolo dell'*altare*. In continuità con la penitenza antica, alcuni *ordines* franchi portano il penitente *ante altare*. Ora, nel contesto della moltiplicazione degli *altaria*, le grandi chiese abbaziali e cattedrali a partire dal X secolo svilupperanno una struttura tipicamente medioevale: l'altare della croce *in medio ecclesiae*. ⁴¹

Il rapporto altare-croce non è scontato. Da una parte abbiamo testimonianze di croci monumentali indipendenti dall'altare nel centro della navata già alla fine del VIII secolo. ⁴² Dall'altra parte, le prime testimonianze letterarie e iconografiche di una croce *direttamente pog-*

³⁹ ALAIN DE LILLE, *Liber poenitentialis* 2 (lib. IV.5), ed. LONGÈRE, Nauwelaerts - Giard, Louvain - Lille 1965, 165. Per una presentazione del processo teologico che portò a considerare la *confessio oris* come sacramento della *conversio cordis*, anticipo e attuazione della *satisfactio operum*, si veda tra altri, P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de la pénitence au XIIIè siècle*, Univ. Cath. Lovaniensis, Louvain-Gembloux 1949, 31-36, 253-274.

⁴⁰ Ad es., PRG CXXXVI, 38; *P. Vallicellianum E* 62, 555-556.

⁴¹ Cfr. J. BRAUN, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung* 1, München 1924, 401-406; G. BANDMANN, "Früh- und Hochmittelalterliche Altarordnung als Darstellung", in *Das erste Jahrtausend: Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr* 1, ed. V.H. ELBERN, L. Schwann, Dusseldorf 1962, 371-411.

⁴² Cfr. M. LUCHTERHANDT, "In medio Ecclesiae. Frühmittelalterliche Kreuzmonumente und die Anfänge des Stiftergrabes", in *Docta Manus. Neue Forschungen zur italienischen Skulptur. Festschrift für Joachim Poeschke*, edd. J. MYSSOK - J. WIENER - J. POESCHKE, Rhema, Münster 2007, 5-23, qui 6.

giata sull'altare sono posteriori al X secolo.⁴³ L'abbinamento della croce e dell'altare in un'unità rituale sembra essere stata possibile nel contesto della riflessione sulla croce e sull'Eucaristia da parte dei teologi carolingi.⁴⁴ In essi la croce viene presentata come centro simbolico e fondamento del *mundus tetragonus* e della Gerusalemme celeste. Per Luchterhandt, decisivo è lo spazio simbolico *in medio ecclesiae*, che precede e "carica" di senso la presenza, in primo luogo, della croce, e poi dell'altare.

Significativo a questo punto è l'inserimento dell'antifona *In medio ecclesiae* nell'*ordo* carolingio di dedicazione della chiesa (*Ordo XLI*, poi ripreso in PRG). Mentre essa risuona, il celebrante percorre processionalmente la chiesa a forma di croce. Alla fine, inginocchiati *in medio ecclesiae*, viene recitata la preghiera:

Deus sanctificationem, omnipotens dominator, cuius pietas sine fine sentitur, Deus qui caelestia simul et terrena complecteris, servans misericordiam tuam populo tuo ambulanti ante conspectum gloriae tuae, exaudi preces servorum tuorum, ut sint oculi tui aperti super domum istam die ac nocte. Hanc quoque basilicam in honore <sanctae et victoriosissimae crucis et> sancti Ill. sacris mysteriis institutum.⁴⁵

⁴³ «Super altare nihil ponatur nisi capsae, et reliquiae, et quatuor Evangelia, et pixis cum corpore Domini ad viaticum infirmis; caetera in nitido loco recondantur» (*Admonitio synodalis antiqua a diacono post evangelium legenda*, in PL 132,456). Il testo anonimo dell'*Admonitio synodalis* fu posteriormente attribuita a Leo IV [†855] (cfr. PL 115, 677) e sarà ripreso in sinodi posteriori, cfr. O. NUSSBAUM, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, P. Hanstein, Bonn 1979, 314-315. Si veda anche J. BRAUN, *Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung*, Max Hueber, München 1932, 467-492.

⁴⁴ Cfr. M. LUCHTERHANDT, "In medio Ecclesiae", 6-9; T. FRESE, *Aktual- und Realpräsenz. Das eucharistische Christusbild von der Spätantike bis ins Mittelalter*, Greb. Mann, Berlin 2013, 225-238.

⁴⁵ *Ordo XLI*, n. 16, in M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du Haut Moyen Age 4*, Löwen 1956, 309-349 [=PRG I, XL,47]. La formula è un rimaneggiamento di GeV n. 690. Il riferimento alla croce («sanctae et victoriosissimae crucis») è stato inserito dal redattore del PRG.

Sono da sottolineare i riferimenti alla pietà e alla misericordia di Dio, così come la prospettiva stauologica della croce-esaltazione. Non sorprende pertanto il ruolo che avrà questo concentrato simbolico di "luogo-croce-altare" nelle processioni d'ingresso (si pensi alla liturgia ambrosiana), nella liturgia del venerdì santo ed in altri esercizi devozionali. Già J. Braun collegava l'uso dell'altare della croce alla celebrazione dell'Eucaristia; più tardi F. Oswald sottolineava il suo rapporto con i seppellimenti e il culto delle reliquie; M. Luchterhandt ha giustamente segnalato la sua funzione nell'ufficiatura.⁴⁶ Nessuno menziona il suo ruolo nella celebrazione della penitenza, e tuttavia

Episcopus autem et penitentes sint prostrati ante crucem in medio ecclesiae.⁴⁷

[...] intrent basilicam ubi in medio naus ante altare sancte crucis prosterante se circumquaque penitentes et facta a pontifice super eis benedictione et absolutione cum disciplina et cerimonia secundum ritum pontificalis reuertantur ad chorum.⁴⁸

L'orientamento (cosmico, eucaristico, escatologico) della posizione *ante altare in medio ecclesiae* è quindi un'altra strategia rituale per dire l'ecclesialità e la pubblicità della celebrazione. Questa consapevolezza permette di capire toni così elevati già nel XIII secolo: «circa confessiones autem taliter duximus ordinandum; ut in loco tantum fiant publico, coram altari, expositio transeuntibus universis: nec valeat absolutio secus facta».⁴⁹

⁴⁶ Cfr. M. LUCHTERHANDT, "In medio Ecclesiae", 12-17.

⁴⁷ *Le pontifical d'Emeric de Quart* [metà del XIII secolo], ed. R. AMIET, Musumeci, Aoste 1992, n. 643.

⁴⁸ *Missale Aquileyensis Ecclesie cum omnibus requisitis atque figuris nuperque emendatissime plustratum Anno 1519, Venetiis ex officina libraria Gregorii de Gregoriis*, Culture et civilisation, Bruxelles 1963, 84.

⁴⁹ J. PECKAM, "Injunctions modifying previous injunctions of Kilwardby", in *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckam archiepiscopi Cantuariensis* 3, ed. Ch.T. MARTIN, Cambridge University Press, Cambridge [1884] 2012, 845-851, 849.

Malgrado il posteriore appiattimento simbolico della navata e nonostante la diffusione a partire del XV secolo delle sedi per la confessione, l'immagine del "corpo" della chiesa come luogo pubblico per eccellenza dove "amministrare" la penitenza perdurerà.⁵⁰ Non mancherà nemmeno un ideale orientamento del processo penitenziale *coram altare*. Esempio paradigmatico sono le disposizioni *De loco confessarii, et poenitentis item* di Carlo Borromeo, che però non ebbero praticamente riscontro nella posteriore progettazione degli spazi penitenziali:

Confessionale in ecclesia si ab evangelii, quod in altari maiori recitatur, latere collocabitur, tunc poenitentis scabellum et fenestella a dextera confessarii sit; rursusque ab illius sinistra, cum a latere epistolae illud erit: ut et confessarius a parte superiori ecclesiae semper sit, et poenitens aspectu sit ad maius altare caputve ecclesiae versus.⁵¹

Infine, per quanto riguarda la presenza del *confessore*, la progressiva riserva della penitenza pubblica solenne a casi sempre più rari, e la diffusione di una prassi pastorale che vedeva di rado i vescovi implicati nella celebrazione della riconciliazione – il legame col vescovo venne quasi ridotto ai casi "riservati" e alla concessione delle "licenze" – si trovano tra le cause della scomparsa dall'immaginario cattolico romano di una liturgia penitenziale ministerialmente articolata con partecipazione dei fedeli.⁵² In questa situazione, la dimensione ecclesiale della

⁵⁰ Si legga, ad es.: «in quanto poi al luogo ove deve porsi nella Chiesa, dice la stessa Rub.[rica] del Rit.[uale] R.[omanum] Sedes (Confessionalis) patenti, conspicuo, et apto Ecclesiae loco (sit) posita. ibid: dal que inferiscono i Liturgici, che non debbono queste sedi mettersi nelle Cappelle, o nel Coro, ma nella Chiesa fuori il Presbitero, non presso gli altari, o i banchi posti nella nave della Chiesa, ma accosto a' muri laterali, e l'una di rincontro all'altra per quanto è possibile» (G.B. GALLO, *La liturgia pratica ossia istruzioni sulla parte pratica della sacra liturgia ordinaria e straordinaria dell'anno in ordine alle semplici funzioni presbiteriali opera 1*, Tipografia del Vesuvio, Napoli 1853, 56-57).

⁵¹ *Instructionum fabricae et supellectilis ecclesiasticae libri II Caroli Borromei* [1577], edd. S. DELLA TORRE – M. MARINELLI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, n. 102.

⁵² Tuttavia i riti della penitenza pubblica non furono confinati immediata-

“confessione” verrà identificata per lo più, ma non esclusivamente, con la persona del sacerdote. Di conseguenza il linguaggio corporale subirà nuovi adattamenti. Ne segnaliamo tre: la riduzione gestuale; l’orientamento della croce; lo sviluppo dell’iconografia.

VI. LA SEMPLIFICAZIONE DEI GESTI

Il compimento delle opere penitenziali era il principale linguaggio non verbale dei penitenti per la maggior parte dei *paenitentiales* tariffati. Invece, per quelli che avevano incorporato un *ordo* è possibile osservare l’adattamento del linguaggio dei programmi ministerialmente articolati. Se il vocabolario è molto simile,⁵³ la sintassi è stata semplificata in funzione dell’esame-accusa del penitente. Tuttavia sono da segnalarsi due sviluppi. Il primo sviluppo è l’apparire della posizione seduta durante l’esame-accusa del penitente (in alcuni casi è prevista prima, durante l’istruzione sul Credo).⁵⁴ Il secondo sviluppo è la prescrizione delle lacrime come elemento rituale. Se queste erano già presenti nell’eucologia del GeV (es. nn. 82, 353, 363, 364, 366), negli *ordines franchi* le lacrime vengono prescritte come espressione della *contritio cordis*.⁵⁵ Quest’incorporazione al programma rituale è spiegabile soltanto in un contesto culturale dove il gesto corporeo non è ancora minacciato dal sospetto teatrale o dalla semplice commozione interiore,

mente nei libri liturgici durante l’epoca moderna. Ancora nel 1697, e soltanto a Rouen, abbiamo notizia di 38 penitenti che seguirono il processo della penitenza pubblica, cfr. J.B. LE BRUN DES MARETTES, *Voyages liturgiques de France, ou Recherches faites en diverses villes du royaume, par le sieur de Moleon*, Tilliard, Paris 1757, 336.

⁵³ Prostrazioni (all’inizio e per il momento della riconciliazione), genuflessioni (spesso in rapporto alla recita delle litanie e dei salmi), spostamenti (nell’accoglienza o collocazione *ante altare*), l’uso delle mani (che si afferrano in una catena solida di penitenti o che sono imposte per donare lo Spirito), gemiti e pianto, possibile unzione e incensazione, cfr. JUNGSMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 170-201.238-316.

⁵⁴ Si veda ad esempio: « deinde iubeat eum sacerdos sedere contra se, et colloqui cum eo de supradictis vitiis, sive exhortationibus divinis » *Liber de divinis officiis* [sec. X], in PL 101,1196-1197, 1197.

⁵⁵ Cfr. K. WAGNER, “*Cum aliquis venerit ad sacerdotem*: penitential experience in the central Middle Ages”, in *A New History of Penance*, 201-218, 208-213.

ma viene letto come un dono dello Spirito – *prout Deus dederit, divina inspiratione* –, che assume un'espressione culturalmente riconosciuta e diventa catalizzatore dei movimenti dell'anima.⁵⁶ Esempio di questo articolato dinamismo è l'*ordo priuatae seu annualis poenitentiae* del sacramentario di Fulda (sec. X):

Deinde iubat eum sacerdos sedere contra se et interroget ita dicens: *Credis in Patrem et filium et spiritum sanctum?* [...] Quo facto fixis in terra genibus et super ipsa innixus stans suppliciter tensis manibus blando ac flebili uultu respiciens sacerdotem dicat his verbis: *Multa quidem et innumerabilia sunt alia peccata mea quae recordari nequeo* [...] Quo perdicto totum se in terram prosternat et gemitus atque suspiria uel lacrimas prout deus dederit ab intimo corde producat. Sacerdos uero, iuxta quod uiderit eum diuina inspiratione conpunctum. Deinde iubeat eum sacerdos consurgere. Et cum steterit super pedes suos, cum tremore et humilitate prestoletur iudicium sacerdotis. [...] Percepta autem sententia sacerdotis iterum prosternat se paenitens pedibus illius petens pro se orationem fieri.⁵⁷

A partire dal XII-XIII secolo le prescrizioni concentreranno gradualmente l'attenzione sul momento della "confessione". Poi, con l'apparizione delle sedi per la confessione, al penitente sarà dato un luogo e una posizione fissa: in ginocchio e a fianco del confessore. Se in un primo momento a quest'ultimo verrà chiesto di avere «vultum humilem, et oculos ad terram demissos, nec faciem respiciat confitentis, maxime mulieris»,⁵⁸ col tempo la regolazione delle sue reazioni corporee diventa più dettagliata:

⁵⁶ Il *Paenitentiale Pseudo-Bedae* prescrive le lacrime non soltanto per il penitente, ma anche per il confessore. In questo modo, «videns autem ille, qui venit ad penitentiam, sacerdotem tristem et lacrymantem pro suis facinoribus, magis ipse timore Dei percussus amplius tristatur et exorrescit peccata sua» (*Paenitentiale Pseudo-Bedae*, in WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen*, 248-282, qui 252).

⁵⁷ *Sacramentarium Fuldense saeculi X*. Cod. Theol. 231 der K. Universitätsbibliothek zu Göttingen, edd. G. RICHTER – A. SCHÖNFELDER, Fulda 1912, repr. Henry Brandshaw Society 1972-1977, 42-43.

⁵⁸ *Constitutiones Ricardi Poore, Sarum episcopi, circa annum Domini MCCXVII*, in MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 22, Akademische Druck – u. Verlagsanstalt, Graz 1961, 1103-1134, 1115.

et si peccatum horribile dixerit, non spat, nec caput uertat nec faciem huc uel illuc, nec nutum uel signum aliquod faciat, nec aliquod uerbum proferat, per quod peccatorem abhominet, nec increpet quousque omnia dixerit, quia forte, si subito audito peccato increparet eum, alia peccata forte maiora dimitteret; caueat etiam a cachinno et risu, et ne spueret uellit cum audierit peccata, nisi forte tussire habeat.⁵⁹

Il senso di queste indicazioni possono capirsi all'interno di una teologia che riconosce nella dettagliata *confessio oris*, l'espressione sensibile della *contritio cordis*; e, nelle *parole* del sacerdote, l'unico elemento della "forma essenziale" del sacramento. Responsabilità del confessore sarà garantire e favorire la confessione integra e pura. Per raggiungere quest'obiettivo, dovrà disciplinare la modulazione della voce: «pio, dulci ac suavi alloquio inducere eum ad compunctionem»;⁶⁰ nonché sopprimere qualsiasi gesto che possa intimidire o far suscitare la vergogna.⁶¹ Di conseguenza il confessore non dovrà guardare negli occhi, si coprirà la faccia con un cappuccio, metterà la mano sulla guancia, o si servirà di una *tabula* divisoria.⁶² In tale sviluppo del "confessionale" è possibile vedere una via di mezzo al problema teologico sulla confessione *solī Deo* o *in facie Ecclesiae*: di fronte all'immediatezza di una confessione individuale fatta direttamente a Dio, la mediazione del sacerdote (e l'obbligatorietà dell'*ordo*) sono riconosciuti come i ga-

⁵⁹ *Liber synodalis compositus per reuerendum in Christo patrem dominum fratrem Gundisaluum, Dei gratia episcoum Salamantinum* [Liber synodalis de Gonzalo de Alba, 6.4.1410, c.23], in *Synodicon Hispanum* 4. *Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora*, ed. A. GARCÍA Y GARCÍA, BAC, Madrid 1987, 98.

⁶⁰ RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa de Paenitentia*, ed. X. OCHOA – L. DIEZ, Commentarium pro religiosis, Roma 1976, 831.

⁶¹ «To sit still as a stone» è l'ideale che, nel XIV secolo, l'agostiniano John Mirk raccomanda nelle sue *Instructions for Parish Priests*, cfr. J. MIRK, *Instructions for Parish Priests*, ed. E. Peacock, Early English Text Society, London [1868] 1902, 24.

⁶² Per una storia del confessionale, cfr. W. DE BOER, "Ad audendi non videndi commoditatem. Note sull'introduzione del confessionale soprattutto in Italia", *Quaderni storici* 26 (1991) 543-572; A. BLANCO, *Spazio e tempo nella riconciliazione sacramentale. Studio storico, teologico e canonistico del confessionale e della frequenza della confessione*, Apollinare studi, Roma 1999.

ranti della *necessaria* mediazione ecclesiale, almeno *in votum*. Tuttavia sembra esistere una volontà di minimizzare la “corporeità” di questa mediazione. La capacità di rendere visibile il coinvolgimento di tutta la Chiesa viene affidata e quasi ridotta alla gestione della *vox*. Oltre alla topografia *dentro la chiesa* dell’evento della confessione, la visibilità del corpo ecclesiale si concentra sulla presenza del confessore, ora portata sulla soglia dell’invisibilità. Seduto in confessionale, a lui non verrà più chiesto di prostrarsi insieme al penitente per implorare la misericordia divina, né di prolungare con lui, *si tempus est*, le preghiere di supplica e di ringraziamento. La solidarietà nella lotta contro il peccato si concentra nel codice verbale: «patienter audiat quae dixerit, et in spiritu lenitatis eum supportet». ⁶³ Ad esso verrà pure affidato la percezione sensibile dell’azione divina:

Forma autem huius sacramenti est absolutio a peccatis secundum Ego te absoluo a peccatis tuis: quae debet ab ore sacerotis proferri [...] Et quicquid ei a sacerdote fuerit iniunctum, ac si ab ipso omnipotentis dei ore esset prolatum, ita diligenter intendat et cautissime obseruet. ⁶⁴

VII. L’ORIENTAMENTO E LA CROCE

Il processo di verbalizzazione del programma rituale a partire dal XIV secolo sarà sanzionato col RR 1614. ⁶⁵ Tuttavia, poiché il gesto

⁶³ *Constitutiones Ricardi Poore*, 1115.

⁶⁴ *Sacerdotale iuxta s. Romanae ecclesiae, & aliarum ecclesiarum, ex apostolicae bibliothecae, ac sanctorum patrum iurium sanctionibus, & ecclesiasticorum doctorum scriptis ad optatum commodum quorumcunque sacerdotum collectum, & omni nuper diligentia castigatum*, [ed. A. Castellanus], apud Joannem Variscum et socios, Venetiis [1523] 1560, 39 e 41.

⁶⁵ I riferimenti prossemici e gestuali sono: la posizione *in Ecclesia, non autem in priuatis aedibus* (per necessità è consentito *decenti ac patenti loco*) dove verrà collocata la sede confessionale *patenti, conspicuo et apio Ecclesiae loco*, munita di *crate perforata* (RR1614, 210-211). Il penitente deve accedere *humilitate mentis et habitu*, posizionarsi *flexis genibus* e munirsi *signo Crucis* (n. 213). Per quanto riguarda la soddisfazione, *pro peccatis occultis, quantumuis grauibus, manifestam poenitentiam non imponant* (n. 224) e nei casi di *iuxta grauitatem morbi* essa deve consistere *aliqua oratione, aut*

rituale ha una resistenza difficile da cancellare, non sorprende che la disciplina dei corpi sedimentata lungo i secoli abbia lasciato delle tracce. Se l'esempio per eccellenza è l'imposizione delle mani, un altro esempio meno studiato è il ruolo della croce.

Benché l'altare della croce non fosse diventato struttura prescrittiva, i riferimenti espliciti alla croce si moltiplicano a partire dal periodo carolingio. La sua presenza è stata già segnalata nell'ordo del Pontificale d'Arezzo.⁶⁶ Sempre *ante altare e iuxta eum crux*, il sacerdote, dopo le suppliche, l'imposizione della penitenza, una benedizione e la preghiera di remissione, dice al penitente:

Fili mi commenda te Deo et huic sanctae cruci Domini nostri Jesu Christi vinctisque manibus offerat se crucifixo. Interim sacerdos dicat super eum: Per hoc signum salutiferae crucis Domini Jesu Christi et per intercessionem istorum et omnium sanctorum misereatur tui omnipotens Deus [...] Ad extremum dicat ei: Modo signa te signo crucis Christi contra diabolum et contra omnia tentamenta eius. Dum ille se signat dicat ei: Pax et benedictio Dei patris omnipotentis et filii et spiritus sti. descendat et maneat super te hic et in perpetuum [...]⁶⁷

Come la croce *in medio ecclesiae* del periodo carolingio diede luogo all'altare della croce, così lo spostamento del coro *ante altare* e in mezzo alla navata, darà luogo ad una nuova struttura: il ponte o tramezzo. Questa parete esterna del coro serviva a delimitare lo spazio dei chierici e dei laici, oppure degli uomini e delle donne, giacché i primi in alcuni casi avevano accesso alla zona interna. Collocato a metà navata, il tramezzo accoglierà nella sua parte inferiore uno o due altari, soprattutto

leui satisfactione (n. 228). Per il momento dell'assoluzione è prevista la *dextera versus poenitentem eleuata* e il segno della croce all'*in nomine Patris + et Filii, et Spiritus sancti* (n. 230).

⁶⁶ Si veda nota n. 34. I riferimenti alla croce, all'altare e alla sede del confessore sono conservati in altri manoscritti, cfr. BAV, MS Vat. lat 4772 [sec. X], in J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren* (=Schmitz II), Düsseldorf 1998, 403-407, qui 404-405.

⁶⁷ *Pontificale d'Arezzo* (Cod. B.58, biblioteca Vallicelliana) [sec. X-XI], in SCHMITZ I, 778.

per la Messa per i defunti. Sul tramezzo troverà posto non soltanto l'ambone, ma soprattutto la rappresentazione della croce⁶⁸. Disposta sulla *pergula*, essa continua a segnare lo spazio del *gremium ecclesiae* e quindi lo spazio per le confessioni:

et chorus qui erat in medio ecclesiae reductum fuit per ejus transversum id est per longum brachij ecclesiae pro viris laicis, et reliquuum corpus ecclesiae per usu mulierum [...] ubi fuerunt erecta altaria, et ubi facta fuerunt sedilia per audientia confitentium mulierum.⁶⁹

È in questo periodo (sec. XIV-XV) che il segno della croce rituale riceverà una maggior attenzione, sia da parte del penitente all'inizio della confessione, sia da parte del confessore quando benedice o assolve. Le indicazioni del Castellani a questo proposito sono chiarificanti. Dopo l'accoglienza del penitente, il confessore si occupa della disposizione corporale di quest'ultimo. Soltanto dopo,

disposito ergo peccatore corporaliter, doceat eum si nescit facere sibi signum crucis: quod fieri debet hoc modo. Primo manus dexteram ponat super frontem, et dicat: in nomine patris: quoniam pater est principium totius deitatis, ut dicit Augustinus. Deinde super umbilicum, et dicat, et filii, quoniam filius eternaliter procedens a patre, descendit temporaliter in ventrem virginis. Deinde ponit manum ad scapulam sinistram trabens illam ad dexteram dicendo, Et spiritus sancti, quoniam spiritus sanctus procedit ut amor, et est tanquam nexus patris et filii ab utroque procedens. Et nos a sinistra i[n]dicamus? a tribulationibus huius mundi transire speramus ad dexteram eterne felicitatis. Deinde eleuata manu dicat. (Amen), id est fiat.⁷⁰

⁶⁸ Cfr. J.E. JUNG, *The Gothic Screen: Space, Sculpture, and Community in the Cathedrals of France and Germany, ca.1200-1400*, Cambridge University Press, New York 2013, 45-80.

⁶⁹ G. LAPACCINI, *Chronicon conventus S. Marco*, Bibliotheca Medicea-Laurenziana, Fondo San Marco, cod.370, ff.3v-4r, in M.B. Hall, "The Tramezzo in the Italian Renaissance, Revisited", in *Thresholds of the sacred: architectural, art historical, liturgical, and theological perspectives on religious screens, East and West*, ed. SH.E.J. GERSTEL, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington (DC) 2006, 215-232, 220.

⁷⁰ *Sacerdotale iuxta s. Romanae ecclesiae* [ed. A. Castellanus], 50.

La ricerca partire dal XVI secolo di uno spazio interno libero e uniforme ispirato alle basiliche classiche porterà alla diffusione, nel XVII secolo, del modello "barocco-teatrale". Con la soppressione dei cancelli e dei tramezzi, il tabernacolo sull'altare diventò il punto focale dello spazio ecclesiale.⁷¹ La croce *in medium ecclesiae* fu spostata sul tabernacolo o in alto, sulla pala d'altare. La "parola visibile" della croce sulla navata fu sostituita dalla "parola predicata" che, dagli amboni collocati *in gremio ecclesiae* - come voleva il Borromeo -, diventava il complemento abituale della nuova strategia pastorale basata sulla predicazione e la confessione.⁷² Tuttavia l'idea di un orientamento del processo penitenziale non sparì, e la croce entrerà a far parte del nuovo dispositivo penitenziale, il confessionale:

A parte penitentis, quae exterior est, loco supra fenestrellam, Crucifixi imago in charta religiose expressa apponatur [...] In huius tabulae parte, quae ad Confessarium spectat, intus fixa collocetur, et imago aliqua Christi Domini, aut Beatae Mariae virginis, et sub ea tum oratio illa praeparatoria impressa ad usum Confessariorum sacerdotum [...] tum forma absolutionis.⁷³

La prassi abituale della confessione moderna prevede che i penitenti facciano il segno della croce sul proprio corpo col Crocifisso davanti agli occhi. L'attuale *Ordo Paenitentiae* (= OP) richiede che il penitente faccia il segno della croce, mentre che per il sacerdote resta facoltativo. L'OP non fa riferimento alla presenza del Crocifisso,

⁷¹ Cfr. S. DE BLAAUW, "Innovazioni nello spazio di culto fra basso medioevo e cinquecento: la perdita dell'orientamento liturgico e la liberazione della navata", in *Lo spazio e il culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo*, (a cura di) J. STABENOW, Marsilio, Venezia 2006, 25-51, 38-46.

⁷² Cfr. R. VAN BÜHREN, "Kirchenbau in Renaissance und Barock: Liturgiereformen und ihre Folgen für Raumordnung, liturgische Disposition und Bildausstattung nach dem Trienter Konzil", in *Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II*, ed. S. HEID, Be.bra Wissenschaft, Berlin 2014, 93-119, 112-116.

⁷³ *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae libri II Caroli Borromei* [1577], nn. 98-99.

tuttavia, la formula che introduce la lettura della Parola di Dio invita: «Respiciamus in Iesum, qui passus est propter salutem nostram et resurrexit propter nostram iustificationem».⁷⁴ Si tratta degli ultimi vestigi della croce *in medio ecclesiae* e dell'orientamento ecclesiale-eucaristico (*ante altare*).

VIII. I PROGRAMMI ICONOGRAFICI

Un terzo elemento caratteristico del linguaggio non verbale del sistema penitenziale moderno è lo sviluppo dei programmi iconografici. È significativo che in una delle sedi per le confessioni più antica conservata in Germania, l'inginocchiatoio per il penitente conservi quest'iscrizione:

Maria. Peichtet den Herrn deine Sünde, es ist gvt; Peichtet seiner Myter, dan ihr parmherzigkeit weret ewigligk <Maria. Confessa al Signore i tuoi peccati; questo è buono. Confessa alla sua Madre, perché la sua misericordia rimane in eterno>.⁷⁵

Avevamo visto che l'implicazione dei santi nel processo penitenziale veniva realizzata attraverso la presenza dei loro corpi (reliquie), l'invocazione dei loro nomi (parola), e la loro eventuale rappresentazione nel programma iconografico della navata o dell'abside. Con la diffusione del confessionale e del RR 1614, la corporeità delle reliquie sparì, e la loro presenza eucologica fu ristretta alla menzione «Beatae Mariae Virginis et omnium sanctorum» nella formula *Passio Domini nostri* (RR1614, 231). Anche se in questo Rituale nessun riferimento viene fatto alla presenza di immagini nel confessionale, tuttavia norme

⁷⁴ *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo paenitentiae, editio typica reimpressio emendata*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1974, nn. 42 e 72.

⁷⁵ E.W. BRAUN – O. SCHMITT, “Beichtstuhl (confessionale) (A. In der katholischen Kirche)”, in *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte* 2, Alfred Druckenmüller, Stuttgart - Waldsee 1948, 183-194, 184.

locali stabiliscono che «imagines piae affigantur»,⁷⁶ o «sit in confessionalibus affixa pia aliqua imago ad conspectum confitentis». ⁷⁷ Tra quest'immagini il Crocifisso sarà la forma più diffusa.

Tra i *topoi* suggeriti ai confessori per favorire la buona confessione dei fedeli si trova il riferimento alle "conversioni-confessioni" del Nuovo Testamento (Pietro e il buon ladrone, ad esempio). Un passo successivo sarà il mettere davanti agli occhi questi esempi. L'iconografia non è fissa, ma la Maddalena ai piedi della croce diventerà quella più popolare: le sue lacrime sono lo specchio che invita e muove alla contrizione sincera. Non mancheranno nemmeno complessi programmi iconografici con prefigurazioni dell'Antico Testamento, rappresentazioni delle parabole (in modo particolare del figlio prodigo), *exempla sanctorum* e personificazioni delle virtù proprie del penitente e del confessore (es. *Humilis, Secreta, Simplex, Verecunda, Fidelis, Lacrymabilis*), le quali fanno del confessionale una predicazione visuale e un catalizzatore delle emozioni che invita quanti passano davanti e commuovono quanti vi entrano. Esempi ne sono le opere del Pellegrino Tibaldi o Lorenzo Binago.⁷⁸ La chiesa di Santa Maria Maddalena a Roma è uno dei rari casi dove il programma iconografico sul sacramento della confessione ha configurato il *gremio ecclesiae*.⁷⁹

⁷⁶ R.P.D. BARTHOLOMAEO GAVANTO, *Thesaurus Sacrorum Rituum* 3. *Complectens praxim diocesanæ synodi, et visitationis et manuale episcoporum*, Matthæi Rieger, Augustæ Vindelicorum [Augsburg] 1763, 107.

⁷⁷ *Rituale Monaco-Frisingense, juxta normam et ritum Ecclesie Romanæ*, Monachii [München], Typis Hübschmannianis 1840, 95.

⁷⁸ Cfr. S. DELLA TORRE – R. SCHOFIELD, *Pellegrino Tibaldi architetto e il San Fedele di Milano. Invenzione e costruzione di una chiesa esemplare*, Nodolibri, Como 1994; J. STABENOW, "La chiesa di Sant'Alessandro a Milano: riflessione liturgica e ricerca spaziale intorno al 1600", *Annali di architettura* 14 (2002) 215-229.

⁷⁹ Cfr. L. MORTARI, *S. Maria Maddalena*, Istituto nazionale di studi romani – Palombi, Roma 1987. Mancano ancora studi più approfonditi sui programmi iconografici penitenziali. Alcuni esempi si possono trovare in W. SCHLOMBS, *Die Entwicklung des Beichtstuhls in der katholischen Kirche. Grundlagen und Besonderheiten im alten Erzbistum Köln*, L. Schwann, Düsseldorf 1965.

Prima dell'attuale *De benedictionibus* (1984), la tradizione romana non conosce una benedizione specifica per il confessionale. Questo fatto è sorprendente se si considera la tendenza a moltiplicarle.⁸⁰ Esso sembra spiegabile però alla luce di una coscienza ecclesiale che non fa del confessionale un luogo separato dalla navata, ma semplicemente uno strumento da usare nello spazio proprio, ma non esclusivo, della riconciliazione: il *gremio ecclesiae*. Se l'attuale *Ordo Paenitentiae* è laconico sul dove celebrare la riconciliazione,⁸¹ alcune disposizioni delle Conferenze Episcopali riprendono l'orientamento e il ruolo delle immagini.⁸² Per di più il n. 930 del *De benedictionibus* si preoccupa di chiarire:

Sedes ad sacramentum Paenitentiae celebrandum, in ecclesia posita, melius exprimit confessionem et absolutionem peccatorum actionem esse liturgicam quae ad corpus Ecclesiae pertinet, et ad renovatam fratrum participationem sacrificio Christi et Ecclesiae ordinatur.⁸³

⁸⁰ Per uno studio comparativo delle diverse edizioni del RR, si veda F. KLUGER, *Benediktionen. Studien zu kirchlichen Segensfeiern*, Friedrich Pustet, Regensburg 2011, 190-222.

⁸¹ «Sacramentum Paenitentiae administratur in loco et sede, quae iure statuuntur» (OP, n. 12). Per la normativa canonica attuale, si veda M. DEL POZZO, *Luoghi della celebrazione "sub specie iusti". Altare, tabernacolo, custodia degli oli sacri, sede, ambona, fonte battesimale, confessionale*, Giuffré, Milano 2010, 347-419; B.F. PIGHIN, "Confessionario", in *Diccionario general de derecho canónico* 2, edd. J. OTADUY – A. VIANA – J. SEDANO, Aranzadi, Cizur Menor (Na) 2012, 508-511; ID., "Sede para las confesiones", *Diccionario general* 7, 217-220.

⁸² Per una prima panoramica della situazione attuale, si veda P. BEDOGNI, "Ridisegnare il luogo della penitenza", *Rivista liturgica* 101 (2014) 87-110; A. GERHARDS, "Spazi per le confessioni: allestimento e iconografia", *Rivista di pastorale liturgica* 302 (2014) 90-95. Per una raccolta dei documenti delle Conferenze Episcopali, si veda l'Appendice II di T. GHIRELLI, *Ierotopi cristiani alla luce della riforma liturgica del Concilio Vaticano II. Dettami di Conferenze Episcopali per la progettazione di luoghi liturgici. Prime indagini*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, 473-808, particolarmente pp. 487, 515, 561-563, 584, 599, 656-657, 768-770.

⁸³ *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum. De benedictionibus*, editio typica, Typis

Dopo il percorso fatto, il riferimento al *corpus Ecclesiae* sembra l'ultimo indizio dove riecheggia il *gremio* ecclesiale, nonché un incoraggiamento a riscoprire quella misericordia che ci viene offerta nella sapienza incarnata delle diverse forme rituali.

JUAN REGO

Pontificia Università della Santa Croce, Roma

DIE DIMENSION DER BARMHERZIGKEIT IM *ORDO UNCTIONIS INFIRMORUM*

Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem Ritus der Krankensalbung und der Ausübung der Barmherzigkeit für den kranken Menschen. Dies ergibt sich bereits aus der Pastoralen Einführung, die dem Ritus der Krankensalbung, der im Jahr 1972 unter dem Titel „*Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*“¹ veröffentlicht wurde, vorangestellt ist. Dort heißt es: „Wenn im Leibe Christi, das ist die Kirche, ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit (1 Kor 12,26). Deshalb hält die Kirche Barmherzigkeit gegenüber den Kranken, die Werke der Nächstenliebe und die gegenseitige Hilfe zur Erleichterung aller Art von menschlicher Not besonders hoch in Ehren.“²

Während der Generalaudienz am 26. Februar 2014 in Rom wies Papst Franziskus darauf hin, dass das Sakrament der Krankensalbung uns erlaubt, das Erbarmen Gottes gegenüber dem Menschen „mit Händen zu greifen“. Während durch die frühere Bezeichnung „Letzte Ölung“, der geistliche Trost angesichts des bevorstehenden Todes betont wurde, weitet der heute verwendete Name „Krankensalbung“ den Blick von der Barmherzigkeit Gottes her auf die Erfahrung der Krankheit und des Leidens. Jedes Mal, wenn dieses Sakrament gefeiert wird, steht Jesus, der Herr, in der Person des Priesters, dem leidenden

¹ *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, Vatikanstadt, 1972, [Abk. OUI], Nr. 32; *Die Feier der Krankensalbung, Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, Einsiedeln/Köln / Freiburg/Basel. Regensburg, Wien, Salzburg, Linz, 1975, S. 33-34; zweite, völlig überarbeitete und mit den „*Variationes in libros liturgicos ad normam Codicis Iuris Canonici*“ ergänzte Auflage, Solothurn/Düsseldorf, Freiburg/Basel/ Regensburg, Wien, Salzburg, Linz, 1994, S. 20.

² OUI, Nr. 32 (mit Hinweis auf das Dekret über das Apostolat der Laien '*Apostolicam actuositatem*', Nr. 8); *Die Feier der Krankensalbung*, 1975, S. 33-34; 1994, S. 20. Im Lektionar zum OUI wurde diese Lesung aus 1 Kor 12 aufgenommen (Nr. 170).

und schwerkranken oder dem alten Menschen bei. Biblisch sieht Papst Franziskus das in der Krankensalbung aufscheinende Geheimnis im Gleichnis des Barmherzigen Samariters (*Lk* 10,30-35) zum Ausdruck gebracht. Der Papst sagt dazu im Blick auf die Gegenwart: „Es ist die Kirche, die christliche Gemeinde, wir sind es, denen der Herr jeden Tag jene anvertraut, die an Leib und Seele leiden, damit wir ihnen auch weiterhin ohne Maß all seine Barmherzigkeit und das Heil zukommen lassen können“.³

Außerdem ruft uns Papst Franziskus den Text des Jakobusbriefes ins Gedächtnis, wo es heißt: „Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben“ (*Jak* 5,14-15). Die Jünger Christi sollen, so der Papst, dieselbe besondere Liebe zu den Kranken und den Leidenden haben wie der Herr. Er schenkt ihnen dazu die Fähigkeit und gibt ihnen die Aufgabe, durch die besondere Gnade des Sakraments in seinem Namen Trost und Frieden zu spenden. Aus diesem Grund versteht Papst Franziskus die Krankensalbung als ein Sakrament der „*misericordia Dei*“, der „Barmherzigkeit Gottes“.

Im Katechismus der Katholischen Kirche wird das Sakrament der Krankensalbung zusammen mit dem Bußsakrament zu den „Sakramenten der Heilung“ gezählt. Erläuternd heißt es dazu im Katechismus: „Der Herr Jesus Christus, der Arzt unserer Seelen und unserer Leiber, der dem Gelähmten die Sünden vergeben und ihm wieder die Gesundheit geschenkt hat (vgl. *Mk* 2,1-12), will, dass seine Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes sein Heilungs- und Heilswerk fortsetzt. Dessen bedürfen auch ihre eigenen Glieder. Dazu sind die beiden Sak-

³ PAPST FRANZISKUS, *Allargare lo sguardo all' esperienza della malattia e della sofferenza. Allocutio die 26 februarii 2014 in Audientia Generali habita*, (cfr. *L'Osservatore Romano*, 27 febbraio 2014), – *Notitiae*, 50 (2014), 76-80. Deutsche Übersetzung: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140226_udienza-generale.html.

ramente der Heilung da: das Bußsakrament und die Krankensalbung“ (Nr. 1421).

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde die sakramentale Formel der Krankensalbung im Rahmen der von den Vätern des Konzils gewünschten Revidierung der Texte neu formuliert, damit sie den verschiedenen Verhältnissen der das Sakrament empfangenden Kranken gerecht wird (Sacrosanctum Concilium, 75).

Im Unterschied zu den sakramentalen Formeln der anderen Sakramente der Kirche, wird die göttliche Barmherzigkeit nur in den sakramentalen Formeln für die Buße und die Krankensalbung explizit erwähnt.⁴ In der sakramentalen Formel der Buße wird Gott, der Vater, unmittelbar als „Pater misericordiarum“ (2 Kor. 1,3b), als „Vater des Erbarmens“ angerufen.⁵ Und in der Formel der Krankensalbung weist

⁴ Petrus Lombardus wies damals auf die Tatsache hin, dass die göttliche Barmherzigkeit mehr betont wird in den sakramentalen Formel der Krankenölung als der übrigen Sakramente (*Libri Quarti Sententiarum*, Dist. 23, Art. IV, Q. III,2): „Sicut effectus huius sacramenti provenit in nos misericordiam divinam, ita et aliorum sacramentorum. Sed in forma aliorum sacramentorum non fit mentio de misericordia divina, sed magis de trinitate, et de passione.“ Dieses Sakrament schenkt dem Empfänger göttliche Barmherzigkeit und bewirkt in ihm Vergebung der Sünden: „Misericordia respicit miseriam, quia hoc sacramentum datur in statut miseriae, scilicet infirmitas; ideo potius hic quam in aliis fit de misericordia mentio“ (Petrus Lombardus, *Libri Quarti Sententiarum*, Dist. 23, Art. IV, Quaestiuncula III, Solutio III).

⁵ Vgl. *Ordo paenitentiae*, Nr. 46: „Deus, Pater misericordiárum, qui per mortem et resurrectionem Filii sui mundum sibi reconciliávit et Spíritus Sanctum effúdit in remissionem peccatórum, per ministérium Ecclésiae indulgéntiam tibi tribuat et pacem. Et ego te absolvo a peccátis tuis in nómine Patris, et Filii, + et Spíritus Sancti.“ Der ehemalige Absolutionsformel ging nur eine optative Bitte voraus, welche den barmherzigen Herrn erwähnt („Misericors Dominus“): „Indulgentiam, absolutio-nem, et remissionem peccatorum tuorum tribuat omnipotens et misericors Dominus. Amen“. Die eigentliche, im Indikativ formulierte Absolutionsformel expliziert jedoch nicht die göttliche Barmherzigkeit. Bei der Liturgiererneuerung wurde die Absolutionsformel ganz umgeändert im trinitarischen Sinn unter Beleuchtung des kirchlichen Aspekts der Versöhnung. So weist die neue Formel darauf hin, „dass die Versöhnung des Pönitenten die Gnade der Verzeihung und des Friedens einschließt (vgl. Joh. 20, 19-13), Gaben des barmherzigen Gottes, der dem reuigen Sünder sein

der Priester auf die „piùssimam misericórdiam“ des Herrn hin, in dem er Gott, „in seinem reichen Erbarmen“, auf den Kranken herabrufft, der ihm zu Hilfe kommen soll.⁶

Obwohl die Realität der göttlichen Barmherzigkeit unendlich größer ist als das Wort „misericordia“ zum Ausdruck bringt, ist die folgende Untersuchung auf die explizite Erwähnung des Begriffs „misericordia“ im „Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis cura“ (1972) beschränkt. In einem ersten Schritt wird die sakramentale Formel für die Krankensalbung im Hinblick auf den Zusammenhang mit der göttlichen Barmherzigkeit erklärt und in einem zweiten, kürzeren Schritt wird dargestellt, wo der Begriff „Barmherzigkeit“ im „Ordo unctionis infirmorum“ verwandt wird.

I. DIE GÖTTLICHE BARMHERZIGKEIT UND DIE SAKRAMENTALE FORMEL DER KRANKENSALBUNG

Die Salbung der Kranken mit Öl ist Zeichen der nachahmenden Barmherzigkeit, wie das Gleichnis des barmherzigen Samariter zeigt: „Samaritanus autem quidam [...] videns eum misericordia motus est, et appropians alligavit vulnera eius infundens oleum et vinum. [...] Quis [...] videtur tibi proximus fuisse illi, qui incidit in latrones? At ille dixit: Qui fecit misericordiam in illum. Et ait illi Iesus: Vade et tu fac similiter“ (Lk 10, 33-34.36-37).

Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ schreibt nicht nur vor, dass die Gebete, die zum Ritus der Krankensalbung gehören, so zu revidieren sind, dass sie den verschiedenen Verhältnissen der das Sakrament empfangenden Kranken gerecht werden, sondern auch, dass die Zahl der Salbungen den Umständen angepasst werden muss (SC 75). Zwar wurde nicht formell beabsichtigt, die sakramenta-

Vaterherz öffnet“ (A. BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948-1975 Zeugnis und Testament*, Freiburg-Basel-Wien, 1988, S. 712-713.

⁶ *Ordo unctionis infirmorum*, z.B. Nr. 76; *Die Feier der Krankensalbung*, 1994, Nr. 28, S. 92.

le Formel der Salbung zu erneuern, aber dennoch herrschte bei der Neufassung des Rituale die Überzeugung, dass die tridentinische Formel nicht das Wesentliche zum Ausdruck bringt. Die positiven Wirkungen, die im Jakobusbrief (5,15) und später in den Kanones über die Letzte Ölung des Konzils von Trient erwähnt werden und bisher in der Formel fehlten, sollten in die Neuformulierung mit einbezogen werden.⁷

Die neue sakramentale Formel begleitet seit dem Jahre 1972 die Krankensalbung mit Öl auf die Stirn und die Hände des Kranken. Diese zwei Körperstellen können verstanden werden als symbolische Zeichen für die Person und ihre Gedanken, bzw. für die Handlungen und Tätigkeiten des Menschen.⁸ Die Vielzahl der Salbungen im mittelalterlichen Rituale wurde bei der Liturgieerneuerung auf diese zwei Salbungen beschränkt, wobei nur einmal die Formel gesprochen wird. Im Notfall genügt die eine Salbung auf die Stirn.

Die sakramentale Formel besteht aus zwei Teilen und wird mit „Amen“ beantwortet; der erste Teil wird ausgesprochen bei der Salbung der Stirn, der zweite Teil bei der Salbung der Hände.⁹ Jeder Teil der Formel ist wieder in zwei Satzteile gegliedert. Die vier Teile der sakramentalen Formel werden im Folgenden einzeln betrachtet.

1. *“Per istam Sanctam Unctionem et suam piissimam misericordiam”*

Der erster Satzteil der sakramentalen Formel der Krankensalbung lautet: „Per istam Sanctam Unctionem et suam piissimam misericordi-

⁷ Siehe: J. STEFANSKY, *Von der letzten Ölung zur Krankensalbung. Schwerpunkte bei der Redaktion der neuen Ordnung für die Krankensakramente*, in: P. JOUNEL; R. KACZYNSKI; G. PASQUALETTI (Hrsg.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini*, (Biblioteca ‘Ephemerides liturgiae’. ‘Subsidiae’, Bd. 26), Rom, 1982, S. 429-452, bes. S. 437-438.

⁸ P.-M. GY, *Le nouveau Rituel romain des malades*, – *La Maison-Dieu*, Nr. 113, 1973, S. 29-49, bes. S. 40-42; STEFANSKI, S. 446-447.

⁹ Der *Ordo unctionis infirmorum*, Nr. 23, weist darauf hin, dass jedoch im Notfall eine einzige Salbung auf der Stirn genügt oder in einer außergewöhnliche Situation an einen anderen, besser geeigneten Stelle; dabei ist die volle Formel zu sprechen.

am“. Mit ihm wird der Anfang der Formel aus dem *Rituale Romanum* vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wiederholt. Schon in der mittelalterlichen, sakramentalen Formel wird betont, dass die Salbung, die göttliche Barmherzigkeit für den Mensch vergegenwärtigt.

Der Worte „Per istam Sanctam Unctionem et suam piissimam misericordiam“ gehen zurück auf die alte Römische Formel, die schon im „Ordo ad unguendum infirmum“ des Pontifikale der römischen Kurie des 12. Jahrhunderts (*Ordo 49A*, Nr. 9)¹⁰ zu finden ist. Sie folgen auf ein Gebet, das sich auf den bereits erwähnten Abschnitt aus dem Jakobusbrief bezieht (*Ebd.* Nr. 8) und lauten: „Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam, indulgeat tibi dominus quicquid peccasti per visum. Amen. Per auditum. Per gustus. Per odoratum. Per tactum. Per incessum. Per illicitas cogitationes. Per ardorem libidinis. Amen.“

Die ersten Salbungen bezogen sich auf die fünf Sinne. Der *Ordo* formulierte in einer Rubrik den Zweck dieser Salbungen: „Das geschieht, damit, wenn an den fünf Sinnen irgendein Makel haftet, der Kranke durch diese Arznei Gottes geheilt wird“ (Nr. 20). Die letzten beiden Salbungen wiesen eher auf das Innere des Menschen hin: nämlich auf die unerlaubten Gedanken und die Glut der Begierde. Der Priester sprach jedes Mal mit einer indikativischen Formel, in der zugleich auch die Bedeutung der jeweiligen Salbungen erklärt wurde. Gesalbt wurden die Augenbrauen, die Ohren, die Nase, die Lippen, die Kehle und der Hals, wie auch andere Körperteile (Schultern, Brust, Hände, Füße), und schließlich auch der Nabel oder die Stelle, wo der Schmerz am größten war: „Ungo ..., ut ..., per Christum“ (*ebd.* nr. 10-19). Die Salbungen sollten eine göttliche Arznei sowohl für schmerzhaft körperliches als auch geistliches Leiden sein, das den Menschen infiziert hatte. Außerdem war damit auch die Vergebung der Sünden

¹⁰ *Ordo ad unguendum infirmum (Ordo 49a)*, in: M. ANDRIEU, *Le pontifical romain au moyen-âge*, Bd. 1 (*Le pontifical romain du XIIIe siècle*), (*Studi e testi*, dl. 86), Città del Vaticano, 1937, S. 266-269.

verbunden.¹¹ Mehrfach wird in den verschiedenen Formulierungen die Kraft dieser geistlichen Arznei als „divina clementia miserante“ bezeichnet. Jedes Mal wurde darum gebetet, dass die Salbung Heilung bringen soll durch den Mittler Jesus Christus, der als barmherziger Arzt bekannt wurde.

Gemäß der Ordnung der Krankensalbung (Ordo 40) des Pontifikale der römischen Kurie des 13. Jahrhunderts,¹² sind die Worte bei der Salbung der fünf Sinne jedes Mal die Gleichen. Sie lauten: „Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam, parceat tibi dominus quicquid“. Hierauf wurde der entsprechende Sinn genannt und die Formel mit den Worten „(vitio) deliquisti“ beschlossen. Bei jedem zu salbenden Körperteil wurde also aufs Neue die göttliche Barmherzigkeit erfleht.

Das Konzil von Florenz (1439) nennt als Wirkung dieses Sakramentes die Heilung des Geistes und, insoweit es der Seele nützt, auch des Leibes.¹³

Der Ritus der Krankensalbung im römischen Pontifikale des 13. Jahrhunderts wird mit einigen Änderungen durch das Sacerdotale von Castellani (1497) und das Rituale von Santorius (1602) in das Rituale Romanum von Papst Paul V. (1614) aufgenommen. Nach dem Rituale Romanum (1614) erwähnt der Priester die Barmherzigkeit des

¹¹ Vgl. R. KACZYNSKI, *Feier der Krankensalbung*, in: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, dl. 7, 2 (Sakramentliche Feiern I/2), Regensburg, 1992, S. 241-343, im Folgenden S. 279: „Gemeint ist eindeutig nicht die körperliche, sondern die seelische und geistliche Heilung: die Sündenvergebung“.

¹² *Ordo (compendiosus et consequens) ad unguendum infirmum (Ordo 49)*, in: M. ANDRIEU, *Le pontifical romain au moyen-âge*, Bd. 2 (*Le pontifical de la Curie romaine*), (*Studi e testi*, dl. 87), Città del Vaticano, 1940, S. 490-492, besonders Nr. 7-11, S. 491-492. Vgl. E. SAPORI, *La cura pastorale del malato nel Rituale di Paolo V (1614) e in alcuni Ordini religiosi del XVII secolo*, (*Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae'*, Bd. 123), Rom, 2002, S. 64-70.

¹³ Konzil v. Florenz: *Bulle 'Exsultate Deo'. Dekret für die Armenier (1439)*: „Effectus vero eius est mentis sanatio; et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis“ (Denz. 1325).

Herrn bei jeder Salbung der Sinne und der anderen Körperteile, in dem er spricht: „Per istam sanctam unctionem + et suam piissimam misericordiam, indulgeat tibi Dominus quicquid per visum (auditum / odoratum / gustum et locutionem / tactum / gressum / lumborum delectationem) deliquisti“. Die letzte Salbung wurde jedoch bei Frauen unterlassen, und bei jenen Männern, die durch ihre Krankheit nicht oder kaum imstande waren, sich ohne Todesgefahr zu bewegen. Auf einige Fürbitten folgte schließlich ein Gebet, in dem auf den Jakobusbrief Bezug genommen wurde.¹⁴

Die Krankensalbung war Ausdruck der Barmherzigkeit des Herrn und wurde in bestimmten Situationen dem Kranken gespendet, der körperlich und dazu auch geistlich litt, auf Grund von Gebrechen, Schmerz und „macula“, wozu auch die Sündigkeit des Menschen gezählt wurde.

Wo es jedoch ein eigenes Sakrament für die Vergebung der Sünden gab, ist es auffällig, dass der weiterhin in liturgischen Texten kaum benutzte Ausdruck „per suam piissimam misericordiam“ gerade im Rahmen des anderen Sakramentes der vergebenden Barmherzigkeit Gottes zu finden ist, nämlich in den verschiedenen Texten des Apostolischen Segens, der mit einem vollkommenen Ablass in der Sterbestunde verbunden ist. Christus ist derjenige, der dem Menschen seine vollkommene Barmherzigkeit schenkt und ihm alle Sünde vergibt: „Dominus Jesus Christus per suam piissimam misericordiam te absolvat“. Dieser Text, den schon das Mittelalter kennt,¹⁵ wurde später

¹⁴ Siehe: *Rituale Romanum. Editio princeps (1614). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio Sodi – Juan Javier Flores Arcas, (Monumenta Liturgica Concilli Tridentini, Bd. 5), Città del Vaticano, 2994), S. 60-61 (Nr. 335-338) und S. 62 (Nr. 339).*

¹⁵ Dieser Bezeichnung kommt mehrmals in den Absolutionsformel vor, welche von den Päpsten des 15. und 16. Jahrhunderts genehmigt worden sind, siehe z.B. J. CHMEL, *Geschichte Kaiser Friedrichs IV. als König: (1440 - 1452)*, Bd. 2, Hamburg, 1843, S. 759; TH.L. GREEN, *Indulgences, Sacramental Absolutions, and the Tax-tables of the Roman Chancery and Penitentiary*, Londen, 1872, S. 198; S.R. MATTLAND, *A List of Some of the Early Printed Books in the Archbishopal Library at Lambeth*, Londen, 1843, S. 259.

in den „Ritus benedictionis apostolicae cum indulgentia plenaria in articulo mortis“ des *Rituale Romanum* aufgenommen, der bis in die Edition von 1952 (Tit. VI, Caput VI)¹⁶ zu finden ist. In bestimmten Fällen kann diese Formel noch heute gebraucht werden, das heisst dort, wo die „Forma extra-ordinaria“ gestattet ist.¹⁷

2. „... *adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti; Amen.*“

Während der erste Satzteil der Formel bei der Spendung der Krankensalbung der römischen Fassung entnommen ist, wie sie seit dem Hochmittelalter gebraucht wird, ist der Rest dieser Formel vom Jakobusbrief und vom Tridentinum her inspiriert. Der zweite Satzteil der sakramentalen Formel erklärt (wie der vierte) die positiven Wirkungen des Sakraments.

In der sakramentalen Formel wird in optativer Form der Herr („Dominus“) um Hilfe gebeten. Die sakramentale Salbung ist ein Akt Christi am Kranken, wie er im Neuen Testament und in den ältesten christlichen Überlieferung, als auch in den liturgischen Texten bezeugt

¹⁶ „Dóminus noster Jesus Christus, Fílius Dei vivi, qui beáto Petro Apóstolo suo dedit potestátem ligándi atque solvéndi, per suam piíssimam misericórdiam recipiat confessionem tuam et restituat tibi stolam primam, quam in Baptísmate recepísti: et ego facultáte mihi ab Apostólica Sede tribúta, indulgentiam plenáriam et remissionem omnium peccatorum tibi concédo. In nomine Patris +, et Fílii, et Spiritus Sancti. R. Amen.“ (*Rituale Romanum*, Tit. VI, C. VI). Siehe: M. SODI; A. TONIOLO, *Rituale Romanum*. Editio typica 1952. Edizione anastatica e introduzione, (Monumenta liturgica plana, Bd. 2), Vatikanstad, 2008, S. 232-233 [240-241].

¹⁷ PÄPSTLICHE KOMMISSION *ECCLESIA DEI*, Instruktion ‚*Universae Ecclesiae*‘ über die Ausführung des als Motu proprio erlassenen Apostolischen Schreibens *Summorum Pontificum* von Papst Benedikt XVI., (30. April 2011), Nr. 35: „Der Gebrauch des *Pontificale Romanum* und des *Rituale Romanum* wie auch des *Caeremoniale Episcoporum*, die 1962 in Geltung waren, ist nach Nr. 28 dieser Instruktion erlaubt, unbeschadet der Vorschrift in Nr. 31“; siehe *Notitiae*, 48 (2011), 271-279, Nr. 35, S. 279.

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/ecclsdei/documents/rc_com_ecclsdei_doc_20110430_istr-universae-ecclesiae_ge.html

ist: diese bildeten den Ausgangspunkt bei der Vorbereitung der neuen Ordnung der Krankensalbung.¹⁸ Das erste Gebet, das unmittelbar auf die Salbung folgt (OUI 77), ist an Christus als Erlöser gerichtet und weist explizit auf die heilende Barmherzigkeit Jesu zu den Kranken in diesem Sakrament hin. Dort heißt es: „Herr, unser Erlöser, [...] in deinem Erbarmen richte ihn auf und mache ihn gesund an Leib und Seele, damit er sich wiederum seinen Aufgaben widmen kann“.¹⁹

Die Krankensalbung ist jedoch nicht nur eine barmherzige Handlung Christi. Auch der Heilige Geist schenkt seine Hilfe und Gnade. Er bewirkt das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit. Das Konzil von Trient erklärt hierzu in der Lehre über das Sakrament der Letzten Ölung, dass gerade dann, wenn das Ende des Lebens bevorsteht und der Gegner des Menschen versucht, ihn vom Vertrauen in die göttliche Barmherzigkeit abzubringen, dieses Sakrament durch die Gnade des Heiligen Geistes im Kranken großes Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit weckt („*magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando*“; Denz.-Schön. 1694 und 1696). Die Gnade des Heiligen Geistes ist gemäß der Lehre des Konzils von Trient die „*res sacramenti*“: „*Res etenim haec gratia est Spiritus Sancti, cuius unctio...*“ (darauf hin werden die Wirkungen des Sakramentes aufgelistet).

Die Praenotanda des „*Ordo unctionis infirmorum*“ von 1972 weisen auf den Text des Tridentinums hin. In der Pastoralen Einführung wird erklärt: „Dieses Sakrament gewährt dem Kranken die Gnade des Heiligen Geistes, durch die der ganze Mensch Hilfe zum Heil erfährt“ (Nr. 6). Auch in der neuen sakramentalen Formel wird betont, dass die in diesem Sakrament verliehene Gnade Werk des Heiligen Geist ist. Dieser Heilige Geist, der ebenfalls in den neuen Hochgebete aus dem Jahre 1968 über die Gaben von Brot und Wein herabgerufen wird, wird auch angerufen in der Weihe des Krankenöles während

¹⁸ STEFANSKI, S. 442.

¹⁹ OUI 76: „*Redemptor noster, [...] plenamque intérius et extérius sanitátem misericórditer redde, ut, ope misericórdiae tuae restitútus, ad prístina reparétur officia.*“

der Chrisammesse am Gründonnerstag,²⁰ wie auch, wenn der Priester das Öl im Rahmen der Feier der Krankensalbung weiht. So betet der Priester dort: „Gott, du bist der Vater allen Trostes ... sende deinen Heiligen Geist auf dieses Salböl herab“ (Nr. 75).

In der deutschen Übersetzung des Gebetes zur Weihe des Krankenöls ist hinzugefügt, dass durch Gottes Segen das Öl für alle, die damit gesalbt werden, ein heiliges Zeichen seines Erbarmens werde.²¹ Das erste Gebet unmittelbar nach der Salbung erwähnt aufs Neue die Gnade des Heiligen Geistes. Nicht nur der Akt der Salbung des Kranken, sondern auch das Öl für die Krankensalbung selbst wird durch die Gnade des Heiligen Geistes als Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit charakterisiert.

Christus, der Erlöser, wird gebeten, in der Kraft des Heiligen Geistes dem Menschen barmherzig zu Hilfe zu kommen: „adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti“. Aber wer ist gemeint mit „te“? Gewiss ist damit der kranke Mensch gemeint, im Sinn der „fideles aegrotantes“, wie sie im Gebet für die Weihe des Krankenöls genannt werden.²² Aber ist damit auch jeder Kranke gemeint? Das Sakrament der Krankensalbung wurde jahrhundertlang als „extrema unctio“ bezeichnet und fast ausschließlich den sterbenden Gläubigen gespendet. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils sieht jedoch vor, dass die „Letzte Ölung“ fortan als „Krankensalbung“ bezeichnet werden soll. Damit betonen die Väter des Konzils, dass dieses Sakrament „nicht nur das Sakrament derer [ist], die sich in äußerster Lebensgefahr befinden“. In der Liturgiekonstitution wird ausgeführt: „Daher ist der rechte Augenblick für ihren Empfang sicher schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten“ (SC 73). In seiner Apostolischen Konstitu-

²⁰ *Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*, Vatikanstadt, 1971, Nr. 20: „Emitte, quaesumus, Spiritum tuum Paraclitum de caelis“.

²¹ *Die Feier der Krankensakramente*, 1975, Nr. 75, S. 56; 1994, S. 239; KACZYNSKI, Ebd. 312.

²² *Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum*, Nr. 20, siehe Fußnote 20.

tion „Sacram unctionem infirmorum“ (vom 30. März 1972) bestimmt Papst Paul VI., dass diese Sakrament jenen gespendet werden kann, deren Gesundheitszustand bedrohlich angegriffen ist („periculose aegrotantibus“).

In den Praenotanda des Rituals sind die verschiedenen Möglichkeiten für die Spendung ausgeführt. Hier wird gesagt: „Was die Beurteilung der Schwere einer Erkrankung anbelangt, so genügt es, darüber zu einem umsichtigen Wahrscheinlichkeitsurteil zu kommen. Dabei soll jede kleinliche Ängstlichkeit ausgeschlossen und gegebenenfalls der Arzt zu Rate gezogen werden“ (OUI 8). In den Praenotanda wird weiter festgehalten, dass die Krankensalbung auch vor einem chirurgischen Eingriff gespendet werden kann, wenn eine gefahrbringende Erkrankung der Grund für die Operation ist (vgl. ebd. 10). Ebenso kann das Sakrament alten Menschen gespendet werden, auch wenn keine ernsthafte Erkrankung ersichtlich ist, ihr Kräftezustand jedoch sehr geschwächt ist (vgl. ebd. 11). Nicht nur alte Menschen können jedoch das Sakrament der Krankensalbung empfangen, sondern auch Kinder, die zum Vernunftgebrauch gekommen sind (vgl. ebd. 12).²³ Es ist sogar möglich, Kranken jedweden Alters, die das Bewusstsein oder den Vernunftgebrauch verloren haben, das Sakrament zu spenden, wenn sie im Besitz ihrer geistigen Kräfte mit Wahrscheinlichkeit als Gläubige Menschen nach dem Sakrament verlangt hätten (vgl. ebd. 14), und zwar wenigstens implizit.²⁴ Das Sakrament kann zudem wiederholt gespendet werden, wenn der schon gesalbte Kranke nach der

²³ Die „*Variationes in libros liturgicos ad normam Codicis Iuris Canonici*“ (1983) haben mit Hinweis auf den C.I.C., can. 1005, hier bei Nr. 12 hinzugefügt: „In dubio utrum rationis usum attingerint, sacramentum conferatur.“ Kinder wurden seit der Mitte des 9. Jahrhunderts vom Sakrament der Ölung ausgeschlossen, weil man als alleinige Wirkung der Salbung die Sündentilgung sah; gerade in jener Zeit wurden die Sakramente der letzten Ölung und der Buße in einer Feier zusammengetragen. Erst im Dekret „*Quam Singulari*“ aus dem Jahre 1910 wurde die Spendung der Salbung für Kinder ermöglicht, die zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind (Denz. Sch. 3536; STEFANSKI, S. 444).

²⁴ *Variationes*, zu Nr. 14, vgl. C.I.C., can. 1006.

Spendung wieder zu Kräften gekommen ist²⁵ oder eine weitere Verschlechterung derselben Krankheit eintritt (vgl. ebd. 9). Die Möglichkeiten der Spendung der Krankensalbung sind also stark ausgeweitet. Grundsätzlich ist jedoch zu beachten: die Krankensalbung darf nicht jenen gespendet werden, die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren.²⁶

Das Rituale erlaubt es, dass allen Gläubigen, die bedrohlich erkrankt oder altersschwach sind, und nicht nur jenen, die in unmittelbarer Todesgefahr schweben, die sakramentale Salbung gespendet werden kann. Bei der Neuordnung hat man vorgesehen, dass die Wahrscheinlichkeit einer ernsten Erkrankung bzw. die Last des Alters als hinreichende Gründe ausreichen, um das Sakrament zu spenden.²⁷

Während seiner Audienzansprache am 26. Februar 2014 weitert Papst Franziskus „vor dem Horizont der Barmherzigkeit Gottes“ den Blick und spricht von der Nähe Christi zu den Menschen in den verschiedenen Erfahrungen von Krankheit und Leiden. So sagt er: „jeder alte Mensch – jeder, der über 65 Jahre alt ist – kann dieses Sakrament empfangen, durch das Jesus selbst uns nahe ist. [...] Pflegen wir den Brauch, den Priester zu unseren Kranken – ich meine nicht die, die an einer Grippe erkrankt sind, die drei oder vier Tage dauert, sondern im Falle einer ernsthaften Erkrankung – und auch zu unseren alten Menschen zu rufen, damit er ihnen dieses Sakrament spendet“.²⁸

3. „... *ut a peccatis liberatum...*“

Im dritten und vierten Abschnitt stützt die sakramentale Formel sich auf den Jakobusbrief, wo es heißt: „Das gläubige Gebet wird den

²⁵ Das war für das Tridentinum die einzige Möglichkeit für eine Wiederholung der Krankensalbung: „Quod si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum huius sacramenti subsidio iuvvari poterunt, cum in aliud simile vitae discrimen inciderint.“ (Denz. Sch. 1698).

²⁶ *Variationes*, zu Nr. 15, vgl. C.I.C., can. 1007.

²⁷ STEFANKSKI, S. 443 und Fußnote 52.

²⁸ Siehe Fußnote 3.

Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben“ (5,15).²⁹ Insofern werden in diesem Teil der Formel die Wirkungen des Sakramentes aufgezählt.

Jesus heilt den Gelähmten nicht nur von seiner körperlichen Krankheit, sondern er spricht ihn auch von seinen Sünden los (vgl. Mt 9,5 und Parallelstellen). Im Jakobustext wird die Heilung durch die Salbung und die Sündenvergebung miteinander verbunden. Auch die Römische Liturgie kennt den Zusammenhang von Krankensalbung, Barmherzigkeit und Sündenvergebung. In früheren Spendeformeln ist die wichtigste und sogar einzige Wirkung des Sakramentes, die der Sündenvergebung, die kraft der göttlichen Barmherzigkeit geschenkt wird.

Der dritte Satzteil („*a peccatis liberatum*“) nimmt dem Inhalt nach sowohl die Aussage des Tridentium hinsichtlich der Vergebung der Sünden des Kranken wieder auf, der auf die göttliche Barmherzigkeit in diesem Sakrament der Ölung vertraut,³⁰ wie auch die Gedanken der tridentinischen Formel im *Rituale Romanum*: „*Per istam sanctam unctionem + et suam piissimam misericordiam, indulgeat tibi Dominus quicquid ... deliquisti.*“ Auch in den *Praenotanda des Ordo (QUI 6)* wird gesagt, dass die Krankensalbung, sofern dies nötig ist, die Vergebung der Sünden bringt, und die Vollendung der christlichen Buße darstellt.

Die Formulierung „*a peccatis liberatum*“ lässt jedoch offen, ob die Sündenvergebung bereits stattgefunden hat oder noch erfolgen wird. Bei der Eröffnung des Ritus der Krankensalbung oder auch nach der Schriftlesung besteht ja die Möglichkeit, dass der Kranke eine sakramentale Beichte ablegen kann (OUI 41, 71, 100 und 120) und so auf

²⁹ Jak. 5, 15: „*Oratio fidei salvabit infirmum, et allevabit eum Dominus; et si peccata operatus fuerit, dimittentur ei.*“

³⁰ „*Res etenim haec gratia est Spiritus Sancti, cuius unctio delicta, si qua sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et aegroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando.*“ (Conc. Trid., Sessio XIV, *De extrema unctione*; Denz. 1696).

diesem Weg die Barmherzigkeit Gottes („Pater misericordiarum“) erfährt.

Die Sündenvergebung wird in der neuen sakramentalen Formel der Krankensalbung zwar an erster Stelle genannt, jedoch geschieht dies nur in einem Nebensatz und die Tilgung wird dabei ange deutet; der Hauptakzent liegt im vierten Satzteil, der neu formuliert, die positiven Wirkungen der Heilung ausdrückt.

4. „... *te salvet atque propitius allevet. Amen.*“

Im vierten Satzteil kommen das Ziel und die Wirkung der Krankensalbung als Zeichen der Barmherzigkeit zum Ausdruck: der Herr wird den von Sünden befreiten Kranken retten und aufrichten.

Der Herr wird in der sakramentalen Formel gebeten „per suam piissimam misericórdiam“ dem Kranken zu Hilfe zu kommen. Was die Kirche dadurch vom Herrn erhofft, wird mit drei Verben zum Ausdruck gebracht, und zwar im Nebensatz, dass er den Kranken von Sünden befreit („a peccatis liberatum“), und im Hauptsatz, dass er ihn retten („salvet“) und aufrichten („allevet“) wird.

In Dokumenten des Tridentinum und des Zweiten Vatikanischen Konzils wird bei der Erwähnung der Krankensalbung (implizit oder explizit unter Hinweis auf den Jakobusbrief) noch das Verb „alleviare“ verwendet, was so viel bedeutet wie „leichter machen, erleichtern, lindern“. ³¹ In der Neo-Vulgata ist jedoch beim bereits erwähnten Abschnitt aus dem Jakobusbrief nicht mehr das Verb „alleviare“ zu finden, sondern das Wort „allevet“ (allevare: emporheben, aufrichten, und daher erst an zweiter Stelle: erleichtern, lindern). Diese Korrektur kommt dem griechischen Urtext näher, wo das Verb „ἐγγερεῖ“ zu finden ist, was „aufrichten“ bedeutet.

³¹ Conc. Trid., Sessio XIV, *De extrema unctione*: „Et aegroti animam alleviat“ (Denz. 1696); II. Vatikanum, *Lumen gentium*, 11: „Sacra infirmorum unctione atque oratione presbyterorum Ecclesia tota aegrotantes Domino patienti et glorificato commendat, ut eos alleviet et salvet (cfr. Iac 5,14-16)“; *Presbyterorum Ordinis*, 5: „oleo infirmorum aegrotantes alleviant“.

Durch diese Veränderung kommt die geistliche und physische Bedeutung des Sakraments³² und die Aufrichtung des ganzen Menschen – seines Leibes und seiner Seele – besser zum Ausdruck.³³ Dies stimmt auch mit dem Inhalt des ersten Gebetes nach der Salbung überein, wo darum gebetet wird, dass der Kranke sich durch die Barmherzigkeit Jesu wiederum seinen früheren Aufgaben widmen möge (OUI 77), oder, wie es im zweiten Gebet heißt, dass der tröstende Herr wieder die Kräfte des Kranken aufrichten möge (OUI 78: „vires erigat“). Papst Franziskus erinnert in seiner Ansprache am 26. Februar 2014 daran, dass Jesus seine Jünger gelehrt hat, dieselbe Liebe zu den Kranken und den Leidenden zu haben wie er selbst sie gehabt hat, und dass er ihnen die Fähigkeit und den Auftrag gegeben hat, weiterhin durch die besondere Gnade dieses Sakraments in seinem Namen und nach seinem Herzen Trost und Frieden zu spenden. Der Abschnitt aus dem Jakobusbrief ist in diesem Sinne zu verstehen. Die Priester, die zu den Kranken gerufen werden, handeln nicht nur im Namen des Herrn, sondern ihre Handlung stimmt auch mit der persönlichen Intervention des Herrn überein, der die Kranken aufrichtet.

Noch eine weitere, besondere Dimension des Verbs „*allevare*“ soll hier bedacht werden. Das Verb „*ἐγερειν*“ wird häufig in den Heilungsgeschichten der Evangelien verwandt (z.B. Mt. 9, 5.7. 25. 27; Mk. 1,31).³⁴ Es ist nicht nur ein Hinweis auf die körperliche Bewegung des sich „emporhebens“ bzw. des „aufstehens“, sondern es ist auch als Anspielung auf die Auferstehung Christi als ein theologischer Schlüs-

³² BUGNINI, ebenda, S. 724, Fußnote 23.

³³ STEFANSKI, ebenda, S. 440.

³⁴ Siehe A. VERHEUL, *Le caractère pascal du sacrement des malades. L' exégèse de Jacques 5,14-15 et le nouveau rituel du sacrement des malades, – La maladies et la mort du chrétien dans la liturgie*, (Bibliotheca 'Ephemerides liturgicae' 'Subsidia', Bd. 1) Rom, 1975, S. 361-379, bes. S. 370-372. Verheul schreibt, dass das Verb „*ἐγερειν*“ im Neuen Testament insgesamt 147 Mal vorkommt. 76 Mal hat es eine eschatologische Bedeutung: 10 dieser Stellen beziehen sich auf die Auferstehung der Toten im allgemeinen, 48 Stellen beziehen sich auf die Auferstehung Christi und 21 weitere auf unsere Auferstehung mit Christus in der Taufe oder am Ende der Zeiten.

selbegriff zu verstehen. Der Herr vermag nicht nur den Kranken körperlich zu heilen, sondern er richtet ihn in seiner schmerzhaften Lage in besonderer Weise auf und lässt ihn an seiner Auferstehung im Ostermysterium zum ewigen Leben teilnehmen. So gibt der Herr in seiner Barmherzigkeit durch das gläubige Gebet des Priesters und durch die Handauflegung und Salbung dem Kranken Anteil an seiner eigenen Auferstehung aus Leiden und Sterben.³⁵ Das Verb „*allevare*“ ist somit eine Hilfe, die Orientierung dieses Sakramentes auf das Pascha-Mysterium „des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi“ (SC 61) hin zu verstehen, „aus dem alle Sakramente und Sakramentalien ihre Kraft ableiten“ (ebd.).

2. BARMHERZIGKEIT IN WEITEREN TEILEN DES RITUALE DER KRANKENLITURGIE

Die sakramentale Formel der Krankensalbung weist dieses Sakrament explizit als Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit aus, und zwar *in* und *durch* Jesus Christus. Auch die verschiedenen liturgischen Gebete im direkten Umfeld dieser Formel betonen diesen wesentlichen Aspekt der Krankensalbung. Selbiges ergibt sich auch aus der ganzen

³⁵ Verheul bedauert im Jahre 1975, dass die Veränderung in der Neo-Vulgata von „*alleviare*“ in „*allevare*“ nicht immer hinreichend in den volkssprachlichen Übersetzungen der sakramentalen Formel der Krankensalbung berücksichtigt wurde; dadurch wurde die österliche Bedeutung gerade an dieser Stelle nicht hervorgehoben. „Seul la version anglaise peut être retenue satisfaisante: ‘May the Lord who frees you from sin, save you and raise you up.’ Les traductions espagnole (‘y te conforte’), italienne (‘nella sua bontà ti sollevi’), portugaise (‘alivie os teus sofrimentos’) et néerlandaise (‘moge u verlichten’) ne rendent pas tout le contenu du terme ‘allevare’. Les traductions provisoires française (‘qu’il vous relève’) et allemande (‘richte dich auf’) sont déjà plus proches du texte original“ (Ebenda, S. 378). Die französische und deutsche Übersetzung, also „qu’il vous relève“ und „er richte dich auf“ wurden später für die sakramentale Formel verwandt und kommen dem Urtext sehr nahe; die niederländische Übersetzung „möge der Herr dem Kranke Erleichterung schenken“ (1986) geht jedoch noch immer auf dem Verb „*alleviare*“ zurück.

Ordnung der Krankensalbung, welche nicht nur die Krankensalbung und die Krankenkommunion umfasst, sondern auch die Spendung des Sakramentes der Buße und die Wegzehrung, und gegebenenfalls auch die Firmung in der Todesgefahr.

Bei der Eröffnung der Feier kann der Priester, wo es üblich ist, den Kranken und das Zimmer mit Weihwasser besprengen. Danach wendet er sich mit einigen Worten an die Anwesenden oder spricht ein Gebet, mit der Bitte: „Sei uns nahe und beschütze unseren kranken Bruder (unsere kranke Schwester) N. durch dein gnädiges Erbarmen“ (OUI 239). In der gegebenenfalls anschließenden Beichte mit der sakramentalen Lossprechung wird zum ersten Mal in der Feier der „Pater misericordiarum“ erwähnt. Wenn keine sakramentale Beichte abgelegt wird, folgt das Schuldbekennnis, in dessen zweiter Formel ausdrücklich Gottes Erbarmen erfleht wird. Die zweite Formel lautet: „Miserere nostri, Dómine. Quia peccávimus tibi. Osténde nobis, Dómine, misericórdiam tuam“ (OUI 232). Und in der Schlussformel wird wiederum die Barmherzigkeit betont: „Misereatur nostri omnípotens Deus“ (ebd.).

Auf die sakramentale Beichte bzw. das Schuldbekennnis folgt die Schriftlesung. Das Rituale schlägt im VII. Kapitel dreizehn Lesungen aus dem Alten Testament vor. In den Anfangsworten der Lesung aus dem Buch der Weisheit sind in der lateinischen Editio typica zwischen Klammern eigens die Worte „Domine misericordiae“ (OUI 158) eingefügt. Neben den zwanzig Lesungen aus den Evangelien und den Auswahlmöglichkeiten, die in besonderer Weise der Leidensgeschichte des Herrn entstammen, werden im Rituale außerdem siebzehn weitere neutestamentliche Lesungen vorgeschlagen (OUI 153-229), die nicht nur für den Kranken, sondern auch für den Sterbenden geeignet sind.

Nicht nur in diesen Lesungen wird im Rituale der Krankensalbung, entweder explizit oder implizit, die Barmherzigkeit Gottes für den Kranken herausgestellt, sondern auch in vier Kehrversen der vierzehn Antwortpsalmen. Diese lauten: „Misere mei, Domine, quoniam infirmus sum“ (Ps 6, 3a; OUI 184); „Deus miserator et misericors, respice in me et miserere mei“ (Ps 85, 15a und 16a; OUI 191); „Miserator

et misericors Dominus, longanimis et multae misericordiae“ (Ps 102, 8; OUI 194); „Oculi nostri ad Dominum, donec misereatur nostri“ (Ps 122, 2; OUI 195). Ebenso wird die Barmherzigkeit Gottes in zwei der sieben Verse vor dem Evangelium betont. Diese lauten: „Fiat misericordia tua, Domine, super nos, quemadmodum speravimus in te“ (Ps 32,22; OUI 197); und „Benedictus Pater misericordiarum et Deus consolationis, qui consolatur nos in omni tribulatione nostra“ (2 Kor. 1, 3b-4a; OUI 201).

Die ersten Anliegen der Fürbitten, die auf die Schriftlesung folgen bzw. nach der Salbung gesprochen werden, flehen Gott an, der mit seinem Erbarmen kommen möge, um den Kranken mit der heiligen Salbung zu stärken (OUI 73). In der Wahlmöglichkeit wird Christus angerufen, der dem Volk sein Erbarmen gezeigt hat („Qui pie misertus super turbam transisisti et sanando infirmos“; OUI 240). Die göttlichen Barmherzigkeit wird ebenfalls in der Weihe des Öls betont, wie sich bereits gezeigt hat.

Der gewöhnliche Ritus der Krankensalbung schließt mit dem Gebet des „Vater unser“ und dem Segen. Außerdem sind im „Ordo unctionis infirmorum“ einige besondere Fälle der Krankensalbung und der liturgische Krankenpastoral erwähnt, in denen die Barmherzigkeit Gottes ausdrücklich thematisiert wird.

Wenn der Priester Zweifel hat, ob der Kranke noch lebt, gibt es die Möglichkeit einer bedingten Spendung der Krankensalbung. Der Priester tritt zum Kranken hin, und wenn die Zeit dazu ausreicht, spricht er vor der sakramentalen Formel eine kurze Einladung zum Gebet, welche für den Kranken die Barmherzigkeit Gottes erbittet, damit der Herr „sich ihm (ihr) barmherzig zuwende und ihn (sie) stärke durch die Krankensalbung“. Nach diesen Worten spendet der Priester unmittelbar das Sakrament der Krankensalbung. Die Spendeformel fängt in diesem Fall mit den Worten an: „Wenn du noch lebst, empfangen nun das Sakrament der Kranken“. In der lateinischen Ausgabe des *Rituale* wird die „piíssimam misericórdiam“ sogar eigens erwähnt: „Si vivis, per istam sanctam Uncciónem et suam piíssimam misericórdiam ...“ (OUI 135).

Wenn der Kranken auch die Wegzehrung empfängt, folgt auf die Salbung ein besonderes Gebet, das sich an Gott, den „Vater des Erbarmens [Pater misericordiarum] und Tröster der Betrübten“ (OUI 245) richtet.

Schließlich soll hier der „Ordo commendationis morientium“ aus dem Rituale (Kapitel 6) kurz erörtert werden: durch die Gebete beim sterbenden Menschen bringen Christen zum Ausdruck, „dass sie mit ihm und für ihn Gottes Erbarmen und gläubiges Vertrauen auf Christus erbitten“ (OUI 138). In diesen Gebeten wird häufig die göttliche Barmherzigkeit herabgerufen, damit dem Sterbenden geholfen wird, die eigene Angst vor dem Tod im Glauben zu bewältigen und in der Nachfolge des leidenden und sterbenden Christus diese Angst anzunehmen in der Hoffnung auf die Auferstehung und auf das himmlischen Leben (OUI 139). So betet einer der Anwesenden beim Sterbenden zum Herrn: „Nimm auf, Herr, deinen Diener an den Ort des Heiles, das er von deinem Erbarmen erhoffen darf“ (OUI 148). Und: „Nimm unseren Bruder (unsere Schwester) gnädig in die Freude deines Reiches auf; auch um seinetwillen (ihretwillen) bist du in deinem Erbarmen auf die Erde herabgekommen“ (OUI 149). In dieser Stunde wird mit den Worte des Gesanges „Salve, Regina, mater misericordiae“ auch die himmlische Mutter Maria angerufen, um in Barmherzigkeit hinzuschauen auf den Sterbenden und die weiteren Anwesenden: „Wohlan denn, unsere Fürsprecherin, wende deine barmherzigen Augen uns zu“ – „advocate nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos converte“ (OUI 150). Unmittelbar nach dem Verscheiden wird das „Subvenite, Sancti Dei, occurrere, Angeli Dómini“ gebetet, und danach wird zum letzten Mal für den gerade Verstorbenen um Gottes Barmherzigkeit gebetet. Die letzten Worte der Sterbegebete erbitten die göttliche Barmherzigkeit in einem Superlativ, damit Gott, der Vater, durch Christus unseren Herrn die Sünde des gerade verschiedenen Menschen tilgen möge: „... quae per fragilitátem humánae conversatiónis peccáta commísit, tu vénia misericordíssimae pietátis abstérge. Per Christum Dóminum nostrum“ – „Die Sünden, welche er aus menschlicher Schwäche begangen hat, tilge in deiner liebevollen, sehr

großen Barmherzigkeit. Durch Christus unseren Herrn“ (OUI 151).

Im „Ordo unctionis infirmorum“ hat der Begriff „Barmherzigkeit“ eine zentrale Stelle. Die Barmherzigkeit, die dem kranken Mensch zuge-dacht ist, ist vor allem eine kennzeichnende Haltung Gottes. Das ergibt sich besonders aus der sakramentalen Formel, welche den Herrn anfleht, „per piissimam misericórdiam“ dem Kranken sein Heil zu schenken.

Gott, der barmherzige Vater, wird an verschiedenen Stellen im Ritus für die Krankensalbung gebeten, den Kranken zu stärken und zu heilen. Diese heilende und heiligende Barmherzigkeit wird durch die Mittlerschaft Jesu Christi erlebt und lässt den kranken Menschen teilnehmen am erlösenden Pascha-Mysterium Jesu Christi, demzufolge er *durch, mit* und *in* Christus auferstehen kann. Durch die Salbung als Zeichen und Heilmittel der göttlichen Barmherzigkeit, wird die Kraft des Heiligen Geistes herabgerufen, damit dieser dem Kranken in seiner Schwachheit zu Hilfe komme. Das Konzil von Trient bestätigte schon, dass durch die Gnade des Heiligen Geistes im Kranken großes Vertrauen geweckt wird auf die göttliche Barmherzigkeit hin.

Zusammen mit dem Sakrament der Busse gehört die Krankensalbung zu den Sakramenten der Heilung. Der Abschnitt aus dem 5. Kapitel des Jakobusbriefes (Jak 5,14-15) legte schon das Band zwischen der Vergebung der Sünden und der Krankensalbung. Beide Sakramen-te betonen die Barmherzigkeit Gottes.

Im Ritual der Krankensalbung bezieht sich die Barmherzigkeit grundsätzlich und vor allem auf die Haltung Gottes dem kranken Mensch gegenüber, aber zugleich werden die Gläubigen aufgerufen, sich diese göttliche Barmherzigkeit anzueignen, um sie dem kranken Mensch zukommen zu lassen und so die Haltung Gottes darzustellen: die „*misericordia erga infirmos*“, die Barmherzigkeit den Kranken ge-genüber, gehört zu den Aufgaben, die allen christgläubigen Menschen in besonderer Weise zukommt (OUI 32, siehe auch OUI 33-35).

Jo HERMANS
Konsultor der Kongregation

«DA NOBIS INTELLEGERE MISERICORDIAM TUAM».
PASQUA: TEMPO DI PIÙ INTENSA ESPERIENZA
DELLA MISERICORDIA

La prima domenica di quaresima del 451 san Leone Magno così apre l'omelia:

*«Semper quidem, dilectissimi, misericordia domini plena est terra, et unicuique fidelium ad colendum Deum ipsa rerum natura doctrina est, dum caelum et terra, mare et omnia quae in eis sunt, bonitatem et omnipotentiam sui protestantur auctoris et famulantium elementorum mirabilis pulchritudo iustam ab intellectuali creatura gratiarum exigit actionem. Sed cum ad istos recurritur dies, quos specialius reparationis humanae sacramenta signarunt, et qui vicino ordine atque contiguo festum paschale praecedunt, diligentius nobis praeparatio indicitur».*¹

E nella medesima occasione del 454 ritorna sullo stesso argomento sempre in apertura dell'omelia:

*«In omnibus, dilectissimi, sollemnitatibus christianis non ignoramus paschale sacramentum esse praecipuum, cui digne et congrue suscipiendo totius nos temporis instituta praeforant, sed devotionem nostram praesentes vel maxime exigunt dies, quos illi sublimissimo divinae misericordiae sacramento scimus esse contiguos».*²

La ragione della premura nel caldeggiare al massimo la preparazione quaresimale è messa a nudo dal Pontefice nell'avvio dell'omelia della domenica di Passione del 442:

*«Inter omnia, dilectissimi, opera misericordiae Dei quae ab initio saluti sunt impensa mortalium, nihil mirabilius, nihilque sublimius, quam quod pro mundo crucifixus est Christus. Huic enim sacramento universa praecedentium saeculorum mysteria servierunt(...)».*³

La gravidanza celebrativa nella ricorrenza pasquale e il corrispettivo richiesto atteggiamento del fedele, trova invece espressione nell'omelia, sempre della domenica di Passione, del 443:

¹ S. LEO MAGNUS, *Tractatus septem et nonaginta*, rec. A. CHAVASSE, CCL 138/A, Turnholti 1973, 258.

² *Ibidem*, 274.

³ *Ibidem*, 317.

«Unde summum hoc et potentissimum divinae misericordiae sacramentum semper quidem in cordibus nostris cum tota sui dignitate retinendum est, sed nunc vivaciorem animi sensum et puriorem exigit mentis intuitum, quando nobis non solum re cursus temporis, sed etiam textu evangelicae lectionis omne opus nostrae salutis ingeritur».⁴

Infine, lo sguardo si posa sul *sacramentum* cogliendone a pieno l'aspetto rivelativo della divina misericordia, nell'omelia della sua prima domenica di Passione da Papa, il 16 marzo del 441:

«totumque illud sacramentum (= dominica passio), quod simul et humanitas consummavit et Deitas, dispensatio fuit misericordiae et actio pietatis».⁵

È sembrato conveniente offrire questo piccolo florilegio della predicazione di san Leone Magno, in cui emerge la designazione dell'evento/mistero pasquale come *misericaordiae sacramentum* e comporre così un contesto che possa facilitare l'accesso a quanto andremo ad esaminare, dal momento che più di due terzi del materiale eucologico che accosteremo viene dai critici ricondotto all'attività del santo Pontefice.

Nel presente lavoro saranno individuati non solo i testi in cui ricorrono termini riconducibili ai lemmi *misericaordia* / *miseratio*, ma anche a *pietas* e a *indulgentia*.⁶ Dapprima lo sguardo si poserà sui due mo-

⁴ *Ibidem*, 328.

⁵ *Ibidem*, 308. Nell'omelia di Natale del 442 afferma che l'*exinanitio* per la quale l'Unigenito Figlio di Dio ha assunto la *forma servi*, «*inclinatio fuit misericordiae, non defectio potestatis*»: S. LEO MAGNUS, *Tractatus septem et nonaginta*, rec. A. CHAVASSE, CCL 138, Turnholti 1973, 105. Vi ritorna il mercoledì santo del 454 («*non per miseriam, sed per misericordiam*») e nella successiva Veglia Pasquale («*Sed hanc Unigenito Dei subire et perpeti, non conditio necessitatis, sed misericordiae ratio fuit*»): S. LEO MAGNUS, *Tractatus septem et nonaginta*, rec. A. CHAVASSE, CCL 138A, Turnholti 1973, 415.421.

⁶ Nel presente lavoro si indicheranno le principali fonti di riferimento con le seguenti sigle: *Ang* = P. SAINT-ROCH, *Liber Sacramentorum Engolismensis* (Manuscrit B.N. Lat. 816. Le Sacramentaire Gélasien d'Angoulême), CCL 159/C, Tournholti 1987; *Berg* = A. PAREDI, *Sacramentarium Bergomense*, Monumenta Bergomensia 6, Bergamo 1962; *Biasca* = O. HEIMING, *Corpus Ambrosianum Liturgicum II: Das Ambrosianische Sakramentar von Biasca*, I Text, LQF 50, Münster 1969; BRUYLANTS =

menti celebrativi del Triduo Pasquale: la celebrazione della Passione del Signore e la Veglia Pasquale e poi si estenderà al tempo pasquale.

1. TRIDUO PASQUALE

1.1. *Celebrazione della Passione del Signore*

Il Venerdì Santo nella celebrazione della Passione del Signore con la riforma postconciliare ha visto una completa reimpostazione della Liturgia della Parola. Il Quarto Carme del Servo sofferente (*Is* 52,13-53,12) come lettura profetica, seguita dal *Sal* 22(21), la lettura neotestamentaria di *Eb* 4, 14-16.5,7-9 e l'ampia ripresa dell'inno di

P. BRUYLANTS, *Les Oraisons du Missel Romaine. Texte et Histoire, 2. Orationum textus et usus juxta fontes*, Louvain 1952; *CO* = E. MOELLER-J.H. CLEMENT-B. COPPIETERS 'T. WALLANT, *Corpus orationum*, voll. 1-14, CCL 160A-M, Turnholti 1992-2004; *Gell* = A. DUMAS, *Liber Sacramentorum Gellonensis*, CCL 159, Tournholti 1981; *GeV* = L.C. MOHLBERG- L. EIZENHÖFER - P. SIFFRIN, *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli (Sacramentarium Gelasianum)*, RED, Series Maior, Fontes IV Roma ³1981; *Go* = L. C. MOHLBERG, *Missale Gothicum*, RED, Series Maior, Fontes V, Roma 1961; *GrH* = J. DESHUSSES, *Le sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, édition comparative, Tome I: *Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, SF 16, Friburg (Suisse) 1971; *GrP* = *Gregorianum Paduense* [vedi sigla *GrH*, oppure: A. CATELLA-F. DELL'ORO-A. MARTINI-F. CRIVELLO (a cura di), *Liber Sacramentorum Paduensis* (Padova, Biblioteca Capitolare, cos. D 47), BELS 131/MIL 3, Roma 2005]; *MR*³ = *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP VI promulgatum, Ioannis Pauli PP II cura recognitum, Editio typica tertia, Typis Polyglottis Vaticanis*, 2002, reimpresso emendata 2008; *Ph* = O. HEIMING, *Liber Sacramentorum Augustodunensis*, CCL 159/B, Tournholti 1984; *Rh* = A. HÄNGGI - A. SCHÖNHERR, *Sacramentarium Rhenauigiense* (Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich), SF 15, Freiburg 1970; *SGall* = L. C. MOHLBERG, *Das Fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung*, LQF 1/2, Münster 1918/30; *Sp* = Supplemento aniano (vedi sigla *GrH*); *Ve* = L. C. MOHLBERG - L. EIZENHÖFER - P. SIFFRIN, *Sacramentarium Veronense*, RED, Series Maior, Fontes I Roma ³1978. Inoltre, si fa presente che non vengono segnalate tutte le fonti in cui il testo è in qualche modo presente, ma solo quelle che direttamente interessano il nostro discorso. Per la completezza delle ricorrenze si rinvia all'apparato critico di *CO* seguito dal numero del testo eucologico.

Fil 2, 6-11 nel Canto al Vangelo portano alla tradizionale proclamazione della Passione del Signore secondo Giovanni. Ciò ha comportato la perdita delle due letture veterotestamentarie della precedente impostazione. La seconda lettura costituita da *Es* 12, 1-11, allora in rapporto tipologico con la narrazione evangelica, viene ora anticipata, come prima lettura, nella messa vespertina del Giovedì Santo, mentre è eliminata del tutto la lettura di *Os* 6, 1-6 con il successivo cantico di Abacuc 3, 2-3. La pericope di Osea apriva praticamente il Triduo con uno sguardo prospettico in tensione verso il culmine della risurrezione (v. 3). Si chiudeva, però, col versetto 6, mettendolo così in evidenza. Si tratta del versetto due volte affiorante sulle labbra del Salvatore nel Vangelo secondo Matteo: «*Misericordiam volui et non sacrificium, et scientiam Dei plus quam olocausta*» (cfr. *Mt* 9, 13 e 12, 7). A questo accenno alla misericordia come atteggiamento richiesto al discepolo, faceva da riscontro col richiamo alla misericordia quale attributo divino il successivo cantico: «*In ira misericordiae memor eris*» (*Ab* 3, 2d). In realtà, la celebrazione del Venerdì Santo si connota come “memoriale” della Misericordia di Dio. Siamo, perciò, inclini a supporre che una simile consapevolezza abbia guidato i compilatori del formulario del Venerdì Santo quando, costretti ad espungere il testo di Osea con il successivo cantico, si sono preoccupati di non lasciare scivolar via il tema della Misericordia. Infatti, esso è presente nella prima orazione che adesso, in modo innovativo rispetto alla tradizione precedente, viene ad aprire la celebrazione concludendo l'ampio momento di silenzio orante conservato in apertura dell'azione rituale. Infatti, il tema affiora immediatamente nel testo proposto, ripreso dall'antico fondo eucologico romano, dove ricorreva, sempre come orazione iniziale, al lunedì della settimana santa, nella tradizione gelasiana.⁷ Eccone il testo:

⁷ *GeV* 334; *Ang* 578; *Rb* 389; *SGall* 478. La riforma della settimana santa operata nella metà degli anni Cinquanta, dopo la comunione, a conclusione e «pro gratiarum actione», proponeva tre testi orazionali ripresi dall'antica tradizione: cfr. H. A. P. SCHMIDT, *Hebdomanda Sancta*, 2, *Fontes historici. Commentarius historicus, cum dissertationibus* O. Klessner et H. Hucke, adiecto supplemento bibliographiae a P.

«*Reminiscere miserationum tuarum, Domine, et famulos tuos aeterna protectione sanctifica, pro quibus Christus, Filius tuus, per suum cruorem instituit paschale mysterium*». ⁸

L'orazione si apre con una letterale ripresa di *Sal* 25(24), 6. Nella romana concisione, riprende solo il primo stico del versetto, che nella sua interezza suona così: «*recordare miserationum tuarum Domine et misericordiarum tuarum quia ex sempiterno sunt*». La ricorrenza abbinata dei due termini *miseratio* e *misericordia* fa ricordare certamente *Sal* 51 (50), 3: «*Miserere mei Deus secundum misericordiam tuam iuxta multitudinem miserationum tuarum dele iniquitates meas*» e lo stesso *Lam* 3, 20-22: «*Memoria memor ero et tabescet in me anima mea hoc recolens in corde meo ideo sperabo misericordiae Domini quia non sumus consumpti quia non defecerunt miserationes eius*». L'orazione fa entrare così nell'azione liturgica consentendo di percepirla quale azione memoriale della misericordia, garantendone la più viva esperienza.

Il richiamo alla misericordia ritorna durante le *Orationes sollemnes*, in tre testi. Il primo è la preghiera colletta che segue la prima intenzione, quella per la Chiesa:

Bruylants collectae, Romae 1967, 806. Nella riforma postconciliare, quello che lì era il terzo viene proposto come orazione iniziale, affiancandovi un'altra orazione *ad libitum*, il secondo viene impiegato come *post communionem*, mentre il primo, poiché è originariamente tale, diventa la benedizione *super populum*. Questo, infatti, corrisponde a *Ve* 1324: «*Super populum tuum, domine, quaesumus, benedictio copiosa descendat, indulgentia ueniat, consolatio tribuatur, fides sancta succrescat, redemptio sempiterna firmetur*» [CO 1671], contenuto nel formulario IIII. ITEM ALIA della Sez. XLIII. IN IEIUNIO MENSIS DECIMI, nel Mese di Dicembre, dove, precisamente, figura come *super populum*. I redattori del 1955 invertono *Quaesumus/Domine* e vi inseriscono l'inciso *qui passionem et mortem Filii tui devota mente recoluit*, per adattarlo alla circostanza nuova. Il *Misale Romanum* postconciliare, guidato dalla premura di sottolineare sempre l'interezza del mistero pasquale, vi sostituirà il seguente inciso: «*Qui mortem Filii tui in spe suae resurrectionis recoluit*», invitando così da una parte a guardare già verso il vertice del Triduo costituito dalla Veglia Pasquale e nello stesso tempo a mantenere viva la tensione escatologica e la speranza della risurrezione dei credenti in Cristo.

⁸ MR³ 313; CO 5028.

«*Onnipotens sempiterne Deus, qui gloriam tuam omnibus in Christo gentibus revelasti: custodi opera misericordiae tuae, ut Ecclesia tua, toto orbe diffusa, stabili fide in confessione tui nominis perseveret*». ⁹

Il testo, presente fin dal tempo dei sacramentari, risale alla penna di san Leone Magno e ne riflette terminologia e pensiero.¹⁰ Si chiede a Dio di custodire l'opera della sua misericordia. Questa espressione, se da una parte indica l'azione salvifica nel singolo credente, dall'altra perviene a designare la Chiesa stessa, frutto del sacrificio pasquale di Cristo. All'azione di Dio che custodisce, corrisponde la risposta ecclesiale in termini di perseveranza nella confessione del Nome con stabile fede.¹¹

Il secondo testo è l'intenzione per i catecumeni:

«*Oremus et pro catechumenis (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*». ¹²

Le intenzioni di preghiera risalgono almeno a un secolo prima rispetto alle orazioni.¹³ Cogliamo la stupenda designazione del battesimo come "ianua misericordiae". La presentazione del battesimo come porta (*ianua*) si riconnette alla stessa risposta di Gesù a Nicodemo con-

⁹ MR³ 315; GeV 401; Ang 654; Gell 647; Ph 503; Rb 405; SGall 521; GrH 339; GrP 304; BRUYLANTS 780; CO 3942.

¹⁰ Per la differenza cronologica tra intenzioni e orazioni vedere P. DE CLERCK, *La « prière universelle » dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques*, LQF 62, Aschendorff, Münster 1977, 125-144. A p. 142 l'autore pone la composizione delle intenzioni tra il 250 e il 320, mentre le orazioni sarebbero state composte nella prima metà del V secolo, individuando come *terminus ante quem* il 450 (p. 143).

¹¹ Tra l'altro, sembra di potervi scorgere una particolare allusione a Rm 9, 14-26 e 11, 22-32.

¹² MR³ 318; GeV 408; Ang 664-665; Gell 656; Ph 510; Rb 412; SGall 528; GrH 346; GrP 311; BRUYLANTS 777.

¹³ Vedi sopra, nota 4.

tenuta in *Gv* 3,5: «*Amen amen dico tibi nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu non potest introire in regnum Dei*». Ma la designazione dello "spazio" in cui si entra con il battesimo come ambito di "misericordia" riporta chiaramente all'insegnamento paolino di *Rm* 11,30-32: «*Sicut enim aliquando et vos non credidistis Deo nunc autem misericordiam consecuti estis propter illorum incredulitatem ita et isti nunc non crediderunt in vestram misericordiam ut et ipsi misericordiam consequantur. Conclisit enim Deus omnia in incredulitatem ut omnium misereatur*». La denominazione del battesimo come "ianua misericordiae" si colloca senza dubbio alcuno nel tempo in cui il Catecumenato è in pieno vigore. Ce ne convince il fatto che la costruzione "porta misericordiae" ritorna nella predicazione di san Leone Magno, ma riferita ora al percorso della Penitenza e al momento della Riconciliazione.¹⁴

Il terzo luogo dove compare la parola *misericordia* è la preghiera che segue la decima intenzione, quella per i tribolati:

*«Omnipotens sempiternae Deus, maestorum consolatio, laborantium fortitudo, perveniant ad te preces de quacumque tribulatione clamantium, ut omnes sibi in necessitatibus suis misericordiam tuam gaudeant affuisse».*¹⁵

Per tutti si invoca l'esperienza gioiosa della Misericordia come amorevole e soccorritrice vicinanza di Dio nelle situazioni di precarietà e fragilità. Si noti l'antitesi tristezza (*maestorum/laborantium/ tribulatione*)-gioia (*gaudeant*) che vi apporta il riverbero della polarità pasquale (cfr. *Gv* 16,20-22; *Sal* 30/29, 6) e il colore-calore delle beatitudini (cfr. *Mt* 5,4).

¹⁴ Così nell'omelia pronunciata probabilmente nella I domenica di Quaresima, il 17 febbraio del 457, dove constata che il diavolo nel tempo quaresimale arde di invidia perché vede, «*laptos quoque et insidiarum suarum fraude deceptos, poenitentiae lacrymis ablui, et portas misericordiae apostolica clave reserante, ad remedia reconciliationis admitti*»: S. LEO MAGNUS, *Tractatus septem et nonaginta*, rec. A. CHAVASSE, CCL 138/A, Turnholti 1973, 288.

¹⁵ *MR*³ 323; *GeV* 411; *Ang* 669; *Gell* 659; *Pb* 513; *Rb* 415; *SGall* 531; *GrH* 349; *GrP* 314; BRUYLANTS 766. CO 3852

Dopo le *Orationes sollemnes*, non poteva mancare l'attenzione al tema della misericordia nel momento dell'Adorazione della Croce. È presente nel canto proposto in apertura della processione verso la croce: *Sal* 67(66), 2, inquadrato dall'antifona di origine orientale *Crucem tuam*.¹⁶

«*Deus misereatur nostri, et benedicat nobis: / illuminet vultum suum super nos, / et misereatur nostri*».¹⁷

Finalmente, ricompare nella orazione dopo la comunione, dove ritorna il costruito *opus misericordiae*, questa volta al singolare (*opus*):

«*Omnipotens sempiternus Deus, qui nos Christi tui beata morte et resurrectione reparasti, conserva in nobis opus misericordiae tuae, ut huius mysterii participatione perpetua devotione vivamus*».¹⁸

¹⁶ MR³ 325: «*Crucem tuam adoramus, Domine et sanctam resurrectionem tuam laudamus et glorificamus: ecce enim propter lignum venit gaudium in universo mundo*». Per la provenienza orientale cfr. A. BAUMSTARK, «Der Orient und die Gesänge der Adoratio Crucis», in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 2 (1922) 4; H. A. P. SCHMIDT, *Hebdomanda Sancta*, 2, cit., 795-796; G. DI NAPOLI, «Testi della liturgia romana tradotti o ispirati a testi greci: testimonianza di un pacifico scambio», in C. GIRAUDO (a cura di), *Liturgia e spiritualità nell'Oriente cristiano. In dialogo con Miguel Arranz*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997, pp. 139-140.

¹⁷ MR³ 325.

¹⁸ MR³ 331. Per la presenza del testo nelle varie tradizioni vedi CO 3910. In particolare segnaliamo *GeV* 344; *Ang* 587; *Gell* 584; *Rb* 392; *SGall* 481. La fonte di partenza è *Ve* 941: «*Uere dignum: qui creasti tui beata passione nos reparas: conserua in nobis operam misericordiae tuae, ut in huius celebritate mysterii perpetua deuotione uiuamus*». Si tratta di un *Vere dignum* contenuto nel formulario XIII, item alia della sez. XXVII. ADMONITIO IEIUNII MENSIS SEPTIMI ET ORATIONES ET PRAECES, del mese di Settembre. Rispetto alla fonte del *Veronense*, troviamo la lezione *Christi* invece di *creasti*, già presente nel testo di *GeV* 344, dove si trova collocata come prima orazione del formulario per il martedì santo. I redattori della riforma piana attingono direttamente a questa fonte, dove oltre alla predetta lezione *Christi*, si ha anche la lezione *opera*. L'unico intervento all'interno del testo è l'aggiunta di *et morte* dopo *passione*. La riforma postconciliare, riprendendo il testo come *post communionem* elimina *passione et*, inserendo dopo *morte*, secondo la sensibilità tipicamente conciliare, *et resurrectione*, richiamando così la completezza

Possiamo includere nella presente rassegna anche il testo di benedizione sul popolo che chiude la celebrazione.

«*Super populum tuum, quæsumus, Domine, qui mortem Filii tui in spe suæ resurrectionis recoluit, benedictio copiosa descendat, indulgentia veniat, consolatio tribuatur, fides sancta succrescat, redemptio sempiterna firmetur*».¹⁹

Pur non ricorrendovi il termine *misericordia*, il concetto vi è ben presente nel momento in cui si invoca sul popolo, che ha devotamente celebrato la Passione del Signore ed è proteso verso il compimento escatologico, l'elargizione del perdono divino (*indulgentia veniat*).

A conclusione, si rileva che l'attenzione alla Misericordia attraverso tutta la celebrazione della Passione del Signore e, come prezioso filigrana, attesta le profondità dell'amore di Dio. Pur nell'andatura solenne e compassata, la liturgia del Venerdì Santo presenta la Croce quale momento teofanico ed epifanico del Dio ricco di Misericordia, «*qui etiam Filio suo non pepercit sed pro nobis omnibus tradidit illum*» (Rm 8,32) e non solo consente di gridare con Paolo «*Quis nos separabit a caritate Christi?*» (Rm 8, 35), ma rivela altresì al cuore credente che «*fortis est ut mors dilectio dura sicut inferus aemulatio lampades eius lampades ignis atque flammaram, aquae multae non poterunt extinguere caritatem*» (Ct 8,6.7).

1.2. Veglia Pasquale

La proclamazione delle «piaghe sante e gloriose» all'inizio, nel momento dell'infissione dei grani di incenso nel cero e il canto del diacono che all'avvio del Preconio chiede all'assemblea di unirsi nell'invocare la *Misericordia* di Dio Onnipotente che lo renda capace e degno di cantare la lode del *Cero*, già di per sé fanno risplendere, nel bel mezzo della liturgia pasquale, la presenza della *Misericordia*. Con ciò la manifestano come la sorgente che presiede al dono medesimo e crea le

del Mistero Pasquale, in *pendant* con la menzione fatta in apertura. Inoltre volge al singolare *opus* il plurale *opera*.

¹⁹ MR³ 332; CO 5671. Per la provenienza del testo e la ripresa nella riforma pre- e post-conciliare, vedi sopra, nota 1.

condizioni di fattibilità della stessa celebrazione in atto. Si rende in certo qual modo palpabile quanto è affermato nella *super oblata* della terza domenica di Pasqua, dove si chiede per la Chiesa il frutto di una perenne letizia a Colui che con la risurrezione del suo Figlio le ha aperto la sorgente di tanta gioia.²⁰

L'esplicita menzione della *Misericordia* ricorre in due testi sui quali occorre fermare l'attenzione. Il primo è la colletta alternativa proposta dopo la settima lettura. A causa dell'*ad libitum*, ma ancor più per la tendenza a non giungere alla settima lettura, è un testo che raramente viene pregato. Purtroppo! Anche questo testo, proveniente dalla tradizione più antica è riconducibile, come gli altri, alla penna e al mondo concettuale e spirituale di san Leone Magno.²¹ Nella romana *concininitas* è di una profonda densità teologica e spirituale. Ecco il testo:

«*Deus, qui nos ad celebrandum paschale sacramentum utriusque Testamenti paginis instruis, da nobis intellegere misericordiam tuam, ut ex perceptione praesentium munerum firma sit expectatio futurorum*».²²

Dio, con le pagine di entrambi i Testamenti forma il credente e lo educa e rende capace di celebrare il “paschale sacramentum”. Durante la Veglia, la proclamazione delle letture bibliche dispiega il progressivo compiersi del disegno salvifico culminante nella Pasqua di Cristo e reso accessibile al credente nella celebrazione liturgico-sacramentale. Viene

²⁰ MR³ 395: «*Suscipe munera, Domine, quæsumus, exsultantis Ecclesiæ, et, cui causam tanti gaudii præstitisti, perpetuæ fructum concede lætitiæ*». Nel *Missale Romanum* preconciliare, invece, era la *super oblata* della Domenica in Albis. CO 5798.

²¹ Cfr. C. CALLEWAERT, «S. Léon le Grand et les textes du Léonien», in *Sacris Erudiri* 1 (1948) 113-115.

²² MR³ 360. *GeV* 437; *Ang* 748; *Gell* 692; *Ph* 530; *Rb* 435; *GrH* 367; *GrP* 324; *Sp* 1037; BRUYLANIS 396. Si noti che la tradizione gelasiana, come pure *GrP* e *Sp* hanno *imbuisti*, dove *GrH* e la successiva tradizione del *Missale*, compreso l'attuale, hanno *instruis*. Il significato dei due verbi dovrebbe essere quasi sovrapponibile. Inoltre, rispetto ai gelasiani, la linea gregoriana ha il singolare *misericordiam*, com'è passato poi nel *Missale*. Inoltre, nella tradizione gregoriana il testo è ripreso nella Veglia di Pentecoste, sostituendo *celebrandam festivitatem* a *celebrandum paschale sacramentum*: *GrH* 512; *GrP* 457. In questa seconda occorrenza, anche *GrP* ha *instruis*.

presentata in maniera completa e precisa la dinamica celebrativa: l'intero piano salvifico (*paschale sacramentum*) proclamato nelle pagine dei due Testamenti, viene qui dispiegato al credente (*ex perceptione praesentium munerum*) con proiezione esistenziale (*firma expectatio*) e tensione escatologica (*futurorum*). Nel farsi e darsi dell'azione sacramentale al credente è chiesto di lasciarsi trovare sveglia, di permettere al mistero di sorprenderlo con quella capacità di penetrazione, che, naturalmente, non è frutto solamente delle facoltà umane, ma di queste aperte all'azione dello Spirito. Al credente è chiesto e dato di cogliere in profondità, di leggere dentro (*intellegere*) il dinamismo storico-salvifico e sacramentale il disvelarsi della misericordia di Dio.²³

L'altro testo è la preghiera di benedizione dell'acqua lustrale, anche questa affidata a un'eventualità, ma forse più frequente, quella dell'assenza di battesimi e della benedizione del fonte battesimale.

Il testo, che inizia con le parole: «*Domine Deus noster, populo tuo hac nocte sacratissima vigilant...*», al suo interno ha la seguente espressione: «*Aquam etiam tuae ministram misericordiae condidisti*».²⁴ L'acqua è elemento della creazione e in quanto tale nella risurrezione del Signore ritrova la sua collocazione dentro il rapporto relazionale armonico dell'umanità riconciliata con Dio nella Pasqua di Cristo. Le creature, uscite buone dalla Parola del Creatore, come si è potuto ascoltare nel ripetuto ritornello della Prima Lettura (= *Gn* 1,1-31.2,1-2), ritrovano nella novità della Pasqua l'originale capacità di lasciar trasparire, annunciare e "narrare" (cfr. *Sal* 19/18,2) la Misericordia da cui sgorga il *paschale sacramentum*. Ricordiamo, in questa linea, *Rm* 8,19-24, dove la liberazione che attiene alla creazione tutta è espressa in termini di

²³ La necessità di una comprensione sempre più profonda del mistero celebrato ritorna con insistenza nella predicazione di san Leone Magno: cfr. C. CALLEWAERT, «S. Léon le Grand et les textes du Léonien», in *Sacris Erudiri* 1 (1948) 116-117; A. P. LANG, *Leo der Grosse und die Texte des Altgelasianums*, Steyl 1957, 408-413; IDEM, «Anklänge an Oratorien der Ostervigil in Sermonen Leos des Grossen», in *Sacris Erudiri* 18 (1967-68) 58-63.

²⁴ *MR*³ 371.

“speranza” e *Ap* 21,5, nonché *Bar* 3,32-35, parte del testo destinato ad essere proclamato nelle Veglia Pasquale come sesta lettura (*Bar* 3, 9-15.32-4,4). Nel contesto, però, di questa rassegna condotta prevalentemente sul dato eucologico, non possiamo tralasciare il riferimento all’altra orazione, la prima, che viene proposta dopo la settima lettura: *Deus, incommutabilis virtus et lumen æternum...*, nella quale si chiede che «*totusque mundus experiatur et videat deiecta erigi, inveterata renovari et per ipsum Christum redire omnia in integrum, a quo sumpserunt principium*».²⁵ Nella luce pasquale diventa evidente quanto afferma papa Francesco nell’enciclica *Laudato si’*, al n. 77: «Così, ogni creatura è oggetto della tenerezza del Padre, che le assegna un posto nel mondo. Perfino l’effimera vita dell’essere più insignificante è oggetto del suo amore, e in quei pochi secondi di esistenza, Egli lo circonda con il suo affetto. Diceva san Basilio Magno che il Creatore è anche “la bontà senza calcolo”, e Dante Alighieri parlava de “l’amor che move il sole e l’altre stelle”. Perciò, dalle opere create si ascende “fino alla sua amorosa misericordia”», riprendendo quest’ultima espressione da papa Benedetto XVI. E successivamente al n. 100, così conclude: «Le creature di questo mondo non ci si presentano più come una realtà meramente naturale, perché il Risorto le avvolge misteriosamente e le orienta a un destino di pienezza. Gli stessi fiori del campo e gli uccelli che Egli contemplò ammirato con i suoi occhi umani, ora sono pieni della sua presenza luminosa».

2. TEMPO PASQUALE

2.1. *La domenica II di Pasqua o della Divina Misericordia*

Nel *Missale Romanum* riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II la Cinquantina Pasquale (Pentecoste) si vede restituita alla primigenia compattezza costitutiva, racchiusa in otto domeniche. Nel-

²⁵ *MR*³ 359; *GeV* 432; *Ang* 743; *Gell* 682; *Ph* 525; *Rb* 430; *SGall* 531; *GrH* 349; *BRUYLANTS* 232.

la nuova numerazione, quella che era la prima domenica dopo Pasqua viene ora designata come II domenica di Pasqua e a *Editio typica tertia* vi aggiunge il titolo «*seu de divina Misericordia*».²⁶ La stessa riforma, però, sin dall'inizio aveva portato nella liturgia di questa domenica il concetto e la parola *Misericordia*. Infatti, nel contesto della riproposta unità del tempo pasquale e nella restituita identità mistagogica all'Ottava di Pasqua, l'eucologia minore di questa domenica è stata completamente rivista. Per la colletta l'occhio del compilatore si è posato su un testo che è riportato in una sola tra tutte le fonti liturgiche antiche e, per giunta non romana, il *Missale Gothicum*:

«*Deus misericordiae sempiternae, qui in ipso paschalis festi recursu fidem sacramentae tibi plebis accendis, auge gratiam quam dedisti, ut digna omnes intellegentia comprehendant, quo lavacro abluti, quo spiritu regenerati, quo sanguine sunt redempti*».²⁷

La scelta, senza dubbio, sarà stata determinata dal fatto che nella parte della supplica vengono menzionati i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana e nella corretta successione di Battesimo (*lavacro*), Cresima (*Spiritu*) ed Eucaristia (*sanguine*). Il testo porta con sé nella celebrazione la menzione della Misericordia, perché nell'invocazione del Nome divino, aggiunge a *Deus* la non usuale, almeno nell'attuale eucologia romana, qualifica di *misericordiae sempiternae*. Chiaramente, tale epiteto divino discende direttamente dalla Sacra Scrittura²⁸ ed è bene soffermarsi su alcune di queste ricorrenze. *Sal* 89(88),2: «*Quia dixisti sempiterna misericordia aedificabitur caelos fundabis et veritas tua in*

²⁶ MR³ 386.

²⁷ *Ibidem*. Cfr. CO 1268; Go 309 [Missa die sabbati infra octavam Paschae, collectio post nomina]. Il fatto che si trovi in questo unico manoscritto non pregiudica l'originaria romanità dell'orazione. Anzi! Concordo pienamente con Anthony Ward nell'individuare l'autore in san Leone Magno [cfr. «The Missal Orations of the Easter Octave», in *Ephemerides Liturgicae* 125 (2011) 112-113]. Mi riservo in altro luogo di offrire un'ampia documentazione a sostegno dell'ipotesi.

²⁸ Evidentemente il ricorso all'aggettivo *sempiternus* in sostituzione di *aeternus* o di *perpetuus* sembra da addebitare a esclusiva esigenza di *cursus*.

eis». È il Salmo del giuramento a Davide, dell'inizio dell'attesa messianica. L'avvio del Salmo, nel versetto precedente, recita: «*Misericordias Domini in aeternum cantabo*». Tuttavia nel versetto 46 si coglie lo smacco tra la magnificenza della promessa e la condizione al tempo del salmista: «*Aabbreviasti dies adulescentiae eius operuisti eum ignominia sempiterna*». Con il pressante interrogativo del v. 50, «*ubi sunt misericordiae tuae antiquae Domine quas iurasti David in veritate tua*» si chiede a Dio di ricordare il suo giuramento. Il Salmo è tutto attraversato dalla Misericordia. Inoltre, il lemma *sempiternum* si accompagna a *miseri-cordia* nei seguenti salmi: *Sal* 52(51), 8/10 «*Ego sicut oliva virens in domo Dei speravi in misericordia Dei in speculum sempiternum*» e *Sal* 100(99), 5 «*Quia bonus Dominus in sempiternum misericordia eius et usque ad generationem et generationem fides eius*». A questi possiamo accostare anche i seguenti passaggi: *Is* 55,3: «*Inclinate aurem vestram et venite ad me audite et vivet anima vestra et feriam vobis pactum sempiternum misericordias David fideles*»; *Lm* 3,31-32 «*Quia non repellet in sempiternum Dominus, quia si abiicit et miserebitur secundum multitudinem misericordiarum suarum*» e *Os* 2,19: «*Et sponsabo te mihi in sempiternum et sponsabo te mihi in iustitia et iudicio et in misericordia et miserationibus*». Di maggior peso, però, si rivela la seguente ricorrenza in *Is* 54,8: «*In momento indignationis abscondi faciem meam parumper a te et in misericordia sempiterna misertus sum tui dixit redemptor tuus Dominus*». Attualmente il capitolo 54 di Isaia costituisce la quinta lettura della Veglia Pasquale. Ciò è in relazione alla liturgia battesimale. Sin da *Gal* 4,27, *Is* 54,1-2 ha ricevuto una rilettura ecclesiologica e già dai Padri del secolo II riferita alla *Ecclesia Mater* che sperimenta la sua *fecundità verginale* nella tomba/grembo della vasca battesimale, riflessione ben viva nei sermoni di Natale di san Leone Magno. Il contesto battesimale della nostra orazione è evidentissimo, per collocazione (chiusura della settimana mistagogica) e per contenuto! Infine, non vanno sottaciuti i salmi 118(117) e 136(135). Il primo è, insieme ai salmi 102 e 110(109), salmo pasquale per eccellenza, precocemente impiegato per dire l'ineffabile evento della risurrezione (vedi v. 22). Nei primi quattro versetti si ripete come un ritornello:

«*Quoniam in aeternum misericordia eius*». L'altro è il salmo del grande *Hallel* a chiusura della cena pasquale. In modo incalzante ripete quel ritornello in ognuno dei suoi 26 versetti. Possiamo dire che la Chiesa eredita il tema della misericordia dal nativo ambiente giudaico del I secolo. Solamente ora le si presenta con il Volto concreto del Crocifisso Risorto, compimento di tutto il piano salvifico (*paschale sacramentum*). Il credente entra nel cono di luce di questa misericordia proprio attraverso i sacramenti pasquali, i sacramenti dell'iniziazione cristiana.²⁹ Il contesto spazio-temporale e celebrativo spiega perfettamente la comparsa di questa qualifica apposta al nome divino.

La parte anamnetica dell'orazione coglie l'azione di Dio nell'*hodie* delle celebrazioni pasquali che annualmente ritornano (*in ipso paschalis festi recursu*) e la esprime con il verbo *accendis* riferito al dono della fede. Siamo in presenza della teologia dell'*hodie* liturgico giunta a maturazione in san Leone Magno a partire dalla lettura di sant'Ambrogio, sant'Agostino, san Massimo di Torino, sant'Ilario di Poitiers, di san Pier Crisologo. La designazione della Chiesa come «*sacrae tibi plebis*» evoca la realtà dell'alleanza nuova ed eterna (*pactum sempiternum*). Ma come intendere *accendis*? Il verbo può essere riferito alla fiamma/luce come alla fiamma/fuoco. Può essere riferito alla prima accensione (= neofiti) o al ravvivare del fuoco (= fedeli) o alla riaccensione del fuoco latente sotto la cenere e prossimo a spegnersi (= penitenti riconciliati). Credo che la preghiera abbia davanti tutte e tre le componenti.³⁰

²⁹ Ricordiamo l'espressione «*paschalibus initiata mysteriis*» della *super oblata* della Veglia Pasquale, nel Messale postconciliare (MR³ 374), come nel tridentino (BRUYLANTS 1131).

³⁰ Così san Leone Magno nella prima domenica di quaresima il 10.02.452 invitava a prepararsi alla Pasqua «*Sive enim illam partem populi (...) quae dudum certamina evangelici agonis ingressa, per spiritalis stadii cursum indesinenter tendit ad palmam; sive illam quae lethaliū conscia peccatorum, per reconciliationis auxilium festinat ad veniam; sive illam quae sancti Spiritus regeneranda baptismate, vetustate Adam exui, et Christi cupit novitate vestiri*»: Tract. 45, Item alius de ieiunio quadragesimae, in S. LEO MAGNUS, *Tractatus septem et nonaginta*, rec. A. CHAVASSE, CCL 138/A, Turnholti 1973, 263.

Lo dichiara l'*omnes* destinatari della petizione. L'accento alla fede è altresì significativo in questa domenica per via del Vangelo di Tommaso (*Gv* 20,19-31) e dei sommari del libro degli Atti (A = 2,42-47; B = 4,32-35; C = 5,12-16), che come prima lettura, presentano i lineamenti della comunità credente.

La petizione chiede l'accrescimento (*auge*) della grazia concessa nel battesimo (*quam dedisti*), alla quale segue una proposizione finale (*ut*), il cui contenuto, come si diceva sopra, costituisce il vero motivo della scelta di questa orazione. Si chiede che *omnes comprehendant*. Chi sono gli *omnes*? Chiaramente tutti i battezzati. Sia nella ripresa odierna, sia nel contesto originario, sembra non vadano circoscritti ai soli neobattezzati. L'autore aveva senza dubbio in mente tutti i presenti e tutti i membri della comunità cristiana, ma si può arguire che prendesse di mira in modo particolare coloro nei cui confronti era impegnato a combattere gli errori dottrinali. Accettata la paternità di Leone Magno, va ricordata la sua ferma convinzione che l'errore di Eutiche non andasse considerato come un fenomeno isolato, ma collocato nel contesto storico delle altre eresie: Nestorio, Apollinare, Valentino, Manichei...³¹ e non ultimo, Pelagio, vista la richiesta di accrescimento della grazia ricevuta. La presa di coscienza non solo mentale, ma esistenziale, qui verte sul valore delle tre realtà che costituiscono il credente. Il passo biblico ispiratore è prima di tutto *IGv* 5,4-10, che nella tradizione romana troviamo costantemente in questo giorno a partire dalle prime testimonianze³² fino all'ultima edizione del *Missale Romanum* preconiziale del 1962.³³ Alla domanda indiretta *Quo lavacro, quo Spiritu, quo*

³¹ Cfr. J. PINELLI PONS, «Teologia e Liturgia negli Scritti di San Leone Magno», in *Ecclesia orans* 8 (1991) 160.

³² Cfr. G. MORIN, «Le plus ancien *Comes* ou *Lectionnaire* de l'Eglise romaine», in *Revue Bénédictine* 27 (1910) 56.

³³ L'attuale lezionario propone *IGv* 5, 1-6 come seconda lettura nell'anno B: *Ordo Lectionum Missae ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP VI promulgatum*, Typis Polyglottis Vaticanis, editio typica 1969; editio typica altera 1981, n. 44, p. 32.

sanguine, si possono desumere le risposte da passi biblici di certo presenti nella mente dell'autore.

Il termine *lavacro* riporta direttamente a Tt 3,4-7: « *Cum autem benignitas et humanitas apparuit salvatoris nostri Dei non ex operibus iustitiae quae fecimus nos sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti quem effudit in nos abunde per Iesum Christum salvatorem nostrum ut iustificati gratia ipsius heredes simus secundum spem vitae aeternae* ». Ad esso va aggiunto il passo di Eb 10,19-24: « *Habentes itaque fratres fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi quam initiavit nobis viam novam et viventem per velamen id est carnem suam et sacerdotem magnum super domum Dei accedamus cum vero corde in plenitudine fidei aspersi corda a conscientia mala et abluti corpus aqua munda teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem fidelis enim est qui repromisit et consideremus invicem in provocationem caritatis et bonorum operum* ». Vi andrebbe accostato anche 1Pt 3,21: « *Quod et vos nunc similis formae salvos facit baptisma non carnis depositio sordium sed conscientiae bonae interrogatio in Deum per resurrectionem Iesu Christi* ».

Per lo Spirito, pensiamo soprattutto a due corposi passi paolini: Rm 8,9-17: « *Vos autem in carne non estis sed in Spiritu si tamen Spiritus Dei habitat in vobis si quis autem Spiritum Christi non habet hic non est eius si autem Christus in vobis est corpus quidem mortuum est propter peccatum spiritus vero vita propter iustificationem quod si Spiritus eius qui suscitavit Iesum a mortuis habitat in vobis qui suscitavit Iesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum eius in vobis ergo fratres debitores sumus non carni ut secundum carnem vivamus si enim secundum carnem vixeritis moriemini si autem Spiritu facta carnis mortificatis vivetis quicumque enim Spiritu Dei aguntur hii filii sunt Dei non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus Abba Pater ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei si autem filii et heredes heredes quidem Dei coheredes autem Christi si tamen conpatimur ut et conglorificemur* » e 1Cor 12,3-13: « *Ideo notum vobis facio quod nemo in Spiritu Dei loquens dicit anathema Iesu et nemo potest dicere Dominus Iesus nisi in Spiritu Sancto divisiones vero*

gratiarum sunt idem autem Spiritus et divisiones ministracionum sunt idem autem Dominus et divisiones operationum sunt idem vero Deus qui operatur omnia in omnibus unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum alteri fides in eodem Spiritu alii gratia sanitatum in uno Spiritu alii operatio virtutum alii prophetatio alii discretio spirituum alii genera linguarum alii interpretatio sermonum haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult sicut enim corpus unum est et membra habet multa omnia autem membra corporis cum sint multa unum corpus sunt ita et Christus etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus sive Iudaei sive gentiles sive servi sive liberi et omnes unum Spiritum potati sumus».

E finalmente, per sanguine vogliamo segnalare due passi: anzitutto 1Pt 1,18-21: «*Scientes quod non corruptilibus argento vel auro redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Christi praecogniti quidem ante constitutionem mundi manifestati autem novissimis temporibus propter vos qui per ipsum fideles estis in Deo qui suscitavit eum a mortuis et dedit ei gloriam ut fides vestra et spes esset in Deo*» e poi Eb 9,11-14: «*Christus autem adsistens pontifex futurorum bonorum per amplius et perfectius tabernaculum non manufactum id est non huius creationis neque per sanguinem hircorum et vitulorum sed per proprium sanguinem introivit semel in sancta aeterna redemptione inventa si enim sanguis hircorum et taurorum et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis quanto magis sanguis Christi qui per Spiritum Sanctum semet ipsum obtulit immaculatum Deo emundabit conscientiam vestram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi*». Ad esso vanno accostati, oltre a Eb 10,19-24 riportato sopra, anche: Eb 10,29: «*Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit et sanguinem testamenti pollutum duxerit in quo sanctificatus est et Spiritui gratiae contumeliam fecerit*» ed Eb 12,24: «*Et testamenti novi mediatorem Iesum et sanguinem aspersionis melius loquentem quam Abel*».

La misericordia comunicata negli stessi sacramenti pasquali attende di essere riconosciuta e accolta (*intelligentia comprehendant*) con tutta

l'apertura d'animo (*digna*), per permetterle di trasformare in se stessa coloro che l'accolgono e realizzare l'imperativo: « *Estote ergo misericordes sicut et Pater vester misericors est*» (Lc 6,36). In verità, quel *digna intelligentia comprehendant* collocato nel contesto iniziatico lascia trasparire l'esortazione di Ef 4,20-5,2: « *Vos autem non ita didicistis Christum si tamen illum audistis et in ipso edocti estis sicut est veritas in Iesu deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem qui corrumpitur secundum desideria erroris renovamini autem spiritu mentis vestrae et induite novum hominem qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis propter quod deponentes mendacium loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo quoniam sumus invicem membra irascimini et nolite peccare sol non occidat super iracundiam vestram nolite locum dare diabolo qui furabatur iam non furetur magis autem laboret operando manibus quod bonum est ut habeat unde tribuat necessitatem patienti omnis sermo malus ex ore vestro non procedat sed si quis bonus ad aedificationem oportunitatis ut det gratiam audientibus et nolite contristare Spiritum Sanctum Dei in quo signati estis in die redemptionis omnis amaritudo et ira et indignatio et clamor et blasphemia tollatur a vobis cum omni malitia estote autem invicem benigni misericordes donantes invicem sicut et Deus in Christo donavit nobis Estote ergo imitatores Dei sicut filii carissimi et ambulate in dilectione sicut et Christus dilexit nos et tradidit se ipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*»

2.2. Colletta alternativa del sabato della II settimana

Ci siamo soffermati sulla colletta della domenica "della divina misericordia", per ovvie ragioni. Non è, però, l'unico testo in cui il termine compare. Una seconda ricorrenza la si incrocia nella colletta alternativa del sabato della II settimana di Pasqua.³⁴

³⁴ L'*Editio typica tertia* del *Missale Romanum*, ha voluto arricchire l'eucologia del tempo pasquale sostituendo i testi che sono già presenti in altre parti del Proprio, con testi *ad hoc*, desunti dalle fonti eucologiche antiche della tradizione romana. In questo secondo sabato vengono proposti due testi, entrambi desunti dal Gelasiano antico (*GeV* 526 e 557). Il compilatore si sarà reso conto delle difficoltà che avrebbe potuto ingenerare il primo, di non facile e immediata comprensione, e avrà proposto

*Deus, qui misericordiae ianuam fidelibus tuis per paschalia mysteria patere voluisti, respice in nos et miserere nostri, ut, qui voluntatis tuae viam, te donante, sequimur, a vitæ numquam semitis deviemur. Per Dominum.*³⁵

L'antichissimo testo³⁶ che riporta la bellissima designazione del battesimo e di tutta l'iniziazione cristiana come *misericaordiae ianua*,³⁷ mette in luce il "primerear" di Dio, la grazia preveniente e concomitante (*te donante*) e designa la vita cristiana come "via": *via voluntatis tuae* e *semita vitae*, con un linguaggio scritturistico improntato principalmente ai Salmi e agli scritti neotestamentari. Rispetto alla vita cristiana definita come un cammino sulla via dei comandamenti, c'è un ampio spettro di testi biblici, in modo particolare dei Salmi e di Isaia, che saranno stati ben presenti nella mente dell'autore al momento della stesura dell'orazione. C'è, però, nell'avvio della petizione, una citazione diretta di un versetto salmico, semplicemente volto al plurale. Può corrispondere a *Sal* 24,16 «*Respice in me et miserere mei quia unicus et pauper sum ego*», o a *Sal* 85,16: «*Respice in me et miserere mei da imperium tuum puero tuo et salvum fac filium ancillae tuae*». Ad essi si potrebbe aggiungere anche *Sal* 89,16: «*Et respice in servos tuos et in opera tua et dirige filios eorum*». In merito ai passi neotestamentari, si segnalano *At* 16,17; 18,25-26; 19,9 e 22, 4. Non si può omettere il rimando al brano evangelico di *Mt* 19,17,

come alternativo un testo più immediatamente comprensibile: cfr. A. WARD, «The Weekday Orations of the Second Week of Easter in the 2000 "Missale Romanum"», in *Ephemerides Liturgicae* 126 (2012) 108.

³⁵ MR³ 393. CO 1802.

³⁶ *GeV* 557; *Ang* 945; *Gell* 951; *Ph* 753; *SGall* 749; *Berg* 651. *Ang*, *SGall* e *Berg* correggono giustamente la difettosa trasmissione di *misericaordiam* in *misericaordiae*; *SGall* e *Berg* leggono anche *deviemur* in *deviemus*.

³⁷ Il redattore di MR³ ha aggiunto a *fidelibus* il possessivo *tuis*, per ragioni di *cursus* e ha inserito l'inciso *per paschalia mysteria*, forse per esplicitare meglio la contestualizzazione pasquale, dal momento che nelle fonti eucologiche il testo è sempre stato presente nel tempo pasquale, alla quarta domenica nella tradizione gelasiana, alla terza in quella ambrosiana. Inavvertitamente, però, ha ingenerato un pleonasma, in quanto *paschalia mysteria* indica la stessa realtà designata da *ianua misericordiae*, cioè i sacramenti dell'iniziazione cristiana.

che sta dietro al rito di ingresso al catecumenato: « *Si autem vis ad vitam ingredi serva mandata* » (si tratta della risposta di Gesù al giovane ricco). Il fedele entra in un ambito in cui la vita cristiana è resa "vivibile" proprio dall' "aria" di misericordia nella quale è immerso e che impara a respirare a pieni polmoni.

2.3. I giorni tra l'Ascensione e Pentecoste

Nei giorni tra l'Ascensione e la Pentecoste si segnalano i seguenti testi in cui Dio stesso o il suo agire ricevono la qualifica della misericordia. Il primo è la *super oblata* del Venerdì dopo l'Ascensione:

« *Oblationes familiae tuae, quæsumus, Domine, suscipe miseratus, ut, sub tuae protectionis auxilio, et collata non perdat, et ad æterna dona perveniat* ». ³⁸

Il secondo è la colletta del martedì della settima settimana :

« *Præsta, quæsumus, omnipotens et misericors Deus, ut Spiritus Sanctus adveniens templum nos gloriae suæ dignanter inhabitando perficiat* ». ³⁹

Il terzo è la colletta del mercoledì:

« *Ecclesiae tuae, misericors Deus, concede propitius, ut, Sancto Spiritu congregata, toto sit corde tibi devota, et pura voluntate concordet* ». ⁴⁰

Infine, il participio *miseratus* ricorre nella *super oblata* del venerdì e nella *post communionem* del sabato mattina:

« *Hostias populi tui, quæsumus, Domine, miseratus intende, et, ut tibi reddantur acceptæ, conscientias nostras Sancti Spiritus emundet adventus* ». ⁴¹

« *Annue, Domine, nostris precibus miseratus, ut, sicut de præteritis ad nova sumus sacramenta translati, ita, vetustate deposita, sanctificatis mentibus innovemur* ». ⁴²

³⁸ MR³ 429.

³⁹ MR³ 436; Gell 1045; Rb 636; SGall 829; GrH 539; GrP 481; BRUYLANTS 879. CO 4580.

⁴⁰ MR³ 437.

⁴¹ MR³ 439. CO 2972.

⁴² MR³ 440. CO 267.

Si constata che dove l'invocazione dello Spirito Santo si fa più intensa ed accesa in tensione ravvicinata verso la celebrazione della Pentecoste e dove viene evidenziato l'effetto purificatorio e di remissione dei peccati legato all'effusione dello Spirito Santo (cfr. *Gv* 20,22-23), più pressante e insistente diventa l'appello a questa qualità divina e se ne coglie l'esperienza a un livello più vivo e più profondo.

2.4. *Il termine "Pietas"*

Per concludere poniamo ora l'attenzione a tre orazioni in cui il concetto di misericordia divina è espresso con il termine *pietas*. Il primo testo è la *post communionem* del venerdì dell'Ottava di Pasqua:

«*Continua, quaesumus, Domine, quos salvasti pietate custodi, ut, qui Filii tui passione sunt redempti, eius resurrectione laetentur*». ⁴³

Il testo è tratto dalla tradizione gelasiana, contenuto nella serie di orazioni destinate al vespro nel tempo pasquale.⁴⁴ Nella sua trasmissione si colgono leggere varianti testuali.⁴⁵ Trovando difficile la scelta in merito alla prima variante, il redattore del 1970 ha completamente sostituito il primo aggettivo (*sollicita/solita*) con l'aggettivo *continua*, desumendolo dall'orazione colletta allora della XXI domenica dopo

⁴³ MR³ 384. *GeV* 532;

⁴⁴ Sez. LVI, *Incipiunt orationes paschales uespertinales*. In questa sezione, contenente venticinque testi (516-540) il *Missale Romanum* post-conciliare ha trovato ampio materiale per l'arricchimento dell'eucologia del tempo pasquale, sia domenicale che feriale. Ha catturato l'attenzione l'espressione ricorrente nel primo testo, *GeV* 516: «*imple pietatis tuae ineffabile sacramentum*», in cui palesemente si riverbera il testo di *ITm* 3, 16 «*Et manifeste magnum est pietatis sacramentum*», ma che altrettanto evidentemente è accostabile alla grande serie delle orazioni della Veglia Pasquale.

⁴⁵ CO 5502. *GeV* 532 «*Sollicita, quaesumus, domine, quos lauasti pietate custodi, ut quia tua sunt passione redempti, tua resurrectione laetentur: per dominum nostrum*»; *An* 861 ha *solita* al posto di *sollicita*; *SGall* 660; *Gell* 824; *Pb* 639; oltre a *solita*, hanno *salvasti* al posto di *lavasti* e *qui* al posto di *quia*. In questa forma è presente anche nella tradizione ambrosiana, al lunedì *in Albis*: *Berg* 573; *Missale Ambrosianum* 1954, p. 254.

Pentecoste, oggi della VI per annum,⁴⁶ anch'essa proveniente dalla tradizione antica, mentre per la seconda e la terza variante ha preferito ritenere *salvasti* e *qui* presenti in alcuni gelasiani del sec. VIII e nella tradizione ambrosiana.⁴⁷

Nell'eucologia antica il sostantivo *pietas* ricorre di frequente. Avendo come soggetto il fedele, esprime la sua devozione, il suo camminare nell'amicizia di Dio e nell'adesione alla sua volontà. Avendo come soggetto Dio fa riferimento ai suoi attributi di amore misericordioso e fedele (*hesed*). In questo caso si radica in *1Tm* 3,16: «*Et manifeste magnum est pietatis sacramentum quod manifestatum est in carne iustificatum est in spiritu apparuit angelis praedicatum est gentibus creditum est in mundo adsumptum est in gloria*». Sappiamo che il testo greco, con evidente voluta sgrammaticatura, «mette in chiaro che il "sacramentum pietatis" è Gesù Cristo stesso, crocifisso e risorto.

Il secondo testo che accostiamo è la colletta del giovedì della terza settimana di Pasqua:

«*Omnipotens sempiternae Deus, propensius his diebus tuam pietatem consequamur, quibus eam plenius te largiente cognovimus, ut, quos ab erroris caligine liberasti, veritatis tuae firmiter inhaerere facias documentis*».⁴⁸

L'orazione qui offerta dal Messale postconciliare è ottenuta dalla fusione di due testi attinti al Gelasiano antico, entrambi figuranti nella serie di collette lì proposte per il vespro nel tempo pasquale. All'intero testo di *GeV* 535, che il redattore di *Missale Romanum* dovette giudicare estremamente esiguo pur risultando perfettamente compiuto, viene aggiunta la seconda parte di un'orazione colta dalla stessa serie: «*Conserua in nobis, quaesumus, domine, misericordiam tuam, et quos ab erroris liberasti caligine, ueritatis tuae firmiter inhaerere facias documento: per*» (*GeV* 531). Notiamo che nella porzione eliminata, compare il lemma

⁴⁶ *MR*³ 455.

⁴⁷ Cfr. A. WARD, «The Missal Orations of the Easter Octave», in *Ephemerides Liturgicae* 125 (2011) 102-105.

⁴⁸ *MR*³ 400; *CO* 3884; *GeV* 535; *Ang* 863; *Gell* 827; *Ph* 641; *SGal* 662 hanno *miseriordiam consequamur*.

miser cordia, mentre nella prima parte dell'altro testo assunto per intero, a *miser cordiam* si sostituisce *pietatem*. Evidentemente, si è voluto evitare la parola *miser cordia*. Perché? Bella e profonda risulta la correlazione degli avverbi comparativi. Ai due del primo testo che coniugano in corrispondenza la superabbondante pienezza del dono di Dio (*plenius te largiente*) con la gioiosa e solerte disponibilità umana (*propensius*), si aggiunge il terzo che proietta in tensione progressivamente dinamica la stabilità (*firmitus*) dell'adesione credente. I due primi comparativi ripropongono la visione leoniana dell'anno liturgico.

Il terzo testo è la colletta del giovedì della quarta settimana di Pasqua:

«*Deus, qui humanam naturam supra primae originis reparas dignitatem, respice ad pietatis tuae ineffabile sacramentum, ut, quos regenerationis mysterio dignatus es innovare, in his dona tuae perpetuae gratiae benedictionisque conserves*».⁴⁹

L'orazione è presa dal Gelasiano antico, dove era presente come seconda colletta del giovedì della settimana di Pasqua⁵⁰ e dalla critica è attribuita a san Leone Magno.⁵¹ La prima parte, anamnetica, ripropone il rapporto creazione-redenzione tipico della riflessione di san Leone Magno. Oltre ad alcune contiguità espressive con la preghiera di consacrazione delle vergini,⁵² vi si sente l'eco del *mirabilis* della colletta

⁴⁹ MR³ 407; CO 1693 [CO 3953]; Berg 553; Biasca 517; GeV 485; Gell 810.

⁵⁰ GeV 485. Nei Gelasiani del sec. VIII, figura tra orazioni alternative per il periodo di Pasqua in genere o in alcuni più specificamente per i vespri: Ang 842, Gell 810, Ph 620, SGall 643; è presente nella tradizione gregoriana: GrH 446 e nella tradizione ambrosiana: Berg 553. I Gelasiani del sec. VIII come la tradizione ambrosiana hanno *reparas*, dove Gelasiano antico e Gregoriano riportano *praeparas*, evidente lezione corrotta. Ang 842, Ph 620, SGall 643 e Gregoriano hanno una lezione della frase finale (*tua perpetuae gratiae protectione conserva*), che, correggendo, manifesta una radicale incomprensione del tenore originario.

⁵¹ Cfr. A. P. LANG, *Leo der Grosse und die Texte des Altgelasianums*, Steyl 1957, 454-457. Anche la sezione epicletica trasuda tutto il mondo concettuale e il tenore espressivo del santo Pontefice.

⁵² Viene messa in risalto la corrispondenza della sezione anamnetica della colletta con espressioni della preghiera di consacrazione delle vergini (Ve 1104): cfr. *ibidem*, 76, 79, 131 e 390-393; inoltre vedere: R. METZ, *La consécration des vierges*

di Natale e di quella alternativa dopo la lettura del racconto della creazione nella Veglia Pasquale, come l'*excellentius* della prima orazione lì proposta, testi ricondotti alla penna di san Leone Magno.⁵³ La richiesta formulata nella seconda parte dell'orazione si articola in una principale e in una derivata. Si chiede a Dio di volgere lo sguardo « *ad pietatis tuae ineffabile sacramentum* ». Lo abbiamo già visto sopra, l'espressione *pietatis sacramentum*, qui qualificata con l'aggettivo *ineffabile*, radicata in *1Tm* 3,16, designa la Chiesa, in quanto frutto della Pasqua. Viene formulata una domanda che riguarda tutti i battezzati, che nel sacramento della rigenerazione sono diventati "nuova creatura" (cfr. *2Cor* 2,17), ma in modo particolare, visto il contesto, l'occhio va ai neofiti. Si chiede a Dio di conservare in loro il dono della perpetua grazia e benedizione. Se, in prima battuta l'aggettivo *perpetua* assegnato a grazia – ma connota anche *benedictio* – può costituire un richiamo anti-pelagiano, a uno sguardo più accurato lascia intravedere una maggiore profondità di pensiero. Innanzitutto i tre termini *sacramentum*, *gratia* e *benedictio* riconducono immancabilmente all'inno che apre la Lettera agli Efesini (*Ef* 1,3-10). Inoltre, non va dimenticato il versetto salmico che abbina il termine *gratia*, il verbo *benedicere* e la durata *in aeternum*. Si tratta del *Sal* 44,3: « *Speciosus forma prae filiis hominum diffusa est gratia in labiis tuis propterea benedixit te Deus in aeternum* ». Qui non si tratta di una qualsiasi benedizione o protezione. Si chiede a Dio di conservare nei neobattezzati il dono ricevuto: la grazia dell'incorporazione a Cristo e

dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la Liturgie, Bibliothèque de l'Institut de Droit canonique de l'Université de Strasbourg 4, Paris 1954, 138-147 ; O. G. HARRISON, « The Formulas *Ad virgines sacras* »: A Study of the Sources», in *Ephemerides Liturgicae* 66 (1952) 252-273.352-365 ; C. COEBERG, « Saint Léon le Grand auteur de la grande formule *Ad virgines sacras* du Sacramentaire Léonien », in *Sacris Erudiri* 6 (1954) 282-326 ; E. DEKKERS, « Autour de l'œuvre liturgique de saint Léon le Grand », in *Sacris Erudiri* 10 (1958) 363-398; cfr. A. WARD, « The Weekday Orations of the Fourth Week of Easter in the 2000 "Missale Romanum" », in *Ephemerides Liturgicae* 127 (2013) 99-103.

⁵³ *MR*³ 160 e357. Per l'attribuzione a Leone Magno, vedi: C. CALLEWAERT, « S. Léon le Grand et les textes du Léonien », in *Sacris Erudiri* 1 (1948) 105-110;

dell'adozione a figli. Se si accetta la paternità leoniana, ciò è riscontrabile in diversi passaggi delle sue omelie. Con il battesimo il credente diventa nuova creatura "*novum figmentum*", perché raggiunge la partecipazione alla generazione del Cristo.⁵⁴ È con il sacramento della rigenerazione che entra nella discendenza di Abramo e diventa partecipe della benedizione promessa al Patriarca e alla sua discendenza, dottrina paolina (cfr. *Gal* 3,6-16; *Rm* 4,13-25) che ritroviamo densamente espressa nelle orazioni dopo la seconda, la terza e la quarta lettura della Veglia Pasquale.⁵⁵

A MO' DI CONCLUSIONE

La densa e corposa presenza del termine "misericordia" nell'eucologia del tempo pasquale fa capire come questa appartenga al cuore stesso della fede, dell'esperienza del credente.

Come misericordia da Dio donata e che il credente accoglie, costituisce il volto specifico del mistero pasquale, scaturigine del dono stesso della fede e alveo che ne consente l'alimentazione e il progressivo sviluppo.

Come misericordia donata è l'esplicazione piena del lavoro della grazia nel cuore dei salvati/lavati nel battesimo, o, per dirla con san

⁵⁴ Cfr. *Tractatus 21(De nativitate 1)*: S. LEO MAGNUS, *Tractatus septem et nonaginta*, rec. A. CHAVASSE, CCL 138, Turnholti 1973, 88.

⁵⁵ MR³ 357: «*Deus, Pater summe fidelium, qui promissionis tuæ filios diffusa adoptionis gratia in toto terrarum orbe multiplicas, et per paschale sacramentum Abraham puerum tuum universarum, sicut iurasti, gentium efficis patrem, da populis tuis digne ad gratiam tuæ vocationis intrare*»; MR³ 358: «*Deus, cuius antiqua miracula etiam nostris temporibus coruscare sentimus, dum, quod uni populo uæ potentia contulisti, id in salutem gentium per aquam regenerationis operaris, præsta, ut in Abraham filios et in Israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo*»; «*Deus, qui primis temporibus impleta miracula novi testamenti luce reserasti, ut et Mare Rubrum forma sacri fontis exsisteret, et plebs a servitute liberata christiani populi sacramenta præferret, da, ut omnes gentes, Israelis privilegium merito fidei consecutæ, Spiritus tui participatione regenerentur*»; «*Omnipotens sempiternæ Deus, multiplica in honorem nominis tui quod patrum fidei spondisti, et promissionis filios sacra adoptione dilata, ut, quod priores sancti non dubitaverunt futurum, Ecclesia tam magna ex parte iam cognoscat impletum*».

Paolo, di Cristo che vive nel credente. La indissociabile, vitale connessione di fede e carità/misericordia risuona lucidamente nelle seguenti parole di san Leone Magno:

« *Verum ut plenius noverimus per cuiusmodi vias nobis sit ad Dei promissa tendendum, audiamus David prophetam quid doceat. "Universae – inquit – viae Domini, misericordia et veritas" (Ps 24, 10). Forma igitur conversationis fidelium ab exemplo venit operum divinatorum, et merito Deus imitationem sui ab eis exigit quos ad imaginem et similitudinem suam fecit. Cuius utique gloriae dignitate non aliter potiemur quam in nobis et misericordia inveniatur et veritas. Per quae enim ad salvandos Salvator advenit, per haec ad Salvantem debent properare salvati, ut nos et misericordia Dei misericordes et veritas faciat esse veraces. Sicut itaque per viam veritatis mens iusta, ita per viam misericordiae ambulat mens benigna. Nec tamen unquam itinera ista divisa sunt, quasi horum bonorum singula diversis tramitibus expetantur, et aliud sit misericordia crescere, aliud veritate proficere. Non est misericors veritatis alienus, nec iustitiae capax est pietatis extraneus. Neutraque virtute utitur, qui non utraque ditatur. Caritas robur fidei, fides fortitudo est caritatis, et tunc verum nomen ambarum ac verus est fructus, cum insolubilis manet utriusque conexio. Ubi enim non simul fuerint, simul desunt, quia invicem sibi et iuvamen et lumen sunt, donec desiderium credulitatis impleat remuneratio visionis, et incommutabiliter videatur et ametur, quod nunc et sine fide non diligitur et sine dilectione non creditur. Quia ergo, sicut Apostolus ait, "in Christo Iesu neque circumcisio neque praeputium valet aliquid, sed fides quae per dilectione operatur" (Gal 5,6), simul atque coniunctim et caritati studeamus et fidei. Hic est enim quidam efficacissimus geminarum alarum volatus, quo ad promerendum et videndum Deum puritas mentis attollitur».⁵⁶*

L'aver collocato al centro della sua azione pastorale e, quindi, dell'attenzione della Chiesa, la Parola della misericordia, pone Papa Francesco in questa luminosa scia del magistero pontificio e del magistero della *lex supplicandi* che, secondo la nota affermazione dell'*Indiculus*, *statuit legem credendi*.

Giovanni DI NAPOLI

Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione San Luigi

⁵⁶ *Sermo 45: S. LEO MAGNUS, Tractatus septem et nonaginta*, rec. A. CHAVASSE, CCL 138/A, Turnholti 1973, 264-265, 32-60.

SULLE TRACCE DELLA MISERICORDIA NEL MESSALE AMBROSIANO

DAL KYRIE ELEISON AI CANTI DEL TEMPO DI QUARESIMA

Nella Bolla di indizione del Giubileo straordinario della Misericordia Papa Francesco fa un esplicito riferimento alla Quaresima, invitando a viverla «come momento forte per celebrare e sperimentare la misericordia di Dio».¹

In quel «celebrare e sperimentare la misericordia di Dio» c'è, indubbiamente, un richiamo primario al sacramento della riconciliazione, che in Quaresima chiede di essere riscoperto e praticato con maggiore frequenza e con più intima convinzione. Non è escluso però dalle parole del Pontefice un significato più ampio e generale. La Chiesa celebra e sperimenta la misericordia di Dio in ogni liturgia eucaristica quaresimale e manifesta una specifica autocoscienza di questo nei testi liturgici che, in Quaresima più abbondantemente che in altri tempi dell'anno liturgico, annunciano e invocano l'amore clemente e misericordioso di Dio.

Restringendo preventivamente il suo campo di indagine, il presente contributo si mette sulle tracce della misericordia nei canti dei formulari eucaristici quaresimali del Messale Ambrosiano vigente,² consapevole che i testi citati rappresentano l'ultimo sviluppo della tradizione canora ambrosiana, dove si fondono insieme in una mutua fecondazione l'eredità del passato³ e gli apporti più recenti.

¹ *Misericordiæ Vultus*, n. 17.

² I testi di riferimento saranno: *Missale Ambrosianum iuxta ritum Sanctæ Ecclesiæ Mediolanensis ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Colombo Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Presbyteri Cardinalis Archiepiscopi Mediolanensis promulgatum*, Mediolani 1981, (in sigla MAL); *Messale Ambrosiano secondo il rito della Santa Chiesa di Milano riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II promulgato dal signor Cardinale Giovanni Colombo Arcivescovo di Milano*, Milano 1976 [ristampa 1990], (in sigla MAI).

³ Si vedano, ad esempio: *Sacramentarium Bergomense. Manoscritto del secolo IX*

Lo studio della «misericordia» nell'attuale antifonale eucaristico ambrosiano di Quaresima, è preceduto da alcune considerazioni sulla ripetizione litanica del *Kyrie eleison* nella celebrazione eucaristica ambrosiana, elemento peculiare della tradizione liturgica milanese e fonte di una spiritualità fortemente incentrata sul tema della divina misericordia.

1. LA TRIPLICE LITANIA DELLA MISERICORDIA

A ben guardare, l'*ordo missæ* festivo ambrosiano non si discosta molto dall'*ordo missæ* festivo romano. A marcare la differenza sono oggi lo scambio di pace, collocato prima della processione offertoriale, la posizione del *Credo*, che precede l'orazione sui doni, la frazione del pane, eseguita subito al termine della preghiera eucaristica e prima della preghiera del Signore, e un uso più frequente (almeno come possibilità) – all'atto penitenziale, alla preghiera universale, al termine dell'ultimo saluto prima della benedizione finale – della ripetizione litanica del *Kyrie eleison*. Su ciascuno dei momenti della messa in cui interviene la ripetizione litanica del *Kyrie eleison* si appunta ora la nostra attenzione.

All'atto penitenziale

Nella messa ambrosiana l'atto penitenziale può essere ritualizzato in vari modi, come avviene anche nella liturgia romana, ma – a differenza della liturgia romana – al primo posto è riportato il modulo delle tre acclamazioni a Cristo, che si concludono con l'invocazione *Kyrie eleison* ripetuta prima dal sacerdote celebrante e poi dall'intera assemblea.

della biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo, a cura di A. PAREDI = Monumenta Bergomensia VI, Bergamo 1962 (in sigla Ber); Das Ambrosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Mailand Ambrosiana A 24 bis inf. 1. Text, a cura di O. HEIMING = Corpus Ambrosiano Liturgicum 2, Münster Westfalen 1969 (in sigla A); Manuale ambrosianum ex codice sæc. XI olim in usum canonicæ Vallis Travallia, 2 Voll. = Monumenta Veteris Liturgiæ Ambrosianæ 2-3, a cura di M. Magistretti, Milano 1904-1905 (in sigla MA).

La mancata alternanza *Kyrie / Christe / Kyrie*, propria della tradizione romana, segnala la persistenza in ambito ambrosiano dell'antico modello gerosolimitano e bizantino che, alla luce di Fil 2,11 («ogni lingua proclami: Gesù Cristo è Signore!»), concentra nel termine *Kúrios* l'evocazione della signoria che il Cristo ha conseguito con la sua risurrezione dai morti e, assumendo la supplica del cieco di Gerico («Gesù, Figlio di Davide, abbi pietà di me!» cfr. *Lc* 18,38; cfr. *Mc* 10,47), racchiude nel verbo *eleéo* il rimando all'agire buono, amorevole e misericordioso di Gesù Cristo in vista della salvezza dell'uomo.

Tutto questo appare ancora più evidente nell'uso della liturgia della chiesa metropolitana (il Duomo di Milano), estendibile alle liturgie parrocchiali in particolari celebrazioni solenni, di cantare i dodici *Kyrie eleison* al termine della processione di ingresso, rimanendo ancora in *gremio Ecclesiae* ai piedi dell'altare.

La prolungata ripetizione litanica su due differenti toni (un primo tono per i primi sei *Kyrie eleison* / un secondo tono per gli altri sei *Kyrie eleison*) e in forma antifonata (solista / assemblea o coro / assemblea), esprime simultaneamente una richiesta insistente, ostinata, come quella della vedova della parabola al giudice (cfr. *Lc* 18,3-5), e un abbandono pienamente confidente.

La Chiesa, e ciascuno dei fedeli presenti al rito, si rivolgono a Colui che, risorgendo da morte, ha trionfato sul potere del peccato e della morte, per ottenere qui adesso ciò che una volta per sempre egli ha realizzato sulla croce: la riconciliazione con il Padre; la remissione dei peccati; la pace del cuore; la comunione fraterna; l'ingresso nel Regno dei cieli; la risurrezione e la vita eterna.

Alla preghiera universale

Il ripristino nella liturgia latina della preghiera universale dopo il concilio Vaticano II ha significato anche, in ambito ambrosiano, la ripresa dell'invocazione *Kyrie eleison* dopo la formulazione delle singole intenzioni: «Tutta l'assemblea esprime la sua preghiera con un'invocazione comune, dopo che sono state presentate le intenzioni... Secondo

l'antica tradizione ambrosiana, lodevolmente si può usare l'invocazione *Kyrie eleison*». ⁴

Con ogni probabilità l'antica tradizione ambrosiana, documentata nei più antichi sacramentari ambrosiani alle prime due domeniche di Quaresima, ⁵ rifletteva quella che, nella liturgia bizantina, è la « grande litanìa », che segue la proclamazione del Vangelo. Ma perché usare la stessa invocazione dell'atto penitenziale nel momento in cui si chiede al Signore di ascoltare la nostra preghiera di supplica e di intercessione per la Chiesa e per l'umanità?

Nel suo *Commento alla Divina Liturgia* il teologo bizantino Nicola Cabasilas (sec. XIV), pone con chiarezza la questione e ne dà una risposta convincente: « Per quale motivo, mentre il sacerdote invita a pregare per numerose e varie intenzioni, i fedeli chiedono soltanto che si abbia pietà di loro, e a ogni richiesta rivolgono quest'unica supplica a Dio? Anzitutto va osservato che tale supplica... implica sia l'azione di grazie che la confessione (di fede). Secondariamente, implorare la misericordia di Dio significa chiedere il suo regno, il regno che Cristo ha promesso a coloro che lo cercano, dando a essi in aggiunta tutte le cose di cui hanno bisogno (cfr. *Mt* 6,33). Ecco perché i fedeli si accontentano di questa supplica, perché può essere generalmente applicata ». ⁶

Come bene annotano i traduttori italiani del suddetto *Commento*, dicendo *Kyrie eleison* i fedeli attestano che la supplica della misericordia è il solo atteggiamento adeguato alla richiesta della grazia divina, perché essa sola è « capace di evitare il rischio di mettere la grazia in rapporto alle valutazioni sul merito personale o a delle presunte certezze "giuridiche" di salvezza ». ⁷

Si deve infine aggiungere che, nella liturgia ambrosiana, la preghiera universale con l'invocazione *Kyrie eleison* « nelle comunità più

⁴ *Principi e Norme per l'uso del Messale Ambrosiano*, n. 44, in MAI, p. XXI.

⁵ Ber 314; A 289 (*dominica I de quadragesima*); Ber 352; A 323 (*dominica II*).

⁶ N. CABASILAS, *Commento della divina liturgia*, a cura di A. G. NOCILLI = *Classici dello Spirito* 23, Padova 1984, pp. 103-104.

⁷ *Idem*, p. 104, nota 12.

preparate» e «secondo l'opportunità» può essere attuata con tutto il popolo inginocchiato. In tal modo il gesto compiuto da tutta l'assemblea rafforza e custodisce il valore della parola e pone in evidenza l'umiltà di chi osa domandare.

Al termine dell'ultimo saluto

L'ultima traccia della grande supplica della misericordia divina in forma litanica che attraversa la messa ambrosiana trova posto al termine della liturgia eucaristica, come sviluppo della risposta dei fedeli («*E con il tuo spirito*») all'ultimo saluto sacerdotale («*Il Signore sia con voi*»), subito prima della benedizione.

La triplice invocazione del *Kyrie eleison* a questo punto della liturgia eucaristica è un sincero atto di affidamento al Signore risorto e glorioso, in vista di una vita tutta dedicata all'adorazione di Dio «in spirito e verità» (cfr. *Gv* 4,23), e un'umile fiduciosa richiesta di aiuto, perché la misericordia divina vinca ogni nostra umana miseria.

Ancora una volta, proprio mentre l'assemblea è in procinto di sciogliersi perché ciascuno possa tornare alle proprie attività quotidiane, si rinnova l'invocazione che – come spiegava il Cabasilas – chiede che venga presto il regno dei cieli, cioè si manifestino nella storia i segni che ne accompagnano l'avvento: la giustizia e la pace, l'amore e l'unità, il perdono reciproco e la pratica della misericordia verso i fratelli.

2. IL CANTO QUARESIMALE DELLA MISERICORDIA

L'*ordo missæ* ambrosiano prevede quattro canti propri, denominati *ingressa* (all'ingresso), *post evangelium* (dopo il vangelo), *confractorium* (allo spezzare del pane) e *transitorium* (alla comunione). In Quaresima i testi di questi canti presentano una singolare ricchezza teologica e spirituale relativa alla misericordia o ai temi ad essa connessi, quali l'indulgenza, la clemenza, il perdono o remissione dei peccati, l'assoluzione e la purificazione. Senza alcuna pretesa di esaustività esploriamo il «canto quaresimale della misericordia» nei testi dei canti domenicali, sabatici e feriali.

Canti domenicali

- La messa della *dominica in capite quadragesimæ* (domenica all'inizio di quaresima) si apre con queste parole: «*Misericors et miserator Dominus, qui non secundum peccata nostra fecit nobis, sed sicut miseretur pater filiis, ita misertus est nobis Dominus Deus noster. Confugiamus igitur ad præsentem ubique misericordiam Dei, ut sanctum Domini Pascha in lætitia celebremus*». ⁸

Ispirato ad alcuni versetti del *Sal 102*, il primo canto d'ingresso quaresimale presenta ai fedeli il volto misericordioso di Dio, perché nel lungo cammino penitenziale che li attende tornino spesso a contemplarlo, traendo da questa contemplazione nuovo slancio per giungere alla gioiosa celebrazione della Pasqua.

Colpisce anzitutto l'allitterazione *misericors et miserator*. I due aggettivi, di per sé molto simili quanto al significato base, si completano tra loro: l'uno (*misericors*), evidenzia che la misericordia è costitutiva dell'essenza divina; l'altro (*miserator*), mette in risalto che la misericordia discende da Dio come un dono che egli dispensa con infinità prodigalità.

Di seguito, il testo evoca una grande sproporzione e una profonda asimmetria: il perdono di Dio, frutto del suo agire misericordioso, non è mai commisurato al peccato dell'uomo. Dio, trattandoci sempre da figli, non smette mai di amarci, anche quando noi ci allontaniamo da lui con il peccato, e là dove abbonda il nostro peccato egli ci offre con ancora maggiore larghezza il suo amore misericordioso.

Per questo non ci resta che arrenderci al suo amore. Così, cercando rifugio nella sua misericordia, alla quale possiamo sempre ricorrere,

⁸ MAL, n. 65/1, già attestato, eccetto la parte finale, in Ber, p. 11 e MAI, p. 144 come *Ingressa della Dom. II de Abraam*. La versione ufficiale italiana dice: «Pietoso e pronto al perdono è il Signore che non ci tratta secondo i nostri peccati, ma, come un padre perdona i suoi figli, così è pietoso con noi il nostro Dio. Nel suo amore, che a tutti è vicino, cerchiamo rifugio per celebrare con gioia la pasqua del nostro Salvatore» (MAI, p. 135).

noi potremo arrivare a celebrare in letizia la santa Pasqua del Signore. Un'eco di questo canto di ingresso ritorna nella parte conclusiva del *confractorium* della medesima domenica, che dipinge al vivo il volto della misericordia: « *Tu, Deus noster, suavis et verus es, patiens et in misericordia disponens omnia* ». ⁹

- La messa della *Dominica de Samaritana* (*dominica II in Quadragesima*) inizia lodando le opere di Dio, specialmente quelle che egli compie mediante il lavacro della rigenerazione battesimale, perché in esse si rivela la sua eterna misericordia: « *Magna et mirabilia sunt opera tua, Domine Deus omnipotens, qui mundas Ecclesiam lavacro aquæ in verbo, quoniam in æternum misericordia tua. Iustæ et veræ sunt viæ tuæ, Rex sæculorum, qui traducis populum tuum per desertum* ». ¹⁰

Il testo è chiaramente un centone di citazioni bibliche – dal *Sal* 135, con il suo ritornello ostinato « *quoniam in æternum misericordia eius* », a *Ef* 5, 26 (*ut illam [Ecclesiam] sanctificaret mundans lavacro aquæ in verbo vitæ*) e *Ap* 15, 3 (*magna et mirabilia sunt opera tua, Domine Deus omnipotens: iustæ et veræ sunt viæ tuæ, Rex sæculorum*) – ma la resa finale è nuova e originale perché, da un lato, raccorda il battesimo (acqua e parola) alla misericordia e, dall'altro, la giustizia e la verità delle vie di Dio al deserto quaresimale. Sul primo versante, la Chiesa è invitata a riscoprire il gesto (il bagno battesimale) e la parola (la benedizione dell'acqua e la formula sacramentale), che l'hanno mondata dei propri peccati configurandola a Cristo, come opera grande e mirabile del Dio misericordioso, come vero e proprio atto di una misericordia senza misura e senza fine. E poiché uno degli scopi della Quaresima è di preparare al battesimo i catecumeni, facendo rivivere alla comunità dei

⁹ MAL, n. 65/7 = MAI, p. 137: « Tu sei il nostro Signore, soave e fedele, ci attendi con pazienza, disponi con bontà ogni cosa ».

¹⁰ MAL, n. 71/1 = MAI, p. 148: « Grandi e mirabili le tue opere, Dio onnipotente, tu che lavi la Chiesa col lavacro dell'acqua in virtù della parola di vita, perché la tua misericordia resta in eterno! Giuste e vere le tue strade, Re dei secoli, che guidi il tuo popolo attraverso il deserto! ».

battezzati la memoria del dono ricevuto, misericordia di Dio è anche il tempo del cammino del deserto sotto la sua guida alla riscoperta della fonte d'acqua viva che è la fede battesimale.

Conferma e sviluppo del canto d'ingresso è il canto alla comunione, nel quale la misericordia divina è collegata alla grazia del battesimo mediante l'immagine giovannea dei fiumi d'acqua viva che sgorgano dal Cristo (cfr. *Gv* 7,38) e il tema della santificazione: «*De ventre tuo, Iesu, Domine, flumina fluunt aquæ vivæ; misericors audi clamorem populi huius, et aperi eis thesaurum tuum, ut conctorum se fidelium sanctificent*».¹¹

Canti sabbatici

Nella Quaresima ambrosiana i sabati seguono il giorno aliturgico (venerdì senza eucaristia) e hanno un proprio valore specifico. Abbandonando i temi più strettamente ascetico-penitenziali delle ferie dal lunedì al venerdì,¹² pongono la loro attenzione sulla vita sacramentale dei fedeli, specialmente quella che attinge alla grazia del perdono e della riconciliazione mediante il battesimo e la penitenza. Per questo nei canti dei sabati di Quaresima si fa più insistente la confessione della colpa e la supplica del perdono.

- Il canto d'ingresso del primo sabato chiede al Signore di non distruggere la sua alleanza con noi, ma di mostrarci la sua misericordia (*ostende nobis misericordia tua*) e chiude sull'invocazione: «*Quia peccavimus, precamur te, Domine, miserere nobis*».¹³ La misericordia divina è presentata come la fedeltà di Dio a se stesso e all'alleanza che egli ha stipulato con il suo popolo. La fede in Dio, fedele e

¹¹ MAL, n. 71/8 = MAI, p. 150: «Dal tuo cuore, Signore Gesù, fiumi d'acqua viva scorreranno. Ascolta pietoso il grido di questo popolo e aprici i tesori della tua grazia che santifica il cuore dei credenti».

¹² Dai tempi di sant'Ambrogio il sabato quaresimale, insieme alla domenica, risulta esente dalla pratica ascetica del digiuno.

¹³ MAL, n. 70/1 = MAI, p. 146: «Signore non distruggere la tua alleanza perché la tua destra l'ha sancita; mostraci la tua misericordia: abbiamo peccato, ti chiediamo perdono».

misericordioso, pone sulle labbra di chi partecipa alla liturgia eucaristica la confessione dei propri peccati (*quia peccavimus*) e la richiesta del perdono con la versione latina del *Kyrie eleison* (*Domine, miserere nobis*).

Su un registro simile, ma più affettivo e confidente, si muove il testo del canto allo spezzare del pane: «*Respice nos, Domine Iesu, ut et propria recognoscamus errata et mereamur indulgentiam peccatorum. Lavent lacrimæ delictum, quod voce pudor est confiteri*». ¹⁴ Il punto di partenza è la difficoltà a riconoscere gli errori commessi e la vergogna di confessare con la voce i propri peccati. Si chiede allora al Signore Gesù (il *Kyrios* risorto) di volgere lo sguardo (*respice*) come un tempo aveva fatto con Pietro (cfr. *Lc 22,61*). Sarà la potenza di questo sguardo di amore e di misericordia a farci comprendere gli errori commessi, a ottenerci le lacrime della *compunctio cordis* e la grazia del perdono.

- Il canto d'ingresso del secondo sabato è una grande supplica nella quale, dopo aver indagato il motivo per il quale è ragionevole attendersi che Dio ci usi misericordia, ci si abbandona alla confessione dei propri peccati, invocando la grazia del perdono in vista di un profondo rinnovamento della vita: «*Domine, si inquiras cordis nostri secreta, rea est ante te omnis conscientia. Et si respexeris in nobis plasma tuum, cito flecteris, ut Deus, ad misericordiam. Ideo clamat ad te omnis terra: Peccavimus, peccavimus tibi, dona nobis indulgentiam, ut sancta conversatione innovemur*». ¹⁵

Nella prima parte del testo, molto efficace anche sotto il profilo letterario, al centro della scena sta lo sguardo di Dio: severo e giusto

¹⁴ MAL, n. 70/7 = MAI, p. 147 «Guardaci, Signore Gesù, aiutaci a riconoscere i nostri errori e a ottenere il perdono dei peccati. Le lacrime lavino le colpe che le parole non osano dire».

¹⁵ MAL, n. 76/1 = MAI, p. 159: «Signore, se esami in profondo il nostro cuore, ogni coscienza è colpevole davanti a te. Ma se contempi in noi l'opera delle tue mani, presto, perché sei Dio, ti pieghi al perdono. Per questo tutta la terra ti grida: "Abbiamo peccato, peccato contro di te, donaci il tuo perdono e la grazia di una vita nuova"».

nello svelare la colpevolezza di ogni coscienza umana; misericordioso e pietoso nell'offrire a coloro che riconosce opera delle sue mani (*plasma tuum*) il perdono che salva. Tutte e due le dimensioni dello sguardo di Dio sono importanti e necessarie nella vita spirituale, ma decisiva più della prima è la seconda.

Di fronte allo sguardo misericordioso del Padre l'uomo abbandona finalmente ogni difesa, riconosce – come fece Davide (cfr. *Sal* 50, 6) – la miseria del proprio peccato (*peccavimus, peccavimus tibi*) e giunge a invocare la grazia del perdono (*dona nobis indulgentiam*) perché possa realizzarsi un profondo cambiamento esistenziale (*ut sancta conversatione innovemur*).

I temi evocati nel primo canto ritornano in vario modo anche nei canti successivi dello stesso sabato. Il *post evangelium* invoca da Dio Padre la pazienza che attende, la luce che illumina e l'amore che riscalda: «*Peccavimus tibi, qui es in caelis, Pater sancte. Patientiam habe in nobis. Illumina, Domine, sedentes in tenebris et umbra mortis. Accende, Deus, ignem amoris tui cordibus nostris*»¹⁶. Il *confractorium* chiede la purificazione del cuore con l'acqua del battesimo e le lacrime della penitenza, che scaturiscono dal fianco aperto di Cristo: «*Ex latere tuo, Christe, fons aquae prorumpit, quo abluitur mundi sordes et vita renovatur: Lava nos, Domine, aqua munda, et asperge corda a conscientia mala*».¹⁷

Canti feriali

In Quaresima, ogni settimana i canti feriali si ripetono uguali dal lunedì al giovedì. Particolarmente in sintonia con il nostro tema sono i canti feriali delle prime due settimane, che, letti in sequenza dall'ingresso alla comunione, potrebbero essere visti come strofe che compon-

¹⁶ MAL, n. 76/3 = MAI, p. 159: «Abbiamo peccato contro di te, Padre santo che sei nei cieli, ma tu abbi pazienza con noi. Illumina chi siede nel buio e nell'ombra della morte e accendi il nostro cuore col fuoco del tuo amore».

¹⁷ MAL, n. 76/7 = MAI, p. 160: «Dal tuo cuore, Cristo, sgorga la fonte dell'acqua che lava ogni male del mondo e rinnova la vita. Signore, lava anche noi con quell'acqua purissima, da ogni malizia detergi il nostro povero cuore».

gono due inni, uno principalmente di lode a Dio, grande nella bontà e misericordioso (I settimana), l'altro principalmente di supplica per chiedere a Dio la conversione e il perdono dei peccati (II settimana).

- L'inno di lode a Dio, grande nella bontà e misericordioso, inizia con il canto d'ingresso: «*Immensa et investigabilis misericordia promissionis tuæ, Domine. Tu dixisti: Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat, qui Chananæam et publicanum vocasti ad pœnitentiam. Quoniam tu es Dominus altissimus, longanime et multum misericors, patiens super malitias hominum*».¹⁸ La comunità dei credenti contempla ammirata il mistero della misericordia divina, così come è rivelato dalle Sacre Scritture (*misericordia promissionis tuæ*): sono citate le parole del libro del profeta Ezechiele con le quali Dio, dichiarando di volere la vita e non la morte del peccatore (cfr. *Ez 33,11*), lo sollecita alla conversione; viene evocato l'atteggiamento di Gesù che, attuando le antiche parole profetiche, chiama i peccatori (la cananea e il pubblicano) a penitenza; infine, prendendo ispirazione dalle parole del salterio (*Sal 102,8* e *Sal 144,8*), Dio viene esaltato per la grandezza del suo animo e perché è molto misericordioso e paziente.

Il canto dopo il vangelo, citazione del *Sal 77,38-39*, è la seconda strofa: «*Dominus est misericors, et propitiatur iniquitati, et non disperdit. Sæpe avertit iram suam et non accendit omnem furorem suum. Et recordatus est quia caro sunt, spiritus vadens et non rediens*».¹⁹ La meditazione sulla divina misericordia si arricchisce di due elementi: da un lato, Dio

¹⁸ MAL, nn. 66. 67. 68. 69/1 = MAI, pp. 138. 140. 142. 144: «Immenso, o Dio, è l'amore che la tua promessa rivela, e chi può comprenderlo? Tu hai detto: "Non voglio la morte del peccatore, ma che si converta e viva" e hai chiamato a conversione la cananea e il pubblicano. Tu sei l'altissimo Dio, longanime e pronto al perdono, tu hai pazienza con noi peccatori».

¹⁹ MAL, nn. 66. 67. 68. 69/3 = MAI, pp. 138. 140. 142. 144: «Il Signore è pietoso, perdona la colpa, perdona e non distrugge. Molte volte ha trattenuto la sua ira e ha placato il suo sdegno, ricordando che l'uomo è fragile carne, un soffio che va e che non ritorna».

trattiene la sua giusta ira e il furore della sua collera; dall'altro, Dio si ricorda della nostra umana fragilità (*quia caro sunt*), che noi siamo solo un soffio che in sé non ha consistenza e durata (*spiritus vadens et non rediens*).

Il canto alla comunione, un testo di composizione ecclesiastica con ispirazione biblica solo indiretta, costituisce idealmente la terza e ultima strofa: « *Non despexisti, Deus, multus misericors, in tribulatione ad te clamantes. Tempore redemptionis venis ad salvandum populum tuum: rex ad captivos, medicus ad infirmos, pastor ad errantes, via desperatis* ». ²⁰ La grandezza della misericordia divina – osserva il nostro testo – si è manifestata nel tempo della redenzione, quando Dio, per l'incarnazione, la passione, la morte e la risurrezione del Figlio suo Gesù Cristo, è venuto a salvare il suo popolo. È dunque necessario continuare a meditare i misteri della nostra redenzione, come fa la Chiesa con l'anno liturgico, per non perdere di vista l'agire misericordioso di Dio. Ma, affinché il volto della misericordia si imprima in modo più facile e con maggiore efficacia nell'animo dei fedeli, la parte conclusiva del canto scolpisce le opere della misericordia divina in una sequenza di immagini plastiche, l'ultima delle quali fa da sintesi delle prime tre: il re che rimette in libertà i prigionieri; il medico che guarisce gli infermi; il pastore, che va alla ricerca di chi si è perduto; la via che riporta speranza ai disperati.

- L'inno di supplica per chiedere a Dio la conversione e il perdono dei peccati si apre con il canto d'ingresso delle ferie della II settimana: « *Anima mea, cessa iam peccare: cogita de subitanea transpositione ad æterna tormenta. Ibi enim non suscipitur pœnitentia, nec lucrificiunt lacrimæ. Dum tempus adest salutis, convertere. Clama ad Iesum dicens: Domine, Salvator, miserere mei* ». ²¹

²⁰ MAL, nn. 66. 67. 68. 69/8 = MAI, pp. 139. 141. 143. 1145: «O misericordioso, tu non ci hai respinto quando ti abbiamo invocato nel dolore, ma sei venuto a salvare il tuo popolo nell'ora della redenzione; sei re, e liberi i prigionieri, sei medico e guarisci i malati, sei pastore, e rintracci gli erranti; per chi disperava, sei tu la via della speranza».

²¹ MAL, nn. 72. 73. 74. 75/1 = MAI, pp. 151. 153. 155. 157: «Anima mia,

L'anima, rientrando in se stessa, coglie con estrema chiarezza la propria condizione di peccato e riflette sul rischio tragico e senza appello che il morire in questa condizione comporta: la dannazione eterna («*æterna tormenta*»), con la conseguente impossibilità di ricorrere alle lacrime della penitenza per attuare, con l'aiuto della grazia, un cammino di vera conversione. Il testo non lo esplicita, ma in questa dolorosa e drammatica meditazione si intravede all'opera la misericordia divina che, pungolando il peccatore con il rimorso, lo avvia sulla strada della liberazione dal male e della salvezza. È il senso della parte finale del canto, dove l'anima, facendo proprio il presante invito dell'apostolo Paolo alla comunità di Corinto («*ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*» – 2Cor 6,2), incita se stessa alla conversione (*convertere*) e a implorare a gran voce (*clama ad Iesum*) da colui che è il Salvatore la misericordia e il perdono.

- L'inno prosegue idealmente con il canto allo spezzare del pane: «*Media vita in morte sumus. Quem qærimus adiutorem, nisi te, Domine? Sancte Deus, Sancte fortis, Sancte misericors. Salvator Iesu, amaræ morti ne tradas nos*». ²² Il sentimento della morte incombente, che può colpire anche nel pieno della vita (*media vita*), potrebbe portare alla disperazione se la fede nel Dio tre volte santo, forte e misericordioso non aprisse tutt'altra prospettiva. Possiamo affidarci a Gesù Salvatore, e al suo potente aiuto, certi che egli non ci consegnerà a una morte amara (*amaræ morti ne tradas nos*) e senza riscatto, ma ci introdurrà nella vita eterna attraverso una morte beata.
- Virtualmente l'inno di supplica si conclude con il canto alla comunione composto con l'orecchio teso al dialogo della croce tra Gesù e il ladro pentito, evocato nella ripetizione del ritornello (cfr. *Lc*

basta ormai col peccato. Pensa che puoi cadere a un tratto nell'eterno tormento, dove non c'è penitenza e il pianto non vale più a nulla. Convertiti, ora che il tempo della salvezza ti è dato e grida al Signore Gesù: "Pietà di me, tu che salvi"».

²² MAL, nn. 72. 73. 74. 75/7 = MAI, pp. 152. 154. 156. 158: «In piena vita ci è sopra la morte. Dov'è il nostro aiuto, se non in te, Signore. Santo Dio, Santo forte, Santo pietoso, Salvatore Gesù, non abbandonarci alla morte eterna!».

23,39-43): «*Rogamus te, Domine Deus, quia peccavimus tibi. Veniam petimus, quam non meremus. Manum tuam porrige lapsis, qui latroni confitenti paradisi ianuas aperuisti. Vita nostra in dolore suspirat, et in opere non emendat. Si expectes, non corripimur, et si vindicas, non duramus. Manum tuam porrige lapsis, qui latroni confitenti paradisi ianuas aperuisti*». ²³

Di grande impatto anche emotivo, questo canto porta all'estremo la preghiera del peccatore, che si sa incapace di uscire dalla palude in cui è rovinato a causa delle sue colpe, eppure osa invocare: «*Veniam petimus, quam non meremur*». A formulare una preghiera così paradossale (*vita nostra in dolore suspirat et in opere non emendat*) egli è sospinto dalla meditazione della pagina evangelica del buon ladrone, che si è visto aprire le porte del paradiso non per qualche merito, ma solo perché per un istante si è affidato alle mani misericordiose del Crocifisso. Così, di fronte a quell'abisso di amore, che in un istante ha reso accessibile il regno dei cieli a colui che al cielo non si era mai rivolto, sgorga senza più timore la richiesta: «*Manum tuam porrige lapsis*».

Troppo a buon prezzo la misericordia divina? Al contrario, questo canto fa emergere tutto il tormento dell'anima in lotta per ravvedersi, ma contemporaneamente mette in luce dove sta il baricentro della conversione: non nello sforzo dell'uomo, ma nel coraggio di affidarsi alla grazia di Cristo, a una misericordia più grande e più forte del peccato.

3. PER CONCLUDERE

La riflessione sull'invocazione litanica *Kyrie eleison* e lo studio meditativo di alcuni canti quaresimali ambrosiani ha delineato il volto della divina misericordia, che altro non è se non il volto di Gesù Cristo,

²³ MAL, nn. 72. 73. 74. 75/8 = MAI, pp. 152. 154. 156. 158: «Contro te abbiamo peccato, Signore, chiediamo un perdono che non meritiamo. Tendi la mano a noi che siamo caduti, tu, che al ladro pentito apristi il paradiso. La vita nostra sospira nell'angoscia, ma non si corregge il nostro agire. Se aspetti non ci pentiamo, se punisci non resistiamo. Tendi la mano a noi che siamo caduti, tu, che al ladro pentito apristi il paradiso».

contemplato nei misteri della redenzione, dal quale traspare per riverbero il volto del Padre. Nessun testo ha invece esplicitato il riferimento allo Spirito Santo, che sembra quindi totalmente assente.

Tuttavia, nel canto alla comunione della domenica della Samaritana (II domenica di Quaresima), il riferimento a Gv 7,38 (*De ventre tuo, Iesu, Domine, flumina fluunt aquæ vivæ*) apre la strada a una rilettura anche pneumatologica della misericordia divina, che altre ricerche più ampie e approfondite, non solo nell'ambito dei canti, ma anche in quello delle orazioni e dei prefazi, potrebbero meglio comprovare.

L'ipotesi, tutta da documentare, ma per nulla peregrina, è che ogni volta che si parla di perdono, misericordia, clemenza, indulgenza, bontà, pazienza e amore del Padre e del Figlio, non si fa altro che nominare lo Spirito Santo che, come dice la *super oblata* del sabato dopo la VII domenica di Pasqua, è egli stesso la remissione di tutti i peccati (*ipse qui est omnium remissio peccatorum*).²⁴

Nei testi analizzati manca anche un qualsiasi accenno alla misericordia come virtù che i fedeli sono chiamati a praticare verso i fratelli, a imitazione di ciò che fa il Padre celeste (cfr. *Lc* 6,36). I testi quaresimali analizzati si fermano prima, ma lasciano intuire che il rinnovamento della vita, che consegue alla conversione provocata in noi dall'agire misericordioso di Dio, richiede che si arrivi a questo. Come scriveva il compianto Achille Triacca al termine di un interessante saggio di studio sul tema della misericordia nel sacramentario Bergomense, «sperimentare la bontà di Dio e testimoniarla agli altri diviene un binomio inscindibile».²⁵

Claudio MAGNOLI
*Segretario della Congregazione
del Rito Ambrosiano*

²⁴ MAL 160/5 = MAI, p. 368 («sorgente di ogni perdono»).

²⁵ A. M. TRIACCA, «*Misericordiae tuæ opera*». Una tematica teologico-liturgica dal «*Sacramentarium Bergomense*», in *Studi ambrosiani in onore di mons. Pietro Borella* = Archivio Ambrosiano 43, a cura di C. ALZATI e A. MAJO, Milano 1982, 204-228: 227.

LE ORAZIONI COLLETTE «IN PROFESSIONE RELIGIOSA»

DALLA LEX ORANDI ALLA LEX VIVENDI

La celebrazione di un anno interamente dedicato alla vita religiosa e consacrata, con l'inizio il 30 novembre 2014 e la conclusione il 2 febbraio 2016, nelle intenzioni di papa Francesco, avrebbe dovuto anche rendere necessario e urgente ritornare alle fonti del Concilio Vaticano II.¹

Nell'ambito della riforma liturgica fu affrontato anche il rinnovamento del rito e dell'eucologia circa la vita religiosa.² I quattro formulari di messa relativi alla professione religiosa furono infatti pubblicati anche come appendice all'*Ordo professionis religiosae*.³ A tutti e quattro è comune

¹ «Facendomi eco del sentire di molti di voi e della Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, in occasione del 50° anniversario della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa, che nel capitolo VI tratta dei religiosi, come pure del Decreto *Perfectae caritatis* sul rinnovamento della vita religiosa, ho deciso di indire un Anno della Vita Consacrata (...). Ringraziamo in modo particolare per questi ultimi 50 anni seguiti al Concilio Vaticano II, che ha rappresentato un fecondo cammino di rinnovamento che, con le sue luci e le sue ombre, è stato un tempo di grazia, segnato dalla presenza dello Spirito»: FRANCESCO, *A tutti i consacrati. Lettera apostolica in occasione dell'Anno della Vita Consacrata*, Città del Vaticano 2014, 1.3.

² Cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 2012, 737-744.

³ *Ordo professionis religiosae* (RITUALE ROMANUM ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum) (= OPR) Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, 114-125. Nel Messale Romano del 1962 erano due le Messe votive per la professione religiosa, una *in die professionis religiosorum*, l'altra *in die professionis religiosarum* (MISSALE ROMANUM ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum summorum Pontificum cura recognitum, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis anno 1962 promulgatum, 78.79).

Riporto le due collette. *In die professionis religiosorum*: Omnipotens sempiternus Deus, qui famulos tuos, a mundi periculis ereptos, ad plenius sectanda Fillii tui vestigia vocare dignatus est: praesta, quaesumus; ut propositam sibi evangelicam per-

uno stesso prefazio; nelle preghiere eucaristiche è inserita la menzione dell'offerta dei professi perpetui; al termine, una benedizione.

Si tratta di testi nuovi, come vedremo, largamente ispirati alla dottrina elaborata dal Concilio Vaticano II,⁴ i quali però, in qualche caso, sono anche debitori del Messale di Pio V.⁵

Esaminiamo pertanto le collette:

In die primae professionis religiosae
 Concede, quaesumus Domine,
 his fratribus nostris ,
 quibus Christum pressius sectandi
 propositum inspirasti,
 incepti itineris felicem exitum,
 ut perfectum devotionis munus

fectionem consequantur. Per eundem Dominum.

In die professionis religiosarum : Deus, qui famulas tuas, a saeculi vanitate conversas, ad supernae vocationis bravium accendis: gratiam tuam eis infunde; ut professionis suae memores, quae te inspirante promittunt, te auxiliante perficiant. Per Dominum nostrum.

⁴ Ci si riferisce soprattutto al capitolo VI *De religiosis* della *Lumen Gentium* (=LG) in *Enchiridion Vaticanum* (=EV) 1, 402-47, e alla *Perfectae Caritatis* (=PC) in EV 1, 702-770.

⁵ Ad esempio l'idea centrale della colletta del primo formulario che definisce la vita religiosa come 'proposito di seguire più da vicino il Cristo' (*Christum pressius sectandi propositum*), coincide sostanzialmente con il concetto espresso nella colletta della messa votiva dei religiosi del Messale tridentino: *ad plenius sectanda Filii tui vestigia*.

Ma risulta molto più chiaro il rapporto che esiste tra la *super oblata* del secondo formulario e l'antica *secreta* della suddetta messa votiva. Ecco i due testi a confronto:

MR 1962

«Famulorum tuorum, Domine,
 sacrificium benignus accipias;
 et tibi paupertatem, castitatem et
 oboedientiam voventes, tua caritate
 confirmas»

MR 1970

«Servorum tuorum (Famularum tuarum)
 Domine, munera et vota benignus assume,
 et evangelica profitentes consilia tua
 caritate confirma».

tibi mereantur offerre.
Per Dominum⁶

La colletta *in die primae professionis religiosae* ha come fonte PC 2 (EV 711): « Cum vita religiosa ante omnia ad hoc ordinetur ut sodales Christum sequantur et Deo uniantur »;⁷ anche PC 5 (EV 722): « Religiosi ergo Ipsum tamquam unum necessarium sequantur (Cfr. Lc 10, 42; Mt 19, 21) »;⁸ anche LG 44 (EV 404): « ...divini cultus perfectione retrahere possent ».⁹

In die professionis perpetuae A
Deus, qui in his famulis tuis
baptismatis gratiam
tanta voluisti frondere virtute,
ut Filii tui vestigia pressius sequi contenderent,
concede ut ipsi,
evangelicam perfectionem iugiter sectantes,
Ecclesiae sanctitatem adaugeant
eiusque apostolicum confirment vigorem
Per Christum¹⁰

⁶ *Nel giorno della prima professione religiosa*: O Dio che hai ispirato a questi(e) nostri(e) fratelli (sorelle) il proposito di seguire più da vicino il Cristo tuo Figlio, concedi loro un felice compimento del cammino oggi iniziato, perché la loro vita si trasformi in un dono prefetto a lode della tua gloria. Per il nostro Signore.

⁷ «Essendo la vita religiosa innanzitutto ordinata a far sì che i suoi membri seguano Cristo e si uniscano a Dio con la professione dei consigli evangelici...».

⁸ «(I Religiosi) seguano Cristo come l'unica cosa necessaria».

⁹ «Liberi dagli impedimenti) che potrebbero ritardarlo nel fervore della carità e nella perfezione del culto divino».

¹⁰ *Nel giorno della professione perpetua*): O Dio, che hai fatto maturare in questi(e) tuoi(e) figli(e) il germe della grazia battesimale, con il proposito di seguire più da vicino Cristo Signore, fa che seguendo costantemente la perfezione evangelica accrescano la santità della Chiesa e siano testimoni della sua vitalità apostolica. Per il nostro Signore.

La colletta *A in die professionis perpetuae* ha come riferimenti conciliari LG 44 (EV 404): «Per baptismum quidem mortuus est peccato, et Deo sacratus; ut autem gratiae baptismalis uberiores fructum percipere queat»;¹¹ anche PC 1 (EV 703): «viri et mulieres ... Christum maiore cum libertate sequi pressiusque imitari intenderunt»¹² e LG 44 (EV 406): «idem status pressius imitatur atque in Ecclesia perpetuo representat»;¹³ anche PC 2 (EV 707): «Cum vitae religiosae ultima norma sit Christum sequela in Evangelio proposita»;¹⁴ anche PC 1 (EV 704): «a Deo vocantur eademque fideliter profitentur, Domine se peculiari-ter deovent, Christum sequentes».¹⁵

In die professionis perpetuae B

Domine, sancte Pater,
servorum tuorum N. et N.
propositum confirma benignus,
et fac ut baptismatis gratia,
quam novis cupiunt nexibus roborati,
plenum in eis sumant effectum,
quo tuae maiestati debitum cultum retribuunt,
et Christi regnum apostolico dilatent ardore.
Per Dominum.¹⁶

¹¹ «Col battesimo è morto al peccato e consacrato a Dio, ma per potere raccogliere un frutto più copioso della grazia battesimale....».

¹² «(Fin dai primi tempi della Chiesa) vi furono uomini e donne ...intesero seguire Cristo più da vicino e condussero una vita consacrata a Dio».

¹³ «Parimenti lo stato religioso più fedelmente imita e continuamente rappresenta nella Chiesa....».

¹⁴ «Essendo norma fondamentale della vita religiosa il seguire Cristo come viene insegnato nel Vangelo».

¹⁵ «Tutti coloro che sono chiamati da Dio, alla pratica dei consigli evangelici e ne fanno fedelmente professione, si consacrano in modo speciale al Signore, seguendo Cristo...».

¹⁶ Signore, Padre santo, conferma il proposito di questi(e) tuoi(e) figli(e) e fa che la grazia del Battesimo per questo nuovo vincolo di professione cresca e porti in loro pienezza di frutti in una vita consacrata alla tua lode e all'edificazione del tuo

La colletta B *in die professionis perpetuae* riferisce eminentemente a PC 5 (EV 719): «quae in baptismatis consecratione intime radicatur eamque plenius exprimit»;¹⁷ anche LG 44 (EV 405): «laborandi ad Regnum Christi in animis radicandum et roborandum, illudque ad omnes plagas dilatandum»¹⁸ e PC 5 (EV 723): «cum amore apostolico, quo operi Redemptionis adsociari Regnumque Dei dilatare nitantur, coniungant oportet»;¹⁹ anche LG 44 (EV 404): «a caritatis fervore et divini cultus perfectione retrahere possent, et divino ossequio intimius consecratur».²⁰

In die renovationis votorum

Deus, rerum ordinator hominunque rector,
 respice super hos filios tuos,
 qui oblationem sui cupiunt confirmare,
 et praesta ut, in dies,
 Ecclesiae mysterio arctius coniungantur,
 et humanae familiae bono devoveantur impensius.
 Per Dominum.²¹

regno. Per il nostro...

¹⁷ «...costituisce una consacrazione del tutto speciale che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale e ne è un'espressione più piena».

¹⁸ «... a radicare e consolidare negli animi il regno di Cristo e a dilatarlo in ogni parte della terra».

¹⁹ «L'ardore apostolico, con cui si sforzino di collaborare all'opera della redenzione e dilatare il regno di Dio».

²⁰ «... intende liberarsi dagli impedimenti, che potrebbero ritardarlo nel fervore della carità e nella perfezione del culto divino e viene consacrato più intimamente al servizio di Dio».

²¹ *Nel giorno della rinnovazione dei voti*: O Dio, che disponi e guidi le sorti dell'uomo, guarda questi(e) tuoi(e) figli(e), che rinnovano l'offerta della loro vita, e fa che uniti(e) sempre più intimamente al mistero della tua Chiesa, si dedichino con generosità al bene dei fratelli. Per il nostro Signore.

La colletta *in die renovationis votorum* riferisce a LG 44 (EV 405): «Evangelica consilia... Ecclesiae eiusque mysterio speciali modo coniugant »;²² come pure LG 46 (EV 412): «ut aedificatio terrenae civitatis semper in Domino fundetur ad Ipsumque dirigatur».²³

In XXV vel L anniversario professionis religiosae

Domine, Deus fidelis,

da nobis, quaesumus, gratias tibi referre

pro tua erga fratrem nostrum N. benignitate,

qui acceptum a te donum

hodie renovare contendit.

Robora in eo spiritum perfectae caritatis

ut gloriae tuae et operi salutis

in dies valeat ferventius inservire.

Per Dominum.²⁴

Infine la colletta *in XXV vel L anniversario professionis religiosae* fa riferimento proprio all'inizio del Decreto sul rinnovamento della vita conciliare: «Perfectae caritatis per consilia evangelica prosecutionem...» PC 1 (EV 702).²⁵

Inquadrata la vita religiosa nella cornice della storia della salvezza si contempla in essa l'azione del Dio-Trinità, autore e animatore di tutta l'opera salvifica. Così il Padre è presentato come l'origine prima della

²² «I consigli evangelici... uniscono in modo speciale i loro seguaci alla chiesa e al suo mistero...».

²³ «... affinché la costruzione della città terrena sia sempre fondata nel Signore e a lui diretta».

²⁴ Signore Dio fedele, che hai dato al nostro fratello N. (alla nostra sorella N.) la gioia di rinnovare, dopo venticinque (cinquanta) anni, la sua consacrazione al tuo servizio, accogli il nostro umile ringraziamento e conferma in lui (lei) il santo proposito di dedicarsi sempre più alla lode del tuo nome e alla salvezza dei fratelli. Per il nostro Signore.

²⁵ «Il raggiungimento della carità perfetta per mezzo dei consigli evangelici...».

vita religiosa. Contemplato nella sua realtà unica di Dio e Signore, egli è il creatore del mondo e padre di tutti gli uomini, fonte, principio di ogni vocazione, principio e fonte di ogni santità, autore e custode del proposito santo.

Questo Dio immenso e Signore non solo dà origine all'universo al cui centro mette l'uomo, ma per ciascuna realtà creata ha un progetto, che per l'uomo diventa chiamata e quindi segno di fiducia, collaborazione e corresponsabilità. Solo dentro questo progetto-vocazione che la liturgia chiama disegno provvidenziale, nella fedeltà e nella docilità di ciascuno si realizza pienamente nella santità. Una delle vie è il santo proposito, cioè una vita consacrata tutta a lui sommamente amato.

«La contemplazione del Dio e Signore che chiama e dona la sua santità sosta con un'attenzione particolare sulla sua azione provvida che, nel corso della storia, suscita e conserva la vita religiosa e la rende perfetta nel giorno di Cristo Signore». ²⁶

Egli chiama, suscita e ispira questa particolare sequela di Cristo, il quale a sua volta è il massimo esemplare del religioso, soprattutto nella sua vita di povertà, obbedienza e castità. ²⁷

²⁶ T. COLOMBOTTI, *Accogliami Signore. Consacrazione delle vergini. Professione religiosa*, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 157.

²⁷ È chiaramente espresso questo concetto nella *super oblata* della messa *in die renovationis votorum*:

«Populi tui, quaesumus, Domine,
munera propitius intuere,
quae hi fratres nostri
castitatis, paupertatis, oboedientiae
renovata augent oblatione,
et temporalia dona in sacramentum aeternitatis converte,
et offerentium mentes ad Filii tui conforma imaginem. Per Christum».
«Accogli, Signore, i doni del tuo popolo
insieme al rinnovato impegno di questi (e) nostri (e) fratelli (sorelle)
al servizio di Cristo casto, povero, obbediente;
trasforma la nostra offerta in sacramento di vita eterna
e rinnova tutti noi a immagine del tuo Figlio.
Egli vive e regna nei secoli dei secoli».

Numerosi sono i testi eucologici che esprimono questa esemplarità di Cristo quale suprema norma per il religioso perché la vita religiosa è una *perfecta Christi sequela*.²⁸ Infine, è compito dello Spirito Santo far crescere e sviluppare il proposito di perfezione del religioso. Lo Spirito viene invocato sui professi quale fuoco, quale Spirito di santità, quale

²⁸ Il prefazio della Messa perpetua fa parte dell'arricchimento eucologico del Messale Romano. Esso celebra il mistero di Cristo nel triplice aspetto della castità, dell'obbedienza e della povertà di cui egli ha offerto l'esempio supremo per l'imitazione di tutti e su cui ha dato l'insegnamento della sua parola donando l'aiuto e la grazia a coloro che sono chiamati con amore di predilezione all'osservanza dei consigli evangelici. Il prefazio è lode, benedizione e azione di grazie a Dio padre nella contemplazione della castità, dell'obbedienza e della povertà in Cristo e nel suo Evangelo:

«VD Qui, de radice Virginis flos illibatus egressus,
mundos corde dixit beatos
suasque conversatione docuit castitatis fastigium.
Qui tuis semper beneplacitis optavit haerere,
et usque ad mortem pro nobis factus oboediens,
hostiam se tibi voluit perfectae suavitatis offerre.
Qui omnia propter te relinquentes in terris
ad servitium tuae maiestatis dicavit impensius
et caelorum confirmavit inventuros esse thesaurum.
Et ideo....»

«E' veramente.....

Egli, uomo nuovo,
fiore purissimo nato dalla vergine Maria,
proclamò beati i puri di cuore,
e con la sua vita rivelò il pregio sublime della castità;
liberamente aderì in tutto al tuo volere
e facendosi obbediente fino alla morte
si offrì per noi sacrificio perfetto a te gradito.
Egli consacrò al servizio della tua gloria
Quelli che per tuo amore abbandonano ogni cosa
Promettendo loro un tesoro inestimabile nei cieli.
Per questo....»

Per un commento a questo prefazio come per le altre formule di professione è molto utile G. FERRARO, *Catechesi liturgica sulla vita religiosa*, Milano 1980; 137ss.

grazia in vari momenti del rito²⁹ e in modo eminente nella epiclesi della solenne *benedictio seu consecratio professi*.³⁰

²⁹ In vari luoghi del rito è menzionato lo Spirito santo nell' *Ordo*: al n. 27 alle interrogazioni durante la professione temporanea: «Fili (Fratres) dilectissimi, quos aqua et Spiritus Deo sacrauit, vultis novo professionis religiosae titulo arctius ipsi coniungi?»; alle interrogazioni durante la professione perpetua, n. 57: «Vultis, Sancti Spiritus subveniente munere, in populi Dei servitium totam vitam generose impendere?»; alla orazione conclusiva delle litanie dei santi al n. 63: «Annue, quaesumus, Domine, precibus populi supplicantis et caelesti gratia famulorum tuorum corda dispone, ut sacrandi tibi pectora Sancti Spiritus ignis ab omni culparum labe purificet et caritatis ardore vehementer accendat. Per Christum ...».

³⁰ Le epiclesi della solenne preghiera di benedizione sono diverse per i religiosi e per le religiose: Per i religiosi, la prima formula di benedizione, al n. 67 prega:

«Respice ergo, Domine, super hos famulos tuos,
quos superna providentia vocavisti,
et emitte in eos Spiritum sanctitatis,
ut quod, te donante, laeti promiserunt,
te adiuvante, fideles adimpleant.
Divini Magistri exempla
studiose intueantur,
imitentur assidue».

«Guarda, O Padre, questi tuoi eletti;
infondi in loro lo Spirito di santità,
perché possano adempiere col tuo aiuto
ciò che per tuo dono hanno promesso con gioia.
Contemplino sempre il divino Maestro
e al suo esempio conformino la loro vita».

L'epiclesi della seconda formula recita così, al n. 143:

«Supplices ergo rogamus:
de caelis emitte Paraclitum
super hos famulos tuos
qui Christi verbis fide adhaeserunt constanti».

«Ti preghiamo umilmente, o Padre:
manda il tuo Spirito su questi figli,
che hanno aderito con fede alla parola di Cristo».

Per le religiose l'epiclesi della prima formula, al n. 72:

«Supplices ergo, Pater, rogamus ac petimus:
Super has filias tuas ignem emitte Paracliti,

A questo punto del lavoro dobbiamo purtroppo lamentare che l'aggiornamento teologico-liturgico sul nostro tema,³¹ in senso stretto, ci appare piuttosto limitato perché «poco si è riflettuto sulla natura della vita consacrata e poco si è scritto sul suo specifico apporto nella vita della Chiesa; le pubblicazioni sono state incentrate sulla spiritualità, sui cammini formativi, sulle implicazioni di taglio psicologico».³²

Ut flammam alat propositi
 quam in earum cordibus suscitavit
 «Ti supplichiamo umilmente, o Padre,
 manda lo Spirito Santo su queste tue figlie,
 perché alimenti la fiamma del proposito
 che tu hai acceso nei loro cuori».
 L'epiclesi della seconda formula, al n. 159:
 «Emitte, ergo, Domine, Sancti Spiritus donum
 super has famulas tuas,
 quae propter te omnia reliquerunt.
 Fulgeat in eis, Pater, vultus Christi tui
 ut omnes, eas adspicientes,
 ipsum Ecclesiae tuae adesse cognoscant».
 «Manda, o Signore, il dono dello Spirito Santo
 su queste tue figlie,
 che per te hanno lasciato ogni cosa.
 Risplenda in esse, o Padre, il volto del tuo Cristo,
 perché rendano visibile la sua presenza nella Chiesa».

Una vera pneumatologia della vita religiosa ancora non è stata fatta, un tentativo in G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nella liturgia della professione religiosa e della consacrazione delle vergini*, in *Catechesi liturgica*, 119-136.

³¹ Datate sono anche le pubblicazioni scientifiche sulla teologia della vita consacrata al Concilio Vaticano II: A. BONI, *I religiosi nella dottrina del Vaticano II*, Roma 1966; J. BEYER, *Vita consacrata: dottrina conciliare e sviluppi ulteriori*, in R. LATOURELLE (cur.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*, Assisi 1987, II, 1119-1139.

³² S. NOCETI, *La vita consacrata nei documenti del Vaticano II*, in *Egeria* V(2014) 25-25. La stessa esortazione post sinodale *Vita consecrata* si colloca su questo orizzonte e vuole rispondere a questioni afferenti alla vita, più che alla determinazione teologica dell'identità dei consacrati alla, luce di quanto è avvenuto nel post-concilio: Cfr. J. ROVIRA ARUMÌ, *L'Esortazione apostolica postsinodale «Vita consecrata». Per una lettura contestualizzata*, Roma 2001.

Dobbiamo richiamare i fondamenti ontologici della vita consacrata nel suo rapporto con i sacramenti dell'iniziazione cristiana.

Per quanto riguarda il battesimo, la vita religiosa cerca di portare alle loro ultime conseguenze le esigenze battesimali. L'OPR al n. 57 esprime chiaramente questa idea nella prima delle domande che il celebrante rivolge ai candidati: «Fili (Fratres) dilectissimi, iam per baptismum peccato mortui ac Domino sacrati, vultis perpetuae professionis titulo intimius Deo consecrari?».³³ Ma anche le due orazioni collette della Messa per il giorno della professione perpetua contengono la stessa idea. Troviamo inoltre tra le letture bibliche del rito uno dei passi battesimali più caratteristici del NT: *Rm* 6,3-11.³⁴

La tradizione è concorde nel considerare la professione monastica e religiosa come una rinnovazione della professione cristiana e degli impegni battesimali, come uno sviluppo organico-progressivo e come testimonianza di quanto interiormente e fundamentalmente si realizza nel Battesimo.³⁵

Evidentemente l'essenziale è che grazie a questa alleanza l'eletto diventi proprietà totale ed esclusiva di Dio che egli ama sopra ogni cosa. L'appartenenza si fonda su base speciale e nuova per il servizio e l'onore di Dio. Il sacerdozio dei fedeli raggiunge qui il punto culminante del suo servizio cultuale: si permette al Battesimo di esercitare di più la sua efficacia essenziale.

È anche il pensiero di Paolo VI che affermava: «La professione dei voti evangelici si aggiunge alla consacrazione propria dei battezzati e

³³ «Figli (Fratelli) carissimi, per il Battesimo siete già morti al peccato e siete già consacrati a Dio: volete ora consacrarvi a lui più intimamente con il nuovo e speciale titolo della professione perpetua?».

³⁴ OPR 97.

³⁵ Cfr. M. AUGÉ, *I riti della professione religiosa e della consacrazione delle vergini. Struttura e contenuto teologico*, in *Rivista liturgica*, 3 (1973) 333ss.; concetti in parte ripresi in ID, *Professione religiosa* in D. SARTORE-A. M. TRIACCA-C. CIBIEN (CURR), *Liturgia*, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 1556-1559; Cfr. pure ID., *I Sacramenti e la vita consacrata*, in *Rivista Liturgica* 3 (2006) 419-424.

la completa in quanto consacrazione particolare con la quale il fedele si dona e si dedica pienamente a Dio, mettendo la sua vita al servizio di lui solo»;³⁶ quasi a dire che in seno alla Chiesa si è sviluppato uno stato di vita fondato sui credenti per cui lo stato religioso non è altro, in ultima istanza che una forma di vita inquadrata, nella quale la vita cristiana è totalmente vissuta.³⁷

Ripensare la vita religiosa a partire dal sacerdozio comune e dall'idea dell'esistenza cristiana giocata nel mondo e nella Chiesa, oltre le categorie del sacro/profano, provoca un profondo ripensamento sul piano del linguaggio e dell'identità dei religiosi.

La vita religiosa da quanto appare si radica sull'inserzione del mistero pasquale e insieme si sviluppa come configurazione sempre più stretta al Cristo, modello di vita (PC 35); è sequela di Gesù, delle scelte da lui fatte nel corso della sua vita terrena LG 44; tanto che la vita consacrata «rappresenta nella Chiesa la forma di vita del Figlio di Dio» (LG 44).

Nell'odierno rito è poi evidente l'intimo rapporto che sussiste tra l'eucaristia e la vita religiosa, soprattutto per il fatto che la professione religiosa è inserita nella celebrazione della Messa, ma anche per la presenza di riti minori, come la deposizione della formula della profes-

³⁶ PAOLO VI, Alloc. *Magno Gaudio*, in *Doc. Cath.* 61 (1964) 690; Giovanni Paolo II nell'Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata* si è soffermato più a lungo su questa tematica precisando alcuni dei suoi aspetti: dopo aver affermato che la «la professione religiosa viene considerata come un singolare e fecondo approfondimento della consacrazione battesimale», dice che essa è un' «ulteriore consacrazione» che «riveste una sua peculiarità rispetto alla prima, della quale non è una conseguenza necessaria». La professione dei consigli evangelici suppone un particolare dono di Dio non concesso a tutti, «uno specifico dono dello Spirito Santo, affinché la persona consacrata possa rispondere alla sua vocazione e alla sua missione» (VC 30).

³⁷ È questa l'idea teologica che soggiace all'intero capitolo VI della *Lumen Gentium*: per un commento a questo capitolo Cf. MONS. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento alla Lumen Gentium*, Milano 1969; 109ss.; «Il religioso si impegna a voler realizzare l'*ad Deum* che caratterizza il cammino dell'uomo nel Battesimo»: J.-M.R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi*, Alba 1975, 322.

sione sull'altare (OPR 65: «Deinde professus laudabiliter ad altare se confert atque in illo schedulam professionis deponit; tum, si commode fieri potest, professionis instrumenta signat super ipso altari. Quo facto, redit ad locum sibi adsignatum »).³⁸

Teologicamente pregnante è altresì l'introduzione di una speciale formula di intercessione per i neo professi nella stessa prece eucaristica, chiamata appunto *embolismo*.³⁹

³⁸ La consacrazione religiosa « si opera nella sua più alta modalità quando si è compiutamente « iniziati » alla vita cristiana con la partecipazione al banchetto eucaristico di cui l'altare è il segno anche dell'oblazione del religioso: Cfr. A.M. TRIACCA, *La vita di consacrazione nelle sue origini sacramentarie*, in A. FAVALE (CUR), *Per una presenza viva dei religiosi nella chiesa e nel mondo*, Torino- Leumann 1970, 313.

³⁹ OPR 73: « *In Prece eucharistica I, dicitur Hanc igitur proprium:*

Hanc igitur oblationem servitutis nostrae,
sed et famulorum tuorum,
quam tibi in die eorum professionis offerimus,
quaesumus, Domine,
placatus accipe et propitiatus santifica;
ut qui, te largiente,
hodie vitam suam tibi dicarunt,
in Filii tui glorioso adventu
aeternae Paschae gaudio
mereantur admitti ».

« Accetta con benevolenza, o Signore,
l'offerta che ti presentiamo
noi tuoi ministri e tutta la tua famiglia:
te l'offriamo anche per i questi nostri fratelli
nel giorno della loro professione perpetua;
come oggi, per tuo dono,
hanno consacrato a te la lor vita,
così nella gloriosa venuta del tuo Figlio
siano accolti nella gioia della Pasqua eterna ».

In intercessionibus Precis eucharisticae II, post verba universo clero additur:

« Recordare quoque, Domine, istorum fratrum,
qui hodie se tibi dicarunt perpetuo servitio,
et concede ut ad te semper corda mentesque erigant
Nomenque tuum glorificent ».

Il fondamento di questi rapporti sta proprio nell'oblazione santa del Signore Gesù, sacramentalmente presente nell'eucaristia, dalla quale l'oblazione del religioso riceve tutto il suo valore. Questa dottrina è anche indicata più o meno esplicitamente in alcune letture del Vangelo di Giovanni (12,24-26; 15,1-8; 15,9-17), proposte dall'OPR 133. 134. 135. 136.⁴⁰

Solo il carattere definitivo della consacrazione religiosa costituisce l'offerta più elevata che si designa con il termine biblico dell'olocausto, sacrificio in cui la vittima è assunta interamente da Dio.

« Ricordati anche dei nostri fratelli
Che oggi si sono consacrati per sempre al tuo servizio,
e fa' che volgano a te la loro mete e il loro cuore
e rendano gloria al tuo nome ».

In intercessionibus Precis eucharistiae III, post verba populo acquisitionis tuae additur:

« Confortare quoque in sancto proposito digneris
hos famulos tuos,
qui hodie sacris religionis vinculis
perpetuo tibi se devinxerunt,
et fac ut in Ecclesia tua
novam et aeternam vitam manifestent
Christi redemptione comparatam ».

« Conferma nel santo proposito i nostri fratelli,
che oggi con la professione dei voti religiosi
si sono consacrati per sempre al tuo servizio
e fa' che nella tua Chiesa
manifestino la vita nuova ed eterna
frutto della redenzione di Cristo ».

Intercessionibus Precis eucharisticae IV, mentio professorum inseri potest hoc modo:

« ...sed et totius cleri,
et istorum fratrum, qui professione perpetua
hodie tibi arctius consecrantur,
et offerentium, et circumstantium... »
« ...dei nostri fratelli che oggi si sono consacrati a te
con la professione perpetua,
dei presenti e del tuo popolo
e di tutti gli uomini che ti cercano con cuore sincero ».

⁴⁰ Cfr. P. C. VILLANUEVA, *Vita consacrata e vita eucaristica tra memoriale, sacrificio e convito*, in *Rivista liturgica* 3 (2006) 345-360.

In questi testi è presente l'idea teologica che ha attraversato tutto il medioevo a partire da San Tommaso che la prende a sua volta da Gregorio Magno: «L'olocausto della Nuova Legge si esprime nel fatto che il sacrificatore s'immola egli stesso al Signore con tutto ciò che ha».⁴¹

La professione dei consigli evangelici, nella radicalità del dono di sé a Dio sommamente amato, realizza un'alleanza di tipo nuziale tra Dio e il consacrato.

Nell'OPR il tema dell'alleanza è presente sia in se stesso in quanto si dice che il religioso aderisce al Padre in un eterno patto d'amore, sia nelle esigenze del patto. La vita religiosa parte dall'iniziativa di Dio: è lui che offre all'uomo la vocazione a questa alleanza, la sostiene quando è promessa e la porta a compimento, perché è lui, il Padre, che attrae a seguire Cristo in un eterno patto d'amore.

«Le esigenze di questo patto nuziale hanno il lor fondamento nell'amore. Dio Padre in Cristo per lo Spirito Santo chiama per amore, e il religioso si decide nell'accoglienza al dono perché Dio, da lui, è sommamente amato (LG 44)».⁴² Si comprende ancor di più perché l'alleanza che nasce con la professione religiosa venga suggellata «nel sangue della nuova ed eterna alleanza».

La vita religiosa, inserita nella storia della salvezza, fa quindi parte della vita della Chiesa che caratterizza l'attuale stadio della storia sacra. Per molto tempo la vita religiosa è stata considerata più come un fatto privato che come una realtà veramente ecclesiale. In questa prospettiva, la vita religiosa veniva ridotta più o meno a un sistema ascetico, abbracciato da alcuni cristiani per assicurarsi la salvezza. Dall'eucologia e dall'intera struttura dell'*Ordo* si evince che non vi è più questa mentalità: la presenza e l'intervento della Chiesa nella professione del religioso è richiamata continuamente.

⁴¹ MONS. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 121; è anche la prevalente idea teologia del commento al capitolo VI della *Lumen gentium* di U. ROCCO, *I religiosi*, in *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino-Leumann 1970, 847ss.

⁴² T. COLOMBOTTI, *Accogliami Signore*, 169-170.

L'idea centrale, in questo rapporto "vita religiosa-Chiesa", è quella che i religiosi appartengono alla vita e alla santità della Chiesa. Ciò perché senza la loro testimonianza la Chiesa non potrebbe presentare agli uomini in modo completo le possibilità e le esigenze che sono racchiusi nei doni di Dio. La colletta per la professione perpetua, si esprime, tra l'altro con queste parole: «Ecclesiae sanctitatem adaugeant eiusque apostolicum confirmant vigorem». Perciò la vita religiosa impone a colui che l'abbraccia un continuo progresso nel progresso nel fervore della carità e nella perfezione del culto divino (LG 44).

Potremmo dire che la vita religiosa è una delle forme di vita carismatica nella Chiesa, in vista del Regno. Essa manifesta come i religiosi siano i primi ad essere segno dell'assoluto del Regno, atteso e desiderato. In maniera peculiare la natura della vita religiosa viene riportata alla dimensione escatologica che è di tutta la Chiesa e che perciò segna, seppur in modo differenziato, l'identità di ognuno dei battezzati.⁴³

Se per molti secoli si è insistito nei testi di spiritualità e di teologia della vita consacrata, sul fine primario della santificazione personale e su quello secondario delle attività specifiche, ora la ragione ultima è di natura ecclesiale e trascende interpretazioni individualistiche e spiritualeggianti.

Nessun religioso può restare indifferente di fronte al bene della Chiesa, anche se, in modi diversi, deve promuovere il Regno di Dio, stabilirlo, rafforzarlo ed estenderlo in modo missionario in nuovi territori. La specificità della vita consacrata non va quindi cercata nella linea della consacrazione individuale o semplicemente della sequela di ogni religioso a Cristo, ma va colta nell'orizzonte che le è proprio: la radicazione della vita consacrata nella vita della Chiesa, popolo di Dio a servizio del Regno.⁴⁴

⁴³ S. NOCETI, *La vita consacrata*, 31. Questa è anche la tesi prevalente di E. BIANCHI, *Non siamo migliori*, Bose 2002.

⁴⁴ È il senso del contributo di A. DONGHI, *Liturgia e vita consacrata*, in *Dizionario teologico della vita consacrata*, Milano 1994, 903ss.

Nella solenne benedizione del religioso professo troviamo un autentico programma di vita spirituale che deve portare il religioso al traguardo della santità:

«Sit in eis, Domine,
intemerata castitas,
laeta paupertas,
oboedientia generosa.
Tibi humilitate complacent,
submisso corde deserviant,
caritate ferventer adhaereant».⁴⁵

I religiosi ricordano in particolare che tale santità su fonda su relazioni d'amore, per Dio e per tutti, nella perfetta carità.

Finalmente la vita religiosa è vista come impegno morale che impone a colui che l'abbraccia un continuo progresso nel fervore della santità e nella perfezione del culto divino (LG 44). Al momento della consegna della regola, nel corso del rito della prima professione, l'OPR 33 propone la formula seguente: «Accipite nostrae (huius) familiae Regulam, ut eam fideliter servando perfectam caritatem attingatis».

Nel rito della professione perpetua il celebrante rivolge ai candidati questa eloquente domanda:

«Vultis, Evangelium studiose sectantes
ac vestrae familiae Regulam custodientes,
ad perfectam caritatem erga Deum at proximum
constanter firmiterque contendere?».⁴⁶

Qui si trova infatti un autentico programma di perfezione che deve condurre i religiosi alla meta della santità: «Oremus, fratres dilectissimi,

Deum Patrem omnipotentem,
ut super hos famulos,

⁴⁵ OPR 67. «Risplenda in loro una perfetta castità, un'obbedienza generosa, una povertà vissuta con letizia evangelica. Ti piacciono per l'umiltà, o Padre, ti servono docilmente, aderiscano a te con tutto il cuore. Siano pazienti nelle prove, saldi nella fede, lieti nella speranza, operosi nell'amore».

⁴⁶ OPR 57.

quos ad perfectam Christi sequelam vocavit,
benedictionis suae gratiam clementer effundat
eosque in sancto proposito
benigna pietate confirmet». ⁴⁷

Dall'insieme dell'eucologia, ma soprattutto attraverso la solenne benedizione dei professi, si comprende come la vita religiosa sia inserita nel quadro salvifico dell'uomo, attuato da Dio lungo la storia della salvezza. ⁴⁸ Questi testi presentano come solito in sintesi le tappe principali della storia della salvezza incentrata in Cristo e attraverso di Lui il carisma della *sequela Christi*, secondo lo specifico della vita religiosa.

La prima di queste orazioni di benedizione inizia proclamando Dio fonte e origine di ogni santità che, nonostante il peccato di Adamo, risplende e si riflette già dai tempi dell'Antico Testamento nell'innocenza di Abele e nei santi suscitati da Dio in mezzo al suo popolo. Tra queste figure emerge la Vergine Maria, dalla quale è nato Cristo Gesù, esemplare supremo di santità. A sua volta, Cristo con il Mistero pasquale redime il mondo e santifica la Chiesa, arricchendola continuamente con i doni dello Spirito. Sotto l'azione del Paraclito, molti fedeli sono attirati ad una più generosa imitazione del Cristo: abbandonano tutto, si uniscono a lui con il vincolo della carità per il servizio di Dio e dei fratelli. La seconda parte di questa solenne benedizione formula una serie di petizioni in cui vengono espresse le virtù che debbono risplendere nella via del consacrato.

La vita religiosa, quindi, fa parte della storia della salvezza. ⁴⁹

Da quanto detto possiamo affermare che la vita religiosa presenta un triplice valore di segno:

⁴⁷ OPR 60.

⁴⁸ OPR, 72.

⁴⁹ Commento a queste solenni benedizioni dei professi in G. FERRARO, *Catechesi liturgica*, 33ss.

- a. Il primo aspetto è quello escatologico. Il riferimento al regno futuro, eminentemente presente nella vita religiosa e monastica, è abbastanza chiaro.
- b. Il secondo aspetto può essere designato come cristologico. La vita religiosa è una prefigurazione incessante ed una imitazione più diretta del modo in cui il Figlio di Dio è venuto a compiere la sua missione sulla terra, in particolare la sua consacrazione verginale in vita del Regno, nella povertà totale e volontaria, nella obbedienza assoluta al padre, in una parola nella carità. Se tutti i cristiani sono tenuti a seguire Gesù, i religiosi lo esercitano in una dimensione più diretta, più visibile ed ininterrotta.
- c. Alla fine ritroviamo l'aspetto pneumatico: la forza dello spirito Santo che glorifica Cristo. Il rilievo riconosciuto alla dinamica pneumatologica è un'altra delle novità rilevanti della dottrina conciliare: la vita consacrata si sviluppa sotto l'azione dello Spirito (LG 44. 45. 47; PC 1) e dei suoi doni: la verginità (LG 42); i consigli evangelici (LG 43); le regole dei fondatori (LG 45).

Affermiamo allora che, a quanto appare dai testi, lo statuto dei religiosi non appartiene alla struttura gerarchica della Chiesa e sulla questione dell'identità dei religiosi, appare chiaramente dal non isolarlo dal resto del popolo di Dio e sul radicamento escatologico che è un orientamento di tutti i *christifideles*. Ma sulla preminenza della vita consacrata: una via più stretta (LG 13c; 44c) e più radicale (PC 1); una vita con Dio più intima (AG 18), più piena (PC 5), senza riserve (LG 42.46; PC 14), nella quale seguire Cristo più facilmente più da vicino, in modo più libero (PC 1. 12), esclusivo (LG 42) e totale (LG 44; PC 5).

Una annotazione riguardo a ciò è dovuto dal fatto che la vita religiosa si colloca sul piano, debole ma necessario, del segno. Il modo stesso di vivere i consigli evangelici si comprende proprio nell'attestare con tutto se stessi il definitivo del Regno.

Nonostante la difficile situazione che la vita religiosa sta attraversando: « Vogliamo assumere questa crisi non come l'anticamera della morte, ma come un *kairos*, un'occasione favorevole per la crescita in profondità e, quindi, di speranza, motivata dalla certezza che la vita consacrata non potrà mai sparire dalla Chiesa, poiché è stata voluta dallo stesso Gesù "come parte irremovibile della sua Chiesa" (Benedetto XVI), essendone coesenziale». ⁵⁰

Vincenzo CALABRESE, OFM

⁵⁰ Intervista al Card. J. BRAZ DE AVIZ, in *Testimoni* 3 (2014) 2.

I CALENDARI PROPRI SECONDO L'ISTRUZIONE
CALENDARIA PARTICULARIA
E LE SUCCESSIVE DISPOSIZIONI NORMATIVE

INTRODUZIONE*

A. *Premessa terminologica*

Per chi oggi, dopo il Concilio Vaticano II e la riforma liturgica che ne è derivata, deve occuparsi di un Calendario particolare (sia di una diocesi sia di una famiglia religiosa) come anche per chi oggi prende in mano le edizioni sia del Messale che del Breviario anteriori al 1963, l'esatta applicazione delle rubriche può non risultare facile. La terminologia delle rubriche, utilizzata anche nei testi del *Calendarium Romanum*, delle *Normae universales de anno liturgico et de calendario* [1969], e quindi anche nell'Istruzione *Calendaria particularia*,** ha bisogno di essere illustrata. Quei testi infatti furono redatti per essere compresi da coloro

* Questo scritto racchiude le note preparate per due lezioni tenute ad un Convegno promosso dall'Ufficio Liturgico Nazionale della CEI sulla Istruzione alcuni anni fa e che pertanto non tratta di tutta l'Istruzione ma solo della parte che l'autore doveva commentare supponendo il contributo di altri docenti su altri aspetti dell'Istruzione stessa, né di studi più recenti come ad esempio quelli pubblicati in *Rivista Liturgica* 2015 (Quarta serie, anno 102, fascicolo 3) che tratta dei Santi e Beati nei Calendari particolari. Due degli autori (M. AUGÉ e J. A. GOÑI) di articoli pubblicati in quel fascicolo erano tra i docenti del Convegno. L'articolo che tratta direttamente della Istruzione *Calendaria particularia*, che appare nelle pagine 453-463 è stato redatto da C. MAGGIONI.

**Abbreviazioni

AAS *Acta Apostolicae Sedis*

CIC *Codex Iuris Canonici* ai canoni del Codice è premesso l'anno: 1917 o 1983

CP *Calendaria particularia*

CR *Codex Rubricarum*

D. Decreto della S.R.C., seguito generalmente da un numero

che erano abituati alle precedenti rubriche. Per questo, prima di parlare dell'attuale applicazione di CP può essere utile qualche richiamo anche a quella terminologia che, pur non essendo più attuale, lo era nei Libri liturgici anteriori. Ma ancora più a monte occorre tenere presente il sustrato dal quale certi termini hanno avuto origine. In tal modo sarà possibile esplicitarne meglio il significato.

a. *All'origine delle complicazioni terminologiche*

Partendo dal principio che ogni Calendario particolare nella Chiesa di rito latino, dopo i Libri liturgici ufficiali editi a seguito del Concilio di Trento, deve essere messo in rapporto con il Calendario generale, si deve subito affrontare il problema che questo presenta in quanto composto da vari livelli. Il *primo* livello risultante dal ciclo dei giorni, in particolare delle domeniche, e delle settimane (52 in un anno, con un giorno in più, due se bisestile), il *secondo* livello risultante dal ciclo dei tempi (quaresima e tempo pasquale) e feste mobili, dipendenti cioè dalla data della Pasqua;¹ il *terzo* da quello delle feste fissate in particolari giorni dell'anno, a data cioè fissa, come per esempio il Natale (con l'avvento che lo precede e il tempo natalizio che lo segue), o la data della

IGLH *Institutio generalis de Liturgia Horarum*

IGMR *Institutio generalis Missalis Romani* seguito dall'anno di edizione: 1970; 1975; 2002

MR *Missale Romanum* seguito dall'anno di edizione: 1570; 1962; 1970; 1975; 2002

NdP *Normae de Patronis constituendis* 1973

Notif. *Notificazione su alcuni aspetti dei Calendari e dei Testi liturgici propri* 1997

NU *Normae universales de anno liturgico et de calendario*

S.R.C. *Sacra Rituum Congregatio*

¹ La data di Pasqua varia ogni anno perché deve coincidere con la domenica che segue il plenilunio di primavera (di fatto il 14° giorno di lunazione del mese di marzo). Ma per calcolarla è necessario tenere conto sia dell'anno solare che di quello lunare. La Pasqua può accadere solo nel periodo di tempo tra il 22 marzo e il 25 aprile.

morte di Santi e Beati,² gli anniversari di speciali eventi ecclesiali, come la dedicazione di una chiesa,³ o la celebrazione del suo Titolo/Titolare⁴ o la celebrazione del Patrono/Patroni.⁵

Dall'incrociarsi dei vari livelli di tempi e celebrazioni mobili e di celebrazioni fisse, è sorta la necessità di stabilire quali celebrazioni dovessero avere la precedenza sulle altre,⁶ e quella di spostare o trasferire certe celebrazioni in altra data. Ciò portò a dover distinguere le celebrazioni, a seconda della dignità, in vari *gradi liturgici* e a stabilire le regole da osservare nei singoli casi che si presentavano anno per anno. Per dare la possibilità al popolo di Dio di conservare certe feste che cadevano in giorni di lavoro si escogitò anche una forma di loro recu-

² Un elenco dei Santi e Beati disposto, fondamentalmente, secondo il giorno della morte è fornito dal Martirologio e occupa tutti i giorni dell'anno, sia normale che bisestile.

³ Dedicazione di una chiesa (anzitutto chiamata consacrazione) regolata da leggi canoniche (cfr. CIC 1917, cann. 1165-1167, 1170-1171; CIC 1983, cann. 1205-1209, 1212; 1217), con un rito e modalità che differiscono dalla sua benedizione, e comporta nel Calendario liturgico un giorno di solennità del Signore, segue attualmente le particolari norme stabilite nel Pontificale Romano: *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, 1977; CEI, *Benedizione degli Oli e dedicazione della chiesa e dell'altare*, 1980. Questa solennità si celebra anche ogni anno, al ricorrere della medesima data, in quanto anniversario.

⁴ Il Titolare di una chiesa (cfr. CIC 1917, can. 1168; CIC 1983, can. 1218; anteriormente si parlava anche di Titolari degli altari CIC 1917, can. 1201; delle parrocchie CIC 1917, can. 1187) deriva dalla intenzione dei fondatori e indica in onore di chi l'edificio sacro è stato costruito o dedicato. Anche una famiglia religiosa, e una provincia religiosa possono avere il proprio Titolare, con diverso diritto liturgico (cfr. CR n. 46 a; CP 12 a, b).

⁵ Patrono: (il CIC 1917 nei cann. 1247 e 1278 trattavano dei Patroni che potevano essere: la B.V. Maria, un Angelo o gli Angeli, un Santo canonizzato, e per peculiare indulto un Beato. Si distingue tra principale e secondario, tra Patrono in senso proprio, quelli costituiti e confermati a norma del diritto, e quelli in senso largo. Il Patrono in senso proprio ha dei diritti liturgici. Quello in senso largo non li ha.

⁶ Nel Breviario, fino al 1962, era pubblicata sempre una Tabella delle occorrenze, per facilitare la soluzione della scelta dell'Ufficio da celebrare a seconda dei casi.

però in domenica⁷ e per non dimenticare del tutto certe celebrazioni si ricorse alla loro commemorazione.⁸

b. *Alcuni termini in particolare*

Una prima serie di termini indica sia l'importanza⁹ di una celebrazione in rapporto alle altre, sia il modo della loro celebrazione per la Messa e per l'Ufficio.

- In tutto l'Anno liturgico certi giorni di celebrazione vengono indicati come Solennità,¹⁰ sia di precetto che non di precetto,¹¹ o come Festa.¹²

⁷ Questo recupero fu chiamato: solennità esterna. Si intende una celebrazione di una festa senza relativo Ufficio, ma che comporta altre manifestazioni effettuate per il bene dei fedeli (cfr. CIC 1917, can. 1247 § 2: le feste dei Patroni non più di precetto potevano essere portate dall'Ordinario, alla domenica seguente come solennità esterna. Una loro regolamentazione stabiliva quali godevano della celebrazione della Messa e del diritto di prevalere sulle domeniche).

⁸ Si indicava con questo termine il ricordo di una celebrazione inserita in un'altra celebrazione per il fatto che si sovrapponevano in un medesimo giorno. Le commemorazioni hanno originato, prima delle riforme a partire da Pio X, una complicata legislazione rubricale. Ancora nel CR nn. 106-114 le commemorazioni si distinguevano in privilegiate e ordinarie. Le rubriche stabilivano quando, in che ordine e come si doveva fare ogni commemorazione, a seconda del giorno con il quale venivano ad essere in occorrenza.

⁹ Nel linguaggio anteriore si parlava di *dignità*.

¹⁰ Con questo termine si denotano i principali giorni di celebrazione dell'anno liturgico che, generalmente, prevalgono sulle altre celebrazioni. Il termine si usa sia nel Temporale, che nel Santorale. Nel linguaggio liturgico anteriore alla attuale riforma il termine era usato per indicare anche solo la pompa esteriore che sottolineava una festa religiosa. In questo senso si parlava di solennità esterna. In certo qual senso le Norme circa il titolo di basilica minore (cfr. *Notitiae*, XI (1975) n. 8) lo usavano ancora dicendo di alcune feste da celebrare «*singulari cum sollemnitate*». Nel Decretum pubblicato in AAS 82 (1990) 436-440, al n. 4 l'espressione è mutata in «*particulari cura*».

¹¹ Per Solennità non più di precetto, si intende un giorno liturgico, generalmente con un alto grado (attualmente: Solennità) sia nel Calendario generale sia in un Calendario particolare, al quale una volta era unito il precetto festivo e che attualmente per una determinata nazione, o città o paese non è più elencata tra le feste di precetto (cfr. già CIC 1917, can. 1247 § 2 e adesso CIC 1983, can. 1246 § 2).

¹² Si indica così un giorno liturgico intonato a letizia, nel quale si celebrano in

- Nel ciclo detto Temporale alcuni giorni di celebrazione sono indicati come: Domenica,¹³ Feria,¹⁴ tra queste alcune vengono distinte o per l'oggetto celebrato,¹⁵ o per il Tempo liturgico in cui cadono (per esempio durante l'Avvento, o la Quaresima e Settimana Santa) o per un particolare rapporto che hanno con altre celebrazioni, come una Vigilia¹⁶ e i giorni fra un'Otta-

particolare misteri del Signore, la B. M. Vergine, gli Angeli, i Santi (e, in rari casi, i Beati), pertanto coestensivo sia al Temporale che al Santorale. Anteriormente si distinguevano, a seconda della dignità del festeggiato, tra feste di doppio maggiore e feste di doppio minore, che a loro volta potevano essere di prima classe o di seconda classe. Dal 1955 con la semplificazione delle rubriche e nel CR, nn. 35-47 si distinguevano in tre gradi: feste di prima classe, di seconda classe e di terza classe. Le feste a loro volta potevano essere, nei Calendari particolari, proprie o concesse per indulto. Delle feste trattava anche il CIC 1917, cann. 1244, 1247, 1248. Il CIC 1983, usa il termine *festum* in senso largo cann. 1244-1245.

¹³ Giorno del Signore, inizio della settimana (CR 9), festa primordiale che, nel Tempo ordinario, cede la sua celebrazione solo alle solennità e alle feste del Signore, ed esclude per sé l'assegnazione perpetua di qualsiasi altra celebrazione. Nei Tempi di Avvento, Quaresima e Pasqua, le domeniche prevalgono su qualsiasi altra celebrazione. Prima della attuale riforma liturgica le domeniche erano: alcune di prima classe, le altre di seconda classe. Quelle di prima classe prevalevano su qualsiasi altra festa. Quelle di seconda classe cedevano solo alle feste di prima classe e anche alle feste del Signore di seconda classe. Si denominavano pertanto anche: domeniche maggiori e domeniche minori.

¹⁴ Giorno liturgico che nella settimana segue la domenica e non ha carattere festivo. Le ferie differiscono tra loro per l'importanza che hanno nel corso dell'anno liturgico. Alcune hanno la precedenza su tutte le altre celebrazioni, altre solo su alcune, altre possono essere unite ad altre celebrazione. Anteriormente anche le ferie venivano distinte in maggiori e minori dette anche ordinarie. Le ferie maggiori a loro volta erano indicate alcune come privilegiate altre come non privilegiate. Nel CR n. 22, le loro classi erano quattro.

¹⁵ Per esempio la Commemorazione dei fedeli defunti.

¹⁶ Giorno che precede alcune delle solennità o feste più importanti. Prima della riforma, non si calcolava come Vigilia quella di Pasqua in quanto giorno non liturgico, e le vigilie erano più numerose: due di prima classe: Natale e Pentecoste; quattro di seconda classe: Ascensione, Assunzione B.V.M., Natività di San Giovanni Battista, Ss. Pietro e Paolo; una di terza classe: S. Lorenzo. Alcune poi erano dette privilegiate, le altre erano dette comuni.

va.¹⁷ Tra queste ferie erano anche quelle dette Rogazioni,¹⁸ e Quattro Tempora.¹⁹

- Nel ciclo detto Santorale²⁰: oltre la Solennità e la Festa, tra i gradi di celebrazione²¹ si indica oggi la Memoria, a sua volta distinta in obbligatoria e facoltativa, senza tuttavia qualificarle come diverse rispetto al grado di celebrazione, ma per offrire uno strumento base che snellisce il Calendario e lo rende più adattabile.²²

¹⁷ Con il termine Ottava si indica il modo di solennizzare un giorno liturgico che continua per otto giorni. Attualmente solo le due massime solennità (Pasqua e Natale) hanno l'ottava. Prima le ottave esistevano sia nel Calendario generale sia nei Calendari particolari, complicando le leggi rubricali. Nel 1955 nel Calendario generale furono ridotte a tre: quella di Natale, di Pasqua e di Pentecoste.

¹⁸ Propriamente si indicava così la Messa che veniva celebrata nei giorni che venivano indicati come *Litanie maggiori* e *Litanie minori*, Messe precedute da processioni e particolari preghiere cfr. CR nn. 80-90.

¹⁹ Si indicavano così speciali giorni (mercoledì, venerdì e sabato) ricorrenti quattro volte l'anno (una volta ogni stagione), per domandare perdono, per ringraziare, per pregare specialmente per i sacerdoti e gli ordinandi.

²⁰ Il Santorale è propriamente quella parte del Calendario, del Messale e dell'Ufficio che indica sia i giorni di celebrazione, il grado della celebrazione, sia i formulari propri per la Messa e l'Ufficio, integrati dal *Commune Sanctorum*, contenente i formulari liturgici per alcune categorie di Santi.

²¹ In pratica sintetizza in un termine l'importanza di una celebrazione e il modo di eseguirla. Precedentemente si utilizzava, con il medesimo significato, anche il termine rito. Anteriormente i gradi liturgici erano tre: semplice o feriale, doppio che originariamente indicava il doppio ufficio che si celebrava, in qualche luogo: uno della feria, l'altro di un Santo. Poi passò ad indicare il fatto della duplicazione delle antifone nell'Ufficio o festivo; semidoppio, in pratica in parte feriale e in parte festivo. Dal 1955 il rito semidoppio è stato soppresso.

²² CP 24: «La memoria facoltativa consente la scelta tra la Messa e l'Ufficio della feria o del Santo: non impedisce quindi affatto la celebrazione del Santo, ma permette di ordinare la celebrazione del giorno liturgico in modo da adattarla più facilmente alle necessità spirituali, alla pietà, alla preparazione e all'indole dei partecipanti. Pertanto il ricorso alla memoria facoltativa sarà di grande utilità nella preparazione dei Calendari, specialmente se in essi si devono riportare molti Santi»

Una seconda serie di termini è quella che serve ad indicare il coincidere di celebrazioni in una medesima data, in linguaggio rubricale indicate come *occorrenza* e *concorrenza*. Il primo termine: *occorrenza*, indica l'incontro di due o più celebrazioni in un medesimo giorno. Si specifica con l'aggettivo: *accidentale*, quando ciò avviene per la compenetrazione del ciclo temporale con quello santorale, e per l'incontrarsi di un giorno liturgico mobile e un giorno liturgico fisso. Con l'aggettivo *perpetua*, quando due giorni liturgici venissero a cadere ogni anno nello stesso giorno. Il secondo: *concorrenza*, indica l'incontro di due celebrazioni dei Vespri, distinti in Primi Vespri e Secondi Vespri. Ciò pone il problema liturgico di quale delle due celebrazioni sovrasta sull'altra.²³

B. *Brevi richiami storici*²⁴

– *Temporale e Santorale, fino al Medioevo: situazione di equilibrio*

Nello sviluppo dell'Anno liturgico inizialmente tutta l'attenzione era messa sul ciclo dei misteri della salvezza, eventi della vita di Cristo, e in primo luogo sulla domenica. Quando il culto dei martiri si sposta dalla tomba, perché le reliquie vengono trasferite nelle chiese urbane, la celebrazione che avveniva presso la tomba, lo accompagna e si aggiunge localmente come doppiione alla celebrazione del giorno. Ma

²³ I due termini, in uso da tempo, sono stati ben definiti dal CR del 1960, cfr. nn. 92ss. In NU n. 60 i due termini vengono ancora usati. Nell'edizione tipica del MR 1970, il n. 60 delle NU è riassunto nell'unico termine *occorrenza*.

²⁴ Nel redigere questi brevi richiami ci si è serviti delle esposizioni lette in: M. GATTERER, *Annus liturgicus*, ed. 5, Innsbruck, 1935 (edizione in cui Joseph Jungmann ha curato certe note storiche); *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie*, voce *Fêtes chrétiennes (les)*, redatta da F. CABROL; *Liturgia, Encyclopédie populaire des connaissances liturgique* di R. AIGRAIN, art. *La Liturgie et le droit canonique*, redatto da F. CIMETIER; *Enciclopedia Cattolica*, voci *Calendario della Chiesa universale* e *Santorale*, redatte da G. LÖW; *Introductio in Liturgiam occidentalem*, di H. SCHMIDT; A.-G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera* (versione italiana, 1983), IV, *La Liturgia e il tempo*, cap. IV *Il culto dei Santi*, redatto da P. JOUNEL; *Manuale di Liturgia Scientia Liturgica*, V, *Tempo e Spazio liturgico*, art. *Il culto dei Santi in Oriente e Occidente*, redatto da P. ROUILLARD.

a poco a poco il culto dei martiri prende il sopravvento e si formano così due cicli: quello dei misteri di Cristo, progressivo e annuale, e uno storico nel quale le feste sono fissate a delle date, che, generalmente per i martiri, corrispondevano all'anniversario della morte (= *dies natalis*).

Fino a che per ogni Chiesa il Santorale era limitato, il Temporale restava il pernio delle celebrazioni di ogni Chiesa, che aveva il proprio Calendario. Inizialmente infatti non esisteva un Calendario generale obbligatorio per tutte le Chiese.

– *Medioevo: inizio della tensione fra Temporale e Santorale*

Nel Medioevo cominciò a verificarsi una certa tensione tra Temporale e Santorale. Tra il secolo XII e il secolo XIII il Messale e l'Ufficio della Curia diffondevano, tramite i Francescani, in tutta la Chiesa di Rito latino anche un Calendario, che era di Roma, con un rilevante numero di feste di Santi. Ciò comportava, per le singole Chiese, la necessità di ordinare il proprio Calendario con quello esistente nei Libri liturgici che si andavano diffondendo. Pertanto i giorni liturgici propri si sovrapponevano a quelli dei Calendari inseriti nei Libri liturgici e si dovettero distinguere secondo la loro importanza. Nacquero così i gradi o riti liturgici indicati come doppio, maggiore e minore, semidoppio, semplice. Il significato di questi termini tuttavia non era sempre inteso in modo uguale. Il Calendario diffuso con i Libri liturgici *secundum consuetudinem Romanae Curiae* è rimasto come sustrato del Calendario del tempo della revisione dei Libri liturgici voluta dal Concilio Tridentino. Questo Calendario è così il primo al quale si può applicare il termine di *Calendarium Generale*,²⁵ in quanto imposto alla maggior parte delle Chiese. Prima di quella revisione ogni Chiesa particolare e ogni famiglia religiosa aveva Libri liturgici propri, contenenti un proprio Calendario, e dei formulari propri, in modo particolare per il Santorale. I Vescovi avevano in quei tempi facoltà di istituire feste per la propria Chiesa e di renderle di precetto. Facoltà che il Concilio

²⁵ Nel *Breviarium* del 1568, ripreso in seguito nel *Missale* del 1570.

Tridentino aveva lasciata intatta.²⁶ Queste feste di precetto locali riducevano la celebrazione delle domeniche alle quali si sovrapponevano.

Nel secolo XIV l'assorbimento del Temporale dalla moltiplicazione delle feste comincia ad creare del disagio nella Chiesa.²⁷

– *Il Calendario generale del tempo di Pio V (1566-1572), e aspetti della riforma con riflessi sul rapporto tra Temporale e Santorale*

Nel momento in cui Pio V stabiliva il decadere dei Libri liturgici delle Chiese particolari, eccezion fatta per quelli per i quali si potesse provare essere in vigore da almeno duecento anni,²⁸ decadde anche i Calendari propri in essi racchiusi. Pio V, e già prima di lui Pio IV (1559-1565), si rendevano conto che era necessario arginare l'invasione del Santorale sul Temporale,²⁹ soprattutto per salvaguardare la domenica, ma non toccarono la facoltà dei Vescovi di stabilire feste di precetto.³⁰ La Commissione stabilita da Pio V operò per riportare il Temporale a prevalere sul Santorale, attraverso la fissazione di gradi rituali, che già in pratica esistevano ma dei quali fissò il significato. A questi aggiunse anche la distinzione tra feste di prima e seconda clas-

²⁶ Sess. XXV, c. 12.

²⁷ Cfr. quanto veniva indicato in occasione di alcuni Concili provinciali: per es. da parte di Jean Gerson a quello di Reims del 1408. Nel secolo successivo il Concilio di Trèves riduce le feste obbligatorie ad una trentina, così anche il Concilio di Cambrai invita i vescovi a sopprimere un certo numero di feste, altrettanto il Concilio di Sens: cfr. G. THOMASSIN, *Traité des festes de l'Eglise*, Paris, 1697, 144 ss.

²⁸ Usarono di questa facoltà poche diocesi, tra queste Milano, Aquileia, Parigi, Lione e altre, e tra le famiglie religiose i Benedettini, i Domenicani, i Carmelitani, i Premonstratensi, i Certosini. In tempi successivi quasi tutte le diocesi accettarono il Calendario romano.

²⁹ Per una trattazione più esauriente su questo periodo e sui seguenti cfr. J. A. GOÑI BEASOAIN DE PAULORENA, *El Calendario Romano tridentino tras su promulgación y sus primeras modificaciones (1568-1602)*; e Id., *Las numerosas modificaciones del Calendario Romano en el siglo XVII*, in *Eph. Lit.*, 125 (2011), 319-340, e 457-489.

³⁰ Cfr. sopra, nota 26.

se.³¹ In questo modo ottenne una oculata riduzione di feste avvalorata anche dall'espunzione di vari Santi dal Calendario o riducendo la loro celebrazione a semplice commemorazione. Comparando il Calendario del *Missale Romanum*, ed. *princeps* del 1474 con quello del *Missale Romanum* del 1570, che ricalca quello del *Breviarium Romanum* del 1568, appare evidente la riduzione delle feste.³²

Dopo l'imposizione dei Libri liturgici tridentini le Chiese particolari e famiglie religiose, volendo conservare il culto e la venerazione dei propri Santi (a partire da quelli scelti come Patroni o Titolari), provvidero a formare dei Calendari particolari e dei Propri. Questi inizialmente non necessitavano di una approvazione della S. Sede che li considerava Appendici dei Libri liturgici ufficiali resi da Pio V obbligatori. Da queste Appendici derivavano poi i Calendari e Propri delle singole chiese di ogni diocesi, come quelli delle province e singole chiese rette dai religiosi. Il contenuto più specifico di questi Calendari e Propri riguardava, come si è accennato, il Santorale, ma comprendeva anche le indicazioni dell'anniversario della dedicazione, del Titolare e dei Patroni.

– *Edizione del Breviario del 1602: Clemente VIII (1592-1605)*

Tra i successori di Pio V, Gregorio VII (1572-1585) e Sisto V (1585-1590) apportarono alcuni cambiamenti al Calendario stabilito da Pio V. Con l'edizione del Breviario del 1602 Clemente VIII reintrodusse alcune feste espunte da Pio V e maggiorò il grado rituale di altre. Fu introdotto in quella occasione anche un nuovo grado rituale, il doppio maggiore, quindi una nuova classe di feste che si sovrapponeva alle domeniche. I suoi successori seguirono, riguardo alle feste, il suo

³¹ Ciò apriva tuttavia anche la porta ad una complessità di situazioni nei rapporti tra il Temporale e il Santorale, che venivano risolte alla luce dei principi relativi alle occorrenze, e al concetto di dignità per valutare i giorni liturgici.

³² Ne restavano tuttavia 20 di prima classe, 17 di seconda classe, 57 feste doppie, 30 feste semidoppie e 33 commemorazioni. Tra tutte queste un centinaio circa erano del Santorale.

esempio. Nuove feste si aggiunsero, anche a causa di nuove canonizzazioni, e così si aprì la porta mediante la quale il Santorale riprese ad avere la prevalenza sul Temporale. Naturalmente ciò ebbe un riflesso anche sui Calendari e Propri sia diocesani che delle famiglie religiose. L'accrescersi delle feste, specialmente di quelle di precetto in cui era proibito il lavoro, cominciò a far sentire il proprio influsso anche sulla vita sociale oltre che su quella liturgica. Non poche diocesi cominciarono a chiedere e ottennero dispense per non gravare il popolo con troppe feste. Diminuendo i giorni di lavoro anche il salario diminuiva.

– *Urbano VIII (1623-1644)*

Con la bolla *Universa per orbem* (13 settembre 1642)³³, Urbano VIII tolse e abolì molte feste e dispose una lista di giorni festivi di precetto per tutta la Chiesa (oltre le domeniche, circa trenta altre feste³⁴) e stabilì che uno solo dei Patroni principali di regni, province, città e paesi potesse essere di precetto. Ammonì i vescovi a non istituire altre feste di precetto. Il problema che Urbano VIII voleva aiutare a risolvere non era in primo luogo di natura liturgica, ma sociale. Molti poveri che vivevano del misero compenso del lavoro quotidiano non lavorando per molti giorni all'anno mancavano del necessario per vivere. Sulla stessa linea andavano i divieti di introdurre nuove feste, al tempo di Clemente X (1670-1676) quando si pensò di vietare per cinquanta anni l'introduzione nel Calendario di altre celebrazioni di Santi.³⁵ Divieto che Clemente XI (1700-1721) rinnovò per altri cinquanta anni,³⁶ aggiunse

³³ *Bullarium Romanum*, t. VI, p. II, p. 341.

³⁴ Oltre quelle ancora in vigore (eccetto l'Immacolata) restavano di precetto i due giorni seguenti la Pasqua e la Pentecoste, l'Invenzione della Croce, la Purificazione di Maria, l'Annunciazione, la Dedicazione di S. Michele, la Natività di S. Giovanni Battista, S. Andrea, S. Giovanni evangelista, S. Tommaso, i Ss. Filippo e Giacomo, S. Matteo, i Ss. Simone e Taddeo, S. Mattia, i Ss. Innocenti, S. Lorenzo, S. Silvestro, S. Anna.

³⁵ S.R.C., *Decreta authentica*, D. del 20 giugno 1671.

³⁶ S.R.C., *Decreta authentica*, D. del 4 maggio 1714.

tuttavia una festa della B. V. Maria.³⁷ Ciononostante il numero delle celebrazioni festive, nei Calendari propri, che rendevano impossibile la celebrazione delle domeniche e delle ferie, salì per l'aggiunta di altre feste nel Santorale, dovute a canonizzazioni, beatificazioni, conferme di culto, e celebrazioni indulte.

– *Tentativo di riforma al tempo di Benedetto XIV (1740-1758)*

Oltre alle canonizzazioni, alle quali seguiva spesso l'inserimento anche nel Calendario generale, per le pressioni dei principi cattolici o degli Istituti religiosi, o per circostanze particolari, ed anche per la devozione di Papi e di Vescovi, al tempo di Benedetto XIV,³⁸ il numero delle feste, nel Calendario generale, arrivò a superare per tutta la Chiesa la metà dell'anno liturgico. A queste poi si aggiungevano quelle già esistenti nei Calendari particolari e altre 36 feste, che le Chiese particolari e le famiglie religiose potevano inserire *ad libitum* nei propri Calendari. Benedetto XIV nel suo progetto di riforma avrebbe voluto arginare il fenomeno sopprimendo non poche feste, ma non riuscì a portarlo avanti, e dovette anche intervenire per impedire le dispute sorte sul problema della diminuzione delle feste.³⁹

– *Situazione nella seconda metà del secolo decimono fino a Leone XIII (1878-1903)*

La situazione divenne ancora più complessa nella seconda metà del secolo decimono sia per l'aumento dei Santi canonizzati e dei nuovi

³⁷ Costituzione *Commissi nobis*, 6 dic. 1708, *Bullarium Romanum*, t. X, p. I, p. 306.

³⁸ Cfr. A. MARINO, *La questione delle feste religiose e la loro riduzione al tempo di Benedetto XIV*: in *Benedetto XIV (Prospero Lambertini)*, a cura del Centro Studi "Girolamo Baruffaldi", Cento, 1981, 679-694.

³⁹ Cfr. L. BRANDOLINI, *La partecipazione di L. A. Muratori alla controversia del sec. XVIII sulla diminuzione delle feste infrasettimanali*, in *Eph. Lit.*, 88 (1974) 316ss. Il Muratori sosteneva la tesi dell'abolizione, suggerendo la concentrazione di più feste in un solo giorno, senza necessariamente coinvolgere la domenica.

Beati, alle quali si aggiungevano le non poche conferme di culto,⁴⁰ sia per l'introduzione, al tempo di Leone XIII, di una nuova distinzione di grado delle feste: primarie e secondarie. Le feste, quelle maggiori dotate di ottave, e altre che dovevano, se impedito, essere traslate ad altro giorno, arrivarono a superare i due terzi dell'anno liturgico, e con quelle *ad libitum* rimanevano per il Temporale circa una sessantina di giorni liberi. Anche se per le varie concessioni le feste di precetto si erano molto ridotte in molti luoghi, la celebrazione delle domeniche restava in ombra, e per quello che riguardava l'Ufficio divino il frequente ricorso ai Comuni dei Santi comprometteva il principio tradizionale nella Liturgia di rito latino dell'uso settimanale di tutto il Salterio.

– Pio X (1903-1914)

Nel 1911 Pio X inizia una riforma liturgica del Calendario, per restituire l'uso settimanale del Salterio. Diminuí le feste di precetto, e dopo la Costituzione apostolica *Divino afflatu*, vennero pubblicate nuove rubriche,⁴¹ che semplificavano e codificavano il complicato sistema della gradazione liturgica. Non si fermò tuttavia la possibilità di aggiungere altre feste o di aumentarne il grado. In questa linea furono pubblicati diversi documenti relativi ai Calendari e ai Propri diocesani e delle famiglie religiose. In ulteriori direttive in data 25 luglio 1912 (D. 4296) quanto al Calendario, si dovevano conservare soltanto le feste *strettamente proprie*,⁴² inviandone l'elenco, le date, il grado liturgico

⁴⁰ Per fare un esempio i Santi canonizzati da Pio IX furono 52, i Beati 222 e le conferme di culto 119; Leone XIII ne canonizzò 18, beatificò 112 e confermò il culto di 177.

⁴¹ In particolare titolo II, n. 2, e.

⁴² Per feste strettamente proprie di una *diocesi* si intendevano: la dedicazione della Cattedrale, o quella che raggruppava in un'unica festa le dediche di varie chiese (S.R.C., *Decreta authentica*, D. 4311); il Titolare della cattedrale; il Patrono principale della diocesi, della provincia, della nazione; i Patroni secondari; i Santi nati nella diocesi, quelli che vi avessero vissuto o vi fossero morti; i Santi di cui la diocesi conservava i corpi o insigni reliquie; infine le altre feste, che avessero

alla S. Sede, indicando i motivi per i quali se ne voleva continuare la celebrazione.

Con un decreto del 28 ottobre 1913⁴³ la S. Sede sollecitò l'invio degli elenchi, fissando come ultimo termine il mese di marzo 1914, e aggiunse ancora alcune precisazioni:⁴⁴ circa la dedicazione della cattedrale, la scelta del *dies natalis*, quando fosse noto, per le feste dei Santi, o di un giorno libero del Calendario, si dovevano considerare *aboliti* gli indulti, e si richiedeva di riunire in uno stesso giorno le feste dei Santi appartenenti ad un medesimo Comune. Il sopravvenire della prima guerra mondiale e la morte di Pio X non fecero portare a termine il lavoro previsto.

– *Pio XII (1939-1958)*

Con l'enciclica *Mediator Dei* nel 1947⁴⁵ Pio XII rimise in piena luce il valore del Temporale e la sua prevalenza sul Santorale; con il Decreto per la semplificazione delle rubriche del 23 marzo 1955,⁴⁶ tra le altre cose venne abolito il grado chiamato semidoppio con il passaggio di non poche feste al grado di semplice; con il Decreto generale *Maxima Redemptionis nostrae mysteria* nel 1955⁴⁷ il Temporale fu arricchito dalla restituzione della Veglia pasquale (già nel 1951) e dalla riforma di tutto il Triduo sacro. Questi risultati furono raggiunti, e molto altro era stato preparato,⁴⁸ attraverso l'apposita Commissione per la Riforma che Pio

uno speciale rapporto con la diocesi. Per feste strettamente proprie di una *famiglia religiosa* si intendevano: la dedicazione di tutte le loro chiese, se riunite in una sola festa; il Titolare principale; i Santi fondatori; i Santi che avessero fatto parte della famiglia religiosa; con l'aggiunta di altre feste aventi uno speciale rapporto con essa.

⁴³ S.R.C., *Decreta authentica*, D. 4308.

⁴⁴ I Decreti di Pio X trattavano anche della riforma dei Propri, con pressante invito al rispetto della verità storica.

⁴⁵ AAS 39 (1947) 521-595.

⁴⁶ AAS 47 (1955) 128-129.

⁴⁷ AAS 47 (1955) 838-841.

⁴⁸ Cfr. *Memoria sulla riforma liturgica: Gradazione delle feste*, 20-29; *Il Calendario*, 29-168, Riproduzione anastatica curata da C. BRAGA, I, *La «Memoria sulla riforma liturgica»*, Roma 2003.

XII istituì. Non tutti però riuscirono a permeare di nuovo spirito i Calendari propri di diocesi e famiglie religiose.

– *Giovanni XXIII (1958-1963)*

Con il *Codex Rubricarum* nel 1960⁴⁹ sotto Giovanni XXIII seguendo molte delle indicazioni della Commissione voluta da Pio XII, la Sacra Congregazione dei Riti, riordinò la materia relativa alla gradazione liturgica. I giorni liturgici subirono una nuova classificazione e vennero suddivisi in giorni di I, II, III, e IV classe.⁵⁰ I precedenti semplici furono ridotti a commemorazioni. Varie feste vennero abolite.

Ciononostante il *Calendarium Generale* come dal 1570 al 1912, così anche dal 1912 al 1961, manteneva un gran numero di Santi. Le Appendici poi ne aggiungevano talvolta, soprattutto per le famiglie religiose, un numero notevole. Con l'Istruzione *de Calendariis particularibus ... revisendis* nel 1961 furono espunte dai Calendari le feste cosiddette di devozione, molti privilegi e indulti.⁵¹ Ma di fatto ben poche diocesi e famiglie religiose provvidero a rivedere i propri Calendari.

– *Concilio Vaticano II*

Con la Costituzione *Sacrosanctum Concilium* (1963) la riforma dell'anno liturgico ha la sua legge fondamentale (cfr. caput V). Il Temporale e in particolar modo la domenica riacquista *de iure* il diritto di prevalenza sul Santorale, e vengono posti i pilastri che reggeranno la

⁴⁹ AAS 52 (1960) 593-740.

⁵⁰ Se si confronta la *Tabella dei giorni liturgici disposti secondo l'ordine di precedenza* del CR, 1961, basata sulla distinzione dei giorni liturgici in quattro classi (che resta ancora valida per quanti celebrassero a norma della disposizione di Benedetto XVI, *Summorum Pontificum*) si comprenderà meglio il senso dell'ulteriore semplificazione operata a seguito delle NU come appare dal n. 59 e dalla *Tabella dei giorni liturgici disposti secondo l'ordine di precedenza*.

⁵¹ S.R.C. *Instructio de calendariis particularibus et Officiorum ac Missarum Propriis ad normam et mentem Codicis Rubricarum revisendis*, 14 febr. 1961: AAS 53 (1961) 168-180.

successiva revisione sia del Calendario generale, con la preminenza del ciclo Temporale, con al centro la Pasqua, sul Santorale.

La Costituzione liturgica nell'art. 107 relativo alla revisione dell'anno liturgico ha inserito il principio dell'adattamento, se necessario, alle varie condizioni dei luoghi da fare secondo le norme dell'art. 39, nell'ambito di quanto stabilito e sempre solo secondo le norme fondamentali contenute nella Costituzione e dell'art. 40 dove non è escluso un più profondo adattamento, necessario o utile per andare incontro a situazioni locali e particolari circostanze.

Nell'art. 111 pone la distinzione tra Santi di importanza per tutta la Chiesa e Santi la cui celebrazione è rimandata alle singole Chiese, nazioni e famiglie religiose.⁵² Nel porre questo principio convalida e fonda giuridicamente come normale la coesistenza nel Rito romano di Calendario generale e di Calendari particolari di singole Chiese e di Famiglie religiose, e implicitamente anche delle singole chiese sia diocesane che religiose. La Costituzione tuttavia si ferma ai principi generali e non scende a particolari.

– Paolo VI (1963-1978)

Mediante a Lettera apostolica del 14 marzo 1969 in forma di motu proprio che inizia con le parole *Mysterii paschalis* Paolo VI approva il *Calendarium Romanum*; e le *Normae universales de anno liturgico et de calendario*.⁵³ In quella Lettera Paolo VI ha espressamente ricordato il fatto del gran numero di Santi introdotti nel Calendario e richiamato il principio della Costituzione sulla sacra Liturgia sopra citato, ma non parla della necessità di rivedere i Calendari propri. Con il decreto di approvazione del *Calendarium Romanum* del 21 marzo 1969 la Sacra

⁵² « *cuique Ecclesiae, vel Nationi, vel Religiosae Familiae relinquuntur celebranda* ».

⁵³ Circa il *Calendarium Romanum*, ho avuto occasione di trattare, insieme a G. Vitali, in uno studio intitolato *Il Calendario liturgico*, nel fascicolo su *La liturgia romana e i suoi libri*, di *Rivista Liturgica* 94 (2008) 851-864. La presente nota sviluppa l'aspetto dei Calendari particolari costituendo così un complemento a detto studio.

Congregazione dei Riti dopo aver detto che le feste espunte dal Calendario generale potevano essere conservate se pertinenti ad un Calendario particolare, indicava che « *Omnes autem ad quos pertinet, Calendaria atque Officiorum et Missarum Propria, sive dioecesana, sive religiosa, novo Calendario generali conformare studeant, prae oculis habitis normis ad ordinationem anni liturgici spectantibus. Huiusmodi vero Calendaria et Propria, ab Apostolica Sede probanda, tunc valere incipient, quando Missale et Breviarium instaurata vigorem habebunt*». ⁵⁴ Nel Concistoro del 28 aprile 1969 Paolo VI, prima di annunciare la divisione della *Sacra Congregatio Rituum*, ⁵⁵ nei due nuovi Dicasteri: *Sacra Congregatio pro Cultu Divino* e *Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum*, e dopo aver parlato del « *novum Calendarium Romanum* » e della scelta operata nel Santorale, ribadì che altri Santi « *minus noti cultui Ecclesiae localis relinquerentur, accurate ad fidem historicam iis revocatis quae cum ipsorum vita et festo coniunguntur* », ma insieme sottolineò che nel far ciò si tendeva « *ut manifesto appareat sanctitatem in Ecclesia ad omnes terrarum regiones et ad omnia tempora pertinere, itemque omnes populos omnesque fideles e quovis societatis ordine ad sanctitatem adipiscendam vocari* ». ⁵⁶

Nell'edizione tipica del *Missale Romanum* 26 marzo 1970, le *Normae universales* furono pubblicate con delle mutazioni rispetto a quelle pubblicate nel *Calendarium Romanum*. ⁵⁷ In questo clima e riferendosi al testo delle NU riportato nel *Missale Romanum*, la Sacra Congregazione del Culto Divino dopo aver emanato una brevissima Istruzione relativa alla revisione "ad interim" dei Calendari particolari e preannunciate le indicazioni e norme future, ⁵⁸ il 24 giugno 1970 pubblicò

⁵⁴ Citazione riportata da *Eph. Lit.* 83 (1969) 159.

⁵⁵ Cfr. Const. Ap. *Sacra Rituum Congregatio*, 8 maggio 1969: AAS 61 (1969) 297-305.

⁵⁶ Citazione riportata da *Eph. Lit.* 83 (1969) 150.

⁵⁷ Per esemplificare si vedano: per la terminologia il n. 7; per le aggiunte il n. 13; per le omissioni i nn. 20; 59, 3; 60 a, b; per mutazioni di parti del testo il n. 56.

⁵⁸ Cfr. S. Congr. de Cultu Divino, 29 giugno 1969, *Instructio de Calendariis particularibus* in: *Notitiae* V (1969) 283.

l'Istruzione *Calendararia particularia* così indicata dalle parole iniziali del documento.⁵⁹

I. L'ISTRUZIONE CALENDARIA PARTICULARIA IN SE STESSA

1. *Calendaria Particularia, in quanto intervento della S. Sede*

a. Necessità e motivo

Come al tempo di Pio X, e al tempo di Giovanni XXIII nel 1961, dopo la riforma del *Calendarium Romanum* [1969] e le nuove *Normae universales de anno liturgico et de calendario* in esso pubblicate, e dopo la edizione tipica prima del *Missale Romanum* [1970], anche se prima dell'edizione tipica della *Liturgia Horarum*,⁶⁰ si è reso necessario un intervento ufficiale per riordinare la materia alle varie situazioni esistenti nei Calendari particolari.

Il motivo di questa necessità è semplice: i principi generali che erano stati enunciati per tutta la Chiesa di rito latino, in particolare quelli per il Santorale, dovevano entrare in vigore anche nelle Chiese particolari⁶¹ e nelle Famiglie religiose, in modo che i Santi potessero godere di una congrua celebrazione.

b. Natura del documento: *Instructio*

Tra le fonti conoscitive del diritto, sia canonico che liturgico, accanto alle leggi, ai precetti, ai decreti si annoverano le Istruzioni ema-

⁵⁹ AAS 62 (1970) 651-663. In queste note si tiene conto dei Commenti pubblicati da C. BRAGA in *Eph. Lit.*, 84 (1970) 366-379; da F. DELL'ORO in *Rivista Liturgica* 58 (1971) 123-131; e da A. CUVA in *Rivista Liturgica* 59 (1972) 121-131.

⁶⁰ Gli interventi dal 1912 al 1970 sono connessi e progressivi, dato che i principi sono i medesimi, anche se le situazioni erano diverse.

⁶¹ Con questo termine si intendono le diocesi e territori ecclesiastici equiparati, cioè prelature e abbazie territoriali, vicariati apostolici, prefetture apostoliche, amministrazioni apostoliche erette stabilmente (CIC 1917 can. 293, 1 e 319; CIC 1983 can. 368ss.).

nate dall'autorità competente. Con il termine *Instructio* sono stati indicati, nel tempo, documenti di molteplice genere. In certi casi hanno avuto un'indole quasi esclusivamente *direttiva*, a modo di consiglio, in altri casi invece la loro indole era *preceettiva* in quanto applicazioni di leggi a casi particolari o esposizioni di come in pratica dovesse essere applicata una legge. Alcune Istruzioni sono state pubblicate come complementi di una legge, per fissarne, in certo qual modo, l'interpretazione con più diffuse delucidazioni in vista di dare alla legge stessa una maggiore efficienza.⁶²

Benché nel Codice di Diritto Canonico del 1917 non fosse formalmente esposto il concetto di Istruzione esso è ben indicato nel Motu proprio di Benedetto XV in data 16 settembre 1917, che inizia con le parole *Cum iuris*,⁶³ dove si legge: « Ufficio ordinario (delle Ss. Congregazioni) sarà di curare che vengano religiosamente osservate le prescrizioni del Codice e di emettere Istruzioni, se ne sia il caso, che rendano più chiare e più efficienti le prescrizioni del Codice e ne appaiano quasi un commento ». Con lo scopo di commentare, in modo ufficiale o ufficioso, una legge, un'Istruzione può lasciar trasparire qualcosa di più del chiarimento della norma e del modo di renderla efficace, non solo illustrazione della norma, ma spesso indicazione, diretta o indiretta, delle sue motivazioni, dei principi sui quali si fonda, degli orientamenti che contiene, dello spirito che la anima.

Nel Codice di Diritto Canonico del 1983, il can. 34, nei suoi tre paragrafi, stabilisce la natura delle Istruzioni, il loro valore, e i casi in cui cessano di avere valore.

2. Attualizzazione progressiva: dal 1969-1970 ad oggi

La Istruzione *Calendaria particularia*, per quanto riguarda i principi e le norme generali, riprende, spesso letteralmente o con adattamenti

⁶² Ciò comporta, da un punto di vista puramente giuridico, sia che cessata una legge cessa anche l'Istruzione che la completa, sia che una Istruzione non può derogare alla legge e pertanto, nel caso in cui esistesse un dubbio o una discrepanza, tra la legge e l'Istruzione che la completa, prevale sempre la legge. Cfr. F.M. CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, vol. I, n. 101, p. 85, Romae, 1951⁵.

⁶³ AAS 9 (1917), 483.

terminologici, affermazioni che si trovavano in parte già nella Istruzione *de Calendariis ... revisendis* del 1961,⁶⁴ e soprattutto nel *Calendarium Romanum* [1969] e nelle *Normae universales* in esso contenute. Ma la Istruzione per divenire utile strumento nel lavoro di revisione dei Calendari particolari deve essere letta alla luce delle disposizioni e/o chiarimenti emanati successivamente in materia.

a. Cronologia dei documenti attuativi

– Circa i Patroni,⁶⁵ il 19 marzo 1973 la S. Congregazione per il Culto Divino emanò delle *Normae circa Patronos constituendos et Imagines B. M. Virginis coronandas*.⁶⁶ Anche se dette norme restano nell'ambito e nello spirito delle NU e di CP, esse apportano alcune precisazioni di cui si dovrà tenere conto. In particolare (cfr. 3. a) si nominano Patroni di luoghi: nazioni, regioni, diocesi, città, paesi, parrocchie; b) di famiglie religiose; c) di persone morali, sodalizi, istituti, gruppi sia di ecclesiastici che di laici. Al n. 5 si insiste sull'unicità del Patrono e se ne ammettono due o più solo se nel Calendario sono iscritti insieme. Si parla nei numeri seguenti (n. 6) di come e da chi deve essere eletto un Patrono, (n. 7) da chi deve essere approvato, (nn. 8-10) e confermato. Quindi nei nn. 11-15 si danno norme circa il modo di celebrare i Patroni. Dopo aver stabilito che la celebrazione liturgica spetta solo ai Patroni legittimamente costituiti o che sono stati tramandati da immemorabile tradizione (n. 11), vengono precisati: quelli ai quali spetta la solennità, quelli ai quali spetta la festa (nn. 12-13). I Patroni secondari costituiti da tempo si sarebbero dovuti celebrare solo come memorie obbligatorie (n. 14).

– Nel 1974, il 7 dicembre, con la seconda edizione tipica del *Missale Romanum*,⁶⁷ le NU vennero riportate senza variazioni identiche a quelle

⁶⁴ Cfr. S.R.C. *Instructio de calendariis particularibus et Officiorum ac Missarum Propriis ad normam et mentem Codicis Rubricarum revisendis*, 14 febr. 1961: AAS 53 (1961) 168-180.

⁶⁵ CP 28-33.

⁶⁶ AAS 65 (1973) 276-279.

⁶⁷ Questa edizione tipica venne tradotta in italiano dalla CEI nel 1983.

del MR 1970. Nel febbraio dello stesso anno la S. Congregazione per il Culto Divino aveva sollecitato il lavoro relativo ai Calendari particolari (e ai Propri), con una lettera ai Vescovi e Superiori religiosi.⁶⁸

– Nel 1977, il 29 maggio, con la pubblicazione dell'*Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*,⁶⁹ vennero stabiliti i principi relativi alla scelta dei giorni di inizio dell'opera di costruzione,⁷⁰ della dedicazione di una chiesa,⁷¹ e della dedicazione di un altare,⁷² sia per favorire la partecipazione alla celebrazione stessa, sia per i risvolti che tale data avrebbe avuto sui Calendari particolari in quanto l'anniversario della dedicazione della cattedrale (cfr. NU n. 52, a) e di ogni singola chiesa (cfr. NU n. 52, c) doveva essere menzionata nei Calendari, diocesani o delle singole chiese.

– Il 7 ottobre 1977 la Sezione per il Culto Divino della S. Congregazione per il Culto e la Disciplina dei Sacramenti con un Decreto stabilì come risolvere il problema della possibile locale occorrenza tra Epifania e Battesimo del Signore.⁷³

– Nel 1984, il 14 settembre, fu pubblicato il *Caeremoniale Episcoporum*,⁷⁴ che contiene un capitolo sulle celebrazioni in Domenica e nell'Anno liturgico: nn. 227-233, dove si tratta anche del modo di celebrare quelle feste che non fossero più di precetto suggerendo al Vescovo di procurare che il popolo di Dio continui a celebrarle amo-

⁶⁸ Cfr. *Notitiae* X (1974) 87-88. Un nuovo sollecito venne fatto dopo la constatazione che, passato il quinquennio, varie diocesi e famiglie religiose non avevano ancora mandato nulla alla S. Sede perché venisse confermato, cfr. *Notitiae*, XIII (1977) 557-558.

⁶⁹ Questa parte del Pontificale venne tradotta in italiano dalla CEI nel 1980 e pubblicata insieme alla benedizione degli Oli, con il titolo: *Benedizione degli Oli e dedicazione della chiesa e dell'altare*, 1980.

⁷⁰ Cfr. Cap I, 2.

⁷¹ Cfr. Cap. II, n. 7.

⁷² Cfr. Cap. IV, n. 14.

⁷³ Cfr. AAS 69 (1977) 682.

⁷⁴ Per tenere conto di nuove edizioni tipiche e di cambiamenti nella normativa liturgica nel 1985 e 1995 furono fatte delle edizioni indicate ambedue come: *reimpressio* e nel 2008 una *reimpressio emendata*.

revolmente: n. 232.⁷⁵ Un ulteriore capitolo tratta delle Rogazioni e Quattro tempora: nn. 381-384. Tutti argomenti che toccano la materia di NU e CP, ma che di fatto non trovano applicazione nella confezione e revisione dei Calendari particolari, se si prescinde dalla prevalenza della Domenica e del Temporale sul Santorale.

– Nel 1994, il 25 gennaio, l'Istruzione *Legitimae varietates, De Liturgia Romana et inculturatione*⁷⁶ trattando al n. 60 delle *Aptationes a libris liturgicis praevisae* circa il tempo liturgico cita le NU (nn. 49, 55) e, in modo generale, l'Istruzione CP inserendo quindi nel settore dell'adattamento-inculturazione stabilito dal Concilio la disciplina relativa ai Calendari particolari, con la possibilità concessa alle Conferenze Episcopali di abolire o trasferire in domenica alcune delle feste di precetto, a norma del Codice di Diritto Canonico (can. 1246 § 2) e di ordinare in modo pastoralmente adatto le Rogazioni e le Tempora (NU n. 46).

– Nel 1997, il 20 settembre, il Pro Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ha pubblicato una *Notificazione su alcuni aspetti dei Calendari e dei Testi liturgici propri* (= Notif.).⁷⁷ Questo documento, di natura diversa dalla Istruzione CP, contestualizza la problematica sorta per i Calendari particolari a seguito dell'elevato numero di beatificazioni e canonizzazioni celebrate da Giovanni Paolo II (che ancora fino al 2004 continuarono ad aumentare),⁷⁸ Ciò ha di fatto provocato una crescita di celebrazioni (solennità, feste e memorie) proprie nei Calendari particolari. A ciò si aggiungeva-

⁷⁵ Giuridicamente il testo del n. 232 può essere letto nella situazione attuale dove sono ormai poche le Nazioni che abbiano tutte le feste di precetto enumerate dal Codice, ma è possibile dare anche una lettura pastorale più ampia riferita ad alcune di quelle feste, che più anticamente erano di precetto, e che nel CIC attuale non lo sono più.

⁷⁶ AAS 87 (1995) 288-314.

⁷⁷ Cfr. *Notitiae*, XXXIII (1997) 284-297.

⁷⁸ Nel 1997 i Santi canonizzati da Giovanni Paolo II erano 278, e nel 2004 se ne erano aggiunti altri 204. I Beati in totale erano 1338.

no alcune celebrazioni inserite nel Calendario generale⁷⁹ e l'aumento di grado di alcune altre celebrazioni.⁸⁰

Il Dicastero prevedeva altri cambiamenti, che definiva con il termine « reintegrazione ». Ma esistevano anche altri fatti influenti sui Calendari particolari, anche se confermati dai Dicasteri della S. Sede, con mentalità ritenuta dalla Notif. meno conforme ai principi della *Sacro-sanctum Concilium*. Tutto ciò sembrava porre agli estensori della Notif. la necessità di riflettere sulle eventuali conseguenze in rapporto all'unità del Rito Romano e talvolta anche il pericolo della « introduzione di un nuovo culto artificialmente concepito ed estraneo alla Tradizione » (cfr. Notif. 26).

La Notif. non è tuttavia, secondo il Diritto, un testo normativo, come può esserlo, a suo modo, una Istruzione, ma è diretta a sottolineare

⁷⁹ Nel 1997 le celebrazioni aggiunte nel Calendario generale furono: 11 aprile S. Stanislao (29 mag. 1979); 14 agosto S. Massimiliano Kolbe (25 apr. 1983); 20 settembre Ss. Andrea Kim Tae-gŏn, Paolo Chŏng Ha-sang e compagni martiri (12 mar. 1985); 28 settembre Ss. Lorenzo Ruiz e compagni martiri (22 mar. 1988); 24 novembre Ss. Andrea Dũng Lạc e compagni martiri (1 giu. 1989); 23 aprile S. Adalberto (11 lug. 1995); 9 settembre S. Pietro Claver (8 sett. 1995); 2 agosto S. Pietro Giuliano Eymard (9 dic. 1995); 28 aprile S. Luigi Maria Grignon de Montfort (20 lug. 1996). La memoria ad libitum del Cuore Immacolato di Maria era stata mutata in memoria obbligatoria. Con l'edizione del *Missale Romanum* ed. 2002, terza tipica, furono inserite nel Calendario generale una celebrazione del Signore: 3 gennaio Nome di Gesù; altre di Maria SS.ma: 13 maggio BMV di Fatima; 12 settembre Nome di Maria; 12 dicembre BMV di Guadalupe (spostando S. Giovanna Francesca di Chantal); altre di Santi: 8 febbraio S. Giuseppina Bakhita; 21 maggio Ss. Cristoforo Magallanes e compagni martiri; 22 maggio S. Rita da Cascia; 9 luglio Ss. Agostino Zhao Rong e compagni martiri; 20 luglio S. Apollinare; 24 luglio S. Charbel Makhlūf; 9 agosto S. Teresa Benedetta della Croce; 12 agosto S. Giovanna Francesca di Chantal (per liberare il 12 dicembre); 23 settembre S. Pio da Pietrelcina; 25 novembre S. Caterina di Alessandria (18 dic. 2001); 9 dicembre S. Giovanni Didaco Cuauhtlatoazin (28 sett. 2002); in seguito (29 maggio 2014) sono stati aggiunti: 11 ottobre S. Giovanni XXIII e 22 ottobre S. Giovanni Paolo II.

⁸⁰ Oltre la memoria del Cuore Immacolato di Maria divenuta obbligatoria, per l'Europa furono elevati al grado di festa i Patroni: prima del 1997, Ss. Cirillo e Metodio (18 gen. 1981); dopo il 1997, S. Brigida, S. Benedetta della Croce, S. Caterina da Siena (23 ott. 1999).

are alcuni punti della normativa esistente⁸¹ e, mentre rafforza alcune linee di CP sottolineandone il valore pastorale, scoraggia interpretazioni amplificative del suo dettato con l'intento di « evitare una notevole alterazione dei Calendari liturgici » (Notif. 4). Insieme la Notif. offre un certo numero di interpretazioni indicandole come criteri orientativi da tenere in considerazione nella revisione dei Calendari particolari⁸² e richiama le procedure da seguire supponendo ancora la necessità di « revisione di calendari pre-conciliari » (cfr. Notif 47) dopo tutti i richiami precedenti. Per questo se ne dovrà tenere conto prima di intraprendere il lavoro di revisione dei Calendari e Propri particolari. *Salvo meliori iudicio* nulla sembra però retroattivo né obbligatorio, se non nei casi di nuovi inserimenti nei Calendari. Certamente la Notif. detta al Dicastero delle linee da usare nella *recognitio* di un Calendario particolare.⁸³

– Tra il 1998 e il 1999 la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ha pubblicato prima la *Notificatio de dedicatione aut benedictione ecclesiae in honorem alicuius Beati* (29 novembre 1998)⁸⁴ e dopo una *Notificatio de titulo ecclesiae* (10 febbraio 1999)⁸⁵ e infine una *Notificatio de cultu Beatorum* (21 maggio 1999).⁸⁶ Oltre che a ribadire certi punti della normativa precedente con queste Notificazioni viene concessa la possibilità di dedicare una chiesa in onore di un Beato, senza indulto, se la celebrazione del Beato è già stata inserita nel

⁸¹ Nel n. 4 della Notif. è esplicitamente detto: « La Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti non giudica opportuno, per ora, un cambiamento delle norme vigenti; nello stesso tempo, però, ritiene necessario sottolineare alcuni punti di tali norme ».

⁸² In qualche caso la Notif. introduce una terminologia che suona, in certo senso nuova, come per esempio quando parla al n. 13 di « celebrazione da svolgersi a livello sussidiario ».

⁸³ In questo contributo si addurranno talvolta, nel testo o in nota, insieme alle tematiche di CP anche le interpretazioni che la Notif. indica.

⁸⁴ Cfr. *Notitiae*, XXXIV (1998) 664.

⁸⁵ Cfr. *Notitiae*, XXXV (1999) 159.

⁸⁶ Cfr. *Notitiae*, XXXV (1999) 444; N. VALLI, *La celebrazione della memoria dei Beati negli ultimi decenni: la Notificazione « De cultu Beatorum » (1999) e la sua attuazione*, in *Rivista Liturgica* 102 (2015) 485-494.

Calendario particolare, in questo caso è evidente che per quella chiesa il Beato diviene il Titolare celebrato tuttavia con il grado di festa, e chiarito il principio della mutabilità del Titolo per le chiese benedette, restando ferma la immutabilità per quelle dedicate (cfr. CIC 1983, can. 1218). Vengono anche chiariti i possibili rapporti tra Titoli di chiese e di parrocchie, dei quali il CIC 1983 nulla disponeva. Altre officiose precisazioni sono state date con la menzionata *Notificatio de cultu Beatorum*: tra queste si deve attendere a quelle circa il giorno in cui deve o può celebrarsi un Beato, circa il grado di celebrazione, circa i luoghi dove celebrarli.

– Nel 2001, il 29 giugno, viene pubblicato il *Martyrologium Romanum*.⁸⁷ Nelle note dei *Praenotanda* spesso si rimanda a CP. Con l'edizione tipica del Martirologio prendono più senso sia l'indicazione che restringeva la possibilità di assumere come Titolare per una chiesa un Santo, sia quella che si trovava già nel CR n. 302c, 303b, 311, come nell'IGMR (n. 316, prima e seconda edizione tipica, e al n. 355 della terza edizione tipica) che permette di celebrare in certe ferie *Missa de aliquo Sancto eo die in Martyrologio inscripto*. Prima di questa data il riferimento era ad un Martirologio (ed. 1748-1922) ancora non rinnovato e criticamente discutibile. Attualmente esse sono riferibili solo all'attuale Martirologio.

– Nel 2002, il decreto è datato 20 aprile 2000,⁸⁸ la presentazione venne fatta il 23 marzo 2002,⁸⁹ con la terza edizione tipica del *Missale Romanum* il Calendario generale e le NU vennero pubblicate in una stesura aggiornata al Decreto relativo alle *Additiones ad libros liturgicos circa celebrationes, in Calendarium Generale nuper insertas*,⁹⁰ normativa anche per CP e per tutti i Calendari propri già confermati. Altre varianti che interessano direttamente la materia qui trattata sono quelle prese

⁸⁷ Cfr. *Notitiae*, XXXVII (2001) 309 ss. Editio typica, 2001; editio typica altera 2004; CEI, *Martirologio Romano*, 2004.

⁸⁸ Cfr. *Notitiae*, XXXVIII (2002) 452.

⁸⁹ Cfr. *Notitiae*, XXXVIII (2002) 454.

⁹⁰ Cfr. *Notitiae*, XXXVIII (2002) 313.

in considerazione per l'incidere delle feste pasquali sulle due solennità, 19 marzo: S. Giuseppe e 25 marzo: Annunciazione del Signore, rese note già nel 1989,⁹¹ (cfr. NU n. 5, alla fine,⁹² n. 56 f, alla fine⁹³ e nel n. n. 60, alla fine:⁹⁴

b. Altre indicazioni

Sui Calendari particolari la S. Sede si è pronunciata anche in rapporto alle Celebrazioni mariane e successivamente per l'Italia per le situazioni pastorali derivanti dall'unificazione delle diocesi.

Per quanto riguarda le celebrazioni mariane, nel 1974, Paolo VI nella *Marialis cultus*⁹⁵ ricorda anche quelle esistenti nei Calendari particolari oltre la possibilità della memoria di S. Maria in Sabato (nn. 8 e 9). In tal modo venne implicitamente confermato l'uso di avere nei Calendari particolari delle memorie proprie, delle feste e solennità della Beata Vergine Maria. Nel 1986 Giovanni Paolo II diede la sua approvazione alla *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*⁹⁶ nella quale sono stati raccolti una gran parte dei formulari esistenti nei Propri diocesani o di famiglie religiose (*Praenotanda* n. 20), perché potessero essere usati nei santuari mariani e nelle comunità ecclesiali, secondo le norme stabilite (*Praenotanda* nn. 29-33 e 34).

⁹¹ Cfr. *Notitiae* XXV (1989) 504.

⁹² Dopo: *Sollemnitates autem in his dominicis (Adventus, Quadragesimae et Paschae) occurrentes* invece di *sabbato anticipantur* si legge *ad feriam secundam sequentem transferuntur, nisi agatur de occurrentia in Dominica in Palmis aut in Dominica Resurrectionis Domini*.

⁹³ In luogo di: *Sollemnitatis S. Ioseph (die 19 martii), ad aliud diem extra Quadragesimam a Conferentiis Episcopalis transferri potest, nisi sit de praecepto servanda*, si legge *Sollemnitatis S. Ioseph ubi est de praecepto servanda si cum Dominica in palmis de Passione Domini occurrit, anticipatur sabbato praecedenti, die 18 martii. Ubi vero non est de praecepto servanda, a Conferentia Episcoporum ad aliud diem extra Quadragesimam transferri potest*.

⁹⁴ Viene aggiunto *Sollemnitatis vero Annuntiationis Domini, quotiescumque occurrit aliquo die Hebdomadae sanctae, semper ad feriam II post dominicam II Paschae erit transferenda*.

⁹⁵ AAS, 66 (1974) 113-168. I nn. 8-9 si leggono alle pagine, 122-123.

⁹⁶ L'editio typica è del 1987; CEI, *Messe della Beata Vergine Maria. Raccolta di formulari secondo l'anno liturgico*, 1987.

Quanto all'Italia, nel 1983-1984, con la seconda edizione tipica del Messale Romano in lingua italiana, in cui è recepito quanto disposto nelle NU pubblicate nel *Missale Romanum* 1975, la CEI emana proprie *Precisazioni* per alcune celebrazioni del Calendario generale (Ascensione, Corpo e Sangue di Cristo da trasferire alla domenica seguente), per i Patroni di Italia e di Europa, per le Rogazioni e Quattro Tempora, rimettendo quest'ultima materia anche alle Conferenze Episcopali regionali e agli Ordinari diocesani.⁹⁷ Nel 1986, in occasione della ristrutturazione delle diocesi italiane, vennero pubblicate alcune Norme concernenti le celebrazioni proprie delle diocesi italiane unificate con Decreto della Congregazione per i Vescovi del 30 settembre 1986.⁹⁸ In dette norme viene richiamato che (cfr. 3, a) la solennità dell'anniversario della dedizione della concattedrale non influisce sul Calendario particolare né della diocesi, né dei religiosi; e stabilito che (cfr. 3, b) i Patroni principali delle varie diocesi si assommano e vengono celebrati nel giorno assegnato e con lo stesso grado liturgico, in deroga ai principi relativi ai Patroni.⁹⁹ Ma tuttavia si ricorda anche che (cfr. 3, d) in futuro, previa consultazione del clero e del popolo, si sarebbe dovuto provvedere alla redazione di un nuovo Calendario, a norma del n. 20 di CP conservando nel Calendario solo i Santi che avessero una importanza generale per tutta la nuova diocesi, lasciando gli altri per i singoli luoghi.

3. *Contenuto dell'Istruzione «Calendaria Particularia»*

L'Istruzione è composta da un Proemio, seguito da cinque capitoli. Nel Cap. I sono esposte le Norme generali (nn. 1-6); nel Cap. II si dan-

⁹⁷ CEI, *Messale Romano*, ed. tipica seconda 1983. Le *Precisazioni* si trovano alle pagine LX e LXI.

⁹⁸ Cfr. *Notitiae*, XXIV (1986) 948-950.

⁹⁹ In certi casi questa disposizione, dato il numero dei Patroni, era senza dubbio divenuta pesante per il Calendario proprio di una diocesi unita (cfr. quella di Macerata-Tolentino-Recanati-Cingoli-Treia) pertanto la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti domandò che, in linea di principio, si dovesse considerare la possibilità di una revisione del Calendario diocesano.

no disposizioni circa le celebrazioni particolari e il Calendario proprio: A) Le celebrazioni particolari (nn. 7-12); B) Il Calendario particolare e le celebrazioni che si devono inserire (nn. 13-20); C) Il giorno proprio per le celebrazioni (nn. 21-23); D) Il grado delle celebrazioni (nn. 24-26); E) i Titoli dei Santi (n. 27). Nel Cap. III vengono considerate alcune celebrazioni in particolare: A) I patroni e i titolari (nn. 28-35); B) Le solennità che non sono più giorno di precetto; C) Le rogazioni e le quattro tempora (n. 38). Nel Cap. IV sono date disposizioni circa la revisione delle messe e degli uffici propri: A) Il proprio della messa (nn. 39-42); B) I propri degli uffici (nn. 43-44); C) Modo di disporre l'ufficio e la messa (nn. 45-47).

Il Cap. V tratta dei privilegi e indulti liturgici (nn. 48-50).

Non si deve dimenticare che CP, nel momento in cui fu emanata, doveva facilitare la revisione di Calendari propri¹⁰⁰ sia la ricezione del nuovo spirito e della nuova mentalità ispirati fondamentalmente alla *Sacrosanctum Concilium* e più in particolare alle *Normae universales de anno liturgico et de calendario*. Specialmente per ciò che riguarda la nuova mentalità, CP fa notare che nella revisione di un Calendario particolare:

- a. si dovevano considerare abolite e da sopprimere: eventuali celebrazioni particolari perpetue in domenica;¹⁰¹ commemorazioni periodiche a data fissa di un mistero del Signore o di un Santo (per esempio in un dato giorno del mese o della settimana);¹⁰²
- b. non si sarebbero dovute conservare, senza particolari motivi, celebrazioni anche se concesse con *indulto* che fossero doppioni di celebrazioni ricorrenti nel ciclo del mistero della salvezza.¹⁰³

¹⁰⁰ Cfr. CP Proemio.

¹⁰¹ Cfr. CP 2, a.

¹⁰² Cfr. CP 3.

¹⁰³ Cfr. CP 2, c.

L'applicazione della Istruzione non è stata omogenea in tutta la Chiesa: alcune Conferenze Episcopali e Famiglie religiose sono state sollecitate, come anche alcune diocesi. La S. Sede promosse anche la collaborazione tra diverse diocesi e tra le famiglie religiose in modo che una medesima celebrazione nei vari Calendari godesse di una certa uniformità, pur presentando diverse angolature. Si sono ottenuti così alcuni Propri sulla base di un lavoro e fondo comune, sia per Famiglie religiose,¹⁰⁴ che per certe regioni.¹⁰⁵

4. *Calendario particolare*

In primo luogo è bene richiamare la natura di un Calendario particolare e passare in seguito a considerarne la varietà di forme e di categorie.

La natura di Calendario particolare viene descritta in rapporto al *Calendarium Romanum*, detto anche generale o universale. Quest'ultimo contiene sia il ciclo Temporale sia quello Santorale al quale sono obbligate le Chiese particolari e le Famiglie religiose. Pertanto una prima nota di Calendario particolare può essere dedotta dal rapporto con il Calendario generale, di cui assume tutto il Temporale e dal quale è limitato,¹⁰⁶ ed anche per ciò che riguarda il Santorale ne resterà parzialmente condizionato, dato che ogni Calendario particolare, dovrà essere organicamente armonizzato con il ciclo Santorale generale.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Come esempio può essere dato quello delle Famiglie Francescane e dei Carmelitani. Cfr. [A. Bugnini], *Il culto dei Santi*, in: *Notitiae* XI (1975) 83-87.

¹⁰⁵ Come esempio si può addurre quello della revisione dei Calendari e Propri delle diocesi del Piemonte, cfr. *Revisione dei Calendari e Propri particolari delle diocesi del Piemonte*, in: *Notitiae* XI (1975) 57-58; e quello delle dodici diocesi della regione apostolica del «Midi» della Francia: cfr. *Il culto dei Santi*, in: *Notitiae* XI (1975) 85.

¹⁰⁶ CP 2: « Il Proprio del tempo o ciclo dei vari tempi, solennità e feste, in cui si svolge e si celebra nel corso dell'anno liturgico il mistero della redenzione, sia sempre conservato nella sua integrità e goda della dovuta preminenza sulle celebrazioni particolari (NU n. 50). Perciò: a) alla domenica è proibita per sé ogni celebrazione particolare perpetua (NU n. 6) ».

¹⁰⁷ Cfr. CP 23.

- a. *Descrizione.* Il Calendario particolare è descritto dalle NU nel capitolo secondo, *De Calendario*, Tit. I *De Calendario et celebrationibus in eo inserendis* (nn. 48-55) come quello che è « in uso di una qualche Chiesa particolare o famiglia religiosa », mediante il quale ogni Chiesa e famiglia religiosa ottempera al dovere di onorare in modo particolare i propri Santi¹⁰⁸ e dove le celebrazioni proprie,¹⁰⁹ sia quelle di diritto, sia quelle concesse per indulto¹¹⁰ vengono inserite organicamente nel Calendario generale,¹¹¹ in quello di un territorio più ampio (Continente, cioè insieme di nazioni), della nazione, della regione. Ma è Calendario particolare anche quello di una singola chiesa, sia diocesana, sia religiosa.¹¹²
- b. *Varietà di forme e di categorie.* L'Istruzione CP, al n. 13, indica come forme di Calendari particolari (prescindendo dai Calendari delle singole chiese): il Calendario nazionale o regionale, il Calendario diocesano o religioso.¹¹³ La prima forma è quella che si estende ad un territorio: nazione (= naziona-

¹⁰⁸ Cfr. CP 1. Di fatto esiste una differenza non lieve tra i Calendari particolari di una diocesi, che non può essere esportato fuori dei suoi confini, e i Calendari particolari delle Famiglie religiose, che lo portano con sé in qualunque luogo vadano. Ciò comporta una strana diversità nel culto dei Beati. Quelli diocesani, per quello che riguarda il culto liturgico, restano legati al luogo, quelli religiosi possono essere celebrati liturgicamente dovunque si trovi la Famiglia religiosa.

¹⁰⁹ Cfr. sopra, ciò che è stato detto a proposito della riforma di Pio X.

¹¹⁰ CP 7. CP 2, c esplicita quali siano le celebrazioni da considerarsi indulte, quelle cioè: « che non hanno uno stretto rapporto con il Calendario particolare ».

¹¹¹ NU 49; CP 1 e 13.

¹¹² CP 5.

¹¹³ Questa distinzione ha un suo influsso sulla materiale disposizione dei libri liturgici, come appare dal n. 46 dell'Istruzione. Se si tratta della prima categoria nel senso di un territorio più ampio le celebrazioni proprie è conveniente che siano immesse *suo loco* nel Messale o nella Liturgia delle Ore, che risulteranno così adattati a quel determinato territorio. Per i territori più ristretti, siano regioni, diocesi e famiglie religiose l'Istruzione, conservando l'antico termine Appendice, indica che: *in Appendice particulari locum habeant*.

le);¹¹⁴ la seconda quella che si estende a un territorio più ristretto o più ampio di una nazione (= regionale, inteso come parte di una nazione o di più nazioni); la terza è quella che si estende ad una diocesi (= diocesano); la quarta quella che si estende ad un'intera famiglia religiosa, Ordine, Congregazione religiosa, Società di Vita apostolica o a divisioni territoriali della medesima (= religioso).

Quindi le forme dei Calendari particolari, tenendo conto delle varie espressioni contenute in NU e CP che si indicano nelle note, possono essere raggruppate sotto due categorie: la prima territoriale, la seconda religiosa.

I. *Calendari territoriali* tra cui sono da considerare:

- [1.] Il Calendario di una circoscrizione più ampia di una singola nazione.¹¹⁵
- [2.] Il Calendario di una nazione.¹¹⁶
- [3.] Il Calendario di una intera provincia ecclesiastica.¹¹⁷
- [4.] Il Calendario di una intera regione ecclesiastica.¹¹⁸
- [5.] Il Calendario di una diocesi, cioè di una Chiesa locale, o di altro territorio ecclesiastico ad essa equiparato.¹¹⁹
- [6.] Il Calendario di un luogo¹²⁰ (o città o paese), di una chiesa parrocchiale o rettoria,¹²¹ come pure di Congregazioni religiose o Istituti che non hanno un proprio Calendario religioso.¹²²

¹¹⁴ Non viene in CP 13 presa direttamente in considerazione la dipendenza delle singole nazioni da eventuali concessioni fatte per territori più estesi, come più nazioni (Continente) di cui parla CP 8.

¹¹⁵ NU 51; CP 8, 17, 46.

¹¹⁶ NU 51; CP 8, 13; 14; 17; 46.

¹¹⁷ NU 51.

¹¹⁸ NU 51; CP 13; 14; 46.

¹¹⁹ NU 51; 52 a, c; 53; 54; 56 a; CP 3; 5; 13; 15; 17; 46. Per i territori equiparati cfr. sopra nota 51: CIC 1917 cann. 215; 293,1 e 319; CIC 1983 can. 368.

¹²⁰ CP 15.

¹²¹ NU 52 c; 56 a; CP 5; 15 c (= oratorio: cfr. CIC 1983, cann. 1223 ss).

¹²² CP 1 c.

II. *Calendari religiosi*, cioè di Ordini maschili, monache, religiose dell'Ordine, terziari che fanno vita in comune; Congregazioni religiose, Società di vita apostolica, Istituti di diritto pontificio se sono tenuti in qualsiasi modo alla celebrazione dell'Ufficio divino, tra i quali si distinguono:

- [1.] Il Calendario di una intera famiglia religiosa.¹²³
- [2.] Il Calendario di più province di una stessa famiglia religiosa.¹²⁴
- [3.] Il Calendario di una provincia religiosa.¹²⁵
- [4.] Il Calendario di ogni singola chiesa appartenente a una famiglia religiosa.¹²⁶

5. *Competenze circa i Calendari particolari*

La materia riguarda Calendari particolari da redigere ex novo, da rivedere nell'insieme o in qualche elemento (per es. gradi liturgici, date), inserimento di nuove celebrazioni ed espunzione di qualche celebrazione, in un Calendario già approvato:

5.1. Chi ha competenza giuridica

Nella legislazione liturgica relativa ai Calendari particolari talvolta si trovano delle indicazioni generiche come: *autorità competente; Ordinario; Conferenza Episcopale; autorità della famiglia religiosa*. Queste indicazioni devono essere rese concrete secondo i vari tipi di Calendari particolari sopra menzionati. Pertanto:

a. Per i *Calendari territoriali* sono competenti:

1. Calendario di una circoscrizione più ampia di una singola nazione: le riunioni internazionali di Conferenze Episcopali.
2. Calendario di una nazione: la Conferenza episcopale nazionale.

¹²³ NU 51; 52 b, c; 53; 54; CP 3; 5; 16 a; b; 17.

¹²⁴ NU 51: province esistenti in un medesimo territorio civile.

¹²⁵ CP 5; 16 c.

¹²⁶ NU 52 c; CP 16 c.

3. Calendario di una intera provincia ecclesiastica: l'insieme degli Ordinari della provincia.
 4. Calendario di una intera regione ecclesiastica: la Conferenza Episcopale regionale.
 5. Calendario di una diocesi o di altro territorio ecclesiastico ad essa equiparato: l'Ordinario del luogo.
 6. Calendario di un luogo (o città o paese), di una chiesa parrocchiale diocesana: l'Ordinario del luogo.
- b. Per i *Calendari religiosi* sono competenti:
1. Calendario di una intera Famiglia religiosa: l'autorità suprema a norma delle Costituzioni.
 2. Calendario di più province di una stessa famiglia religiosa: l'autorità suprema a norma delle Costituzioni e a nome dei superiori delle province interessate.
 3. Calendario di una provincia religiosa: il superiore della provincia, a norma delle Costituzioni.
 4. Calendario di ogni singola chiesa appartenente a una famiglia religiosa: il superiore maggiore da cui dipende.
- c. *Competenze peculiari*
1. Adattare le Rogazioni e le Quattro Tempora alle diverse situazioni locali e alle necessità dei fedeli,¹²⁷ spetta alle Conferenze episcopali, sia nazionali, che regionali.¹²⁸
 2. Spostare in altro giorno del Calendario particolare le solennità, escluse quelle per le quali hanno già provveduto le NU, che in una determinata nazione non fossero più di precetto, spetta alle Conferenze episcopali nazionali.
- 5.2. Compiti delle varie autorità
- a. Riguardo ai Calendari particolari *territoriali* sopra elencati ai nn. 1-5 e *religiosi* sopra elencati ai nn. 1-3:

¹²⁷ NU 46-47.

¹²⁸ CP 38.

1. Poiché CP dice doversi in ogni caso (prima redazione o revisione) premettere un'accurata investigazione storica, teologica e pastorale ne risulta come primo compito dell'autorità competente quello di costituire una Commissione di esperti.¹²⁹ Simile compito incombe anche nei casi di nuovi inserimenti o di eventuali mutazioni del Calendario particolare.
2. Il compito si estende alla vigilanza sul lavoro della Commissione. Ciò può essere fatto, sia in modo mediato, cioè tramite colui che presiede la Commissione o in modo immediato cioè mediante un membro dell'autorità delegato a prendere personalmente parte al lavoro della Commissione.
3. Promuovere nel modo più opportuno e in accordo con la Commissione una consultazione del clero, del popolo o dei membri della famiglia religiosa.¹³⁰ L'esito della consultazione dovrà essere tenuto in conto dalla Commissione.
4. Ultimato il lavoro l'autorità competente deve approvare il Calendario particolare e le eventuali successive revisioni, a norma del diritto.¹³¹
5. Presentare, secondo la forma stabilita in CP 5 il Calendario particolare¹³² e le eventuali revisioni alla Sede Apostolica per ottenere la *recognitio* e infine la conferma.

b. Riguardo ai Calendari particolari di ogni singola chiesa diocesana o equiparata (cfr. sopra a. 6) e singole chiese religiose (cfr. sopra b. 4), CP al n. 5 dice: «...curent Ordinarii ut... opportune recognoscantur...»; quindi

¹²⁹ CP 4 e 18.

¹³⁰ CP 4.

¹³¹ *Ibidem*; cfr. Notif. 49.

¹³² I Calendari particolari devono essere trasmessi alla S. Sede in tre copie, con l'aggiunta di un esemplare del Calendario precedente per favorire l'esame, con l'aggiunta di una nota redatta con brevità e chiarezza per esporre le ragioni per le quali sono state introdotte le singole varianti, specialmente se si discostano dalle norme.

si richiede da parte dell'autorità competente un *interessamento per la loro revisione ed implicitamente per una loro approvazione, come viene detto per la scelta dei Patroni*. CP stabilisce che ciò avrebbe dovuto essere fatto «terminata la revisione del Calendario ... della diocesi o della famiglia religiosa», e insieme veniva osservato che anche la revisione dei Calendari particolari di ogni singola chiesa avrebbe dovuto essere fatta «alla luce dei principi e delle norme» di CP. Nel testo di CP non è esplicita la richiesta di presentare tali Calendari particolari alla S. Sede per la conferma.

c. Riguardo alla scelta dei Patroni, al termine della procedura per l'elezione di un Patrono, l'approvazione spetta al Vescovo o ad altra competente autorità ecclesiastica, a seconda dei vari casi. CP al n. 30 distingue tra *scelta* dei Patroni, riservata al clero, al popolo, ai membri di ogni famiglia religiosa, e *approvazione* della scelta, spettante al Vescovo o ad altra competente autorità ecclesiastica, e *conferma* della scelta e della approvazione, che spetta alla S. Sede.

d. Caso particolare di competenza riguarda l'assegnazione del grado di solennità al Titolo, o al Fondatore canonizzato o al Patrono principale dell'Ordine o Congregazione religiosa che è riservata alla suprema autorità della famiglia religiosa (cfr. CP 12).

5.3. Effetti dell'approvazione

Ottenuta la conferma un Calendario particolare diviene obbligatorio per coloro che sono sotto la giurisdizione dell'autorità competente che ha fatto la richiesta.¹³³ Solo un nuovo intervento della S. Sede può confermarne la revisione.¹³⁴ Tuttavia il fatto di fusioni di diocesi, di mutazioni di confini, sempre esistito, comporta un mutamento nei Calendari particolari (cfr. CP n. 20).

¹³³ Per la Messa cfr. IGMR 1975 nn. 314-316; 2002 nn. 353-355. Per la Liturgia delle Ore cfr. IGLH nn. 241-243.

¹³⁴ NU 55; CP 4.

6. *Patroni e Titolari*

Poiché i Patroni e i Titolari sono elemento proprio da celebrare in un determinato luogo o da determinate persone, che ne abbiano, secondo la normativa liturgica, il diritto, l'Istruzione CP ha dovuto attualizzare la normativa allora vigente¹³⁵ alla luce dei principi delle NU.¹³⁶

a. Patroni

Sono in genere Santi debitamente venerati come tali:¹³⁷ non quindi i Beati, senza indulto della Sede Apostolica¹³⁸ che una città, un paese, una nazione, una regione, un territorio più ampio, una diocesi, una provincia (religiosa o civile), una famiglia religiosa, un ceto di persone (società, persona morale) ha eletto come particolari intercessori presso Dio.¹³⁹

La celebrazione liturgica spetta soltanto ai Patroni scelti e stabiliti secondo l'uso antico o riconosciuti tali da una tradizione immemorabile, e a quelli scelti secondo l'attuale normativa.¹⁴⁰ Agli altri chiamati Patroni in senso largo e proposti a solo titolo di devozione, non compete alcun particolare diritto liturgico.¹⁴¹

CP al n. 31 ricorda che il Patrono principale deve essere da ora in poi uno solo, pur riconoscendo che per ragioni particolari, se ne sarebbe potuto aggiungere o conservare un altro come secondario, invitan-

¹³⁵ Cfr. nn. 28-35.

¹³⁶ NU 50, 52, e Tabella dei giorni liturgici.

¹³⁷ CP 8-12.

¹³⁸ CP 28; cfr. tuttavia successive disposizioni in materia alla luce delle Notificazioni emanate tra il 1997 e il 1999.

¹³⁹ Si devono sempre escludere come Patroni le divine Persone. C.I.C. can. 1278; cfr. S.R.C., *Decreta authentica*, D. 526, 23 marzo 1630, n. 1.

¹⁴⁰ CP 30: scelti dal clero e dal popolo e approvati dal Vescovo o da altra competente autorità ecclesiastica, o dai membri di un Ordine, di una Congregazione o di un Istituto religioso o di una provincia, e approvati dalla competente autorità della famiglia religiosa; Cfr. *De Patronis constituendis* 19 marzo 1973 e successive disposizioni in materia.

¹⁴¹ CP 29.

do anche a fare una revisione, per quanto possibile, di eventuali Patroni già costituiti. In questa revisione i Patroni, principali o secondari, costituiti in passato in forza di particolari circostanze storiche, come pure i Patroni scelti antecedentemente per circostanze straordinarie, per esempio una peste, una guerra, o altra calamità, o a motivo di un culto speciale ora scaduto, non si sarebbero dovuti più venerare come tali.¹⁴² Ed ancora disponeva che se in qualche luogo il culto verso un Patrono debitamente costituito o *ab immemorabili* riconosciuto come tale, in decorso di tempo fosse caduto in oblio o si trattasse di un Santo di cui nulla si conosce di certo, ponderata bene la cosa, e uditi coloro a cui spetta, sarebbe stato possibile stabilire un nuovo Patrono, secondo l'attuale normativa.¹⁴³

b. Titoli o Titolari

CP al n. 34 ricorda che le chiese possono avere come Titoli la SS. ma Trinità, Nostro Signore Gesù Cristo (sotto l'invocazione di un mistero della sua vita o di un titolo già introdotto nella Sacra Liturgia), o lo Spirito Santo, o la Beata Vergine Maria (essa pure sotto qualche titolo già riconosciuto nella Liturgia), o i Santi Angeli, o un Santo iscritto nel Martirologio romano o debitamente canonizzato. Riguardo ai Beati, veniva indicata la necessità di un indulto della Sede Apostolica,¹⁴⁴ norma che venne in seguito superata nel caso di un Beato già inserito nel Calendario particolare.¹⁴⁵ Veniva anche indicato che da quel momento il Titolare di una chiesa, allo stesso modo del Patrono principale, avrebbe dovuto essere uno soltanto, a meno che non si trattasse di Santi (Beati) iscritti insieme nel Calendario, e che sarebbe

¹⁴² CP 32.

¹⁴³ CP 33.

¹⁴⁴ Pontificale Romanum (ed. 1961), *Ordo ad ecclesiam dedicandam et consecrandam*, n. 1.

¹⁴⁵ Cfr. sopra le Notificazioni: *De dedicatione aut benedictione ecclesiae in honorem alicuius Beati* (29 novembre 1998) *De titulo ecclesiae* (10 febbraio 1999), *De cultu Beatorum* (21 maggio 1999).

stato possibile anche mutare il Titolare della chiesa, seguendo l'attuale normativa e procedura data a proposito dei Patroni. Disponeva inoltre, al n. 35, che se Titolare fosse il Signore o la Beata Vergine Maria, con denominazioni che non si trovano nel Calendario generale o in quello particolare, se ne doveva celebrare la solennità o in un giorno in cui nei medesimi Calendari è prevista una celebrazione del Signore o della Beata Vergine, preferendo in particolare per la Madonna l'Assunta (o secondo Notif. n. 6 il Nome di Maria) o altro giorno che in armonia con la festa titolare e con particolari manifestazioni di devozione: pellegrinaggi, tradizioni popolari, ecc.

7. *Modo di comporre un Calendario particolare*

L'Istruzione CP espone in articoli distinti le modalità da seguire per la composizione di un Calendario particolare.

- a. Se si tratta di un ampio *territorio di più nazioni; di una nazione, di una regione o provincia (ecclesiastica [più diocesi insieme] o civile)*,¹⁴⁶ vi si inseriscono:
 1. le celebrazioni proprie, che non si trovano nel Calendario generale o che nel Calendario proprio si devono celebrare con grado superiore:¹⁴⁷
 - la festa del Patrono principale (per ragioni pastorali, può essere celebrata come solennità);¹⁴⁸
 - la memoria del Patrono secondario;
 - altre celebrazioni di Santi o Beati,¹⁴⁹ regolarmente iscritti nel Martirologio o nella sua Appendice, con particolare riferimento a quella regione, o nazione o territorio più esteso;
 2. le celebrazioni indulte.

¹⁴⁶ CP 8.

¹⁴⁷ CP 14.

¹⁴⁸ CP 8.

¹⁴⁹ Nel caso che i Santi o i Beati siano molti si deve tenere conto di CP 17.

- b. Se si tratta di una *diocesi o territorio equiparato*¹⁵⁰ vi si inseriscono:
1. le celebrazioni proprie:
 - la festa del Patrono principale (per ragioni pastorali, può essere celebrata come solennità);
 - la festa dell'anniversario della Dedicazione della chiesa cattedrale;
 - la memoria del Patrono secondario;
 - le celebrazioni di Santi o Beati, regolarmente inseriti nel Martirologio o nella sua Appendice, e appartenenti alla diocesi per motivi particolari, quali la nascita, la lunga permanenza, la morte, il culto prestato *ab immemorabili* e tuttora in atto;¹⁵¹
 2. le celebrazioni indulte;
 3. se vi sono, le celebrazioni, proprie e indulte, del territorio più vasto (più nazioni, nazione, regione, provincia [ecclesiastica o civile]).
- c. Se si tratta di *Ordini maschili*¹⁵² o di *Congregazioni religiose, le Società e gli Istituti di diritto pontificio, se sono tenuti in qualsiasi modo alla celebrazione dell'Ufficio divino*¹⁵³ si inseriscono nel Calendario generale le celebrazioni proprie e indulte all'Ordine o alla Congregazione:¹⁵⁴
1. le celebrazioni proprie sono il Titolo, il Fondatore e il Patrono (una sola con il grado di solennità), i Santi e Beati membri della famiglia religiosa¹⁵⁵ o che abbiano un peculiare rapporto con essa;

¹⁵⁰ CP 9 e 15.

¹⁵¹ Nel caso che i Santi o i Beati siano molti si deve tenere conto di CP 17.

¹⁵² In questo caso il Calendario deve essere usato anche dalle monache e religiose del medesimo Ordine, come pure dai terziari aggregati, di vita comune e di voti semplici.

¹⁵³ CP 16 a.

¹⁵⁴ CP 16 b.

¹⁵⁵ Nel caso che i Santi o i Beati siano molti si deve tenere conto di CP 17.

2. le celebrazioni indulte.¹⁵⁶
- d. Se si tratta di una *provincia religiosa*, si aggiungono a quelle dell'Ordine e le celebrazioni proprie e quelle indulte.¹⁵⁷
- e. Se si tratta di una *singola chiesa o oratorio*:
1. diocesani o equiparati, o delle Congregazioni Religiose e Istituti che non hanno il Calendario religioso:¹⁵⁸
 - celebrazioni proprie della diocesi;
 - celebrazioni proprie: Titolo, anniversario della Dedicazione, Santi dei quali si conserva localmente il corpo;¹⁵⁹
 - celebrazioni indulte.
 2. religiosi:¹⁶⁰
 - celebrazioni proprie della Famiglia religiosa tutta o della eventuale provincia alla quale appartiene;
 - celebrazioni proprie: Titolo, anniversario della Dedicazione, Santi dei quali si conserva in loco il corpo;
 - celebrazioni indulte;
 - anniversario della Dedicazione della Cattedrale, Patroni principali del luogo (sia ampio che ristretto).¹⁶¹

¹⁵⁶ CP 16 b.

¹⁵⁷ CP 16 c.

¹⁵⁸ CP 15 c.

¹⁵⁹ Con il termine «Corpo di un Santo» si intende l'intero corpo. Con il termine «Reliquia insigne» si intendono il capo, o un braccio, l'avambraccio, il cuore, la lingua, la mano, una gamba o la parte in cui un martire aveva sofferto, purché intera e non piccola. Le altre parti del corpo sono racchiuse nel termine generico: Reliquie. Anche queste avevano e hanno particolari diritti liturgici. In questa linea esiste ancora in non pochi Calendari particolari la memoria delle Reliquie conservate in una chiesa.

¹⁶⁰ CP 16 b e c.

¹⁶¹ CP 16 d.

8. *Celebrazioni dei Santi nei Calendari particolari*

Nell'oggetto primario di un Calendario particolare rientra l'adempimento del dovere di offrire al popolo di Dio il modo di venerare in azioni liturgiche oltre ai Santi la cui celebrazione è iscritta nel *Santorale* del Calendario generale anche altri Santi e Beati. Ciò avviene in tre modi: *primo* con l'inserimento in qualche Calendario particolare; *secondo* con la possibilità offerta a tutta la Chiesa di celebrare in certi giorni liturgici i Santi e Beati iscritti in quel giorno nel Martirologio o nella sua Appendice; *terzo* con la possibilità di celebrare in certi giorni liturgici messe o uffici votivi¹⁶² di qualche Santo o di tutti i Santi.¹⁶³

Se nel *Calendarium Romanum* del 1969 è stato ridotto il numero delle celebrazioni dei Santi perché ristretto a quelli di importanza universale, la memoria degli altri Santi non doveva essere trascurata, ma secondo *Sacrosanctum Concilium* n. 111 affidata ai Calendari particolari. Perciò CP fin dal Proemio sottolinea il dovere delle singole Chiese e famiglie religiose di onorare in modo particolare i propri Santi e Beati,¹⁶⁴ tenendo conto dei luoghi legati alla loro vita e attività apostolica. In questo modo si ritorna all'origine del culto dei Santi, che fu sempre e prima soltanto locale.

Nella mente di NU e CP lo spirito con il quale si dovevano rivedere i Calendari particolari era su una duplice linea: quella della riduzione delle celebrazioni eliminando quelle non proprie e meglio disponendo quelle proprie, e quella di un oculato equilibrio, anche se con le opportune attenzioni per non gravare troppo il Calendario proprio suggerite dall'Istruzione stessa.¹⁶⁵

¹⁶² Cfr. IGMR 1975 n. 316; 2002 n. 375; IGLH n. 245.

¹⁶³ I giorni liturgici indicati sono le memorie facoltative e le ferie del tempo ordinario, cfr. IGMR 1975 n. 316; 2002 nn. 355 c, 375.

¹⁶⁴ Cfr. CP 1. Dall'anno 1970 le feste espunte dal Calendario generale se e in quanto contenute in un Calendario particolare, o nei luoghi in cui erano proprie, dovevano essere ritenute.

¹⁶⁵ CP al n. 14 prevede come possibile la confezione di Calendari regionali

Quanto all'alleggerimento delle celebrazioni dei Santi nei Calendari particolari, nel 1970 spesso numerose, si trattava di applicare il criterio usato nel Calendario generale. In questo erano stati conservati Santi di importanza universale, quindi anche in ogni Calendario particolare si dovevano:

- espungere i nomi dei Santi dei quali storicamente si sapesse poco o nulla; e quelle celebrazioni di Santi, inserite in passato nel Calendario in forza di particolari circostanze, e che attualmente non avessero pressoché alcuna relazione con la diocesi o con la famiglia religiosa;¹⁶⁶
- nella scelta dei Santi da conservare o da aggiungere nel Calendario attenersi all'importanza di quel Santo o Beato per quel territorio¹⁶⁷ o per quella famiglia religiosa.

Inoltre è da notare che, per non appesantire il Calendario, CP nel caso in cui qualche diocesi o famiglia religiosa avesse più Santi e Beati, dispone che:

- a. si assegni una celebrazione distinta solo a quei Santi o Beati che hanno un'importanza particolare per tutta la diocesi (quelli, per esempio, che hanno fondato la Chiesa locale o l'hanno

(per regioni intese come più nazioni) e nazionali, in modo che i Santi che avessero avuto un grande influsso nella loro storia, specialmente per la loro dottrina o per l'attività apostolica, potessero essere celebrati da tutti in questi territori. Ma è chiaro lo spirito. Ci si deve limitare solo a quelli che corrispondono al dettato del n. 14, gli altri sono da lasciare per i Calendari diocesani e religiosi (cfr. CP 17, 19, 20). Diversa è la situazione di quei Santi verso i quali è esistita ed esiste ancora una grande devozione. Questi potranno eventualmente essere inseriti, in base al nuovo titolo: *cultus ab immemorabili traditus et adhuc perseverans* (cfr. CP 9). Questo nuovo titolo non era considerato né nel CR 43 d, né nelle NU 52 a.

¹⁶⁶ CP 19.

¹⁶⁷ Nel caso particolare derivante dai cambiamenti di confini delle diocesi, evento che ha interessato e interessa varie diocesi non solo dell'Europa CP al n. 20 dispone: « non si conservino nel Calendario i nomi di tutti i Santi di ogni territorio di cui consta la nuova diocesi, a meno che tali Santi non abbiano una importanza generale per tutta la nuova diocesi ».

illustrata con il loro sangue o con grandi meriti), o per tutta la famiglia religiosa (per esempio, i martiri più importanti o i Santi o i Beati che nella famiglia religiosa si sono particolarmente distinti per grandi meriti);

- b. gli altri si celebrino soltanto nei luoghi particolarmente legati al ricordo dei medesimi, o dove si conserva il loro corpo; ed ancora per tutti questi Santi e Beati o per una loro categoria (per esempio i martiri, i vescovi, ecc.) si consigliava di inserire nel Calendario della diocesi o della famiglia religiosa una celebrazione comune. Ciò si sarebbe dovuto osservare, con le opportune varianti, anche nel preparare i Calendari nazionali o di territori più estesi.¹⁶⁸ Il principio del raggruppamento ha dato ai Calendari particolari la possibilità di mettere in risalto le celebrazioni più significative, senza dimenticare nessuno.¹⁶⁹ Unito poi al principio che permette di celebrare con gradi diversi un medesimo Santo o Beato, secondo la diversità dei luoghi, è stato possibile dare quel risalto locale dal quale fin dalle origini ha avuto inizio il culto dei Santi.¹⁷⁰

Altra norma per favorire l'alleggerimento dei Calendari particolari è che per i «singoli Santi si faccia nell'anno liturgico una sola celebrazione; si permette tuttavia, là dove motivi pastorali lo consiglino, un'altra memoria facoltativa, per la traslazione o l'invenzione dei Santi Patroni o Fondatori delle Chiese particolari o delle Famiglie religiose, o per una ricorrenza particolare (per esempio, la conversione) della vita di questi Santi».¹⁷¹

¹⁶⁸ CP 17.

¹⁶⁹ Prescindendo anche dal fatto delle beatificazioni o canonizzazioni di gruppi di martiri.

¹⁷⁰ Un Calendario particolare con simili raggruppamenti fu subito attuato dai gesuiti: Cfr. P. MOLINARI, *Il nuovo calendario liturgico della Compagnia di Gesù*, in *Notitiae VIII* (1972) 56-59. Vari altri furono approvati in seguito.

¹⁷¹ CP 3.

9. *Modo di indicare i Santi e i Beati in un Calendario particolare*

L'Istruzione CP al n. 27 ricorda che anche nei Calendari particolari le qualifiche o titoli da aggiungere al nome dei Santi e Beati devono essere resi conformi a quelli del Calendario generale. Pertanto non si dovevano più usare i titoli seguenti: confessore pontefice, confessore non pontefice, nè vergine nè martire, vedova, e si dovevano dare ai medesimi i titoli:

- a) tradizionali, quali: apostolo (evangelista), martire, vergine;
- b) quelli che indicano il grado nella sacra gerarchia: vescovo (Papa), sacerdote, diacono;
- c) e per un Santo (Beato) appartenente a una famiglia religiosa: abate, monaco, religioso (per i religiosi non sacerdoti),¹⁷² religiosa (anche per una Santa vissuta nel matrimonio prima dell'ingresso in religione).¹⁷³

Ma mentre nel Calendario generale il nome dei Santi laici non martiri o non vergini non è accompagnato da un titolo peculiare, nei Calendari particolari, per tenere conto degli usi tradizionalmente invalsi si possono conservare certe denominazioni proprie di una determinata condizione di vita (per esempio re, regina, padre di famiglia, madre di famiglia, ecc.). Naturalmente ciò si applica anche ad eventuali Santi o Beati che dovessero essere di nuovo inseriti in un Calendario particolare.

10. *Giorno proprio delle celebrazioni in un Calendario particolare*

10. 1. A partire dall'oggetto della celebrazione

a. *Santo o Beato*

Il Calendario generale non contiene nessuna celebrazione di Beati, essendo per natura celebrazioni locali. CP, riprendendo da NU, sot-

¹⁷² I sacerdoti religiosi, si devono indicare con il solo titolo di sacerdote.

¹⁷³ Tutte le altre religiose si devono indicare con il titolo tradizionale di vergine.

tolinea l'importanza da dare, sia per i Santi che per i Beati, al loro *dies natalis*, e ciò per i Calendari diocesani, delle famiglie religiose, delle singole chiese,¹⁷⁴ ma, data la varietà delle situazioni, stabiliscono che:

- se una determinata celebrazione è già nel Calendario generale nel Calendario particolare si deve osservare la medesima data, sia che il Calendario generale l'abbia posta nel *dies natalis* sia che l'abbia trasferita ad altro giorno¹⁷⁵ tenendo conto anche del grado di celebrazione. Secondo CP 23, infatti si deve ricordare che le solennità e le feste iscritte nel Calendario generale devono essere conservate nel medesimo giorno, anche nei Calendari particolari.¹⁷⁶

- se non è nel Calendario generale, il *dies natalis* è da preferire, fermo restando il principio della precedenza da dare al Temporale:¹⁷⁷

- se il *dies natalis* non è conosciuto si deve assegnare ad altro giorno, se possibile relativo a fatti importanti della vita del Santo o del Beato¹⁷⁸ altrimenti a un giorno libero da altre celebrazioni;

- se il *dies natalis* è impedito, per l'occorrenza con celebrazione di grado maggiore (solennità,¹⁷⁹ feste,¹⁸⁰ e secondo Notif. n. 7 anche me-

¹⁷⁴ CP 21; NU 56.

¹⁷⁵ Ciò è stato fatto specialmente per rispettare il *Proprium de tempore* (cfr. NU 56 a e b).

¹⁷⁶ Notif. ai nn. 5 e 7 (cfr. anche n. 8 per i Beati) sembra restringere le possibilità offerte da CP al n. 23 esigendo che si facciano sempre combaciare le date tra Calendario generale e Calendari particolari, escludendo anche che ci si possa basare su un eventuale diverso grado di celebrazione per scegliere, in un Calendario particolare, un giorno diverso.

¹⁷⁷ NU 56 f.

¹⁷⁸ CP 21 porta come esempi: il giorno dell'*invenzione* (ritrovamento delle reliquie), della rilevazione o della traslazione del corpo (passaggio dalla prima sepoltura ad una successiva in luogo sacro), o anche il giorno della canonizzazione; CP 3 parlando di eventuali altre celebrazioni per un medesimo Santo, indicava come esempio quello della conversione. Notif. al n. 7 indica la possibilità di scegliere il giorno del battesimo, o della ordinazione, ma esclude, almeno come orientamento, il giorno della canonizzazione.

¹⁷⁹ Nel Calendario generale ve ne sono 14.

¹⁸⁰ Nel Calendario generale ve ne sono 25.

morie obbligatorie sia del Calendario generale che di quello proprio) o perché cade nei giorni da lasciare preferibilmente liberi per il Temporale,¹⁸¹ si deve assegnare al giorno più vicino non impedito;

– altrimenti si deve fissare la celebrazione in un giorno libero da altre celebrazioni nel Calendario particolare.¹⁸²

Tuttavia se un Santo fosse già stato stabilito in un Calendario, in un dato giorno, strettamente legato alla devozione dei fedeli, a tradizioni popolari e a consuetudini civili, tanto che risultasse difficile cambiarne la data senza inconvenienti, si deve conservare il giorno tradizionale.¹⁸³

b. *Santi e Beati celebrati in un medesimo giorno*

Al n. 57 le NU considerano il caso dei raggruppamenti di più Santi e Beati, sia che questo avvenga nel Calendario generale sia che riguardi un Calendario particolare. In questa linea CP al n. 17 ricorda che quando qualche diocesi o famiglia religiosa avesse più Santi e Beati, si deve fare in modo di non appesantire il Calendario di tutta la diocesi o dell'Istituto. Pertanto consiglia, come già sopra accennato, di inserire nel Calendario della diocesi o della famiglia religiosa o anche, con le opportune varianti, nei Calendari nazionali o di territori più estesi, una celebrazione comune raggruppando vari di questi Santi e Beati, ai quali spetta il medesimo grado liturgico, in un unico giorno (cfr. CP n.

¹⁸¹ CP 2 «b) I giorni in cui cadono ordinariamente il tempo di Quaresima e l'ottava di Pasqua, nonché i giorni dal 17 al 31 dicembre siano lasciati liberi da celebrazioni particolari, a meno che si tratti di memorie facoltative o di feste tra quelle elencate nella Tabella dei giorni liturgici, al n. 8, comma *a, b, c, d*, o di solennità che non si possono trasferire ad altro tempo (NU n.56 f)». I giorni in cui può cadere il tempo di Quaresima e l'ottava di Pasqua, considerati in tutta la gamma di date possibili, vanno dal 10 febbraio al 2 maggio, quindi almeno una ottantina di giorni. Aggiungendo le solennità, le feste e le domeniche si raggiungono circa centosessanta giorni impediti.

¹⁸² Cfr. NU 56 c.

¹⁸³ Cfr. CP 21.

26). Ciò può essere fatto per una loro categoria (per esempio i martiri, i vescovi, i sacerdoti, i missionari, i religiosi non sacerdoti, le religiose, i laici ecc.) ma si può certamente fare anche con raggruppamenti di altro genere (per esempio di nazioni, di secoli ecc.). Non esistendo normative in proposito sembra possibile unire per le medesime categorie sia Santi che Beati, insieme o in gruppi distinti.

Secondo le NU e CP n. 26 quando si stabilisce un raggruppamento si deve fare un'unica celebrazione collettiva, anche se uno o alcuni di essi avessero un rilievo più spiccatamente proprio. Se poi uno o alcuni di questi Santi o Beati si dovessero celebrare con grado superiore, si celebrano questi soltanto, omessa la celebrazione degli altri, a meno che non venga assegnato ad essi un altro giorno come memoria obbligatoria.¹⁸⁴

c. *Celebrazioni indulte*¹⁸⁵

Si trattava di feste concesse dalla *Sacra Rituum Congregatio*, talvolta anche numerose, limitate nel numero al tempo della riforma di Pio X e meglio determinate nel CR. In quel tempo tredici feste furono lasciate solo nei territori con i quali avevano specialissimo rapporto, e fu chiarito che non sarebbero state più concesse.¹⁸⁶ CP suppone già attuata la norma, secondo la quale non si sarebbero dovute conservare, senza particolari motivi, celebrazioni anche se concesse con *indulto* che fossero doppioni di celebrazioni ricorrenti nel ciclo del mistero della salvezza.¹⁸⁷ Queste celebrazioni secondo CP n. 22 devono essere fissate nel giorno pastoralmente più adatto, sempre nel rispetto della domenica e dei giorni in cui cade una solennità, una festa, una memoria obbligatoria.

¹⁸⁴ *Ivi*, n. 57.

¹⁸⁵ CP 7.

¹⁸⁶ Cfr. S.R.C. *Instructio de calendariis particularibus et Officiorum ac Missarum Propriis ad normam et mentem Codicis Rubricarum revisendis*, 14 febr. 1961, 33.

¹⁸⁷ Cfr. CP 3.

10. 2. A partire dal grado della celebrazione

Le NU con la *Tabella dei giorni liturgici*¹⁸⁸ e CP ai nn. 8-12 dicono espressamente quali solennità e feste siano da iscrivere *ipso iure* nei Calendari particolari¹⁸⁹ e CP al n. 24 tratta delle memorie. Qui si riprendono, per maggiore chiarezza le indicazioni della Tabella, annotandole con eventuali disposizioni di CP.

a. *Solennità*.¹⁹⁰ La Tabella elenca al n. 4 le solennità proprie e cioè:

- a) del Patrono principale del luogo o del paese o della città;
- b) della Dedicazione e dell'anniversario della Dedicazione della propria chiesa, se questa è dedicata (cfr. CP 11);
- c) del Titolare della propria chiesa;
- d) e per un Ordine o Congregazione religiosa: o il Titolare, o il Fondatore canonizzato o il Patrono principale.

Poiché le precedenze tra giorni liturgici sono da giudicare solo in base alla Tabella, queste solennità non potranno mai precedere nessuna delle celebrazioni indicate nella Tabella ai nn. 1-3, salvo diversa disposizione secondo la mente di CP al n. 36, che riguarda le solennità che secondo il diritto generale comprendono l'obbligo del precetto festivo, anche se il precetto è stato tolto dalla Sede Apostolica; ed altre per meglio adattarsi alle tradizioni locali o alla indole popolare, che le Conferenze Episcopali potranno proporre alla Sede Apostolica. Come esempio viene indicata la solennità di Ognissanti.

CP al n. 24 prevede che anche altre celebrazioni, dove si incontrassero eventuali difficoltà, suggerite da motivi storici o pastorali, potrebbero essere iscritte in un Calendario particolare con il grado di solenni-

¹⁸⁸ Cfr. NU 59, riportata sopra alla nota 53.

¹⁸⁹ Cfr. CP 24.

¹⁹⁰ Qui, dato il contesto, non si considerano le concessioni solite farsi a seguito di una Canonizzazione o Beatificazione, che sono e restano occasionali, chiuse in un lasso di tempo determinato dalla concessione.

tà. In particolare CP indica al n. 8 la possibilità che la festa del Patrono principale di una regione, nazione o territorio più ampio, e al n. 9 che la festa del Patrono principale di una diocesi, possano divenire solennità. Quanto agli Ordini e Congregazioni religiose la suprema autorità deve scegliere di indicare come solennità o il Titolare, o il Fondatore canonizzato, o il Patrono principale (cfr. CP 12).

Un caso particolare è costituito dalle solennità che per diritto comune hanno unito il precetto festivo e che per particolare disposizione in certi luoghi non sono più di precetto. CP al n. 37 stabilisce che quando alle solennità, delle quali è stato abolito il precetto festivo, viene destinato un altro giorno come proprio, diverso da quello del Calendario generale, la nuova data deve essere adottata anche dai Calendari particolari.

b. *Feste*. La Tabella elenca al n. 8 quelle:

- a) del Patrono principale della diocesi o territorio equiparato;¹⁹¹
- b) dell'anniversario della Dedicazione della chiesa cattedrale;
- c) del Patrono principale della regione o della provincia, della nazione, di un territorio più ampio;
- d) del Titolare, Fondatore, Patrono principale dell'Ordine o della Congregazione e della provincia religiosa;
- e) proprie di qualche chiesa;
- f) iscritte nel Calendario di ciascuna diocesi o dell'Ordine o della Congregazione.

Queste feste non possono essere fissate nei giorni propri delle celebrazioni indicate nei nn. 1-7 della Tabella. Si deve notare che anche per altre celebrazioni CP al n. 24 prevede che, dove si incontrassero eventuali difficoltà, suggerite da motivi storici o pastorali, potrebbero essere iscritte in un Calendario particolare con il grado di festa.

Secondo CP n. 23 b, le feste iscritte nel Calendario generale si devono conservare nel medesimo giorno anche nei Calendari particolari

¹⁹¹ Tuttavia cfr. CP 9.

rinviano al giorno più vicino una festa propria che cada eventualmente nella stessa data, a meno che il giorno della festa propria sia così intimamente connessa con gli usi o con il culto popolare, che non si possa trasferire senza notevoli inconvenienti.

c. *Altre celebrazioni proprie.* Salvo eventuali difficoltà, suggerite da motivi storici o pastorali, si devono iscrivere come *memorie obbligatorie* o *memorie facoltative*.¹⁹² Tra queste CP indica le celebrazioni dei Patroni secondari di una regione, nazione, territorio più ampio (n. 8); di una diocesi o di un territorio equiparato (n. 9); di un luogo, paese, città (n. 10); di una famiglia religiosa o di una sua provincia (n. 12), e in genere le celebrazioni di Santi e Beati che hanno un rapporto con un territorio o una famiglia religiosa, una sua provincia e, per le singole chiese, quelle dei Santi e Beati di cui conservano localmente il corpo (cfr. nn. 8, 9, 12 e 11). Inoltre, secondo CP n. 23 c, non si deve dimenticare che una memoria facoltativa propria ha la precedenza su di una memoria generale facoltativa e che in qualche caso la memoria propria può essere preferita anche a una memoria generale obbligatoria. In questo caso la memoria generale obbligatoria viene cambiata in memoria facoltativa e indicata nel Calendario particolare con l'indicazione facoltativa, o fusa insieme all'altra ove possibile per esempio se si tratta di due martiri o di due vescovi ecc. oppure, secondo l'opportunità, la memoria generale obbligatoria si rinvia, per quella Chiesa o luogo, ad altro giorno.

Si deve anche tenere presente che a norma di CP n. 25 nulla vieta che certe celebrazioni si facciano in qualche luogo in maniera più solenne che in tutta la diocesi o in tutta la famiglia religiosa.

11. *Rogazioni e Quattro tempora*

Poiché le Rogazioni e le Quattro tempora, celebrazioni per mezzo delle quali «la Chiesa suole pregare il Signore per le necessità degli uomini, soprattutto per i frutti della terra e per il lavoro dell'uomo, e

¹⁹² NU 54.

ringraziarlo pubblicamente»,¹⁹³ non hanno più trovato posto nel Calendario generale, NU e CP lasciano alla competenza delle Conferenze Episcopali, nazionali o regionali secondo i vari Calendari, l'adattamento¹⁹⁴ «alle diverse situazioni locali e alle necessità dei fedeli» stabilendo «quando e per quanti giorni si debbano svolgere le Rogazioni; così pure quando e in quanti giorni si debbano svolgere le celebrazioni corrispondenti alle Quattro Tempora e il carattere che a queste celebrazioni si deve dare». L'inserimento in un Calendario particolare di Rogazioni o Quattro tempora costituisce un dovere di celebrazione da parte di quelli che sono tenuti a tale Calendario e un diritto per quella porzione del popolo di Dio per le cui necessità sono state istituite.

12. Solennità esterne

Il principio della possibilità di celebrare una solennità, festa o memoria che cade nei giorni infrasettimanali enunciato e regolato al n. 358 del CR venne a suo tempo interpretato ufficialmente con la *Declaratio* della S. R. C. del 2 gennaio 1962 che ne allargava il senso. Praticamente ogni Santo iscritto in un Calendario, sia quello generale che quello proprio, poteva avere una «solennità esterna» in una domenica.

Le NU al n. 58 conservano il principio:

- estendendolo a tutte le celebrazioni che cadono in un giorno settimanale e sono «grate alla pietà dei fedeli»;
- ma ne restringono l'applicazione solo:
 - alle domeniche del Tempo ordinario,
 - e a quelle celebrazioni che nella *Tabella dei giorni liturgici* vengono prima delle domeniche del Tempo Ordinario.

13. Privilegi e indulti

Circa i privilegi¹⁹⁵ e gli indulti esistenti sia in diocesi che in famiglie religiose al momento della pubblicazione di CP, è stabilito che:

¹⁹³ NU 45.

¹⁹⁴ Cfr. NU 46; CP 38.

¹⁹⁵ Norma singolare, straordinaria, positiva che conferisce un diritto oggettivo, regolato dalle norme del Codice o da particolari leggi liturgiche circa le feste o le Messe votive. Cfr. *Instructio de calendariis particularibus ... revisendis*, 1961, nn. 59-65.

– quelli in contrasto con le nuove normative, si dovevano considerare abrogati, pur ammettendo per gli Ordinari, che lo ritenessero necessario, la possibilità di rinnovarne qualcuno, chiedendo il permesso e portandone le ragioni;

– quelli che non sono in contrasto, pur rimanendo in vigore, avrebbero dovuto essere rivisti, per poterli più sicuramente conservare.¹⁹⁶

Pertanto ogni Ordinario avrebbe dovuto trasmettere alla S. Sede un elenco dei privilegi in materia liturgica, unendovi un esemplare delle precedenti concessioni in modo che dopo un'opportuna revisione, se ne potesse ottenere di nuovo la concessione.¹⁹⁷

L'elenco dei privilegi liturgici avrebbe dovuto essere aggiunto al Proprio, in modo che potesse essere tra mano di chi si serviva del Proprio.¹⁹⁸

II. PRINCIPI E ORIENTAMENTI GENERALI IN MATERIA

Per meglio valutare i principi e gli orientamenti relativi ai Calendari particolari contenuti sostanzialmente nella Costituzione conciliare sulla sacra Liturgia, soprattutto nel cap. V che tratta dell'anno liturgico (*Sacrosanctum Concilium* 102-111), ripresi e specificati nelle NU, ed esposti in CP occorre tenere presente la situazione in cui versavano molti Calendari particolari, che nella migliore delle ipotesi erano stati resi conformi alle Norme del tempo di Pio X e a quelle di Giovanni XXIII, e armonizzati con la Tabella delle precedenze del 1961.

Come premessa al lavoro richiesto per i Calendari particolari l'Istruzione CP suppone che alla luce della natura propria di tali Calendari venisse fatta una revisione di quelli già precedentemente approvati, e un loro adeguamento ai principi guida enunciati dal Concilio Vaticano II.

Il primo passo di detta revisione era l'eliminazione:

– di celebrazioni perpetue in domenica, (cfr. CP 2 a);

¹⁹⁶ CP 48.

¹⁹⁷ CP 49.

¹⁹⁸ CP 50.

- di celebrazioni in data che intralciasse il normale svolgimento della quaresima, dell’ottava di pasqua, e dei giorni dal 17 al 31 dicembre. cfr. CP 2 b);
- di « commemorazioni periodiche a data fissa di un mistero o di un santo » CP 3;
- di celebrazioni di Santi dei quali, oltre il nome, si sapesse poco o nulla, cfr. CP 9;
- di celebrazioni introdotte per particolari circostanze, cfr. CP 19;
- di celebrazioni di Patroni in senso largo, cfr. CP 29;
- di celebrazioni di Patroni introdotte per particolari circostanze, cfr. CP 32;
- di celebrazioni indulte « doppioni di celebrazioni che ricorrono nel ciclo dei misteri di salvezza » CP 2 c);
- di celebrazioni indulte in contrasto con le nuove norme CP 48.

Ma poiché ogni Calendario particolare resta sempre un Calendario interno al Rito romano, specificazione territoriale o di una famiglia religiosa, del Calendario generale del Rito stesso¹⁹⁹ ne deriva che, pur nell’apertura a possibili legittimi adattamenti, deve essere unito a tutti gli altri del medesimo Rito. Ciò si otterrà sia con il dare la preminenza del ciclo dei misteri del Signore inteso come l’insieme dei giorni liturgici destinati alla ripresentazione del mistero di Cristo (solennità e feste del Signore, domeniche, ferie di Avvento e di Quaresima, ferie del tempo ordinario) sul ciclo dei Santi;²⁰⁰ sia con l’alleggerimento dei

¹⁹⁹ Cfr. Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, Istruzione *Legitimae varietates*, nn. 36, e 63, AAS 87 (1995) 302 e 312.

²⁰⁰ A. CUVA, nel suo commento a CP su *Rivista Liturgica* 59 (1972) 510-511, dal titolo: *Verso i nuovi Calendari liturgici particolari*, notava: « Questo principio, che informa tutto il capitolo V della Costituzione conciliare sulla sacra Liturgia, è stato seguito rigorosamente nella riforma del Calendario generale. Al ciclo dei misteri del Signore è stata assicurata una duplice preminenza, quantitativa e qualitativa, sul ciclo dei Santi. Quanto alla preminenza quantitativa basta pensare che la maggior parte dei giorni dell’anno liturgico è dedicata alla celebrazione del ciclo dei misteri del Signore. È difficile fare un calcolo preciso che valga per ogni anno a causa

Calendari di nazioni, di territori più estesi, di diocesi e di famiglie religiose:

- da celebrazioni del Signore e della Beata Vergine Maria con titoli diversi da quelli contenuti nel Calendario generale e fissandole in unione con celebrazioni già esistenti nel Calendario generale (cfr. CP 35);

- da celebrazioni varie per un medesimo Santo (cfr. CP 3);

- dove vi fosse un numero grande di Santi e Beati da celebrare. Nonostante il diritto esistente e il principio del rispetto del «giorno proprio» (cfr. CP 21 e 26) si deve operare una scelta, dando la preferenza a quelli di importanza particolare (cfr. CP 17 a) unendo in un'unica celebrazione più Santi e Beati di una medesima categoria (cfr. CP 17 b, 26) rimandando alcune celebrazioni a luoghi determinati (cfr. CP 17 b, 25), e usando sapientemente la memoria facoltativa (cfr. CP 24);

- nell'osservare il principio dell'unicità del Patrono principale (CP 31) e del Titolo (CP 34);

sia con il fissare le celebrazioni indulte nel giorno pastoralmente più adatto, senza interferire con il ciclo dei misteri della salvezza e con i giorni più importanti del ciclo dei Santi (cfr. CP 22).

delle complicazioni provenienti dalla applicazione delle leggi dell'occorrenza (cioè dell'incontro di celebrazioni diverse nello stesso giorno liturgico). Volendosi accontentare di un calcolo approssimativo, basterà sommare i giorni che nel Calendario romano generale sono assegnati alle celebrazioni della Madonna e dei Santi. Avremo in tutto 170 giorni. Aggiungendo a tale numero il giorno della Commemorazione di tutti i fedeli defunti (2 novembre) avremo 171 giorni. Tutti gli altri giorni del Calendario romano generale, cioè 194 giorni (= 365-171), sono disponibili per la celebrazione del ciclo dei misteri del Signore. Se poi si pensa che 81 giorni del Calendario romano generale sono occupati da memorie facoltative, da memorie cioè che si possono omettere, i giorni del Calendario romano generale disponibili per la celebrazione del ciclo dei misteri del Signore salgono a 275. Ma oltre alla preminenza quantitativa del ciclo dei misteri del Signore, nella riforma del Calendario generale è stata salvaguardata la sua preminenza qualitativa. Basta dare uno sguardo alla Tabella dei giorni liturgici riportata nel n. 59 delle NG. Ben 39 celebrazioni del ciclo dei misteri del Signore occupano i primi posti della tabella (n. 59, 1-3), circa altre 90 celebrazioni vi occupano posti notevoli (n. 59,5,6,9). Ne è risultata così una migliore armonizzazione tra il ciclo dei misteri del Signore e il ciclo dei Santi».

Un Calendario particolare è per la sua stessa natura un normale, cioè consono con le norme esistenti, adattamento del Calendario generale. Per questo CP, seguendo quanto già determinavano le NU (cfr. 50 b), indica nel proprio testo normativo la possibilità di non poche eccezioni alla norma comune.

Pertanto:

- CP 2 b, stabilisce che i propri Santi possono essere celebrati anche nei giorni che normalmente dovrebbero essere lasciati liberi purché:
 - restino al grado di memoria facoltativa;
 - o siano feste elencate nella Tabella al n. 8 a, b, c, d;
 - o solennità che non si possano trasferire ad altro tempo.
- CP 2 c, ammette che si possano, per particolari motivi, introdurre nuove celebrazioni indulte;
- CP 3, lascia la possibilità di domandare, per un Santo particolarmente proprio, oltre la celebrazione nel *dies natalis*, anche un'altra celebrazione in altra data importante per la sua vita;
- CP 8, possibilità di elevare a solennità, per ragioni pastorali, la festa del Patrono principale di una regione, nazione o territorio più esteso e anche di una diocesi (cfr. CP 9);
- CP 9, ammette che si proponano come propri dei Santi il cui culto fosse in qualche diocesi (e famiglia religiosa) prestato *ab immemorabili*²⁰¹ e ancora in atto;
- CP 20, ammette che si celebrino certi Santi e Beati che avessero cessato di essere propri per mutazione dei confini di una diocesi [in linea di principio sembra che possa essere esteso anche alla mutazione di confini di una provincia ecclesiastica o religiosa] purché continuino ad avere importanza per la nuova circoscrizione;²⁰²

²⁰¹ Strettamente parlando ciò si applicherebbe solo alle più antiche diocesi o famiglie religiose, ma la *mens* del legislatore non sembra così restrittiva.

²⁰² Caso particolare potrebbe divenire l'elevazione a diocesi di una *Missio sui iuris* affidata ad una Famiglia religiosa che precedentemente aveva portato con sé il proprio Calendario.

- CP 21 e CP 23 b, possibilità di conservare il giorno di celebrazione di un Santo legato
 - alla devozione dei fedeli;
 - a tradizioni popolari;
 - a consuetudini locali;
- CP 25, possibilità di celebrare in qualche luogo, in rapporto a tutta la diocesi, qualche Santo in modo più solenne;
- CP 31, ammette che si possano conservare due o più Santi come Patroni principali, se sono iscritti insieme nel Calendario sia generale che particolare;
- CP 36, facoltà concessa alle Conferenze episcopali di assegnare qualche solennità anche di precetto ad altro giorno che meglio si adatti alle tradizioni locali o all'indole del popolo, adducendo come esempio la solennità di Ognissanti.
- CP 38, varietà concessa circa le Rogazioni e Quattro tempora;
- CP 48, possibilità di motivata rinnovazione di indulti e privilegi anche se in contrasto con le nuove norme liturgiche.

Insieme agli orientamenti contenuti in CP, che resta in materia un'ufficiale interpretazione delle NU, dal 1997 è necessario tenere in considerazione quanto aggiunge o modifica la Notificazione

In primo luogo occorre notare quanto afferma la Notif.: «La Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti non giudica opportuno, per ora, un cambiamento delle norme vigenti».²⁰³ Queste rimangono in vigore fino a quando non venisse emanata una nuova normativa. La motivazione di tale posizione è nella volontà di «evitare una notevole alterazione dei Calendari liturgici», ma insieme forse anche quella di mutare, migliorandolo, quanto operato dai Dicasteri della S. Sede competenti in Sacra Liturgia, negli ultimi anni.²⁰⁴

²⁰³ Questa voglia di cambiamento sembra essere sostenuta da affermazioni come quelle contenute nella Notif. 23 e 24: «Meno sviluppati sotto il profilo legislativo sono gli altri calendari interdiocesani ... o intradiocesani» e che «Spesso viene trascurata soprattutto l'esistenza dei calendari propri delle singole chiese», pur riconoscendo che certi «accenni basilari» in proposito esistono nelle norme vigenti.

²⁰⁴ Poiché la Notif. parla genericamente di «ultimi anni» e usa il plurale,

La Notif. infatti procede dalla constatazione del fatto che «in seguito a motivata richiesta dei Vescovi diocesani e per motivi pastorali, hanno concesso un certo numero di spostamenti, anche di celebrazioni che figurano nel Calendario generale»,²⁰⁵ o hanno risposto affermativamente a certe richieste come quella di elevare al grado di solennità il giorno del Patrono (principale) di una diocesi. Il principio formulato per il Calendario generale riguardo ai Patroni principali di una regione o di una nazione o di un territorio più esteso, per i quali dalla festa di I classe, come nel CR (91, 12 ad 1) era stato riportato a «festa» (NU, Tabella 8 c), è stato da CP volutamente mitigato, secondo quanto già su *Notitiae* era stato officiosamente indicato.²⁰⁶ Per questo CP 8 e 9 dicono espressamente che sia i Patroni principali di una regione, o di una nazione o di un territorio più esteso e quello di una diocesi «per ragioni pastorali», possono essere celebrati «come solennità», nonostante che nella Tabella, al n. 8 a, si indichi tale celebrazione tra le feste, dato che questo è il caso più frequente.²⁰⁷

sembra riferirsi alla Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, esistente dal 1988 «ultimi anni» (cfr. *Pastor Bonus*, 62ss) e alla Sacra Congregatio pro Cultu Divino, in essere dal 1984, ma se gli «ultimi anni» sono da considerare come un ventennio si dovrebbe includere anche la Sacra Congregatio pro Sacramentis divinoque Cultu, in essere dal 1975, data in cui non erano ancora stati presentati per la conferma molti Calendari particolari.

²⁰⁵ Notif. 10.

²⁰⁶ Cfr. F. DELL'ORO in *Note illustrative a Calendaria particularia*: «Attamen, aliquibus in casibus, Patronus dioecesis vel nationis electus est quia magnum momentum habuit in historia nationis, regionis, vel dioecesis, eiusque cultus ab omnibus valde praestatur. Ita v.g. S. Nicolaus de Flüe in Helvetia, S. Francisus Assisiensis in Italia, S. Stanislaus in Polonia, S. Venceslaus in Cechoslovachia, S. Stephanus in Hungaria, S. Georgius in Anglia, etc. His in casibus bonum pastorale requirere potest, ut Patronus in tota regione recolatur gradu sollemnitatis, ita ut etiam in dominicis per annum celebrari valeat. Manet ergo principium generale, quod tamen mutari potest a Conferentiis Episcopalibus, quarum res interest».

²⁰⁷ Non ci si deve nascondere tuttavia, come si esprimeva F. Dell'Oro nelle *Note* sopra citate che: «Nel contesto vario e diversificato che i Calendari particolari possono presentare, ma soprattutto alla luce dei nn. 4-6 delle NG, questa «mitigazione» in

Più in generale CP, come sopra si è indicato, notava con cura i possibili adattamenti e le possibili eccezioni alle norme, e non escludeva che l'autorità competente motivasse eventuali scelte che «si discostano dalle norme dell'Istruzione».²⁰⁸ La Notif. precisa, in una linea attenta all'uniformità in campo liturgico all'interno del Rito romano, la necessità:

- di «custodire l'integrità del Calendario generale come espressione dell'unità sostanziale del Rito Romano» rimandando a *Sacro-sanctum Concilium* 38, ciò che è certo legittimo, anche se l'Istruzione *Legitimae varietates* al n. 36 afferma che la Chiesa mediante l'inculturazione, alla luce degli artt. 107 e 39-40, quando approva dei Calendari o dei Libri liturgici anche con «adattamenti, che fanno sempre parte del Rito romano» e che anche quelli più profondi «non tendono a una trasformazione del Rito romano, ma si collocano all'interno dello stesso Rito».²⁰⁹
- di mantenere, nel futuro, «le celebrazioni del Calendario generale al giorno loro assegnato, e di non concedere il trasferimento ad altro giorno delle celebrazioni impedienti, se non per motivi pastorali eccezionali, che interessino un considerevole numero di fedeli. Lo stesso sarà per i calendari nazionali e quelli di regioni interdiocesane nei confronti del calendario diocesano».²¹⁰

favore del Patrono principale di una regione o di una nazione o di un territorio più esteso, ... e il carattere pastorale del n. 58 delle Norme Generali, insensibilmente pongono le premesse per una sovrapposizione di determinate solennità e feste alle domeniche «per annum», anche se - comprese quelle dei tempi forti - escludono, per sé, «la designazione perpetua di qualsiasi altra celebrazione» (Norme Generali 6; cfr. n. 7 e la finale del n. 56); le stesse «norme» rituali (= rubriche) poi ricevono un trattamento che sembra scostarsi dai principi apertamente affermati circa la domenica che «si deve considerare come la festa primordiale» (NG 4; SC 106), la quale, conseguentemente, è stata svincolata da ogni schema di classificazione» *Rivista Liturgica* 58 (1971) 125.

²⁰⁸ CP 6.

²⁰⁹ Cfr. nn. 36 e 63, AAS, 87 (1995) 302 e 312.

²¹⁰ Notif. 12.

Questi trasferimenti, e certe loro motivazioni, per la Notif.²¹¹ non sembrano sufficienti, ma ammette delle possibili eccezioni. In linea opposta la Notif.²¹² riapre la possibilità di inserire celebrazioni di Santi nel periodo che cade abitualmente durante la Quaresima o i giorni dell'Ottava di Pasqua oltre ai giorni che vanno dal 17 al 24 dicembre, e insieme restringe la possibilità di scegliere come data di celebrazione di un Santo il giorno della « canonizzazione »²¹³ indicato come non preferibile mentre aggiunge il giorno del « battesimo ».

La Notif. giustamente, dato il contesto degli inserimenti di nuovi Santi e Beati che stanno divenendo sempre più numerosi, propone una certa cautela, una gradualità e l'attesa del congruo periodo di tempo necessario perché « si sviluppi con ritmi naturali la devozione spontanea del popolo » (Notif. 31), e soprattutto rifiuta « l'inserimento di Santi e Beati che non hanno un legame intrinseco con le diocesi interessate » e motivate invece dal desiderio di onorare una determinata famiglia religiosa per il contributo dato alla vita della diocesi²¹⁴ come cosa « distante dalla Tradizione » ricordando « che una tale interpretazione non tiene in debito conto del bene pastorale del popolo fedele, che ha diritto all'autenticità e alla nobile semplicità del culto (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 34) ».²¹⁵

CONCLUSIONE

Nel chiudere queste note studiate nel desiderio che veramente i Calendari particolari del Rito romano siano redatti e restino costante-

²¹¹ Notif. 14-15.

²¹² Notif. 17.

²¹³ Notif. 7.

²¹⁴ I testi di Notif. sull'argomento sembrano molto generici e forse non tengono conto che come il Calendario generale ha inserito non pochi religiosi e talvolta proprio perché primi evangelizzatori di una nazione o di un territorio più ampio così qualcosa di simile potrebbe essere considerato per i primi evangelizzatori di una diocesi, prima che questa fosse costituita come tale.

²¹⁵ Notif. 37.

mente orientati da norme precise, lineari e nel medesimo tempo aperte, in modo da favorire il bene del popolo di Dio l'auspicio è quello di aver potuto prestare un servizio utile a quanti hanno il dovere di vegliare sulla loro autenticità, nella speranza che una eventuale nuova legislazione in proposito costituisca un vero progresso con l'avvertenza che le nuove forme scaturiscano organicamente e in qualche maniera, da quelle già esistenti tenendo in debita considerazione e le leggi generali della struttura e dello spirito della Liturgia rinnovata dal Concilio Vaticano II e le problematiche sorte per l'esperienza derivante dalla recente riforma liturgica (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 23), in armonia con la normativa vigente.

MARIO LESSI ARIOSTO, SI

CHRONICA

EVANGELIZADOS POR LA LITURGIA, ENVIADOS A RENOVAR EL MUNDO CON MISERICORDIA

DOCUMENTO DE LOS OBISPOS DE CATALUÑA

Adviento 2015

INTRODUCCIÓN

1. «La liturgia contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida, y manifiesten a los demás, el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia» (SC 2). En estas palabras, extraídas del prólogo de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, del Concilio Vaticano II (1962-1965), se encuentra el sentido y el objetivo de esta Carta Pastoral que dirigimos a los fieles de nuestras Iglesias diocesanas que peregrinan en Cataluña y a todo nuestro pueblo. Nos mueve a ello la conmemoración del centenario del 1er. Congreso Litúrgico celebrado en Montserrat el mes de julio del año 1915 y el inicio del Año Santo de la Misericordia, convocado por el Santo Padre Francisco con motivo del cincuentenario de la finalización del Concilio Vaticano II.

El movimiento litúrgico en nuestras Iglesias diocesanas empezó por aquel magno Congreso celebrado hace cien años en el Monasterio de Montserrat. Convocado por todos los Obispos de las diócesis catalanas y el P. Abad de Montserrat, Dom Antoni M^a Marcet, presidido por el Nuncio Francesco Ragonesi, y siendo el secretario el presbítero sabbadellense, Dr. Lluís Carreras, el 1er. Congreso Litúrgico abrió un surco por el que discurrió un río fecundo de trabajo en favor de la liturgia al servicio del Pueblo de Dios, a fin de dar a Dios el culto que se merece.

Aquel Primer Congreso fue de gran importancia para introducir a los fieles de las Diócesis catalanas en la liturgia, facilitándoles la parti-

cipación activa, para que la liturgia fuera la base fundamental y nuclear de su espiritualidad cristiana. También quería favorecer una mayor dignidad en las celebraciones de la fe católica, impulsando posteriormente muchas iniciativas que hicieron de Montserrat y de Cataluña un lugar de estudio y de reflexión litúrgica de referencia. A nivel internacional el Congreso fue una de las primeras realizaciones en sintonía con el movimiento litúrgico europeo y tuvo un intenso sello de romanidad.

Las crónicas levantan acta de su importancia y de la alta motivación litúrgica de los católicos catalanes de aquel momento. Asistieron más de 2.000 congresistas, entre los cuales Antoni Gaudí, Josep Puig i Cadafalch, o Lluís Millet i Pagès, y unos 480 presbíteros con el Arzobispo metropolitano de Tarragona, Mons. Antolín López Peláez al frente, y todos los obispos de la provincia eclesiástica Tarraconense que en aquel momento unía a todas las Diócesis con sede en Cataluña.

A este Congreso de 1915 siguió una época muy creativa de semanas litúrgicas y de canto gregoriano, exposiciones, promoción de *scholae cantorum*, publicación de libros, devocionarios y misales para que los fieles pudieran seguir la misa que se continuaba celebrando en latín, así como también impulsó una renovación de las artes aplicadas a la liturgia. Aparecía, ciertamente, la finalidad pedagógica y educativa de la liturgia. En las mismas conclusiones generales del Congreso de 1915 se decía expresamente que la liturgia era «el método más fecundo para la educación del espíritu y de la vida cristiana».¹ Como es obvio, esta finalidad pedagógica, iba subordinada a la finalidad cultural y santificadora, sin perder nunca de vista la importancia de «la participación plena, consciente y activa» como más tarde afirmaría la misma Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II.

Juntamente con la renovación litúrgica hay que remarcar entre los frutos de aquel Congreso, el descubrimiento de los textos bíblicos como fundamento de la vida cristiana, favorecido por las traducciones que se empezaban a divulgar en lengua vernácula.

¹ «Conclusiones del I Congreso», núm. 5, en *Los Congresos Litúrgicos de Montserrat 1915 y 1965: Documentación*, Dossiers CPL 43, Barcelona 1990.

Muchas de las iniciativas y de la doctrina subyacente a este movimiento litúrgico, culminaron en la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II. De aquí que, aún en pleno Concilio, tuvo lugar el segundo Congreso Litúrgico de Montserrat el año 1965, impulsado por el Abad Gabriel M. Brasó, en un intento de aplicar a nuestras diócesis el espíritu de la liturgia que emanaba de la enseñanza conciliar. De este 2º Congreso surgió la Sociedad Catalana de Estudios Litúrgicos, filial del Instituto de Estudios Catalanes.

Más tarde, en el año 1990, con motivo del 25º aniversario del Concilio Vaticano II y del 75º aniversario del primer Congreso litúrgico de Montserrat, fue llevado a cabo un nuevo Congreso en Montserrat, entendido como un balance de la aplicación de la reforma conciliar, y que deseaba subrayar los pasos a realizar aún pendientes, desde los más teóricos y doctrinales -como, por ejemplo, la participación activa y fructuosa de los fieles-, hasta otros más concretos, como acabar la versión de los textos en la lengua del pueblo y el cantoral litúrgico oficial.² A la ampara de este acontecimiento, los obispos de Cataluña publicaron una Carta pastoral con el título: «*La liturgia, fuente de la vida espiritual*».³

Después del IV Congreso Litúrgico de Montserrat que tuvo lugar el mes de abril de 2015 en Barcelona y en Montserrat, conmemorando el centenario del Primer Congreso, y en el contexto del Año Santo de la Misericordia con motivo del cincuentenario de la finalización del Concilio Vaticano II, así como del veinte aniversario de la clausura del Concilio Provincial Tarraconense (1995), queremos dirigir a los fieles cristianos una palabra de consuelo y de esperanza para subrayar algunos aspectos que ponen de manifiesto la importancia de la reforma litúrgica llevada a cabo por el Concilio Vaticano II, incidiendo especialmente en la finalidad educadora y catequética de la liturgia. La li-

² Cfr. las Conclusiones del III Congreso: *Documentos de Iglesia* 539 (1991) 129-131.

³ Comunicación pastoral de los Obispos de Cataluña después del III Congreso Litúrgico de Montserrat: «*La liturgia, fuente de la vida espiritual*» (8-IX-1991): *Documentos de Iglesia (DdI)* 554 (1991) 614-617.

turgia nos empuja a evangelizar, enviados a renovar el mundo con la misericordia y el amor del Señor, que nos llama a ser una Iglesia «en salida», como afirma nuestro Papa Francisco,⁴ es decir, a ser una Iglesia enviada a todas las periferias, que tiene cuidado amoroso, concreto y preferente de los más pobres y necesitados. Porque siempre la liturgia ha de ayudar a los creyentes a expresar el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia.

I. LA REFORMA LITÚRGICA: UN BALANCE POSITIVO

2. *El sentido de la liturgia*

Son muchos los teólogos y liturgistas que analizando el movimiento litúrgico iniciado ya a finales del siglo XIX lo justificaban como la reacción a la toma de conciencia que en la Iglesia se había debilitado el sentido de la liturgia. El valor básico del movimiento litúrgico, del que fue un exponente magnífico el primer Congreso Litúrgico de Montserrat, fue poner a la luz otra vez en la vida de la Iglesia, el valor y el sentido básico de la liturgia. Se trataba de un movimiento pastoral y espiritual, por más que también hacía aportaciones doctrinales importantes, íntimamente vinculado con el progreso de la eclesiología.

El movimiento litúrgico se proponía una entrada espiritual de los fieles en la celebración, a través del canto, de la asimilación como propia de la oración litúrgica, de la unión con el sacerdote en la ofrenda del sacrificio eucarístico, y de valorar la comunión frecuente, tan impulsada por san Pío X.

El Concilio Vaticano II fue la culminación de todo este proceso. La Constitución sobre la Sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, lo sintetizó en una de sus expresiones más paradigmáticas: «La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza» (SC 10).

⁴ Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*(24-XI-2013), 20-24.

Si Romano Guardini afirmaba que veía «nacer la Iglesia en las almas», se puede afirmar que, simultáneamente, a lo largo del siglo XX y gracias a la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II, hemos visto renacer la oración de la Iglesia en el corazón y en los labios de los cristianos.

3. *Importancia de la Constitución conciliar sobre la Sagrada Liturgia, «Sacrosanctum Concilium»*

La Constitución sobre liturgia del Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, ha aportado unos grandes frutos para la vida de la Iglesia durante estos últimos cincuenta años. Por este motivo, conviene recordarlos y manifestarlos en el hoy de nuestras Iglesias. El Concilio se inició tratando la divina liturgia que, dentro de la concepción sacramental de la comunidad eclesial que es comunidad eucarística, se convierte en el corazón, la fuente y la cumbre de la vida cristiana.

Con este hecho, el Concilio afirmaba que «la principal manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma Eucaristía, en una misma oración, junto al único altar donde preside el Obispo, rodeado de su presbiterio y ministros» (SC 41).

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* situaba más explícitamente la liturgia en el contexto de la teología de la historia de la salvación, de la que el misterio pascual de Cristo es la plenitud.

Además de las referencias a la presencia de Cristo en la Eucaristía y en los otros sacramentos, así como también en la persona del ministro que celebra, el Concilio subrayaba esta presencia en la proclamación de la Palabra de Dios, «pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla»; y también en todo el pueblo santo de Dios reunido para una acción litúrgica (SC 7), porque «donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos» (Mt 18,20).

La liturgia es a la vez el encuentro con Cristo, que actúa personalmente en su Iglesia, y, al mismo tiempo, es espera activa de su venida

en la gloria. Por ello en el marco de la reforma y el incremento de la Liturgia, el Concilio animaba a los fieles de una forma preeminente a fomentar la participación en la acción litúrgica «de una manera consciente, activa y fructuosamente» (SC 11), «y a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano» (SC 14).

Esta participación activa se da especialmente en la Eucaristía, que ocupa en la liturgia el primer lugar, como fuente para la cual la gracia de Cristo se extiende a los fieles y como cumbre, ya que la finalidad última de la acción de la Iglesia es la santificación de los hombres en Cristo y la glorificación de Dios. Para esta finalidad, se convierte en absolutamente necesaria y conveniente potenciar la formación litúrgica. Es importante también remarcar cómo la Constitución conciliar se detenía a poner las bases y los límites de la reforma litúrgica, siempre dentro del marco eclesiológico adecuado.

4. *La centralidad de la Palabra de Dios vivida e interpretada en la fe de la Iglesia*

La Constitución conciliar sobre la Liturgia propuso verdaderamente una recuperación en profundidad de «aquel amor suave y vivo hacia la Sagrada Escritura que atestigua la venerable tradición de los ritos, tanto orientales como occidentales» (SC 24). El propósito de una presencia más significativa de la Palabra de Dios en las celebraciones litúrgicas ha sido cumplido con la máxima fidelidad. Seguro que nunca, en toda la historia de la Iglesia católica, habíamos tenido como ahora una lectura bíblica tan abundante y tan pedagógicamente organizada. Los leccionarios actuales de la liturgia romana, con una presencia más abundante del Antiguo Testamento a fin de acentuar la unidad de los dos Testamentos, así como la recuperación del salmo responsorial, son una magnífica aportación a la formación bíblica de todos los fieles católicos.

Para los pastores, encargados de actualizar la Palabra de Dios en las homilías, esta abundancia de textos bíblicos es, al mismo tiempo, una ayuda y un reto. Con la obra conciliar, la Palabra de Dios ha reaparecido en la Iglesia de la forma que más le corresponde, es decir, como

Palabra viva de Dios a los hombres. Es así como «en la liturgia, Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio. Y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración» (SC 33).

Por este motivo, la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación del Vaticano II, *Dei Verbum*, que precede lógicamente aunque no cronológicamente a estas afirmaciones de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, afirma que en «la Iglesia creyente y orante», «el Espíritu Santo hace resonar la viva voz del Evangelio», a fin de que también «por ella», esta voz llegue «al mundo» (DV 8). «Cristo no habla en el pasado, sino en nuestro presente, ya que Él mismo está presente en la acción litúrgica». ⁵ En este punto, se aprecia también en toda su verdad la exhortación de la misma Constitución *Dei Verbum* citando una famosa afirmación de san Jerónimo: «El Santo Concilio exhorta con vehemencia a todos los cristianos [...], a que aprendan “el sublime conocimiento de Jesucristo” (Fl 3,8) con la lectura frecuente de las Sagradas Escrituras» (DV 25). Porque «el desconocimiento de las Escrituras es desconocimiento de Cristo». ⁶

5. *La aportación del Catecismo de la Iglesia Católica*

Como afirmaba el recordado obispo auxiliar de Barcelona Mons. Pere Tena (1928-2014), que invirtió su vida en el fomento de la liturgia, el enriquecimiento más decisivo del sentido de la liturgia después del Concilio Vaticano II, «ha sido la del Catecismo de la Iglesia Católica (1992), y en él todos los apartados dedicados a la acción del Espíritu Santo en la liturgia, definida globalmente como *opus Trinitatis* [obra de la Trinidad]». ⁷ «*La celebración del misterio cristiano*» – segunda

⁵ BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis* (22-II-2007) n. 45.

⁶ SAN JERÓNIMO, *Comm. In Is.*, Prol.: PL 24,17.

⁷ Pere TENA, «La Constitución *Sacrosanctum Concilium* en los cuarenta años del Concilio Vaticano II», *RCatT* 32/1 (2007) 163-168; aquí, 167. ID., «Introducción a la Constitución *Sacrosanctum Concilium*», en CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones. Edición bilingüe*, Barcelona: FTC – PAM 2003, 27-44; aquí, 34.

parte del Catecismo – se ponía en estrecha conexión con “*La profesión de fe*” – primera parte – y con “*La vida cristiana*” – tercera parte: Es el misterio de Cristo lo que la Iglesia anuncia y celebra en su liturgia a fin de que los fieles vivan de él y den testimonio del mismo en el mundo» (CEC 1068).

El texto del Catecismo recoge ampliamente la herencia de la Constitución conciliar sobre Liturgia, la reúne con las reflexiones de los últimos años y la enriquece con las aportaciones de la teología oriental. El resultado es una síntesis espléndida de aquello que profesa la Iglesia sobre el sentido de la liturgia. Por este motivo, los obispos invitamos a nuestras Iglesias diocesanas a releer estos pasajes del Catecismo. Es especialmente valioso el inicio de la primera sección, al exponer la liturgia como obra de la Santísima Trinidad (CEC 1077-1112).

Dentro de esta perspectiva, el Catecismo nos recuerda que «la liturgia es acción del “Cristo total” (*Christus totus*)». Porque «los que desde ahora la celebran participan ya, más allá de los signos, de la liturgia del cielo, donde la celebración es enteramente comunión y fiesta» (CEC 1136).

6. *Algunas dificultades*

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la reforma no se hace sin dificultades. Por este motivo, no podemos dejar de lado los obstáculos y malentendidos que el sentido de la liturgia ha sufrido durante estos años.

Por un lado, los que rechazando la obra del Concilio, se opusieron al Misal Romano promulgado por el beato papa Pablo VI en el año 1969. A veces se ha simplificado su posición, como si el problema fuera simplemente de poder retornar a la Misa de la reforma del Concilio de Trento, cuando, de hecho, existen problemas eclesiológicos más de fondo, como la aceptación de todos los documentos del mismo Concilio Vaticano II, los relacionados con la subsistencia de la verdadera Iglesia de Cristo en la Iglesia católica y en diálogo con las otras confesiones cristianas, o la misma libertad religiosa promulga-

da por el Concilio Vaticano II en el decreto sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*. Desafortunadamente, los esfuerzos de los papas, y principalmente, dentro del último decenio, el generoso intento del papa Benedicto XVI para conseguir la plena unión, no ha llegado aún a hacerse realidad.

Por otro lado, en nuestras diócesis, las dificultades surgieron principalmente en el extremo opuesto por causa de quienes creyeron que la liturgia era simplemente un *objeto* para reformar, cuando en realidad era un *sujeto* capaz de reformar la vida cristiana que ponía en el centro de la vida y la pastoral el misterio pascual de Cristo.⁸

Este mal lo sufrieron sobre todo aquellos que pensaban que la reforma del Vaticano II era un reinicio de la vida de la Iglesia y, con respeto a la liturgia, no habían seguido personalmente ni espiritualmente el proceso del movimiento litúrgico del cual, precisamente, la Constitución *Sacrosanctum Concilium* era su culminación.

Además, el movimiento de desacralización y secularización no podía dejar de influir negativamente. La fuerte crisis de identidad del ministerio sacerdotal, la lenta y difícil entrada de una visión de la Iglesia como «misterio» (LG 1-8), llevó la liturgia en numerosas comunidades eclesiales hacia una dimensión exclusivamente antropológica y, por lo tanto, a una autocelebración de la asamblea. Esta idea, aunque por supuesto de una forma inconsciente, se encuentra en la base de aquella formulación acríticamente aceptada del sentido de la liturgia meramente como «celebración de la vida». El resultado práctico ha sido, en muchos casos, un descenso del sentido de adoración y de alabanza esenciales en toda celebración litúrgica.

7. *Llamada a una cuidadosa recepción*

Sin embargo, los episodios expuestos en el punto anterior, no pueden oscurecer la bondad y la validez de la reforma litúrgica tal y como

⁸ Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso en el Pontificio Ateneo San Anselmo*, 6 de mayo de 2011.

ya hemos expuesto. Además, la reforma litúrgica contiene riquezas que hay que ir profundizando, como una mayor atención hacia el «*ars celebrandi*», la formación bíblica y litúrgica, o el sentido profundo de «la participación plena, consciente y activa» que ha de llevar verdaderamente a la vivencia del misterio en la propia vida cristiana de los fieles, convirtiéndose en luz del mundo y sal de la tierra (cfr. *Mt* 5,13-16). El cambio generacional, que implica que prácticamente hayamos despedido a los grandes protagonistas del Concilio – obispos, teólogos y expertos – y que se esté retirando de la escena a la primera generación que recibió el Concilio, nos obliga a dejar de hablar de la liturgia insistiendo en el antes y el después de la *Sacrosanctum Concilium*.

Hemos entrado en una segunda etapa de la recepción conciliar que se augura más serena, gracias a los buenos caminos recorridos por los que nos han precedido. De aquí que, con una hermenéutica interpretativa correcta, y con la distancia serena de los años transcurridos de reforma conciliar, necesitamos volver a los textos del Vaticano II que los Padres conciliares nos dejaron por herencia, para que, como afirmaba Benedicto XVI, «sean conocidos y asimilados como textos cualificados y normativos del Magisterio, dentro de la Tradición de la Iglesia».⁹

Cuando la Iglesia, ejerciendo su maternidad espiritual, entrega a cada generación «todo lo que ella es, todo lo que cree» (*DV* 8), presenta aquel «depósito viviente» que se convierte en principio constante de vida y de renovación y que es un depósito que nunca envejece, sino que, bajo la acción del Espíritu Santo renueva sin parar la juventud del cuerpo eclesial.¹⁰

Si la reforma conciliar la sabemos leer y acoger, y a la vez llevar a la práctica con paciencia y decisión, podrá ser y llegará a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia.

⁹ BENEDICTO XVI, Carta apostólica *Porta Fidei* (11-X-2011) n. 5.

¹⁰ Cfr. SAN IRENEO, *Adv. haer.*, 3, 24, 1: SChr 211, 472-473 = PG 7, 966.

II. LITURGIA Y EVANGELIZACIÓN

8. *Liturgia y vida*

En la introducción de la *Sacrosanctum Concilium*, tratando del lugar de la liturgia en el misterio de la Iglesia, se afirma: «al edificar día a día a los que están dentro para ser templo santo en el Señor», «robustece también admirablemente sus fuerzas para predicar a Cristo y presenta así la Iglesia, a los que están fuera, como signo levantado en medio de las naciones, para que, bajo de él, se congreguen en la unidad los hijos de Dios que están dispersos, hasta que haya un solo rebaño y un solo pastor» (SC 2).

Hablar de liturgia es hablar de vida cristiana. Se trata de un binomio natural, dado que ambas se reclaman, se influyen y se benefician recíprocamente. El beato Pablo VI lo recordaba en las vigilia de la finalización del Concilio: «La Constitución *Sacrosanctum Concilium* no tiene por objeto tan solo la reforma de los ritos sagrados, sino que tiende a llevar hasta lo esencial a nuestra educación y nuestra expresión religiosa: a la Palabra divina, al dogma, al sacramento, al Cuerpo místico, a la oración comprendida y expresada por toda la comunidad, a Cristo, a Dios, a la Santísima Trinidad».¹¹

Hay, por lo tanto, un lazo estrecho entre liturgia y vida cristiana, una vida que implica misión en el mundo, anuncio de la alegría de ser cristiano, de dar culto al Dios verdadero y de amarlo con todo el corazón y todas las fuerzas. De aquí que las acciones litúrgicas han de llevar adecuadamente a la vida de la comunidad, y esta vida reencontra su sentido profundo y toda su fuerza en las mismas acciones litúrgicas. La misión eclesial se injerta en la fe verdadera que la Iglesia ha recibido en la transmisión apostólica, recobra su fuerza por el testimonio de vida cristiana y se alimenta por medio del culto en espíritu y

¹¹ PABLO VI a un grupo de obispos italianos (6-XII-1965), citado por V. NOË, «*El espíritu de la reforma litúrgica postconciliar*», en AAVV., *Espiritualidad litúrgica*, Madrid: Cete 1986, 260.

en verdad que la liturgia explicita dentro de la comunidad eclesial. La Iglesia, con su doctrina, con su vida y su culto, perpetúa y transmite a cada generación todo lo que es y todo lo que cree, para que también cada generación y cada cristiano, con la gracia recibida en el bautismo, lo pueda hacer suyo y lo haga fructificar.

9. *Llamados a evangelizar*

La Constitución *Sacrosanctum Concilium*, en el momento de explicitar la enseñanza caudal que la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia, añade inmediatamente: «pues los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan para alabar a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor». Entonces, los fieles serán «arrastrados y encendidos a la apremiante caridad de Cristo»; y la gracia «que mana hacia nosotros de la liturgia y, sobre todo, de la Eucaristía como de la fuente», obtendrá la «santificación de los hombres» y la «glorificación de Dios» «a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin» (SC 10).

Hay una total dependencia y relación entre el mismo Cristo, que es la luz de los pueblos, la Iglesia y la cumbre de la vida cristiana, que es la Eucaristía. Se trata de una cuestión muy importante, pero, principalmente, de una tarea permanente, así como de un compromiso especialmente urgente.

Nos lo han recordado no sólo los diversos documentos del Concilio Vaticano II, sino también las llamadas urgentes de los papas del posconcilio, desde el beato Pablo VI al actual papa Francisco, haciéndose eco del sentir de la Iglesia universal. Afirmaba san Juan Pablo II: «Gracias al Concilio nos hemos dado cuenta, con mayor claridad, de esta verdad: como la Iglesia «hace la Eucaristía» así «la Eucaristía construye la Iglesia»».¹²

¹² JUAN PABLO II, Carta a los obispos *Dominicae cenae* (24-II-1980), 4: *DdE* 303 (1980) 647. Cfr. *LG* 11.

La urgencia evangelizadora se manifiesta y se despliega desde la misma Eucaristía, donde se encuentra el centro, tanto de la vida sacramental como de la vida ministerial y apostólica de toda la Iglesia, pues « en la Sagrada Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia y [...] aparece como la fuente y cima de toda la evangelización » (PO 5). En la Eucaristía extraemos aquel alimento de vida que hace presente al mismo Jesús y que se nos da para que nosotros seamos Cristo mismo, es decir, que reproduzcamos su misma persona en nuestra propia vida.

La Eucaristía supone la evangelización y, al mismo tiempo, conduce hacia ella. La participación fructuosa en la Eucaristía ha de llevar al diálogo hacia fuera y a la acción comprometida de servicio en el mundo. Comemos a Cristo para poderlo anunciar con toda fidelidad y con el coraje que no teme ningún obstáculo, ni tiene miedo de dar la vida, como Cristo la dio. Se trata del diálogo como forma de vida y como método para la reconciliación entre los hombres. La Iglesia que celebra la Eucaristía se ve urgida a « salir hacia fuera », afirma el papa Francisco en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*: « La actividad misionera “representa aún hoy día *el mayor desafío* para la Iglesia”»; « no podemos quedarnos tranquilos en espera pasiva en nuestros templos », ¹³ dado que la Iglesia « vive un deseo inagotable de brindar misericordia, fruto de haber experimentado la infinita misericordia del Padre y su fuerza difusiva ». ¹⁴

Con este espíritu, y en adecuada interrelación entre Eucaristía y vida cristiana, el evangelizador encontrará la manera de que la Palabra se encarne en una situación concreta y de frutos de vida nueva, aunque en apariencia sean imperfectos o inacabados. Y añade el papa Francisco, subrayando los vasos comunicantes que debe haber entre liturgia y evangelización: « la comunidad evangelizadora gozosa siempre sabe « festejar ». Celebra y festeja cada pequeña victoria, cada paso adelante en la evangelización. La evangelización gozosa se vuelve belleza en la

¹³ FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 15.

¹⁴ *Ibid.*, 24.

liturgia en medio de la exigencia diaria de extender el bien. La Iglesia evangeliza y se evangeliza a sí misma con la belleza de la liturgia, la cual también es celebración de la actividad evangelizadora y fuente de un renovado impulso donativo». ¹⁵

III. DE LA EUCARISTÍA A LA MISERICORDIA

10 *La Eucaristía, sacramento del amor*

«*Eterna es su misericordia*», este es el estribillo que acompaña cada verso del Salmo 135 mientras se narra la historia de la revelación de Dios. En la Bula *Misericordiae vultus*, con la cual convoca el Año Jubilar de la Misericordia, el papa Francisco recuerda que este Salmo fue orado por Jesús al final de la Última Cena. Y añade: «Mientras instituía la Eucaristía, como memorial perenne de Él y de su Pascua, puso simbólicamente este acto supremo de la Revelación a la luz de la misericordia. En este mismo horizonte de la misericordia, Jesús vivió su pasión y muerte, consciente del gran misterio del amor de Dios que se habría de cumplir en la cruz. Saber que Jesús mismo hizo oración con este Salmo, lo hace para nosotros los cristianos aún más importante y nos compromete a incorporar este estribillo en nuestra oración de alabanza cotidiana: “Eterna es su misericordia”. Con la mirada fija en Jesús y en su rostro misericordioso podemos percibir el amor de la Santísima Trinidad». ¹⁶

En efecto, en la Eucaristía se realiza el memorial de la Pascua y el Señor se da a su pueblo, bajo las especies del pan y el vino, llegando a ser, según la famosa expresión de San Agustín, «más íntimo a nosotros mismos que nuestra propia intimidad». ¹⁷

Cada vez que participamos de la Eucaristía, de una manera consciente nuestra alma se abre a aquel amor que contiene y hace presente

¹⁵ *Ibíd.*, 24.

¹⁶ FRANCISCO, Bula *Misericordiae vultus* (11-IV-2015) nn. 7-8.

¹⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, III, 6.11.

todo lo que Dios ha obrado por nosotros, y entonces puede nacer en nosotros mismos una viva respuesta de amor. No solamente «conocemos el amor», sino que nosotros mismos empezamos a amar (cfr. *1Jn* 3,16; *1Jn* 4,16). De aquí que la Eucaristía, siendo como es el centro de la vida cristiana, por eso mismo es por excelencia el sacramento del amor y de la caridad.

La Eucaristía, afirma san Juan Pablo II, «significa la caridad, y por ello la recuerda, la hace presente y al mismo tiempo la realiza».¹⁸ Porque el auténtico sentido de la Eucaristía se convierte por él mismo en escuela de amor activo al prójimo. El pan se pone en la mesa para partirlo, repartirlo y compartirlo. No se puede separar la Eucaristía del compromiso personal y comunitario. Comulgamos para convertirnos en pan para los demás. Afirma el papa Benedicto XVI al inicio de la Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*: «Sacramento de la caridad, la Santísima Eucaristía es el don que Jesucristo hace de sí mismo, revelándonos el amor infinito de Dios por cada hombre. En este admirable Sacramento se manifiesta el amor “más grande”, aquel que impulsa a “dar la vida por los propios amigos” (cfr. *Jn* 15,13)».¹⁹

11. *La Eucaristía y la dignidad de la persona humana.* «Vuestro amor mutuo será el distintivo por el que todo el mundo os reconocerá como discípulos míos» (*Jn* 13,35)

Debemos notar cómo la Eucaristía nos educa para este amor de una manera muy profunda, ya que demuestra qué valor no ha de tener a los ojos de Dios toda persona humana, nuestro hermano y nuestra hermana, si Jesucristo, el Buen Pastor, se ofrece a sí mismo igualmente a cada uno, bajo las especies del pan y del vino. Por lo tanto, si la participación en la Eucaristía y nuestro culto eucarístico son auténticos, deberían hacer crecer en nosotros la conciencia de la dignidad de la

¹⁸ JUAN PABLO II, Carta a los obispos *Dominicae cenae*, n. 5: DdE 303 (1980) 649.

¹⁹ BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*, 1.

persona humana, y nos deberían urgir a trabajar por esta dignidad de forma bien concreta. Entonces, la conciencia de esta dignidad se convertirá en el motivo más profundo de nuestra relación con el prójimo.

Debemos ser particularmente sensibles a todo sufrimiento y a toda miseria humana, a toda injusticia y ofensa, siempre buscando los medios para remediarlo de una manera eficaz. Nuestra Iglesia debe convertirse en una «Iglesia samaritana», como afirma repetidamente el papa Francisco. Este fue el profundo modelo de la espiritualidad del Concilio Vaticano II. De hecho, recogiendo claramente las páginas evangélicas, el Concilio incidió fuertemente en este punto y quería que consideráramos siempre en el prójimo la imagen de Dios, según la cual ha sido creado, dado que en el pobre se encuentra presente el mismo Cristo. Se trata del máximo humanismo al lado de la máxima trascendencia. Aquí se pone de relieve la categoría social y la dignidad del pobre y de los pobres. El prójimo, sin exceptuar a nadie, tiene que convertirse en «otro yo», teniendo en cuenta principalmente su vida y los medios para poder vivirla con dignidad (GS 27). Es «sobre todo» con «los pobres y cuantos sufren» que la Iglesia ha de compartir los gozos, las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres y las mujeres que encuentra cerca (cfr. GS 1), entregándose sin desfallecer por ellos de todo corazón.

El «*podéis ir en paz*» del final de la celebración eucarística, ha de implicar en todo el Pueblo de Dios sentirse enviados al mundo con la paz recibida de Cristo y compartida con los hermanos en la celebración eucarística que acaba, síntesis de los bienes recibidos, y a la vez el compromiso de ir al mundo a dar la propia vida, como el grano de trigo, para sembrar la paz, que es la síntesis de todas las bienaventuranzas. La continuidad y prolongación de la Eucaristía en la vida cotidiana, es hacer vida lo que hemos celebrado y adorado en la Iglesia, con los hermanos de fe. En la salutación final del celebrante que nos envía, hemos de poder captar la relación entre la Misa celebrada y la amplia misión cristiana en el mundo, llegando a abarcar a todas las periferias geográficas y existenciales, en una entrega que quiere abarcar a todas las situa-

ciones donde los hombres y las mujeres necesitan escuchar el anuncio de la misericordia y del amor de Dios, que su “carne” sea abrazada por la vida nueva del Resucitado. Nosotros solamente somos sirvientes sin ningún mérito para que Jesús pueda entrar en las casas de las familias, en las casas donde hay enfermos, allí donde hay gente pobre, triste y sola. Él quiere acercarse y llevar su misericordia, su ternura y su paz a toda persona necesitada.

El alimento de la verdad nos impulsa a denunciar las situaciones indignas del hombre, en las que a causa de la injusticia y la explotación se muere por falta de comida, y nos da nueva fuerza y ánimo para trabajar sin descanso en la construcción de la civilización del amor. Los cristianos han procurado desde el principio compartir sus bienes (cfr. *Hcb* 4,32) y ayudar a los pobres (cfr. *Rm* 15,26). La colecta en las asambleas litúrgicas no sólo nos lo recuerda expresamente, sino que es también una necesidad muy actual. Las instituciones eclesiales de ayuda y de solidaridad, en particular Cáritas en sus diversos ámbitos, prestan el precioso servicio de ayudar a las personas necesitadas, sobre todo a los más pobres. Estas instituciones, inspirándose y sacando coraje y fuerzas en la Eucaristía, que es el sacramento de la caridad, se convierten en su expresión concreta. Por ello merecen nuestra estimación agradecida y el estímulo por su compromiso solidario en el mundo.²⁰

12. *El rostro de la misericordia*

El papa Francisco nos ha convocado a celebrar un Año jubilar de la Misericordia, con un profundo programa que nos ha regalado en su Bula de convocación “*Misericordiae vultus*” y que haremos bien de atender, también en sus aspectos litúrgicos, espirituales y pastorales.

La crisis que ha experimentado en estos decenios la comprensión y la praxis de la penitencia tiene su raíz en la crisis del hombre moderno que no reconoce en él ni la culpa ni la necesidad de conversión. Cuando en el ser humano carece la dimensión religiosa y se minimiza

²⁰ Cfr. *Sacramentum caritatis* n. 90.

la responsabilidad moral de sus actos, difícilmente puede entender la profundidad del perdón de Dios.

Debemos trabajar para que la palabra del perdón pueda llegar a todos y que la llamada a experimentar la misericordia no deje a nadie indiferente. Las parábolas de la misericordia son el mejor ejemplo para comprender cuál es el rostro del hombre pecador y cuál es el rostro de Dios, revelado por Jesucristo, que no se cansa nunca de perdonar, de abrir sus brazos para acogernos, salvarnos y enviarnos como testigos de la misericordia.

La Iglesia, si quiere renovarse, ha de tomarse muy seriamente lo que profesa en el Credo: «la remisión de los pecados». Así, la Iglesia ha de ser para todos un ámbito de perdón y también el espacio de la celebración sacramental del perdón y la reconciliación. Preocupémonos de revitalizar el sacramento del perdón entre nosotros, porque nos ha de ayudar en el camino de vivencia de la liturgia con una conversión sincera y noble a Dios, que en Cristo ha demostrado cómo nos ama. Él quiere darnos la gracia sacramental de la reconciliación, y a nosotros nos corresponde acercarnos al trono de la misericordia, y acercar a él las nuevas generaciones, para que puedan experimentar esta gracia, crecer en el camino de la fe y de la coherencia de vida, y ser testimonios de humildad y de alegría en medio de nuestro mundo.

IV. CAMINOS DE FUTURO PARA LA PASTORAL LITÚRGICA

13. *Algunos retos para nuestras Iglesias diocesanas*

Ya llegando al final de nuestra exhortación, teniendo presente el camino de pastoral litúrgica ya realizado y las aportaciones de los diversos Congresos litúrgicos de Montserrat, os queremos hacer partícipes de algunos retos que hemos de tener presentes en la pastoral litúrgica de nuestras Iglesias diocesanas.

1. Pensamos que el reto más importante continúa siendo hoy, como lo era cien años atrás, favorecer la participación activa de los fieles y la vivencia de la liturgia como base de la espirituali-

dad del cristiano, procurando la participación consciente y activa de la asamblea y promoviendo la diversidad de ministerios litúrgicos en su seno. Y no escatimar esfuerzos para la mejora de estos servicios que se realizan en el interior de la comunidad cristiana.

2. Asimismo, pensamos que hay que intensificar una buena formación litúrgica de los fieles, especialmente de los más jóvenes para los que la liturgia ha de ser también la fuente y la cumbre de su vida cristiana, y a la vez extender la acogida pastoral que les lleve al servicio eclesial y al compromiso social.
3. Conviene que la Palabra de Dios transmitida en las Sagradas Escrituras tenga una presencia bien grande y valorada en la vida de nuestras Iglesias y que cada cristiano conozca los Evangelios y toda la Biblia y los haga objeto de su estudio, profundización y oración contemplativa, y le ayudará la práctica habitual de la *lectio divina* y de la oración con la Liturgia de las Horas, que extiende en diversos momentos del día las alabanzas y las acciones de gracias, y también el recuerdo de los misterios de la salvación. Amemos la oración litúrgica de la Iglesia y difundámosla en las comunidades parroquiales y en la vida personal.
4. Obispos, presbíteros y diáconos hemos de hacer una seria evaluación del ministerio de la homilía. El papa Francisco nos ha dado unas preciosas indicaciones en *Evangelii Gaudium* tanto por lo que se refiere a su preparación como a su realización, para que la homilía sea «realmente una intensa y feliz experiencia del Espíritu, un reconfortante encuentro con la Palabra, una fuente constante de renovación y de crecimiento».²¹

²¹ FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 135. Véase también Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos “*Directorio homilético*” de 29 junio 2014, en *Documentos de Iglesia (DdI)* 1055 (2015) 213-251.

5. Deseamos una renovación del cultivo y difusión de la Música litúrgica, tan importante en Cataluña durante el siglo pasado, que favorezca la difusión del canto litúrgico y de la música en la liturgia. La segunda edición del Cantoral Litúrgico Básico, que los obispos acabamos de publicar, será una ayuda importante en este cometido.
6. La Iglesia tiene necesidad del arte. La construcción de la Basílica de la Sagrada Familia, en el centro de la ciudad de Barcelona, es un icono de la belleza como clave del misterio y llamada a la trascendencia, como también lo son la multitud de catedrales, iglesias, monasterios, que la Iglesia cuida de su conservación. Deseamos ayudar a los artistas cristianos en el redescubrimiento de la profundidad de la dimensión espiritual y religiosa que ha caracterizado el arte de todos los tiempos, para que «se adentren con intuición creativa en el misterio del Dios encarnado y, al mismo tiempo, en el misterio del hombre».²²
7. Somos conscientes de que nuestras Iglesias han de favorecer un proceso de iniciación en la vida cristiana a los que no conocen a Jesucristo, que empiece por un “*primer anuncio*”, guiado por la Palabra de Dios, y que conduzca hacia un encuentro personal y comunitario con Jesucristo; que lleve a una verdadera conversión; a una profunda pertenencia a la Iglesia local y a una fe madura; a la recepción de los sacramentos; al servicio de los pobres y a la misión.
8. Queremos que todo el Pueblo de Dios profundice lo que dijimos en nuestro documento *Transmitir el tesoro de la fe*: « Este camino de la Iniciación cristiana hoy se hace de dos maneras distintas: una, la que corresponde a los niños que son bautizados en los primeros meses de su vida y que se recorre a través

²² JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*. 4 de abril de 1999.

del proceso catequético y la posterior celebración de los sacramentos de la Confirmación y de la Eucaristía; la otra, más nueva y germinal, la de las personas aún no bautizadas (niños, jóvenes y adultos) que se desarrolla en el Catecumenado, cuyo término es la celebración de los tres sacramentos de la Iniciación» (n. 16).

9. Deseamos motivar a los cristianos para que participen activamente en la misa dominical y, si es posible, lo hagan en familia. La pascua semanal que es el domingo no puede ser vivida sin la participación activa en la Eucaristía. Los padres y madres, y también los abuelos, que celebran la Eucaristía con sus hijos y nietos, les transmiten la fe de la forma más pedagógica y estrechan también el vínculo de unidad entre ellos. Hay que perseverar y continuar en el camino de hacer de la misa la escuela de nuestra fe, del culto agradable a Dios y del encuentro con la comunidad más amplia y católica.²³
10. Deseamos que se comprenda mejor la penitencia cristiana y el sacramento de la reconciliación y del perdón. Pongamos todos los medios a nuestro alcance para que en nuestras Iglesias diocesanas pronto se haga realidad la palabra del papa Francisco en *Misericordiae vultus*: «Muchas personas están volviendo a acercarse al sacramento de la Reconciliación y entre ellas muchos jóvenes, quienes en una experiencia semejante suelen reencontrar el camino para volver al Señor, para vivir un momento de intensa oración y redescubrir el sentido de la propia vida. De nuevo ponemos convencidos en el centro el sacramento de la Reconciliación, porque nos permite experimentar en carne propia la grandeza de la misericordia» (n. 17).

²³ Cfr. Relación final del Sínodo de los Obispos al Santo Padre Francisco (24 octubre 2015) n. 87.

11. La celebración de las exequias cristianas lleva a confesar nuestra fe en el misterio pascual y a manifestar el gozo de nuestra esperanza en la resurrección. Hay que estar atentos a no desvirtuarlas ni a desligarlas de su verdadera naturaleza. Las exequias pueden ser una ocasión providencial para la comunidad cristiana para reflexionar sobre el sentido de la vida y de la muerte, y especialmente para proclamar, en medio del dolor de la muerte, que Jesucristo es la resurrección y la vida.
12. En nuestras diócesis, la piedad popular tiene una gran fuerza, por eso como dice el papa Francisco « estamos llamados a alentarla y fortalecerla para profundizar el proceso de inculturación que es una realidad nunca acabada. Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización» (EG 126).

CONCLUSIÓN

14. «La Iglesia no sólo actúa en la liturgia, sino que se expresa también en la liturgia, vive de la liturgia y saca de la liturgia las fuerzas para la vida. Y por ello, la renovación litúrgica, realizada de modo justo, conforme al espíritu del Vaticano II, es, en cierto sentido, la medida y la condición para poner en práctica las enseñanzas del Concilio Vaticano II, que queremos aceptar con fe profunda, convencidos de que, por su mediación, el Espíritu Santo “ha dicho a la Iglesia” las verdades y ha dado las indicaciones que son necesarias para el cumplimiento de su misión respecto a los hombres de hoy y de mañana.²⁴

²⁴ JUAN PABLO II, Carta a los obispos *Dominicae cenae*, n. 13: *DdI* 303 (1980) 671.

Estas palabras, escritas por san Juan Pablo II hace más de treinta años, devienen todavía muy actuales en el hoy de nuestras Iglesias que hacen camino en Cataluña.

En el marco de una recepción más serena y esperanzada de todo lo que hemos recibido del evento conciliar, manifestamos nuestro profundo deseo de que puedan hacerse vida en nuestras comunidades locales, ahora que hemos conmemorado el centenario del primer Congreso litúrgico de Montserrat y que celebramos el Año Santo de la Misericordia, con motivo del cincuentenario de la finalización del Concilio Vaticano II.

El reto que tenemos delante de nosotros es el de proseguir la renovación de la Iglesia, de acuerdo con la doctrina del Vaticano II, en el espíritu de una Tradición siempre viva. Para este cometido, es necesario que la liturgia sea cada vez más fuente de vida y luz de las conciencias de todo el pueblo cristiano, llamado también a convertirse en «sacramento de caridad» en nuestro mundo.

La liturgia nos hace conscientes también del reto de evangelizar nuestra tierra, haciendo conocer a los hombres y mujeres a Jesucristo, único y universal Salvador. Tal y como nos dijo Benedicto XVI en la homilía de la dedicación de la Basílica de la Sagrada Familia de Barcelona: «La Iglesia no tiene consistencia por sí misma; está llamada a ser signo e instrumento de Cristo, en pura docilidad a su autoridad y en total servicio a su mandato. El único Cristo funda la única Iglesia; Él es la roca sobre la que se cimienta nuestra fe. Apoyados en esa fe, busquemos juntos mostrar al mundo el rostro de Dios, que es amor y el único que puede responder al anhelo de plenitud del hombre. Ésa es la gran tarea, mostrar a todos que Dios es Dios de paz y no de violencia, de libertad y no de coacción, de concordia y no de discordia».²⁵

Recurramos a Dios Padre, y a su Hijo amado, y al Espíritu Santo Defensor, por medio de las palabras del *Magnificat* de la Virgen Ma-

²⁵ BENEDICTO XVI, Homilía en la Dedicación de la Basílica de la Sagrada Familia de Barcelona, 7. XI. 2010.

ría, que proclama su misericordia de generación en generación. Que el Espíritu Santo, por intercesión de la Santísima Virgen de Montserrat, renueve en nuestra vida la sorpresa eucarística por el resplandor y la belleza que brillan en el rito litúrgico, signo eficaz de la belleza infinita propia del misterio santo de Dios. Entonces, la Eucaristía nos hará redescubrir que Cristo muerto y resucitado se hace contemporáneo nuestro en el misterio de la Iglesia y en los pobres de este mundo, haciéndonos testimonios de su amor y de su misericordia a manos llenas.

INDEX VOLUMINIS LI

Editoriale

Agli Abbonati	1-2; 305-306
Per riscoprire il «Rito della Penitenza»	307-325

Acta Summi Pontifici

<i>Misericordiae Vultus</i> : Bolla di indizione del Giubileo della Misericordia	3-26
Lettera Enciclica <i>Laudato si</i>	27-30
<i>Ex Allocutionibus Summi Pontificis</i>	
Lasciatevi educare dal sacramento della Riconciliazione . .	31-34
Tempo di risveglio.	35-36
I segni del Giubileo	326-328

Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum

Summarium Decretorum

I. Approbatio textum	37-38, 48-49, 329-330
II. Confirmatio interpretationum textuum	38-41, 50-54, 330-333
III. Concessionibus circa Calendaria	42-44, 54-57, 334-337
IV. Patronum confirmatio	44-45, 57-58, 327-328
V. Inconationes imaginum	58-59; 338
VI. Tituli Basilicae Minoris	45-46, 59-60, 338-339
VII. Decreta Varia	47, 60-61, 339-340

“Direttorio Omiletico”	62-88
Presentazione del “Direttorio Omiletico” nella Sala Stampa Vaticana:	
Intervento di Sua Em.za Card. Robert Sarah	89-91
Intervento di Sua Ecc.za Mons. Arthur Roche	91-93
Intervento del R.P. Corrado Maggioni	93-95

Intervento di Filippo Riva	95-96
The Homiletic Directory: a Brief Commentary (<i>Jeremy Driscoll, O.S.B.</i>)	97-110
Ordo Cantus Officii editio typica altera 2015	341-342
Decretum de variationibus quibusdam in editionem typicam <i>Ordinis cantus Officii</i> inducendis	343
Decretum de editione typica altera	344
Praenotanda	345-348
Lectiones biblicae pro celebrationibus post annum 1981 in <i>Calendarium Romanum Generale</i> insertis <i>Ordini Lectionum Missae</i> adiciendae	349-360

Alia Dicasteria

<i>Pontificium Consilium de Nova Evangelizatione Promovenda:</i>	
Rito di Apertura della Porta della Misericordia nelle Chiese particolari	111-124
Riti di introduzione nella chiesa stazionale	125-147
Apertura del Giubileo nella chiesa o nel santuario indicati dal Vescovo Diocesano	148-150
Celebrazione conclusiva del Giubileo Straordinario nelle Chiese particolari	151-160
Pregghiera per il Giubileo della Misericordia	161-162

Varia

IUBILAEUM EXTRAORDINARIUM "MISERICORDIAE"

Aspetti liturgici della Bolla "Misericordiae Vultus" (<i>Corrado Maggioni</i>)	163-174
Celebrare la misericordia di Dio nell' <i>Ordo Missae</i> (<i>Angelo Lameri</i>)	175-191
La Cuaresima, tiempo de la misericordia de Dios (<i>José Antonio Goñi Beásoain de Paulorena</i>)	192-200
La misericordia del Padre. Itinerario biblico-liturgico di un'esplorazione (<i>Renato De Zan</i>)	201-212

Mercy in the Liturgy of the Hours. Reflections for the Jubilee Year of Mercy (<i>Jeremy Driscoll, O.S.B.</i>)	213-225
La celebración del sacramento de la Penitencia. El abrazo de la misericordia del Padre (<i>José Luis Gutiérrez-Martín</i>)	226-239
La pietà popolare come “luogo teologico della misericordia” (<i>Giuseppe Midili, O. Carm.</i>)	240-253
Rediscovering the “Rite of Penance”	361-379
Para redescubrir el Ritual de la Penitencia	380-398
Misericordia invocata e donata. Due omelie di Anastasio Sinaita (VII secolo) (<i>Manuel Nin, O.S.B.</i>)	399-411
L’Eucaristia come sacramento di guarigione (<i>Cesare Girardo, S.I.</i>)	412-427
Il grembo della misericordia. Sul linguaggio non-verbale alla base dell’ <i>Ordo Paenitentiae</i> (<i>Juan Rego</i>)	428-458
Die Dimension Der Barmherzigkeit im <i>Ordo Unctionis Infirmorum</i> (<i>Jo Hermans</i>)	459-479
«Da nobis intellegere misericordiam tuam». Pasqua: tempo di più intensa esperienza della misericordia (<i>Giovanni Di Napoli</i>)	480-506
Sulle tracce della misericordia nel Messale Ambrosiano. Dal <i>Kyrie eleison</i> ai canti del tempo di Quaresima (<i>Claudio Magnoli</i>)	507-521

Studia

Neither Male Nor Female: the Miracle & Meaning of “Sonship” in Christ Jesus (<i>X Arthur Roche</i>)	254-265
La redazione del testo di <i>Sacrosanctum Concilium</i> : la fase preparatoria (<i>Angelo Lameri</i>)	266-289
Liturgia Ambrosiana. Situazione attuale (<i>Norberto Valli</i>)	290-298
Le orazioni collette «in professione religiosa». Dalla <i>lex orandi</i> alla <i>lex vivendi</i> (<i>Vincenzo Calabrese, OFM</i>)	522-541
I Calendari Propri secondo l’Istruzione <i>Calendaria Particularia</i> e le successive disposizioni normative (<i>Mario Lessi Ariosto, S.I.</i>)	542-601

Chronica

<i>Questa è la strada percorretela!</i> Il 50° anniversario della prima messa in italiano celebrata dal Beato Paolo VI (<i>Don Francesco Mazzitelli, FDP</i>)	299-304
<i>Evangelizados por la Liturgia, enviados a renovar el mundo con misericordia.</i> Documento de los obispos de Cataluña ..	602-625
INDEX VOLUMINIS	627-630

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

MISSALE ROMANUM

REIMPRESSIO EMENDATA 2008

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

ORDO CANTUS OFFICII

EDITIO TYPICA ALTERA – 2015

Ordo Cantus Officii sese sub specie repertorii iuxta liturgicum ordinem dispositi praebet, sicut in *Liturgia Horarum* habetur, ad Officium Liturgiae romanae gregoriano cantu persolvendum.

Licet plurima elementa quoad cantum gregorianum pro iis, qui Officium Divinum lingua latina iam fructuose celebrant, in editione typica *Ordinis Cantus Officii* anno 1983 publici iuris facta iam providentur, haec editio typica altera a Congregatione de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum nuper promulgata novum patet incrementum, variationes et addimenta anno 2008 iam probata recipiens et universam rem alia ratione disponens.

Hoc in libro textus integer antiphonarum exhibetur eiusdemque fontes mediae aetatis indicantur, sicut et loci ubi cuiusvis antiphonae restituito melodica reperiri potest. Huic *Ordini* innisi, redigendi sunt libri cum melodiis pro cantu.

Opus ex septem constat capitibus, scilicet: I. Proprium de Tempore, II. Psalterium per quattuor hebdomadas distributum, III. Proprium de Sanctis, IV. Communia, V. Officium Defunctorum, VI. Appendix, VII. Indices.

Opus apud Typos Vaticanos imprimitur eiusque ventitio fit cura Librariae Editricis Vaticanae.