

CESARE GIRAUDO

LE ASCENDENZE BIBLICO-GIUDAICHE DELL' EXULTET

ESTRATTO da *Rassegna di Teologia*

25 (1984) 113-131; 227-243

con l'aggiunta di un'APPENDICE BIBLIOGRAFICA:
CENTO ANNI DI STUDI SULL'EXULTET

*ai Diaconi della Chiesa
che ogni anno nella Notte Santa
continuano ad annunziare il Signore risorto.*

SOMMARIO

I. DALLA BENEDIZIONE GIUDAICA SUL LUME ALL'AZIONE DI GRAZIE CRISTIANA . . .	Pag. [4]
1. <i>La benedizione lucernare nella liturgia giudaica</i> »	[5]
1.1. La benedizione « sul lume » nella vigilia del sabato »	[5]
1.2. La benedizione « sul lume » nella festa della Dedicazione »	[9]
1.3. La benedizione « sulle luci del fuoco » al termine del sabato »	[11]
2. <i>L'azione di grazie lucernare nella liturgia cristiana</i> »	[16]
2.1. L'azione di grazie lucernare nella Tradizione Apostolica »	[17]
2.2. L'azione di grazie lucernare nelle Costitu- zioni Apostoliche »	[19]
II. LA STRUTTURA LETTERARIO-TEOLOGICA DELL'EXULTET »	[22]
1. <i>Il lirico invitatorio</i> »	[24]
2. <i>La solenne azione di grazie</i> »	[25]
2.1. Testo strutturato »	[25]
2.2. Note di lettura »	[27]
2.2.1. La sezione anamnetico-celebrativa della <i>laus cerei</i> »	[28]
2.2.2. La sezione epicletica della <i>laus cerei</i> . . »	[33]
2.3. Una questione aperta »	[36]
APPENDICE BIBLIOGRAFICA: CENTO ANNI DI STUDI SULL'EXULTET »	[39]

**Questa è la notte di cui fu scritto:
«E la notte sarà la mia luce!»**

Le ascendenze biblico-giudaiche dell'« Exultet »

È noto che la teoria della generazione spontanea, sebbene fosse un tempo comunemente ammessa per rispondere agli interrogativi assillanti circa l'origine di innumerevoli modestissimi esseri, di fatto non ebbe corso se non nella mente dei naturalisti che l'avevano prodotta per sopperire a conoscenze di cui non potevano disporre. Essa venne pertanto a cadere non appena la scienza fu in grado di stabilire il principio: « omne vivens e vivo ». Analogamente possiamo dire che la medesima teoria trasferita in campo liturgico per spiegare il sorgere in maniera apparentemente subitanea di riti e preghiere cristiane, quasi fossero nati per una sorta di impulso interno in ambiente esclusivamente neotestamentario e quindi già cristiano, a contatto tutt'al più con sopravvivenze disorganizzate del paganesimo, tale teoria, anche se ha avuto corso per lunghi secoli nella mente dei liturgisti, si sta ora rapidamente e irrimediabilmente sfaldando. È merito di questo secolo l'aver individuato da più parti che l'*humus* fecondo del culto cristiano, prima ancora che nel mondo ellenistico, andava risolutamente cercato nel giudaismo post-biblico, giunto a noi attraverso l'abbondante letteratura rabbinica e la liturgia giudaica.

Un fervente propugnatore della dipendenza della liturgia cristiana dalla liturgia giudaica, L. Bouyer, così si esprime:

Immaginare che la liturgia cristiana sia nata per una sorta di generazione spontanea, senza padre né madre come Melchisedech, oppure attribuirle a occhi chiusi qualche paternità putativa che verrebbe ad annullare definitivamente la percezione della sua autentica genealogia, ciò equivale, già in partenza, a ridurre tutte le ricostruzioni a un'impalcatura più o meno dotta, più o meno ingegnosa, di controsensi. È vero che la liturgia cristiana (e in maniera somma, l'eucaristia) è una delle creazioni più originali del cristianesimo. Ma, per quanto originale, essa non è certo una creazione *ex nihilo*. Crederlo, significa condannarsi a non capirne più gran che¹.

¹ L. BOUYER, *Eucharistie*, Desclée, Tournai 1968, p. 21 (cf trad. ital. *Eucaristia*, LDC, Leumann 1983, p. 27).

Noi sappiamo poi che neppure la liturgia giudaica potrà, a sua volta, essere riguardata come nata per una sorta di generazione spontanea, senza padre né madre al pari di Melchisedech, e che quindi non sarà sufficiente fermarci ad essa; ma, al fine di poter comprendere la preghiera cristiana, occorrerà sospingere risolutamente la nostra ricerca allo stadio ulteriore, ossia alle comuni radici bibliche e della liturgia giudaica e della liturgia cristiana².

E veniamo all'oggetto di queste pagine. Che dire dell'*Exultet*³? Possiamo continuare a estasiarci di fronte al suo presunto improvviso apparire intorno al IV secolo, ad opera di qualche ignoto diacono particolarmente ispirato, o di qualche Padre della Chiesa dalla teologia e dal lirismo a tutta prova, quale potrebbe essere un Ambrogio o un Gerolamo o un Agostino? Per la comprensione dell'*Exultet*, possiamo contentarci di inesauribili e pur sempre preziose analisi testuali e tematiche? Oppure, dalla considerazione delle sue eventuali ascendenze biblico-giudaiche, a livello sia contestuale e sia soprattutto formale, c'è da sperare qualcosa di più?

Nel presente articolo intendiamo proporre un saggio di lettura letterario-teologica dell'*Exultet* alla luce di quella struttura orazionale che emerge dalla considerazione di tutta la preghiera liturgica veterotestamentaria, giudaica e cristiana⁴. Tuttavia, prima di rivolgerci direttamente al testo per un'analisi nel senso precisato, faremo delle considerazioni ambientali e contestuali circa la situazione di benedizione lucernare cui si riconduce l'*Exultet*.

I. DALLA BENEDIZIONE GIUDAICA SUL LUME ALL'AZIONE DI GRAZIE CRISTIANA

Già nel 1923 A. Baumstark, uno dei padri della metodologia comparata in fatto di liturgia cristiana e liturgia giudaica, scorgeva

² Tale indagine retrospettiva, che si impone soprattutto per la comprensione della preghiera eucaristica, forma l'oggetto del mio studio *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma [tôdâ veterotestamentaria, berākâ giudaica, anafora cristiana]*, Biblical Institute Press, Roma 1981 [citato *La struttura*].

³ Dicendo *Exultet*, non ci riferiamo al preambolo invitatorio che inizia appunto con questa parola, bensì alla preghiera che esso introduce, e che viene propriamente designata come *Laus cerei* o *Benedictio cerei* o *Gratiarum actio [super cereum]*.

⁴ Mi riferisco al mio studio *La struttura*.

un rapporto di dipendenza tra il rito vigiliare del cero pasquale e l'accensione del lume del sabato giudaico. Così scriveva:

Non è da attribuirsi al caso se l'antica e solenne accensione della lampada del sabato giudaico si è conservata in questa vigilia di Pasqua e che essa si sia quivi sviluppata in un rito che è tra i più espressivi⁵.

Sulla scorta di questa autorevole indicazione ci rivolgiamo quindi alla liturgia giudaica, alla ricerca di elementi utili per inquadrare il nostro *Exultet*. Ma prima di affrontare l'esame delle testimonianze giudaiche è importante fare una precisazione.

È noto che le testimonianze della liturgia giudaica sono, a livello redazionale, notevolmente tardive rispetto alle parallele testimonianze della liturgia cristiana. Sebbene gli *incipit* delle preghiere giudaiche siano noti a partire dalla *Mišnâ*, il primo rituale giudaico completo che ci tramanda per esteso i formulari risale appena al IX secolo. Occorre tuttavia tener presente che proprio a tali testimonianze liturgiche redazionalmente tardive e alla letteratura rabbinica che ad esse prelude, fu affidato un *depositum fidei* di sommo interesse per la comprensione degli Scritti neotestamentari, il quale perciò, perlomeno nel suo nucleo essenziale, è da considerarsi anteriore alla liturgia e alla teologia dei Padri. Il principio ermeneutico-storiografico di non identificare necessariamente la data della redazione di un testo con l'antichità del suo contenuto, se è valido in numerosi campi del sapere, si impone di necessità assoluta nel settore della liturgia giudaica⁶.

1. LA BENEDIZIONE LUCERNARE NELLA LITURGIA GIUDAICA

1.1. La benedizione « sul lume » nella vigilia del sabato

La più antica e completa informazione circa il lume da accendersi la vigilia del sabato è quella contenuta nel *Sēder Rab 'Amrām Gā'ôn* [rituale dell'Eminentissimo Maestro 'Amrām]⁷. In questo

⁵ A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, [revisione di B. Botte], Chevetogne 1953³, p. 160; cf pure pp. 148-149. La prefazione ricorda che il primitivo originale tedesco è del 1923 (cf *ib.* p. VI).

⁶ La difficoltà a mettere per scritto i formulari liturgici traspare, tra l'altro, dall'assioma talmudico: « Coloro che mettersero per scritto le benedizioni, è come se bruciassero la *Tôrâ* » (cf *La struttura*, p. 205).

⁷ Per ulteriori notizie su questo rituale che 'Amrām, presidente dell'Accademia

rituale, che è il più antico a noi pervenuto, il tema che ci interessa introduce la sezione concernente il sabato. Ecco quanto, in una traduzione volutamente letterale, leggiamo:

E l'ordine [della preghiera] dei sabati è il seguente: ci si raduna nelle case dei raduni⁸ la sera [vigiliare] del sabato e si recita la *T^efillā* pomeridiana, [ossia] le Diciotto [benedizioni]⁹, secondo la consuetudine. E colui che accende il lume del sabato¹⁰ deve pronunziare la benedizione: *Benedetto sei tu, Signore, Dio nostro, re del mondo, che ci santificasti con i tuoi comandamenti e ci comandasti di accendere il lume [nēr] del sabato!*¹¹

A questo punto tutta l'attenzione dell'Em.mo 'Amrām si volge a illustrare l'obbligatorietà della norma che egli ha appena enunciato, dicendo: « deve benedire [*šārīk l'bārēk*] ». In questa sua catechesi rubricistica, condotta secondo il metodo classico dell'argomentazione rabbinica, così il redattore prosegue:

E qual è il motivo? Perché è un obbligo. Poiché così diciamo [nel Talmūd]: « L'accensione del lume nel sabato è un obbligo »; infatti Rab Y^ehūdā in nome di Š^emū'el disse: « L'accensione del lume nel sabato è un obbligo ». E i nostri Rabbini [trovarono] la conferma di ciò nel passo biblico dove è scritto: « E conoscerai che [in] pace è la tua tenda, e ispezionerai la tua dimora e non peccherai » [*Gb* 5, 24]. È una norma

di Sura presso Babilonia, scrisse nel IX sec. su richiesta degli Ebrei di Spagna, cf *La struttura*, p. 209.

⁸ Nelle sinagoghe.

⁹ *T^efillā* o Diciotto benedizioni sono due designazioni della preghiera per eccellenza del giudaismo, che si recita tre volte al giorno.

¹⁰ « L'accensione del lume del sabato originariamente era limitata alle pareti domestiche e come tale incombeva alla madre di famiglia [cf *Mišnā*, *Šabbāt* 2, 6]. Quando poi la preghiera del venerdì sera fu incorporata nel servizio sinagogale, venne parimenti incorporata ad esso l'accensione del lume del sabato » (T. KRONHOLM, *Seder R. Amram Gaon. Part II: The Order of Sabbath Prayer* [Text edition with an annotated English translation and introduction], CWK Gleerup, Lund 1974, p. 5). A parte il caso dell'*Haggādā* pasquale che si conserva come rito tipicamente domestico, notiamo nell'evoluzione della liturgia giudaica un progressivo spostamento di riti e formulari dalla casa alla sinagoga. Sull'origine del lume sabbatico e sull'incombenza che spettava alla donna nell'accenderlo e nel pronunziare la benedizione, cf M. FRIEDMANN, « The Sabbath Light », in *The Jewish Quarterly Review* 3 (1891) 707-721.

¹¹ L'edizione critica integrale del nostro rituale, sulla quale conduco le traduzioni, è quella di D. GOLDSCHMIDT, *Seder Rab 'Amrām Gā'on*, Mossad Harav Kook, Jerusalem 1971. Qui, p. 61, § 1.

obbligatoria pronunziare la benedizione. E se dici: « Dove [Dio] ce lo comandò? ». Rab 'Awîa disse: « [Ce lo comandò] a partire da 'Non allontanarti [dalla parola che ti hanno annunziato]' » [Dt 17,11]. E Rab Naḥmān, figlio di Yiṣḥāq, disse: « [Ce lo comandò] a partire da 'Interroga tuo padre e te lo annunzierà, i tuoi anziani e te lo diranno' » [Dt 32,7] ¹².

L'adduzione che qui il redattore fa delle tre citazioni scritturistiche è intesa a ribadire, seppure in maniera del tutto indiretta, il principio che si intende dimostrare. Ma non per questo la si può qualificare di « petitio principii ». Al contrario, essa è una vera e propria dimostrazione, chiaramente riconducibile al genere dell'argomentazione d'autorità, che è una delle costanti della letteratura rabbinica ¹³. Infatti il fedele, abituato alla metodologia dei suoi maestri, esce da questa catechesi rafforzato nella convinzione che il comando di accendere il lume del sabato, e conseguentemente di pronunziare la relativa benedizione, è veramente divino e pertanto vincolante.

Il nesso tra la benedizione da pronunziare e l'atto di accendere il lume non ha bisogno di essere dimostrato, poiché è di percezione immediata nell'ambito della spiritualità giudaica. Infatti, il gesto che adempie il comando divino è costantemente preceduto dalla parola benedizionale, che ha lo scopo di esplicitare i sentimenti nei quali esso viene posto; o, più precisamente, ha lo scopo di esplicitare quella tensione relazionale che nella mistica giudaica è tecnicamente detta « concentrazione/direzione del cuore [*kawwānat hallēb*] » ¹⁴,

¹² *Ib.* Cf commento in KRONHOLM, *Seder*, cit., 3-8.

¹³ L'impiego che qui viene fatto di *Gb* 5,24 in riferimento al lume del sabato (cf *Talmūd B.*, *Šabbāt* 34a) sta probabilmente a significare che la sua eventuale assenza contraddirebbe la vera indole della vigilia del sabato, quale momento di pace, gioia e letizia per la casa che si appresta a celebrarlo (cf KRONHOLM, *Seder*, cit., 8, n. 11). Le altre due citazioni di *Dt* (che in questo loro riferimento al lume del sabato provengono da *Talmūd B.*, *Šabbāt* 23a) fanno risalire l'obbligo del lume e della relativa benedizione a un comando che si perde nella tradizione dei padri.

¹⁴ La nozione espressa dal termine *kawwānā* è tipica e basilare nella teologia giudaica. Essa sta a indicare, sulla base della radicale *kwn*, la posizione, la disposizione, la concentrazione e la direzione di tutto l'individuo nei confronti del divino, sia durante la preghiera liturgica, sia durante l'adempimento di un precetto. Il termine *kawwānā*, o secondo l'espressione più completa *kawwānat hallēb*, può essere reso con *devozione, retta intenzione, concentrazione della mente e del cuore* (cf *Encyclopaedia Judaica*, s.v. *Kavvanah*).

e come tale presiede e alla parola e al gesto, dal momento che è richiesta per entrambi. Possiamo quindi dire che è proprio la « direzione del cuore » a congiungere intimamente parola e gesto e a fare di essi un riconoscimento puntuale dell'assoluta sovranità di Dio, in un atteggiamento di incessante adesione amorosa al giogo del regno dei cieli¹⁵. Per questo ogni azione del pio Israelita dovrà necessariamente essere preceduta da una breve formula benedizionale, della quale la benedizione relativa al lume del sabato è un esempio tra i tanti che la pietà tradizionale si è preoccupata di codificare¹⁶.

Un ulteriore nesso, che nella teologia giudaica risulta di immediata percezione (ma che tuttavia al nostro scopo è opportuno qui sottolineare), è quello che esiste tra la benedizione dell'uomo e Dio. Infatti il termine proprio dell'atteggiamento benedizionale non è mai la creatura in sé considerata (nel caso presente, il lume), ma è sempre Dio cui l'uomo si rivolge in un movimento di benedizione, di lode, di azione di grazie. È in tal senso che la letteratura rabbinica usa costantemente l'espressione « benedire *sul* ['*al*] lume », la quale è da intendersi come contrazione dell'espressione piena: « benedire [il Signore] in riferimento al lume »¹⁷.

¹⁵ « La benedizione da recitarsi in riferimento all'adempimento di un comandamento rituale (*mišwāh*) è ordinata ad approfondire la devozione e la concentrazione dell'individuo e a evitargli di adempiere il comandamento in maniera meccanica. Se i Saggi ritennero opportuno moltiplicare il numero delle benedizioni al punto di dire: 'Un uomo è obbligato a recitare cento benedizioni ogni giorno' (*Talmud B., Menāḥōt* 43b), il loro intento pedagogico dovrebbe essere ovvio: la benedizione ha lo scopo di santificare le attività quotidiane dell'uomo, permeandone continuamente l'adempimento con il senso della santità e con la coscienza della divina presenza » (J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, W. de Gruyter, Berlin & New York 1977, p. 18).

¹⁶ Queste benedizioni che si pronunziano prima di adempiere un comandamento divino (e sono perciò riassunte sotto la categoria *benedizione dei comandamenti* [*birkat mišwōt*]) sono identiche, quanto a struttura, alle benedizioni che si pronunziano prima di godere di una gioia, quale ad es. il gustare un frutto (e che sono perciò riassunte sotto la categoria *benedizione dei frutti* [*birkat pērōt*]) (cf *Talmud B., Ketābōt* 7b). Le une e le altre si compongono della formula benedizionale (*Benedetto sei tu, Signore, Dio nostro, re del mondo*), seguita dalla menzione della presente circostanza, la quale viene enunciata in riferimento a Dio che prescrive tale comandamento o che crea tale frutto della terra.

¹⁷ Altrettanto dicasi di quelle espressioni particolarmente stereotipate, quali « benedizione dell'alimento », « benedizione della *Tôrā* », etc. Esse costituiscono

1.2. La benedizione « sul lume » nella festa della Dedicazione

Per meglio comprendere il simbolismo legato alla luce e la densità teologica della benedizione che l'accompagna, occorre considerare in particolare quella che nel giudaismo è la festa dei lumi per eccellenza, ossia la festa di *Ḥanukkâ* [Dedicazione]. Essa celebra la purificazione del Tempio ad opera di Giuda Maccabeo (cf *1Mc* 4,36-59). Giuseppe Flavio la chiama « festa delle luci [*phōta*] » e spiega che, a suo giudizio, i lumi stavano a significare la libertà che si era manifestata allora contro ogni speranza¹⁸.

Ecco come Rab 'Amrām, nel suo rituale, parla dell'accensione del lume di *Ḥanukkâ*:

E colui che accende il lume di *Ḥanukkâ* deve benedire; e colui che guarda, parimenti deve benedire. Poiché disse Rab Ḥiyyā, figlio di 'Ašī, in nome di Rab: « Colui che accende il lume di *Ḥanukkâ* deve benedire »; e Rab Yirmēyā, figlio di 'Abbā, di sua propria autorità disse: « Colui che guarda il lume di *Ḥanukkâ* deve benedire ». E come si benedice? Disse Rab Yehūdā: « Colui che accende nel primo giorno benedice tre volte:

Benedetto sei tu, Signore, Dio nostro, re del mondo,

che ci santificasti con i tuoi comandamenti

e ci comandasti di accendere il lume di Ḥanukkâ!

e *Benedetto* [sei tu, Signore, Dio nostro, re del mondo,]

che facesti miracoli [ai nostri padri in quei giorni, in questo momento!]

e *Benedetto* [sei tu, Signore, Dio nostro, re del mondo,]

che ci facesti vivere [e ci rendesti stabili e ci facesti giungere a questo momento!].

E colui che guarda benedice due volte: *Che facesti miracoli* e *Che ci facesti vivere*¹⁹. Nei giorni seguenti colui che accende, benedice due volte: *Di accendere* e *Che facesti miracoli*²⁰. E chi guarda, benedice una volta: *Che facesti miracoli*²¹ ».

delle brachilogie evidenti, che nella forma piena stanno a significare « benedizione [del Signore] in riferimento all'alimento, alla Legge, etc. ».

¹⁸ *Antichità Giudaiche* XII,7,7.

¹⁹ Ossia, dice la 2^a e la 3^a benedizione, essendo la 1^a riservata a colui che accende il lume.

²⁰ Ossia, dice la 1^a e la 2^a benedizione, essendo la 3^a propria della sera vigiliare.

²¹ Ossia, dice solo la 2^a benedizione, essendo la 1^a riservata a colui che accende il lume. Il testo che abbiamo tradotto è in GOLDSCHMIDT, *Seder*, cit., 99, § 63. Le

Il testo prosegue con la domanda: « E dove [Dio] ce lo comandò? », cui seguono le medesime testimonianze rabbiniche che rinviano alle medesime citazioni scritturistiche già addotte a proposito del lume del sabato.

Abbiamo senz'altro notato che la 1^a benedizione è analoga a quella del sabato, mentre le altre due, che vedono intervenire pure l'assemblea, non fanno che esplicitare ulteriormente la motivazione della festa.

Dopo queste tre brevi benedizioni, i rituali riportano una formula che non ricorre nel rituale di 'Amrām, ma che peraltro è testimoniata da fonti talmudiche. La riproduciamo:

Questi lumi, noi li accendiamo [in memoria] dei miracoli e della liberazione e delle prodezze e delle salvezze e dei prodigi e delle consolazioni che facesti ai nostri padri in quei giorni, in questo momento, per mezzo dei tuoi sacerdoti santi. E per tutti gli otto giorni di Ḥanukkā questi lumi sono sacri, e non abbiamo il potere di servircene se non unicamente per guardarli, al fine di rendere grazie al tuo Nome per i miracoli e per i prodigi e per le salvezze ²².

Questa preghiera, che si recita mentre si accendono i lumi, rappresenta una sorta di dichiarazione anamnetica, la quale congiunge, tramite la mediazione del segno che è l'accensione dei lumi, il tempo presente al tempo dei miracoli. Sebbene la radicale *zker* [fare memoria] non figuri materialmente in questo breve testo, tuttavia la nozione di memoriale è soggiacente all'uso specifico che qui viene fatto della preposizione 'al [sopra, in riferimento a]: « noi accendiamo i lumi *in riferimento ai* ['al] miracoli etc. ». Possiamo quindi dire che l'accensione del lume o dei lumi (che a Ḥanukkā sono otto ²³) è memoriale, in quanto consente alla comu-

nostre parentesi quadre racchiudono espressioni che, trattandosi di formulari noti, il rituale abbrevia.

²² Il riferimento talmudico della formula qui riportata si trova in *Sôferim* 20,6 (un trattato, questo, che fa parte dell'appendice apocrifia al *Talmûd B.*). Il testo che traduciamo è quello del rito italiano (cf D. DISEGNI, *Pregiere dei giorni feriali e sabati secondo il rito italiano particolare della comunità ebraica di Torino*, I, Torino 1949, p. 109). Tale formula è affine al testo additivo « Per i miracoli » che nella festa di Ḥanukkā si aggiunge sia alla *tefillâ* sia alla benedizione dopo la cena.

²³ Sono otto perché la festa dura otto giorni, e ogni sera se ne accende uno in più.

nità riunita di venir ripresentata, tramite la mediazione del segno, all'efficacia salvifica dell'evento passato.

1.3. La benedizione « sulle luci del fuoco » al termine del sabato

Oltre alla benedizione che si pronunzia sul lume la sera vegliare del sabato, e che è praticamente identica per le altre festività²⁴, esiste nella liturgia giudaica un'altra formula di benedizione sul lume che si pronunzia la sera conclusiva del sabato, allorché riveste una connotazione teologica unica. Essa figura al termine di ogni sabato e, di conseguenza, pure al termine di un sabato che sia a sua volta seguito da una festività. In tal caso la benedizione sul lume si trova a far parte congiuntamente e del rito della *Habdālā* [separazione]²⁵, che segna la conclusione di una festa, e del rito del *Qiddūš* [consacrazione]²⁶, che stabilisce l'inizio della festa successiva.

Per orientarci sull'ordinamento di questo rito composito, diamo uno sguardo a come si presenta l'inizio dell'*Haggādā* [annuncio] di una Pasqua che cade dopo il sabato²⁷.

La celebrazione inizia con una prima consueta benedizione sul calice di vino²⁸, alla quale fa seguito la benedizione per la consacrazione della festa, ossia il *Qiddūš hayyôm* [consacrazione del giorno] propriamente detto²⁹. Segue la benedizione sul lume, così formulata:

²⁴ La sola differenza è che, invece di dire « il lume del sabato », si dice « il lume del giorno festivo [*nēr šel yôm ṭōb*] ».

²⁵ La *Habdālā* è il rito conclusivo del sabato e di ogni festa. Esso comprende un insieme di gesti e di formule benedizionali che hanno lo scopo di sottolineare la separazione tra il sacro e il profano.

²⁶ Il *Qiddūš* è il rito introduttivo del sabato e di ogni festa. Esso comprende gesti e formule benedizionali che hanno lo scopo di sottolineare la consacrazione del giorno festivo, attraverso la sua preliminare separazione dal tempo profano.

²⁷ Questa circostanza non è priva di interesse al nostro scopo, se teniamo presente che l'*Exultet* si colloca nella tradizione occidentale, dove fin dalla più remota antichità la Pasqua di risurrezione cade sempre dopo il sabato.

²⁸ « Benedetto sei tu, Signore, Dio nostro, re del mondo, creatore del frutto della vite! » (cf E. D. GOLDSCHMIDT, *The Passover Haggadah. Its Sources and History*, Bialik Institute, Jerusalem 1981, p. 115). Le cinque benedizioni di questo rito composito (*Qiddūš-Habdālā*), da recitarsi la sera del sabato che precede Pasqua, Pentecoste e Tabernacoli, si possono leggere in qualsiasi manuale liturgico (cf S. SINGER, *The Authorised Daily Prayer Book...*, London 1973, pp. 313-314).

²⁹ Il *Qiddūš* propriamente detto, ossia la benedizione centrale del rito del

*Benedetto sei tu, Signore, Dio nostro, re del mondo,
creatore delle luci del fuoco [m^eôrê hā'ěš]!*

Viene poi la benedizione della *Habdālā* [separazione] propriamente detta, che ha qui lo scopo di sottolineare il passaggio dalla santità del sabato alla santità del giorno festivo³⁰. Il rito introduttivo si conclude con la benedizione del momento presente³¹.

In rapporto alla benedizione « Creatore delle luci del fuoco », procediamo ora a un'ulteriore osservazione che si rivelerà di non poco interesse al nostro scopo. Rimettiamoci dunque alla scuola dell'Em.mo Maestro 'Amrām! L'illustre rubricista fa notare che tale benedizione viene pronunciata in due sole circostanze, ossia all'uscita del sabato e all'uscita della festa di *Kippûr*³². Tuttavia, poiché la ricorrenza di una medesima formula benedizionale può facilmente ingenerare nel fedele un'identificazione sommaria di situazioni, ecco che Rab 'Amrām, nel cap. 42 del suo trattato concernente il sabato e le feste, si impegna a dimostrare come le due benedizioni sulla luce si riferiscano di fatto a situazioni teologicamente del tutto diverse. L'argomentazione di 'Amrām si compone di una lunga citazione dell'insegnamento del suo immediato predecessore Naṭrōnāi (il quale già argomentava facendo esegesi delle antiche

Qiddûš, è la seguente: « Benedetto sei tu, Signore, Dio nostro, re del mondo, che ci eleggesti tra tutti i popoli e ci innalzasti tra tutte le lingue e ci santificasti con i tuoi comandamenti; e ci desti, Signore Dio nostro, con amore i sabati per il riposo, le festività per la gioia, le solennità e i tempi stabiliti per la letizia: questo giorno di sabato e questo giorno della solennità delle azzime, tempo stabilito della nostra libertà, con amore, convocazione santa, memoriale dell'uscita dall'Egitto. Poiché ci eleggesti e ci santificasti tra tutti i popoli e ci desti in eredità il sabato e le festività sacre con amore e con benevolenza, con gioia e con letizia. Benedetto sei tu, Signore, che santifichi il sabato e Israele e i tempi stabiliti! » (cf *ib.*).

³⁰ In contrapposizione alla santità somma del sabato, quella delle altre festività si colloca a un grado (in certo senso) minore (cf *Encyclopaedia Judaica* 7, col. 1482). Ecco il testo della *Habdālā* in questione: « Benedetto sei tu, Signore, Dio nostro, re del mondo, che separi il sacro dal profano, la luce dalle tenebre, Israele dai popoli, il settimo giorno dai sei giorni lavorativi; [tu] separasti la santità del sabato dalla santità del giorno festivo, e santificasti il settimo giorno al di sopra dei sei giorni lavorativi, e separasti e santificasti il tuo popolo Israele con la tua santità. Benedetto sei tu, Signore, che separi tra sacro e sacro! » (cf GOLDSCHMIDT, *The Passover*, cit., 115).

³¹ È la benedizione « Che ci facesti vivere », che abbiamo già precedentemente riportata.

³² L'espressione tecnica « all'uscita di » significa « al termine di ».

testimonianze talmudiche), cui fa seguito la citazione di un passo del *Talmūd* di Gerusalemme. Nonostante la relativa ampiezza del capitolo, lo riproduciamo per esteso, dal momento che esso ci dà il bandolo di un filo che conduce proprio al nostro *Exultet*.

E così rispose Rab Naṭrōnāī Gā'ōn: « Anche se il giorno delle Espiazioni cade in giorno feriale, si pronunzia la benedizione sulla luce, poiché è proibito farne uso nel giorno delle Espiazioni. E la *halākā*³³ non si accorda con quello che Rab Y'hūdā disse in nome di Š'mū'el: 'Non si pronunzia la benedizione sopra la luce se non all'uscita del sabato, dal momento che questo è l'inizio della sua creazione'; bensì con quello che disse Rab Ḥiyyā, figlio di 'Abbā (e vi è qualcuno che lo cita): 'Disse Rab Binyāmīn, figlio di Yefet, in nome di Rab Yōhānān: Si pronunzia la benedizione sopra la luce sia all'uscita del sabato, sia all'uscita del giorno delle Espiazioni; e questa è la prassi popolare'. Tuttavia il giorno delle Espiazioni è diverso dal sabato, poiché all'uscita del sabato si pronunzia la benedizione sopra la luce che esce dai fuscelli di legno e dalle pietre³⁴, mentre all'uscita del giorno delle Espiazioni non si pronunzia la benedizione se non sulla luce che si è riposata. E che cosa [significa] 'si è riposata'? Che si è riposata dall'occupazione del [quotidiano] lavoro, come fu insegnato: 'Sopra la lucerna che è rimasta accesa durante il sabato fino all'uscita del sabato, su questa si pronunzia la benedizione'. E ancora citiamo: 'Una [*bāraytā*]³⁵ insegnò: Sopra la luce che esce dai fuscelli di legno e dalle pietre, su questa si pronunzia la benedizione; mentre un'altra [*bāraytā*] insegnò: Non si pronunzia la benedizione su di essa'. E noi rispondiamo: '[Non c'è] nessuna contraddizione. Qui [ci si riferisce alla benedizione] all'uscita del sabato; là [alla benedizione] all'uscita del giorno delle Espiazioni'. [Così] all'uscita del sabato si pronunzia la benedizione, [mentre] all'uscita del giorno delle Espiazioni non si pronunzia la benedizione. Di conseguenza, per la luce che esce dai fuscelli di legno e dalle pietre, su quella non si pronunzia la benedizione all'uscita del giorno delle Espiazioni; ma per la luce che si è riposata, [su quella] si pronunzia la benedizione ».

E nella *G'emārā* della terra d'Israele³⁶ si insegna: « Disse Rab Lēwī:

³³ *Halākā* [regola di cammino] è la norma pratica a carattere legale-rubricistico da tutti riconosciuta come vincolante. In rapporto alla benedizione sulla luce a conclusione di una festività, Naṭrōnāī espone la *halākā* rifacendosi alla discussione che si legge in *Talmūd B.*, *Pe'sāḥim* 53b-54a.

³⁴ Con « fuscelli di legno » traduco il plur. 'ēšīm [legni].

³⁵ *Bāraytā* [insegnamento esterno] è l'insegnamento dei Maestri Tannaiti non incluso nella *Mišnā*.

³⁶ La « *G'emārā* [complemento] della terra d'Israele » è il *Talmūd* di Gerusalemme, detto pure Palestinese.

All'uscita del sabato il Santo (benedetto Egli sia!) preparò per lui, il primo Adamo, due selci ed [egli le] percosse e uscì la luce da esse; ed [egli] pronunziò su di essa la benedizione *Creatore delle luci del fuoco*. Disse Šmû'el: Perciò si pronunzia su di essa la benedizione all'uscita del sabato, poiché quello è l'inizio della sua creazione. E Rab Hûnâ, in nome di Rab, e Rab 'Abbâhû, in nome di Rab Yôhânân, [dissero]: Anche all'uscita del giorno delle Espiazioni si pronunzia la benedizione su di essa, poiché la luce già si è riposata tutto quel giorno». Ma sempre, come abbiamo detto, sopra una luce che si è riposata, e non sopra una luce che esce dai fuscilli di legno e dalle pietre³⁷.

La catechesi liturgica di 'Amrām è tutta un'insistenza sulla situazione privilegiata del sabato quale commemorazione unica della creazione della luce; e ciò, nonostante che la medesima formula benedizionale venga di fatto usata anche nel rito conclusivo della sera di *Kippûr*³⁸. La dimostrazione che la sera del sabato è memoriale della creazione « delle luci del fuoco » risulta dalla citazione della « *G'mārâ* della terra d'Israele », ossia dal *Talmûd* di Gerusalemme, che qui 'Amrām abbrevia. Ora, se andiamo a vedere *in loco* la predetta *G'mārâ*, ci troviamo in presenza di un vero e proprio *midrâš*³⁹, che ci offre elementi preziosi in vista di un possibile collegamento tra la benedizione giudaica sul fuoco il sabato sera e la benedizione cristiana sul fuoco nella notte del sabato. Riproduciamo il passo in una traduzione che vuol essere, come sempre, un calco fedele dell'originale:

Rabbî Lēwî [disse] in nome di Rabbî B'zîrâ: Trentasei ore fu in servizio quella luce che fu creata nel primo giorno: dodici [ore] nella vigilia del sabato e dodici nella notte del sabato e dodici nel sabato⁴⁰. E il primo

³⁷ GOLDSCHMIDT, *Seder*, cit., 85-86, § 42. Cf commento in KRONHOLM, *Seder*, cit., 156-159.

³⁸ Come ancora sottolineano i manuali liturgici attuali (cf SINGER, *The Authorized*, cit., 292).

³⁹ Con il termine *midrâš* [ricerca di significato; spiegazione] si designa un particolare metodo di esegesi rabbinica, e di conseguenza il prodotto di tale metodo. Un *midrâš* è la parafrasi edificante di un brano biblico, fatta allo scopo di fondare una prassi giuridica o liturgica.

⁴⁰ Le trentasei ore di servizio della luce sono computate in riferimento a Adamo. Ora, Adamo fu creato nel sesto giorno, ossia il venerdì; e quello stesso giorno peccò. Secondo la tradizione rabbinica soggiacente al nostro *midrâš* (e che leggiamo in

Adamo contemplava in essa da un'estremità del mondo fino all'altra. Poiché la luce non si interrompeva, iniziò tutto il mondo intero a cantare, come è detto: « Sotto tutti i cieli lo diffonde » [Gb 37,3]. Di chi [è detto]? Di quello « la cui luce [giunge] fino ai confini della terra » [Gb 37,3]. Quando al termine del sabato iniziò ad essere in servizio la tenebra e a venire, allora ebbe timore Adamo e disse: « Questo è quello di cui è scritto: 'Egli ti schiacerà il capo e tu lo insidierai al calcagno' » [Gn 3,15]. Forse viene per mordermi ». E disse: « Anche la tenebra mi schiaccia » [Sal 139,11].

Disse Rabbī Lēwī: In quell'ora il Santo (benedetto Egli sia!) preparò per lui due selci, ed [egli le] percosse l'una contro l'altra e uscì da essa la luce, [poiché] questo è scritto: « E la notte [sarà] luce intorno a me! » [Sal 139,11]. Ed [egli] pronunziò su di essa la benedizione *Creatore delle luci del fuoco*⁴¹.

Ciò che sorprende non poco in questo racconto midrashico, in rapporto precisamente all'analoga situazione che presenta l'*Exultet*, è la ricorrenza privilegiata del Sal 139,11. Nel *midraš* del primo Adamo la citazione dello stico « E la notte sarà luce intorno a me », che interviene al culmine del racconto, è sapientemente preparata dalla citazione dell'altro stico pure del medesimo versetto (« Anche la tenebra mi schiaccia »), il quale a sua volta è attratto nel contesto dall'aggancio verbale « ti schiacerà/mi schiaccia » con Gn 3,15. Al timore teologico che Adamo ha del Serpente, Dio risponde con il dono teologico della luce; e ciò a compimento di una specifica promessa. Infatti, nella convinzione di fede che soggiace a tutto il brano, l'espressione « E la notte sarà luce intorno a me » (Sal 139,11) è percepita come da sempre formulata (« scritta ») in riferimento alla prima notte del primo Adamo, la quale già non è più notte, poiché ha visto finalmente il realizzarsi della promessa.

Il nostro racconto midrashico, che tra l'altro ricorre con notevole frequenza nella letteratura rabbinica⁴², interviene in questo passo del *Talmūd* (e parallelamente nella citazione che ne fa 'Amrām)

Berēšit Rabbā 11,2; 12,6 [cf ediz. UTET, Torino 1978]), Dio voleva interrompere la luce con il tramonto del sole il venerdì sera e cacciare subito Adamo dal giardino. Ma in onore del sabato imminente non la interruppe e non lo cacciò, se non all'uscita del sabato. Cosicché la luce durò per Adamo 36 ore consecutive.

⁴¹ *Talmūd Y.*, *Bērākōt* 8,6 [ed. Krotoschin].

⁴² Il *midraš* figura per esteso pure in tre passi di *Berēšit Rabbā* (11,2; 12,6; 82,15). Ad esso si fa inoltre riferimento in *Talmūd B.*, *Pešāhim* 53b-54a; *Pirqē de'Rabbī 'El'ezer* 20.

allo scopo preciso di giustificare teologicamente la prassi liturgica. Infatti, dopo aver riprodotto il *midraš*, il brano talmudico conclude: « Disse Š'mû'el: Perciò si pronunzia la benedizione sul fuoco all'uscita dei sabati, poiché quello è l'inizio della sua creazione »⁴³. Ne consegue che la benedizione che ancor oggi, la sera del sabato, si pronunzia « sul fuoco »⁴⁴, oppure « sulla luce che esce dai fucelli di legno e dalle pietre »⁴⁵, è teologicamente possibile solo grazie a quella prima benedizione pronunziata da Adamo; e la « torcia di luce »⁴⁶ che rischiarava la nostra notte è teologicamente significativa solo in quanto memoriale di quella prima luce che rischiarò la prima notte del mondo. Sull'esistenza di una dinamica teologica di tipo rappresentativo-misterico, che congiunge il momento liturgico (ossia l'accensione del lume nel *nunc* della nostra notte) con l'evento fondatore⁴⁷ (ossia il primo brillare della luce nella notte primordiale), i testi presi in esame si esprimono con una eloquenza affascinante.

2. L'AZIONE DI GRAZIE LUCERNARE NELLA LITURGIA CRISTIANA

Mentre nel precedente paragrafo ci siamo intrattenuti a lungo per illustrare delle testimonianze generalmente poco note, in questo paragrafo procederemo in maniera più spedita, dal momento che ci troviamo su un terreno più familiare.

L'uso giudaico dell'accensione culturale del lume era ben presente ai cristiani del IV sec., poiché ne troviamo menzione in un canone ecclesiastico delle Costituzioni Apostoliche, che dice:

⁴³ *Talmūd Y., Berākōt* 8,6. Il brano talmudico è concluso dall'affermazione di Rab Hūnā, che già abbiamo letto nella citazione che ne fa 'Amrām.

⁴⁴ Così il *Talmūd Y.*

⁴⁵ Così il *Talmūd B.* e 'Amrām.

⁴⁶ Nell'introdurre il rito della *Habdālā* [separazione], 'Amrām parla espressamente della « torcia di luce [*'ābūqā šel 'ōr*] » che viene portata al padre di famiglia, perché su di essa pronunzi la benedizione « Creatore delle luci del fuoco » (cf GOLDSCHMIDT, *Seder*, cit., 82, § 38).

⁴⁷ I tre momenti della dinamica salvifica concernente la luce sono: la *promessa profetica* della luce (*Sal* 139,11); l'*evento fondatore*, che vede il compimento della promessa nella prima notte di Adamo; il *rito*, ossia l'accensione liturgica del lume. Su questi tre momenti della dinamica salvifica, cf « Irrepetibilità dell'evento fondatore e iterazione del rito: la mediazione del segno profetico », in *Rassegna di Teologia* 24 (1983) 385-402.

Se un cristiano avrà offerto dell'olio per il tempio dei pagani o per la sinagoga dei Giudei, oppure nelle loro feste avrà acceso i lumi, sia separato ⁴⁸!

Da altre testimonianze poi sappiamo che tale uso giudaico, non solo era conosciuto, ma era pure entrato a far parte della liturgia cristiana unitamente alla relativa benedizione.

2.1. *L'azione di grazie lucernare nella Tradizione Apostolica*

La testimonianza più autorevole a proposito dell'uso cristiano di accendere il lume, è senz'altro quella che si legge nella Tradizione Apostolica [= *TradAp*]. Eccone il testo:

Quando il vescovo è presente, fattasi sera, il diacono porterà la lucerna e, stando in mezzo a tutti i fedeli presenti, renderà grazie ⁴⁹. Anzitutto saluterà dicendo: « Il Signore sia con voi ». E il popolo dirà: « Con il tuo spirito ». « Rendiamo grazie al Signore ». E diranno: « È cosa degna e giusta: la grandezza, la magnificenza e la gloria gli si addicono ». Ma non dirà: « In alto i cuori », poiché lo si dice al momento dell'oblazione ⁵⁰. E pregherà in questo modo, dicendo:

Ti rendiamo grazie, Signore,
a causa del tuo Figlio Gesù Cristo, nostro Signore,
per mezzo del quale ci illuminasti,
rivelandoci la luce incorruttibile.
Poiché abbiamo compiuto la lunghezza del giorno
e siamo giunti all'inizio della notte,
saziandoci della luce del giorno che creasti per la nostra sazietà,
e poiché ora non siamo privati della luce della sera, per la tua grazia,
ti lodiamo e ti glorifichiamo

⁴⁸ *Costituzioni Apostoliche* VIII,47,71 (in F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderbornae 1905, p. 586).

⁴⁹ A proposito del soggetto dell'azione di grazie, B. Botte (cf n. 51) osserva: « Il soggetto è indeciso. Mi sembra più probabile che sia il vescovo ». Da parte nostra preferiamo rimanere nell'incertezza, dal momento che i paralleli della liturgia giudaica in proposito sono ambivalenti. Mentre nel primo testo (che abbiamo riprodotto) di 'Amrām la benedizione compete a colui che accende il lume (e la prassi dell'*Exultet* va in tal senso), nell'altro testo pure di 'Amrām citato nella nota 46 la benedizione compete al padre di famiglia.

⁵⁰ Il redattore fa qui ricorso a un curioso ammennicolo per distinguere due formulari (l'azione di grazie eucaristica e l'azione di grazie sul lume) che comportano la medesima standardizzazione iniziale.

per il tuo Figlio Gesù Cristo, nostro Signore,
per mezzo del quale a te [è] gloria e potenza e onore,
con lo Spirito santo,
ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen.
E dicano tutti: Amen⁵¹.

Il testo prosegue facendo allusione a una cena presa in comune e seguita a sua volta dalla recita dei salmi⁵². Se confrontiamo il formulario cristiano sul lume con uno dei precedenti formulari

⁵¹ L'originale del passo qui riprodotto è giunto a noi nella sola recensione etiopica. Traduciamo perciò sulla base delle traduzioni latine di B. BOTTE (*La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, Aschendorff, Münster Westfalen 1963, p. 64) e di J. M. HANSSENS (*La liturgie d'Hippolyte*, PUG, Roma 1970, p. 129).

⁵² Questo passo di *TradAp* è interessante perché compone le due situazioni estreme dell'ufficiatura lucernare, che, in riferimento alla liturgia giudaica, sono rappresentate dal rito domestico e dal rito sinagogale. Infatti l'accensione del lume giudaico, che comporta sempre una vera e propria ufficiatura fatta di letture, preghiere e salmi, può essere o di tipo domestico o di tipo sinagogale, a seconda del luogo dove si celebra e della conseguente inclusione, o meno, della cena. Invece l'ufficiatura che *TradAp* descrive è a un tempo di tipo conviviale e di tipo basilicale. Essa comporta espressamente la cena, preceduta dall'accensione rituale del lume e seguita dalla recita di preghiere e salmi ad opera dei bambini e delle vergini. Tuttavia, nonostante il fatto della cena, la celebrazione oltrepassa l'ambito strettamente domestico a causa della presenza del vescovo, del diacono e dei fedeli. Di conseguenza, se per un verso la descrizione di *TradAp* ci riconduce alla celebrazione conviviale e domestica dell'ufficiatura lucernare, per altro verso essa ci collega pure a quell'ufficiatura lucernare di tipo decisamente basilicale che avveniva a Gerusalemme al tempo di Egeria. Questa pellegrina gallicana, che gli studiosi collocano intorno al 400, racconta del lucernario che ogni giorno aveva luogo nella basilica della Risurrezione. Il solenne rito vedeva impegnati nell'accensione, e quindi nella distribuzione del lume (seguita a sua volta dalla recita prolungata di salmi, inni e preghiere), il vescovo, i presbiteri, i diaconi e una moltitudine di fedeli. Egeria riserva una menzione di simpatia per i «*pisinni plurimi*» (ossia i «*numerosi piccini*»), che essa vedeva particolarmente occupati nel rispondere alle monizioni diaconali (cf *ÉGÉRIE, Journal de voyage* [24,4-7], Cerf, Paris 1982, 238-41). Ora, se anche solo vogliamo prendere come filo conduttore la menzione della partecipazione infantile, vediamo che l'ufficiatura lucernare di *TradAp* si collega all'ufficiatura lucernare di Egeria, la quale trova a sua volta riscontro nell'ufficiatura vigilare di *CostAp* VIII, 35-37 (della quale ci apprestiamo a parlare, e dove sappiamo che i bambini erano non meno impegnati nel rispondere alle intenzioni diaconali [cf *CostAp* VIII,6,9]). Ricordiamo ancora che Egeria, così attenta ad annotare le differenze tra la liturgia di Gerusalemme e quella della propria terra d'origine (Gallia o Galizia), a proposito dell'ufficio lucernare di Pasqua si limita a dire: «*La veglia pasquale si fa come da noi*» (*ib.* [38,1], 290-291).

giudaici, avvertiamo subito che la *benedizione* giudaica si è qui trasformata in *azione di grazie*. Uscendo infatti dal rigido quadro della standardizzazione iniziale giudaica, che privilegiava il verbo « benedire », siamo di fatto entrati nel quadro di una nuova, sebbene meno rigida, standardizzazione cristiana che vede privilegiato il verbo « rendere grazie ». Si tratta tuttavia di due verbi celebrativi che hanno praticamente lo stesso valore e che, prescindendo dal rigido schema della standardizzazione iniziale, sono di fatto intercambiabili⁵³. Notiamo inoltre che il formulario cristiano, pur essendo quantitativamente cresciuto rispetto al formulario giudaico, rimane tuttavia nell'ambito letterario della breve benedizione giudaica, di cui conserva tutte le caratteristiche⁵⁴.

2.2. *L'azione di grazie lucernare nelle Costituzioni Apostoliche*

Tematicamente affine al precedente, ma peraltro profondamente diverso sotto il profilo strutturale, è il formulario che si incontra nell'ufficio lucernare delle Costituzioni Apostoliche [= *CostAp*]. Ecco il tenore della rubrica introduttiva:

Fattasi sera, radunerai la Chiesa, o vescovo; e dopo che sarà stato detto il salmo lucernare, il diacono supplicherà in favore dei catecumeni, degli energumeni, dei competenti e dei penitenti, come già dicemmo⁵⁵.

Dopo l'abituale rinvio delle singole categorie ecclesiali, vengono enunciate le intenzioni per i fedeli rimasti. Segue l'orazione conclusiva del vescovo; ed è questa che ci interessa.

* O Dio, senza principio e senza fine,
che per mezzo di Cristo facesti ogni cosa, e ne prendi cura;
[tu] che prima di tutte le cose sei suo Dio e Padre;
[tu] che sei Signore dello spirito
e re delle cose intelligibili e sensibili;

⁵³ Cf *La struttura*, pp. 231.260-269.

⁵⁴ Il formulario di *TrapAp* è da leggersi in parallelo con le benedizioni giudaiche del *Qiddûš* (cf n. 29) o della *Habdālā* (cf n. 30). Questi formulari, pur disponendo di una certa corposità letteraria, si muovono strutturalmente nell'ambito della breve benedizione. Sulla differenza qualitativa tra *benedizione breve* e *benedizione lunga*, cf *La struttura*, pp. 185-189.

⁵⁵ *CostAp* VIII,35,2 (cf FUNK, *Didascalia*, cit., 544). L'espressione « come già dicemmo » rinvia a *CostAp* VIII,6-11 (cf in particolare VIII,6,9). Il salmo lucernare è *Sal* 141 (140).

[tu] che facesti il giorno per le opere di luce
e la notte per il riposo della nostra debolezza:

« tuo è infatti il giorno e tua è la notte;
tu hai stabilito la luce e il sole ».

** E ora, [tu] stesso, o dominatore amante degli uomini e tutto buono, ricevi benigno questa nostra azione di grazie vespertina.
[Tu] che ci hai condotti attraverso la lunghezza del giorno
e ci hai condotti agli inizi della notte,
custodiscici per mezzo del tuo Cristo;
concedi una sera pacifica e una notte senza peccato,
e rendici degni della vita eterna per il tuo Cristo,
per mezzo del quale a te [è] gloria, onore e venerazione,
nello Spirito santo,
per i secoli.
Amen⁵⁶.

Questa preghiera di *CostAp*, anche se nel contesto figura a modo di orazione conclusiva di una preghiera dei fedeli, è di fatto una vera e propria azione di grazie lucernare. Ne fa prova, oltre alla tematica generale, l'espressione relativa alla « lunghezza del giorno » e agli « inizi della notte », che ricorre in formulazione pressoché identica in *TradAp*. Inoltre, pur non iniziando il formulario di *CostAp* con il verbo « rendere grazie »⁵⁷ (come invece fa *TradAp*), esso è formalmente un'azione di grazie lucernare, come risulta dall'espressione « ricevi questa nostra *eucaristia* vespertina ».

Proseguendo nel raffronto, avvertiamo tuttavia una differenza di rilievo tra le due eucaristie lucernari, poiché tra il formulario di *TradAp* e quello di *CostAp* vi è, sotto il profilo della struttura letteraria, un salto qualitativo. Infatti le categorie letterarie che presiedono alla compagine di *TradAp* non sono sufficienti per spiegare *CostAp*.

Pur nella sua relativa ampiezza, il formulario di *TradAp* si mantiene nell'ambito della benedizione giudaica breve, la quale si

⁵⁶ *CostAp* VIII,37,2-3 (cf FUNK, *Didascalia*, cit., 544.546).

⁵⁷ Ci sono pure delle preghiere eucaristiche che non iniziano con il verbo *eucharistein*. L'inizio dell'anafora alessandrina di san Basilio, ad es., non presenta alcun verbo celebrativo (cf *La struttura*, p. 305).

limita a un atteggiamento di lode statica nei confronti di Dio⁵⁸. Il formulario di *CostAp* invece comporta una dinamica orazionale piena, la quale si struttura in una *sezione di lode* e una *sezione di domanda*. L'articolazione tra le due brevi sezioni si trova qui evidenziata dall'espressione *autos kai nyn*, che presso il compilatore delle *CostAp* è tipica e si presenta come l'erede semantico della biblica particella logico-temporale *w'e'attâ / kai nyn* [e ora]. Notiamo infine che nella breve sezione celebrativa figura una proposizione scritturistica⁵⁹, che interviene testualmente allo scopo di provvedere la domanda di un maggiore fondamento teologico. Infatti, è sulla base del riconoscimento del dominio di Dio sul giorno e sulla notte attraverso una formale citazione scritturistica, che la comunità è ora in grado di invocare autorevolmente la protezione divina sulla notte imminente. Di tale innesto letterario, che tecnicamente chiamiamo *embolismo*, diremo qualcosa di più preciso a proposito dell'*Exultet*.

Ora, per spiegare quella dinamica orazionale che già emerge da questo breve formulario di *CostAp* (e che troveremo pienamente verificata nell'*Exultet*), il riferimento alla benedizione lucernare giudaica non è sufficiente. Né sufficiente sarebbe il riferimento allo stadio dell'eucologia giudaica in genere, quasi fosse in grado di spiegare da sola e in maniera esaustiva le risorse letterario-teologiche della dinamica orazionale in questione. Pur riconoscendo che i formulari a struttura bipartita e per di più provvisti di innesto letterario scritturistico sono di casa nel giudaismo, noi affermiamo che, per essere spiegati, essi postulano (congiuntamente ai formulari cristiani) il loro riferimento al precedente stadio eucologico, che è quello della *preghiera d'alleanza* dell'Antico Testamento⁶⁰.

E veniamo infine a parlare dell'*Exultet*.

⁵⁸ Cf n. 54.

⁵⁹ *Sal* 74 (73), 16.

⁶⁰ Per l'indagine letteraria che è alla base di questa affermazione, cf *La struttura*.

II. LA STRUTTURA LETTERARIO-TEOLOGICA DELL'EXULTET

Nella I Parte di questo studio ci siamo preoccupati di fornire elementi utili perché si possa un giorno più ampiamente tracciare la genesi contestuale⁶¹ e letteraria della solenne preghiera che accompagna l'accensione del lume pasquale. Ci siamo soffermati a lungo sulla liturgia giudaica, perché le sue testimonianze sono preziose e generalmente meno note. Abbiamo poi visto come, entrando in ambito cristiano, la primitiva breve benedizione giudaica presenti i sintomi di una rapida trasformazione. Infatti, da benedizione qual era, essa tende subito a configurarsi come azione di grazie, e ciò per un fenomeno di nuova standardizzazione. Quindi essa cresce quantitativamente a causa dell'aumento delle proposizioni celebrative. In terzo luogo, con l'ultimo formulario preso in esame, abbiamo notato il già avvenuto salto qualitativo, per cui gli elementi tematici di una benedizione/azione di grazie puramente celebrativa, e di conseguenza statica, vengono assorbiti dall'antica forma letteraria biblica a struttura dinamica bipartita.

Le più antiche testimonianze di una preghiera che accompagna l'accensione del lume pasquale, ce la presentano come *laus cerei* o *benedictio cerei*. Entrambi le espressioni sono da intendersi, non già come aventi per oggetto il cero, bensì come delle brachilogie di sapore semitico, ossia come lode/benedizione di Dio in riferimento all'accensione del cero⁶². Due testimonianze particolarmente note

⁶¹ Sulla genesi contestuale specifica dell'*Exultet* (ossia limitatamente alla sua situazione cristiana) già esistono numerosi saggi, tra i quali ci limitiamo a menzionare quello di B. CAPELLE, « La procession du Lumen Christi au Samedi-Saint », in *Revue Bénédictine* 44(1932)105-119 [= *Travaux Liturgiques*, III, Louvain 1967, pp. 221-234].

⁶² Anche se l'antica designazione *laus cerei*, nel suo riferimento oggettivo al cero, sembra a prima vista trovare conferma, oltre che nel preambolo invitatorio, nel

circa l'esistenza nel IV sec. di una *laus cerei* pasquale, sono quelle di Agostino e Gerolamo. Il vescovo di Ippona menziona compiuto alcuni versi da lui scritti « in laude quadam cerei »⁶³. Non uguale soddisfazione traspare invece dalla testimonianza di Gerolamo. Nella sua lettera a Presidio, diacono di Piacenza, che si era rivolto a lui per commissionarne appunto una, l'austero monaco manifesta il proprio disappunto, non già contro il genere letterario della *laus cerei*, bensì contro l'uso (e ai suoi occhi l'abuso) di farla cantare al diacono⁶⁴.

Di codeste *laudes cerei* che i più provetti componevano da soli, mentre altri meno esperti le commissionavano, ne dovettero esistere numerose. Ma fra tutte di gran lunga più nota, e che conobbe perciò la più vasta diffusione tanto da imporsi nei messali medioevali e infine nel messale di Pio V, è quella che dal suo *incipit* invitatorio viene chiamata *Exultet*⁶⁵. Su questa appunteremo ora la nostra attenzione. Condurremo la nostra traduzione italiana (sempre molto letterale) sulla base del *textus receptus* del messale di Pio V. Da questa recensione ci discosteremo in due soli casi,

corpo stesso del formulario orazionale (cf *infra*, lin. 51 del nostro testo), essa va tuttavia riferita a Dio, che da un capo all'altro del formulario è l'oggetto proprio della lode. Così pure la denominazione *benedictio cerei* (che figura a modo di titolo negli antichi messali) è da considerarsi come riferita a Dio, dal momento che in nessun punto della preghiera è questione della materiale benedizione del cero. Per l'uso giudaico di simili brachilogie cf *supra*, p. 118, n. 17.

⁶³ *De Civitate Dei* XV, 22.

⁶⁴ Gerolamo esordisce dicendo che non c'è niente di più difficile da fare, che quando si fa la cosa più facile, ma a malincuore. Poi se la prende con i diaconi che si arrogano il diritto di declamare la *laus cerei*, mentre il vescovo e i presbiteri, costretti al silenzio con tutto il resto del popolo, devono ascoltare l'estro del diacono che indugia sull'elogio dell'ape, copiando di sana pianta tutte le Georgiche di Virgilio. « Ammettiamo pure che tutto questo sia bello e piacevole. Ma che c'entra questo con il diacono, con i sacramenti della Chiesa, con il tempo pasquale nel quale l'Agnello viene ucciso? ». Al termine, invita Presidio a lasciare la vita comoda di Piacenza per andare a fare il monaco a Betlemme. Il testo di questa arguta e ironica lettera è riprodotto in H. A. P. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta*, II, Herder, Romae 1957, p. 629-633.

⁶⁵ J. M. PINELL (*La benedició del ciri pasqual i els seus textos*, Liturgica 2, Montserrat 1958, p. 79) ritiene che l'*Exultet* sia la più antica *laus cerei* a noi pervenuta. Gli altri testi sono riportati, oltre che nella monografia di Pinell, in SCHMIDT, *Hebdomada*, cit., pp. 627-650. Adottiamo la grafia semplificata *Exultet*, la più attestata nei messali medioevali (e generalmente adottata nei moderni studi), invece della grafia « piena » *Exsultet*, che si è conservata nel messale romano.

e cioè nella soppressione della clausola intercessionale al termine dell'invitatorio (in conformità con il messale di Paolo VI) e nella modifica concernente l'intercessione per l'autorità civile al termine della preghiera propriamente detta (in conformità con il testo restaurato da Pio XII).

1. IL LIRICO INVITATORIO

Esulti finalmente l'angelica schiera dei cieli,
 esultino i divini ministri;
 e per la vittoria di un re così grande
 risuoni la tromba di salvezza.
 Gioisca anche la terra, irradiata da così grandi fulgori;
 e, illuminata dallo splendore del re eterno,
 sappia che si è liberata dall'oscurità del mondo intero.
 Si allieti anche la madre Chiesa,
 adornata dai fulgori di così grande luce;
 e questo tempio esulti per le grandi voci dei popoli.
 Perciò, fratelli carissimi,
 presenti a così mirabile chiarezza di questa santa luce,
 insieme con me, vi prego,
 invocate la misericordia di Dio onnipotente:
 perché Colui che, senza mio merito,
 si è degnato di aggregarmi al numero dei Leviti,
 infondendo la chiarezza della sua luce,
 conceda di portare a compimento la lode di questo cero ⁶⁶.

Questo brano introduttivo, che non fa parte della *laus cerei*, ma la precede a modo di prologo lirico, si compone di un triplice invito alla gioia, cui fa seguito la pressante richiesta ai presenti di pregare perché la *laus cerei* possa essere felicemente condotta a termine. Nel triplice invito il diacono annuncia, in forma indiretta, la gioia pasquale a tre categorie comprensive della natura creata, riservando a ognuna di esse una proposizione invitatoriale. Le prime

⁶⁶ Trattandosi di un invitatorio e non di un'orazione, molto opportunamente il messale di Paolo VI ha soppresso la clausola intercessionale « Per Dominum nostrum etc. », che figura nel *textus receptus*. Dall'edizione critica di B. CAPELLE (« L'Exultet Pascal, oeuvre de saint Ambroise », in *Miscellanea G. Mercati*, I, Vaticano 1946, p. 225) risulta l'eloquente omissione di tale clausola nel Messale di Bobbio.

tre proposizioni comportano un crescendo di puntualizzazione, poiché l'annuncio, dopo essere stato fatto alla *schiera degli angeli*, i primi testimoni della risurrezione, passa a soddisfare l'attesa cosmica della *terra*, ormai stanca dell'oscurità del peccato, e infine pone termine all'attesa trepidante della *madre Chiesa*, visibilmente rappresentata da quanti sono radunati in « questo tempio ». La menzione del tempio, in cui concretamente il rito si svolge, fornisce al diacono l'aggancio tematico per interpellare direttamente i presenti, invitandoli a pregare per il felice compimento di quello che liturgicamente rimane l'ufficio più vistoso del ministero diaconale ⁶⁷.

2. LA SOLENNE AZIONE DI GRAZIE

2.1. *Testo strutturato*

Il Signore sia con voi!	E con il tuo spirito.
In alto i cuori!	Li teniamo rivolti al Signore.
Rendiamo grazie al S., n. Dio!	È cosa degna e giusta.

- * È veramente cosa degna e giusta,
con tutto l'affetto del cuore e della mente,
e con il contributo della voce,
acclamare l'invisibile Dio Padre onnipotente,
- 5 e il Figlio suo unigenito, il Signore nostro Gesù Cristo.
Egli all'eterno Padre pagò per noi il debito di Adamo,
e cancellò amorevolmente con il suo sangue sparso
l'obbligazione derivante dall'antica colpa.
Questa è infatti la festa di Pasqua,
- 10 nella quale viene ucciso il vero Agnello,
il cui sangue consacra le porte dei fedeli.
Questa è la notte,
in cui la prima volta ai nostri padri, figli d'Israele, condotti via
facesti passare il Mar Rosso a piedi asciutti. [dall'Egitto,
- 15 Questa infatti è la notte
che dissipò le tenebre del peccato
con l'illuminazione della colonna di fuoco.
Questa è la notte
che, oggi, per tutta la terra

⁶⁷ Era infatti questa prerogativa diaconale a suscitare le ire di Gerolamo.

- 20 sottrae ai vizi del mondo e all'oscurità del peccato quanti credono in
li restituisce alla grazia, [Cristo,
li associa alla santità.
Questa è la notte,
in cui, spezzate le catene della morte,
- 25 Cristo dagli inferi ascese vittorioso;
poiché a nulla ci sarebbe giovato l'essere nati,
se non fossimo stati redenti.
O mirabile degnazione della tua tenerezza verso di noi!
O inestimabile risorsa dell'amore:
- 30 per redimere il servo, consegnasti il Figlio!
O certamente necessario peccato di Adamo,
che dalla morte di Cristo venne distrutto!
O felice colpa,
che meritò di avere un tale e così grande Redentore!
- 35 O notte veramente beata,
che sola meritò di conoscere il tempo e l'ora
in cui dagli inferi Cristo risorse!

- | | |
|----|--|
| 40 | Questa è la notte di cui fu scritto:
« E la notte come il giorno sarà luminosa;
e la notte [sarà] la mia luce nella mia gioia ». |
|----|--|

- Infatti la forza santificante di questa notte
mette in fuga i delitti, lava le colpe,
rende l'innocenza ai caduti e agli afflitti la letizia;
mette in fuga gli odi,
- 45 dispone alla concordia
e piega i voleri imperiosi.
- ** E ora, in questa notte di grazia,
ricevi, Padre santo, il sacrificio vespertino di questo [lume] acceso,
che, nell'oblazione solenne di questo cero, opera delle api,
- 50 la sacrosanta Chiesa ti presenta per mano dei ministri.
Ma già conosciamo gli elogi di questa colonna,
che un fuoco sfavillante ha acceso in onore di Dio.
Questo fuoco, pur diviso in tante fiammelle,
comunicando la sua luce non diminuisce nel suo splendore:
- 55 esso infatti viene alimentato dalla disciolta cera,
che l'ape madre ha prodotto per formare questo lume prezioso.
O notte veramente beata,
che spogliò gli Egiziani
e arricchì gli Ebrei!

- 60 Notte in cui le realtà celesti si uniscono alle terrene,
e le divine alle umane!
Noi dunque ti preghiamo, Signore:
[fa'] che questo cero, consacrato in onore del tuo Nome
per distruggere l'oscurità di questa notte,
65 arda sempre, senza mai venir meno;
e, gradito come soave profumo,
si confonda con gli astri del cielo.
La stella del mattino trovi accesa la sua fiamma,
la Stella, dico, che non conosce tramonto,
70 Colui che, ritornato dagli inferi,
brillò sereno per il genere umano.
Ti supplichiamo ancora, Signore:
attraverso il dono di giorni quieti,
dégna di sostenere e proteggere sempre,
75 di governare e conservare in queste gioie pasquali,
noi tuoi servi e tutto il clero e il devotissimo popolo,
insieme al beatissimo nostro Papa N., e al nostro Vescovo N.
Volgiti anche a quelli che con autorità ci governano;
e con il dono dell'ineffabile tua bontà e misericordia,
80 dirigi le loro menti verso la giustizia e la pace,
perché al termine della loro attività terrena
possano giungere alla patria celeste con l'intero popolo tuo.
Per lo stesso Signore nostro Gesù Cristo, tuo Figlio, che è Dio,
e vive e regna con te, nell'unità dello Spirito santo,
85 per tutti i secoli dei secoli.
Amen.

2.2. Note di lettura

Il dialogo introduttivo che precede immediatamente l'azione di grazie lucernare ha la funzione⁶⁸ di stabilire la relazione sacrale, ossia di porre l'assemblea cultuale di fronte al suo partner divino. Viene poi la *laus cerei* o *benedictio cerei* o *gratiarum actio* [*super cereum*], la quale, al pari di tutte le preghiere liturgiche dell'Antico Testamento e del giudaismo e al pari dei formulari cristiani anaforici e non-anaforici⁶⁹, si articola fondamentalmente in una sezione

⁶⁸ Come nella *Tradizione Apostolica* (cf *supra*, p. 127) e come d'altronde nella preghiera eucaristica.

⁶⁹ Per una presentazione sintetica della dinamica letterario-teologica dei formulari

di lode (che chiameremo « sezione anamnnetico-celebrativa ») e una sezione di domanda (che chiameremo « sezione epicletica »).

2.2.1. *La sezione anamnnetico-celebrativa della « laus cerei » (linee 1-46)*

Il formulario presenta anzitutto una *protasi all'indicativo*, nella quale la comunità orante, per bocca del diacono, si rivolge a Dio raccontandogli culturalmente una storia, ossia la storia della relazione, che è storia della fedeltà di Dio e storia della nostra infedeltà, storia della sua grazia e storia del nostro peccato. La diciamo *sezione anamnnetico-celebrativa*, poiché è attraverso questa *anamnesi* culturale del passato della relazione che Dio viene effettivamente *celebrato*, ossia lodato⁷⁰. Nel caso presente la narrazione della « *historia salutis* », che si limita alla tematica pasquale, è condotta in maniera evocativa e succinta, in consonanza con l'indole poetica della composizione. Tuttavia il parallelo formale con le preghiere affini è evidente.

Lin. 1-8 Nella proposizione celebrativa iniziale (1-5) il discorso culturale viene riferito, come sempre, a Dio Padre, qui menzionato in 3^a persona in conformità con uno stile frequente nei testi biblici⁷¹. Al Padre viene immediatamente associata la Persona del Figlio, che tuttavia qui, come d'altronde nella migliore tradizione liturgica, non si pone mai come termine del discorso culturale. Infatti, mentre nel seguito del discorso ci si rivolgerà al Padre in 2^a persona, si parlerà sempre del Figlio attraverso un normale uso della 3^a persona, ossia come di colui a causa del quale il Padre viene celebrato.

liturgici (con particolare attenzione alla funzione dell'embolismo nel quadro della struttura bipartita), cf il mio articolo « *Le récit d'institution dans la prière eucharistique a-t-il des ancêtres? Quelques aperçus sur la prière liturgique et sa dynamique embolistique* », di prossima pubblicazione in *Nouvelle Revue Théologique*.

⁷⁰ Il solo verbo celebrativo del nostro *Exultet* è il verbo alquanto poetico *personare* [acclamare] (lin. 4). Il verbo privilegiato dalla standardizzazione cristiana, ossia *gratias agere*, oltre che nel dialogo introduttivo, figura nel formulario ambrosiano e in quelli ispanici. Tuttavia sulla base dell'equivalenza dei verbi celebrativi e della conseguente loro intercambiabilità siamo autorizzati a designare l'*Exultet* come *azione di grazie*, *benedizione* [di Dio], *lode* [di Dio].

⁷¹ Sull'alternanza tra l'uso della 3^a persona (stile reverenziale) e l'uso della 2^a persona (stile colloquiale) nei formulari liturgici biblico-giudaici, cf *La struttura*, p. 202.

Lin. 9-27 In rapporto alla proposizione precedente e alle seguenti è da notare il continuo intreccio di passati e di presenti (« pagò... cancellò... viene ucciso... consacra... facesti passare... ecc. »), i quali stanno a sottolineare la forza attualizzante della dinamica ripresentativa. Grazie ad essa la nostra festa di Pasqua (9) e la nostra notte (12.15.18.23) ci rendono realmente (mistericamente, misticamente) presenti all'unico passaggio del mare e all'unica vittoriosa ascesa di Cristo dagli inferi. In queste linee abbiamo cinque proposizioni dichiarative, delle quali la prima inizia con « Questa è la festa di Pasqua » (9) e le altre quattro con « Questa è la notte » (12.15.18.23). Esse hanno lo scopo di leggere in trasparenza teologica la notte del passaggio veterotestamentario del mare (12-17), la notte in cui Cristo risalendo dagli inferi passò il suo mare (23-25) e la presente notte che realmente ci fa passare dall'oscurità del peccato alla grazia (18-22).

Lin. 28-37 Seguono cinque proposizioni che iniziano con « O ». Di esse le più note sono le due che proclamano « necessario » e « felice » il peccato di Adamo. I commentatori vi hanno scorto delle precise reminiscenze di testi di Ambrogio⁷². È noto che nel X sec. tali espressioni di profonda fede teologica vennero qua e là incriminate di eterodossia⁷³. L'ultima esclamazione in « O » (35) comporta un'ulteriore ricorrenza del termine « notte », la quale a sua volta attrae una proposizione, sotto il profilo letterario-teologico, di grande rilievo. Su questa ci soffermeremo ora.

Lin. 38-40 Prendiamo in considerazione il testo latino che dice: « Haec nox est, de qua scriptum est: 'Et nox sicut dies illuminabitur; et nox illuminatio mea in deliciis meis' ». Si afferma l'identità teologica di tre notti. Con l'espressione « Haec nox est » si afferma anzitutto l'identità della nostra presente notte con la

⁷² CAPELLE (« L'Exultet », cit., 230-246) ha fornito numerosi paralleli ambrosiani, tra i quali assumono particolare rilievo quelli relativi alla sezione « O felix culpa ».

⁷³ L'omissione delle nostre lin. 31-34 è attestata per la prima volta nel Pontificale romano-germanico del X secolo. Essa poi trova esplicita conferma in un documento di Cluny, che dice: « Poiché in un suo passo [= della *laus cerei*] un tempo si trovava [l'espressione] *O felice colpa* e [si affermava] che il peccato di Adamo fosse necessario, alcuni anni or sono il nostro signor Abate fece benissimo a far raschiare via [tali espressioni] e comandò che non fossero mai più lette » (PL 149, 663; cf CAPELLE, « L'Exultet », cit., 224).

notte della risurrezione di Cristo, di cui si è parlato nella proposizione precedente (35-37). Viene quindi affermata l'identità di questa notte, nostra e di Cristo, con la notte profeticamente annunciata dalle Scritture (« de qua scriptum est »⁷⁴). L'annuncio profetico della notte di luce è rappresentato da due vv. del *Sal* 139(138). Viene in primo luogo uno stico del v. 12: « Et nox sicut dies illuminabitur »⁷⁵; ad esso viene immediatamente aggiunto uno stico del v. 11, e che già conosciamo: « et nox illuminatio mea in deliciis meis »⁷⁶. Chi è il personaggio di cui si parla in 1ª persona? È indubbiamente Cristo, la cui notte di luce era stata profeticamente annunciata. Infatti, la notte che vede l'immersione totale di Cristo nella tenebra, può trasformarsi in luce proprio perché era stata preannunciata luminosa come il giorno. La notte, che viene a porre l'ultimo sigillo al timore esistenziale di Cristo nei confronti della morte⁷⁷, improvvisamente lo avvolge di luce, dal momento che proprio in riferimento a Cristo era stata annunciata quale « luce intorno a me » (o « mia luce nella mia gioia », come traduce la Volgata). La situazione di annuncio profetico, che tramite l'espressione « Haec nox est, de qua scriptum est » viene riconosciuta al *Sal* 139(138), 12.11, si trova ulteriormente esplicitata in un testo parallelo che leggiamo nel prefazio di una messa gallicana, che dice: « O notte veramente beata, che sola meritò di conoscere il tempo e l'ora, nella quale Cristo risorse, [notte] della quale già nel salmo era stato profeticamente annunciato [*de qua iam in psalmo fuerat prophetatum*]: 'La notte come il giorno sarà luminosa' »⁷⁸.

⁷⁴ Questa espressione, che introduce l'embolismo, è tipica delle preghiere bibliche e giudaiche.

⁷⁵ Questa formulazione al futuro è propria degli annunci profetici.

⁷⁶ Testo ebraico e antiche versioni differiscono sull'ultima parte dello stico a causa di una diversa vocalizzazione. Testo masoretico: « E la notte [sarà] luce intorno a me ». LXX e Volgata: « E la notte [sarà] (Vg: la mia) luce nella mia gioia ». O. CASEL afferma che il più antico manoscritto dell'*Exultet* comporta unicamente la citazione dello stico del v. 11 (quello d'altronde che già ricorre nel *midraš* di Adamo concernente la luce [cf *supra*, p. 125]). La recensione del *textus receptus* aggiunge, antepoendo ad esso, lo stico del v. 12 (« Der österliche Lichtgesang der Kirche », in *Liturgische Zeitschrift* 4[1931/32] 186-187).

⁷⁷ I vangeli sottolineano ripetutamente l'angoscia di Gesù dinanzi alla morte (cf *Mt* 26,37; *Mc* 14,36; 15,34; *Lc* 12,50; 22,44; *Gv* 12,27; ecc.).

⁷⁸ « O vere beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam, qua Christus resurrexit, de qua iam in psalmo fuerat prophetatum: Quia nox ut dies inlumi-

È importante riconoscere che la citazione del salmo qui nell'*Exultet* non è da considerarsi casuale, e neppure da attribuirsi alla semplice contrapposizione notte-luce. Le testimonianze patristiche ci obbligano a riconoscere nella convenienza del testo scritturistico un reale fondamento teologico, il quale ne spiega l'attrazione e la formale citazione da parte del formulario orazionale. Infatti gli stichi dei vv. 12.11 del *Sal* 139(138) sono letti dai Padri sulla base di un loro rapporto, immediato o mediato, con la morte-risurrezione di Cristo. Mentre per il v. 12 (« E la notte come il giorno sarà luminosa ») conosciamo due testi di Ambrogio⁷⁹, per il v. 11 (« E la

bitur » (L. C. MOHLBERG [ed.], *Missale Gothicum*, Herder, Roma 1961, n. 270). Sebbene questo prefazio gallicano si limiti a citare direttamente solo il v. 12 del *Sal* 139(138), tuttavia non è difficile scorgere la citazione parafrasata del v. 11 in un'espressione che figura poche righe prima e che dice: « Haec est enim nox illa, quae facta est in diliciis ». È pure presente il riferimento alla notte di Adamo. Infatti il testo prosegue: « Nox, in qua inferna patuerunt, nox, in qua absolutus est Adam ». Per un esame del rapporto tra questo prefazio e l'*Exultet* cf. K. GAMBER, « Älteste Eucharistiegebete der lateinischen Osterliturgie », in *Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit* [B. FISCHER & J. WAGNER ed.], Freiburg im Br. 1959, pp. 160-166; PINELL, *La benedicció*, cit., 74-76.

⁷⁹ Nel *De interpellatione Iob et David* I,5,14 Ambrogio viene a parlare dell'ignoranza colpevole dei Giudei dinanzi al miracolo della risurrezione di Cristo annunciata da mutamenti prodigiosi nel corso del sole. Passa quindi a interpretare poeticamente i sentimenti del sole, che vuole abbreviare al massimo il soggiorno del Signore tra i morti: « Abbrevierò le ore, affinché il Signore Gesù rimanga sì tre giorni e tre notti tra i morti, ma risorga dai morti più rapidamente di quanto consentono gli intervalli di tre giorni e tre notti. Abbrevierò dunque le ore quando salirà sulla croce. Dall'ora sesta si faccia subito notte, perché non veda la passione del Signore e sfugga allo spettacolo del parricidio. Tramonterò e vi sarà una notte di tre ore; riapparirò e rinnoverò il giorno, perché sia di tre ore: il primo giorno è trascorso. Seguirà la seconda notte nel suo limite consueto; e parimenti seguirà il giorno. Comincerà la terza notte: il Signore risorgerà nella notte e sarà giorno nella luce di colui che risorge, affinché si compia ciò [che era stato detto]: 'E la notte come il giorno sarà luminosa' [Sal 139,12]. Questo è il grande giorno che Abramo vide e ne gioì, e del quale anche Davide disse: 'Questo è il giorno che ha fatto il Signore: esultiamo e ralleghiamoci in esso' [Sal 118,24]. Ad esso parteciperò non con l'apporto della mia pena, ma con il frutto della mia esultanza » (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 32, II, pp. 219-220). Sempre dallo stesso Ambrogio, il medesimo versetto viene citato nella *Explanatio Psalmi XXXVI*, dove dice: « Hai dunque la luce in te, se segui la giustizia. Splende per te il giorno, brilla per te la notte, poiché a chi ha fede 'anche la notte come il giorno sarà luminosa' [Sal 139,12] » (CSEL 64, p. 96).

notte sarà la mia luce nella mia gioia ») possiamo rifarci a un testo di Ilario di Poitiers⁸⁰ e a uno di Agostino⁸¹. A questo punto avvertiamo un interrogativo che ci incuriosisce e che è bene segnalare subito. C'è qualche rapporto tra questo passo dell'*Exultet* e il *midraš* della prima notte di Adamo? Se a livello teologico il riconoscimento di un parallelo sembra innegabile, a livello letterario non si potrà affermare altrettanto prima di disporre di precise testimonianze, per l'appunto, letterarie. Per una eventuale risposta in tal senso, disponiamo per ora solo di alcuni indizi, cui faremo cenno nella conclusione. Ora, in questa formale citazione scritturistica, fatta intervenire (come vedremo) allo scopo di provvedere la domanda di maggiore fondamento teologico, noi riconosciamo quella figura letteraria che va sotto il nome di *embolismo*, poiché inserisce nel corpo della preghiera, a modo di *innesto letterario*, la formale citazione del *luogo teologico scritturistico* della domanda principale⁸².

⁸⁰ Nel suo *Tractatus in Psalmum CXXXVIII* Ilario, dopo aver ricordato che nei salmi è contenuto tutto il mistero della venuta di Cristo nella carne (« in psalmis sacramentum omne corporei adventus sui contineri »), riferisce tutta la profezia del salmo alla persona di Cristo (CSEL 22, pp. 744-745). Nel commentare lo stico del v. 11, che ci interessa, così Ilario si esprime: « Perché l'espressione che dice 'Forse le tenebre mi schiatteranno' non si potesse intendere in rapporto alla trepidazione della sua natura, ma significasse l'incertezza di quanti empientemente lo comprendono, [Cristo] subito soggiunse: 'E la notte [sarà] luce nelle mie delizie'. Come può infatti essere calpestato dalle tenebre colui al quale la morte sarà in seguito luce nelle delizie? Pertanto sono delizie per il Signore questa passione, mentre egli infrange le porte di bronzo, mentre spezza le sbarre di ferro, mentre spoglia ogni potestà, mentre nella propria persona trionfa su di esse, mentre redime quello che a sua immagine aveva fatto, mentre restituisce alle delizie del paradiso » (CSEL 22, p. 761; si legga pure il seguito del commento in tutta la p. 762). Più tardi Cassiodoro, nel commentare i vv. 11-12 del salmo, non farà che ricalcare l'interpretazione di Ilario, menzionandolo espressamente (cf *Corpus Christianorum*, S.L. 98, pp. 1241.1246-1247).

⁸¹ Agostino nella sua *Enarratio in Psalmum CXXXVIII*, pur leggendo il v. 11 in chiave spirituale (ossia in riferimento all'esperienza di fede di ogni cristiano), non tralascia di riferirlo, in maniera discreta ed efficace a un tempo, alla morte-risurrezione di Cristo: « Considerando la lunghezza della via, dissi tra me: 'Forse le tenebre mi schiatteranno. E la notte [sarà] luce nelle mie delizie'. La notte si è tramutata per me in luce, poiché nella notte disperavo di poter traversare un mare così grande, e superare una via così grande, e giungere al traguardo perseverando fino alla fine. Siano rese grazie a colui che mi cercò mentre ero fuggiasco, che percosse il mio dorso con la piaga del flagello, che chiamandomi mi richiamò da morte e illuminò la mia notte » (*Corpus Christianorum*, S.L. 40, pp. 1999-2000).

⁸² Modelliamo il termine *embolismo* sul greco *to embolon*, che a sua volta deriva

Lin. 41-46 Proseguendo nel suo discorso cultuale, la comunità orante sottolinea ancora l'identità salvifica tra la notte di Cristo e « questa notte » rituale. Possiamo dire che l'espressione « questa notte » costituisce il *Leitmotiv* di tutto l'*Exultet*, poiché ci sposta senza posa dalla notte di Adamo, alla notte dell'esodo, alla notte di Cristo, alla notte profetica, alla nostra presente notte. Infatti, a livello di dinamica salvifico-ripresentativa, esse sono una sola e medesima notte di luce, la quale effettivamente « lava le colpe e rende l'innocenza ai caduti ».

2.2.2. La sezione epicletica della « laus cerei » (linee 47-fine)

Sulla base della precedente sezione, che ha fornito le premesse logiche e teologiche per il proseguimento del discorso orazionale, la comunità cultuale è ora in grado di passare alla seconda sezione. Infatti sulla protasi all'indicativo, che costituiva la precedente sezione, si articola l'*apodosi all'imperativo*, ossia la sezione della domanda o epiclesi, che noi chiameremo pertanto *sezione epicletica*.

Lin. 47 Come spesso accade nei formulari veterotestamentari, la transizione alla sezione epicletica viene evidenziata da una particella logico-temporale o logico-modale, che nel nostro caso è « igitur » (« In huius igitur noctis gratia, suscipe, sancte Pater... »). Notiamo che si tratta della stessa particella che a livello strutturale figura nel « Te igitur » del canone romano, oppure nel « Te igitur deprecamur » della benedizione del crisma⁸³. È importante riconoscere a questo *igitur*, che si situa nel punto di giunzione tra protasi all'indicativo e apodosi all'imperativo, una funzione strutturale sul piano dell'intero formulario. Non bisognerà pertanto confonderla con eventuali altre non infrequenti ricorrenze della medesima particella o di particelle affini, le quali intervengono nel discorso orazionale a modo di riprese oratorie blande⁸⁴. Volerle mettere tutte

dal verbo *emballō* [gettare dentro, inserire] e significa « ciò che si inserisce in forma di cuneo » (in particolare l'« innesto dell'albero »). Sulle nozioni di *embolesmo* e di *luogo teologico scritturistico* cf, oltre a *La struttura*, l'articolo citato alla nota 69.

⁸³ Cf *La struttura*, p. 350.

⁸⁴ Nel nostro *Exultet* abbiamo altri due *igitur* alle lin. 15.41 (che traduco con *infatti*) e due *ergo* alle lin. 62 (che traduco con *dunque*) e 72 (che traduco con *ancora*). Sull'importanza delle ricorrenze strutturali delle particelle logiche e sulla necessaria circospezione da usare nei confronti delle loro ricorrenze puramente oratorie (ricor-

sullo stesso piano significa rinunciare a comprendere il testo. A scopo didattico, e in ossequio al biblico *w^ecattâ / kai nyn*, traduco questo *igitur* con *e ora*⁸⁵.

Lin. 47-50 La richiesta a Dio di gradire « il sacrificio vespertino di questo lume acceso » è parallela a quella già incontrata nel formulario delle *Costituzioni Apostoliche*⁸⁶. La domanda fondamentale, che si legge a partire da queste linee, si prolunga nelle lin. 62-71, al di là quindi di quella parentesi che costituiscono le lin. 51-61.

Lin. 51-61 Abbiamo qui un ritorno di movimento anamnetico, il quale si stabilisce sulla base di un aggancio tematico tra « questo cero » (49) e « questa colonna » (51), ed è dovuto a un'esuberanza di lode. È noto che nell'antica redazione dell'*Exultet* la menzione dell'ape madre (56) attraeva a questo punto l'elogio dell'operosità e della castità dell'ape⁸⁷. In ogni caso, le due esclamazioni relative alla notte (57.60), unitamente alla ripresa logica della particella *ergo* [dunque] alla lin. 62, ci convincono a considerare l'insieme delle lin. 51-61 come una *enclave* anamnetica all'interno della sezione epicletica.

Lin. 62-71 Queste linee, insieme alle precedenti 47-50, costituiscono la domanda fondamentale di tutto il preconio pasquale⁸⁸.

renze che, a loro volta, i manoscritti omettono o moltiplicano), cf *La struttura*, pp. 164-165.

⁸⁵ D'altronde un *dunque* iniziale (avente perciò funzione strutturale) sarebbe eccessivamente violento.

⁸⁶ « E ora [...] ricevi benigno questa nostra eucaristia vespertina » (cf *supra*, p. 130).

⁸⁷ L'inopportunità dell'elogio dell'ape, che già suscitava le proteste di san Gerolamo, fu avvertita soprattutto a partire dal sec. X, quando il Pontificale romano-germanico la omette (cf CAPELLE, « L'Exultet », cit., 224). Nell'insieme, tuttavia, la soppressione fu progressiva: « Alcuni manoscritti lo davano per intero, altri solo in parte. Altri, che l'avevano trascritto, si contentavano di non apporvi le note o di mettere un segno indicante che, nel canto, bisognava saltarlo » (G. BENOÎT-CASTELLI, « Le Praeconium Paschale », in *Ephemerides Liturgicae* 67 [1953] 316). Nell'omettere definitivamente l'elogio dell'ape, il messale di Pio V (1570) non fa che varare una prassi che si era andata sempre più attestando. Un *Missale Romanum* stampato a Venezia nel 1558 (ossia 12 anni prima del messale di Pio V), e del quale si conserva una copia nella biblioteca della Pont. Fac. Teol. dell'Italia Merid., Sez. S. Luigi, già non lo riporta più.

⁸⁸ *Praeconium pasquale* è una delle designazioni della *laus cerei*. Il termine *praeconium* esprime direttamente la grida ufficiale, ossia la solenne proclamazione di un

Si chiede a Dio di gradire l'offerta vespertina dell' « incensum », ossia del [lume] acceso (48), in maniera tale che esso possa distruggere l'oscurità della presente notte. Il passaggio dalle tenebre fisiche alla tenebra teologica avviene grazie a una prima comparazione del cero con gli astri del cielo. Dagli astri del cielo si passa alla stella del mattino (« lucifer »), che dovrà trovare accesa la materiale fiamma del cero. Ma la stella del mattino, che confonde la sua luce con quella del cero, teologicamente è ormai Cristo, « la Stella che non conosce tramonto ». Cosicché il cero pasquale che arde nella notte è, a livello di segno, Cristo che « brillò sereno per il genere umano » (71). Ora, per appoggiare teologicamente la domanda a Dio perché questo cero (che a livello di segno è Cristo) distrugga l'oscurità della nostra notte, la comunità orante, per bocca del suo ministro, inserisce nel corpo del formulario la formale citazione della promessa profetica concernente la notte di luce di Cristo. È appunto la formale citazione del luogo teologico scritturistico della luce a conferire alla presente domanda il massimo credito teologico, mettendo in atto tutte le risorse della dinamica teologica propria della rappresentazione misterica. Infatti nel *nunc rituale* della nostra notte noi veniamo rappresentati all'*evento fondatore* della notte di luce del Signore Gesù, ossia alla sua morte-risurrezione, grazie alla formale proclamazione della *promessa profetica* del Sal 139(138),12.11 che da sempre l'aveva preannunciata. Sotto il profilo del segno profetico poi tale rappresentazione misterica di noi, questa notte, alla notte di luce di Cristo viene mediata dalla colonna di luce che il diacono ha acceso e che brilla nel tempio⁸⁹. Pur nella materiale assenza nei nostri formulari della terminologia soggiacente alla radicale *zkr* [fare memoria], occorre riconoscere che il cero pasquale è a pieno

annuncio di pubblico interesse fatta dal banditore, e indirettamente viene a significare l'elogio, la lode dell'evento o della persona che sono oggetto dell'annuncio. Possiamo rendere l'espressione *praeconium paschale* con lode [di Dio] in riferimento alla pasqua. F. DELL'ORO fa notare come molto opportunamente la riforma del 1951 abbia preferito il titolo *praeconium paschale* al precedente titolo *benedictio cerei*, dal momento che quest'ultimo poteva far pensare che oggetto della benedizione fosse il cero (« La solenne Veglia Pasquale », in *Rivista Liturgica* 40 [1953] 44, n. 118).

⁸⁹ Sui tre momenti della dinamica salvifica (*nunc rituale*, *evento fondatore*, *promessa profetica*) cf l'articolo segnalato *supra*, p. 126, n. 47. Sulla dimensione misterica del cero pasquale cf O. CASEL, « Die Osterkerze als Mysterium », in *Bibel und Liturgie* 11 (1936/37) 283-286.

titolo memoriale della morte-risurrezione del Signore, poiché consente alla comunità radunata di venir ripresentata all'efficacia salvifica dell'evento fondatore, ossia a Cristo che dalla sua notte risorge glorioso⁹⁰.

Lin. 72-82 Ricorrono qui le cosiddette *intercessioni*, le quali altro non fanno che dettagliare ulteriormente il contenuto della domanda fondamentale, allargandolo alle varie porzioni della Chiesa, che sono enumerate prima nella loro compagine propriamente ecclesiale (72-77) e quindi nella loro compagine civile (78-82). Per la società civile abbiamo utilizzato la formulazione nuova adattata da Pio XII⁹¹. È un peccato che il messale di Paolo VI abbia completamente soppresso queste intercessioni⁹², le quali strutturalmente (qui, come d'altronde nella preghiera eucaristica e in tutti i formulari paralleli) non sono altro che un'ulteriore specificazione della domanda epicletica.

Lin. 83-85 Il preconio pasquale termina, come tutti i formulari orazionali, con l'inclusione dossologica, la quale strutturalmente chiude la sezione epicletica.

2.3. Una questione aperta

Una questione alla quale non siamo in grado di dare una risposta, ma che riferiamo ugualmente a conclusione di questo studio, è quella relativa all'impiego del *Sal* 139(138),11 nel *midraš* giudaico e nell'*Exultet*. La ricorrenza privilegiata di questo versetto in entrambi i contesti è di grande rilevanza teologica. Una prima domanda che ci poniamo è perciò la seguente: tale duplice ricorrenza va ascritta a una pura fortuita coincidenza? Se così fosse, diciamo

⁹⁰ Parallelamente alla dichiarazione anamnetica che la comunità giudaica fa durante l'accensione dei lumi di *Hanukkâ* (cf *supra*, p. 120), anche noi mentre si accende il cero potremmo dire: « Questo cero, noi lo accendiamo [in memoria] dei miracoli e della liberazione e delle prodezze e delle salvezze e dei prodigi e delle consolazioni che facesti ai nostri padri, allorché Cristo dagli inferi ascese vittorioso! ». D'altronde è ciò che, con formulazioni analoghe, dicono le espressioni dichiarative o deprecative che il celebrante pronunzia durante la preparazione e l'accensione del cero, e che vanno dal « *Christus heri et hodie* » alla bellissima orazione « *Veniat quaesumus* » (la quale non è altro che la sezione epicletica dell'antica *laus cerei* gelasiana [cf SCHMIDT, *Hebdomada*, cit., 362-363; 637-639]).

⁹¹ In occasione della prima restaurazione del rito della veglia pasquale nel 1951.

⁹² *Missale Romanum... auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, 1970.

subito che la coincidenza sarebbe particolarmente felice, dal momento che la situazione di Adamo e la situazione di Cristo sono teologicamente parallele e sovrapponibili⁹³. Adamo dinanzi alla sua prima notte è preso da una profonda paura teologica. Sente l'a-relazionalità del suo peccato che viene ora a privarlo della luce; sente il serpente che sta per stabilire su di lui il proprio dominio. E Dio interviene con il dono della luce che esce dalle due selci. Stando al *midraš*, è lo stesso Adamo che avverte il compimento di una predizione profetica scritta proprio per lui. Anche il nuovo Adamo, sperimentando nella sua persona il timore esistenziale di ogni uomo dinanzi alla morte, nella sua notte ha paura. E Dio interviene trasformando la notte in luce per lui. Coincidenza di due testi liturgici⁹⁴, in ogni caso, estremamente felice; e felice soprattutto a causa della corrispondenza dei due Adami!

E veniamo alla seconda domanda. Pur attenendoci alle considerazioni che non escludono una coincidenza fortuita, sarebbe possibile ipotizzare un collegamento tra le due ricorrenze? Sapendo che l'*Exultet* prende corpo in area gallicana⁹⁵, conoscendo la dipendenza di questa area liturgica dalla tradizione siro-occidentale⁹⁶, verosimilmente attraverso i pellegrini a Gerusalemme, non trascurando il

⁹³ Lo conferma l'espressione relativa a Adamo, che si legge nel testo del prefazio gallicano citato alla nota 78. Altro elemento di parallelismo, o perlomeno suscettibile di essere stato colto come tale soprattutto dalla generazione giudeo-cristiana, è nel fatto che per la tradizione rabbinica Adamo fu creato il sesto giorno, ossia di venerdì, e quello stesso giorno peccò (cf *supra*, p. 124, n. 40). Infatti la rilettura del nostro *midraš* in *Berēšit Rabbā* (11,2; 12,6) interpreta in riferimento al primo Adamo il *Sal* 49,13 che dice: « Adamo nello splendore non pernotta ». Pure la tradizione neotestamentaria dice che il nuovo Adamo muore di venerdì. Ora, come il giorno del peccato (ossia della morte teologica) di Adamo coincide con il giorno della morte di Cristo, così la creazione della luce per Adamo coincide con la creazione della luce per Cristo. Perciò, come il lume giudaico che si accende all'uscita del sabato è memoriale della luce che quella prima notte brillò per Adamo, così il cero che i cristiani accendono nell'attesa pasquale è memoriale della luce che quella prima notte brillò per Cristo.

⁹⁴ Ricordiamo che il *midraš* di Adamo è addotto per giustificare la benedizione all'uscita del sabato.

⁹⁵ La critica oscilla ancora tra un'attribuzione puntuale a s. Ambrogio (Capelle; Pinell) e un'attribuzione più generica all'area gallicana influenzata dagli scritti di Ambrogio (Fischer; Huglo).

⁹⁶ La tesi che afferma tale dipendenza dispone di non trascurabili elementi. Un cenno alla questione si trova in *La struttura*, p. 306.

fatto che l'Occidente cristiano fin dagli inizi pone la festa di Pasqua « all'uscita del sabato », allorché le comunità giudaiche si apprestavano a pronunziare la benedizione sul fuoco « che esce dai fuscelli di legno e dalle pietre »⁹⁷, non sarebbe possibile ipotizzare che il redattore dell'*Exultet*, o uno di coloro che misero a sua disposizione il materiale letterario, fosse a conoscenza del *midrāš* di Adamo? Certo, in mancanza di precise testimonianze letterarie ci guardiamo bene dall'affermarlo; per questo ci limitiamo a darlo a modo di questione aperta. Chissà se un giorno qualche fortunato conoscitore dei Padri non potrà dirci qualcosa di più⁹⁸, dal momento che alcuni di questi (e lo sappiamo con certezza) erano discepoli dei rabbini e assidui ricercatori della *Hebraica veritas*⁹⁹!

⁹⁷ Ricordiamo che l'insistenza da parte giudaica sul fuoco « che esce dai fuscelli di legno e dalle pietre » non manca di paralleli nella tradizione dell'*Exultet*. L'antica benedizione romana del fuoco parla del « productum e silice... novum hunc ignem ». La rubrica che ne cura la preparazione, così è formulata nel messale di Pio V (ma ha riscontro negli antichi messali): « Interim excutitur ignis de lapide foris ecclesiam, et ex eo accenduntur carbones ». Degna di particolare attenzione è poi soprattutto la rubrica che troviamo nel messale ispanico: « Sabbato, ingrediente vigilia, hora nona [...] offertur episcopo a thesaurario [= dal sacrestano] petra et esca, et excussorium ignis. Et mox ut ipse manu sua ignem excusserit, incenditur stupa, exinde teda [= candela], ex ea iterum lucerna, et de lucerna cereum » (cf PINELL, *La benedictio*, cit., 109; CAPELLE, « La procession », cit., 223-224). Nel leggere questa rubrica ispanica si ha l'impressione di leggere un capitolo della *Miṣnā* che, presso molte comunità ebraiche, figura nel rito lucernare del sabato e inizia con la domanda: « Con che cosa si può accendere [il lume del sabato] e con che cosa non lo si può accendere? » (*Sabbai* 2).

⁹⁸ Oltre agli scritti dei Padri, non sarebbe da trascurare tutta la letteratura apocrifica concernente la figura di Adamo.

⁹⁹ L'espressione *Hebraica veritas*, com'è noto, ricorre più volte nelle opere di Gerolamo. La si riscontra, ad esempio, nelle prefazioni al « Liber Hebraicarum quaestionum in Genesim » (PL 23,938) e alla versione del salterio detto appunto « juxta Hebraicam veritatem » (PL 28, 1125).

APPENDICE BIBLIOGRAFICA

CENTO ANNI DI STUDI SULL'*EXULTET*

Premessa. In questa ampia rassegna di titoli bibliografici non mi è sembrato possibile suddividere per argomenti il materiale raccolto, poiché non di rado in un medesimo contributo i vari aspetti si intrecciano. Una prova di questo interesse tendenzialmente globale per l'*Exultet* ci viene offerta dal più antico titolo bibliografico qui recensito, ossia dalle due dissertazioni congiunte di S. PIERALISI pubblicate a Roma nel 1883 (cf titolo *suo loco*). In esse l'A., sulla base di un antico codice (di cui dà in annesso delle pregiate riproduzioni), viene a trattare tutto ciò che direttamente o indirettamente concerne l'*Exultet*. Presenta anzitutto i fogli di pergamena che un tempo erano cuciti a formare il rotolo [nb: non si dimentichi che nei tempi moderni fu precisamente l'attenzione ai famosi rotoli a determinare l'interesse per l'*Exultet*!]. Descrive accuratamente le illustrazioni con le relative didascalie che caratterizzano il rotolo, e che sono redatte in un volgare del XII sec. a metà via tra il latino e la futura lingua italiana. A proposito della sezione contenente l'elogio della castità dell'ape ricorda che, in questo, « i poeti e i prosatori ci contavano una favola » e, pur scusandosi della digressione, si intrattiene sulla natura delle api e sulla loro generazione indubbiamente sessuata. L'A. accenna pure alle note musicali, ma « in quanto al valore e al merito delle medesime, non sapendo dir parola », rimanda il lettore a studi specifici. Tratta poi a lungo della paternità dell'*Exultet*. Esamina le numerose testimonianze antiche, tra cui la lettera di Gerolamo a Presidio. Congettura le riserve di Gerolamo sulla convenienza teologica delle espressioni che dicono necessario il peccato di Adamo. Riconosce infine in Agostino l'autore dell'*Exultet* giunto a noi. E conclude con un invito al lettore, che al termine del precedente studio vorrei fare parimenti mio: « Ecco quant'io e per documenti storici e per congetture ho saputo raccogliere sopra un argomento, che credo assai degno di studio, considerandone l'uso antico e moderno che se ne fa dalla Chiesa. Sotto-metto però ciò che dissi al giudizio de' saggi lettori, contento d'invogliarli ad un esame diligente e accurato sopra il medesimo soggetto ».

C. G.

- ANDRIEU M., *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, III, Louvain 1951, 313-322.
- ANGELOGLOU G., « The candle of resurrection », in *Time and Tide* 42 (1961) 670-671.
- ANTONUCCI G., « Le aggiunte all'Exultet della Cattedrale di Bari », in *Japigia* (Bari) 9 (1938) 273-280.
- , « Le aggiunte interlineari all'Exultet del Duomo di Bari », in *Japigia* (Bari) 14 (1943) 166-173.
- AVERY M., « The Barberini Exultet Roll in the Vatican Library », in *Casinensia* I, Montecassino 1929, 243-246.
- , *The Exultet Rolls of South Italy*, II, Princeton-London-The Hague 1936, pp. 53 + 206 Tav. [È certamente la documentazione illustrata più completa. Se ne trova un esemplare, ad es., presso la Bibl. del Pont. Ist. Orient. di Roma].
- , « The Relation of Saint Ambrose to the Exultet Hymn », in *Studies in Art and Literature for Belle Da Costa Greene*, Princeton 1954, 374-378.
- BABUDRI F., *L'Exultet di Bari del sec. XI*, Società di Storia Patria per la Puglia, Bari 1959. [È ancora in commercio].
- BANNISTER H. M., « The Vetus Itala Text of the Exultet », in *The Journal of Theological Studies* 11 (1910) 43-54.
- BARBIER de MONTAULT X., « Le chandelier pascal, à Rome », in *Le Messenger des Fidèles* [= *Revue Bénédictine*] 1 (1884) 73-75.
- BEAUDUIN L., « Le cierge pascal », in *La Maison-Dieu* 26, 1951, 23-27.
- BENOÎT-CASTELLI G., « Le Praeconium Paschale », in *Ephemerides Liturgicae* 67 (1953) 309-334.
- BERLIÈRE U., « Le cierge pascal », in *Le Messenger des Fidèles* [= *Revue Bénédictine*] 5 (1888) 106-116.
- BERNAL J., « La laus cerei de la liturgia hispana. Estudio crítico del texto », in *Angelicum* 41 (1964) 317-347.
- BERTAUX E., *L'art dans l'Italie méridionale*, I, Paris 1904, 213 ss.
- , *Iconographie comparée des rouleaux de l'Exultet*, Paris 1903.
- BERTOLINI G. L., « Della Rosa dei Venti nell'Exultet di Bari, e di una figurazione geografica degli Atti degli Apostoli », in *Bollettino della Società Geografica Italiana* 12 (1911) 85-97.
- BOLTON C., « St. Patrick and the Easter fire », in *The Irish Ecclesiastical Record* 59 (1947) 215-220.
- BORELLA P., *Il rito ambrosiano*, Brescia 1964, 403-407.
- BOTTE B., « La bénédiction du cierge pascal et le cierge des fidèles », in *La Maison-Dieu* 31, 1952, 140-144.
- , [3 del « Bulletin de littérature liturgique »], in *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 35 (1954) 34.
- BRAUN J., « Osterpräconium und Osterkerzenweihe », in *Stimmen aus Maria-Laach* 56 (1899) 273-286.
- BUCHWALD G., « Osterkerze und Exsultet », in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 80 (1927) 240-249.
- CALLEWAERT C., « De paaschendelaar », in *Liturgisch Parochieblad* 4 (1922) 140-142.
- CAPELLE B., « Le rite des cinq grains d'encens », in *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 17 (1932) 3-11 [= *Travaux Liturgiques*, III, Louvain 1967, 235-241].
- , « La procession du Lumen Christi au Samedi-Saint », in *Revue Bénédictine* 44 (1932) 105-119 [= *Travaux Lit.*, III, 221-234].
- , « L'Exultet pascal oeuvre de saint Ambroise », in *Miscellanea G. Mercati*, I (Studi e Testi 121), Città del Vaticano 1946, 219-246.
- , [197-199 del « Bulletin de littérature liturgique »], in *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 30 (1949) 38-39.
- , [303 del « Bulletin de littérature liturgique »], in *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 34 (1953) 92.
- CARUCCI A., *L'Exultet di Salerno*, Salerno 1949.

- , *Il rotolo salernitano dell'Exultet*, Salerno 1971.
- CASEL O., «Zur Feuerweihe», in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 2 (1922) 90-91.
- , «Der österliche Lichtgesang der Kirche», in *Liturgische Zeitschrift* 4 (1931/32) 179-191.
- , «Die Osterkerze als Mysterium», in *Bibel und Liturgie* 11 (1936/37) 283-286.
- , «Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier», in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 14 (1938) 1-78.
- CASPER J., «Das Exsultet in Schrift und Kirchenvätern», in *Bibel und Liturgie* 11 (1936/37) 289-296.
- CAVALLO G., *Rotoli di Exultet dell'Italia meridionale*, Adriatica Ed., Bari 1973 XVI-268 pp., di cui 61 Tav. a colori [bibl. — È una lussuosa edizione tuttora in commercio].
- CHUPUNGO A., s.v. «Exultet», in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, Casale 1983, 1321-1323.
- CODRINGTON H. W., «The blessing of the fire in Jerusalem», in *The Eastern Churches Quarterly* 3 (1938) 59-62.
- COEBERGH C., «Teksten van Ambrosius en Augustinus in de prelatie van de paas-kaars», in *Tijdschrift voor Liturgie* 24 (1944/45) 65-72.
- COEBERGH C. & WINNINGHOFF A., «Betiteling van Christus als hoeksteen bij de zegening van het vuur in de paasnacht», in *Tijdschrift voor Liturgie* 38 (1954) 172-173.
- CONSTANTINUS, «Sabbathlamp. Lucernarium en Laus Cerei», in *Tijdschrift voor Liturgie* 12 (1931) 81-82.
- D'AMATO C., «Lumen Christi. Simbolismo del rito pasquale dell'arundine», in *Rivista Liturgica* 36 (1949) 72-79.
- DELL'ORO F., «La solenne Veglia Pasquale [Il lucernario]», in *Rivista Liturgica* 40 (1953) 30-46.
- DE SANCTIS M., «I tre Exultet dell'Archivio Capitolare di Troia», in *Rivista Liturgica* 45 (1958) 168-175.
- DI CAPUA F., «Il ritmo nella prosa liturgica e il Praeconium Paschale», in *Didaskaleion* 5 (1927) 1-23.
- DÖLGER F. J., *Antike und Christentum* [«Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum. Die Deo gratias-Lampen von Selinunt in Sizilien und Cuicul in Numidien»], V, Münster 1936, 1-43.
- , *Antike und Christentum* [«Das Karsamstags-Feuer aus der Kristall-Linse»], VI, Münster 1940/50, 286-296.
- DONCOEUR P., «Les rouleaux d'Exultet», in *Paroisse et Liturgie* 37 (1955) 73-78.
- VAN DOREN R., «La cérémonie du feu nouveau au Samedi-Saint», in *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 13 (1928) 74-78.
- , «Le cierge pascal», in *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 14 (1929) 65-77.
- DOUTEIL H. & VONGREY F., *Exultet-Rolle*, Graz 1975.
- DUCHESNE L., *Le Liber Pontificalis*, I, Paris 1955, 225, n. 2; III, Paris 1957, 84.
- , *Origines du culte chrétien*, Paris 1925⁵, 263-270; 557-560.
- EBEL B., «Zum Verständnis des Exsultet», in *Liturgische Zeitschrift* 3 (1930/31) 165-173.
- EBNER A., «Handschriftliche Studien über das Praeconium Paschale», *Kirchenmusikalisches Jahrbuch* 8 (1893) 73-83.
- FEASEY Ph., «The Paschal Praeconium», in *The Ecclesiastical Review* 36 (1907) 248-261.
- FEDELE P., «L'Exultet de Velletri», in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 30 (1910) 313-320.
- FISCHER B., «Exultet divina mysteria!», in *Zeugnis des Geistes. Gabe zum Benediktus-Jubiläum 547-1947*, Beuron 1947, 234-235.

- , «Zwei Noten zum Exultet», in *Benediktinische Monatschrift* 24 (1948) 147-148.
- , «Ambrosius der Verfasser des österlichen Exultet?», in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 2 (1952) 61-74.
- FORNARI A., «Le scene miniate dell'Exultet di Bari», in *Arte Cristiana* 59 (1971) 81-92.
- FRANZ A., *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, I, Freiburg im Br. 1909, 507-553.
- GABRIELLI M., «Un Exultet cassinese dell'XI secolo», in *Bollettino d'Arte* 25 (1933) 306-313.
- GAJARD J., «Le chant de l'Exultet», in *Revue Grégorienne* 29 (1950) 50-69.
- GAMBER K., «Ein urchristliches Eucharistiegebet der Osternacht», in *Bibel und Liturgie* 23 (1955/56) 209-215.
- , «Älteste Eucharistiegebete der lateinischen Osterliturgie», in *Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit* [FISCHER B. & WAGNER J. ed.], Freiburg im Br. 1959, 159-178.
- GARRIDO BONAÑO M., «El Lucernario y la Procesión del Lumen Xti. en la Vigilia Pascual», in *Liturgia* 7 (1952) 71-76.
- GIRAUDO C., «Questa è la notte di cui fu scritto: 'E la notte sarà la mia luce!'. Le ascendenze biblico-giudaiche dell'Exultet», in *Rassegna di Teologia* 25 (1984) 113-131; 227-243.
- HUGLO M., «L'auteur de l'Exultet pascal», in *Vigiliae Christianae* 7 (1953) 79-88.
- JUGLAR J., «A propos de la vigile pascale. La benedictio cerei», in *Ephemerides Liturgicae* 65 (1951) 182-187.
- KANTOROWICZ E. H., «A Norman Finale of the Exultet and the Rite of Sarun», in *The Harvard Theological Review* 34 (1941) 129-143.
- KLAUSER Th., «Eine rätselhafte Exultetillustration aus Gaëta», in *Corolla L. Curtius zum 60. Geburtstag dargebracht*, Stuttgart 1937, 168-176.
- LADNER G. B., «The 'Portraits' of Emperors in Southern Italian Exultet Rolls and the Liturgical Commemoration of the Emperor», in *Speculum* 17 (1942) 181-200.
- LANGLOIS E., «Le rouleau d'Exultet de la bibliothèque Casanatense», in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 6 (1886) 466-482.
- LATIL A. M., *Le miniature nei rotoli dell'Exultet*, Montecassino 1899.
- LATIS A., «De Praeconio Paschali», in *Ephemerides Liturgicae* 16 (1902) 123-132.
- LECLERQ H., s.v. «Pâques [Le Praeconium paschale]», in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 13, 1559-1571.
- LUCIANI S. A., «L'Exultet del Duomo di Bari», in *Japigia* (Bari) 3 (1932) 293-298.
- MALHERBE G., «Les abeilles de l'Exultet», in *Les Questions Liturgiques et Para-liturgiques* 15 (1930) 61-73.
- MANSEY A., «Vom heiligen Osterlicht», in *Bibel und Liturgie* 3 (1929) 235-237; 258-261; 276-278; 300-302.
- Auf der MAUR H., «Die österliche Lichtdanksagung. Zum liturgischen Ort und zur Textgestalt des Exultet», in *Liturgisches Jahrbuch* 21 (1971) 38-52.
- MERCATI G., *Paralipomena ambrosiana* [«Un nuovo inno pasquale di S. Ambrogio? Sulle benedizioni più antiche del cereo pasquale. Una benedizione ritmica ispano-visigotica del cereo»], (Studi e Testi 12), Città del Vaticano 1904, 24-43.
- MICHEL Th., «Abendlicht und Osterlicht», in *Bibel und Liturgie* 11 (1936/37) 286-289.
- MOHRMANN Ch., «Exultent divina mysteria», in *Ephemerides Liturgicae* 66 (1952) 274-281.
- MONETA CAGLIO E., «L'annuncio della Risurrezione nel Rito Ambrosiano», in *Ambrosius* 49 (1973) 194-197.

- MORIN G., « Un écrit méconnu de saint Jérôme. La lettre à Présidius sur le cierge pascal », in *Revue Bénédictine* 8 (1891) 20-27.
- , « La lettre de saint Jérôme sur le cierge pascal. Réponse à quelques difficultés de M. L'abbé L. Duchesne », in *Revue Bénédictine* 9 (1892) 392-397.
- , « Pour l'authenticité de la lettre de S. Jérôme à Présidius », in *Bulletin d'Antienne Littérature et d'Archéologie Chrétienne* 3 (1913) 52-60.
- MURJANOFF M., « Zur Geschichte des Ostervigilgottesdienstes », in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 9 (1966) 412-417.
- OPPENHEIM F., s.v. « Exultet », in *Enciclopedia Cattolica* 5, 920-921 [Tav. LXI-LXII].
- ORTEGA J. L., « El cirio pascual », in *Liturgia* 7 (1952) 77-83.
- Paléographie Musicale* IV, 171-185; XIV, 375 ss.
- PASCHER J., « Die Osterkerze. Eine mystagogische Erklärung für die Osternacht », in *Liturgisches Jahrbuch* 2 (1952) 132-134.
- PHILIPPEAU H. R., « Note sur l'utilisation liturgique du cierge pascal », in *La Maison-Dieu* 31, 1952, 144-149.
- PIERALISI S., *Il Preconio Pasquale conforme all'insigne frammento del codice Barberiniano. Dell'autore del più antico Preconio Pasquale*. Due dissertazioni, Roma 1883.
- PINELL J. M., *Vestigis del lucernari a Occident*, in *Liturgica* 1 (Scripta et Documenta 7), Montserrat 1956, 91-149.
- , *La benedició del ciri pascual i els seus textos*, in *Liturgica* 2 (Scripta et Documenta 10), Montserrat 1958, 1-119 [bibl.].
- RABOTIN H., « Les grains d'encens du cierge pascal. Notes pour l'histoire d'un rite », in *La Vie et les Arts Liturgiques* 7 (1920/21) 221-225.
- RIGHETTI M., *Storia liturgica*, II, Milano 1969³, 251-264.
- ROGUET A. M., « A propos de l'Exultet: un problème pastoral, un problème littéraire », in *La Maison-Dieu* 26, 1951, 28-33.
- ROSE A., « La Joie pascale d'après l'Exultet », in *Les Questions Liturgiques et Para-liturgiques* 32 (1951) 49-57.
- ROTILI M., « L'Exultet della Cattedrale di Capua e la miniatura beneventana », in *Il contributo dell'archidiocesi di Capua alla vita religiosa e culturale del Meridione. Atti del Convegno nazionale di studi storici promosso dalla Società di Storia Patria di Terra di Lavoro*, Roma 1967, 197-210.
- RUSCH P., « Österliche Meditation », in *Paschatis Sollemnia*. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit [FISCHER B. & WAGNER J. ed.], Freiburg im Br. 1959, 277-282.
- SCHLUMBERGER G., « Les rouleaux d'Exultet de Bari et de Salerne », in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 25 (1897) 96-101.
- SCHMIDT H. A. P., *Hebdomada Sancta*, I, Romae 1956, 118-139; 290-292 [bibl.]; II, Romae 1957, 362-363; 627-650.
- SCHUBERTH D., « Über Ursprung und Sinn der Osterkerze », in *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 12 (1967) 94-100 [bibl.].
- SCHUSTER I., « L'Exultet pasquale, composizione di S. Ambrogio », in *Ambrosius* 23 (1947) 1-4.
- , *Liber Sacramentorum*, I, Casale 1963, 344-353.
- SMOTHERS E. R., « Phōs hilaron », in *Recherches de Science Religieuse* 19 (1929) 266-283.
- STÄBLEIN B., « Ex(s)ultet », in *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* 3 (1954) 1673-1676.
- STEIDLE B., « Der Hofstaat Gottes. Zum Verständnis der divina mysteria in Oester-Exultet », in *Benediktinische Monatschrift* 24 (1948) 147.
- STRITTMATTER A., « The Pentecost Exultet of Reims and Besançon », in *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, Princeton 1954, 384-400.

- SUÑOL G., *Praeconium paschale ambrosianum, ad Codicum fidem restitutum*, Milano 1933.
- , « Versione critica del canto del Praeconium paschale ambrosiano », in *Ambrosius* 10 (1934) 77-96.
- TRIPOLITIS A., « Phōs hilon. Ancient Hymn and Modern Enigma », in *Vigiliae Christianae* 24 (1970) 189-196.
- VEGA A. C., « Una antigua pieza litúrgica ¿agustiniana o visigótica? », in *La Ciudad de Dios* 153 (1941) 169-176.
- VERBRACKEN P., « Une laus cerei africaine », in *Revue Bénédictine* 70 (1960) 301-312.
- WETTSTEIN J., « Un rouleau campanien du XI^e siècle conservé au Musée San Matteo à Pise », in *Scriptorium* 15 (1961) 234-239.
- , « Les Exultet de Mirabella Eclano », in *Scriptorium* 17 (1963) 3-9.
- WHITTEHILL W. M., « A Twelfth-century Exultet Roll at Troia », in *Speculum* 2 (1927) 80-84.
- WILPERT J., « Die Darstellung der Mater Ecclesia in der barberinischen Exultet-rolle », in *Römische Quartalschrift* 13 (1899) 23-24.

rassegna di teologia

SOMMARIO N. 2/1984

Articoli

J. - Y. CALVÈZ S. I., *La Compagnia di Gesù nella scia del Concilio (1965-1985)*

C. GIRAUDO S. I., *Questa è la notte di cui fu scritto: "E la notte sarà la mia luce!". Le ascendenze biblico-giudaiche dell'Exultet*

A. NOCENT O.S.B., *La nuova edizione del messale italiano*

G. - D. MUCCI S. I., *Un'interpretazione storicistica della teologia del sacerdozio*

Note e discussioni

G. - C. GALEAZZI, *Jacques Maritain e il problema della filosofia cristiana*

Forum ATI

S. DIANICH, *"De Charitate Ecclesia". Abbozzo per il congresso ATI 1985*

Recensioni

Libri ricevuti (III - IV di copertina)

Abbonamento 1984: Italia L. 22.000 (studenti L. 17.000)

Esteri L. 27.000 - Un numero L. 4.000

c c p 894006 intestato a: Ed. AVE, via Aurelia 481 - 00165 ROMA

Ai nuovi abbonati sarà inviato *in omaggio* il volume: M. SIMONE (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. 1. Le nuove categorie dell'autocomprendione della Chiesa*, AVE, Roma 1984, pp. 180.