

## Osservazioni storiche e dottrinali sull'Offertoio romano

*Abbé Franck Quoëx (Francia)*<sup>1</sup>

In ogni studio di una realtà culturale, occorre distinguere chiaramente, senza separarle, la parte eucologica e quella rituale, la parola e il gesto che la accompagna. La storia dei riti ci insegna molto in questo senso. A volte, gesti sobri e significativi hanno preceduto le formule che in seguito hanno voluto esplicitare l'intenzione del rito. È il caso dell'Offertoio.

L'oggetto della prima parte della mia relazione sarà quindi quello di proporre alcuni punti di riferimento storici, nell'ambito delle grandi divisioni della storia della liturgia. In cosa consisteva il gesto dell'offerta antica? Quando si è cominciato a «farlo parlare»? Qual è dunque l'origine storica e geografica di ciascuna delle preghiere dell'Offertoio del Messale tridentino, oggetto dei vari studi di questo convegno? Tuttavia, poiché crediamo che ogni ricerca liturgica, per essere completa, debba situarsi al confine tra storia e teologia, cercheremo di capire, nella nostra indagine cronologica, quale fosse il significato profondo di un gesto inizialmente silenzioso. A tal fine, esamineremo la letteratura patristica, poi i primi testi rituali ed eucologici romani. Ci resterà da cogliere il legame storico e dottrinale che collega le formule medievali ai testi antichi. I limiti imposti da ogni intervento orale ci costringono a rimandare a più tardi uno studio più strettamente cerimoniale.

Tuttavia, l'Offertoio detto di San Pio V, frutto da un lato di un'evoluzione storica e dall'altro della scelta della Chiesa Romana, è stato senza dubbio la parte meno studiata di tutte le parti dell'*Ordo Missae*, e quindi la più incompresa, se non addirittura la più criticata. Per questo motivo, sulla base delle considerazioni che hanno preceduto, tenteremo in una seconda parte di delinearne il profilo più strettamente teologico, se non altro per aiutare a comprenderlo meglio tutti coloro che sono legati a questo rito, vi si uniscono e lo celebrano.

### **1. Note sullo sviluppo storico del rito dell'Offerta.**

#### **1.1 Dal periodo subapostolico al VII secolo**

La *I Apologia* di Giustino, indirizzata intorno al 152 ad Antonino il Pio, è il più antico dei documenti che contenga alcuni dettagli sulla celebrazione eucaristica. L'opera fornisce due descrizioni della liturgia eucaristica che ci offrono entrambe un abbozzo del rito

---

<sup>1</sup> Conferenza tenuta in occasione del V colloquio del C.I.E.L., Versailles. 11-13 novembre 1999.

dell'Offertoio. Nella prima di queste descrizioni, legata all'amministrazione del battesimo a cui fa seguito, leggiamo: «*Deinde antistiti fratrum adfertur panis et poculum aquae et vini aqua mixti*<sup>2</sup> ». Oltre al pane e al vino, qui viene portata una coppa d'acqua che, secondo un'indicazione posteriore fornita dalla *Tradizione Apostolica*<sup>3</sup>, sarà presentata al neofita prima della comunione al calice come segno della purificazione interiore dell'anima. La seconda descrizione è quella dell'assemblea domenicale: «*Ubi precari desiimus, panis adfertur et vinum et aqua*<sup>4</sup> ». Qui l'acqua serve solo a temperare il vino.

In entrambi i casi, ci troviamo di fronte a un rituale molto semplice che consiste nella deposizione sull'altare del pane e del vino, materia del sacrificio, senza che venga pronunciata alcuna formula. Il gesto indicato da Giustino corrisponde sostanzialmente alle informazioni fornite dai testi neotestamentari, dove vediamo Gesù, durante l'Ultima Cena, prendere il pane e il vino che sono stati deposti sulla tavola<sup>5</sup>.

Tuttavia, *adferre*, cioè deporre e portare sull'altare la materia per il Sacrificio, è, in questo contesto, un gesto identico a quello di *offerre*, ovvero fare dono a Dio di elementi creati sui quali Egli riverserà la sua virtù onnipotente?

Possiamo trovare un elemento di risposta in un testo più antico, la *Lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma, redatta alla fine del I secolo. Lì, Clemente tratta dell'ordine da seguire nella presentazione di ciò che egli designa con il nome di *oblaciones*. Senza tuttavia specificarne la natura, il papa ricorda che queste offerte devono essere fatte nel tempo e nel luogo prescritti dal Signore<sup>6</sup>.

Essendo il rito eucaristico istituito da Cristo essenzialmente un sacrificio, come proclama la nostra fede, non doveva forse, come ogni sacrificio – sacrifici dell'Antico

---

<sup>2</sup> GIUSTINO, *Apologie*, ed. WARTELLE, coll. *Études augustiniennes*, Parigi, 1987, n. 65.

<sup>3</sup> *La Tradizione Apostolica*, ed. BOTTE, coll. *Sources chrétiennes* 11 bis, Parigi, 1968, n. 23. Si trova una traccia di questo uso nel Pre-Sacramentario di Verona, ed. MOLHBERG - EIZENHÖFER - SIFFRIN, *Sacramentarium Veronense*, in *Rev. eccl. documenta*, Ser. Maior., Fontes I, Roma, 1956, n. 205.

<sup>4</sup> GIUSTINO, *Op. cit.*, n. 67.

<sup>5</sup> Cfr. *Mt* 26, 26-27; *Mc* 14, 22-23; *Lc* 22, 19-20; *1 Cor* 11, 23-25.

<sup>6</sup> CLEMENTE DI ROMA, *Epist. ad Corinthios*, in *Sources chrétiennes* 165, Parigi, 1971, n. 40: «[Il Maestro] ha ordinato che le offerte (*oblaciones*) e le funzioni liturgiche (*officia sacra*) si compiano non a caso e senza ordine, ma in tempi e momenti determinati. Dove e da chi egli voglia che siano compiute, lo ha stabilito egli stesso con la sua decisione sovrana, affinché ogni cosa avvenga in santità secondo il suo beneplacito e sia gradita alla sua volontà. Pertanto, coloro che presentano le loro offerte nei tempi stabiliti sono graditi e felici, poiché seguendo i precetti del Maestro non sbagliano. Infatti, al sommo sacerdote sono state assegnate funzioni che gli sono proprie, ai sacerdoti è stato indicato il loro posto specifico, ai leviti sono imposti servizi particolari. Chi è laico è vincolato dai precetti propri dei laici».

«Quando san Clemente, commenta mons. M. RIGHETTI, parla delle oblazioni da compiere nel tempo e nel luogo prescritti da Gesù, è molto probabile che si riferisca innanzitutto ai due elementi dell'Eucaristia, il pane e il vino. Anche se non si può vedere in ciò un'allusione, che sarebbe la prima, al rito liturgico collettivo dell'offertorio, bisogna ammettere che queste oblazioni erano soggette a determinate regole disciplinari: prova che alla fine del I secolo l'organizzazione liturgica a Roma aveva già raggiunto una fase di notevole sviluppo». (*Storia liturgica*, Milano, 1966, III, p. 105).

Testamento, ma anche sacrifici del paganesimo –, presupporre un'offerta sulla quale si compisse il *sacrum facere*? Tale offerta è stata indicata da Cristo stesso che, durante l'Ultima Cena, pronunciò le parole consacratrici sul pane e sul vino che vi erano stati disposti. Per istituzione divina, pane e vino sono quindi gli elementi caratteristici della liturgia eucaristica, ad esclusione di ogni altro, e appaiono fin dall'origine come le *oblaciones* per eccellenza della Chiesa. È del resto con il termine prosfora che, verso il 215, la *Tradizione Apostolica*<sup>7</sup> le designa, utilizzando così lo stesso termine con cui designerà più avanti, nel *Canone*, le oblazioni già consacrate<sup>8</sup>.

In origine, le offerte deposte sull'altare sono quindi oggetto di una separazione culturale, consacrate al Signore per la preghiera eucaristica che, immediatamente, verrà pronunciata su di esse. Il rituale è austero, poiché, come ha osservato J. A. Jungmann, «...di fronte ai riti sacrificali dei pagani e degli ebrei, la Chiesa nascente mette in risalto il carattere spirituale del culto cristiano. Il suo sguardo scivola sulla materia terrena del pane e del vino e si fissa sul dono soprattutto spirituale e persino celeste che procede dalla sua Eucaristia...<sup>9</sup> »

Tuttavia, verso la fine del II secolo, l'ascesa dello gnosticismo ellenistico, che professando il disprezzo per il mondo materiale negava di conseguenza la realtà dell'Incarnazione, fu l'occasione per la Chiesa di difendere la bontà della creazione materiale. In questo modo, un polemista come Ireneo di Lione avrebbe insistito sul valore dell'elemento materiale del Sacrificio eucaristico, senza ovviamente perdere di vista il primato dell'elemento spirituale: «Dobbiamo presentare, dice, un'offerta a Dio e testimoniare in tutto la nostra gratitudine al Creatore, offrendogli, con disposizioni pure e una fede senza ipocrisia, con una ferma speranza, con un'ardente carità, le primizie delle sue stesse creature<sup>10</sup> ». Il sacrificio spirituale ha quindi un punto di partenza terreno nell'offerta di una realtà materiale:

«L'Eucaristia», dice Ireneo, «è costituita da due cose, una terrena e l'altra celeste<sup>11</sup> ». E ancora: «Noi gli offriamo, infatti, non come a qualcuno che ne avrebbe bisogno, ma per rendergli grazie con l'aiuto dei suoi doni e santificare la creazione. Poiché, così come Dio non ha bisogno di ciò che viene da noi, allo stesso modo noi abbiamo bisogno di offrire qualcosa a Dio<sup>12</sup> ».

---

<sup>7</sup> *La Tradizione Apostolica*, loc. cit., n. 4.

<sup>8</sup> *La Tradizione Apostolica*, loc. cit., n. 4: «*Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae*» (n. 4). Cfr. anche la preghiera della consacrazione episcopale: «*offrire i doni della tua santa Chiesa*» (n. 3).

<sup>9</sup> J.A. JUNGSMANN, *Missarum solemnia*, Parigi, ed. 1952, T. II, p. 272.

<sup>10</sup> IRENEO DI LIONE, *Adv. Haereses*, in *Sources chrétiennes* 440, Parigi, 1999, T. II, IV, 18, 4.

<sup>11</sup> *Ibid.*, IV, 17, 5.

<sup>12</sup> *Ibid.*, IV, 18, 6.

La conseguenza liturgica è immediata: il semplice gesto che si riscontra in Giustino verrà sviluppato e diventerà un gesto personale di offerta compiuto dai fedeli che prendono parte al Sacrificio eucaristico. Se questo gesto rimane ancora estraneo alla *Tradizione Apostolica*, testimonianze molto antiche lo attestano. Così, quando Tertulliano si rivolge a un fedele desideroso di risposarsi, chiede con ironia: «Ti presenterai dunque davanti al Signore con tante mogli quante ne ricordi nella tua preghiera? E offrirai (*offeres*) per entrambe?<sup>13</sup> » All'inizio del III secolo, come testimoniano gli *Acta Petri* (200-225), e poi, verso la metà del secolo, san Cipriano di Cartagine, l'offerta della materia del Sacrificio da parte del popolo era diventata la regola: «Tu vieni al rito del Signore, rimprovera Cipriano a una donna ricca, senza il pane del sacrificio (*sine sacrificio*), e osi ricevere una parte del sacrificio offerto dal povero<sup>14</sup>». Qui viene sottolineato il rapporto diretto tra l'offerta, chiamata *sacrificium*, e la comunione.

Nel 303, il sinodo di Elvira stabilì per la prima volta – per quanto ne sappiamo – le norme giuridiche relative all'offerta. Non può offrire né ricevere l'Eucaristia chi non è in comunione con la Chiesa (can. 28). Il fatto di portare l'offerta all'altare indicando il nome dell'offerente, e il fatto che essa venga accettata, costituiscono il segno esteriore dell'appartenenza del fedele alla Chiesa. Lo stesso Sinodo (can. 29), poi nel 325 il concilio di Nicea, stabiliscono chi non può esservi ammesso. A Roma, le formule dei sacramentari più antichi rivelano più di una volta l'offerta da parte del popolo: «*Has oblationes famulorum famularumque tuarum benignus assume, ut quod singuli obtulerunt...* (dom. V post Pent.) ; *Has populi tui oblationes benignus assume...*» (dom. VI post Pent.).

Una volta ricevute le offerte, i diaconi avevano il compito di deporre sull'altare le quantità di pane e di vino necessarie alla comunione dei presenti, servizio al quale li delegava già la *Tradizione Apostolica*<sup>15</sup> (14): «*...tua, Domine, muneribus altaria cumulamus*», dirà più tardi la segreta della Messa del Precursore, suggerendo l'abbondanza delle offerte. Come ha osservato Jean Daniélou, esaminando le prime catechesi eucaristiche, il ministero dei diaconi è messo in parallelo con quello che gli angeli svolgono nella liturgia celeste: «Per mezzo dei diaconi, dice Teodoro di Mopsueste, che prestano servizio a ciò che si compie, noi abbozziamo nella nostra intelligenza le potenze invisibili in servizio che officiano questa liturgia ineffabile; sono loro che portano e dispongono sull'altare temibile questo sacrificio o le figure di questo sacrificio<sup>16</sup> ». Lo stesso

---

<sup>13</sup> TERTULLIANO, *De exhort. cast.*, in *Sources chrétiennes* 319, Parigi, 1965, c. 11.

<sup>14</sup> CIPRIANO DI CARTAGINE, *De opere et eleemosyna*, in *Sources chrétiennes* 440, Parigi, 1999, XV.

<sup>15</sup> *La Tradizione Apostolica*, loc. cit., n. 3.

<sup>16</sup> T. di MOPSUESTE, XV, 24, citato da J. DANIELOU in *Bible et Liturgie*, Parigi, 1951, p. 179.

Teodoro di Mopsueste ci offre la concezione chiaramente *sacrificale* che si aveva in Oriente del gesto dell'Offerta all'alba del v secolo, e quindi la ragione del rituale che lo circonda:

«Per mezzo delle figure, dice, dobbiamo ora vedere Cristo che viene condotto, va verso la sua Passione, ed è disteso sull'altare per essere immolato». E ancora: «Devi considerare che è l'immagine delle potenze invisibili in servizio quella che i diaconi tengono, ora che portano dall'esterno la porzione per l'oblazione...E quando l'hanno portata, è sul santo altare che gli angeli pongono l'oblazione per il perfetto compimento della Passione<sup>17</sup> ».

In Occidente, prima ancora della testimonianza dei testi eucologici, segnaliamo un'allusione di Ambrogio al rito dell'Offerta nel trattato *De sacramentis*: «Sei venuto all'altare, hai visto i *simboli sacri* posati sull'altare e ti sei meravigliato davanti a questa creatura stessa, che pure non è che una creatura comune e familiare<sup>18</sup> ». Ciò suggerisce che non si tratta solo della presentazione di un dono di pane e vino, ma che pane e vino, entrambi «creature comuni e familiari», rimandano a qualcos'altro, sono in realtà *simboli sacri*. Il gesto dell'offerta è concepito come una partecipazione all'Offerta sacrificale di Cristo, per mezzo del pane e del vino, sostanze «comuni e familiari» diventate *simboli sacri* (Ambrogio) in vista del *perfetto compimento* (Teodoro di Mopsuestia).

Il rito dell'offerta dovette ben presto essere organizzato in una processione collettiva, ad eccezione tuttavia delle liturgie d'Oriente e delle Gallie, dove la processione degli oblato era riservata al solo clero, i fedeli avendo precedentemente depresso le loro offerte in qualche *sacrarium*. La processione sembra essersi svolta inizialmente in silenzio, ma, all'alba del v secolo, è già accompagnata da un canto speciale: *l'offertorio*, inizialmente semplice salmodia antifonale che, a partire dal secolo successivo, avrebbe conosciuto lo sviluppo responsoriale del *Graduale* e dell'*Alleluia*.

## **1.2 L'Offerto nell'Ordo Romanus I e nei Sacramentari romani.**

### **1.2.1 L'Ordo Romanus I**

Verso la fine del VII secolo, *l'Ordo Romanus I*<sup>19</sup>, la prima descrizione rituale della Messa romana di cui disponiamo, ci offre la stessa antica struttura dell'Offerto, ormai giunta al culmine del suo sviluppo (nn. 63-87).

Terminato il canto del Vangelo, il pontefice, dopo aver salutato l'assemblea con *il Dominus vobiscum*, canta: *Oremus* (n. 63). Un diacono si pone presso l'altare, vi stende il corporale e vi depone

---

<sup>17</sup> TEODORO DI MOPSUESTE, XV, 25 e 27. «Si noti», dice J. DANÉLOU (*op. e loc. cit.*, p. 180), «come i due temi del memoriale della Passione e della liturgia celeste si fondano l'uno con l'altro in un unico simbolismo comune».

<sup>18</sup> AMBROSIO, *De Sacramentis*, IV, 8, ed. BOTTE, in *Sources chrétiennes* 25bis, Parigi, 1961, IV, 8.

<sup>19</sup> M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge*, Lovanio, 1971, T. II, pp. 89-95, nn. 63-87.

il calice. Il papa scende quindi fino al *senatorium* per ricevere lì le offerte di pane dell'alta nobiltà: *suscipit oblationes* (n. 69). Consegna queste offerte a un suddiacono regionario. L'arcidiacono, che ha seguito il pontefice nel *senatorium*, vi riceve le burette di vino che versa in un calice. Nel frattempo, un vescovo (*l'ebdomadarius*) e un diacono ricevono le offerte di pane e vino dall'assemblea. Se necessario, altri sacerdoti aiutano a ricevere le offerte. Nel frattempo, il papa è sceso davanti alla confessione dove riceve le offerte di alcuni dignitari, poi si dirige verso le nobili matrone, per poi tornare alla sua cattedra (n. 76). L'arcidiacono dispone quindi le offerte sull'altare; li riceve dalle mani di un suddiacono *oblationarius* l'offerta personale di vino del pontefice, che versa nel calice (nn. 77-79). Un suddiacono *sequens* scende fino alla *schola* per ricevere dall'archiparaphonista l'offerta dell'acqua che l'arcidiacono, all'altare, verserà nel calice *faciens crucem* (n. 80). Allora il pontefice si alza, si reca all'altare che saluta, e li riceve l'offerta del sacerdote hebdomadier e dei diaconi (n. 82). Lì, il suddiacono *oblationarius*, che aveva già presentato l'offerta di vino del pontefice, presenta all'arcidiacono le offerte di pane dello stesso pontefice: l'arcidiacono le consegna al pontefice che a sua volta le dispone sull'altare (nn. 83-84). L'arcidiacono pone il calice *juxta oblatam pontificis* (n. 84). Il pontefice fa cenno alla *schola* di interrompere il canto che ha accompagnato i riti dell'offerta<sup>20</sup>.

*L'offertorio*, ha osservato A. Chavasse, si svolge in due movimenti coordinati e complementari: PORTAZIONE (*offerre*, una volta; *oblationes*, 3 volte; *oblatus*, 5 volte) e RICEZIONE (*susceptio*, n. 77; *suscipere*, 7 volte). Ogni movimento è compiuto dall'Assemblea in quanto tale, secondo la struttura di base: gli Offertori, nominati nel momento in cui intervengono (uomini e donne, Pontefice, vescovi, sacerdoti, diaconi, ecc.); i Riceventi, i ministri che ricevono le offerte (dal Pontefice agli accoliti). Questi due gruppi, co-attori, mantengono ciascuno la propria struttura. Da un lato: uomini e donne, con le loro gerarchie...; dall'altro: i ministri, che cooperano secondo la loro posizione... Di per sé, il rito dell'Ordo I è un immenso

«gesto» collettivo, che si conforma all'ordinamento stesso dell'Assemblea celebrante e attraverso il quale essa si esprime, nel suo cammino verso l'Atto eucaristico<sup>21</sup>.

Tuttavia, mi sembra che si debba insistere anche su un'altra dimensione di questo gesto, ovvero l'atto di deporre le offerte sull'altare. Abbiamo osservato che il pontefice, una volta giunto all'altare, vi dispone egli stesso la sua offerta di pane. Questo gesto è altamente significativo. Infatti, data l'abbondanza della materia offerta da una numerosa assemblea, non

---

<sup>20</sup> N. 85: «*Et pontifex, inclinans se paululum ad altare, respicit scolam et annuit ut sileant*».

<sup>21</sup> A. CHAVASSE, *La liturgia della città di Roma dal v al viii secolo*, in *Studia Anselmiana*, n. 12, Roma, 1993, p. 37.

non poteva esserci che un eccesso di offerte. Tra queste offerte, solo una certa quantità doveva essere destinata al Sacrificio, ed era proprio il gesto di depositarla sull'altare che la distingueva da una semplice offerta destinata ai bisogni del clero o dei poveri. L'atto di depositarla sull'altare la costituiva come offerta di un tipo particolare, Offerta *sacrificale* poiché riferita all'Offerta per eccellenza in cui sarebbe stata convertita. È questo stesso principio che ritroviamo nell'uso bizantino di prelevare dal pane dell'offerta, o *prosfora*, la sola parte superiore destinata alla consacrazione.

Lo si comprende facilmente: una volta stabilita la distinzione tra la semplice presentazione di offerte non finalizzata al Sacrificio e quella legata al Sacrificio e deposta sull'altare, nulla impedisce che l'Offertoio sia o diventi l'occasione per l'offerta di altri doni oltre al pane e al vino. Inoltre, fin dal IX secolo, mentre il pane azzimo cominciava a sostituirsi al pane domestico, si vide svilupparsi in territorio franco e oltre l'uso di altre offerte: olio, cera, denaro, ecc., offerte assolutamente legittime e accettate, a condizione che la loro pratica non rischi di sminuire nella coscienza dei fedeli il significato *sacrificale* dell'Offerta principale.

*Nell'Ordo Romanus I*, una volta concluso l'atto dell'offerta, i ministri si collocano dietro il pontefice (n. 86), i suddiaconi di fronte a lui (n. 87), e il dialogo iniziale della Prefazione ha inizio senza che sia stata pronunciata *l'oratio super oblata*. Infatti, sebbene i sacramentari romani contemporanei contengano il testo *dell'oratio super oblata*, e sebbene questa sia menzionata nel breve *Ordo missae dell'Hadrianum*<sup>22</sup>, non sembra tuttavia, secondo la lettera stessa del nostro *Ordo*, che questa orazione fosse pronunciata nell'ambito della liturgia stazionale del Pontefice Romano. Sempre secondo Chavasse, che in questo si discosta dalle osservazioni di Battifol e Jungmann,

un dispiegamento rituale così pieno e completo non ha bisogno di alcuna «parola». Il canto della *Scola* è sufficiente per il suo carattere festivo. Per il rito così svolto nella stazione presieduta dal Pontefice Romano, una preghiera di conclusione (*super oblata*) non è effettivamente presente e non è richiesta. È la grande *Prex*, annunciata dall'*Oremus* iniziale e che si apre con la *Prefazione*, a *presentare* a Dio l'oblazione dell'Assemblea<sup>23</sup>.

È qui, a seguito dell'esame *dell'Ordo Romanus I*, che mi sembra interessante gettare uno sguardo sull'Offertoio della Messa gallicana così come lo contiene *l'Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae* dello pseudo-Germano, documento leggermente anteriore al nostro

---

<sup>22</sup> Ed. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, in *Spicilegium Friburgense* 16, Friburgo, 1971, pp. 54-56.

<sup>23</sup> A. CHAVASSE, *Op. cit.*, p. 37.

testo romano. In un recente studio *sull'Expositio* gallicana, Philippe Bernard<sup>24</sup> ha messo in evidenza quella che ritiene essere la vera natura del canto dell'offertorio, *il sonus* gallican, ma anche *l'offertorio* romano. A tal fine, grazie a una documentazione che appare convincente, egli ricorre all'antica nozione *dell'adventus* imperiale, ingresso solenne e vittorioso imitato e trasposto nella Liturgia. In entrambi i casi, gallicano e romano, i testi non alludono quasi mai al rito dell'Offertorio che accompagnano: non sarebbe forse, chiede Ph. Bernard, perché il *sonus* gallican e *l'offertorium* romano, a differenza del *sacrificium* mozarabo e *dell'offerendum* milanese, sono concepiti come il canto di un *adventus* vittorioso, l'introito della seconda parte della Messa<sup>25</sup> ?

In questo contesto, la terza entrata dell'ante-Messa gallicana, vale a dire l'entrata degli oblati, con la venerazione loro tributata, appare come una gloriosa entrata del Signore.

L'ante-Messa gallicana, dice infatti Monsieur Bernard, con le sue tre processioni, non è un semplice ingresso del clero, ma piuttosto quello di Cristo, rappresentato dal vescovo (che è *sacerdos* a imitazione di Cristo), poi dal Libro (che contiene il Verbo, il *Logos*), poi dagli oblati (che, non ancora consacrati, *rappresentano* o *simboleggiano* il Corpo e il Sangue di Cristo)<sup>26</sup>.

Così, in modo certamente più sobrio, e con quella dimensione collettiva che abbiamo sottolineato con A. Chavasse, anche l'Offertorio romano dell'alto Medioevo potrebbe benissimo essere considerato come un *adventus*, e di conseguenza tutta l'attenzione e le cure minuziose riservate agli oblati potrebbero e dovrebbero essere comprese in ragione di ciò che Monsieur Bernard chiama la *rappresentazione* o la *simbolizzazione* delle sante Specie. Ciò mi sembra importante, poiché potremmo vedere qui delinearsi tutti gli sviluppi delle preghiere e dei riti dell'Offertorio <sup>dall'</sup><sup>VIII</sup> al XIII secolo, e di conseguenza gli sviluppi della concezione teologica di questo rito.

---

<sup>24</sup> Ph. BERNARD, *La «Liturgia della Vittoria»*, in *Ecclesia Orans*, XIII, 1996/3.

<sup>25</sup> «Questo spiegherebbe perché il testo degli offertori romani sia quasi sempre salmodico: *l'offertorio* è una salmodia (ridotta a pochi versetti) come l'introito, poiché, al pari di quest'ultimo, è un canto *di adventus*. In quanto tale, non ha naturalmente alcun motivo di alludere al rito dell'offerta: l'assimilazione con *l'adventus* è così forte e profonda da prevalere sulla funzione naturale che ci si potrebbe aspettare da questo canto, prova che questa sovrapposizione è senza dubbio primitiva: il canto romano dell'offertorio è stato senza dubbio sempre un canto *di adventus*, ed è proprio questa assimilazione che ne ha determinato la creazione. Solo questo mi sembra in grado di spiegare la curiosa assenza di qualsiasi legame a Roma tra l'offertorium-canto e l'offertorium-rito: tale assenza è assurda solo se si ignora il legame tra *adventus* e *offertorium*. » (Ph. BERNARD, *Op. cit.*, pp. 387-388).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 398.

### 1.2.2 *Le orationes super oblata dei Sacramentari romani.*

Lasciamo tuttavia da parte il campo delle ipotesi e ricorriamo d'ora in poi alla testimonianza dei formulari eucologici dei Sacramentari romani non ibridi.

*L'oratio super oblata* è infatti già presente nel pre-Sacramentario di Verona. Nel vecchio Gelasiano la incontriamo con il nome di *segreta*, senza dubbio perché veniva già pronunciata a voce bassa, come attesta Amalario di Metz nel IX secolo. Perché si era smesso di recitarla ad alta voce, al pari delle orazioni di colletta e di postcomunione? Dobbiamo vedere in questo un'influenza della liturgia stazionale, dove abbiamo già notato, con A. Chavasse, che non veniva recitata?

Comunque sia, i formulari concisi ed eleganti che ci tramandano le fonti romane dei Sacramentari ci informano sulla concezione dell'offerta all'epoca di quella che si considera la «liturgia romana pura». J.A. Jungmann, concludendo l'analisi di questi formulari, ha osservato che «la totale assenza dell'idea di sacrificio [ivi] è sempre rimasta, fin dai primi tempi, una rara eccezione<sup>27</sup> ». M. Righetti, dal canto suo, ha potuto affermare che «la dottrina del sacrificio cristiano nei suoi aspetti teologici e mistici vi si dispiega con frasi di squisita fattura e di incomparabile profondità e acutezza<sup>28</sup> ».

*L'oratio super oblata*, preghiera collettiva di tutti gli offerenti, si presenta generalmente come una formula di oblazione. Vi si rilevano molto spesso i termini *accepta, accipe, hostia, haec hostia, oblatio, oblationes, oblata, sacrificium, sacrificia, suscipe, munera, respice, offerimus*, ecc. Ha innanzitutto lo scopo di offrire a Dio i doni materiali e profani che, deposti sull'altare, sono diventati sacri, in modo che siano resi idonei alla conversione eucaristica. A tal fine, segnaliamo due formulari, entrambi tratti dal *Veronensis*: «*Munera, quaesumus, oblata sanctifica*<sup>29</sup>»; «*Respice, quaesumus, Domine, propitius ad munera quae sacramus, ut tibi grata sint...*<sup>30</sup>»

Spesso la preghiera va oltre: chiede in modo più o meno esplicito la consacrazione dei doni offerti e, in questa prospettiva, come se gli oblati fossero già stati consacrati, implora le grazie sacramentali legate, *ex opere operato*, all'offerta del Sacrificio. Citiamo: «*Muneribus nostris, quaesumus Domine, precibusque susceptis, et coelestibus nos munda mysteriis et clementer exaudi*<sup>31</sup> ». Inoltre, *l'oratio super oblata* adatta l'idea dell'oblazione all'oggetto specifico, alla circostanza o all'intenzione particolari della

---

<sup>27</sup> J.A. JUNGMANN, *Op. e loc. cit.*, p. 375.

<sup>28</sup> M. RIGHETTI, *Op. e loc. cit.*, p. 339.

<sup>29</sup> *Sacramentarium Veronense*, ed. MOLHBERG, *loc. cit.*, 368.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 1124.

messa celebrata. Così, nell'antico Gelasiano, il lunedì di Pasqua: «*Sacrificia, Domine, paschalibus gaudiis immolamus, quibus Ecclesia tua mirabiliter renascitur et nutritur*».

*L'oratio super oblata*, presente nel *Veronensis* e nei Gelasiani – «opere che non erano in quanto tali libri organizzati per l'uso ufficiale e personale del Signore Apostolico<sup>32</sup>» –, ha quindi lo scopo di esprimere ciò che avviene durante l'offertorio e quali debbano essere le disposizioni che accompagnano l'atto dell'offerta. Secondo A. Chavasse, la sua recita sostituisce il vasto gesto collettivo di offerta, «di per sé significativo», della liturgia stazionale. È più di una semplice preghiera di conclusione di una sezione della Messa, l'Offertoio, la cui funzione sarebbe come estranea all'Oblazione sacrificale della grande *Prex*. No, come l'antico gesto collettivo, *l'oratio super oblata* conduce all'Atto del Canone di cui già evoca le grandi idee. Essa collega l'oblazione dei fedeli, spesso inserita nel mistero del tempo o di una festa liturgica, al Sacrificio che sta per compiersi.

Introdurre al grande Mistero dell'anafora eucaristica, tale è la funzione liturgica *dell'oratio super oblata*, e tale è di conseguenza la funzione dell'intero complesso delle preghiere e dei riti dell'Offertoio, così come li vedremo svilupparsi a partire dal VIII secolo e per tutto il Medioevo<sup>33</sup>. Poiché, come ha osservato J.A. Jungmann, *l'oratio super oblata*, o *segreta*, «rappresenta effettivamente, a suo modo, un'anticipazione dell'idea di sacrificio. È quindi da essa che bisogna partire per dare il giusto posto ai testi del Medioevo<sup>34</sup>».

---

<sup>32</sup> A. CHAVASSE, *op. e loc. cit.*, p. 45.

<sup>33</sup> Lo aveva ben compreso BOSSUET che, rispondendo alle difficoltà sollevate dai protestanti, affermava: «Per comprendere ciò che fa la Chiesa nell'offrire a Dio il pane e il vino, dobbiamo considerare le preghiere che precedono la consacrazione, non solo nel canone della Messa, ma anche nelle orazioni che si chiamano segrete, ovvero *super oblata*, poiché vengono recitate sulle oblazioni, dopo che queste sono state poste sull'altare» (*Spiegazione di alcune difficoltà sulle preghiere della Messa*, IV).

<sup>34</sup> J.A. JUNGSMANN, *op. e loc. cit.*, pp. 380-381.

### 1.3 Le preghiere dell'Offerto dal VIII al XVI secolo

#### 1.3.1 Periodi romano-franco e romano-germanico (VIII-XI secolo)

Abbiamo visto che *l'Ordo romanus* I non prescriveva alcuna preghiera silenziosa<sup>35</sup>. È durante la migrazione della liturgia romana verso i paesi franchi, che ne ha determinato l'ibridazione a contatto con i rituali e la pietà più espansiva dei Franchi e dei Germani, che l'Offertoio conoscerà nuovi sviluppi.

Nella raccolta degli *ordines romani*, è *l'ordo* XVII (romano o romano-franco), composto alla fine dell'VIII secolo, a fornirci una prima indicazione di uno sviluppo dell'*Ordo* I: «*Tunc vero sacerdos, dextra levaque, aliis sacerdotibus postulat pro se orare*<sup>36</sup>», all'origine di quello che diventerà *l'Orate fratres*. Nell'*ordo* XV, uno dei cinque documenti del *Capitulare*, redatto in Gallia intorno al 775-780, leggiamo: «*Pontifex...suas proprias duas (oblatas) accipiens in manus suas, elevans oculis et manibus cum ipsis ad coelum, orat ad Deum secreta et, completa oratione, ponet eas super altare*», sviluppo del gesto e indicazione di una preghiera mentale.

*L'Ordo* V, un rito romano-franco del IX secolo, prevede l'incensazione degli oblati, la più antica e diffusa delle incensazioni. Questa incensazione sottolinea il carattere sacro degli oblati e la loro separazione dal mondo profano in quanto materia per il Sacrificio. Dopo l'incensazione, il pontefice si rivolge al popolo e dice semplicemente: *Orate*. Si tratta di una sorta di eco dell'*oremus* introduttivo al rito, proprio prima che il pontefice pronunci segretamente la preghiera sugli oblati. *L'Ordo* X, composto nella prima metà del X secolo, descrive un *lavabo* al trono (già menzionato nella raccolta *Sangallensis* 614, recensione gallicanizzata dell'OR I) dopo che il pontefice ha ricevuto le oblazioni dai fedeli. Tornato all'altare, il vescovo vi depone la sua oblazione e poi benedice ciò che il testo chiama *hostias* dicendo: *Veni sanctificator omnipotens, aeterne Deus*, ecc. Incensa quindi l'altare, poi si volge verso il popolo e dice: *Orate pro me*.

---

<sup>35</sup> «Tuttavia, scrive Dom P. TIROT, un gesto del Pontefice potrebbe esserne stato l'inizio: dopo la deposizione delle offerte,

«pontifex, inclinans se paululum ad altare, respicit scholam et annuit ut sileant». Poiché l'altare del Laterano si trova di fronte al popolo, questa inclinazione del Pontefice non ha altro scopo che quello di fare cenno ai cantori di terminare il salmo dell'offertorio. Ma, come osserva il R.P. B. Luyckx, «non è improbabile che sia stata proprio l'osservazione "paululum se inclinans" a ispirare l'uso successivo di inchinarsi davanti all'altare dopo il rito dell'offertorio» (in *Essai sur les sources de l'Ordo Missae prémontré*, Postel, s. d., p. 32). Si tratta di un'ipotesi. È in ogni caso il senso che Amalario, che si proponeva come fedele osservatore degli usi romani, andò a studiare sul posto, attribuisce a questo gesto: «Cantantibus adhuc cantoribus, vadit sacerdos ad altare et orat: quod ceteros praemonuit facere agit. Orat pro suis propriis delictis remissionem ut dignus sit accedere ad altare» (*De Eccl. off.*, ed. J.M. HANSENS, Roma, 1948, T. I, p. 318)». (D. P. TIROT, o. s. b., *Storia delle preghiere dell'offertorio nella liturgia romana dal VII al XVI secolo*, in *Ephem. Lit. Subsidia* 34, Roma, 1985, p. 13.

<sup>36</sup> «Questa rubrica, scrisse mons. M. RIGHETTI, spiega perché il sacerdote si volga verso il popolo formando con il movimento del proprio corpo un cerchio perfetto. Il Pontefice doveva agire così per rivolgersi a tutti, vescovi e clero, situati a destra e a sinistra dell'altare». (*Storia liturgica*, loc. cit., p. 367).

Tuttavia, è ogni fase del gesto primitivo il cui significato verrà d'ora in poi esplicitato. Infatti, «molti santi vescovi, ha scritto padre Lebrun, hanno ritenuto opportuno distinguere l'oblazione del pane e del vino, l'oblazione di noi stessi, l'invocazione dello Spirito Santo, e di specificare i motivi della nostra oblazione in preghiere che potessero risvegliare l'attenzione dei sacerdoti e fornire loro l'occasione di compiere santamente questa grande azione<sup>37</sup> ». Tutte queste preghiere private saranno pronunciate a voce bassa.

È importante innanzitutto, e ciò in contrasto con un'opinione piuttosto diffusa tra i liturgisti, stabilire una distinzione tra le preghiere dell'Offerto propriamente dette e le numerose formule di scuse con cui il ministro celebrante non cessava di confessare la propria indegnità per tutta la durata *dell'Ordo Missae*.

Sarebbe [infatti] errato, scrive Dom Paul Tirot, pensare che la comparsa delle scuse di origine gallicana abbia preceduto quella delle preghiere dell'offertorio propriamente dette. Queste ultime compaiono contemporaneamente alle prime, <sup>nell'</sup><sup>VIII</sup>secolo, nei Gelasiani franchi, e si ispirano senza dubbio ad alcune orazioni utilizzate negli ultimi testimoni della liturgia gallicana<sup>38</sup>.

Senza dubbio, se non altro per la loro origine letteraria, molte delle preghiere dell'Offerto traggono la loro fonte dalle formule delle apologie, ma quando nel <sup>XII</sup>secolo queste scompariranno *dall'Ordo Missae*, le preghiere private dell'Offerto resisteranno, poiché offrono concetti più legati alla teologia del Sacrificio che all'indegnità di chi lo celebra.

I Sacramentari ibridi e i Messali medievali dell'Europa occidentale offrono una quantità innumerevole di queste preghiere private. Di fronte a una tale abbondanza di formulari eucologici, Dom Paul Tirot ha potuto indicare quale dovesse essere il metodo da seguire nel loro studio: precisare l'origine geografica, l'evoluzione, la compenetrazione dei vari tipi di Offertorio. Non possiamo che rimandare allo studio di Dom Tirot, opera di rara erudizione che fa il punto sulla questione, in modo, a nostro avviso, esaustivo. Ci limiteremo a evidenziare ciò che interessa la formazione dell'Offertoio *dell'Ordo Missae* di San Pio V.

### 1.3.2 *Alle origini dell'Offertoio dell'Ordo Missae di San Pio V*

Mentre a nord delle Alpi e in Italia si erano sviluppate preghiere e riti dell'Offertoio, sembra che la cappella papale si sia a lungo attenuta alla struttura appena modificata *dell'Ordo romanus* I. Verso il 1140, *l'Ordo Ecclesiae Lateranensis* del priore Bernardo

---

<sup>37</sup> P. LEBRUN, *Explication des prières et des cérémonies de la Messe*, Tours, ed. 1976, p. 237.

<sup>38</sup> P. TIROT, *Op. cit.*, p. 20.

tra le novità, menziona solo la benedizione dell'acqua da parte del celebrante, l'incensazione e un breve accenno *all'Orate fratres*<sup>39</sup>. Alla fine del XII secolo, nel *De sacro altari mysterio* del futuro Innocenzo III, dopo che le offerte sono state presentate e incensate, il sacerdote si inchina, prega in silenzio – senza che sia indicata una formula –, poi si rivolge al popolo dicendo: *orate pro me fratres*. Tuttavia, sempre nel XII secolo, a San Pietro – dove il papa non risiede ancora –, *l'Ordo Missae*<sup>40</sup> offre un rito molto più sviluppato, proveniente dall'area germanica. Come ci permettono di constatare i lavori di padre van Dijk<sup>41</sup>, fu *l'Ordo Missae* elaborato da Innocenzo III all'inizio del XIII secolo a ricevere i formulari eucologici dell'Offertoio, i quali, attraverso il Messale della Curia romana del XIII secolo, passarono *nell'Ordo Missae* di San Pio V, con alcune varianti<sup>42</sup>.

Dallo studio delle fonti condotto da Dom Tirot, risulta che l'Offertoio del Messale di San Pio V sia il risultato della fusione di due *Ordines* germanici, uno renano e l'altro di Magonza.

Ai numerosi formulari di tipo renano<sup>43</sup> si ricollegano, secondo la cronologia, *l'Offerimus* (inizio del IX secolo), poi il *Suscipe sancte Pater*<sup>44</sup> (inizio dell'XI secolo). È opportuno notare le due espressioni *calicem salutaris e immaculatam hostiam* che, proprio come per i riformatori protestanti, hanno creato tante difficoltà alla maggior parte dei liturgisti del XX secolo, e sembrano oggi l'argomento decisivo degli oppositori *dell'Ordo Missae* di San Pio V. Nel tipo renano, le due preghiere sono seguite ciascuna da una formula di benedizione che, secondo Dom Tirot, « corregge la prolepse<sup>45</sup> ». Resta da vedere più avanti in cosa consista la prolepse denunciata, e se fosse quindi necessario correggerla.

Al tipo di Magonza<sup>46</sup> appartengono le preghiere *In spiritu humilitatis, Veni sanctificator e Suscipe sancta Trinitas*. I tre formulari sono di origine franca e persino gallicana. *L'In spiritu humilitatis*, apparso ad Amiens nel IX secolo, aveva inizialmente costituito la conclusione delle liturgie normanno-anglosassoni e di numerose liturgie monastiche. Il *Veni*

---

<sup>39</sup> Ed. L. FISCHER, *Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis*, in *Historische Forschungen und Quellen*, nn. 2-3., Monaco, 1916.

<sup>40</sup> Ed. A EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunst-Geschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, Friburgo in Brisgovia, 1896, XVI.

<sup>41</sup> S.P. van DIJK, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII, and related Documents*, in *Specilegium Friburgense* 22, Friburgo, 1975.

<sup>42</sup> Cfr. P. TIROT, *Op. cit.*, pp. 117-119.

<sup>43</sup> « All'inizio del IX secolo, secondo K. Gamber, la famosa abbazia di San Gallo, teatro di un'intensa attività di creazione liturgica, sembra aver creato un nuovo tipo di preghiere di offerta che si diffonderà nelle ricche abbazie della regione renana prima di estendersi in Italia e, attraverso il Messale della Curia romana, a tutta la Chiesa». (P. TIROT, *ibid.*, p. 67).

<sup>44</sup> «... L'Ordo renano troverà il suo compimento solo con l'introduzione della formula "*Suscipe sancte Pater*", che tuttavia non sembra di origine renana. La prima testimonianza conosciuta è un Sacramentario dell'abbazia di Séeon in Baviera. È datato al 1009». (P. TIROT, *Ibid.*, p. 70).

<sup>45</sup> P. TIROT, *Ibid.*, p. 68.

<sup>46</sup> «Lo chiamiamo così perché la sua più antica testimonianza conosciuta è rappresentata *dall'Ordo Missae* di un Pontificale di Magonza dell'XI secolo». (P. TIROT, *Ibid.*, p. 78).

*sanctificator*, formula di benedizione degli oblato di tenore epiclettico, si trovava già nel messale gallo-celtico di Stowe (IX secolo), e l'abbiamo già segnalata nell'*Ordo romanus X* che di fatto descrive una messa episcopale a Magonza nel X secolo<sup>47</sup>. Il *Suscipe sancta Trinitas*, rinvenuto in un'appendice di un Sacramentario gelasiano franco del IX-X secolo<sup>48</sup>, costituiva senza dubbio in origine «una sorta di surrogato della vecchia raccomandazione gallicana dei nomi [degli offerenti] in quel punto<sup>49</sup>».

A parte i riti dell'incensazione e del *lavabo*, legati alla dimensione più cerimoniale dell'offertorio, non resta da aggiungere all'elenco dei formulari che quelli della «benedizione dell'acqua» e dell'*Orate fratres*.

All'infusione dell'acqua nel calice, che nell'*Ordo romanus I* era compiuta a forma di croce dal diacono, è succeduto un segno della croce sull'acqua da parte del celebrante. A questo gesto è ormai legata la preghiera *Deus, che humanae substantiae*. Di per sé, questa formula è di origine romana: attribuita a san Leone Magno, la si trova già nel *Veronensis* come orazione della festa di Natale. Ma fu solo nell'XI secolo, dapprima nell'*Ordo* di Minden (*Missa Illyrica*), nel Pontificale di Salisburgo-Séez e in quello di San Lorenzo di Liegi, che si iniziò ad applicarla al rito dell'infusione dell'acqua, d'ora in poi con l'inciso *per hujus aquae et vini mysterium*. Il suo uso si diffuse in Italia già nel secolo successivo.

Per quanto riguarda l'*Orate fratres*, ne abbiamo già notato la prima bozza nell'VIII secolo nell'*Ordo XVII*, ordinario romano-franco. Lo si trova nel Sacramentario di Amiens nel IX secolo, e nell'abbazia di Saint-Thierry nel IX e X secolo. Sia il tipo renano che quello di Magonza lo contengono, ma è solo nell'XI secolo che appare in modo quasi generale nei Sacramentari. Conobbe moltissime formulazioni e sembra essersi rivolto inizialmente solo al clero. A Roma, alla fine del XII secolo, secondo la testimonianza del *De sacro altaris mysterio* di Innocenzo III, il celebrante diceva ancora solo *Orate pro me, fratres*. Non gli si rispondeva, come rimase in uso presso i Certosini e i Domenicani, nonché nella Messa romana dei Presantificati del Venerdì Santo. L'attuale *Suscipiat*, una delle numerose risposte dell'XI secolo, apparve nell'*Ordo Missae* di Innocenzo III<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Vedi M. ANDRIEU, *Les Ordines romani...*, op. e loc. cit., T. II, pp. 358-360.

<sup>48</sup> Manoscritto 348 di San Gallo, ed. MOLHBERG, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamanischer Ueberlieferung*, in *Liturgiegeschichtl. Quellen*, I-II, p. 247, XCIX. «La troviamo quindi già molto presto, recitata da sola e con quella profonda inclinazione, in quel punto, prima dell'*Orate fratres*, innanzitutto in territorio italiano; essa fa parte integrante dell'ordinario romano dell'offertorio in via di costituzione. È solo più tardi che essa compare in quel punto in alcuni paesi, anche al di fuori dell'Italia» (J.A. JUNGMANN, *Missarum solemnia*, loc. cit., II, pp. 324-325).

<sup>49</sup> N. M. DENIS-BOULET, in A. G. MARTIMORT, *L'Église en prière*, Tournai, 1965, p. 387.

<sup>50</sup> Alla luce di queste osservazioni storiche, è opportuno sottolineare alcuni dettagli del cerimoniale dell'*Orate fratres* nel Messale tridentino. Prima del 1962, il sacerdote pronunciava le parole *Orate fratres* non ad alta voce ma voce paululum elevata; sia prima che dopo il 1962, la formula del celebrante non veniva pronunciata ad alta voce, e la risposta dei fedeli era udibile solo durante la Messa letta.

## 2. Osservazioni teologiche sulle preghiere dell'Offerto tridentino

Nel corso della nostra breve indagine storica, abbiamo già potuto rilevare alcuni indizi che ci informano sulla natura profonda, intendo dire dottrinale, degli sviluppi del gesto primitivo dell'Offertorio romano fino alla formazione dell'*Ordo Missae* detto di San Pio V.

Con J.A. Jungmann e Mons. M. Righetti, riteniamo che il punto di partenza delle formule eucologiche medievali sia da ricercarsi nella teologia del Sacrificio delle antiche *orationes super oblata*. D'altra parte, se l'Offertoio che ne è risultato, cioè quello che la Chiesa Romana fece proprio nel <sup>XIII</sup>secolo, è il prodotto di una fusione dei due tipi renano e maggiese, non si tratta per questo di una somma di due tipi completi che sarebbero stati messi uno accanto all'altro in un nuovo ordinario. La fusione è invece il risultato di una selezione, poiché l'ordinario curiale ha scelto, come sottolinea ancora Dom Tirot, «le preghiere aventi il maggior valore dottrinale... nelle tradizioni franca, germanica e celtica<sup>51</sup> ». Infatti, non dimentichiamo che la Curia Romana ricevette questo ordinario nel <sup>XIII</sup>secolo, all'epoca in cui i teologi della Scuola esercitavano tutta la loro riflessione nel campo della teologia sacramentale, e specialmente eucaristica.

### 2.1 Alcune critiche

Tuttavia, queste preghiere dell'Offertoio, con l'intero complesso dei riti che le accompagnano, sono state oggetto di critiche, in primo luogo da parte dei protestanti, in secondo luogo da parte di diversi autori del Movimento liturgico del <sup>XX</sup>secolo.

Tutti i riformatori, ha scritto il pastore luterano D. Reed, respinsero l'offertorio romano e la sua idea di un'offerta per i peccati fatta dal sacerdote, invece di un'offerta di ringraziamento fatta dal popolo (*sic*). Lutero, con la sua convinzione che il sacramento sia un dono di Dio all'uomo, e non un'offerta dell'uomo a Dio, definiva l'offertorio romano un'«abominazione» in cui «si sente e si percepisce ovunque l'oblazione»<sup>52</sup>.

Si trova una sorta di eco delle critiche riformatrici persino nei lavori del Concilio di Trento. Infatti, la commissione incaricata di redigere l'elenco degli abusi verificatisi nella celebrazione della Messa fece figurare nel *libellus* da sottoporre ai Legati «il fatto che all'offertorio il pane non consacrato sia chiamato ostia santa e immacolata offerta per i vivi

---

<sup>51</sup> Dom TIROT, *Ibid.*, p. 124.

<sup>52</sup> L. REED, *The Lutheran liturgy*, Filadelfia, 1959, p. 312.

e per i defunti; il fatto che il vino, prima di essere consacrato, sia chiamato calice salutare<sup>53</sup> ». Tuttavia, dopo un esame, i Legati fecero redigere un *compendio*, da sottoporre alla discussione dei Padri conciliari, nel quale ciò che riguardava l'Offertoio non fu incluso, e quindi non poteva essere oggetto di alcuna discussione. Dopo diversi secoli, è tuttavia lo stesso tipo di critiche che abbondano sotto la penna degli autori del Movimento liturgico. Sulla scia di J.A. Jungmann, questi ultimi vedono spesso nell'Offertoio *dell'Ordo Missae* di San Pio V solo una sorta di «doppione» delle preghiere del Canone, e mettono in evidenza l'espressione impropria di «piccolo canone» con cui alcuni cominciarono a designarlo verso la fine del Medioevo<sup>54</sup>. R. Cabié ha così riassunto le critiche di questa scuola liturgica:

Ciò che colpisce maggiormente in queste preghiere è il loro carattere di anticipazione: mentre sull'altare non c'è ancora nulla, si parla di «offerta immacolata», di «calice della salvezza»; si considera in anticipo ciò che la consacrazione realizzerà. Non c'è quindi da stupirsi di trovare doppioni dell'anafora e soprattutto l'espressione dell'offerta<sup>55</sup>.

Se la natura di queste obiezioni richiede una risposta innanzitutto teologica, vorremmo tuttavia precederla con due osservazioni relative alla pratica liturgica.

In primo luogo, il problema che, secondo i liturgisti, solleverebbe l'Offertoio *dell'Ordo* tridentino non si limita alla sola liturgia romana, tutt'altro. Constatiamo infatti che l'Offertoio di tenore sacrificale, e di carattere «anticipatorio», è un patrimonio comune alle liturgie d'Oriente e d'Occidente. In modo più o meno marcato, tutte ricorrono a preghiere e riti di offerta che si riferiscono immediatamente all'Oblazione della Santa Vittima. Non c'è dubbio che lo studio comparato dei tipi di Offertorio di queste diverse liturgie – studio che deve ancora essere intrapreso – possa essere di grande utilità per una migliore comprensione della teologia dell'Offertorio. Infatti, se l'Offertoio *dell'Ordo Missae* di San Pio V, con tutta la complessità dei suoi riti, non è che un duplicato più o meno utile, e più o meno pomposo, della consacrazione, quale era, ad esempio, il valore teologico di quella sorta *di adventus* in cui consisteva la processione dell'Offertoio *dell'Expositio* dello Pseudo-Germano? E di fronte al rito della Grande Entrata bizantina, bisognerebbe apprezzare l'atteggiamento scettico, se non addirittura ostile, di alcuni Padri latini del Concilio di Firenze?

D'altra parte, va notato che l'anticipazione non è presente solo all'Offertoio, ma la si incontra in molti altri punti del Messale Romano di San Pio V, e persino, potremmo dire con Dom Tirot, del *Novus Ordo* di Paolo VI – in

---

<sup>53</sup> *Conc. Trid. Acta*, Friburgo in Brisgovia, 1919, T. 8, p. 917.

<sup>54</sup> J.A. JUNGSMANN, *Op. cit.*, II, p. 378.

<sup>55</sup> R. CABIE, *L'Eucaristia*, in *L'Église en prière*, Parigi, 1983, p. 180.

nella misura in cui quest'ultimo riporta le formule eucologiche precedenti. Tra queste formule, oltre alle *orationes super oblata* che non sarebbero state modificate e rimarrebbero quindi comuni ai due messali, citiamo il *Te igitur* del Canone romano, diventato la *Prex I*, dove si parla già dei *sacrificia illibata* prima dell'atto consacratorio.

## 2.2 L'Offerta nel Sacrificio

L'Offertoio fa doppione con la Consacrazione? In che cosa se ne distingue?

Non abbiamo la pretesa di procedere a un'analisi esaustiva della teologia dell'Offertoio. Con l'aiuto di alcune considerazioni, che peraltro presuppongono gli indizi dottrinali rilevati nella ricerca storica, cerchiamo di comprendere le concezioni teologiche di un dato *Ordo*, in questo caso quello di San Pio V. Poiché questo *Ordo*, come sappiamo, è lo sviluppo medievale di un rito preesistente, riteniamo indispensabile ricorrere ad alcuni dati della teologia sacramentale scolastica, e in particolare tomista, per renderne conto.

Ricorreremo anche ai commenti di alcuni rari autori più recenti. Di fronte alle critiche di cui abbiamo dato conto, una riflessione sull'Offertoio, che si colloca al confine tra storia e teologia, è stata opera solo di pochi; tra questi distinguiamo

C. Callewaert e Dom B. Capelle<sup>56</sup>. Da un punto di vista strettamente teologico, non possiamo tralasciare, nell'ambito specifico di questo convegno, uno studio che, pur nato in un contesto polemico, offre tuttavia un contributo notevole alla riflessione dottrinale sull'Offertoio, opera del teologo domenicano M.L. Guérard des Lauriers<sup>57</sup>.

Nel *Commentario alle Sentenze*, san Tommaso d'Aquino concepisce l'Offertoio come «*oblatio materiae consecrandae*<sup>58</sup>». La *Somma di Teologia* offre un'importante precisazione: *l'oblatio* vi è intesa come parte integrante del Sacrificio eucaristico, insieme alla *consecratio* e alla *perceptio*<sup>59</sup>. *L'oblatio* consiste in due cose: la lode del popolo nel canto *dell'offertorio*, con cui si esprime la gioia di coloro che offrono; e la preghiera del sacerdote «*che prega affinché l'oblatio del popolo sia accolta da Dio*». Anche se il gesto dell'offerta non è più collettivo, l'Aquinate ricorda quindi che è proprio tutta la Chiesa che continua, attraverso le mani e la

---

<sup>56</sup> Dom B. CAPELLE o.s.b., *I nostri sacrifici e il Sacrificio di Cristo*, in *La Messa e la sua catechesi*, a cura di, *Lex orandi* 7, Parigi, 1947, pp. 155-179.

<sup>57</sup> M.L. GUERARD des LAURIERS o.p., *L'Offertoire de la Messe et le Nouvel Ordo Missae*, in *Itinéraires*, n. 158, 1971, pp. 29-69. La citazione di un articolo di padre Guérard des Lauriers, che fu professore al Saulchoir e alla Pontificia Università del Laterano, non esprime ovviamente un'adesione personale da parte dell'autore alle tesi ecclesiologiche successive alla stesura di questo articolo (1971) del teologo domenicano.

<sup>58</sup> *Sent.*, IV, dist. 8.

<sup>59</sup> *Summa Theologiae*, IIIa, q. 83, a. 4. «*Sic igitur populo praeparato et instructo, acceditur ad celebrationem mysterii. Quod quidem et offertur ut sacrificium, et consecratur et sumitur ut sacramentum: primo enim peragitur oblatio; secundo, consecratio materiae oblatae, tertio, perceptio ejusdem*».

preghiera del sacerdote, per offrire la materia del Sacrificio. Ora, per san Tommaso, l'offerta della materia da consacrare è già sacrificale – *offertur ut sacrificium*.

Per comprendere meglio il carattere sacrificale di questa Offerta, dobbiamo qui ricordare brevemente la dottrina tomista dell'atto sacrificale. Secondo san Tommaso, il sacrificio è un atto naturale della virtù della religione<sup>60</sup>, il più perfetto di tutti gli atti esterni di questa virtù. Nel sacrificio, l'uomo religioso offre a Dio, primo principio di tutti i suoi beni, le realtà sensibili a sua disposizione per testimoniargli, con un atto liberamente espressivo, l'offerta invisibile e interiore di tutto il suo essere<sup>61</sup>. Il rito esteriore significa il sacrificio interiore; «l'uomo stesso, commenta padre A. Barrois, consacrato a Dio con tutto il suo essere e per il fatto stesso della sua creazione, è la prima e principale vittima di ogni sacrificio, a tal punto che l'atto esteriore ha solo un valore simbolico, poiché la vittima offerta al suo posto non ha altra funzione che quella di rappresentare l'uomo nel dono interiore che egli fa di sé stesso a Dio<sup>62</sup>».

L'offerta sacrificale è quindi determinata dal fine strettamente ed esclusivamente latrueutico che si propone. Per questo è opportuno distinguere bene l'offerta della materia destinata al sacrificio dalla semplice offerta, o presentazione, di carattere libero e indeterminato, di un dono ad uso del culto o dei suoi ministri<sup>63</sup>. Poiché l'offerta legata al Sacrificio è quella di una materia che acquisisce uno status particolare, materia sulla quale, in concomitanza con l'atto di offrire, si compie un *sacrum facere*, un rito sacro che la destina all'uso esclusivo di Dio<sup>64</sup>.

Si comprenderà facilmente che se la consacrazione specifica il sacrificio, l'offerta, che ne è l'elemento generico, concorre evidentemente alla consacrazione della materia. È quindi necessario distinguere, nell'atto stesso della consacrazione, la parte dell'attività umana e la parte fondamentale dell'attività divina: l'uomo offre, ma la consacrazione consiste essenzialmente e formalmente nell'appropriazione da parte di Dio di ciò che Gli è stato offerto.

Ora, è qui che entra in gioco un altro elemento: il peccato. Infatti, se l'uomo è tenuto per giustizia, e in modo connaturale, all'offerta dei sacrifici, tuttavia, a causa del peccato originale, il suo sacrificio è di per sé privo di valore agli occhi di Dio, e ciò fintanto che l'umanità rimane nello stato di decadenza. «La via dell'omaggio gli è preclusa e, anche se rimanesse praticabile, il dono sarebbe privo di valore: Dio accetta il tributo dell'onore solo da coloro che si conformano

---

<sup>60</sup> S.T., II IIae, q. 85, a. 1.

<sup>61</sup> S.T., II IIae, q. 85, a. 2.

<sup>62</sup> A. BARROIS o.p., *Le Sacrifice du Christ au Calvaire*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1925, XIV, p. 150.

<sup>63</sup> S.T., II IIae, q. 85, a. 3, ad 3um. Vedi anche q. 86, a. 1.

<sup>64</sup> «*Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit*» (S.T., II IIae, q. 85, a. 3, ad 3um).

integralmente ai suoi disegni, ed esige vittime immacolate<sup>65</sup> ». Se nell'Antico Testamento vediamo Dio comandare che gli fossero offerti sacrifici, non era perché tali sacrifici fossero in grado di ristabilire l'armonia spezzata dal peccato. Di per sé, tali sacrifici non possedevano alcun valore assoluto, e se veniva loro accordata una certa efficacia era solo in ragione del Sacrificio di Cristo che essi prefiguravano e al quale si riferivano.

Per ristabilire l'armonia e restaurare l'umanità, Gesù doveva essere la vittima del proprio sacrificio. «E se è vero, dice ancora padre Barrois, che il sacrificio consiste per l'uomo nel rendere onore a Dio per i doni che ha ricevuto, Gesù vittima è certamente ciò che l'umanità poteva offrire di più prezioso, poiché incarna in sé tutte le perfezioni degli uomini singolarmente nobilitate dalla loro sussistenza nella persona del Verbo<sup>66</sup> ». Il Sacrificio di Cristo, che è l'Ostia immacolata, possiede quindi un valore assoluto e trascendente; per questo tutti i sacrifici che sono stati o saranno mai offerti devono, pena la nullità, riferirsi al Sacrificio redentore mediante il quale viene restituita all'uomo la possibilità di offrire un sacrificio che sia gradito. «Così come il merito e la soddisfazione dell'uomo si fondano rispettivamente sul merito e sulla soddisfazione di Gesù, allo stesso modo il sacrificio dell'uomo, per essere valido, presuppone quello di Cristo e rappresenta solo la collaborazione umana all'opera di Dio, l'unione della creatura all'ostia increata<sup>67</sup> ».

Si capisce così, ha scritto padre M.L. Guérard des Lauriers, perché il Sacrificio di Cristo – ovviamente gradito – debba essere anche il sacrificio dell'uomo. Se ci fossero due sacrifici, estranei o giustapposti l'uno all'altro, se il Sacrificio di Cristo non fosse il sacrificio dell'uomo, e allo stesso tempo lo *stesso sacrificio*, la Redenzione sarebbe fallita; non permetterebbe all'uomo di recuperare ciò che c'è di più primitivo nella sua stessa finalità, cioè di offrire al Creatore, in quanto creatura razionale, un sacrificio che proceda realmente dalla creatura e che sia gradito<sup>68</sup> .

### **2.3 Profilo teologico dell'Offertoio dell'Ordo Missae di San Pio V**

«Questa oblazione, scriveva già sant'Ireneo, solo la Chiesa la offre, pura, al Creatore, offrendoGli con azione di grazie ciò che proviene dalla Sua creazione. Gli ebrei non la offrono più: le loro mani sono piene di sangue, poiché non hanno ricevuto il Verbo per mezzo del quale si offre a Dio<sup>69</sup> ».

---

<sup>65</sup> A. BARROIS, *Op. cit.*, pp. 150-151.

<sup>66</sup> A. BARROIS, *Ibid.*, p. 151.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>68</sup> M.L. GUERARD des LAURIERS, *Op. e loc. cit.*, p. 30.

<sup>69</sup> IRENEO, *Adversus hereses, loc. cit.*, T. II, 18, 4.

È quindi solo attraverso e con Cristo che si può offrire a Dio. Inoltre, durante l'Offertoio, quando l'uomo redento, pietra viva della Chiesa di Cristo, offre per mano del sacerdote il pane e il vino, egli riferisce la sua offerta, attraverso i gesti e le preghiere propri di ogni rito in cui si celebra il Sacrificio eucaristico, all'unica Obolazione legittima, il Sacrificio di Cristo. Pertanto, *nell'Ordo Missae* di San Pio V, il sacerdote può dire:

«*Suscipe sancte Pater...hanc immaculatam hostiam*» e «*Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris*». Poiché, commenta padre Lebrun, «ciò che il sacerdote tiene sulla patena non è altro che pane, ma è un pane che viene offerto solo perché deve diventare il vero pane di Gesù Cristo Nostro Signore, l'unica vittima senza macchia e senza difetto. In verità questo pane che è sulla patena potrebbe essere chiamato ostia senza macchia, cioè pulita, scelta con cura; ma il sacerdote la chiama ostia senza macchia in un senso più reale e più elevato. La Chiesa, che prescrive questa espressione, presuppone che si sia istruiti sul fatto che bisogna offrire a Dio un'ostia pura e senza macchia, che sia gradita ai suoi occhi; che solo Gesù Cristo può piacergli; e che dobbiamo avere così tanto a cuore l'offerta di questa vittima divina, che, iniziando a offrire il pane, parliamo già come se offrissimo questa *ostia immacolata*, che è l'unica la cui offerta possa lavarci dai nostri peccati<sup>70</sup> ».

Allo stesso modo il rito della goccia d'acqua versata nel vino significa, come insegna il Concilio di Trento<sup>71</sup>, sulla scia di san Cipriano<sup>72</sup> (tra gli altri Padri dei primi secoli), l'unione mistica dei fedeli con il loro Signore, e quindi la totale assimilazione del sacrificio dell'uomo al Sacrificio Redentore<sup>73</sup>. Un'altra interpretazione allegorica, all'origine di numerosi formulari degli ordinari medievali, e anch'essa accolta dal Concilio di Trento<sup>74</sup>, rafforza ulteriormente il carattere sacrificale dell'Offertoio, che vede in questa miscelazione un'allusione all'effusione del sangue e dell'acqua dal costato del Salvatore.

La preghiera «*In spiritu humilitatis*» collega l'offerta dei fedeli a quella di Cristo.

---

<sup>70</sup> P. LEBRUN, *Explication des prières et cérémonies de la Messe*, Tours, ed. 1976, pp. 240-241. Vedi anche BOSSUET, *Explication de quelques difficultés...*, IV: «...la Chiesa offre, in verità, il pane e il vino, ma non in modo assoluto e in se stessi; poiché nella nuova alleanza non si offrono più a Dio cose inanimati, né altro che Gesù Cristo: ecco perché si offrono il pane e il vino per farne il suo corpo e il suo sangue ».

<sup>71</sup> Conc. Trid., sessione XXII, 7: «*Cum aqua in Apocalypsi beati Johannis populi dicantur, ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur*».

<sup>72</sup> «I cristiani dovrebbero essere talmente assorbiti da Cristo da non poter più essere separati da Lui, come l'acqua non può essere separata dal vino quando è entrata a farne parte». CIPRIANO DI CARTAGINE, in *Epist. 63, Ad Coecilium*, 12; P.L. 4, 371.

<sup>73</sup> Sull'espressione *hujus et aquae mysterium*, il padre LEBRUN scrive (*Op. cit.*, p. 249): «La parola mistero significa segreto o segno segreto. La Chiesa è solita fin dai primi secoli considerare la mescolanza del vino e dell'acqua nel calice come la rappresentazione segreta dell'unione del popolo fedele con Gesù Cristo... Essa chiede che questo mistero della mescolanza del vino e dell'acqua sia seguito dall'unione che esso rappresenta».

<sup>74</sup> Conc. Trid., Ibid.: «*Quia e latere ejus aqua simul cum sanguine exierit..., sacramentum hac mixtione recolitur*».

Questo sacrificio, dice padre Guérard des Lauriers, che è *nostro* perché procede da noi, è designato come *il* sacrificio; poiché, *oggettivamente*, non ci sono due sacrifici. *Oggettivamente*, cioè *ontologicamente*, il nostro sacrificio deve essere «convertito» nel Sacrificio di Cristo. È proprio questo che suggerisce con rigorosa esattezza l'Offertoio romano nel suo conciso splendore: il *sacrificium nostrum* dell'«In spiritu humilitatis» diventa, nel «Veni Sanctificator», *hoc sacrificium*, questo sacrificio, *l'unico* sacrificio<sup>75</sup>. C'è risposta e compimento da una preghiera all'altra, in virtù di un doppio movimento *ascendente* e *discendente*. Il movimento *discendente* è indicato in modo accentuato dal tenore epiclettico della preghiera *Veni Sanctificator*<sup>76</sup>.

Poiché, dice padre Lebrun, «la benedizione o la santificazione dei doni che offriamo a Dio affinché siano trasformati nel corpo e nel sangue di Gesù Cristo, è attribuita allo Spirito Santo, così come il compimento del mistero dell'Incarnazione e l'effusione dei doni soprannaturali sulla Chiesa<sup>77</sup>».

È quindi in virtù della conversione delle specie, opera attribuita allo Spirito Santo, che avverrà durante la Consacrazione, che si realizzerà nell'atto l'unità tra *il nostro* sacrificio e *il* Sacrificio di Cristo. La conversione eucaristica, infatti,

riguarda, non il modo di essere, ma l'essere stesso. Il pane diventa, in tutto il suo essere, il Corpo di Cristo; ne consegue che Cristo è nell'apparenza del pane transustanziato, alla maniera di una sostanza, cioè secondo *l'essere*, e in virtù di una Comunicazione che Egli esercita secondo il suo Corpo. Stando così le cose, dice ancora padre Guérard des Lauriers, si comprende che il sacrificio dell'uomo, specificato dall'offerta *oblativa* del pane e del vino, non si unisca né possa unirsi al Sacrificio di Cristo, realizzato dalla Presenza simultanea del Corpo e del Sangue in cui il pane e il vino,

---

<sup>75</sup> M.L. GUERARD des LAURIERS, *Op. e loc. cit.*, p. 54.

<sup>76</sup> Vedi J.A. JUNGSMANN, *Ibid.*, II: «Questo ci porta a un'ultima serie di testi che si sono sviluppati nei riti di oblazione del Medioevo e di cui nella Messa romana rimane il *Veni Sanctificator*: le formule di benedizione. Poiché questa benedizione si impartisce soprattutto implorando la benedizione divina, invocando la potenza dello Spirito Santo, o semplicemente lo Spirito Santo, possiamo anche chiamarle formule di epiclesi (p. 342)... Verso la fine del Medioevo, troviamo inserito, sia in Normandia che in Inghilterra, ma anche altrove... l'inno *Veni Creator*. Il tenore del *Veni Sanctificator* non impone, è vero, di vedervi un'invocazione dello Spirito Santo e di introdurre nell'elenco delle preghiere dell'offertorio e delle preghiere della Messa in generale un tipo di invocazione che gli è peraltro estraneo. Ma, proprio in considerazione del fatto a cui si è appena accennato, non c'è alcun dubbio che l'invocazione sia stata spesso intesa in questo senso nel Medioevo. In alcuni casi, il riferimento allo Spirito Santo è stato formalmente esplicitato nello stesso *Veni Sanctificator*» (pp. 346-347). <sup>77</sup> P. LEBRUN, *Op. cit.*, p. 261.

lungi dall'essere distrutti, sono, *per quanto riguarda l'essere*, assunti, perché metafisicamente

«convertiti»<sup>78</sup>.

Finora, le due preghiere di offerta del pane e del vino, la preghiera della miscelazione dell'acqua e poi l'*In spiritu humilitatis* hanno soprattutto mostrato l'interesse che nutriamo per l'offerta, insistendo sul valore propiziatorio del nostro Sacrificio, che è quello di Cristo. In risposta all'umile *In spiritu humilitatis*, la preghiera del *Veni sanctificator* ha affermato che Dio trova la sua gloria in questo Sacrificio: «*Tuo sancto Nomini praeparatum*».

Dopo il rito dell'incensazione (dove si ritrova del resto lo stesso doppio movimento della preghiera liturgica), poi quello del *lavabo*, spetta all'antica preghiera gallicana *Suscipe sancta Trinitas* riferire la prima fase, che è l'Offertoio, all'Azione globale del Sacrificio, e quindi elevarsi fino alla finalità ultima dell'Atto intrapreso. Padre Guérard des Lauriers e Dom Tirot concordano nell'ammirare la precisione teologica del formulario.

I doni, dice Dom Tirot, sono offerti alla Santissima Trinità, unico oggetto del nostro culto in senso stretto, in memoria di N.S.J.C.: «memoria» deve essere intesa qui nel senso di un memoriale che non è un semplice ricordo, ma una riattualizzazione del sacrificio di Cristo, della sua Passione, della sua Resurrezione e della sua Ascensione; infine sono offerti anche in onore della Vergine Maria e dei santi, o più precisamente, secondo il senso esatto dell'espressione primitiva, «in honore»: «nella memoria o nella festa che celebriamo di loro» (P. Lebrun), e questo per onorarli, rendendo grazie a Dio che li ha salvati e coronati e per implorare la loro intercessione per ricevere meglio i frutti del sacrificio<sup>79</sup>.

L'*Orate fratres*, con la sua risposta, non solo risveglia l'attenzione dei partecipanti, ma afferma chiaramente l'intenzione della Chiesa nell'offerta del Sacrificio. Vengono infatti messi in evidenza: da un lato, l'unità tra il sacrificio dei fedeli (*meum ac vestrum sacrificium*) e il Sacrificio di Cristo, unico e identico Sacrificio che il popolo chiede a Dio di accogliere (*suscipiat Dominus sacrificium*); d'altra parte la duplice finalità della Messa, finalità ultima (*ad laudem et gloriam nominis sui*) e finalità immediata (*ad utilitatem quoque nostram, totiusque Ecclesiae suae sanctae*).

## Conclusioni

Al termine di questo breve studio, due domande si presentano alla nostra mente.

---

<sup>78</sup> L.M. GUERARD des LAURIERS, *Op. e loc. cit.*, p. 45. «Si comprende così perché l'«*hanc immaculatam hostiam*» designata dal gesto dell'offerta e l'«*hostiam + immaculatam*» dopo la Consacrazione sono, come deve essere, la stessa «*hostia immacolata*»; ed è per questo che questa 'hostia immacolata' deve essere indicata come 'hostia', prima che la consacrazione realizzi ciò in cui crede ogni fedele della Chiesa cattolica romana» (p. 63).

<sup>79</sup> P. TIROT, *Op. cit.*, p. 29.

In primo luogo: si può dire, alla luce della storia e della teologia, che il ricco insieme che è l'Offertoio *dell'Ordo* di San Pio V costituisca una sorta di «piccolo canone», con le sue preghiere di offerta, la sua epiclesi (*Veni sanctificator*), e persino la sua anamnesi (*Suscipe sancta Trinitas*)? Crediamo con Dom Tirot che «si tratti di una considerazione artificiale, del tutto estranea a coloro che hanno istituito queste preghiere, e che è stata giustamente criticata da J.A. Jungmann<sup>80</sup> ». Poiché è nell'essenza del sacrificio non essere un essere semplice, «ma un complesso unificato dall'unità stessa del suo fine<sup>81</sup>», l'Offertoio deve essere ricollocato, in conformità con l'intera storia del suo sviluppo, nell'ambito complessivo dell'Offerta sacrificale: «*offertur ut sacrificium*», dice san Tommaso<sup>82</sup>. Poiché, l'Offertoio, secondo le parole di Dom Capelle, «... non costituisce in alcun modo un inizio, un primo atto dell'oblazione stessa. È l'intera oblazione, ma solo nella sua preparazione: “*tuo Nomini praeparatum*”. L'Offertoio non è quindi un atto *parziale* ma che sarebbe *assoluto*; è al contrario un atto *totale* ma *relativo*, cioè il cristiano vi deve realizzare spiritualmente, per anticipazione, tutta la sua partecipazione alla consacrazione, lo sguardo già fisso sull'imminente oblazione sacramentale, in relazione essenziale con essa...<sup>83</sup> ».

D'altra parte, la concezione sacrificale dell'Offerto, che è una costante nella storia e nella celebrazione delle liturgie d'Oriente e d'Occidente, è presente o sufficientemente manifesta nell'Offerto del *\*Novus Ordo Missae\** di Paolo VI? In attesa di uno studio sui lavori del *Consilium*<sup>84</sup>, se ci si attiene alle poche allusioni di Mons. A. Bugnini nella sua opera *La riforma liturgica*<sup>85</sup>, sembra che l'intenzione dei riformatori che composero le nuove formule sia stata nettamente influenzata dalle critiche del Movimento liturgico relative alla prolepse. Da qui la volontà chiaramente affermata da questi liturgisti di scartare il termine *di Offerta* a favore di quello di *Presentazione dei doni*<sup>86</sup>. Questa intenzione è ancora più marcata nella traduzione vernacolare dell'inciso «*quem (quod) tibi offerimus*» che diventa, in quasi tutte le lingue: «te lo presentiamo»<sup>87</sup>; d'altra parte, nella traduzione francese, il testo *dell'Orate fratres* è diventato

---

<sup>80</sup> P. TIROT, *Op. cit.*, p. 124.

<sup>81</sup> A. BARROIS, *Op. cit.*, p. 149.

<sup>82</sup> *S.T.*, IIIa, q. 83, a. 4.

<sup>83</sup> Dom B. CAPELLE, *Op. e loc. cit.*, pp. 171-172.

<sup>84</sup> *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*.

<sup>85</sup> A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, Roma, ed. 1997. Cfr. pp. 188, 337, 341, 375-376.

<sup>86</sup> Va qui segnalato l'intervento personale di PAOLO VI, contro i progetti dei liturgisti, affinché nelle due formule di *presentazione* si manifestasse, tramite l'inciso «*quem (quod) tibi offerimus*», l'intenzione oblativa dell'Offerto. (Cfr. A. BUGNINI, *Op. cit.*, pp. 375-376).

<sup>87</sup> Così, secondo mons. BUGNINI, si è «rimediato alle difficoltà» suscitate da una visione oblativa e sacrificale dell'Offertoio (*Ibid.*, p. 376).

irricognoscibile<sup>88</sup> . Tuttavia, per rispondere meglio a questa questione, che rimane attuale, occorrerebbe procedere ancora all'esame teologico delle *orationes super oblata*, nuove e rielaborate, del Messale del 1969<sup>89</sup> . Aggiungiamo a ciò la necessità di un importante studio di liturgia comparata, nonché di un esame approfondito delle critiche di Lutero e dei rituali riformati del XVI secolo.

---

<sup>88</sup> «Preghiamo, fratelli, nel momento (sic) in cui offriamo il sacrificio di tutta la Chiesa». R.: «Per la gloria di Dio e la salvezza del mondo».

<sup>89</sup> Cfr. V. RAFFA, *Le orazioni sulle offerte del Proprio del Tempo nel nuovo Messale*, in *Ephemerides Liturgicae*, 1970, pp. 299-322.