

ANTONIO MIRALLES

TEOLOGIA LITURGICA DEI SACRAMENTI

7. MATRIMONIO

Edizione elettronica

Roma 2011

INDICE

Abbreviazioni e sigle

I. LA TEOLOGIA DI RIFERIMENTO OFFERTA DAI *PRÆNOTANDA*

| | |
|---|----|
| <i>1.1. Importanza e dignità del sacramento del matrimonio</i> | 2 |
| 1.1.1. Il matrimonio in quanto realtà umana della creazione .. | 2 |
| 1.1.2. Il matrimonio in quanto sacramento della nuova Legge..... | 11 |
| <i>1.2. Uffici e ministeri</i> | 17 |
| <i>1.3. I principali elementi della celebrazione nella storia della liturgia romana</i> | 21 |
| 1.3.1. Indicazioni dei <i>Prænotanda</i> | 21 |
| 1.3.2. La celebrazione del matrimonio presso gli ebrei, i greci e i romani | 23 |
| 1.3.3. Testimonianze anteriori ai primi libri liturgici..... | 26 |
| 1.3.4. La celebrazione del matrimonio nei libri liturgici anteriori al Vaticano II | 30 |
| – <i>L'antica Messa di benedizione nuziale</i> | 30 |
| – <i>Introduzione di una liturgia derivante dagli sponsali</i> ... | 41 |
| – <i>I rituali stampati del XVI secolo</i> | 46 |
| – <i>Il Messale e il Rituale postridentini</i> | 54 |

II. LA CELEBRAZIONE DEL MATRIMONIO ENTRO LA MESSA

| | |
|---|-----|
| 2.1. <i>Scelta dei riti</i> | 60 |
| 2.2. <i>Riti d'introduzione</i> | 63 |
| 2.3. <i>La liturgia della Parola</i> | 75 |
| 2.4. <i>Celebrazione del matrimonio</i> | 83 |
| 2.4.1. <i>Interrogazioni prima del consenso</i> | 83 |
| 2.4.2. <i>Manifestazione del consenso</i> | 87 |
| 2.4.3. <i>Accoglienza del consenso</i> | 90 |
| 2.4.4. <i>Benedizione e consegna degli anelli</i> | 92 |
| 2.4.5. <i>Preghiera universale</i> | 94 |
| 2.5. <i>La liturgia eucaristica fino al Pater noster</i> | 100 |
| 2.6. <i>La benedizione nuziale</i> | 109 |
| 2.7. <i>Dopo la benedizione nuziale fino alla conclusione</i> | 129 |
| | |
| Bibliografia | 137 |

ABBREVIAZIONI E SIGLE

AAS Acta Apostolicæ Sedis

CCC *Catechismus Catholicæ Ecclesiæ. Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999

CCL *Corpus Christianorum. Series Latina*, Brepols, Turnhout 1953ss.

CIC J. A. ARRIETA (ed.), *Codice de Diritto Canonico e leggi complementari commentato*, Coletti a San Pietro, Roma 2004

DH H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum e declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue a cura di P. HÜNERMANN, versione italiana a cura di A. Lanzoni - G. Zaccherini, EDB, Bologna 2000³

DS H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum e declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona-Freiburg Br.-Roma 1976³⁶

EV *Enchiridion Vaticanum: Documenti del Concilio Vaticano II e della Santa Sede*, EDB, Bologna 1977-

FC GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, Edizioni Paoline, Milano 1981¹⁹

- GR J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien : Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, I: *Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, Editions universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1979²
- GS CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes: Enchiridion Vaticanum*, 1: *Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Roma 1981¹², pp. 772-965
- GV L. C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (ed.), *Liber Sacramentorum Romanæ Æclesiæ ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1981³
- IGMR *Institutio Generalis Missalis Romani*
- LG CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium: Enchiridion Vaticanum*, 1: *Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Roma 1981¹², pp. 120-263
- MR *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum*, Editio typica tertia, Typis Vaticanis, 2002, reimpressio emendata, 2008
- NVg *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata*, editio typica altera,

Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano
1998

- OCM *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Ordo celebrandi Matrimonium*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1991, reimpressio 2008
- OGMR R. FALSINI – A. LAMERI (ed.), *Ordinamento generale del Messale Romano: Commento e testo*, Messaggero di Sant’Antonio, Padova 2006
- PRG C. VOGEL – R. ELZE (ed.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, 3 vol., Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, I: *Le texte I (NN. I-XCVIII)*, 1963; II: *Le texte II (NN. XCIX-CCLVIII)*, 1963; III: *Introduction générale et Tables*, 1972
- PR XII M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen-Age*, I: *Le Pontifical romain du XII^e siècle*, ristampa anastatica, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972
- RM *Rito del Matrimonio*, Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004
- SC CONCILIO VATICANO II, *Costituzione Sacrosanctum Concilium: Enchiridion Vaticanum, I: Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Roma 1981¹², pp. 14-95

VE L. C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (ed.),
*Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit.
Veron. LXXXV[80])*

Vg *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, M. TUUEEDALE
(ed.), London 2005, editio electronica,
<http://vulsearch.sourceforge.net/html/>

Per sviluppare adeguatamente una teologia liturgica del matrimonio a partire dalla celebrazione occorre considerare specialmente il libro liturgico, in concreto il *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Ordo celebrandi Matrimonium*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1991 (= OCM). La prima edizione tipica del rito rinnovato della celebrazione del matrimonio dopo il Concilio Vaticano II è del 1969. Questa seconda, come spiega il decreto di pubblicazione emanato dalla Congregazione del Culto Divino e della Disciplina dei Sacramenti, è stata arricchita nei *Prænotanda*, nei riti e nelle preghiere, e lo è in modo significativo.

I. LA TEOLOGIA DI RIFERIMENTO OFFERTA DAI PRÆNOTANDA

I *Prænotanda* sono divisi in quattro parti¹: I) *Importanza e dignità del sacramento del Matrimonio* (nn. 1-11); II) *Uffici e ministeri* (nn. 12-27); III) *La celebrazione del Matrimonio* (nn. 28-38); IV) *Adattamenti da predisporre a cura delle Conferenze Episcopali* (nn. 39-44).

¹ Citerò generalmente i *Prænotanda* secondo la traduzione italiana del *Rito del Matrimonio*, Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004 (= RM), segnalando, quando occorra, le espressioni latine originali.

1.1. Importanza e dignità del sacramento del matrimonio

Nella prima parte è offerta una sintesi della dottrina cattolica sul matrimonio, sia in quanto realtà umana della creazione, sia in quanto sacramento della nuova Legge. Viene offerto così un quadro dottrinale entro il quale interpretare giustamente i diversi elementi che compongono la celebrazione del matrimonio. La dottrina è per la maggior parte esposta sulla base dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, specialmente della *Lumen gentium*, 11 e della *Gaudium et spes*, 48-50, e dell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, 13 e 51. Ci si attiene con cura alle formulazioni di tali documenti, anche se ciò dà luogo a parecchie ripetizioni e a un ordine espositivo non sempre lineare; ma alla fine la sintesi dottrinale, pur nella sua brevità, risulta abbastanza completa.

1.1.1. Il matrimonio in quanto realtà umana della creazione

«Il patto matrimoniale con cui l'uomo e la donna stabiliscono fra loro la comunione (*consortium*) di tutta la vita², riceve la sua forza e solidità dal disegno della creazione (*a creatione*); per i cristiani viene elevato a superiore dignità perché è uno dei sacramenti della nuova alleanza» (RM 1)³.

Il matrimonio non è il frutto di una evoluzione sociale più o meno primitiva e ancor di meno esso è un'imposizione

² CIC, can. 1055, § 1.

³ Questo è il comma del canone a cui si rimanda: «Il patto matrimoniale con cui l'uomo e la donna stabiliscono tra loro la comunità di tutta la vita, per sua natura ordinata al bene dei coniugi e alla procreazione e educazione della prole, tra battezzati è stato elevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento» (CIC, can. 1055, § 1).

convenzionale della società: né la società lo crea né gli sposi lo stabiliscono a loro gradimento. Gli sposi esercitano la loro capacità decisionale e attuano la loro volontà nell'instaurazione della comunità coniugale, vincolandosi mutuamente e dando luogo a una comunità personale, a un vincolo reciproco; esso tuttavia non ha in loro la sua origine, bensì in Dio, secondo il Suo disegno originale, quello manifestato al momento della creazione dei nostri progenitori⁴. È Dio stesso l'autore del matrimonio dall'inizio del genere umano, come poco sotto viene ribadito⁵.

Il matrimonio come comunità coniugale di tutta la vita è stabilito dal patto matrimoniale secondo l'originale disegno divino della creazione. Il rimando al Codice di Diritto Canonico è opportuno per la precisione della formulazione, ma la dottrina è anche ripetutamente esposta dal Magistero. A questo proposito è sufficiente citare l'insegnamento del Concilio Vaticano II: «L'intima comunità di vita e d'amore coniugale, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie, è stabilita dal patto coniugale, vale a dire dall'irrevocabile consenso personale. E così, è dall'atto umano col quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono, che nasce, anche davanti alla società, l'istituto [del matrimonio] che ha stabilità per ordinamento divino» (GS 48/1)⁶.

⁴ Cfr. A. MIRALLES, *Il matrimonio: teologia e vita*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, pp. 13-17.

⁵ «L'intima comunione di vita e di amore, per cui i coniugi “non sono più due ma una sola carne” (Mt 19, 6), è stata stabilita dal Dio creatore, costituita con proprie leggi e dotata di quella benedizione, la sola che neanche la pena del peccato originale ha mai cancellato» (RM 4).

⁶ Da questo testo è ispirata, quasi letteralmente, la prima parte del n. 2 dei *Prænotanda*: «Il Matrimonio è costituito dal patto coniugale, ossia dal consenso irrevocabile con il quale i due sposi liberamente e scambievolmente si donano e si ricevono» (RM 2).

I testi del Magistero che hanno ispirato i *Prænotanda* parlano dunque di comunione di tutta la vita (*totius vitæ consortium*) e di donarsi e di riceversi mutuamente (*sese mutuo tradunt atque accipiunt*); vi è pertanto una reciproca donazione delle loro persone con carattere di totalità. L'espressione «tutta la vita» non significa soltanto il tempo della loro esistenza, ma anche la vita di coppia che esige la compartecipazione di entrambi gli sposi in un comune progetto di vita, di aspirazioni, di desideri, che raggiunge la sfera più intima della sessualità. «Questa comunione coniugale affonda le sue radici nella naturale complementarità che esiste tra l'uomo e la donna, e si alimenta mediante la volontà personale degli sposi di condividere l'intero progetto di vita, ciò che hanno e ciò che sono» (FC 19/2). Il loro dono di sé è interamente personale, non si donano come oggetti di uso o sfruttamento, e neppure per costituirsi in uno stato di soggezione, ma formano una comunità di amore, e perciò pienamente libera, di pari dignità.

Il patto coniugale è atto irrevocabile della volontà. Se non fosse irrevocabile non ci sarebbe vero dono delle reciproche persone, ma semplice accordo su mutue prestazioni di attività. Tale atto fa nascere il matrimonio come realtà stabile, vale a dire il *consortium totius vitæ*.

L'introduzione nel testo conciliare del vocabolo «patto» (*foedus*) riguardo al matrimonio in quanto realtà umana si deve alla volontà di usare un concetto biblico⁷. Il concetto di patto o alleanza evoca con maggiore immediatezza l'idea di rapporto

⁷ Così fu spiegata dalla *Relatio* sul secondo schema (*Schema receptum*): «Mentio non fit de "contractu matrimoniali" sed verbis clarioribus sermo est de "irrevocabili consensu personali" secundum vota Patrum (cf. 196, 217, 336, 337, 359). Additur terminus biblicus foedus, intuitu etiam Orientalium, pro quibus "contractus" quasdam difficultates facit» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, pars I, 536).

interpersonale nonché l'esigenza di fedeltà. Tuttavia occorre essere avveduti nel suo uso, perché il senso attualmente generalizzato di alleanza differisce dal concetto biblico. Di qui la convenienza di considerare accuratamente il senso biblico di patto o alleanza attribuito al matrimonio, anche perché i riferimenti al patto coniugale sono frequenti nella celebrazione del matrimonio, come vedremo a suo tempo.

In alcuni libri dei profeti il matrimonio è indicato come immagine dell'alleanza tra Dio e il suo popolo. Così appariva vivamente agli occhi degli israeliti la gravità della violazione dell'alleanza, equiparata all'adulterio, soprattutto a causa dell'idolatria; ma, al contempo, se ne ricava una visione del matrimonio come alleanza. Il primo libro da segnalare è quello di Osea, dove Israele è aspramente rimproverato per avere agito nei confronti di Dio come una sposa adultera, la quale si è prostituita con innumerevoli amanti, così Israele ha praticato l'idolatria con le divinità dei popoli circondanti. Il tema non è soltanto letterario⁸, ma il profeta vi è coinvolto di persona, con la sua sposa Gomer, dedita alla prostituzione. Israele sarà duramente punito, ma la predizione dei castighi non è l'ultima parola: malgrado l'infedeltà d'Israele, quale sposa adultera, Dio tramuterà la punizione in ritorno a lui come sposa amata⁹: scomparirà l'idolatria e vi sarà una vera restaurazione del popolo. La fedeltà di Dio all'alleanza malgrado le ripetute infedeltà del popolo è presentata non attraverso il ricupero dei diritti di padronanza, ma attraverso il ricupero della fedeltà e

⁸ Occupa i tre primi capitoli del libro.

⁹ «Ecco, io la sedurrò, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore. [...] E avverrà, in quel giorno – oracolo del Signore – mi chiamerai: “Marito mio”, e non mi chiamerai più: “Baal, mio padrone”. [...] Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nell'amore e nella benevolenza, ti farò mia sposa nella fedeltà e tu conoscerai il Signore» (Os 2, 16.18.21-22).

dell'amore, mai venuti meno da parte di Dio, ma da lui riacquistati nel cuore della sua sposa Israele. Tale fedeltà illumina la relazione di alleanza tra marito e moglie, infatti il ritorno della sposa non appare come riappropriazione, ma come riconquista del suo amore, e non si ristabilirà un rapporto di padronanza, ma di benevolenza e amore, di giustizia e diritto. La benevolenza e l'amore indicano la dimensione affettiva, e la giustizia e il diritto indicano che l'alleanza matrimoniale stabilisce doveri e diritti da onorare.

La stessa immagine dell'alleanza di Dio col suo popolo come un matrimonio ricompare nel libro di Geremia con caratteristiche simili a quelle riscontrate nel libro di Osea: Dio è il primo sposo del suo popolo, ma questi si è prostituito, abbandonandosi all'idolatria; prima il regno di Israele e poi quello di Giuda si sono comportati come due sorelle, spose adultere¹⁰. Anche in Ez 16 si ripropone la storia del regno di Gerusalemme come la storia di una sposa adultera. Dopo la descrizione dell'idolatria e degli altri peccati di violazione dell'alleanza come prostituzione adultera e dopo la descrizione dei castighi inflitti da Dio per tale violazione, l'oracolo preannuncia un'alleanza, che sarà eterna¹¹. Tutto il contesto conduce a intendere l'alleanza eterna secondo l'immagine sponsale, e se ne sottolinea in questo modo non soltanto la dimensione di diritto-dovere ma anche la dimensione di amore fedele. Is 54 ripropone lo stesso tema, ma in termini più consolanti: l'oracolo non si sofferma a descrivere i peccati del

¹⁰ Cfr. Ger 3, 1-13.

¹¹ «Così dice il Signore Dio: «Io ho ricambiato a te quello che hai fatto tu, perché hai disprezzato il giuramento infrangendo l'alleanza. Ma io mi ricorderò dell'alleanza conclusa con te al tempo della tua giovinezza e stabilirò con te un'alleanza eterna. [...] Io stabilirò la mia alleanza con te e tu saprai che io sono il Signore, perché te ne ricordi e ti vergogni e, nella tua confusione, tu non apra più bocca, quando ti avrò perdonato quello che hai fatto»» (Ez 16, 59-60.62-63).

popolo, presentato sotto l'immagine della donna abbandonata, ma preannunzia il perdono e la benevolenza di Dio suo sposo.

In questi oracoli profetici è il rapporto tra Dio e Israele ad essere presentato direttamente come rapporto di alleanza, ma il ricorso all'immagine della relazione tra marito e moglie suggerisce indirettamente che l'unione coniugale è unione di alleanza. Nei libri di Malachia e dei Proverbi è il matrimonio stesso ad essere direttamente presentato come alleanza.

«Un'altra cosa fate ancora: voi coprite di lacrime, di pianti e di sospiri l'altare del Signore, perché egli non guarda all'offerta né l'accetta con benevolenza dalle vostre mani. E chiedete: "Perché?". Perché il Signore è testimone fra te e la donna della tua giovinezza, che hai tradito, mentre era la tua compagna, la donna legata a te da un patto» (Ml 2, 13-14). L'ultima frase è quella che più direttamente esprime il carattere pattizio dell'unione coniugale; letteralmente in ebraico dice: «donna di tua alleanza (בריתך, *b^erîtekâ*, alleanza tua)»¹². Che il sintagma «donna di tua alleanza» designa la moglie risulta confermato dal parallelismo con «la donna della tua giovinezza», quella quindi con la quale l'uomo si unì da giovane e che adesso sostituisce con un'altra. L'unione con essa è un'alleanza¹³.

¹² Per l'interpretazione di Ml 2, 14, cfr. G.-P. HUGENBERGER, *Marriage as covenant: a study of biblical law and ethics governing marriage developed from the perspective of Malachi*, E. J. Brill, Leiden-New York 1994, pp. 27-47.

¹³ C'è anche da notare che la struttura del sintagma nominale «donna di tua alleanza», col *nomen regens* designante persona o persone, in questo caso «donna», seguito da ברית (*b^erît*) con suffisso, in questo caso ך (*kâ*, tua) o in stato costruito reggente un nome di persona, ha soltanto quattro paralleli nella Bibbia ebraica: Sal 25, 10; 103, 18; Gn 14, 13; Abd 7. In tutti e quattro la *b^erît* è della persona o persone indicate dal suffisso con quelle indicate dal *nomen regens* e non con terze persone, perciò non avrebbe fondamento interpretare «tua alleanza» come alleanza del popolo di appartenenza del marito, cioè d'Israele, anziché l'alleanza coniugale, quasi si condannasse l'unione con un'altra donna, perché questa fosse una straniera, non appartenente all'alleanza d'Israele.

«[...] per salvarti dalla donna straniera, dalla sconosciuta che ha parole seducenti, che abbandona il compagno della sua giovinezza e dimentica l'alleanza con il suo Dio» (Prv 2, 16-17). La Vg e la NVg non traducono «con il suo Dio», ma «del suo Dio» (*pacti Dei sui oblita est*, ha dimenticato l'alleanza del suo Dio), che corrisponde esattamente al testo ebraico (אלהיה בריה). In effetti nella Bibbia ci sono alleanze interumane che, al contempo, sono chiamate alleanze di Dio, perché Egli ne è garante, ad esempio, il patto di Gionata con Davide, che è chiamato *b^erît de JHWH*¹⁴, e il patto di Sedecia con Nabuconosor, che è detto giuramento e alleanza di *JHWH*, probabilmente perché era stato invocato il suo nome, e infrangere quell'alleanza era considerato un'infedeltà contro Dio¹⁵. La donna che ha dimenticato l'alleanza del suo Dio di Prv 2, 17 è la donna adultera che, appunto, ha infranto l'alleanza di cui Dio è garante.

Torniamo ai *Prænotanda*. Ciò che è elevato alla dignità del sacramento è lo stesso patto coniugale secondo l'originale disegno divino della creazione, quando lo realizzano un uomo e una donna entrambi battezzati. Più sotto, a partire dal n. 5, si espone la sacramentalità del matrimonio; prima, seguendo l'ordine dei *Prænotanda*, ne considereremo le proprietà e i fini.

«Questa unione tutta particolare dell'uomo e della donna esige, e il bene dei figli richiede, la piena fedeltà dei coniugi come pure l'unità indissolubile del vincolo¹⁶ (GS 48)» (RM 2).

¹⁴ «Gionata strinse con Davide un patto, perché lo amava come se stesso. [...] Agisci con bontà verso il tuo servo, perché hai voluto legare a te il tuo servo con un patto del Signore» (1 Sam 18, 3; 20, 8).

¹⁵ Cfr. Ez 17, 12-20.

¹⁶ Cfr. GS 48; questo è il testo a cui si rimanda nella nota: «Questa intima unione, in quanto mutua donazione di due persone, come pure il bene dei figli, esigono la piena fedeltà dei coniugi e ne reclamano l'indissolubile unità» (GS 48/1).

Le due proprietà del matrimonio, unità e indissolubilità, sono fondate sull'unione che hanno stabilito gli sposi, in quanto mutua donazione delle loro persone, come precisa il Concilio, e sul bene dei figli. Esse caratterizzano il matrimonio già dalla sua origine, quando Dio creò la prima coppia coniugale. Proprio in un contesto di chiarimento e di difesa dell'indissolubilità del matrimonio, Gesù si richiama a quell'inizio¹⁷.

Se il matrimonio non fosse monogamico e indissolubile, sarebbe inesistente, perché non nascerebbe dalla reciproca donazione degli sposi, né provvederebbe adeguatamente al bene dei figli. Lo scambievole dono delle loro persone è essenzialmente totale, perché comprende l'intimità, fino a raggiungere la sfera sessuale. Perciò il ricevente del dono della persona soltanto può essere un'altra persona, non diverse, perché in questo caso il dono sarebbe parziale e, di conseguenza, non un dono della persona, ma semplicemente un accordo di scambio di reciproche prestazioni. La totalità del dono esclude inoltre ogni provvisorietà, ogni donazione temporanea. Gli accordi che vincolano gli uomini tra loro possono essere più o meno duraturi e restare a loro arbitrio a seconda della materia, che non raggiunge tuttavia l'intimo della persona; in questo modo si fondano associazioni, si fanno contratti di lavoro, si costituiscono società commerciali, ecc. Si tratta di accordi

¹⁷ «Alcuni farisei si avvicinarono e, per metterlo alla prova, gli domandavano se è lecito a un marito ripudiare la propria moglie. Ma egli rispose loro: “Che cosa vi ha ordinato Mosè?”. Dissero: “Mosè ha permesso di scrivere un atto di ripudio e di ripudiarla”. Gesù disse loro: “Per la durezza del vostro cuore egli scrisse per voi questa norma. Ma dall'inizio della creazione *li fece maschio e femmina; per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una carne sola*. Così non sono più due, ma una sola carne. Dunque l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto”. A casa, i discepoli lo interrogavano di nuovo su questo argomento. E disse loro: “Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio verso di lei; e se lei, ripudiato il marito, ne sposa un altro, commette adulterio”» (Mc 10, 2-12); Gesù cita Gen 1, 27 e 2, 24.

revocabili, anche se entro le norme legali che salvaguardano i giusti diritti delle parti. Al contrario il vincolo coniugale presenta un carattere definitivo, in quanto scaturisce da una donazione integrale, che comprende anche la temporalità della persona. Il donarsi con la riserva di poter svincolarsi in futuro significherebbe una donazione non totale, al contrario di quella che fa nascere un vero matrimonio¹⁸.

L'unità e l'indissolubilità del matrimonio provengono dal disegno originale divino e non dai costumi e dalla cultura sociale, e neppure dai legislatori umani: insomma, non dipende dall'arbitrio dell'uomo¹⁹. La fedeltà vicendevole dei coniugi traduce nella vita l'unità indissolubile del loro vincolo.

«Il Matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati, per la loro stessa natura, alla procreazione e all'educazione dei figli e trovano in esse il loro coronamento²⁰; i figli sono il dono più bello del Matrimonio e contribuiscono grandemente al bene degli stessi genitori» (RM 3)²¹.

La comunità di vita e di amore coniugale che formano gli sposi è intrinsecamente finalizzata, e in questo testo si afferma il fine della procreazione ed educazione dei figli. Tale fine determina la natura stessa della comunità coniugale, le sue proprietà e la sua dinamica interna. Il matrimonio è comunità coniugale perché si trova internamente strutturato come luogo

¹⁸ Cfr. A. MIRALLES, *Il matrimonio*, o.c., pp. 82-89.

¹⁹ «Questo vincolo sacro non dipende quindi dall'arbitrio umano, ma dall'Autore del Matrimonio, che ha voluto fosse dotato di particolari beni e finalità» (RM 4).

²⁰ Cfr. GS 48.

²¹ Questo è il testo a cui si rimanda nella nota: «Per sua indole naturale, l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e alla educazione della prole e in queste trovano il loro coronamento» (GS 48/1). Anche le affermazioni successive del n. 3 dei *Prænotanda* sono prese dal medesimo documento conciliare: «I figli infatti sono il preziosissimo dono del matrimonio e contribuiscono moltissimo al bene degli stessi genitori» (GS 50/1).

naturalmente – secondo la natura umana – adatto ad accogliere le nuove vite umane e a curarne e favorirne lo sviluppo: ha una struttura familiare predisposta a sfociare nella famiglia formata dai genitori e dai figli.

Nel CIC, can. 1055, § 1, poc'anzi citato, si menziona anche il bene dei coniugi come fine del matrimonio; infatti l'effettiva traduzione nella vita di ogni giorno del vicendevole dono di se stessi, animato dall'amore, sprigiona le più nobili energie della persona, che trova nel dono di sé la sua perfezione, potenziata dalla reciprocità da parte del coniuge amato. I due fini – procreazione ed educazione dei figli e bene dei coniugi – sono strettamente collegati, perché il bene dei genitori deriva anche dal loro concorde contributo a costruire quotidianamente la vita familiare in tutti i suoi aspetti, da quelli esterni e materiali a quelli affettivi e di comunione, e in questa opera comune guadagnano in umanità.

1.1.2. Il matrimonio in quanto sacramento della nuova Legge

«Cristo Signore, che fa nuova ogni creatura e tutto rinnova, volle che il Matrimonio fosse ricondotto alla forma e alla santità originaria, cosicché l'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto²². E perché questo indissolubile patto coniugale esprimesse più chiaramente e portasse più facilmente all'imitazione del suo legame nuziale con la Chiesa, ha elevato il Matrimonio alla dignità di sacramento²³» (RM 5)²⁴.

²² Cfr. Mt 19, 6.

²³ Cfr. GS 48.

²⁴ Questi sono i testi cui si rimanda: «Così non sono più due, ma una sola carne. Dunque l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto» (Mt 19, 6); «Come un tempo Dio venne incontro al suo popolo con un patto di amore e fedeltà, così ora il

Cristo che con la sua opera redentiva ha posto rimedio ai mali causati dal peccato, a cominciare da quello originale, ha ripristinato il matrimonio nella sua forma e santità primigenie, segnatamente per quanto concerne la sua indissolubilità. Ma non solo ha ripristinato i valori originari del matrimonio, ma lo ha anche elevato a sacramento, secondo il modello della sua alleanza sponsale con la Chiesa. I *Prænotanda* spiegano che Gesù con la sua presenza a Cana significò in anticipo questa sua alleanza nuova ed eterna, che egli avrebbe compiuto mediante il suo mistero pasquale²⁵. Tuttavia non si tratta solamente di proporre questa sua alleanza sponsale come modello esterno da imitare, ma con l'elevazione a sacramento il matrimonio dei cristiani è reso segno e partecipazione della unione sponsale di Cristo con la Chiesa, come insegna il Concilio Vaticano II²⁶ e ribadiscono i *Prænotanda*²⁷, rimandando a Ef 5, 25: «E voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei».

Salvatore degli uomini e Sposo della Chiesa viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del matrimonio. Inoltre rimane con loro perché, come egli stesso ha amato la Chiesa e si è dato per essa, così anche i coniugi possano amarsi l'un l'altro fedelmente, per sempre, con mutua dedizione» (GS 48/2).

²⁵ «Con la sua presenza, Cristo portò benedizione e gioia alle nozze di Cana, mutando l'acqua in vino, e annunciando così l'ora della nuova ed eterna alleanza: “Come un tempo Dio venne incontro al suo popolo con un patto di amore e fedeltà, così ora il Salvatore degli uomini” (GS 48) si offre come sposo della Chiesa, compiendo l'alleanza con lei nel suo mistero pasquale» (RM 6).

²⁶ «I coniugi cristiani, in virtù del sacramento del matrimonio, col quale essi sono il segno del mistero di unità e di fecondo amore che intercorre fra Cristo e la Chiesa, e vi partecipano (cfr. Ef 5, 32), si aiutano a vicenda per raggiungere la santità nella vita coniugale» (LG 11/2). «La famiglia cristiana, poiché nasce dal matrimonio, che è l'immagine e la partecipazione del patto d'amore di Cristo e della Chiesa, renderà manifesta a tutti la viva presenza del Salvatore nel mondo e la genuina natura della Chiesa» (GS 48/4).

²⁷ «Con il sacramento del Matrimonio i coniugi cristiani esprimono e partecipano al mistero di unità e di amore fecondo tra Cristo e la Chiesa» (RM 8).

«Per mezzo del Battesimo, sacramento della fede, l'uomo e la donna una volta per sempre sono inseriti nell'alleanza di Cristo con la Chiesa, cosicché la loro unione coniugale viene assunta nell'amore di Cristo e arricchita della forza del suo sacrificio²⁸. A motivo di questa nuova condizione il Matrimonio valido dei battezzati è sempre sacramento²⁹» (RM 7)³⁰.

Cristo non istituì un nuovo matrimonio per i cristiani, ma elevò a sacramento il matrimonio da principio. Il patto coniugale di un uomo e di una donna cristiani è sacramento in ragione del battesimo dei due, non in ragione di una forma di celebrazione specifica dei cristiani: perché in forza del battesimo essi appartengono al mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa, quando poi si uniscono in matrimonio, la loro unione è inserita nell'unione sponsale di Cristo con la Chiesa, partecipando ad essa e significandola. Due battezzati che intendono unirsi in matrimonio non hanno davanti a sé due possibilità di scelta: o matrimonio della creazione o matrimonio della redenzione. Sarebbe come se rimanesse loro sempre aperta la porta verso un puro ordine della creazione; questo è impossibile, poiché la loro identità di battezzati è incancellabile.

I benefici che gli sposi cristiani ricevono dall'elevazione a sacramento della loro unione coniugale sono notevoli. I

²⁸ Cfr. FC 13; GS 48.

²⁹ Cfr. CIC, can. 1055, § 2.

³⁰ Questi sono i testi a cui si rimanda: «Mediante il battesimo, l'uomo e la donna sono definitivamente inseriti nella Nuova ed Eterna Alleanza, nell'Alleanza sponsale di Cristo con la Chiesa. Ed è in ragione di questo indistruttibile inserimento che l'intima comunità di vita e di amore coniugale fondata dal Creatore, viene elevata ed assunta nella carità sponsale del Cristo, sostenuta ed arricchita dalla sua forza redentrice» (FC 13/6). «L'autentico amore coniugale è assunto nell'amore divino ed è sostenuto e arricchito dalla forza redentiva del Cristo e dalla azione salvifica della Chiesa» (GS 48/2). «Pertanto tra battezzati non può sussistere un valido contratto matrimoniale, che non sia per ciò stesso sacramento» (CIC, can. 1055, § 2).

Prænotanda li presentano sottolineando, al contempo, la loro traduzione nella vita:

«Sia nell'abbracciare la vita coniugale sia nell'accogliere ed educare la prole, si aiutano scambievolmente nel cammino verso la santità e nel popolo di Dio occupano anch'essi il loro posto ed esercitano il loro specifico carisma³¹» (RM 8)³².

Il dono che ricevono informa tutta la loro vita coniugale e familiare a patto che gli sposi non ostacolino, ma, al contrario, assecondino l'azione dello Spirito Santo in loro. I tre numeri successivi sviluppano gli aspetti esistenziali del dono specifico che gli sposi cristiani ricevono e assumono nella celebrazione del matrimonio. Offrono quindi la giusta prospettiva per l'interpretazione dei gesti rituali e dell'eucologia della celebrazione.

«Mediante questo sacramento lo Spirito Santo fa sì che, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei³³, così i coniugi cristiani si impegnino a nutrire e sviluppare il loro vincolo di comunione (*coniugium suum*) nell'uguaglianza della dignità, nella mutua dedizione, nell'amore indiviso che scaturisce dalla fonte divina della carità; cosicché associando le realtà divine e quelle umane, tra vicende favorevoli o contrarie,

³¹ Cfr. 1 Cor 7, 7; LG 11.

³² Questi sono i testi a cui si rimanda: «Vorrei che tutti fossero come me; ma ciascuno riceve da Dio il proprio dono, chi in un modo, chi in un altro» (1 Cor 7, 7); «I coniugi cristiani, in virtù del sacramento del matrimonio, col quale essi sono il segno del mistero di unità e di fecondo amore che intercorre fra Cristo e la Chiesa, e vi partecipano (cfr. Ef 5, 32), si aiutano a vicenda per raggiungere la santità nella vita coniugale nell'accettazione e nell'educazione della prole, e hanno così, nel loro stato di vita e nel loro ordine, il proprio dono in mezzo al popolo di Dio» (LG 11/2).

³³ Cfr. Ef 5, 25.

rimangano fedeli nel corpo e nello spirito³⁴ ed escludano del tutto ogni adulterio e divorzio³⁵» (RM 9)³⁶.

L'amore tra gli sposi cristiani, mantenendo tutti i valori umani dell'amore coniugale, è intimamente perfezionato dalla carità divina ricevendo una misura più alta, quella dell'amore di Cristo alla Chiesa che animò la sua donazione sulla croce. Si attribuisce allo Spirito Santo il perfezionamento dell'amore coniugale, perché egli, in seno alla Trinità, è l'*Amor procedens* come vicendevole amore del Padre e del Figlio, e gli sposi lo ricevono come dono nel loro matrimonio. Possono vivere secondo un così alto ideale, perché la loro unione è inserita nella sorgente stessa dei doni di grazia della redenzione: il mistero dell'unione fra Cristo e la Chiesa. La fedeltà degli sposi ne risulta potenziata. Si associano in questo modo le realtà divine e quelle umane.

«Il vero intento (*verus cultus*, la vera cura) dell'amore coniugale e il senso globale della vita familiare (*vitæ familiaris ratio*), senza dimenticare (*non posthabitis*, senza lasciar da parte) gli altri fini del Matrimonio, tendono a far sì che i coniugi

³⁴ Cfr. GS 48. 50.

³⁵ Cfr. GS 49.

³⁶ Questi sono i testi a cui si rimanda: «E voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei» (Ef 5, 25); «Cristo Signore ha effuso l'abbondanza delle sue benedizioni su questo amore multiforme, sgorgato dalla fonte della divina carità e strutturato sul modello della sua unione con la Chiesa. [...] il Salvatore degli uomini e Sposo della Chiesa viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del matrimonio. Inoltre rimane con loro perché, come egli stesso ha amato la Chiesa e si è dato per essa, così anche i coniugi possano amarsi l'un l'altro fedelmente, per sempre, con mutua dedizione» (GS 48/2); «i coniugi [...] adempiranno il loro dovere con umana e cristiana responsabilità, e con docile riverenza verso Dio» (GS 50/2); «Un tale amore, unendo assieme valori umani e divini, conduce gli sposi al libero e mutuo dono di se stessi [...] Quest'amore, ratificato da un impegno e più di tutto sancito da un sacramento del Cristo, è indissolubilmente fedele nella prospera e cattiva sorte sul piano del corpo e dello spirito, e di conseguenza è alieno da ogni adulterio e divorzio» (GS 49/1-2).

cristiani siano disposti, con fermezza d'animo, a cooperare con l'amore del Creatore e Salvatore che, per il loro tramite, di giorno in giorno espande e arricchisce la sua famiglia³⁷. Confidando perciò nella divina Provvidenza e coltivando lo spirito di sacrificio³⁸, glorificano il Creatore e tendono insieme alla perfezione in Cristo, mentre esercitano generosamente il compito di procreare con responsabilità umana e cristiana³⁹» (RM 10)⁴⁰.

Con l'elevazione del matrimonio a sacramento, il suo fine di procreare ed educare i figli acquista una maggiore altezza: esso è una cooperazione con l'amore di Dio creatore e salvatore, e l'adoperarsi a questo scopo diventa tensione verso la santità. Di questa tensione sono sottolineati, secondo l'insegnamento conciliare, la fermezza di animo, la fiducia nella divina Provvidenza e lo spirito di sacrificio.

«Dio che ha chiamato gli sposi “al” Matrimonio, continua a chiamarli “nel” Matrimonio⁴¹. Coloro che si sposano in Cristo, mediante la fede nella parola di Dio, sono resi capaci di celebrare con frutto, di vivere con rettitudine e di testimoniare

³⁷ Cfr. GS 50.

³⁸ Cfr. 1 Cor 7, 5.

³⁹ Cfr. GS 50.

⁴⁰ Questi sono i testi a cui si rimanda: «La vera cura dell'amore coniugale e tutta la struttura della vita familiare che ne nasce, senza posporre gli altri fini del matrimonio, a questo tendono che i coniugi, con fermezza di animo, siano disposti a cooperare con l'amore del Creatore e del Salvatore, che attraverso di loro continuamente dilata e arricchisce la sua famiglia» (GS 50/1); «Non rifiutatevi l'un l'altro se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera. Poi tornate insieme, perché Satana non vi tenti mediante la vostra incontinenza» (1 Cor 7, 5); «I coniugi cristiani, confidando nella divina provvidenza e coltivando lo spirito di sacrificio, glorificano il Creatore e tendono alla perfezione in Cristo quando adempiono alla loro funzione di procreare, con generosa, umana e cristiana responsabilità» (GS 50/2).

⁴¹ Cfr. FC 51.

pubblicamente davanti a tutti il mistero dell'unione di Cristo e della Chiesa» (RM 11).

Il sacramento del matrimonio produce frutti di santificazione sia nel momento celebrativo, sia in seguito nella vita coniugale vissuta nella fede. «Il dono di Gesù Cristo non si esaurisce nella celebrazione del sacramento del matrimonio, ma accompagna i coniugi lungo tutta la loro esistenza» (FC 56/2).

La prima parte dei *Prænotanda* si conclude con una bella citazione dell'elogio del matrimonio cristiano fatto da Tertulliano⁴².

1.2. Uffici e ministeri

Nella seconda parte dei *Prænotanda* (*De officiis e ministeriis*), il primo numero elenca coloro che, sotto il profilo pastorale, intervengono, in un modo o nell'altro, nella preparazione e nella celebrazione del matrimonio: i futuri sposi, la loro famiglia, il vescovo, il parroco e i suoi vicari, e in qualche modo tutta la comunità ecclesiale⁴³.

⁴² «Il Matrimonio, desiderato, preparato, celebrato nella luce della fede e realizzato nella vita quotidiana, è quello che “la Chiesa celebra (*conciat*), l'offerta conferma, la benedizione suggella, gli angeli proclamano, il Padre riconosce valido. Quale vincolo quello di due fedeli, uniti da una sola speranza, una sola regola di vita, un solo servizio! Tutti e due fratelli, tutti e due nello spirito di conversione (*ambo conversi*), nessuna separazione dello spirito e della carne. Sono veramente due in una carne sola; dove una sola è la carne, uno solo è anche lo spirito” (Tertulliano, *Ad uxorem*, II, VIII: CCL I, 393)» (RM 11).

⁴³ «La preparazione e la celebrazione del Matrimonio, che riguarda in primo luogo gli stessi futuri coniugi e la loro famiglia, per quanto attiene alla dimensione pastorale e liturgica, è competenza del Vescovo, del parroco e dei suoi vicari e, in qualche modo almeno, di tutta la comunità ecclesiale» (RM 12).

Al vescovo spetta regolare la celebrazione e la cura pastorale del sacramento per tutta la diocesi⁴⁴. I numeri successivi riguardano invece le attribuzioni dei pastori d'anime, che in termini concreti competono ai parroci, ma che in termini generali, per la diocesi, competono al vescovo che ne è il pastore.

Nei nn. 14-22 si danno ai pastori d'anime criteri che mirano quasi esclusivamente alla preparazione dei futuri sposi. Riguardo alla celebrazione del matrimonio sono esortati a curarne la fruttuosa celebrazione liturgica, «in cui appaia chiaro che i coniugi esprimono e partecipano al mistero dell'unione e dell'amore fecondo tra Cristo e la Chiesa» (RM 14.3). Questo criterio deve guidare la fedele osservanza delle indicazioni del libro liturgico e ispirare le scelte tra le diverse opzioni previste.

Per quanto attiene al ministro che presiede la celebrazione liturgica del matrimonio, a differenza di ciò che accade con i libri liturgici per la celebrazione degli altri sacramenti, i *Prænotanda* non raccolgono la maggior parte delle norme canoniche che riguardano la validità. Tuttavia è opportuno ricordarle qui.

«Sono validi soltanto i matrimoni che si contraggono alla presenza dell'Ordinario del luogo o del parroco o del sacerdote oppure diacono delegato da uno di essi che sono assistenti, nonché alla presenza di due testimoni»⁴⁵. L'Ordinario del luogo

⁴⁴ «Tenuto conto delle norme o indicazioni pastorali eventualmente stabilite dalla Conferenza Episcopale riguardo alla preparazione dei fidanzati e alla cura pastorale del Matrimonio, è proprio del Vescovo regolare la celebrazione e la cura pastorale del sacramento per tutta la diocesi, offrendo ai fedeli gli aiuti necessari affinché la vita matrimoniale si conservi nello spirito cristiano e progredisca nella perfezione» (RM 13).

⁴⁵ CIC can. 1108, § 1. Il canone continua: «conformemente, tuttavia, alle norme stabilite nei canoni seguenti, e salve le eccezioni di cui ai cann. 144, 1112, § 1, 1116 e 1127, §§ 2-3».

e il parroco assistenti sono quelli **del luogo dove si celebra il matrimonio**, purché almeno una delle parti sia di rito latino, se si tratta di un Ordinario o parroco di questo rito⁴⁶. «Per assistente al matrimonio s'intende solo colui che, presente di persona, richiede la manifestazione del consenso dei contraenti e la riceve in nome della Chiesa»⁴⁷. Nella Chiesa latina, la delega a sacerdoti o a diaconi per assistere al matrimonio, perché sia valida, deve essere data espressamente a persone determinate⁴⁸.

Per quanto concerne il sacerdote che presiede la celebrazione, è consigliato che sia lo stesso che ha preparato i nubendi:

«E opportuno che lo stesso sacerdote prepari i fidanzati, e nella stessa celebrazione del sacramento, tenga l'omelia, riceva il consenso e presieda l'Eucaristia (*Missam celebret*)» (RM 23).

L'assistente al matrimonio può essere anche un laico secondo una normativa ben definita che i *Prænotanda* raccolgono:

«Dove mancano sacerdoti e diaconi, il Vescovo diocesano, previo il voto favorevole della Conferenza Episcopale e ottenuta la facoltà (*licentia*) della Santa Sede, può delegare dei laici perché assistano ai matrimoni. Si scelga un laico idoneo, capace di preparare i fidanzati e adatto a compiere nel debito modo la liturgia del Matrimonio⁴⁹. Egli richiede il consenso degli sposi e lo riceve in nome della Chiesa⁵⁰» (RM 25).

La delega a un laico può darla soltanto il Vescovo diocesano, non il parroco. Nel capitolo III del libro liturgico è previsto un *Ordo celebrandi Matrimonium coram assistente laico*.

⁴⁶ Cfr. CIC can. 1109.

⁴⁷ CIC can. 1108, § 2.

⁴⁸ Se si tratta di una delega generale, deve darsi per iscritto; cfr. CIC, can. 1111, § 2.

⁴⁹ Cfr. CIC, can. 1112, § 2.

⁵⁰ Cfr. CIC, can. 1108, § 2.

Per quanto concerne gli sposi è opportuno raccogliere ciò che si trova nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1623: «Secondo la tradizione latina, sono gli sposi, come ministri della grazia di Cristo, a conferirsi mutuamente il sacramento del Matrimonio esprimendo davanti alla Chiesa il loro consenso. Nelle tradizioni delle Chiese Orientali, i sacerdoti – Vescovi o presbiteri – sono testimoni del reciproco consenso scambiato tra gli sposi, ma anche la loro benedizione è necessaria per la validità del sacramento». Invece nella tradizione latina la benedizione degli sposi non fa parte della forma canonica necessaria per la validità.

L'ultimo numero della parte *De officiis et ministeriis*, riguarda il luogo della celebrazione in termini generali:

«Il Matrimonio sia celebrato nella parrocchia di uno dei due fidanzati, oppure altrove con licenza del proprio Ordinario o del parroco⁵¹» (RM 27)⁵².

Questa norma serve a completare l'altra secondo cui l'assistente al matrimonio è il parroco del luogo dove si celebra o un suo delegato. Coloro che vogliono sposarsi devono rivolgersi a uno dei parroci indicati nel canone 1115, appena citato, e a lui spetta fare l'istruttoria matrimoniale e provvedere alla loro necessaria preparazione. Se poi i futuri sposi desiderano celebrare le nozze in un altro territorio, è a lui – o al proprio Ordinario – che dovranno chiederne il permesso, al fine della liceità; inoltre l'assistente dovrà essere il parroco del territorio

⁵¹ Cfr. CIC, can. 1115.

⁵² Questo è il canone a cui si rimanda: «I matrimoni siano celebrati nella parrocchia in cui l'una o l'altra parte contraente ha il domicilio o il quasi-domicilio o la dimora protratta per un mese, oppure, se si tratta di girovaghi, nella parrocchia in cui dimorano attualmente; con il permesso del proprio Ordinario o del proprio parroco, il matrimonio può essere celebrato altrove»

dove si celebrano le nozze o un suo delegato, al fine della validità.

Per completezza per quanto riguarda il luogo della celebrazione, anche se non ne parlano i *Prænotanda*, occorre tener presente ciò che stabilisce il CIC can. 1118: il matrimonio di regola va celebrato nella chiesa parrocchiale, ma con il permesso dell'Ordinario del luogo o del parroco può essere celebrato in altra chiesa o oratorio⁵³; per poter celebrare il matrimonio in un altro luogo conveniente si richiede il permesso dell'Ordinario del luogo⁵⁴; esso però non è necessario – è *ipso iure* concesso – allorché si tratta del matrimonio tra una parte cattolica e l'altra non battezzata, con dispensa pertanto dall'impedimento di disparità di culto⁵⁵.

1.3. I principali elementi della celebrazione nella storia della liturgia romana

1.3.1. Indicazioni dei Prænotanda

«Si mettano in evidenza i principali elementi della celebrazione del matrimonio, e precisamente: la liturgia della parola, nella quale si esprime l'importanza del Matrimonio cristiano nella storia della salvezza e i suoi compiti e doveri nel promuovere la santificazione dei coniugi e dei figli; il consenso degli sposi, richiesto e accolto da colui che assiste; la solenne e veneranda preghiera con cui si invoca la benedizione di Dio sopra la sposa e lo sposo; e infine la comunione eucaristica di

⁵³ Cfr. CIC can. 1118 § 1.

⁵⁴ Cfr. CIC can. 1118 § 2.

⁵⁵ Cfr. CIC can. 1118 § 3.

entrambi gli sposi e dei presenti, con la quale in particolare è nutrito il loro amore, ed essi sono elevati alla unione con il Signore e con il prossimo⁵⁶» (RM 35)⁵⁷.

Quattro sono i principali elementi segnalati: la liturgia della parola, l'espressione del consenso, la benedizione nuziale e la Comunione eucaristica. Di essi, quello essenziale è il consenso. I *Prænotanda* non lo dicono, ma non c'è dubbio, sia perché è stabilito dal Codice di Diritto Canonico, che non esige altro elemento⁵⁸, sia perché nella forma straordinaria di celebrazione, mancano gli altri tre elementi importanti⁵⁹. Tenuto conto della rilevanza sociale del matrimonio, può essere richiesto dalla legge che il consenso sia espresso secondo una forma pubblicamente riconosciuta, ed è ciò che stabiliscono il succitato canone can. 1108, § 1, del Codice di Diritto Canonico, per la Chiesa Latina, e il canone 828, del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, che include nella forma canonica la benedizione del sacerdote⁶⁰.

⁵⁶ Cfr. Conc. Vat. II, decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 3; LG 12.

⁵⁷ Questo è il primo testo a cui si rimanda: «Con i sacramenti, soprattutto con l'Eucaristia, viene comunicata e alimentata quella carità che è come l'anima di tutto l'apostolato» (*Apostolicam actuositatem*, n. 3/1). Non è chiaro a quali affermazioni di LG 12 si rimandi.

⁵⁸ «L'atto che costituisce il matrimonio è il consenso delle parti manifestato legittimamente tra persone giuridicamente abili; esso non può essere supplito da nessuna potestà umana» (can. 1057, § 1)

⁵⁹ «Se non si può avere o andare senza grave incomodo dall'assistente competente a norma del diritto, coloro che intendono celebrare il vero matrimonio, possono contrarlo validamente e lecitamente alla presenza dei soli testimoni: 1° in pericolo di morte; 2° al di fuori del pericolo di morte, purché si preveda prudentemente che tale stato di cose durerà per un mese» (can. 1117, § 1).

⁶⁰ «§ 1. Sono validi soltanto i matrimoni che si celebrano con rito sacro alla presenza del Gerarca del luogo o del parroco del luogo o di un sacerdote al quale, dall'uno o dall'altro, è stata conferita la facoltà di benedire il matrimonio, e almeno di due testimoni, secondo tuttavia le prescrizioni dei canoni che seguono, e salve le eccezioni di cui nei cann. 832 e 834, § 2. § 2. Questo rito si ritiene sacro con l'intervento stesso del sacerdote che assiste e benedice» (CCEO, can. 828).

Per meglio capire la struttura fondamentale della celebrazione del matrimonio e gli elementi che la compongono, giova considerarli nella storia della liturgia romana.

1.3.2. La celebrazione del matrimonio presso gli ebrei, i greci e i romani

L'autore della *Lettera a Diogneto* (sec. II), nello spiegare che i cristiani non si distinguono dagli altri uomini né per il paese, né per il linguaggio, né per i costumi, aggiunge: Γαμοῦσιν ὡς πάντες (si sposano come tutti)⁶¹. Che significa questo?

Nel Nuovo Testamento non ci sono indicazioni su eventuali riti speciali per le nozze dei cristiani, e ciò corrisponde bene alla natura del matrimonio tra l'uomo e la donna battezzati. Infatti il sacramento del matrimonio è lo stesso matrimonio sorto dal disegno originario divino della creazione elevato a sacramento, cioè inserito nel mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa. La formazione del matrimonio non risultava modificata con l'elevazione a sacramento e non occorre che Cristo determinasse un segno specifico sacramentale, perché era già determinato: è quello che dall'origine fa nascere il vincolo coniugale, cioè il mutuo consenso, ossia l'espressione esterna della volontà dei due di donarsi vicendevolmente come sposi. Perciò è opportuno considerare, pur brevemente, come avveniva la celebrazione del matrimonio nei diversi ambiti culturali e religiosi in cui si sviluppò la Chiesa antica.

La celebrazione matrimoniale presso gli Ebrei aveva due momenti ben distinti: quello della conclusione delle trattative di matrimonio e quello dell'ingresso effettivo della moglie nella

⁶¹ *Epistula ad Diognetum*, 5, 6: PG 2, 1176.

casa del marito, il giorno delle nozze⁶². Le trattative di matrimonio venivano condotte dai capifamiglia dei due clan familiari a cui appartenevano i futuri sposi. L'oggetto primario dell'accordo era il costituirli come marito e moglie; oggetto secondario era l'entità dei beni che sarebbe appartenuta alla donna divenuta moglie. La conclusione delle trattative veniva festeggiata con un pasto nella casa familiare della sposa. Il consenso dei nubendi era piuttosto tacito, anche se dagli scritti rabbinici si apprende che c'era una certa manifestazione esterna attraverso l'offerta di un pegno da parte del futuro sposo e la sua accettazione da parte della futura sposa. La seconda fase del procedimento matrimoniale costituiva il momento delle cerimonie e dei festeggiamenti nuziali. Il tutto era immerso in un'atmosfera religiosa, fatta soprattutto di preghiere e benedizioni da parte del capofamiglia nell'ambito di una liturgia domestica. Il centro della celebrazione era l'uscita della sposa dalla casa paterna e la sua conduzione, con un corteo festivo, alla casa dello sposo per dare inizio alla coabitazione coniugale.

La celebrazione matrimoniale presso i Greci presenta molti punti in comune con quella ebraica. Anche in essa si distinguono chiaramente due fasi: prima, l'impegno sponsale (ἐγγύησις) e poi le nozze (γάμος). Nella prima fase il padre della ragazza e il pretendente si impegnavano rispettivamente il primo a consegnarla allo sposo e il secondo a prenderla in moglie; inoltre si accordavano sulla dote. Dopo un certo intervallo di tempo avveniva la festa di nozze, i cui momenti salienti erano la consegna della sposa, ancora nella casa paterna, al marito e il suo

⁶² In questa sezione riassumerò ciò che si trova più sviluppato con l'opportuna informazione bibliografica nel mio libro *Il matrimonio: Teologia e vita*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, pp. 49-52; alcuni nuovi dettagli provengono da M. L. SATLOW, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, NJ – Oxford 2001, pp. 162-181.

ingresso nella dimora del marito, alla quale i due erano accompagnati in corteo festivo, e quindi l'inizio della coabitazione. A questi momenti erano collegati i sacrifici offerti alle divinità tutelari del matrimonio, il banchetto nuziale, il bagno di purificazione degli sposi prima di iniziare le nozze, le ghirlande di fronde verdi oppure le corone di metallo che portavano in testa. Anche nell'ambiente greco non si dava importanza alla formulazione esplicita del consenso degli sposi, che restava per lo più tacito e manifestato da tutto il loro atteggiamento.

Presso i Romani appaiono ugualmente distinti l'accordo di matrimonio (*sponsalia*) e le nozze (*nuptiae*), quando si dava inizio alla convivenza coniugale. Gli sponsali si concludevano spesso con lo scambio di doni e lo sposo dava alla sposa un anello come pegno della sua fedele intenzione di matrimonio⁶³. Le nozze avevano un carattere festivo e in esse confluivano molti usi tradizionali: il sacrificio a una delle divinità tutelari del matrimonio; il banchetto, di solito in casa della sposa; la conduzione della sposa a casa del marito (*domum deducere*), donde l'espressione *ducere uxorem*; l'ingresso nella casa del marito fino alla camera nuziale, ecc. I costumi tradizionali erano normalmente osservati, ma l'esistenza del matrimonio non dipendeva da nessuno di essi. Ciò che contava era la volontà di essere marito e moglie, l'*affectio maritalis*. I giureconsulti romani, tra i tanti elementi di diversa natura presenti nella celebrazione del matrimonio, dagli sponsali alle nozze, individuarono in tale volontà delle parti (il *consensus*) l'elemento decisivo per la costituzione della comunità coniugale. È ciò che esprimeva l'assioma della giurisprudenza romana: *Nuptias non*

⁶³ Cfr. J. E. GRUBBS, «Pagan» and «Christian» Marriage: The State of the Question, «Journal of Early Christian Studies», 2 (1994), 363-365.

concubitus sed consensus facit. Il consenso però non era manifestato puntualmente, come accade oggi, ma risultava dall'intera celebrazione matrimoniale (sponsali e nozze) attraverso i gesti, gli atteggiamenti e le cerimonie corrispondenti, specialmente il condurre la sposa alla casa del marito.

I cristiani non crearono una forma nuova per sposarsi, la loro dottrina matrimoniale, infatti, riaffermava con forza il contenuto del disegno originale divino sul matrimonio e vi introdussero solo degli elementi nuovi derivanti dalla sacramentalità, senza avere imbarazzo a seguire le consuetudini tradizionali sulla costituzione del matrimonio; bastava loro eliminare semplicemente quegli elementi che potevano implicare l'idolatria, quali erano i sacrifici e gli usi divinatori, che d'altronde nel mondo ellenistico e romano non erano considerati assolutamente necessari alla formazione della comunità coniugale.

1.3.3. Testimonianze anteriori ai primi libri liturgici

Sebbene i cristiani nei primi sei secoli seguissero i costumi tradizionali sulla forma di sposarsi, prescindendo dalle pratiche idolatriche, sorge spontanea la domanda se non vi abbiano introdotto qualche elemento liturgico specificamente cristiano. Le testimonianze fino a metà del IV secolo sono assai scarse.

Clemente Alessandrino, agli inizi del III secolo, ci fornisce una prima informazione. In un passo in cui riprova la moda di usare delle parrucche nell'acconciatura dei capelli femminili, scrive: «Si deve affatto rigettare l'aggiunta di capelli, ed è cosa del tutto empia l'adattare al capo i capelli altrui, coprendo il capo con trecce di morti. Infatti a chi il Presbitero imporrà la mano?»

Chi benedirà? Non certo la donna così ornata, ma gli altrui capelli e per questi l'altrui capo»⁶⁴. Sembra qui riferirsi alla complicata pettinatura nuziale della sposa, infatti, se il contesto fosse un altro, non si capisce bene a quale benedizione sacerdotale si potesse riferire⁶⁵.

Più indubbia è la testimonianza di Tertulliano. In contrapposizione alle difficoltà del matrimonio di una cristiana con un pagano, egli esalta la felicità del matrimonio tra cristiani: «Come riusciremo mai a descrivere la beatitudine di quel matrimonio, che è combinato dalla chiesa, confermato dall'offerta eucaristica e sigillato dalla preghiera di benedizione! Gli angeli lo notificano e il Padre lo ratifica»⁶⁶. Delle cinque proposizioni relative, le tre prime (*ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio*) si riferiscono ad azioni realizzate qui in terra; poi gli angeli ne portano l'annuncio in cielo, dove il

⁶⁴ *Il Pedagogo*, III, 11, 63, 1: C. MONDÉSERT – NH. MATRAY – H.-I. MARROU (ed.), («Sources Chétiennes», 158), Cerf, Paris 1970, p. 128; la traduzione è presa da CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Pedagogo*, testo, introduzione e note di A. BOATTI, Società Editrice Internazionale, Torino 1937, pp. 480-482.

⁶⁵ Giustamente P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, ElleDiCi, Torino-Leumann 1984, p. 228, richiama l'attenzione sul fatto che, poche righe dopo, Clemente dice che le donne agendo in tal modo ingannano i mariti e svergognano il Signore; tutto ciò fa pensare a un contesto nuziale. In senso contrario c'è da segnalare K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Cerf, Paris 1970, pp. 106-107, il quale osserva che Clemente si poteva riferire a una delle molteplici benedizioni con imposizione delle mani esistenti nella Chiesa primitiva: negli esorcismi, nell'ammissione al catecumenato, in rapporto alla unzione prebattesimale, nella confermazione, nella riconciliazione degli eretici e dei penitenti. Certamente esistevano tali benedizioni, ma c'è da ribattere che l'uso di parrucche meglio si adatta al contesto delle nozze che non a quelle altre occasioni.

⁶⁶ «Vnde <vero> sufficimus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet? Nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et iure nubunt» (*Ad uxorem*, II, 8, 6: AEM. KROYMANN [ed.], CCL 1, p. 393; la traduzione italiana è presa da TERTULLIANO, *Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem - De exhortatione castitatis - De monogamia*, P. A. GRAMAGLIA [ed.], Borla, Roma 1988, p. 288).

Padre ratifica il matrimonio⁶⁷. *Ecclesia conciliat* indica che la comunità cristiana, in quel tempo ancora non molto numerosa, favoriva e promuoveva il matrimonio tra cristiani, impedendo quelli misti con pagani. L'oblazione fa riferimento alla celebrazione eucaristica e quindi la benedizione è da intendersi come data dal vescovo o dai presbiteri⁶⁸. Le parole di Tertulliano ci fanno conoscere una prassi frequente a Cartagine a quell'epoca, ma non permettono di dedurre niente sulla sua obbligatorietà e nemmeno sulla sua estensione ad altre chiese.

⁶⁷ Seguiamo l'interpretazione di H. CROUZEL, *Deux textes de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», 74 (1973), 7-13; con lui concorda P. DACQUINO, o. c., pp. 229-235. Tutti e due tengono presente e ribattono l'interpretazione data da K. RITZER, o. c., pp. 111-120, il quale intende l'oblazione e la benedizione come riferite alla partecipazione della coppia di sposi alla liturgia cristiana lungo la loro vita coniugale. Anche P. A. GRAMAGLIA, o. c., pp. 306-311, concorda sostanzialmente con Ritzer.

⁶⁸ Ritzer interpreta il vocabolo *benedictio* nel senso generico di preghiera di lode a Dio e considera che Tertulliano venga a dire che la lode a Dio che gli sposi cristiani fanno insieme durante la loro vita coniugale conserva il matrimonio cristiano e lo certifica come tale (cfr. o. c., pp. 117-118). C'è però da osservare che *obsignat* ha il significato di «suggellare», e quindi di mettere al sicuro, e si riferisce a una azione singolare, non a atti rinnovati abitualmente. Come bene commenta H. J. VOGT, *Die Eheschließung in der frühen Kirche*, in *Eheschließung — mehr als ein rechtlich Ding?*, K. RICHTER (Hrsg.), Herder, Freiburg im Br. 1989, p. 125, una *benedictio* che deve essere una *obsignatio* è da intendersi come benedizione accordata agli sposi più che come preghiera di lode da loro recitata. Anche Munier intende *obsignat benedictio* della benedizione accordata dal vescovo — o dal presbitero — agli sposi (cfr. TERTULLIEN, *A son épouse*, CH. MUNIER [ed.], SCH 273, p. 192). Che Tertulliano non si stia riferendo alla successiva convivenza matrimoniale, durante la quale i coniugi parteciperanno abitualmente insieme all'Eucaristia e reciteranno privatamente preghiere di benedizione, risulta confermato dalla frase successiva: *Nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et iure nubunt*. Pertanto il *Pater rato habet* si riferisce proprio all'approvazione divina del matrimonio che si inizia. Tutto il contesto riguarda l'inizio del matrimonio, non il suo trascorrere, di cui parlerà poco dopo. Con questa interpretazione concorda anche A. NIEBERGALL, *Ehe und Eheschließung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche*, A.M. RITTER (Hrsg.), Elwert, Marburg 1985, pp. 136-141.

Non pochi liturgisti in assenza di altre testimonianze negano assolutamente che nei primi tre secoli ci fosse la prassi di benedire gli sposi cristiani nelle nozze; tuttavia non riescono a spiegare in modo soddisfacente che altro senso possa avere l'affermazione di Tertulliano.

Negli ultimi decenni del IV secolo abbiamo altre testimonianze sulla benedizione degli sposi nelle nozze assieme a una loro velazione. Sant'Ambrogio scrive in una sua lettera che il matrimonio è santificato dal velo imposto dal sacerdote e dalla sua preghiera di benedizione⁶⁹. Egli anche parla del *iugum benedictionis* che unisce il collo di entrambi i coniugi⁷⁰. Nel 385, papa san Siricio si riferisce alla velazione e alla benedizione del sacerdote, nella lettera a Imerio di Tarragona⁷¹. Nel primo decennio del V secolo san Paolino di Nola, in un epitalamio per le nozze del figlio di Memore, vescovo di Capua, offre alcune indicazioni sulla celebrazione liturgica presieduta da Emilio, vescovo di Benevento: «Il padre in persona vi benedica come vescovo [...] Memore, non immemore del suo ufficio, secondo in giusto rito affida i cari figli alle mani di Emilio. Quello, unendo i capi di ambedue sotto la pace coniugale, copre con la

⁶⁹ «Nam cum ipsum coniugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest coniugium dici, ubi non est fidei concordia?» (*Epistula* 62, 7: M. ZELZER [ed.], CSEL 82/2, p. 124).

⁷⁰ «Eadem lex praesentes absentesque conectit, idem naturae uinculum inter distantes et consistentes coniugalis caritatis iura constrinxit, eodem iugo benedictionis utriusque colla sociantur, etiamsi alter obeat separatarum regionum longa diuortia, quia non corporis ceruice, sed mentis iugum gratiae receperunt» (*Exameron*, dies V, ser. VII, 7, 18: G. BANTERLE [ed.], *Tutte le opere di Sant'Ambrogio*, vol 1, Biblioteca Ambrosiana, Milano 1979, p. 258).

⁷¹ «De coniugali autem velatione requisisti, si desponsatam alii puellam, alter in matrimonium possit accipere. Hoc ne fiat modis omnibus inhibemus quia illa benedictio quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cuiusdam sacrilegii instar est, si ulla trasgressione violetur» (Ep. *Directa ad decessorem*, 10.2.385, c. 4: PL 13, 1136-1137)

destra quelli che santifica con la preghiera»⁷². La preghiera sembra quella della benedizione e la destra che copre i nubendi può riferirsi al gesto di estendere la mano su di loro durante la preghiera o di estendere con la mano il velo sul loro capo. Due o tre decenni dopo, l'autore anonimo del *Prædestinatus*, che scrive a Roma durante il pontificato di Sisto III (432-440), ci fa sapere che la benedizione nuziale era data entro la Messa⁷³. Questa informazione collima con ciò che diceva Tertulliano, ma soltanto ci consente di dedurre con certezza che, nella prima metà del V secolo, era prassi generale in ambito romano e che non era una novità assoluta.

1.3.4. La celebrazione del matrimonio nei libri liturgici anteriori al Vaticano II

– *L'antica Messa di benedizione nuziale*

Il Sacramentario Veronese⁷⁴ contiene una sezione (XXXI), collocata alla fine del mese di settembre, col titolo: *Incipit*

⁷² «Ipse pater uobis benedicat episcopus [...] Memor, officii non immemor, ordine recto tradit ad Aemilii pignora cara manus. Ille iugans capita amborum sub pace iugali uelat eos dextra, quod prece sanctificat» (PAOLINO DI NOLA, *Carmen XXV*, 199.225-228: *I carmi*, II: (21-33), Testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di A. RUGGIERO, Libreria Editrice Redenzione, Marigliano Napoli 1996, pp. 196-199).

⁷³ L'informazione viene data arguendo contro gli eretici: «Unum vobis eligite e duobus. Aut bona est generatio hominum, et bona est concupiscentia; aut malæ sunt nuptiæ, et iniqua concupiscentia. Emendate ergo Ecclesiæ regulam; damnate qui in toto orbe fuit sacerdotes, nuptiarum initia benedicentes, consecrantes et Dei mysteriis sociantes» (*Prædestinatus sive prædestinatorum hæresis*, III, 31: PL 53, 670A; cfr. K. RITZER, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Cerf, Paris 1970, p. 225). La benedizione santificante delle nozze è associata ai *Dei mysteriis*, che indubbiamente designano la celebrazione eucaristica.

⁷⁴ Da ricordare che il manoscritto è della prima metà del VII secolo e che è una raccolta di *libelli* romani dei secoli V e VI.

uelatio nuptialis, che offre il formulario di una Messa: due orazioni, che corrispondono alla colletta e alla *super oblata*, l'*Hanc igitur*, altre due orazioni brevi, la prima corrisponderebbe a quella dopo la Comunione e l'altra servirebbe ad introdurre la lunga preghiera di benedizione della sposa che chiude la sezione⁷⁵. Il Sacramentario non contiene indicazioni rituali, ma il titolo esprime con chiarezza che vi era una velazione. Ne parlavano sant'Ambrogio e san Siricio, ma da tutte queste indicazioni generiche non si può sapere con certezza come si realizzasse e in quale momento della celebrazione. La colletta è formulata in modo generico, con riferimento solo implicito al matrimonio⁷⁶. Nell'orazione *super oblata* si prega per il coniugio, di cui Dio è il creatore e il curatore⁷⁷. Nell'*Hanc igitur*, come poi nella benedizione, si prega per la sposa; la sua unione coniugale è considerata un dono di Dio (*tuo munere copulata*) e si chiede per lei che abbia la prole desiderata e lunghi anni di matrimonio⁷⁸. Nell'orazione dopo la Comunione si chiede a Dio di accompagnare col suo favore il matrimonio che Egli provvidamente ha istituito e si aggiunge la richiesta di lunga pace per gli sposi⁷⁹. Nella successiva preghiera che precede la

⁷⁵ Cfr. L. C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (ed.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV[80])*, Herder, Roma 1978³ (= VE), pp. 139-140, nn. 1105-1110.

⁷⁶ «Exaudi nos, omnipotens et misericors deus, ut quod nostro ministratur officio, tua benedictione potius impleatur: per» (n. 1105).

⁷⁷ «Suscipe, domine, quæsumus, pro sacra lege coniugii munus oblatum; et cuius creator es operis, esto dispositus» (n. 1106).

⁷⁸ «Hanc igitur oblationem famulæ tuæ illius, quam tibi offerimus pro famula tua illa, quæsumus, domine, placatus aspicias. Pro qua maiestatem tuam supplices exoramus, ut sicut eam ad ætatem nuptiis congruentem peruenire tribuisti, sic consortio maritali tuo munere copulata desiderata subole gaudere perficias, adque ad optatam seriem cum suo coniuge proueas benignus annorum: per» (n. 1107).

⁷⁹ «Quæsumus, omnipotens deus, instituta prouidentia tuæ pio fauore comitare; et quos legitima societate connectes, longeva pace custodi: per» (n. 1108).

benedizione si continua a chiedere a Dio, quale autore del matrimonio, di proteggerlo: egli lo ha stabilito per la propagazione del genere umano ed è lui a unire gli sposi⁸⁰.

Nel loro insieme, queste orazioni mostrano una considerazione del matrimonio prevalentemente incentrata sulla sua istituzione originaria secondo il disegno di Dio; l'elevazione a sacramento con i relativi temi cristologici ed ecclesiologici rimangono silenziati. Lo stesso accade con la lunga preghiera di benedizione della sposa, che è messa alla fine del formulario, senza alcuna indicazione rubricale che consenta di dedurre il momento preciso in cui aveva luogo⁸¹. Il latino della benedizione è decadente. L'invocazione è rivolta al Padre ed è amplificata con tre apposizioni che ricordano la sua opera di creazione del mondo e del genere umano, e poi lo sviluppo anamnetico che attribuisce a Dio lo statuto del matrimonio derivante dalla

⁸⁰ «Adesto, domine, supplicationibus nostris, et institutis tuis, quibus propagationem humani generis ordinasti, benignus adsiste: ut quod te auctore iungitur, te auxiliante seruetur: per» (n. 1109).

⁸¹ «Pater, mundi conditor, nascentium genitor, multiplicandæ originis institutor, qui Adæ comitem tuis manibus addidisti, cuius ex ossibus ossa crescentia parem formam admirabili diuersitate signarent: hinc ad totius multitudinis incrementum coniugalis tori iussa consortia, quo totum inter se sæculum colligarent, humani generis fœdera nexuerunt. Sic enim tibi placitum necessario, ut quia longe esset infirmius, quod homini simile[m] quam quod tibi deo feceras, additus fortiori sexus infirmior unum efficeret ex duobus, et pari pignore suboles mixta manaret: dum per ordinem flueret digesta posteritas ac priores uentura sequerentur, nec ullum sibi finem in tam breui termino, quamuis esset caduca posteritas. Ad hæc igitur uenturæ huius famulæ tuæ, pater, rudimenta sanctifica; ut bono et prospero sociata consortio legis æternæ iura custodiat. Memineritque se, domine, non tantum ad licentiam coniugalem, sed ad obseruantiam dei sanctorum pignorum custodiæ delegatam. Fidelis et casta nubat in Christo, emitatrixque sanctarum permaneat feminarum. Sit amabilis ut Rachel uiro, sapiens ut Reuecca, longeba et fidelis ut Sarra. Nihil ex hac subsicibus ille auctor præuaricationis usurpet; nixa fidei mandatisque permaneat. Muniat infirmitatem suam robore disciplinæ. Uni toro iuncta contactos uitæ incitos fugiat. Sit uerecundia grauis, pudore uenerabilis, doctrinis cælestibus erudita. Sit fecunda in subole, sit probata et innocens; et ad beatorum requiem adque ad cælestia regna perueniat: per» (n. 1110).

formazione della prima coppia coniugale. È da notare la parità affermata tra uomo e donna nella loro diversità (*parem formam admirabili diuersitate*), nonché riguardo ai figli (*pari pignore suboles mixta manaret*). Dall'anamnesi la preghiera passa alle intercessioni in favore della sposa, perché custodisca le esigenze della legge eterna e il suo matrimonio in Cristo⁸² sia fedele e casto, e le vengono proposti il modello delle sante donne dell'epoca dei patriarchi – Rachele, Rebecca e Sara – e la serie delle virtù caratteristiche della sposa cristiana; così giungerà al regno dei cieli. Come nelle preghiere dell'eucologia minore, non vi sono sviluppi cristologici ed ecclesiologici.

Il Sacramentario Gelasiano antico⁸³, nel libro III, sezione LII, presenta un formulario di Messa per il matrimonio col titolo: *Incipit accio nupcialis*⁸⁴. Raccoglie molto materiale del *Veronense*, ma ordinato in un altro modo⁸⁵. L'orazione *secreta* è diversa dalle orazioni del *Veronense*⁸⁶ e attribuisce a Dio l'aver

⁸² «Mulier alligata est legi quanto tempore vir eius vivit, quod si dormierit vir eius, liberata est: cui vult nubat, tantum in Domino» (1 Cor 7, 39).

⁸³ Da ricordare che il manoscritto è della metà dell'VIII secolo, ma deriva da un Sacramentario del VII secolo.

⁸⁴ Cfr. L. C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (ed.), *Liber Sacramentorum Romanæ Æclesiæ ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*), Herder, Roma 1981³ (= GV), pp. 208-210, nn. 1443-1455.

⁸⁵ Come prima orazione (dovrebbe essere la colletta) presenta l'orazione *Adesto* che precede la benedizione della sposa del *Veronense*. Tra la colletta e la *secreta* presenta la formula dell'orazione *post Communionem* del *Veronense*, e dovrebbe corrispondere alla *oratio super sindonem*. Come orazione *post Communionem* presenta la colletta del *Veronense*. Secondo Chavasse, si tratta di un formulario chiaramente romano (cfr. A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316), Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*, Desclée & Cie, Tournai 1958, pp. 482-486).

⁸⁶ «Adesto, domine, supplicationibus nostris et hanc oblacionem famularum tuarum illarum, quam tibi offerunt pro famula tua illa, quam ad statum maturitatis et ad diem nupciarum perducere dignatus es, placidus ac benignus adsume, ut quod tua dispositione expeditur, tua gratia compleatur: per» (n. 1445). Le due proposizioni

condotto la sposa alla maturità e al giorno delle nozze. Il formulario contiene un prefazio proprio⁸⁷, dove è da notare l'attribuzione a Dio sia dell'istituzione del vincolo coniugale indissolubile, vincolo di concordia e di pace, sia l'assegnazione alla fecondità del matrimonio dello scopo della moltiplicazione dei figli di adozione (di Dio) e con ciò della crescita della Chiesa. L'*Hanc igitur* coincide, tranne alcune varianti minori, con quello del *Veronense*⁸⁸. Vi è una rubrica nella quale si dice che dopo il Canone il sacerdote dice il Padre nostro e poi benedice la sposa (n. 1449). La breve orazione che precede la lunga benedizione della sposa è propria⁸⁹: la *petitio* mira in primo luogo al bene della sposa, ma poi il beneficio della benedizione si allarga anche al marito proponendo come scopo l'unione degli sposi con uguale amore, con simili sentimenti e vicendevole purezza. La benedizione della sposa coincide con quella del Veronese, correggendone il latino (n. 1451). Segue poi una rubrica (n. 1453) indicando che in seguito il sacerdote dice *Pax vobiscum*, dà loro la Comunione e recita sui due sposi un'altra benedizione, senza sviluppi cristologici, tranne il riferimento all'intercessione di Cristo, ed ecclesiologici⁹⁰. I

finali in cui si esprime lo scopo ha un certo parallelismo con la *petitio* della colletta de *Veronense*.

⁸⁷ «Uere dignum: qui fœdera nupciarum blando concordiāe iugo et insolubile pacis vinculo nexuit, ut multiplicandis adobcionum filii sanctorum conubiorum fecunditas pudica seruiret. Tua enim, domine, prouidencia tuaque gracia ineffabilibus modis utrumque dispensat, ut quod generacio ad mundi ædedit ornatum, regeneracio, ad æclesiæ perducat augmentum» (n. 1446).

⁸⁸ Vi è anche un *Hanc igitur* per la Messa del trigesimo e dell'anniversario delle nozze (n. 1448).

⁸⁹ «Deus, qui mundi crescentis exordio multiplicata prole benedicis, propiciare supplicacionibus nostris et super hanc famulam tuam opem tuæ benedictionis infunde, ut in iugali consortio affectu compari, mente consimili, sanctitate mutua copulentur: per» (n. 1450).

⁹⁰ «Domine, sancte pater, omnipotens æternæ deus, iteratis præcibus te supplices exoramus, pro quibus apud te supplicator est Christus: coniunctiones fomulorum tuorum fouere digneris, benedictiones tuas excipere mereantur, ut filiorum

Gelasiani dell'VIII secolo mantennero la stessa eucologia del Gelasiano antico⁹¹.

Il Sacramentario Gregoriano Cameracense, comunemente detto Adrianeo, sotto il titolo *Orationes ad sponsas velandas* riporta il formulario della Messa comprendente anche la benedizione della sposa⁹². La colletta, la *super oblata* e l'orazione dopo la Comunione (*Ad completa*) coincidono, tranne leggere varianti, con quelle del *Veronense*; il prefazio è molto simile a quello del Gelasiano; l'*Hanc igitur* è proprio, anche se la tematica è simile⁹³. Come nel Gelasiano, la benedizione della sposa è collocata prima della pace (*Pax domini*) (n. 837). La breve orazione introduttiva sostanzialmente riproduce quella del *Veronense*, ma per quanto riguarda il testo della benedizione lunga, per più della metà è nuova e riprende il testo del *Veronense* a partire da «*fidelis et casta nubat...*»:

successibus fecundentur; nupcias eorum sicut primi hominis confirmare dignare; auertantur ab eis inimici omnes insidiæ, ut sanctitatem patrum etiam in ipso coniugio imitentur, qui prouidentia tua, domine, coniungi meruerunt: per» (n. 1454). Secondo Chavassee è una formula di origine romana e non la si può confondere con le *benedictiones episcopales* in uso fuori Roma né con le *orationes ad populum* (cfr. A. CHAVASSE, o. c., p. 485, nota 36).

⁹¹ Cfr. A. DUMAS (ed.), *Liber Sacramentorum Gellonensis: Textus*, CCL 159, Brepols, Turnhout 1981, nn. 2629-2639; O. HEIMING (ed.), *Liber Sacramentorum Augustodunensis*, CCL 159 B, Brepols, Turnhout 1984, nn. 1644-1653. Il Sacramentario d'Angoulême non contiene l'*Actio nuptialis* probabilmente perché si trovava nei fogli finali del manoscritto che non si conservano.

⁹² J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien : Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, I: *Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, Editions universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1979² (= GR), pp. 308-311, nn. 833-839. Questo formulario, in quanto fa parte del Gregoriano, non risale al sacramentario primitivo elaborato sotto Onorio I (625-638), perché non è presente nel Sacramentario Paduense. Siccome è presente nel Sacramentario di Trento, lo si può almeno assegnare agli anni 681-686.

⁹³ «Hanc igitur oblationem famulorum tuorum quam tibi offerunt pro famula tua *illa*, quam perducere dignatus es ad statum mensuræ, et ad diem nuptiarum, pro qua maiestati tuæ supplices fundimus preces, ut eam propitius cum uiro suo copulare digneris; quæsumus domine ut placatus» (n. 836).

«Deus qui potestate uirtutis tuæ de nihilo cuncta fecisti, qui dispositis uniuersitatis exordiis homini ad imaginem dei facto, ideo inseparabilem mulieris adiutorium condidisti, ut femineo corpore de uirili daris carnem principium, docens quod ex uno placuisset institui, numquam liceret disiungi; deus qui tam excellenti mysterio coniugalem copulam consecrasti, ut christi ecclesie sacramentum præsignares in fœdere nuptiarum. Deus per quem mulier iungitur uiro, et societas principaliter ordinata ea benedictione donatur quæ sola nec per originalis peccati pœnam nec per diluuii est ablata sententia.

Respice propitius super hanc famulam tuam quæ maritali iungenda est consortio tua se expetit protectione muniri. Sit in ea iugum dilectionis et pacis, fidelis et casta nubat in christo. Imitatrixque sanctarum permaneat feminarum; sit amabilis ut rachel uiro sapiens ut rebecca, longeva et fidelis ut sarra. Nihil in ea ex actibus suis, ille auctor præuaricationis usurpet; nexa fidei mandatisque permaneat uni toro iuncta, contactos illicitos fugiat; muniat infirmitatem suam robore disciplinæ. Sit uerecunda grauis, pudore uenerabilis, doctrinis cælestibus erudita; sit fœcunda in subole, sit probata et innocens; et ad beatorum requiem atque ad cælestia regna perueniant, et uideant filios filiorum suorum, usque in tertiam et quartam progeniem, et ad optatam perueniant senectutem. Per dominum»
(n. 838a-b).

Si mantiene la struttura anamnesi-epiclesi (intercessoria, non dello Spirito Santo). La prima parte dell'anamnesi, come nel *Veronese*, riguarda l'opera della creazione in generale, e in particolare la creazione dell'uomo a immagine di Dio e della donna come aiuto inseparabile, nonché l'inseparabilità di ciò che egli stesso ha istituito come unito. Quindi aggiunge un breve sviluppo cristologico-ecclesiologico, la cui mancanza si faceva notare nella benedizione del *Veronese*, ove dice: *«deus qui tam excellenti mysterio coniugalem copulam consecrasti, ut christi*

ecclesiae sacramentum praesignares in foedere nuptiarum». Infine ricorda che la regola della società coniugale da Dio benedetta non è stata soppressa né dal peccato originale né dal diluvio. Nella sezione epicletica, dopo alcune frasi introduttive, si chiede per la sposa che il legame coniugale sia di amore e di pace, quindi la petizione continua in forma coincidente con quella del Sacramentario Veronese. Alla fine, secondo alcuni codici, la petizione viene estesa in favore di entrambi i coniugi, mentre la maggioranza dei codici mantengono la petizione per la sola sposa; si chiedono in primo luogo i beni escatologici del regno dei cieli, si aggiunge poi la richiesta di lunga vita e di discendenza fino alla terza e quarta generazione.

Nei tre sacramentari esaminati non ci sono tracce di una liturgia legata agli sponsali. Questi rimanevano nell'ambito familiare e non avevano riflessi liturgici. Solo per le nozze vi era una liturgia.

Papa san Niccolò I, nella sua risposta al principe dei Bulgari (13 novembre 866), spiega le consuetudini della Chiesa romana, sottolineando alcune differenze con gli usi bizantini, specialmente riguardo all'imposizione delle corone agli sposi⁹⁴. Egli spiega che a Roma gli sposi non portano sulla testa alcuna corona quando stringono i patti nuziali⁹⁵; quindi descrive sommariamente gli sponsali, che sono i patti promessi delle future nozze: essi vengono celebrati col consenso delle parti e di coloro che hanno potestà su di esse, lo sposo sposa a sé con arre la sposa immettendo nel dito di lei l'anello della fedeltà e

⁹⁴ Cfr. P. A. HOLMES, *Nicholas I's Reply to the Bulgarians Revisited*, «Ecclesia Orans», 7 (1990), 131-143; P. DACQUINO, o. c., pp. 300-309.

⁹⁵ «Nostrates siquidem tam mares, quam feminæ, non ligaturam auream, vel argenteam, aut ex quolibet metallo compositam, quando nuptialia foedera contrahunt in capitibus deferunt» (*Responsa ad consulta Bulgarorum*, anno 866, III: PL 119, 979-980).

donandole la dote, accordata tra loro, unitamente a un documento scritto di tale accordo, davanti agli invitati di entrambi le parti⁹⁶. Il pontefice non fa riferimento ad alcun rito liturgico entro la conclusione degli sponsali. In un secondo momento oppure giunto il tempo adatto⁹⁷, i nubendi sono accompagnati ai patti nuziali (*nuptialia fœdera*): in primo luogo, vano alla chiesa con le oblazioni che devono offrire a Dio per mano del sacerdote, nella Messa, e così finalmente [dopo la preghiera eucaristica] ricevono la benedizione e il velame celeste, a imitazione della benedizione accordata da Dio ai progenitori, come anche Tobia pregò Dio prima di unirsi alla sua sposa. Tuttavia questo velame non è ricevuto da chi contrae seconde nozze⁹⁸. Alla fine della la celebrazione in chiesa, gli sposi escono portando in capo le corone, che si sogliono conservare sempre dentro la chiesa⁹⁹. Però non tutti questi elementi sono ugualmente necessari: è sufficiente il consenso

⁹⁶ Dopo il testo appena citato, continua: «sed post sponsalia, quæ futurarum sunt nuptiarum promissa fœdera, quæque consensu eorum in quorum potestate sunt, celebrantur, et postquam arrhis sponsam sibi sponsus per digitum fidei a se annulo insignitum desponderit; dotemque utrique placitam sponsus ei cum scripto pactum hoc continente coram invitatis ab utraque parte tradiderit» (ivi, 980).

⁹⁷ Il testo continua con l'indicazione temporale *aut mox aut apto tempore*, in cui *mox* non è da interpretare nel senso di immediatamente, ma piuttosto nel senso più generale di in tempo posteriore, che è un significato frequente nella latinità sia classica, che altomedievale. *Apto tempore* sembra riferirsi al caso in cui uno degli sposi non abbia raggiunto l'età necessaria per le nozze (14 anni per l'uomo e 12 per la donna) (cfr. P. DACQUINO, o. c., pp. 304-305).

⁹⁸ «[...] aut mox aut apto tempore, ne videlicet ante tempus lege definitum tale quid fieri præsumatur, ambo ad nuptialia fœdera perducuntur. Et primum quidem in ecclesia Domini cum oblationibus quas offerre debent Deo per sacerdotis manum statuuntur, sicque demum benedictionem, et velamen cœleste suscipiunt, ad exemplum videlicet quo Dominus primos homines in paradiso collocans, benedixit eis dicens: *Crescite et multiplicamini* etc. Siquidem et Tobias antequam coniugem convenisset, oratione cum ea Dominum orasse describitur. Verumtamen velamen illud non suscipit, qui ad secundas nuptias migrat» (ivi).

⁹⁹ «Post hæc autem de ecclesia egressi coronas in capitibus gestant. quæ semper in ecclesia ipsa sunt solitæ reservari» (ivi, 979-980).

legittimo (*secundum leges*) di coloro che si sposano. Al contrario, se manca il consenso, tutto il resto, anche se seguito dalla copula carnale, non fa sorgere il vincolo matrimoniale: «*Matrimonium non facit coitus sed voluntas*»¹⁰⁰.

I sacramentari Veronese e Gregoriano e la lettera di san Niccolò I parlano di velamento, in concreto: *velatio nuptialis* (Veronese), *ad sponsas velandas* (Gregoriano) e *velamen caeleste suscipiunt* (san Niccolò I). Già prima abbiamo trovato la frase di sant'Ambrogio *coniugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari*, e l'espressione di san Siricio I *de coniugali velatione*, nonché la frase di san Paolino di Nola *iugali uelat eos dextra, quod prece sanctificat*. Queste frasi ed espressioni lasciano il gesto alquanto indeterminato. Dalla frase di san Paolino sembra che il velo sia esteso dal sacerdote su entrambi gli sposi; questo intervento del sacerdote concorda col fatto che sant'Ambrogio qualifica il velame di sacerdotale. Che la *velatio* riguardi i due sposi è confermato da san Niccolò perché usa il plurale *suscipiunt*; tuttavia dal titolo *Orationes ad sponsas velandas* del Sacramentario Gregoriano, sembrerebbe che solo si coprisse col velo il capo della sposa. Sappiamo che fuori dell'ambito romano, nell'area della liturgia visigotica, Spagna e sud della Francia, il velo si collocava sulla testa della sposa e sulle spalle dello sposo, mentre nel nord della Francia, in Inghilterra e Irlanda il velo era sostenuto da due o quattro

¹⁰⁰ «Et ita festis nuptialibus celebratis, ad ducendam individuum vitam Domino disponente de cetero diriguntur. Hæc sunt iura nuptiarum, hæc sunt præter alia quæ nunc ad memoriam non occurrunt pacta coniugiorum sollempnia: peccatum autem esse, si hæc cuncta in nuptiali fœdere non interveniant, non dicimus, quemadmodum Græcos vos astruere dicitis, præsertim cum tanta soleat arctare quosdam rerum inopia, ut ad hæc præparanda nullum his suffragetur auxilium; ac per hoc sufficiat secundum leges solus eorum consensus, de quorum coniunctionibus agitur. Qui consensus si solus in nuptiis forte defuerit, cetera omnia etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur [...] *Matrimonium non facit coitus sed voluntas*» (ivi, 980).

persone sopra i due sposi¹⁰¹. Non è facile da determinare il significato del gesto. Dalle parole di san Niccolò I, lo si può interpretare nel senso che gli sposi sono collocati sotto la benedizione divina.

Il dispositivo eucologico del Gelasiano antico e del Gregoriano Cameracense si mantenne in molti sacramentari e pontificali posteriori. Il Pontificale Romano-germanico del X secolo riporta tutti e due. La sezione CCLIII è intitolata *Ad sponsas benedicendas* e dal paragrafo introduttorio, preso dagli *Statuta Ecclesiae Antiqua*, è chiaro che riguarda le nozze¹⁰². Vi si riporta la Messa, con la benedizione della sposa del Gregoriano, aggiungendo le antifone e il graduale¹⁰³, nonché i testi dell'Epistola (1 Cor 6, 15-20), anche se per errore è enunciata come *epistola ad Romanos*, e del Vangelo (Mt 19, 1-6)¹⁰⁴. Nella sezione successiva, sotto il titolo «*Item actio nuptialis ad annualem diem nuptiarum*», si riporta tutto il dispositivo eucologico della *Actio nuptialis* del Gelasiano antico, compresa la lunga benedizione¹⁰⁵. Da ciò si manifesta la consapevolezza

¹⁰¹ Cfr. J.-B. MOLIN, *Symboles, rites et textes du mariage au moyen âge latin*, in G. FARNEDI (ed.), *La celebrazione cristiana del matrimonio: Simboli e testi*, Atti del II Congresso Internazionale di Liturgia (Roma, 27-31 maggio 1985), Pontificio Ateneo Anselmiano, Roma 1986, pp. 111-112.

¹⁰² «Sponsus vel sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote a parentibus suis vel a paranymphis offerantur. Qui cum benedictionem acceperint eadem nocte pro reverentia ipsius benedictionis in virginitate permaneant» (C. VOGEL – R. ELZE [ed.], *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, II: *Le texte II (NN. XCIX-CCLVIII)*, 1963, CCLIII, n. 1). È da ricordare che gli *Statuta Ecclesiae Antiqua* sono una raccolta di canoni composta da Gennadio di Marsiglia nel 475 ca. (cfr. *Concilia Galliae A. 314 – A. 506*, C. MUNIER [ed.], CCL 148, p. 163).

¹⁰³ Soltanto gli *incipit*: *Domine refugium* (ad introitum); *Dirigatur. Alleluia. Dominus Deus salutis* (graduale); *In te speravi, domine* (ad offertorium); *Cum invocarem* (ad communionem) (nn. 2-4).

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, nn. 2-13.

¹⁰⁵ Come prima orazione non si riporta la prima del Gelasiano, ma la seconda, ossia la *oratio super sindonem* (cfr. CCLIV, n. 1). Come *Hanc igitur*, si riporta

che il matrimonio veniva costituito dalla reciproca volontà di unirsi come marito e moglie, il cosiddetto consenso, e non dalla liturgia della benedizione della sposa o degli sposi, che poteva ripetersi, pur assegnando ad essa un gran valore.

Il testo di 1 Cor 6, 15-20 fu, di gran lunga, quello più corrente per l'Epistola della Messa per gli sposi nei secoli anteriori al Concilio di Trento, nei territori di predominio della liturgia romana¹⁰⁶. Anche il brano di Mt 19, 1-6 era molto diffuso¹⁰⁷.

– *Introduzione di una liturgia derivante dagli sponsali*

Finora gli sponsali e le nozze apparivano chiaramente separati, infatti gli sponsali si realizzavano in ambito familiare e non avevano di solito risvolti liturgici. Tuttavia in alcuni libri liturgici inglesi e francesi (da fine s. IX a s. XI) si trovano, oltre al formulario della Messa delle nozze, alcune orazioni di benedizione dell'accordo sponsale e dell'anello, elementi chiaramente appartenenti agli sponsali, e che fanno logicamente pensare che, se un sacerdote era presente alla conclusione degli sponsali, gli era chiesta la benedizione¹⁰⁸.

Nella prima metà del XII secolo ci sono testimonianze, in Normandia, di una unione tra la conclusione degli sponsali e le nozze. La parte che riguardava gli sponsali aveva luogo davanti alla porta della chiesa con intervento del sacerdote: interrogazione dei nubendi sulla loro libertà e sull'assenza d'impedimento di parentela; consegna della sposa allo sposo e

quella del Gelasiano per la Messa di anniversario, non giustamente quella della *Accio nupcialis* (cfr. *ivi*, n. 4).

¹⁰⁶ Cfr. K. RITZER, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, o. c., p. 251.

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, pp. 252-253.

¹⁰⁸ Cfr. J.-B. MOLIN – P. MUTUMBE, *Le rituel du mariage en France du XII^e au XVI^e siècle*, Beauchesne, Paris 1974, pp. 28-30, 204-205

consegna della dote; benedizione dell'anello che lo sposo mette in un dito della sposa; benedizione degli sposi¹⁰⁹. Poi tutti entravano nella chiesa per la Messa e la benedizione della sposa. Questa pratica si diffuse nel nord d'Europa¹¹⁰ e nel sud della Gallia e, attraverso la presenza dei normanni, anche nel sud d'Italia¹¹¹.

Nella maggior parte dei Pontificali romani del XII secolo si continua la pratica romana della Messa per gli sposi, che include la benedizione della sposa, senza una liturgia per gli sponsali. Le formule eucologiche coincidono con quelle del Sacramentario Gregoriano¹¹². Per quanto concerne la benedizione della sposa, permane la diversità tra i codici riguardo alle petizioni finali, che alcuni le estendono in favore di entrambi gli sposi e altri soltanto in favore della sposa¹¹³. Il formulario comprende anche le antifone e il graduale: l'introito¹¹⁴, composto dall'antifona ispirata a Tb 7, 15¹¹⁵ e dal primo versetto del Sal 127, che canta la felicità familiare dell'uomo che teme il Signore; il graduale è

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, pp. 34-37; gli *ordines* cui vi si fa riferimento sono raccolti da E. MARTENE, *De antiquis Ecclesiae Ritibus*, II, ed. novissima, apud Remondini, Venetiis 1788, *Ordines* II, III et IV, pp. 127-130; cfr. anche K. STEVENSON, *The Marriage-Rite from Early "Ritual-Votive Missal"* (Roma, Bibl. Vallicelliana, Cod. B. 141, 11th Century, «Ecclesia Orans», 3 (1986), 181-193.

¹¹⁰ Cfr. K. STEVENSON, «*Benedictio nuptialis*»: *Reflections on the Blessing of Bride and 'Groom in Some Western Mediaeval Rites*, «Ephemerides Liturgicae», 93 (1979), 457-478.

¹¹¹ Cfr. P. DACQUINO, o. c., pp. 350-359.

¹¹² Cfr. M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen-Age*, I: *Le Pontifical romain du XII^e siècle*, ristampa anastatica, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972, XXXVII, pp. 260-262.

¹¹³ Cfr. *ivi*, p. 262.

¹¹⁴ «*Introitus ad missam: Deus Israel sit vobiscum et ipse coniungat vos qui misertus est duobus unicis. Et nunc, domine, fac eos plenius benedicere te. Ps. Beati omnes qui timent dominum*» (*ivi*, n. 2).

¹¹⁵ «*Et apprehendens dexteram filiae suae, dexteræ Tobiae tradidit, dicens: Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob vobiscum sit, et ipse coniungat vos, impleatque benedictionem suam in vobis*» (Tb 7, 15 Vg).

formato dal Sal 127, 3¹¹⁶; l'offertorio è preso dal Sal 30, 15-16a¹¹⁷; la *communio* è presa dal Sal 127, 4.6¹¹⁸.

Nel Pontificale di Apamea (fine s. XII o inizio s. XIII, comunque prima del 1214)¹¹⁹ vi è la recezione di un elemento della liturgia per gli sponsali, perché prima del formulario della Messa *Ad sponsam benedicendam* colloca una benedizione dell'anello¹²⁰.

Una testimonianza della recezione della liturgia completa per gli sponsali si trova nel codice Borghese latino 49 della Biblioteca Vaticana, trascritto all'inizio del XIII secolo probabilmente a Sora¹²¹, che contiene un *Ordo sponsalium*¹²²; la sede dipendeva direttamente dal papa. La prima parte dell'*Ordo* si realizza *ante fores ecclesiae* ed è così composta: le interrogazioni del sacerdote al padre della sposa e ai due sposi per garantirne la libera volontà¹²³, il che diventava espressione del consenso; la benedizione dell'anello mediante due orazioni e

¹¹⁶ «*Grad.* Uxor tua sicut vitis abundans in lateribus domus tuæ. *Vers.* Filii tui sicut novelle olivarum in circuitu mensæ tuæ» (n. 5).

¹¹⁷ «*Offertorium.* In te speravi, domine. Dixi: Tu es Deus meus; in manibus tuis tempora mea» (n. 7).

¹¹⁸ «*Communio.* Ecce sic benedicetur omnis homo qui timet dominum; et videas filios filiorum tuorum, pax super Israel» (n. 13).

¹¹⁹ Cfr. *Le Pontifical romain du XI^e siècle*, o. c., p. 43.

¹²⁰ «*Benedictio annuli.* Creator et conservator humani generis, dator gratiæ spiritualis, largitor æternæ salutis Deus, tu mitte spiritum sanctum tuum paraclitum super hunc anulum. Per.» (ivi, XXXVII, n. 1, p. 260).

¹²¹ Cfr. ivi, pp. 76-77.

¹²² Cfr. ivi, Appendix VIII, pp. 300-302.

¹²³ «*Sacerdos interrogat patrem femine:* Vis hanc feminam <dare> huic ad uxorem? — *Qui resp.:* Volo. <*Postea interroget sponsum:* Vis hanc accipere in uxorem? — *Resp.:* Volo>. *Interroget feminam:* Vis istum hominem accipere ad maritum? — *Que resp.:* Volo. *Et episcopus <interroget sponsum>:* Recipis eam in tua fide? — *Qui resp.:* Etiam. *Ad feminam:* Observabis eum in tua fide? — *Que resp.:* Etiam» (ivi, n. 2).

Sal 67, 29-31, e lo sposo poi lo mette al dito della sposa¹²⁴; quattro orazioni di benedizione degli sposi¹²⁵. L'orazione *Benedic, Domine* di benedizione dell'anello si trova in alcuni pontificali francesi e inglesi del XII secolo¹²⁶, come anche l'orazione *Creator et conservatur* si trova nel *Missale* di Bayeux del medesimo secolo¹²⁷. Quindi c'è un formulario di Messa: le orazioni colletta, *secreta* e *postcommunio* coincidono con quelle

¹²⁴ «*Tunc episcopus faciat <anulum> tenere ante se et dicat <hanc> orationem: Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo. Oremus. Benedic, domine, anulum hunc, quem nos in tuo nomine benedicimus, et que eum portaverit in tua pace consistat et in tua voluntate permaneat et in amore tuo vivat et multiplicetur in longitudinem dierum. Sequitur versus: Manda Deus virtutem tuam. Confirma hoc Deus quod operatus es in nobis a templo sancto tuo quod est in Ierusalem. Tibi offerent reges munera. Increpa feras silvarum et concilium taurorum inter vaccas populorum, ut excludantur hi qui probati sunt argento [Sal 67 (68), 29-31]. Gloria. Sicut. Manda Deus virtutem. Oremus. Oratio. Creator et conservator humani generis, dator gratie spiritualis, largitor eterne Deus salutis, tu, domine, emitte benedictionem tuam super hunc anulum, ut armatus virtute celesti illi proficiat ad salutem, que eum portaverit. Per. Tunc cruce facta et aspersa aqua benedicta super anulum, detur sponso et mittat eum in digito pollice de sponsa et dicat: Illa, de isti anulo te sponso, in nomine patris. Ad digitum indicem: Et filii. Ad digitum medium: Et spiritus sancti. Amen» (ivi, nn. 3-6).*

¹²⁵ «*Oratio. Deus Abraham, Deus Ysaac, Deus Iacob ipse vos custodiat impleatque benedictionem in vobis. Amen. Deus Abraham, Deus Ysaac, Deus Iacob, benedic adolescentulos istos et semina semen vite eterne in mentibus eorum, ut quicquid pro utilitate didicerint, hoc facere cupiant per Iesum Christum dominum nostrum, recuperatorem hominum filium tuum unigenitum. Qui tecum et spiritu sancto. Sequitur oratio. Respice, domine, de celo super coniunctionem istam ut, sicut misisti angelum tuum Raphaellem pacificum Tobie et Sarre filie Raguhelis, ita digneris, domine, mittere benedictionem tuam super istos adolescentulos, ut in tua voluntate permaneant et senescant et multiplicentur in longitudinem dierum. Benedictio. Benedicat vos dominus Deus, custodiat vos Iesus Christus, ostendatque faciem suam in vobis et convertat dominus vultum suum ad vos et det vobis pacem et sanitatem corporis et anime, impleatque Christus vos omni benedictione celesti in remissione peccatorum, ut habeatis vitam eternam. Amen» (ivi, nn. 7-9). La prima orazione è la benedizione di Tb 7, 15; la seconda è la cosiddetta benedizione di Tommaso e si trova in diversi messali francesi del XII secolo (cfr. J.-B. MOLIN – P. MUTUMBE, o. c., p. 327); anche la terza si trova in vari libri liturgici del medesimo secolo (cfr. ivi, pp. 284-290, 324), come pure la quarta (cfr. ivi, pp. 384-290, 322).*

¹²⁶ Cfr. J.-B. MOLIN – P. MUTUMBE, o. c., pp. 140-141, 286-291, 319.

¹²⁷ Ivi, pp. 284, 320.

del Sacramentario Gregoriano; le letture sono 1 Cor 7, 2-11 e Mt 19, 1-6; non contiene prefazio e *Hanc igitur* propri; la benedizione della sposa coincide con quella del Gregoriano ed è collocata verso la fine del Canone, prima di *Per quem hæc omnia*, ma si omette la breve orazione *Propitiare* che la introduceva; sono anche indicate le antifone: *introitus*, *offertorium* e *communio*, nonché il *graduale*¹²⁸, che però non riguardano il matrimonio, poiché appartengono alla Messa *de Sancta Trinitate*, infatti coincidono, con alcune varianti, con quelli della festa della Trinità della *editio princeps* del 1474 del *Missale Romanum*¹²⁹. Dopo il formulario della Messa c'è una

¹²⁸ Cfr. ivi, nn. 10, 13, 15, 19.

¹²⁹ Cfr. A. WARD – C. JOHNSON, *Missalis Romani editio princeps Mediolani anno 1474 prelis mandata*, Reimpressio vaticani exemplaris, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1996, nn. 1304-1314. Non è facile da spiegare siffatta eterogeneità: da una parte, una eucologia propria riguardante il matrimonio, e dall'altra, le antifone e il graduale della Messa *de sancta Trinitate*. La festa e la Messa della Santissima Trinità, che si celebrava da alcuni secoli in molte diocesi, monasteri e istituti religiosi, fu accolta nella liturgia romana ed estesa alla Chiesa universale da Giovanni XXII, nel 1334 (cfr. P. BROWE, *Zur Geschichtite des Dreifaltigkeitfestes*, «Archiv für Liturgiewissenschaft», 1 (1950), 65-81; M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, II: *L'Anno liturgico nella storia, nella Messa, nell'Ufficio*, Ancora, Milano 1969³, edizione anastatica 2005, p. 326). A metà del XIII secolo, nel *Missale Franciscanum Regulæ* si trova la *Missa in honore sanctæ Trinitatis* di carattere votivo (cfr. M. PRZECZEWSKI [ed.], *Missale Franciscanum Regulæ codicis VI.G.38 Bibliothecæ Nationalis Neapolinensis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, nn. 3451-3461; il manoscritto è databile, secondo l'editore, fra 1243-1244 e 1251-1257, cfr. ivi. liv-lvi); le antifone e il graduale coincidono sostanzialmente con quelli del *Missale Romanum* del 1474; si può pensare con buon fondamento che sia testimone della diffusione in Italia di tale *Missa*. Le antifone e il graduale della Messa dell'*Ordo sponsalium* del suddetto Codice Borghese latino 49 della Biblioteca Vaticana non erano di nuova o recente composizione, infatti si trovano anche, con altre varianti, nell'Antifonario de Senlis (seconda metà del s. IX) per la Messa *De sancta Trinitate*, collocata immediatamente prima della *Ebdomada prima post octabas Pentecostes*, (cfr. R.-J. HESBERT [ed.], *Antiphonarum Missarum sextuplex, d'après le Graduel de Monza et les Antiphonaires de Rheineau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis*, Herder, Roma 1935, réimpression 1985, 172^{bis}). Anche l'eucologia propria della *Missa sancta Trinitate* proveniva almeno dalla prima metà del IX secolo,

orazione di benedizione degli sposi¹³⁰, nonché una benedizione *super thalamum*, cioè sulla camera nuziale, che non si usava nella liturgia romana, ma che era molto diffusa in altre liturgie.

– *I rituali stampati del XVI secolo*

L'invenzione della stampa favorì la diffusione dei rituali per la liturgia presbiterale; ne spicca il *Liber sacerdotalis* del domenicano Alberto Castellani, pubblicato a Venezia nel 1523 e che ebbe una ventina di edizioni lungo tutto il secolo, dal 1554 col nome di *Sacerdotale*¹³¹. La parte *De sacramento Matrimonii*, dopo un'ampia premessa teologico-canonica (ff. 27r-30v), riporta il rito del matrimonio: i due sposi si presentano in chiesa e davanti al sacerdote prestano giuramento di voler contrarre matrimonio *secundum ritus sanctæ Romanæ ecclesiæ*; il sacerdote, indossata cotta e stola, interroga entrambi le parti per accertare che non ci siano impedimenti al matrimonio (f. 30v); successivamente interroga lo sposo e la sposa perché esprimano

poiché se trova come prima Messa del proprio del monastero di Marmoutier (cfr. J. DÉCREUX, *Le Sacramentaire de Marmoutier (Autun 19 bis) dans l'histoire des Sacramentaires carolingiens de IX^e siècle*, Revues et mis au point par Victor Saxer, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1985, pp. 734-735), ed era un formulario tratto dal Sacramentario di Alcuino (cfr. *ivi* p.183); il prefazio si trova tra i prefazi del secondo supplemento al Sacramentario Gregoriano, sotto il titolo *Dominica octavas Pentecosten* (*ivi*, n. 1621); il Sacramentario di Marmoutier è della metà del IX secolo (cfr. *ivi*, pp. 23-234).

¹³⁰ «*Post missam. Oratio.* Benedicere, domine, hunc famulum tuum Ill. et hanc famulam tuam Ill., quesumus, dignare in tuo nomine, et crescant et pudicitiam conservent, tibi que omnibus diebus vite eorum deserviant, quatinus, mundi peracto fine, tibi sine macula valeant adherere. Per» (*ivi*, n. 21).

¹³¹ Cfr. E. CATTANEO, *Introduzione alla storia della liturgia occidentale*, 2^a edizione completamente rinnovata, Centro di Azione Liturgia, Roma 1969, pp. 286-287; G. ZANON, *Il rituale di Brescia del 1570 modello del rituale romano di Paolo V*, in G. FARNEDI (ed.), *Traditio et progressio*, studi liturgici in onore del prof. A. Nocent, («Studia Anselmiana», 95), Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1988, p. 643. Mi servirò dell'edizione *apud Ioannem Variscum et socios*, Venezia 1564, col titolo *Sacerdotale ad consuetudinem s. Romanæ Ecclesiæ aliarumque ecclesiarum*.

il consenso¹³²; prende poi la mano destra dello sposo, la mette sulla destra della sposa, poggia su di esse le estremità della stola formando una croce e dice una formula di ratifica del consenso, quindi benedice entrambi con tre segni di croce nel nome della Trinità¹³³; poi li asperge con l'acqua benedetta recitando una formula¹³⁴.

Nel succitato codice Vaticano Borghese il sacerdote non dice alcuna formula di ratifica del consenso, ma benedice gli sposi dopo il loro consenso, tuttavia la ratifica indicata dal Castellani non è una totale novità. Infatti, da quando il sacerdote cominciò a intervenire negli sponsali, spesso subentrò al padre della sposa nel consegnarla allo sposo, dicendo anche una formula, come appare in alcuni *Ordines* francesi dei secoli XIII-XV¹³⁵, che si estese anche alla consegna dello sposo alla sposa¹³⁶. Nel Messale di Rouen (s. XIV), dopo l'espressione del consenso, compare già la formula, che nel XVI secolo diventerà frequente in Italia¹³⁷: «*Et ego coniungo vos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus*

¹³² «Domine Petre, vel N. placet vobis accipere dominam Catherinam, vel N. in vestram legitimam sponsam per verba de præsenti: sicut præcipit sancta Romana et apostolica ecclesia? *Quo dicente, Placet domine, Sacerdos dicit sponse, Domina Catherina, vel N. Placet vobis accipere dominum Petrum, vel N. in vestrum legitimum sponsum per verba de præsenti: sicut præcipit sancta Romana et apostolica ecclesia? Et illa dicente, Domine placet mihi*» (ff. 30v-31r).

¹³³ «*Sacerdos ponat manum dexteram sponsi super dexteram sponsæ et supponat stolam in modum crucis super complicatas dexteras utriusque et dicat: Et ego autoritate, qua fungor, coniungo vos matrimonialiter. Et signum crucis super utriusque faciat, dicens. In nomine pa*tris, et fi*lii, et spiritus * sancti. Amen*» (f. 31r).

¹³⁴ «*Et aspergat aqua benedicta, dicens: Per aquæ benedictæ aspersionem det vobis omnipotens deus suam gratiam et benedictionem*» (ivi).

¹³⁵ Per la storia di queste formule negli *Ordines* francesi fino al XVI secolo, cfr. J.-B. MOLIN – P. MUTUMBE, o. c., pp. 122-133.

¹³⁶ «*Et ego trado eum tibi in maritum et sponsum*» (ivi, p. 296).

¹³⁷ Cfr. L. BEGGIAO, *Il sacramento del matrimonio in rituali italiani a stampa del XVI secolo*, (estratto diss.), Istituto di Liturgia Pastorale in Padova, Padova 2002, pp. 249-251.

sancti. Amen»¹³⁸, con l'indicazione che sia detta in latino, mentre le interrogazioni per l'espressione del consenso si fanno in francese; così poteva essere interpretata facilmente come formula sacramentale.

Il rituale del Castellani prevede in seguito la benedizione delle arre¹³⁹ in questo modo: versetti a carattere responsoriale¹⁴⁰, due orazioni di benedizione, la prima rivolta a Cristo e la seconda al Padre¹⁴¹, e l'aspersione con l'acqua santa¹⁴². Le due orazioni si trovano nel Sacramentario di Vic e nel *Liber Ordinum* di Silos,

¹³⁸ Ivi, p. 304.

¹³⁹ San Niccolò I, come abbiamo visto sopra, parla delle arre riguardo agli sponsali. Le *arræ sponsaliciæ* erano la dazione da parte dello sposo in occasione del fidanzamento, a prova o garanzia dell'avvenuta promessa di matrimonio. Talvolta si identificavano con l'anello sponsalizio, talaltra si aggiungevano a esso ed erano delle monete o altri doni, come braccialetti, collane, diademe, gioielli ecc. Con la congiunzione dei riti degli sponsali con quelli delle nozze le arre persero il carattere di garanzia delle nozze future e divennero dei doni nuziali (cfr. J.-B. MOLIN – P. MUTUMBE, o. c., pp. 149-155; J. GÓMEZ LORENZO, *Arras*, in *Gran Enciclopedia Rialp*, III, Rialp, 3ª ristampa, Madrid 1984, p. 65; H. LECLERCQ, *Mariage*, in F. CABROL – H. LECLERCQ (ed.), *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, X, Létouzey et Ané, Paris 1932, coll. 1843-1982, specie 1891-1893).

¹⁴⁰ «*V/. Adiutorium nostrum in nomine Domini. R/. Qui fecit cælum et terram. V/. Sit nomen domini benedictum. R/. Ex hoc nunc et usque in seculum. V/. Domine exaudi orationem meam. R/. Et clamor meus ad te veniat. V/. Dominus vobiscum. R/. Et cum spiritu tuo*» (f. 31r).

¹⁴¹ «*Oremus. Oratio. Benedic Domine has arras, quas hodie tradit famulus tuus, N. in manu ancillæ tuæ dilectæ sponsæ suæ, N. quam admodum benedixisti Abraham cum Sara: Isaac cum Rebecca: Iacob cum Rachel: dona super eos gratiam tuæ benedictionis: abundantiam rerum: et contantiam operum: florescant sicut rosa in Iericho plantata: et te dominum nostrum Iesum christum timeant et adorent in secula seculorum. R/. Amen. Oremus. Oratio. Domine deus, omnipotens pater: qui in similitudinem sancti connubii Isaac et Rebecca per intercessionem arrarum Abrahæ famuli tui copulare iussisti, ut oblatione munerum numerositas cresceret filiorum: quæsumus omnipotentiam tuam: ut harum oblatione arrarum, quas hodie hic famulus tuus, N. dilectæ sponsæ suæ. N. offerre procurat: sanctificator accedas: eosque cum suis muneribus propitius benedicas: quatenus tua benedictione protecti, et vinculo tuæ liberationis connexi: gaudeant se feliciter cum tuis fidelibus perenniter mancipari. Per christum dominum nostrum. R/. Amen*» (ivi).

¹⁴² «*Aspegantur arræ aqua benedicta*» (ivi).

testimoni della liturgia visigotica, e in numerosi *Ordines* della Francia meridionale¹⁴³. Le due orazioni non fanno più riferimento al significato di garanzia della promessa di matrimonio, ma si richiamano alla benedizione divina del matrimonio dei patriarchi, sottolineando la preziosità delle spose per i patriarchi.

La successiva benedizione dell'anello si svolge in modo simile a come abbiamo visto nel codice Borghese latino 49 della Biblioteca Vaticana: alcuni versetti a carattere responsoriale, come nella benedizione delle arre ma senza il versetto *Sit nomen* e la risposta (f. 31r); due orazioni di benedizione, la prima coincide con l'orazione *Benedic, domine* del codice Borghese e la seconda¹⁴⁴ coincide solo parzialmente con l'orazione *Creator et conservator* del medesimo codice; il sacerdote asperge l'anello con l'acqua santa e lo sposo lo mette al dito anulare della sposa¹⁴⁵; preghiere di conclusione. Questa parte conclusiva è notevolmente ampliata rispetto alle quattro orazioni finali di benedizione degli sposi del codice Borghese, infatti è previsto che il sacerdote dica le seguenti preci: Sal 67, 29-31 e *Gloria Patri, Kyrie eleison* e *Pater noster*; quindi tre versetti responsoriali ispirati ai salmi (Sal 85, 2; 19, 3; 60, 4) e tre orazioni di benedizione di entrambi gli sposi, le due prime coincidono, tranne leggere varianti, con le formule seconda e terza di benedizione degli sposi del codice Borghese, e la terza

¹⁴³ Cfr. J.-B. MOLIN – P. MUTUMBE, o. c., pp. 319-321, nn. 4 e 11.

¹⁴⁴ «Creator et conservator humani generis: dator gratiæ spiritualis: conditor æternæ salutis: tu domine emittere digneris Spiritum sanctum tuum paracletum de cœlis: et tuam sanctam bene*dictionem super hunc annulum: ut isti pariter armati virtute cœlesti, tuaque protectione defensi, bene*dictione [*sic!*] tuæ munus percipiant in vitam æternam. Per Christum dominum nostrum. *R/. Amen*» (f. 31v).

¹⁴⁵ «*Et aspergat sacerdos annulum aqua benedicta. Postea sponsus accipiat annulum de manu sacerdotis: et ponat eum in dextera manu sponsæ in digito quarto, in annulari, dicens. In nomine patris, et filii, et spiritus sancti. Amen*» (ivi).

con l'orazione *Benedicere, domine*, dopo la Messa, del medesimo codice; Sal 127 e *Gloria, Kyrie e Pater*; infine alcuni versetti responsoriali che introducono la benedizione finale¹⁴⁶, costruita al modo delle benedizioni episcopali gallicane e ispano-visigotiche, che nel *Missale Romanum* dopo il Concilio Vaticano II è stato adottato per le solenni benedizioni alla fine della Messa.

Segue poi la Messa, sulla quale nella premessa al rito del matrimonio il Castellani segnala che si dice la Messa *de Spiritu Sancto*, aggiungendo l'orazione *de beata Virgine* e quell'altra che comincia: *Deus, per quem mulier iungitur viro etc.*¹⁴⁷ Questa ultima orazione non si trova nel *Missale Romanum* stampato del 1474, che non contiene una Messa specifica per il matrimonio o per la benedizione della sposa. Invece con lo stesso *incipit* si trova una colletta nella Messa votiva *pro fiendo matrimonio*¹⁴⁸ del Messale Gallicano di Messina, del 1499, che non è un

¹⁴⁶ «Oremus. *Oratio*. Omnipotens sempiterne deus: qui primos parentes nostros Adam et Eam sua virtute creauit, et in societate sancta copulauit: ipse corda et corpora vestra sancti*ficet, et bene*dicat, atque in societate et amore veræ dilectionis coniungat. Per Christum dominum nostrum. *R/*. Amen. Oremus. *Oratio*. Bene*dicat vos deus, et custo*diat vos Iesus christus: ostendat faciem suam in vobis: et miseratur vestri. Conuertat dominus vultum suum ad vos, et det vobis pacem et sanitatem corporis et animæ. Amen. Impleat vos christus omni benedictione spiritali in remissionem peccatorum, ut habeatis vitam æternam et vivatis in secula seculorum. *R/*. Amen. Et benedictio dei omnipotentis, pa*tris, et fi*lii, et spiritus *sancti, descendat super vos: et maneat semper. Amen» (f. 32r).

¹⁴⁷ «Est dicenda missa de Spiritu sancto cum oratione de beata virgine: et alia oratione, quæ incipit: Deus, per quem mulier iungitur viro etc. un in missali» (f. 30r).

¹⁴⁸ «Deus per quem mulier iungitur viro coniugalem copulam in nuptiarum federe consecrasti: pius quæsumus invocationibus nostris adesto: mentesque nostras benignus aspira: ut quod coniunctionis et affinitatis acturi sumus mysterio: tua si placuerit disponente clementia: socialem sortiatur effectus. Per» (P. SORCI – G. ZITO [ed.], *Il Messale Gallicano di Messina: Missale secundum consuetudinem Gallicanorum et Messanensi Ecclesie della Biblioteca Agatina del Seminario di Catania (1499)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, n. 4130).

testimone dell'antica liturgia gallicana, bensì della liturgia romana, che assunta nel regno franco nei secoli VIII-IX, dove subì non poche trasformazioni, fu portata in Sicilia dai normanni nei secoli XI-XII¹⁴⁹.

Il Castellani non dà altre indicazioni sulla Messa fino a dopo il *Pater noster*: allora il sacerdote si gira verso gli sposi, che sono inginocchiati davanti all'altare, e dov'è consuetudine copre con un medesimo velo le spalle dello sposo e il capo della sposa, come Rebecca si coprì quando vide Isacco, mentre invoca la Trinità¹⁵⁰. Quindi seguono alcuni versetti responsoriali che introducono la benedizione della sposa, come nel Sacramentario Gregoriano: l'orazione introduttiva *Propitiare* (f. 32v), seguita dalla lunga preghiera *Deus qui potestate virtutis*, ma introdotta e cantata come un prefazio, dal *Per omnia sæcula sæculorum* [...] *Vere dignum* [...] *æterne deus. Qui potestate virtutis etc.* (ff. 32v-34r); le ultime petizioni sono formulate al singolare in favore della sola sposa¹⁵¹.

Il rito della benedizione della sposa non finisce con la solenne preghiera di benedizione, ma il sacerdote continua dicendo *in tono lectionis* una preghiera in favore degli sposi, formulata in modo ottativo come un invitatorio ai fedeli presenti¹⁵². La

¹⁴⁹ Cfr. ivi, pp. xvii-xliv.

¹⁵⁰ «Sacerdos [...] ubi consuevit cooperit spatulas viri et caput mulieris cum eodem velo ad exemplum Rebeccæ, quæ viso Isaac cooperuit se. Gene. 24. [...] Et dicit. In nomine patris, et filii, et spiritus sancti. Amen» (*Sacerdotale*, o. c., f. 32r.).

¹⁵¹ «[...] et ad beatorum requiem, atque ad cœlestia regna perueniat. Et videat filios filiorum suorum usque ad tertiam et quartam generationem: et ad optatam perueniat senectutem» (f. 34r).

¹⁵² «Oremus omnipotentem deum, qui ad multiplicandam humani generis prolem bene*dictionis suæ gratiam largiri dignatus est, fratres charissimi, et deprecemur, ut hos famulos tuos, N. et N. quos ad coniugalem copulam ipse prælegit, ipse custodiat. R/. Amen. Det eis sensus pacificos, pares animos, mores mutuos, charitate coniunctos. *Responsorium*. Amen. Habeant quoque optatas suo munere soboles: quas sicut donum ipsius tribuit: ita bene*dictionem consequantur: ut famuli tui in

formula è antica; si trova infatti nel Sacramentario di Fulda del X secolo come orazione che accompagna l'imposizione del velo alla sposa da parte del sacerdote alla fine della Messa della *Actio nuptialis*¹⁵³. Quindi la Messa continua con il rito della pace. Alla fine della Messa è riportata un'altra benedizione degli sposi da parte del sacerdote¹⁵⁴.

Rispetto all'*Ordo sponsalium* e alla Messa successiva del codice Borghese latino 49 della Biblioteca Vaticana, il

omni eidem cordis humilitate deserviant, a quo se redemptos ac dicatos esse non dubitant. Per christum dominum nostrum. Amen» (f. 34r).

¹⁵³ Cfr. G. RICHTER – A. SCHÖNFELDER (ed.), *Sacramentarium Fuldense sæculi X (cod. theol. 231 der K. Universitätsbibliothek zu Göttingen)*, Druck der Fuldaer Actiendruckerei, Fulda 1912, edizione anastatica della Henry Breshaw Society, Saint Michael's Abbey Press, Farnborough (UK) 1982, n. 2616. Secondo Molin-Mutombe, se tratta di un invitatorio gallicano-ispánico, rimandano infatti al Messale di Bobbio, al *Liber Ordinum* di Silos e al Sacramentario di Vic (cfr. J.-B. MOLIN – P. MUTUMBE, o. c., pp. 234-235).

¹⁵⁴ «*Deinde sacerdos ponit manus super capita amborum primo viri, et postea mulieris, dicens. In nomine patris, et filii, et spiritus sancti. Amen. Et elevatis manibus et extensis super capita eorum dicit. Deus Abraham, deus isaac, deus iacob: ipse sit vobiscum: et ipse vos coniungat, impleatque bene*dictionem suam in vobis. Amen. Bene*dicat vos omnipotens deus oris sui eloquio, et cor vestrum sinceri amoris copulet nexu perppetuo. R/. Amen. Floreatis rerum potentium copiis, fructificetis decenter in filii, gaudeatis perenniter cum fidelibus amicis. R/. Amen. Tribuat vobis parentibus dona perennia: potentia tempora feliciter dilatata: sentiatis gaudia sempiterna. R/. Amen. Ipse qui unum trinumque possidet nomen, et gloriatur Deus, benedicat vos in secula seculorum. R/. Amen. Quod ipse vobis præstare dignetur, cui est honor et imperium in secula seculorum. Amen. Oremus, Oratio. Dominus deus omnipotens bene*dicat vos, ipse vos coniungat impleatque bene*dictionem suam in vobis, filios filiorum vestrorum usque ad tertiam et quartam generationem et progeniem: et ad optatam perveniatis senectutem. Per dominum. Tunc sacerdos iterum tangat capita utriusqued, primo viri et postea mulieris, et dicat. Deus Abraham, deus Isaac, deus Iacob: emitte bene*dictionem tuam super nubentes istos: et semina semen vitæ æternæ in mentibus eorum, et quicquid de utilitate didicerint, hoc facere cupiant. Per Iesum christum recuperatorem omnium fidelium, qui cum te æterno Patre et spiritu sancto vivit et regnat deus: per omnia secula seculorum. Et benedictio dei omnipotentis, pa*tris, et fi*lii, et spiritus * sancti: descendat et maneat super vos, et angelus domini bonus custodiat vos semper. R/. Amen» (f. 34v).*

Sacerdotale del Castellani appare notevolmente ampliato di elementi nuovi. Ebbe molta diffusione lungo il XVI secolo, ma si era ancora lontani dell'uniformità liturgica; difatti nella stessa Italia vi era una gran varietà di riti della liturgia matrimoniale¹⁵⁵. Alcuni di quei rituali offrono uno schema celebrativo più semplice; considereremo ora quello del *Rituale Sacramentorum ex Romanæ Ecclesie ritu* di Domenico Bollani, vescovo di Brescia, pubblicato nel 1570¹⁵⁶, perché molto simile a quello del rituale frutto della riforma promossa dal Concilio Tridentino, che esamineremo nella sezione successiva.

Il primo rito è costituito dal consenso dei nubendi: il sacerdote indossa la cotta e la stola e chiede ad essi di esprimere il consenso, dopo la loro risposta ordina loro di prendersi vicendevolmente per la mano destra, dice poi la formula *Ego vos coniungo in Matrimonium* nel nome della Trinità e li asperge con l'acqua santa¹⁵⁷. Segue la benedizione dell'anello: tre versetti responsoriali, la formula di benedizione che dice il sacerdote accompagnandola del segno di croce, l'aspersione con l'acqua santa e infine lo sposo mette l'anello nel dito anulare della sposa mentre invoca la Trinità¹⁵⁸. La formula *Benedic, Domine* di

¹⁵⁵ Cfr. L. BEGGIAO, *Il sacramento del matrimonio in rituali italiani a stampa del XVI secolo*, o.c.

¹⁵⁶ Mi servirò dell'edizione *apud* Vincentium Sabbium, Brescia 1599.

¹⁵⁷ «*Hic Sacerdos requirat contrahentium consensum in hæc verba. N. placet tibi accipere N. in tuam legitimam uxorem, vel maritum, prout vult Sancta Mater Ecclesia? Quibus respondentibus, Placet, iubeat iungere invicem dexteras dicens in hunc sensum. Ego vos coniungo in Matrimonium in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Et aspergat eos Aqua benedicta*» (p. 92).

¹⁵⁸ «*Benedictio annuli. Sacerdos. V/. Adiutorium nostrum in nomine Domini. R/. Qui fecit cælum et terram. V/. Domine exaudi orationem mem. R/. Et clamor meus ad te veniat. V/. Dominus vobiscum. R/. Et cum Spiritu tuo. Oremus. Benedic ✽ Domine annulum hunc ut qui eum portauerint: in pace et voluntate tua permaneant, atque in mutua charitate semper viuant. Per Christum Dominum nostrum. Amen. Qua finita aspergat annulum aqua benedicta in modum crucis, et sponsus acceptum annulum de manu Sacerdotis, imponit in digito annulari sinistrae manus sponsæ*

benedizione dell'anello è simile, ma non identica, a quella del codice Borghese 49 della Biblioteca Vaticana. e quindi a quella del Castellani. La terza parte del rito è composta da quattro versetti responsoriali ispirati ai salmi (Sal 85, 2; 19, 3; 60, 4; 88, 23), *Gloria Patri*, *Kyrie eleison* e *Pater noster*, e l'orazione *Propitiare*, che dal Sacramentario Gregoriano in poi introduceva, nella Messa, la solenne benedizione della sposa, prima del rito della pace¹⁵⁹. Quindi si celebra la Messa e il Rituale rimanda al Messale¹⁶⁰; è chiaro che il matrimonio è formato dal consenso dei due che si sposano.

– *Il Messale e il Rituale posttridentini*

La decisione del Concilio di Trento, secondo cui il matrimonio, per la validità, si doveva contrarre in presenza del parroco, o di un altro sacerdote con licenza dello stesso parroco o dell'ordinario, e di due o tre testimoni¹⁶¹, rendeva quanto mai opportuno che l'espressione del consenso avvenisse entro la celebrazione liturgica del matrimonio. Nel XVI secolo, questo era diventato un uso liturgico ordinario: il consenso dei nubendi, che fa nascere il matrimonio, spiccava nella liturgia derivante dagli sponsali, che costituiva in senso proprio il rito del matrimonio. Con la riforma unificatrice dei libri liturgici, voluta

dicens. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Amen» (p. 92). La formula di benedizione è alquanto incongruente perché si riferisce a un unico anello e a vari portatori.

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 92-93.

¹⁶⁰ «Deinde dicatur Missa Sacramentalis, prout in Missali de sponsis» (p. 93).

¹⁶¹ «Quelli che tenteranno di contrarre matrimonio in maniera diversa de quella prescritta, e cioè alla presenza del parroco o di altro sacerdote, autorizzato dallo stesso parroco o dall'ordinario, e davanti a due o tre testimoni, il santo Sinodo li rende assolutamente incapaci [*inhabiles*] a contrarre il matrimonio in tal modo e dichiara invalidi e nulli questi contratti, come li annulla e invalida col presente decreto» (sess. XXIV, Decr. *Tametsi*, cap. 1: DH 1816).

da quel Concilio, ciò divenne ancora più evidente. Infatti si distingueva chiaramente tra la celebrazione del matrimonio e la successiva *Missa pro sponso et sponsa* che includeva la benedizione delle nozze. La celebrazione del matrimonio (*Ritus celebrandi Matrimonii Sacramentum*) si trova nel *Rituale Romanum* del 1614¹⁶², mentre per la *Missa pro sponso et sponsa*, che include la solenne benedizione nuziale, si rimanda al *Missale Romanum*, pubblicato nel 1570¹⁶³. Pertanto esamineremo in primo luogo il *Rituale*, nonostante il *Missale* l'abbia preceduto di quarantaquattro anni.

Riguardo al luogo della celebrazione del sacramento del matrimonio, il *Rituale* prevede la chiesa come luogo più adatto, tuttavia permette che si celebri anche a casa (degli sposi o dei parenti) e che, in un secondo momento, gli sposi vadano alla chiesa per ricevere la benedizione nuziale entro la Messa, ma non devono esprimere di nuovo il consenso¹⁶⁴. Il rito comincia con le interrogazioni di richiesta del consenso: il sacerdote, indossata la cotta e la stola bianca, chiede separatamente a ciascuno dei nubendi: «*Vis accipere N. hic præsentem in tuam legitimam uxorem (in tuum legitimum maritum) iuxta ritum Sanctæ Matris Ecclesiæ? R/. Volo*»; la formula è riportata in latino, ma la rubrica precisa che si dica *vulgari sermone* (nn. 586-587). Quindi gli sposi si prendono vicendevolmente per la mano destra e il sacerdote dice: «*Ego coniungo vos in matrimonium. In nomine Patris, ✠ et Filii, et Spiritus sancti.*

¹⁶² Cfr. *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*, M. SODI – J. J. FLORES ARCAS (ed.), Edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, nn. 586-591. Il *Rituale* è stato l'ultimo dei libri pubblicati della riforma liturgica postridentina.

¹⁶³ Cfr. *Missale Romanum, Editio Princeps (1570)*, M. SODI – A. M. TRIACCA (ed.), Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, nn. 4057-4075.

¹⁶⁴ Cfr. *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*, o. c., nn. 582 et 586.

Amen», e li asperge con l'acqua benedetta. Le formule di interrogazione e di ratifica sono molto simili a quelle del Rituale del Bollani. La formula di ratifica, come detto sopra, si era diffusa in molti luoghi; il fatto che sia citata dal Concilio di Trento, nel decreto *Tametsi*¹⁶⁵, può avere contribuito alla sua adozione nel Rituale rispondente alla volontà di quel Concilio.

Segue la benedizione dell'anello e la sua consegna in modo molto simile a quello del Rituale del Bollani; la formula di benedizione non è del tutto identica ed esprime che la sposa porterà l'anello in segno di fedeltà e come richiesta a Dio di permanere nella sua pace e volontà e di vivere col marito in reciproca carità¹⁶⁶. Mentre lo sposo mette l'anello al dito anulare della sposa, il sacerdote dice: *In nomine Patris, ✠ et Filii, et Spiritus sancti. Amen.* Seguono i *capitula*, che comprendono il *Pater noster*¹⁶⁷, e una orazione perché Dio che li ha uniti li protegga, che, tranne l'*incipit*, coincide con l'orazione *Propitiare* che precede immediatamente la solenne benedizione della

¹⁶⁵ «[...] parochus, viro et muliere interrogatis, et eorum mutuo consensu intellecto, vel dicat: “Ego vos in matrimonium coniungo, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti”, vel aliis utatur verbis, iuxta receptum uniuscuiusque provincie ritum» (CONCILIUM TRIDENTINUM, sess. XXIV, Canones super reformatione circa matrimonium, cap. 1: DS 1814).

¹⁶⁶ Questo senso risulta dalla formula di benedizione dell'anello: «Benedic ✠ Domine, annulum hunc, quem nos in tuo nomine benedicimus ✠ ut quæ eum gestauerit, fidelitatem integram suo sponso tenens, in pace, et voluntate tua permaneat, atque in mutua charitate semper viuat. Per Christum Dominum nostrum» (n. 588). Come abbiamo visto sopra, formule simile a questa si trovano nel codice Borghese 49 e nei rituali del Castellani e del Bollani.

¹⁶⁷ «*V/.* Confirma hoc Deus, quod operatus es in nobis. *R/.* A templo sancto tuo, quod est in Ierusalem. *Kyrie eleison. Kyrie eleison. Kyrie eleison. Pater noster etc. V/.* Et ne nos inducas in tentationem. *R/.* Sed liberanos a malo. *V/.* Salvos fac servos tuos. *R/.* Deus meus sperantes in te. *V/.* Mitte eis Domine auxilium de sancto. *R/.* Et de Sion tuere eos. *V/.* Esto eis Domine turris fortitudinis. *R/.* A facie inimici. *V/.* Domine exaudi orationem meam. *R/.* Et clamor meus ad te veniat. *V/.* Dominus vobiscum. *R/.* Et cum spiritu tuo. Oremus» (n. 589).

sposa¹⁶⁸. In questo modo si conclude il *Ritus celebrandi Matrimonii Sacramentum*.

La rubrica successiva rimanda al *Missale*: «*His expletis, si benedicendæ sint nuptiæ, Parochus Missam pro sponso, et sponsa, ut in Missali Romano, celebret, seruat omnibus, quæ ibi præscribuntur*» (n. 591). La rubrica è giustificata dal fatto che non tutte le nozze venivano benedette, infatti non si benedicevano le nozze dei vedovi e delle vedove, eccetto, dove c'era una tale consuetudine, se la sposa si sposava per la prima volta¹⁶⁹. Questa era una consuetudine molto antica.

Le tre orazioni, *collecta*, *secretæ* e *post communionem* della *Missæ pro sponso et sponsa* del *Missale Romanum* del 1570 coincidono con quelle del Pontificale Romano del XII secolo e, pertanto, dei Sacramentari Gregoriano e Veronese, ma nella *collecta* si è aggiunta una prima parte, presa dalla solenne benedizione della sposa¹⁷⁰. L'Epistola è il brano di Ef 5, 22-33 (n. 4059), mentre nel medioevo l'Epistola più frequente era la pericope di 1 Cor 6, 15-20, tuttavia non è stata una novità assoluta, perché ci sono alcuni precedenti, benché pochi, in messali francesi dei secoli XII e XIII e posteriori¹⁷¹. Il Vangelo è quello di Mt 19, 3-6 (n. 4064). L'introito, il graduale, l'offertorio e la *communio* coincidono con quelli della maggior parte dei Pontificali Romani del XII secolo. La solenne benedizione della

¹⁶⁸ «Respice, quæsumus, Domine, super hos famulos tuos, et institutis tuis, quibus propagationem humani generis ordinasti, benignus assiste, ut qui te auctore iunguntur, te auxiliante feruentur. Per Christum Dominum nostrum. Amen» (n. 590).

¹⁶⁹ Cfr. *ivi*, n. 581.

¹⁷⁰ Questa è la *collecta*: «Deus, qui tam excellenti mysterio, coniugalem copulam consecrasti, ut Christi et Ecclesiæ sacramentum præsignares in fœdere nuptiarum, præsta quæsumus: ut quod nostro ministratur officio: tua benedictione potius impleatur. Per eundem dominum» (n. 4058). In edizioni posteriori si è tornati alla formula originaria, così ad esempio nelle edizioni del 1904 e del 1962.

¹⁷¹ Cfr. J.-B. MOLIN – P. MUTUMBE, o. c., p. 213; K. RITZER, o. c., p. 252.

sposa è collocata tra il *Pater noster* e il *Libera nos*. Sia l'orazione *Propitiare* d'introduzione sia quella lunga di benedizione coincidono con quelle del Sacramentario Gregoriano. La preghiera della benedizione riguarda soltanto la sposa, sebbene nella rubrica che la precede si dica: «*versus ad sponsum et sponsam ante altare genuflexos, dicit super eos sequentem orationem*» (n. 4067). Alla fine della Messa il sacerdote, prima di benedire tutti i fedeli, benedice in particolare entrambi gli sposi¹⁷². La formula, che comincia con la benedizione di Tb 7, 15, non sembra di nuova redazione o almeno ci si è serviti di formule anteriori. Infatti in gran parte coincide con due preghiere, conservate nel summenzionato *ordo* III di Martène, che egli data nel XII secolo, appartenenti alla liturgia sponsale che precedeva immediatamente la Messa di benedizione degli sposi¹⁷³, e di parecchi altri *ordines*¹⁷⁴.

Il *Ritus celebrandi Matrimonii Sacramentum* del *Rituale Romanum* e la *Missa pro sponso et sponsa* del *Missale Romanum* posttridentini sono continuati in vigore fino alla riforma dei libri liturgici dopo il Concilio Vaticano II.

Si può ben concludere che l'elemento più caratteristico della liturgia nuziale romana, dai primi documenti liturgici fino al

¹⁷² Questa è la formula: «Deus Abraham, deus Isaac, et deus Iacob sit vobiscum: et ipse adimpleat benedictionem suam in vobis: ut videatis filios filiorum vestrorum usque ad tertiam et quartam generationem: et postea vitam æternam habeatis sine fine, adiuuante domino nostro Iesu Christo: qui cum patre et spiritu sancto, viuit et regnat, deus, per omnia secula seculorum. Amen» (n. 4074).

¹⁷³ «Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob sit vobiscum, et ipse vos coniungat, impleatque benedictionem suam in vobis qui vivit». «Respice, Domine, propitius super hunc famulum tuum et super hanc famulam tuam, ut in nomine tuo benedictionem cælestem accipiant, et filios filiorum suorum usque ad tertiam et quartam generationem incolumes videant, et in tua fidelitate semper perseverent, et in futuro ad cælestia regna perveniant. Per» (E. MARTENE, *De antiquis Ecclesie Ritibus*, o. c., II, p. 128).

¹⁷⁴ Cfr. J.-B. MOLIN – P. MUTUMBE, o. c., pp. 323-324.

Vaticano II, è stata la solenne benedizione della sposa entro la Messa. Tuttavia ciò che faceva nascere il matrimonio era il vicendevole consenso degli sposi, come precisava san Niccolò I. Il sacramento del matrimonio si costituisce come si è costituito dalla sua istituzione originaria, cioè attraverso il reciproco dono dell'uomo e della donna, vale a dire, attraverso la loro volontà di essere, da un certo momento in avanti, marito e moglie. Ed è questa realtà originaria quella che Cristo ha elevato a sacramento, perciò il matrimonio è sacramento perché l'uomo e la donna che costituiscono la comunità coniugale sono battezzati. Non è il rito della Chiesa a far sì che il matrimonio sia sacramento, ma è naturale che lo benedica entro una celebrazione specifica. Nella liturgia romana – anche in altre –, da tempi antichi difficili da precisare, la benedizione aveva la struttura delle grandi benedizioni: quelle delle ordinazioni episcopale, presbiterale e diaconale, le benedizioni dei santi olii, del fonte battesimale, delle vergini. Più tardi, a partire dai secoli XII-XIII, si è aggiunto anche come rito caratteristico della liturgia matrimoniale la consegna dell'anello della sposa. L'uso dell'anello da parte dello sposo e la sua benedizione sono più recenti.

II. LA CELEBRAZIONE DEL MATRIMONIO ENTRO LA MESSA

Il carattere familiare della celebrazione, che si estende a tutta la parentela e agli amici, è un dato indubbio e ben radicato. Tuttavia, tenuto conto della natura sacramentale del matrimonio cristiano e, perciò, della sua rilevanza ecclesiale, il coinvolgimento comunitario si estende a un ambito ancor più

ampio, specialmente parrocchiale¹⁷⁵. In questa logica si muove la previsione dei *Prænotanda* di celebrare contemporaneamente più matrimoni e di celebrare il sacramento durante la Messa domenicale, facendo attenzione alle consuetudini locali e alla effettiva opportunità¹⁷⁶.

2.1. Scelta dei riti

«Il Matrimonio si celebri abitualmente durante la Messa» (RM 29). Per capire la convenienza della celebrazione del matrimonio entro la Messa, non c'è da considerare soltanto il fatto generale enunciato dal Concilio Vaticano II: «Tutti i sacramenti, come pure tutti i ministeri ecclesiastici e le opere d'apostolato, sono strettamente uniti alla sacra Eucaristia e ad essa sono ordinati»¹⁷⁷. Ci sono anche ragioni specifiche risultanti dalla speciale relazione che lega il matrimonio all'Eucaristia: «L'Eucaristia è la fonte stessa del matrimonio cristiano. Il Sacrificio eucaristico, infatti, ripresenta l'alleanza di amore di Cristo con la Chiesa, in quanto sigillata con il sangue della sua Croce. È in questo sacrificio della Nuova ed Eterna Alleanza che i coniugi cristiani trovano la radice dalla quale scaturisce, è interiormente plasmata e continuamente vivificata la loro alleanza coniugale» (FC 57/2). Infatti il matrimonio dei cristiani è segno e partecipazione della unione sponsale di Cristo con la

¹⁷⁵ «Poiché il Matrimonio è ordinato alla crescita e alla santificazione del popolo di Dio, la sua celebrazione ha un carattere comunitario che consiglia la partecipazione anche della comunità parrocchiale, almeno attraverso alcuni dei suoi membri» (RM 28).

¹⁷⁶ «Facendo attenzione alle consuetudini locali, se lo si ritiene opportuno, possono essere celebrati contemporaneamente più matrimoni e la celebrazione del sacramento può svolgersi durante l'assemblea domenicale» (ivi).

¹⁷⁷ *Presbyterorum Ordinis*, n. 5/2.

Chiesa, la quale è una unione interamente permeata e fondata dall'amore¹⁷⁸. «In quanto ripresentazione del sacrificio d'amore di Cristo per la Chiesa, l'Eucaristia è sorgente di carità» (FC 57/2), pertanto sorgente della vitalità dell'unione tra gli sposi cristiani, che per sua natura è una unione di amore. Si capisce bene, perciò, che la benedizione nuziale, come elemento più caratteristico della liturgia romana del matrimonio, dai libri liturgici più antichi fino al *Rituale Romanum* posttridentino, sia legata alla Messa. Nell'attuale *Ordo celebrandi Matrimonium*, il capitolo I contiene l'*Ordo celebrandi Matrimonium intra Missam*.

Tuttavia le insufficienze della condotta cristiana degli sposi e della maggior parte degli invitati possono consigliare la celebrazione fuori della Messa¹⁷⁹. I *Prænotanda* non fanno altro che tradurre in pratica la decisione del Concilio Vaticano II¹⁸⁰. Difatti il libro liturgico contiene, nel capitolo II, l'*Ordo celebrandi Matrimonium sine Missa*; inoltre, sempre senza la Messa, vi sono un *Ordo celebrandi Matrimonium coram assistente laico* (capitolo III) e un *Ordo celebrandi Matrimonium inter partem catholicam et partem catechumenam vel non christianam* (capitolo IV).

Per quanto concerne la Messa da celebrare:

¹⁷⁸ «[...] i coniugi cristiani, in virtù del sacramento del matrimonio, col quale essi sono il segno del mistero di unità e di fecondo amore che intercorre fra Cristo e la Chiesa e vi partecipano (cfr. Ef 5, 32)» (LG 11).

¹⁷⁹ «Il parroco, tuttavia, tenute presenti sia le necessità della cura pastorale, sia le modalità di partecipazione degli sposi e degli invitati alla vita della Chiesa, giudichi se sia meglio proporre la celebrazione del Matrimonio durante la Messa o nella celebrazione della Parola (*an extra Missam*) (cf. SC 78)» (n. 29).

¹⁸⁰ «Il matrimonio in via ordinaria si celebri durante la Messa [...] Ma se il sacramento del matrimonio viene celebrato senza la Messa, si leggano all'inizio del rito l'epistola e il vangelo della Messa per gli sposi e si dia sempre la benedizione agli sposi» (SC 78).

«Ogni volta che si celebra il Matrimonio durante la Messa, si usa, con i paramenti di colore bianco o festivo, la Messa rituale “per gli sposi”. Quando però ricorrono i giorni indicati nei nn. 1-4 della tabella dei giorni liturgici, si celebra la Messa del giorno con le letture proprie, conservando in essa la benedizione nuziale e, secondo l’opportunità, la formula propria della benedizione finale» (RM 34/1).

I giorni indicati nei nn. 1-4 della tabella dei giorni liturgici del Calendario Romano inclusa nel *Missale Romanum* del 2002 sono: il Triduo pasquale, Natale, Epifania, Ascensione, Pentecoste, le domeniche di Avvento, Quaresima e Pasqua, Mercoledì delle Ceneri, le ferie della Settimana Santa, i giorni dell’Ottava di Pasqua, le solennità e la Commemorazione dei fedeli defunti. «Se, nel tempo di Natale o “durante l’anno” (*per annum*), si celebra il Matrimonio di domenica nella Messa a cui partecipa la comunità parrocchiale, i testi della Messa sono quelli della domenica» (RM 34/2). Ad ogni modo, il Venerdì Santo e il Sabato Santo è vietata la celebrazione del matrimonio (cfr. n. 32). «Se il Matrimonio è celebrato in un giorno che ha caratteristiche penitenziali, specialmente in tempo di Quaresima, il parroco informi gli sposi perché tengano conto della particolare natura di quel giorno» (RM 32).

Poiché la liturgia della parola ha una grande efficacia nella catechesi sul sacramento e sui doveri degli sposi, quando non è consentita la Messa rituale *pro sponsis*, una delle letture può essere scelta tra quelle previste per la celebrazione del matrimonio (cfr. n. 34/3).

Riguardo alle diverse scelte che offre il libro liturgico, secondo l’opportunità, è consigliabile farle insieme agli stessi fidanzati; in concreto, a questo proposito, i *Prænotanda* segnalano le letture della Sacra Scrittura, la forma di esprimere il consenso, i formulari per la benedizione degli anelli, per la

benedizione nuziale e per le intenzioni della preghiera universale, nonché i canti (cfr. n. 29).

Per la teologia della celebrazione del matrimonio seguiremo l'*Ordo celebrandi Matrimonium intra Missam*, in concreto *intra Missam pro sponsis*.

2.2. Riti d'introduzione

L'*Ordo* presenta due forme di realizzare la processione d'ingresso. Secondo la prima forma: «All'ora stabilita, il sacerdote, indossati il camice, la stola e la casula del colore adatto alla Messa che viene celebrata, si reca con i ministranti alla porta della chiesa, accoglie gli sposi, li saluta cordialmente (*humaniter*), manifestando la partecipazione della Chiesa alla loro gioia» (RM 45). In questo modo si manifesta l'unità di tutta la celebrazione. In effetti i nubendi hanno dall'inizio un posto speciale nell'assemblea liturgica: prendono parte alla processione verso l'altare, procedendo dopo il sacerdote e, secondo le consuetudini locali, possono essere accompagnati dai genitori e dai testimoni al luogo preparato per loro (cfr. OCM 46). Questo luogo può non essere vicinissimo all'altare, perché difatti la rubrica prevede che gli sposi possano avvicinarsi all'altare per ricevere la solenne benedizione nuziale (cfr. OCM 73), comunque sarà vicino, come richiede la processione, e ciò serve a simbolizzare che è Cristo stesso a perfezionare l'unione matrimoniale, che loro stanno per realizzare, dandole piena consistenza.

Secondo l'altra forma, i nubendi non prendono parte alla processione, che si realizza in modo più semplice, perché il sacerdote direttamente si reca con i ministranti al luogo preparato per i nubendi o alla sua sede, ma ancora non si esegue il canto d'ingresso (cfr. OCM 48). Quando i nubendi giungono al

posto loro riservato, il sacerdote li accoglia e *humaniter* li saluta. Quindi, mentre si esegue il canto d'ingresso, il sacerdote va all'altare (cfr. OCM 49). L'ingresso è un po' meno solenne, però mantiene il significato sopra rilevato.

Il *Missale Romanum*, 3ª edizione tipica, offre tre formulari di Messa *In celebratione Matrimonii*; comunque tutti i testi, soprattutto le orazioni e le benedizioni nuziali, sono intercambiabili, secondo l'opportunità¹⁸¹.

Per quanto riguarda il canto d'ingresso: «Si può utilizzare sia l'antifona con il suo salmo, quale si trova nel *Graduale romanum* o nel *Graduale simplex*, oppure un altro canto adatto all'azione sacra, al carattere del giorno o del tempo, e il cui testo sia stato approvato dalla Conferenza Episcopale»¹⁸². Il canto del *Graduale simplex* serve a rendersi conto di quale sia un canto adatto alla *Missa pro sponsis*; per l'ingresso propone alcuni versetti del Sal 36 (37)¹⁸³, con l'antifona: «*Nuptiæ factæ sunt in Cana Galilææ, et erat ibi Iesus cum Maria Matre sua*». Questo canto, oltre a favorire l'unione dei fedeli riuniti, ha la funzione

¹⁸¹ «Quamvis Missæ formularia integra, commoditatis causa, proponantur, omnes textus, orationum præsertim et benedictionis nuptialis, pro opportunitate cum aliis commutari possunt» (MR, p. 1023).

¹⁸² IGMR 48/1; la traduzione italiana, per ora ufficiosa, finché non verrà pubblicata la nuova edizione del *Messale Romano*, è presa da R. FALSINI – A. LAMERI (ed.), *Ordinamento generale del Messale Romano: Commento e testo*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2006 (= OGMR).

¹⁸³ «¹Noli æmulari in malignantibus neque zelaveris facientes iniquitatem. ³Spera in Domino et fac bonitatem, et inhabitabis terram et pasceris in fide. ⁴Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. ⁵Committe Domino viam tuam et spera in eo, et ipse faciet; ⁶et educet quasi lumen iustitiam tuam et iudicium tuum tamquam meridiem. ¹¹Mansueti autem hereditabunt terram et delectabuntur in multitudine pacis. ¹⁶Melius est modicum iusto super divitias peccatorum multas, ¹⁸Novit Dominus dies immaculorum, et hereditas eorum in æternum erit. ²³A Domino gressus hominis confirmantur, et viam eius volet. ²⁵Iunior fui et senui et non vidi iustum derelictum nec semen eius quærens panem» (Sal 36 [37], 1.3-6.11.16.18.23.25).

specifica di «introdurre il loro spirito nel mistero del tempo liturgico o della festività» (OGMR 47), nella fattispecie, di introdurre nella celebrazione del sacramento del matrimonio. L'antifona è ispirata da Gv 2, 1-2¹⁸⁴ e conduce lo spirito dei presenti a percepire che non partecipano a una celebrazione profana, ma propriamente cristiana, con Gesù presente e con lui sua Madre santa Maria, come alle nozze di Cana. I due che si sposano stanno per iniziare la tappa della loro nuova vita familiare e i versetti del salmo sono una ripetuta chiamata a fondarla sulla fede nella provvidenza di Dio: vedranno tanti apparenti successi dei malvaggi, ma nulla sfugge alla divina provvidenza: il premio del bene fatto, della fiducia in Dio, della giustizia, della mitezza è ben garantito¹⁸⁵. Al centro dei versetti salmici si trovano le parole del v. 11: «*Mansueti autem hereditabunt terram*», richiamate da Gesù nel discorso delle beatitudini: «*Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram*» (Mt 5, 5). La ripetizione dell'antifona dopo ogni versetto sottolinea che la presenza di Gesù e di Maria non è limitata al momento celebrativo, ma continuerà lungo la vita familiare, che costituisce la prospettiva del canto del salmo nel contesto della celebrazione del matrimonio.

«Se all'introito non ha luogo il canto, l'antifona proposta dal Messale Romano viene letta o dai fedeli, o da alcuni di essi, o dal lettore, o altrimenti dallo stesso sacerdote che può anche adattarla a modo di monizione iniziale» (OGMR 48/2). Le antifone proposte dal *Missale Romanum* sono tre, corrispondenti ai tre formulari (A, B, C) di Messa *In celebratione Matrimonii*:

¹⁸⁴ «Et die tertio nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae, et erat mater Iesu ibi; vocatus est autem et Iesus et discipuli eius ad nuptias» (Gv 2, 1-2).

¹⁸⁵ Per un commento del salmo, cfr. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione*, I: 1-50, Dehoniane, Bologna 1981, pp. 667-689.

Formulario A (cfr. Sal 19 [20], 3.5): «*Mittat vobis Dominus auxilium de sancto, et de Sion tueatur vos. Tribuat vobis secundum cor vestrum, et omne consilium vestrum confirmet (T.P. alleluia)*» (MR, p. 1023).

Formulario B (cfr. Sal 89 [90], 14.17): «*Repleti sumus mane, Domine, misericordia tua, et exultavimus et delectati sumus omnibus diebus nostris. Sit splendor Domini super nos et super opera manuum nostrarum (T.P. alleluia)*» (MR, p. 1029).

Formulario C (Sal 144 [145], 2.9): «*Per singulos dies benedicam tibi, Domine, et laudabo nomen tuum in sæculum sæculi, quia suavis es universis, et miserationes tuæ super omnia opera tua (T.P. alleluia)*».

Le tre antifone coincidono con il canto d'ingresso del *Graduale simplex* nel mostrare che la nuova tappa di vita familiare che i nubendi stanno per iniziare sarà felice se la vivono affidandosi alla benignità e benevolenza di Dio. La terza antifona aggiunge inoltre la lode a Dio.

Dopo il saluto iniziale, secondo le formule del *Missale Romanum*, l'*Ordo* prevede che il sacerdote si rivolga agli sposi e ai presenti *ut eorum animos ad Matrimonium celebrandum disponat* (OCM 52) e offre due testi, ma si possono dire altre parole simili (*his vel similibus verbis*, secondo la rubrica). Questo è il primo:

«*Ad hanc celebrationem peragendam, fratres carissimi, in domum Domini exultantes convenimus, N. et N. circumstantes in die qua domum suam condere intendunt. Illis vero hora hæc singularis est momenti. Quapropter animi affectu nostraque amicitia necnon oratione fraterna eis assistamus. Verbum quod Deus nobis hodie loquitur una cum eis attente audiamus. Deinde cum Ecclesia sancta, per Christum Dominum nostrum Deum Patrem suppliciter deprecemur, ut hos famulos suos*

nupturientes benignus suscipiat, benedicat unumque semper faciat» (OCM 52).

Sono parole che mirano a radunare l'assemblea come Chiesa in unità di gioia, di ascolto della parola di Dio e di preghiera a Dio Padre per la mediazione di Cristo in favore dei nubendi, perché benigno li accolga, li benedica e li mantenga sempre uniti. È da sottolineare che la parola di Dio risuona nell'oggi della celebrazione. Sul matrimonio stesso non si prevede di dire molto in questo momento iniziale, salvo che gli sposi danno origine alla loro famiglia (*domum suam condere intendunt*) e devono mantenersi sempre uniti (*unumque semper faciat*). Questo modo di agire è consigliato soprattutto quando i partecipanti alla celebrazione del matrimonio hanno una formazione dottrinale parecchio insufficiente, donde la convenienza di introdurli gradualmente a essa.

Questo è l'altro testo:

«N. et N., Ecclesia in vestro gaudio partem habet et magno corde vos recipit, una cum parentibus et amicis vestris, in die qua coram Deo Patre nostro totius vitæ consortium inter vos constituitis. Exaudiat vos Dominus in die lætitiæ vestræ. Mittat vobis auxilium de cælo et tueatur vos. Tribuat vobis secundum cor vestrum et impleat omnes petitiones vestras» (OCM 53).

In quest'altra formula, malgrado la rubrica *«Deinde nupturientes et adstantes alloquitur»* (OCM 52), il sacerdote si rivolge solo ai nubendi. Comunque il riferimento alla Chiesa coinvolge tutta l'assemblea liturgica. Ciò che si dice sul matrimonio ha un contenuto più sostanzioso di quello della formula anteriore, in quanto si afferma che essi stanno per creare una comunità di tutta la loro vita davanti a Dio, Padre nostro. La descrizione del matrimonio in quanto realtà stabile come *totius vitæ consortium* è formulata in termini ben precisi, infatti corrisponde al linguaggio del CIC, can. 1055, § 1; essa riguarda il matrimonio in quanto realtà umana secondo il disegno

originario della creazione e si trova come *consortium omnis vite* nella definizione attribuita al Modestino nel *Digesto* (XXIII, 2, 1)¹⁸⁶. Con l'espressione «comunità di tutta la vita» si designa una vita di coppia che esige la compartecipazione di entrambi gli sposi avente carattere di totalità, in quanto comprende un comune progetto di vita, di aspirazioni, di desideri, ma soprattutto perché raggiunge la sfera intima della sessualità e perché si distende lungo l'arco della intera esistenza. Altre relazioni personali di amicizia, di impegno sociale, di interesse culturale o professionale, potranno raggiungere alti livelli d'intensità, tuttavia non possono mai costituire una comunità *di tutta la vita*, perché sempre vi resterà escluso il reciproco dono della mascolinità e della femminilità.

Il costituire la comunità coniugale *coram Deo Patre nostro* corrisponde al fatto che «è Dio stesso l'autore del matrimonio» (GS 48/1): Egli non ne è soltanto il protettore, ma è anche lui ad unire gli sposi, secondo le parole di Gesù riguardo al matrimonio «dall'inizio della creazione» (Mc 10, 6): «l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto» (Mc 10, 9).

La seconda parte della formula è una preghiera, in forma di augurio, perché Dio accolga le petizioni e i desideri dei nubendi, li aiuti e li custodisca.

«*Omittitur actus pœnitentialis*» (OCM 53)¹⁸⁷. La rubrica non ne spiega il perché e neppure i *Prænotanda*. Si potrebbe pensare al carattere gioioso della celebrazione del matrimonio come ragione dell'omissione. Ma non sembra una ragione sufficiente, perché lo scopo dell'atto penitenziale (essere resi degni di

¹⁸⁶ Cfr. J. GAUDEMET, *La définition romano-canonique du mariage*, in *Speculum Iuris et Ecclesiarum*, Festschrift für W. M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Herder, Wien 1967, p. 107.

¹⁸⁷ La medesima rubrica si trova nel *Missale* (cfr. MR, pp. 1023, 1029, 1034).

celebrare i santi misteri, come esprime l'invito del sacerdote) non si contrappone alla gioia; difatti nelle Messe del tempo pasquale non si omette l'atto penitenziale.

Dopo questa rubrica, nel *Missale Romanum* si aggiunge: «*Dicitur* Gloria in excelsis», che «è un inno antichissimo e venerabile con il quale la Chiesa, radunata nello Spirito Santo, glorifica e supplica Dio Padre e l'Agnello» (OGMR 53/1): inno di esultanza e di lode della Trinità, oltretutto supplicatorio. La seconda formula di monizione iniziale rende opportuno il successivo passaggio a questo inno esultante e laudatorio, mentre la prima formula lo richiede di meno.

Ognuno dei tre formulari di Messa *in celebratione Matrimonii* contiene due collette a scelta. Le sei collette sono presentate tutte insieme in un altro ordine nell'*Ordo celebrandi Matrimonium*. Questa è la prima del formulario A:

«*Adesto, Domine, supplicationibus nostris, et institutis tuis, quibus propaginem humani generis ordinasti, benignus assiste, ut quod te auctore coniungitur, te auxiliante servetur. Per Dominum*» (MR, p. 1023; OCM 227).

La formula è stata recuperata dal Gelasiano antico¹⁸⁸; era presente anche nel Veronese, ma come preghiera d'introduzione alla benedizione della sposa¹⁸⁹. La preghiera è rivolta a Dio Padre, invocato come Signore, per la mediazione di Gesù Cristo nello Spirito Santo. La richiesta è doppia in corrispondenza con due imperativi di preghiera: la prima è la supplica di essere ascoltati, cioè che Dio sia vicino alla supplica della comunità riunita; la seconda si appella alla benignità di Dio perché sia vicino e aiuti in quanto egli stesso ha istituito per la discendenza del genere umano. È dunque un richiamo all'istituzione

¹⁸⁸ Cfr. GV 1443; *iungitur* anziché *coniungitur*.

¹⁸⁹ Cfr. VE 1109.

originaria del matrimonio, mettendone in rilievo il valore di propagazione dell'umanità. Lo scopo della richiesta, espresso con una proposizione finale, è che l'unione coniugale di cui Dio è l'autore sia da lui custodita. Vi è l'eco delle parole di Gesù: «*Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet*» (Mt 19, 6). Ciò che i due nubendi stanno per realizzare è una attuazione del disegno originario divino, e per questo la Chiesa invoca l'aiuto di Dio perché lo facciano in piena armonia con esso. I fedeli quindi si rendono consapevoli che ciò che sta per realizzarsi è un evento della storia della salvezza secondo il disegno divino.

Questa è la seconda colletta a scelta:

«Deus, qui, in humano genere creando, unitatem inter virum et mulierem esse voluisti, famulos tuos, qui coniugali copulandi sunt foedere, unius vinculo dilectionis astringe, ut, quos in caritate fructificare largiris, ipsius caritatis testes esse concedas. Per Dominum» (MR, p. 1024; OCM 224).

L'orazione sembra redatta in base a un'altra più lunga del Sacramentario di Fulda (ca. 975)¹⁹⁰, che è un gregoriano gelasianizzato. La preghiera è rivolta a Dio Padre, senza altri accenni trinitari tranne il ricorso finale alla mediazione di Cristo nell'unità dello Spirito Santo. L'invocazione è amplificata mediante una proposizione relativa, da cui dipende un'altra con un gerundio di valore temporale. Con essa si ricorda l'istituzione del matrimonio da parte di Dio stesso all'origine del genere umano. Questa breve anamnesi fonda la petizione: che Dio

¹⁹⁰ «Deus, qui in conditione humani generis, feminam ex masculino creans, unitatem carnis atque dulcedinis ex ipsa formatione inter eos esse constituisti, ad hoc votivum sacrificium propitiatus attende et famulos tuos illos, qui coniugali copulandi sunt foedere, unito vinculo dilectionis adstringe, ut pacem ad invicem servent, foedus coniugale non violent, fructificent caritate sicque eos in tuo timore conserves, ut nos quoque in tua dilectione multiplices» (*Sacramentarium Fuldense sæculi X*, o. c., n. 2608, come *alia super oblata* della *Missa actionis nuptialis*).

stesso legghi stretto col vincolo di un unico amore coloro che stanno per congiungersi nel patto coniugale. Questi sono designati come servi (*famuli*) di Dio, cioè, che gli ubbidiscono e gli danno culto, secondo il significato più frequente nel latino liturgico. La descrizione del legame coniugale come *unius vinculum dilectionis*, oltre che bella, mostra grande profondità di pensiero. Vi riecheggiano le parole di Gesù poco sopra citate, a si chiede che l'unione coniugale sia animata da un unico amore. Lo scopo della petizione, espresso mediante una proposizione finale, con dipendente un'altra relativa, mira alla traduzione nella vita del dono dell'amore, elevato e perfezionato dalla carità, sicché, facendo frutto, gli sposi diventino testimoni della stessa carità. Dietro la laconicità della formula vi traspare una elevata comprensione della vocazione coniugale. Infatti il linguaggio della carità (ἀγάπη) è quello che compare in Ef 5, 25.28: «E voi, mariti, amate (ἀγαπάτε) le vostre mogli, come anche Cristo ha amato (ἠγάπησεν) la Chiesa e ha dato se stesso per lei [...] Così anche i mariti hanno il dovere di amare (ἀγαπᾶν) le mogli come il proprio corpo: chi ama (ὁ ἀγαπῶν) la propria moglie, ama (ἀγαπᾷ) se stesso». Anche se non si adopera la terminologia vocazionale, non c'è dubbio che gli sposi non fanno altro che assecondare l'azione divina che li conduce al matrimonio e guida la loro vita coniugale.

Questa è la prima colletta a scelta del formulario B:

«Adesto, Domine, supplicationibus nostris, et super hos famulos tuos (N. et N.) gratiam tuam benignus effunde, ut qui apud tua coniunguntur altaria in mutua caritate firmentur. Per Dominum» (MR, p. 1029; OCM 225).

Sembra di nuova redazione nella riforma dopo il Concilio Vaticano II; era già presente nel *Missale Romanum* del 1970. La preghiera è rivolta a Dio Padre, invocato come Signore senza ampliamenti, per la mediazione di Cristo nell'unità dello Spirito Santo. La petizione è duplice, come in molte orazioni romane: si

chiede, in primo luogo, la vicinanza di Dio perché accolga le suppliche della Chiesa e poi si passa a formulare la petizione specifica, in questo caso la grazia divina per gli sposi, denominati *famuli tui*, nello stesso senso della colletta precedente. Lo scopo è espresso mediante una proposizione finale, con dipendente un'altra relativa, che specifica l'*adiunctum*: gli sposi si uniscono in matrimonio presso l'altare di Dio, cioè davanti alla Chiesa e durante il Sacrificio eucaristico. Si chiede la grazia perché siano rinforzati nell'amore vicendevole, però non in un amore coniugale semplicemente umano, ma in un amore perfezionato dalla carità.

Questa è la seconda colletta a scelta del formulario B:

«Deus, qui tam excellenti mysterio coniugale vinculum consecrasti, ut Christi et Ecclesiae sacramentum praesignares in foedere nuptiarum, praesta, quaesumus, his famulis tuis, ut, quod fide percipiunt, opere persequantur. Per Dominum» (MR, p. 1029; OCM 223).

Il testo coincide con quello della colletta del *Missale Romanum* del 1570, citata sopra, tranne la variante *vinculum* anziché *copulam* e la petizione; si mantiene pertanto il segmento anamnetico, preso dalla solenne benedizione della sposa. La preghiera è rivolta al Padre, invocato come Dio, con un'amplificazione formata da una proposizione relativa con dipendente un'altra finale. Come nella seconda colletta del formulario A, l'ampliamento ricorda l'istituzione originaria del matrimonio come patto che dà luogo al legame coniugale, ma la si colloca in una prospettiva cristologico-ecclesiale, perché da allora il matrimonio preannunziava il mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa e perciò era un insigne mistero. In questa anamnesi, che proviene dal Sacramentario Gregoriano, si

ha l'eco dell'interpretazione agostiniana di Ef 5, 31-32¹⁹¹: sant'Agostino, infatti, sottolinea che le parole di Gn 2, 24 si sono verificate secondo la storia in Adamo ed Eva, ma costituiscono anche una profezia riguardo a Cristo e la Chiesa, secondo Ef 5, 32¹⁹². *Mysterium* e *sacramentum* sono da intendere come sinonimi, come bene corrisponde alla sua formulazione originaria, che, come si è visto sopra, si trova nella solenne benedizione della sposa del Gregoriano adrianeo. Nei secoli VII e VIII la sinonimia tra *mysterium* e *sacramentum* è assai frequente. La petizione è espressa con un imperativo con dipendente una proposizione completiva, formata da *ut* e congiuntivo, e un'altra relativa. Si chiede per gli sposi, denominati *famuli tui*, che ciò che ora, nella celebrazione, accolgono mediante la fede, lo traducano poi con opere nella loro vita coniugale. È una colletta adatta soprattutto a un gruppo di fedeli – nubendi, parenti e amici – che abbia raggiunto un certo livello di formazione dottrinale.

Il formulario C presenta come prima colletta il seguente testo:

«*Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut hi famuli tui, nuptiarum sacramento iungendi, in fide quam profitentur accrescant, et sobole fideli tuam ditent Ecclesiam. Per Dominum*» (MR, p. 1034; OCM 226).

Sembra di nuova redazione per la prima edizione *typica*, del 1970, del *Missale Romanum*. L'invocazione a Dio Padre è ampliata con un attributo che, oltre ad essere laudativo, fonda la petizione, perché si fa affidamento all'onnipotenza divina. La proposizione completiva dell'imperativo che formula la

¹⁹¹ «Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia» (Ef 5, 31-32 Vg)

¹⁹² Cfr. *De Genesi contra manichæos*, II, 24, 27: PL 34, 215.

petizione ha come soggetto i due nubendi che stanno per unirsi in matrimonio, denominati *famuli tui*, come nelle altre collette. La petizione è doppia: da una parte, la loro crescita nella fede, che professano nella celebrazione, dall'altra, che arricchiscano la Chiesa con una prole fedele. È una petizione schietta, ma sostanziosa.

La seconda colletta del formulario C è questa:

«Deus, qui mundi crescentis exordio multiplicatae proli benedicis, propitiare supplicationibus nostris et super hos famulos tuos (N. et N.) opem tuae benedictionis infunde, ut in coniugali consortio affectu compari, mente consimili, sanctitate mutua copulentur. Per Dominum» (MR. p. 1034; OCM 228).

Il testo è preso dal Gelasiano antico, dove figura come orazione che precede la benedizione della sposa. È stata modificata solo per introdurre la menzione esplicita dello sposo. L'invocazione a Dio è ampliata con una proposizione relativa con valore anamnetico. Infatti il tempo del verbo *benedicis* è da interpretare come presente storico, poiché si riferisce all'inizio del mondo che nasce, quando Dio benedisse i protoparenti perché si moltiplicassero nei discendenti¹⁹³. L'anamnesi fa ricadere la benedizione direttamente sulla prole che si moltiplica, tuttavia, malgrado il riferimento diretto alla prole, poi la petizione riguarda il rapporto di coppia. È formulata come doppia petizione, secondo lo stile frequente nella liturgia romana: dapprima la richiesta a Dio di ascoltare la supplica dell'assemblea liturgica e poi la formulazione dell'oggetto della petizione: l'effusione della benedizione divina sugli sposi, denominati *famuli tui*, affinché con uguale amore, con simili

¹⁹³ «Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus, et ait: Crescite et multiplicamini, et replete terram» (Gn 1, 27-28 Vg).

sentimenti e vicendevole purezza (*sanctitate mutua*) si uniscano nella comunità coniugale. È chiaro che la benedizione non riguarda solo la costituzione della comunità coniugale, ma anche la successiva vita di coppia.

2.3. La liturgia della Parola

L'offerta di letture bibliche (OCM 179-222) è abbondante: 9 dell'Antico Testamento, 14 delle Lettere apostoliche e dell'Apocalisse, 7 Salmi responsoriali, 4 versetti prima del Vangelo, e 10 brani dei Vangeli. La rubrica prevede tre letture, anche se non d'obbligo, di cui la prima dall'Antico Testamento, eccetto nel tempo pasquale che è presa dall'Apocalisse¹⁹⁴. I *Prænotanda* e le rubriche dell'*Ordo celebrandi Matrimonium* danno alcuni criteri per guidarne la scelta. Infatti nei *Prænotanda*, quando si elencano i principali elementi della celebrazione, secondo il suo svolgimento cronologico, viene segnalata in primo luogo «la liturgia della Parola, nella quale si esprime l'importanza del Matrimonio cristiano nella storia della salvezza e i suoi compiti e doveri nel promuovere la santificazione dei coniugi e dei figli» (RM 35). La rubrica sull'omelia aggiunge altri aspetti circa il suo contenuto, da tenere anche presenti nella scelta delle letture:

«Post lectionem Evangelii, sacerdos in homilia e textu sacro exponit mysterium Matrimonii christiani, dignitatem amoris coniugalis, gratiam sacramenti et munera coniugum, attendendo tamen ad diversa personarum adiuncta» (OCM 57).

¹⁹⁴ «Liturgia verbi peragitur more consueto. Tres lectiones haberi possunt, quarum prima sit e Vetere Testamento, tempore autem paschali ex Apocalypsi» (n. 55).

Si dovrà curare che questi aspetti emergano dall'insieme dei testi biblici scelti. L'ultima avvertenza della rubrica è molto importante, soprattutto riguardo ai presenti, affinché la parola di Dio risuoni nei loro cuori nella celebrazione, e spesso molti dei presenti al matrimonio hanno una formazione assai carente. Un'altra rubrica aggiunge: «*Semper eligatur saltem una lectio quæ explicite de Matrimonio loquitur*» (n. 55). Infatti ci sono diverse letture che si riferiscono a alcuni argomenti che, per certi versi, riguardano il matrimonio, ma non direttamente, ad esempio, sull'amore, sulla carità, sull'unione e la concordia tra i fedeli, sulla castità in generale, sulla missione del cristiano. Quelle che riguardano direttamente il matrimonio sono segnate con un asterisco, per agevolarne la scelta.

Un ulteriore orientamento per la scelta delle letture si ha nello stesso *Ordo celebrandi Matrimonium intra Missam*, capitolo I dell'OCM, perché vi si propongono tre letture precedute dalla rubrica: «*Hic proponuntur lectiones quæ momentum et dignitatem Matrimonii in mysterio salutis peculiariter exprimunt*» (OCM 56/2), cioè si offre un esempio di scelta che serve a mettere bene in rilievo l'importanza e la dignità del Matrimonio nel mistero della salvezza. Le altre letture sono proposte nel capitolo V, che contiene i testi vari a scelta.

La prima lettura proposta nel capitolo I è Gen 1, 26-28.31a, che è il racconto della creazione dell'uomo, maschio e femmina, a immagine di Dio, come prima coppia coniugale, oggetto della benedizione divina: «*Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra*» (v. 28). Uomo e donna sono creati a immagine di Dio, con pari dignità, a entrambi spetta il compito di dominare la terra e gli altri esseri viventi, e la fecondità unita al sessualità è presentata come dono di Dio.

Come salmo responsoriale, che ha la funzione di risposta orante alla parola di Dio proclamata e favorisce la sua accoglienza, è proposto il Sal 127 (128), nei suoi sei versetti¹⁹⁵, tranne due stichi, forse tralasciati per la menzione di Gerusalemme e di Israele¹⁹⁶. È una proclamazione laudativa della provvidenza di Dio sul matrimonio e la famiglia dell'uomo che teme il Signore e osserva i suoi comandamenti, egli farà esperienza della benedizione divina espressa nella prima lettura.

La seconda lettura è costituita da Ef 5, 2a.25-32¹⁹⁷, testo decisivo per mettere in luce il matrimonio cristiano nella storia della salvezza: il matrimonio è segno e partecipazione del mistero di unione e di amore tra Cristo e la Chiesa. Ne deriva l'obbligo di modellare l'amore coniugale secondo l'amore di Cristo verso la Chiesa, che è amore di donazione totale, espresso nel sacrificio della croce.

¹⁹⁵ «¹Beatus omnis, qui timet Dominum, | qui ambulat in viis eius. | ²Labores manuum tuarum manducabis, | beatus es, et bene tibi erit. | ³Uxor tua sicut vitis fructifera | in lateribus domus tuae; | filii tui sicut novellae olivarum | in circuitu fructus tuae. | ⁴Ecce sic benedicetur homo, | qui timet Dominum. | ⁵Benedicat tibi Dominus ex Sion, | et videas bona Ierusalem | omnibus diebus vitae tuae; | ⁶et videas filios filiorum tuorum» (Sal 127 [128], 1-5ac.6a).

¹⁹⁶ Sono: «et videas bona Ierusalem» (v. 5b), e «Pax super Israel!» (v. 6b). Forse si è pensato che il senso ecclesiologico di Gerusalemme e Israele nella lettura cristiana dell'A. T., sarebbe spesso ignorato da gran parte dei partecipanti alla celebrazione dei matrimoni.

¹⁹⁷ «²Camminate nella carità, nel modo in cui anche Cristo ci ha amato e ha dato se stesso per noi. ²⁵Voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, ²⁶per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, ²⁷e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. ²⁸Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo: chi ama la propria moglie, ama se stesso. ²⁹Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa, ³⁰poiché siamo membra del suo corpo. ³¹«Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne». ³²Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!» (Ef 5, 2a.25-32).

Con l'acclamazione prima del Vangelo l'assemblea liturgica saluta il Signore, che sta per parlare in esso, e proclama la sua fede. In Quaresima, l'acclamazione proposta¹⁹⁸ fa eco alla seconda lettura, mentre, nel resto dell'anno liturgico, nell'acclamazione¹⁹⁹ si ha l'eco della benedizione divina proclamata nella prima lettura e nel salmo responsoriale.

Nel Vangelo si proclama la prima parte del dialogo di Gesù con i farisei sull'indissolubilità del matrimonio²⁰⁰. Il Signore non solo insegna l'indissolubilità, ma anche il senso sacro del matrimonio, perché è Dio a unire gli sposi.

Tra le altre otto letture dell'Antico Testamento a scelta, sei parlano esplicitamente del matrimonio:

- Gen 2, 18-24: la formazione da parte di Dio della prima donna come moglie del primo uomo e l'enunciazione dello statuto del matrimonio: «Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne» (v. 24);
- Gen 24, 48-51.58-67: il matrimonio di Isacco e Rebecca;
- Tb 7, 6-14: il matrimonio di Tobia e Sara;
- Tb 8, 4b-8: la preghiera di Tobia e Sara, nella notte nuziale, facendo memoria dell'istituzione del matrimonio con la creazione di Adamo ed Eva;

¹⁹⁸ «*R.* Exsultate Deo adiutori nostro. *V.* Deus caritas est, diligamus nos invicem, sicut dilexit nos. *R.* Exsultate Deo adiutori nostro». Il versetto è ispirato a 1 Gv 4, 11-12.16. Il ritornello è preso da Sal 80 (81), 2.

¹⁹⁹ «*R.* Alleluia. *V.* Benedicat vobis Dominus ex Sion, qui fecit cælum et terram. *R.* Alleluia». Il versetto è ispirato di Sal 133 (134), 3.

²⁰⁰ «In quel tempo, si avvicinarono a Gesù alcuni farisei per metterlo alla prova e gli chiesero: “È lecito a un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?”. Egli rispose: “Non avete letto che il Creatore da principio ‘li fece maschio e femmina’⁵ e disse: ‘Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne?’⁶ Così non sono più due, ma una sola carne. Dunque l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto”» (Mt 19, 3-6).

- Pr 31, 10-13.19-20.30-31: elogio della moglie che teme Dio;
- Sir 26, 1-4.16-21 NVg: elogio della moglie virtuosa.

Le altre due letture sono:

- Ct 2, 8-10.14.16a; 8, 6-7a: cantici di amore della sposa e dello sposo;

- Ger 31, 31-32a.33-34a: profezia dell'alleanza nuova, che in Eb 8, 8-12 viene citata, per mostrare poi che Cristo ne è il mediatore e l'ha stabilita con la sua morte sacrificale sulla croce; per quanto attiene al matrimonio questa lettura aiuta a capire il brano sopra citato di Ef 5, 25-32, che mostra l'alleanza coniugale in quanto segno e partecipazione dell'alleanza nuova tra Cristo e la Chiesa.

Gli altri sei salmi responsoriali a scelta non sono proposti come riferiti direttamente al matrimonio, perché non sono segnati con l'asterisco:

- Sal 32 (33), 12.18.20-22 e R/. *Misericordia Domini plena est terra*: è un canto di speranza del popolo di Dio nel suo aiuto, che può estendersi alla vita coniugale e familiare;

- Sal 33 (34), 2-9 e R/. *Benedicam Dominum in omni tempore*, oppure *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*: è un canto di benedizione di Dio per la sua protezione, che la si può riferire anche alla vita familiare;

- Sal 102 (103), 1-2.8.13.17-18a e R/. *Miserator et misericors Dominus*, oppure *Misericordia Domini ab æterno in æternum super timentes eum*: è un inno riconoscente al Signore per la sua misericordia paterna, che si estende alla discendenza di coloro che lo temono;

- Sal 111 (112), 1-9 e R/. *Beatus vir, qui in mandatis Domini cupit nimis*, oppure *Alleluia*: è un elogio dell'uomo giusto e generoso, che teme il Signore, la sua discendenza sarà benedetta e avrà prosperità e ricchezza nella sua casa;

– Sal 144 (145), 8-10.15.17-18 e R/. *Suavis Dominus universis*: è un inno a Dio per la sua misericordia universale, egli è vicino a quelli che lo invocano;

– Sal 148, 1-4.9-14a e R/. *Laudent nomen Domini*, oppure *Alleluia*: è una lode esultante a Dio a nome di tutte le creature.

Tutti questi salmi sono laudativi; la glorificazione di Dio, ovviamente, è mossa dalla celebrazione del matrimonio, che è un evento di esultanza, ma, oltre alla celebrazione, la prospettiva si allarga soprattutto alla successiva vita familiare e diventa una chiamata a santificarla.

Per la seconda lettura sono proposti altri due testi a scelta che riguardano direttamente il matrimonio:

– Ef 5, 2a.21-33, cioè il brano completo del testo più breve proposto nel capitolo I (*Ordo celebrandi Matrimonium intra Missam*), in cui si erano tralasciati i versetti che si riferiscono alla sottomissione della moglie al marito, e che richiederebbero di essere bene spiegati nell'omelia per evitare malintesi;

– 1 Pt 3, 1-9: sono esortazioni sulla condotta delle mogli e dei mariti, e infine l'esortazione a tutti ad essere «concordi, partecipi delle gioie e dei dolori degli altri, animati da affetto fraterno, misericordiosi, umili» (v. 8).

Gli altri dodici testi proposti a scelta per la seconda lettura non riguardano direttamente il matrimonio:

– Rm 8, 31b-35.37-39: è un incitamento alla fiducia incrollabile in Dio, nel suo amore;

– Rm 12, 1-2.9-18: contiene una esortazione iniziale ad offrire il sacrificio spirituale della propria vita, che include il corpo, seguita dall'esortazione a una serie di virtù cristiane;

– Rm 15, 1b-3a.5-7.13: sono incitamenti a mettere in pratica diversi aspetti della carità, che trovano applicazione pratica nella vita coniugale e familiare;

– 1 Cor 6, 13c-15a.17-20: è la bellissima esortazione alla vita casta, perché siamo membra di Cristo e tempio dello Spirito Santo, ovviamente vi è compresa la castità coniugale;

– 1 Cor 12, 31–13, 8a: questo è l'inno alla carità, con dettagli particolarmente utili alla vita familiare;

– Ef 4, 1-6: sono i versetti iniziali della sezione parenetica della Lettera, con una serie di esortazioni che si riconducono all'amore vicendevole e all'unità, e trovano un continuo ambito di applicazione nella vita familiare;

– Fil 4, 4-9: sono diverse incitamenti alle virtù, che trovano frequenti possibilità di esercizio nella vita familiare;

– Col 3, 12-17: esortazioni con caratteristiche simili a quelle del testo precedente;

– Eb 13, 1-4a.5-6b: il testo non è proposto con l'asterisco, ma ha un riferimento diretto al matrimonio: «*Honorabile connubium in omnibus, et torus immaculatus*», comunque non è il punto centrale della serie di esortazioni del testo a praticare le virtù, soprattutto l'amore fraterno;

– 1 Gv 3, 18-24: dopo l'ammonizione iniziale: «Fratelli, non amiamo a parole né con la lingua, ma coi fatti e nella verità», seguono ammonizioni ad avere fiducia in Dio e a osservare i suoi comandamenti – specialmente si sottolinea la fede in Cristo e l'amore fraterno –, e così la santa Trinità dimora in noi;

– 1 Gv 4, 7-12: Dio è amore ed egli ci ha amati e ha mandato il suo Figlio perché ci liberasse dai peccati e avessimo la vita in lui, donde l'esortazione all'amore fraterno;

– Ap 19, 1.5-9a: contiene diversi inni della liturgia celeste, con riferimento esplicito alle nozze dell'Agnello.

Per l'acclamazione che precede il Vangelo vengono proposti altri tre versetti a scelta, tutti presi da 1 Gv 4, in essi si esalta l'amore di Dio e si esorta all'amore fraterno.

Per il Vangelo, come testi che si riferiscono direttamente al matrimonio, oltre al succitato passo matteo, si ne propongono altri due a scelta:

– Mc 10, 6-9: questa è la risposta di Gesù nel brano parallelo al passo matteo;

– Gv 2, 1-11: è il racconto dello sposalizio a Cana di Galilea.

Sono proposti anche altri sette testi a scelta:

Mt 5, 1-12a: è il brano delle beatitudini, dal discorso della montagna;

Mt 5, 13-16: dal medesimo discorso, le parole di Gesù sui discepoli luce del mondo;

Mt 7, 21.24-29: dal medesimo discorso, le parole di Gesù, che ammonisce a non ascoltare soltanto le sue parole, ma a metterle in pratica;

Mt 22, 35-40: le parole di Gesù sui due più grandi comandamenti dell'amore di Dio e del prossimo;

Gv 15, 9-12: incitamento di Gesù ai discepoli perché rimangano nel suo amore, osservando i suoi comandamenti, come egli ha osservato i comandamenti del Padre suo, e l'amore fraterno è il comandamento di Gesù;

Gv 15, 12-16: Gesù ribadisce il comandamento dell'amore fraterno e chiama amici i suoi discepoli, che da lui sono stati scelti;

Gv 17, 20-26: questo brano è una parte della cosiddetta preghiera sacerdotale di Gesù: egli prega il Padre per l'unità di quelli che crederanno in lui, perché siano con lui e perché l'amore con il quale il Padre lo ha amato sia loro.

Le possibilità di scelta delle letture e del salmo responsoriale sono numerose e ciò richiede dal sacerdote celebrante una particolare attenzione. Infatti tenendo conto, in dialogo con i nubendi, delle loro circostanze e di quelle dei partecipanti, deve

fare la scelta opportuna avendo anche presente come imposterà l'omelia, affinché vi emergano i temi fondamentali indicati dai *Prænotanda* e dalla rubrica sull'omelia.

2.4. Celebrazione del matrimonio

La celebrazione del matrimonio si realizza dopo l'omelia, ma ancora entro la liturgia della parola, perché alla fine ha luogo la preghiera universale e la recita o il canto del Simbolo, se è previsto dalle rubriche.

«Se sono celebrati insieme due o più Matrimoni, le interrogazioni prima del consenso, la manifestazione e l'accoglienza del consenso devono sempre aver luogo singolarmente per ciascuna coppia. Tutte le altre parti, compresa la benedizione nuziale, siano pronunciate al plurale una sola volta per tutti» (RM 65; cfr. OCM 58).

Il legame coniugale nasce dal consenso reciproco degli sposi, donde la norma che ciascuno di loro lo esprima singolarmente e che le interrogazioni che lo precedono siano fatte separatamente per ogni coppia.

2.4.1. Interrogazioni prima del consenso

Il sacerdote, prima di iniziare le interrogazioni degli sposi, si rivolge loro con parole brevi, ma essenziali, perché sappiano bene che cosa si realizza in questo momento centrale della celebrazione matrimoniale²⁰¹. L'*Ordo* offre un modello, da

²⁰¹ «Omnibus stantibus, etiam nupturientibus, testibus hinc inde dispositis, sacerdos, his vel similibus verbis, nupturientes alloquitur» (OCM 58).

seguire comunque quanto alla sostanza, per questa breve introduzione:

«*Dilectissimi nobis, in domum ecclesiae convenistis, ut voluntas vestra Matrimonium contrahendi coram Ecclesiae ministro et communitate sacro sigillo a Domino muniatur. Amorem vestrum coniugalem Christus abunde benedicit et ad mutuum perpetuamque fidelitatem et ad cetera Matrimonii officia assumenda eos peculiari ditat et roborat Sacramento, quos ipse sancto iam Baptismate consecravit. Quare vos coram Ecclesia de mente vestra interrogo*» (n. 59).

Ciò che i nubendi stanno per realizzare è descritto come *matrimonium contrahere*. Il verbo *contraho* (*cum-traho*, trarre insieme, trarre a sé) ha due blocchi di significati²⁰². Riferito al matrimonio come oggetto, è da intendersi nel blocco di significati derivanti da trarre insieme = raccogliere, radunare, riunire²⁰³, che in senso traslato può significare stringere un legame, una relazione, e in questo senso già dal latino classico si usava con oggetto il matrimonio. Non è il verbo ad esprimere la natura del legame, ma il complemento oggetto, cioè il matrimonio. Perciò l'uso del verbo *contraho* non conduce a pensare che la più adeguata comprensione del matrimonio sia quella di un contratto. Anzi altre espressioni finora considerate esprimono con maggior precisione la natura del matrimonio, ad esempio: *totius vitae consortium inter vos constituere*, del secondo modello di allocuzione iniziale; *coniugali copulandi sunt fœdere*, della seconda colletta del formulario A; *coniugali consortio copulari*, della seconda colletta del formulario C.

²⁰² Cfr. F. CALONGHI, *Dizionario latino-italiano*, Rosenber & Sellier, Torino 1990³, sub voce.

²⁰³ L'altro blocco di significati deriva da quello di contrarre in dentro, restringere, da dove viene contrazione.

La volontà degli sposi di unirsi in matrimonio davanti al ministro della Chiesa e alla comunità sarà garantita e protetta dal Signore con un sacro sigillo. Nel mondo antico i sigilli si usavano per contraddistinguere un oggetto, con un segno, una figura, una sigla o delle parole, e in questo modo servivano per salvaguardie giuridiche e garanzie di vario genere, e in modo speciale per salvaguardare la proprietà²⁰⁴. Nel linguaggio attuale si mantiene questo significato e anche quello, per estensione, della impronta che si ottiene dal sigillo su un documento, lettera, plico ecc., che si intende autenticare o proteggere da eventuali monomissioni. Le parole che il sacerdote rivolge ai nubendi esprimono una verità fondamentale sul matrimonio: il vincolo coniugale nasce dalla loro volontà, cioè dalla loro reciproca donazione e accettazione come marito e moglie, ma la forza del vincolo proviene da Dio stesso, che ha istituito il matrimonio e ne è garante e protettore. Di qui le parole di Gesù: «L'uomo non divida quello che Dio ha congiunto» (Mt 19, 6).

Quindi il sacerdote spiega brevemente ai nubendi l'arricchimento che deriva al matrimonio dalla sua elevazione a sacramento: Cristo che li consacrò mediante il battesimo adesso benedice abbondantemente il loro amore coniugale e li arricchisce e rafforza con un sacramento perché assumano l'impegno della vicendevole fedeltà per sempre, e gli altri impegni matrimoniali.

Le interrogazioni sono tre e riguardano rispettivamente la libertà, l'amore fedele e l'impegno di accogliere i figli e di educarli. Questa è la prima domanda:

²⁰⁴ Sull'uso e significato del sigillo nella Bibbia e nel mondo extrabiblico, cfr. G. FITZER, *σφραγίς κτλ.*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XIII, Paideia, Brescia 1981, coll. 377-418.

«N. et N., venistisne huc sine coactione, sed libero et pleno corde ad matrimonium contrahendum?» (OCM 60).

La domanda riguarda direttamente la libertà necessaria perché ci sia davvero tra i due il reciproco dono delle loro persone e la loro accettazione. La libertà deve già essere accertata durante l'istruttoria matrimoniale, ma è bene che nel momento celebrativo, davanti all'assemblea liturgica, sia pubblicamente espressa.

Questa è la seconda domanda:

«Estisne parati, Matrimonii viam sequentes, ad vos mutuo diligendos et honorandos, totius vitæ decursu?» (OCM 60)

I nubendi devono mostrare che sono consapevoli di assumere i vicendevoli obblighi coniugali. In concreto, si menzionano l'amore, la stima, il rispetto, secondo la via del matrimonio; pertanto non un amore e una stima generici, ma propriamente coniugale che si estende lungo tutta la vita.

«Estisne parati ad prolem amanter a Deo suscipiendam, et ad eam secundum legem Christi eiusque Ecclesiae educandam?» (OCM 60).

La rubrica precisa che questa domanda si può omettere se lo consigliano le circostanze, come ad esempio se i nubendi sono in età avanzata. Durante la preparazione al matrimonio, è di grande importanza che i nubendi siano aiutati a rendersi ben consapevoli degli impegni che assumono. In concreto, riguardo alla terza domanda sarà loro di grande aiuto che gli sia esposta la dottrina del Concilio Vaticano II: «Nel compito di trasmettere la vita umana e di educarla, che deve essere considerato come la loro propria missione, i coniugi fanno di essere operatori dell'amore di Dio creatore e come suoi interpreti. [...] Nella loro linea di condotta i coniugi cristiani siano consapevoli che non possono procedere a loro arbitrio, ma devono sempre essere retti da una coscienza che si deve conformare alla legge divina stessa,

docili al magistero della Chiesa, che in modo autentico quella legge interpreta alla luce del vangelo. [...] Così i coniugi cristiani, confidando nella divina provvidenza e coltivando lo spirito di sacrificio, glorificano il Creatore e tendono alla perfezione in Cristo quando adempiono alla loro funzione di procreare, con generosa, umana e cristiana responsabilità» (GS 50/2).

2.4.2. Manifestazione del consenso

Il sacerdote quindi invita gli sposi a darsi la mano destra e ad esprimere il loro consenso davanti a Dio e alla sua Chiesa²⁰⁵. Il gesto è molto antico e risale a tradizioni anteriori al cristianesimo: il padre prendeva la mano della figlia e la dava allo sposo come segno di abbandono della casa paterna e passaggio alla casa dello sposo. Nel A. T. lo troviamo menzionato nel libro di Tobia²⁰⁶. A partire dal XIII secolo, con la celebrazione degli sponsali davanti alla Chiesa, in molti rituali francesi, il sacerdote si sostituì al padre di famiglia e ciò aiutò a un certo cambio di mentalità, per cui il protagonismo della costituzione della coppia coniugale veniva assunto principalmente dagli sposi, più che dai capifamiglia, e il segno dell'unione delle mani destre diventava più espressivo della loro volontà di unione coniugale e di fedeltà²⁰⁷. Il significato del

²⁰⁵ «*Sacerdos eos invitat ut consensum expriment: Cum igitur sancti Matrimonii fœdus inire intendatis, dexterarum iungite et coram Deo eiusque Ecclesia consensum vestrum exprimate*» (OCM 61).

²⁰⁶ «Raguele chiamò sua figlia Sara e, quando venne, la prese per mano e l'affidò a Tobia con queste parole: "Prendila; secondo la legge e il decreto scritto nel libro di Mosè lei ti viene concessa in moglie. Tienila e, sana e salva, conducila da tuo padre. Il Dio del cielo vi conceda un buon viaggio e pace"» (Tb 7, 13).

²⁰⁷ Per il significato dell'unione delle mani nei riti sponsali, cfr. J.-B. MOLIN, *Symboles, rites et textes du mariage au moyen âge latin*, o. c., pp. 107-110.

gesto emergeva anche in parallelo a quello, in uso nell'ambito civile, della stretta di mano come segno d'impegno per un contratto o per una promessa. L'intervento del ministro della Chiesa nella conclusione del matrimonio si manifestava anche, in alcuni luoghi nei secoli successivi, nel gesto di coprire con la stola le mani strette degli sposi. L'abbiamo visto, in Italia, nel rituale del Castellani, ma anche il gesto è testimoniato in Francia, Germania e Polonia; ma non si era generalizzato, infatti non era presente nel rituale del Bollani e non passò al *Rituale Romanum* del 1614.

Con l'espressione del consenso si giunge al momento essenziale della celebrazione che fa nascere il legame coniugale: mediante la manifestazione reciproca del consenso i due diventano marito e moglie. L'*Ordo* offre due forme per esprimere il consenso: nella prima lo sposo si rivolge alla sposa e la sposa allo sposo:

«Vir dicit: *Ego N. accipio te N. in uxorem meam et promitto me tibi fidem servaturum, inter prospera et adversa, in ægra et in sana valetudine, ut te diligam et honorem omnibus diebus vitæ meæ.*

Mulier dicit: *Ego N. accipio te N. in maritum meum et promitto me tibi fidem servaturam, inter prospera et adversa, in ægra et in sana valetudine, ut te diligam et honorem omnibus diebus vitæ meæ*» (OCM 62).

Nella seconda forma gli sposi esprimono il loro consenso rispondendo alle interrogazioni del sacerdote. La si sceglie se il sacerdote per motivi pastorali lo ritiene opportuno²⁰⁸, ad esempio, se uno dei nubendi ha difficoltà per leggere:

²⁰⁸ «Si tamen, ex ratione pastoralis, hoc opportunius videbitur, sacerdos contrahentium consensum per interrogationem requirere potest» (OCM 63)

«Et primo quidem virum interrogat: *N., vis accipere N. in uxorem tuam et promittis te illi fidem servaturum, inter prospera et adversa, in ægra et in sana valetudine, ut eam diligas et honores omnibus diebus vitæ tuæ?* Respondet vir: *Volo.*

Mox sacerdos mulierem interrogat: *N., vis accipere N. in maritum tuum et promittis te illi fidem servaturam, inter prospera et adversa, in ægra et in sana valetudine, ut eum diligas et honores omnibus diebus vitæ tuæ?* Respondet mulier: *Volo*» (OCM 63).

Le parole che esprimono il consenso non sono così fisse come nella celebrazione degli altri sacramenti, perciò è data la possibilità alle Conferenze Episcopali di adattarle²⁰⁹. Difatti per più di un millennio non ci sono state formule precise per esprimere il consenso; ciò che doveva restare chiaro era la reciproca volontà di unirsi come marito e moglie.

Nelle espressioni *accipere N. in uxorem tuam* e *accipere N. in maritum tuum*, il verbo *accipere* ha il significato contrapposto a dare, cioè ricevere, accogliere. Esso è il verbo presente nelle espressioni del consenso nel codice Borghese latino 49 della Biblioteca Vaticana, nei rituali del Castellani e del Bollani e nel *Rituale Romanum* del 1614. Il suo uso con una persona come complemento oggetto è frequente, anche nella Bibbia, in concreto nella Vulgata²¹⁰. Specificamente riguardo al matrimonio con Maria, Giuseppe ascolta le parole dell'angelo: «*noli timere accipere Mariam coniugem tuam*» (Mt 1, 20). Con

²⁰⁹ «*Formulæ Ritualis Romani aptari possunt vel, si casus fert, compleri (etiam interrogationes ante consensum et ipsa verba consensus)*» (OCM 41.1).

²¹⁰ «*Quasi holocausti hostiam, accepit illos [iustos]*» (Sap 3, 6); «*accipe puerum et matrem eius*» (Mt 2, 13); «*accepit eum in ulnas suas*» (Lc 2, 28); «*Qui accipit, si quem misero, me accipit: qui autem me accipit, accipit eum qui me misit*» (Gv 13, 20); «*iterum venio, et accipiam vos ad meipsum*» (Gv 14, 3); «*ex illa hora accepit eam discipulus in sua*» (Gv 19, 27); «*accipite Spiritum Sanctum*» (Gv 20, 22); «*Sicut ergo accepistis Iesum Christum*» (Col 2, 6).

la prima frase del consenso, l'uomo e la donna rispettivamente esprimono l'accoglienza del dono dell'altra parte, e poi esprimono il dono della propria persona promettendo fedeltà, amore e onore per sempre: «*inter prospera et adversa, in ægra et in sana valetudine, omnibus diebus vitæ meæ*».

2.4.3. Accoglienza del consenso

Gli sposi esprimono il loro dono vicendevole su richiesta del sacerdote, il quale accoglie tale espressione della volontà dei due (*receptio consensus* la chiama l'OCM) dicendo una formula che prende atto della manifestazione del consenso davanti alla Chiesa e che aggiunge una preghiera a Dio di confermarlo e di benedirlo. Se ne offrono due formule a scelta:

«*Hunc vestrum consensum, quem coram Ecclesia manifestastis, Dominus benigne confirmet et benedictionem suam in vobis implere dignetur. Quod Deus coniungit, homo non separet*» (OCM 64).

Il testo è di nuova redazione nella riforma dopo il Vaticano II, ma le parole di preghiera a Dio sono forse ispirate alla succitata benedizione degli sposi dopo la Comunione del Gelasiano antico, dove si trovano le espressioni *confirmare dignare* e *benedictiones tuas excipere mereantur*. La frase finale è presa da Mt 19, 6, ma dicendo *coniungit* anziché *coniunxit*, per adattarla al momento della formazione del vincolo coniugale. Rispetto al *Rituale Romanum* anteriore alla riforma dopo l'ultimo Concilio, la sostituzione della formula *Ego coniungo vos in matrimonium* con questa nuova appare opportuna perché non sia intesa come forma del segno sacramentale.

Questa è l'altra formula:

«*Hunc vestrum consensum, quem coram Ecclesia manifestastis, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, Deus qui*

protoplastos coniunxit in paradiso, in Christo confirmet ac benedicat, ut quod ipse coniungit, homo non separet» (n. 64).

La formula è una novità della seconda edizione tipica, ed è di nuova redazione. Contiene un'anamnesi della istituzione originaria del matrimonio. La petizione *Deus Abraham... benedicat* è ispirata alla benedizione presente in Tb 7, 15 Vg: «*Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob vobiscum sit, et ipse coniungat vos, impleatque benedictionem suam in vobis*», che sopra abbiamo visto raccolta nella benedizione sugli sposi alla fine della prima parte *ante fores ecclesiae* dell'*Ordo sponsalium* del Codice Borghese latino 49 della Biblioteca Vaticana, e che è presente anche in molti altri *Ordines* medievali²¹¹. Il tema della benedizione su Tobia e Sara, fondata sulla istituzione originaria del matrimonio nel paradiso, è completato con un riferimento cristologico, in quanto gli sposi si sono uniti in Cristo. La frase finale, presa da Mt 19, 6, esprime lo scopo della petizione: che la benedizione divina li mantenga sempre uniti.

Poi il sacerdote invita tutti a lodare Dio:

«*Sacerdos ad Dei laudem adstantes invitat: Benedicamus Domino. Omnes respondent: Deo gratias.*

Alia acclamatio proferri potest» (OCM 65).

L'espressione del consenso richiesto e ricevuto dall'assistente è un elemento che deve essere sempre rispettato negli adattamenti curati dalle Conferenze Episcopali, benché le formule possano variare²¹².

²¹¹ Cfr. J.-B. MOLIN – P. MUTUMBE, o. c., pp. 202-204.

²¹² «*Præterea unaquæque Conferentia Episcoporum facultatem habet exarandi ritum proprium Matrimonii, ad normam Constitutionis de sacra Liturgia (n. 63b), locorum et populorum usibus congruentem, actis ab Apostolica Sede probatis, firma*

2.4.4. Benedizione e consegna degli anelli

L'anello dato alla fidanzata originariamente faceva parte degli sponsali e lei lo portava in segno di fedeltà alla promessa. Quando il sacerdote cominciò a intervenire nella conclusione degli sponsali, egli benediceva l'anello. I rituali francesi e la maggior parte di quelli italiani, compreso anche il *Rituale Romanum* del 1614, prevedevano soltanto la benedizione e la consegna dell'anello della sposa, mentre in Spagna e in Polonia lo portavano entrambi gli sposi²¹³. Secoli dopo si è generalizzata la consuetudine di portare l'anello da parte di entrambi gli sposi ed è ciò che prevede l'attuale libro liturgico.

La formula di benedizione degli anelli che propone l'*Ordo* è di nuova redazione, già dalla prima edizione *typica* del 1972:

«*Benedicat ✠ Dominus hos anulos, quos alter alteri tradituri estis in signum amoris et fidelitatis. R/. Amen*» (OCM 66).

La benedizione è invocata dal Signore, perché non soltanto mira a stabilire un segno che impegni gli sposi all'amore coniugale e alla fedeltà, ma più ancora a ottenere da Dio il dono durevole di tali virtù.

L'OCM offre altre due formule a scelta: la prima è quella del *Rituale Romanum* del 1614, adattata alla benedizione anche dell'anello dello sposo:

tamen lege ut assistens requirat excipiatque contrahentium consensum, et benedictio nuptialis impertiatur» (n. 42).

²¹³ Cfr. J.-B. MOLIN, *Symboles, rites et textes du mariage au moyen âge latin*, o. c., pp. 113-115; P. SORCI, *Il linguaggio non verbale nella celebrazione del matrimonio*, in IDEM (ed.), *La celebrazione del matrimonio cristiano: Il nuovo rito nel contesto delle attuali problematiche culturali e sociali*, Libreria editrice Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, pp. 108-109.

«*Benedic, Domine, hos anulos, quos in tuo nomine ✠ benedicimus; ut qui eos gestaverint, fidelitatem integram invicem tenentes, in pace et voluntate tua permaneant atque in mutua caritate semper vivant. Per Christum Dominum nostrum*» (OCM 229).

Rispetto alla formula appena esaminata, questa accentua il valore impetratorio. Oggetto della petizione continuano ad essere la fedeltà e l'amore coniugale, ma questo in quanto carità, cioè informato dalla grazia di Dio, e si aggiunge la richiesta di permanere nella pace e nell'accoglienza della volontà di Dio, che sono frutto della carità. Così si costruisce una vera comunità di vita e di amore coniugale.

L'altra formula è anche di nuova redazione, già dalla prima edizione *typica* del 1972:

«*Famulos tuos, Domine, in suo amore benedic ✠ atque sanctifica; et quibus hi anuli sunt fidei signum, mutuae memorent dilectionis affectum. Per Christum Dominum nostrum*» (OCM 230).

La benedizione degli anelli è espressa non direttamente dalla formula, ma dal segno di croce su di essi, perché la formula chiede direttamente la benedizione e la santificazione degli sposi, e che, avendo questi l'anello come segno di fedeltà, richiamino alla memoria il loro vicendevole amore.

«Il sacerdote asperge, se lo ritiene opportuno, gli anelli e li consegna agli sposi» (RM 76; cfr. OCM 66). Lo sposo mette l'anello al dito anulare della sposa, mentre dice, se si ritiene opportuno: «*N., accipe hunc anulum in signum amoris mei et fidelitatis meae. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*» (OCM 67). In modo analogo la sposa consegna l'anello allo sposo. L'invocazione della Trinità, l'abbiamo visto presente nei rituali sopra esaminati, dal codice Borghese della Biblioteca Vaticana fino al *Rituale Romanum* del 1614: è una invocazione

con indubbia intenzione impetratoria, che al contempo sottolinea con quale serietà si assume l'impegno di amore e di fedeltà.

Allora tutta la comunità può cantare un inno o cantico di lode, ma non si offre alcun modello (cfr. OCM 68).

2.4.5. Preghiera universale

La preghiera universale si svolge in modo consueto e l'*Ordo*, in appendice, ne presenta due modelli, e ciò è una novità della seconda edizione *typica*. Nel primo modello, questo è l'invito alla preghiera rivolto dal sacerdote a tutti i fedeli:

«Fratres carissimi, speciale gratiæ et caritatis donum recolentes, quo Deus amorem fratrum nostrorum N. et N. perficere et sacrare dignatus est, eos commendemos:» (OCM 251).

Il sacerdote ricorda gli effetti salvifici del sacramento del matrimonio: la grazia sacramentale specifica e la carità. Ci si è ispirati, nella composizione del testo, all'asserzione del Vaticano II: *«Hunc amorem [coniugalem] Dominus, speciali gratiæ et caritatis dono, sanare, perficere et elevare dignatus est»* (GS 49/1). Anche se il dono di grazia dei sacramenti è sempre accompagnato dalla carità, è opportuno che questa sia menzionata, perché l'elemento distintivo della grazia sacramentale del matrimonio è proprio il perfezionamento dell'amore coniugale ad opera della carità, infatti essa, che è una partecipazione speciale all'amore divino, lo perfeziona nella sua ragione di amore.

Le intenzioni sono cinque. Le prime tre sono in favore dei novelli sposi:

«Ut christifideles N. et N., nunc Matrimonio in sanctitate coniuncti, perpetua salute et sanitate gaudere valeant, Dominum deprecemur. R/. Te rogamus, audi nos.

Vel alia apta responsio populi».

Salus e *sanitas* possono entrambe significare la salute, ma, se si dicono insieme, *salus* può intendersi piuttosto come salvezza. Si chiede che siano perpetue. Ciò significa che, senza escluderne la realizzazione nel tempo, l'orizzonte è l'eternità. La menzione della santità come qualificante l'unione coniugale conferma questa interpretazione, perché si tratta del sacramento del matrimonio.

«Ut fœdus eorum benedicat, sicut in Cana Galilææ nuptias sanctificare disposuit, Dominum deprecemur. R/.».

La richiesta della benedizione divina riappare in diversi momenti della celebrazione e avrà il suo culmine nella solenne benedizione nuziale. Qui la richiesta è fondata sulla presenza di Gesù alle nozze in Cana. I Padri l'hanno vista come una benedizione del matrimonio. Uno per tutti, si può citare san Cirillo Alessandrino: «Occorreva che chi doveva restaurare la stessa natura dell'uomo, e riportarla a una condizione migliore, non solo benedicesse quelli che erano già nati, ma offrisse la grazia anche a quelli che sarebbero nati dopo, e santificasse il loro ingresso alla vita»²¹⁴.

«Ut eis perfectus et fecundus amor, pax et auxilium tribuatur, et bonum testimonium de nomine christiano perhibeant, Dominum deprecemur. R/.».

La perfezione dell'amore coniugale che opera il sacramento, ricordata dal sacerdote nell'invito alla preghiera, desta la risposta

²¹⁴ *In Ioannis Ev.*, lib. II, in II, 1-4: PG 73, 225A; la traduzione è presa da CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 1 (Libri I-IV), traduzione, introduzione e note di L. LEONE, Città Nuova, Roma 1994, p. 211.

di tutta la comunità che chiede per i novelli sposi l'amore perfetto e fecondo, e con esso la pace che ne è il frutto. Sono doni divini che riguardano soprattutto il futuro della vita di coppia, perciò s'invoca la protezione del Signore in modo tale che essi diventino testimoni di vita cristiana; anzi, unendosi alla preghiera di tutti, s'impegnano ad esserlo.

La quarta intenzione risponde al carattere universale della preghiera dei fedeli, senza riferimento specifico alla celebrazione matrimoniale²¹⁵. La quinta intenzione è in favore di tutti gli sposi cristiani che partecipano alla celebrazione:

«Ut omnibus coniugibus hic præsentibus a Spiritu Sancto renovetur gratia sacramenti, Dominum deprecemur. R/.».

Il riferimento pneumatologico è molto opportuno. Per mezzo del sacramento del matrimonio gli sposi ricevono il dono dello Spirito Santo, come Grazia increata, il quale, nel far dimora in loro, li santifica con la grazia sacramentale e fa che essa faccia frutto nella vita coniugale, donde la richiesta di rinnovare tale grazia.

L'orazione del sacerdote celebrante conclude la preghiera universale:

«Spiritus tuæ caritatis, Domine, in hos sponso benignus effunde, ut cor unum fiant et anima una, quatenus nihil prorsus separet, quos tu coniunxisti, nihil afflictet, quos tua benedictione implevisti. Per Christum Dominum nostrum. R/. Amen».

La preghiera è rivolta al Padre per la mediazione di Cristo. Si chiede l'effusione dello Spirito sugli sposi, con terminologia

²¹⁵ «Ut populus christianus de die in diem in virtute proficiat et omnibus qui variis premuntur necessitatibus supernæ gratiæ auxilium conferatur, Dominum deprecemur. R/.».

biblica²¹⁶. Lo Spirito Santo è designato come *Spiritus tuæ [Patris] caritatis*; egli è infatti l'*Amor procedens* nell'intimità trinitaria ed, effuso negli sposi per mezzo del sacramento, perfeziona il loro amore, sicché diventino *cor unum et anima una*, secondo l'espressione di At 4, 32: «*Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una*», e ciò affinché nulla separi e affligga gli sposi che Dio stesso ha unito e benedetto. L'unione tra gli sposi si manifesta non solo come relazione di reciproca appartenenza, fondata sul dono vicendevole delle loro persone, ma anche come unione vitale, perché vivificata dall'amore, che per su natura è unitivo, specialmente quando è informato dalla carità, e in questo modo formano «un cuore solo e un'anima sola». Il binomio «cuore e anima» per indicare l'esigenza di amare Dio e osservare i suoi comandamenti «con tutto il cuore e tutta l'anima» è espressione biblica già nell'Antico Testamento²¹⁷, e ritorna nei Vangeli, nel comandamento dell'amore a Dio²¹⁸. Riferito da Luca all'unità della prima comunità cristiana, il binomio raccoglie non solo l'ideale dell'amicizia presso il mondo greco, che si esprimeva come avere «un anima sola»²¹⁹, ma si arricchisce della nuova dimensione che riceve dalla fede e dalla carità. Con un tale amore, frutto del dono dello Spirito Santo, per cui aderiscono totalmente a Dio, gli sposi cristiani possono raggiungere un'unità affettiva ed effettiva, che si estende a tutti i livelli delle loro

²¹⁶ «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis» (Rm 5, 5); «[Deus] secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit super nos abunde per Iesum Christum salvatorem nostrum» (Tt 3, 5-6).

²¹⁷ Cfr. Dt 10, 12; 11, 13.18; 13, 4; 26, 16; 30, 2.6.10; 2 Re 23, 3.

²¹⁸ Cfr. Mt 22, 37; Mc 12, 30; Lc 10, 27.

²¹⁹ Cfr. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli: commento esegetico e teologico*, Città Nuova Editrice, Roma 1998, p. 225; *Atti degli Apostoli*, («Sacra Pagina», 5), Elledici, Leumann (TO) 2007, p. 75.

persone²²⁰, come insegna il beato Giovanni Paolo II: «Il dono dello Spirito è comandamento di vita per gli sposi cristiani, ed insieme stimolante impulso affinché ogni giorno progrediscono verso una sempre più ricca unione tra loro a tutti i livelli – dei corpi, dei caratteri, dei cuori, delle intelligenze e delle volontà, delle anime –, rivelando così alla Chiesa e al mondo la nuova comunione d’amore, donata dalla grazia di Cristo» (FC 19/3). Si esprime così, nella preghiera del sacerdote, in modo assai efficace la dinamicità dell’opera divina sugli sposi, che non si limita al momento celebrativo, ma li accompagna anche lungo la loro vita matrimoniale, proprio col dono dello Spirito.

Il secondo modello di preghiera dei fedeli mira a un orizzonte più universale fin dal suo avvio con l’invito che il sacerdote rivolge all’assemblea:

*«Fratres carissimi, hanc novam familiam nostris
prosequamur precibus, ut mutuus amor istorum coniugum in
dies percrescat atque Deus omnibus in mundo familiis benignus
succurrat»* (OCM 252).

La comunità coniugale, nata dalla reciproca donazione degli sposi poco prima realizzata, è vista come famiglia, cioè il luogo adatto ad accogliere le nuove vite umane e a curarne e favorirne lo sviluppo. L’assemblea liturgica è chiamata ad accompagnare la nuova famiglia con la preghiera. Come nel primo modello, anche in questa preghiera universale spicca il desiderio della crescita dei novelli sposi nel loro amore, ma il pensiero si estende a tutte le famiglie del mondo col desiderio che Dio nella sua bontà le assista.

Le intenzioni sono sei. La prima riguarda i novelli sposi:

²²⁰ Cfr. G. FERRARO, *Il Rito del Matrimonio nella celebrazione dell’Eucaristia*, Edizioni OCD, Roma 2008, pp. 54-55.

*«Pro novis sponis hic astantibus et pro bono eiusdem
familiaē, Dominum deprecemur. R/. Te rogamus, audi nos.*

Vel alia apta responsio populi».

L'intenzione è generica e sottintende l'invito del sacerdote che la specifica. Il termine della seconda intenzione va oltre i novelli sposi, e si estende verso i loro congiunti, gli amici e i benefattori²²¹. L'oggetto dell'intenzione resta generico, come quello delle successive tre intenzioni²²². Il termine dell'ultima intenzione è la Chiesa e tutti i cristiani, ma riguardo a questi si specifica l'oggetto chiedendone l'unità²²³.

L'orazione del sacerdote che chiude la preghiera universale riassume le intenzioni formulate, ma aggiunge la petizione che tutti i fedeli presenti siano ricolmi dello Spirito Santo²²⁴.

Dopo la preghiera universale si dice il Simbolo, se lo prescrivono le rubriche²²⁵, come accade nelle domeniche e nelle solennità.

²²¹ «Pro eorum propinquis et amicis cunctisque qui ipsis sponis adiumento fuerunt, Dominum deprecemur. R/».

²²² «Pro iuvenibus, qui ad Matrimonium ineundum se præparant, et pro omnibus, quos Dominus ad aliam vitæ condicionem vocat, Dominum deprecemur. R/.

Pro omnibus in mundo familiis et pro pace inter homines firmanda, Dominum deprecemur. R/.

Pro cunctis familiarum nostrarum membris, quæ ex hoc sæculo transierunt cunctisque defunctis, Dominum deprecemur. R/».

²²³ «Pro Ecclesia, Populo sancto Dei, ac pro omnium christianorum unitate, Dominum deprecemur. R/».

²²⁴ «Domine Iesu, qui in medio nostri ades, dum N. et N. unionem suam obsignant, suscipe orationem nostram nosque tuo reple Spiritu. Qui vivis et regnas in sæcula sæculorum. R/. Amen».

²²⁵ «Dicitur postea Symbolum, si ex rubricis dicendum sit» (OCM 69).

2.5. La liturgia eucaristica fino al Pater noster

La preparazione dei doni si compie nel modo consueto. L'unica indicazione speciale presente nelle rubriche è che «*sponsus et sponsa panem et vinum ad altare, pro opportunitate, deferre possunt*» (OCM 70).

Le tre *orationes super oblata* presenti nell'OCM sono raccolte dal *Missale Romanum* del 2002 rispettivamente nei tre formulari di Messa *in celebratione Matrimonii*. Questa è l'orazione del formulario A:

«*Suscipe, quæsumus, Domine, pro sacra connubii lege munus oblatum, et, cuius largitor es operis, providus quoque esto dispositor. Per Christum Dominum nostrum*» (MR, p. 1024).

Il testo coincide con quello del *Missale Romanum* del 1570 e proviene dai Sacramentari Veronese e Gregoriano Cameracense, detto Adrianeo, aggiungendo *providus quoque*. L'orazione è rivolta al Padre, invocato come Signore, per la mediazione di Cristo. Le petizioni sono due. La prima, secondo lo stile della *oratio super oblata*, chiede al Padre che accolga il dono offerto – si dice al singolare, ma comprende tutti i doni presentati – in favore del matrimonio. Il complemento di vantaggio *pro sacra connubii lege* è formulato in modo tale da indicare direttamente la legge del matrimonio, ma il contesto celebrativo fa intendere che la richiesta è in favore del matrimonio stabilito secondo la legge, qualificata come sacra, poiché è legge divina. La seconda petizione, presupponendo l'accoglienza dei doni, chiede a Dio, che ha unito gli sposi e ha dato loro incarico di realizzare esistenzialmente l'unione coniugale, che ordini sotto la sua provvidenza la loro vita di coppia. Col loro *Amen* gli sposi s'impegnano a lasciarsi guidare da Dio assecondandone l'azione.

L'orazione del formulario B è di nuova redazione nella riforma dopo il Vaticano II:

«Munera, quæ tibi, Domine, lætantes offerimus, benignus assume, et quos sacramenti fœdere coniunxisti, paterna pietate custodi. Per Christum Dominum nostrum» (MR, p. 1029).

Sotto il profilo della struttura e del contenuto, coincide sostanzialmente con quella del formulario A, anche se l'espressione verbale è diversa. Comunque vi è una diversa accentuazione, perché la seconda petizione non mira direttamente all'*opus matrimonii*, ma alle persone dei coniugi.

L'orazione del formulario C è anche di nuova redazione:

«Propitiare, Domine, supplicationibus nostris, et has oblationes, quas tibi pro his famulis tuis sancto fœdere copulatis offerimus, benigno suscipe vultu, ut per hæc mysteria in mutua caritate tuoque amore firmentur. Per Christum dominum nostrum» (MR, p. 1034).

La preghiera è rivolta al Padre, invocato come Signore, per la mediazione di Cristo. Senza amplificazioni dell'invocazione si formulano due petizioni: nella prima si chiede a Dio di accogliere con favore le suppliche della comunità; nella seconda gli si chiede direttamente di accettare benignamente i doni presentati in favore dei novelli sposi la cui alleanza coniugale è qualificata come santa, come già in altri momenti della celebrazione, perché lo stesso Dio ne è l'autore. Per mezzo di una proposizione finale si esprime ciò che potrebbe formularsi come oggetto di una terza petizione e che rende concreta la supplica: rafforzare gli sposi nell'amore a Dio e nell'amore coniugale. Con altre parole si viene a chiedere quanto già chiesto in altri momenti della celebrazione: cioè, che la carità perfezioni l'amore coniugale; e la carità è in primo luogo l'amore a Dio. Con il complemento di mezzo (*per hæc mysteria*) si esprime anche il momento celebrativo: la santa Messa, che sta per entrare nel momento centrale. La designazione dell'Eucaristia come *mysteria* è molto frequente nella patristica, sia greca a partire da

Origene, sia latina a partire da sant' Ambrogio, ed è abituale nella liturgia romana.

Per quanto riguarda i prefazi delle preghiere eucaristiche, l'*Ordo celebrandi Matrimonium* ne offre tre, che sono raccolti dal *Missale Romanum* del 2002, rispettivamente nei tre formulari di Messa *in celebratione Matrimonii*.

Il *Præfatio* del formulario A è presentato col titolo: *De dignitate fœderis nuptiarum*. Esaminiamo l'embolismo:

«*Qui fœdera nuptiarum blando concordiae iugo et insolubili pacis vinculo nexuisti, ut multiplicandis adoptionum filiiis sanctorum connubiorum fecunditas pudica serviret. Tua enim, Domine, providentia, tuaque gratia ineffabilibus modis utrumque dispensas, ut, quod generatio ad mundi produxit ornatum, regeneratio ad Ecclesiae perducatur augmentum: per Christum Dominum nostrum*» (n. 234).

Nel *Missale Romanum* del 1570 la *Missa votiva pro sponsis* non aveva prefazio proprio e in quello del 1474 nemmeno c'era tale Messa; secondo il Castellani si diceva la Messa *de Spiritu Sancto*. Nel XII secolo ancora c'era la Messa romana *Ad sponsam benedicendam* con formulario proprio, anche per il prefazio, secondo la maggior parte dei manoscritti, ma non tutti²²⁶. Il testo attuale è preso dal Gelasiano antico senza le varianti del Sacramentario Gregoriano.

L'embolismo inizia la prima sezione anamnetica della preghiera eucaristica col ricordo dell'istituzione divina del matrimonio. Gli sposi sono attivi nel dar vita al *fœdus nuptiarum*, s'impegnano nel reciproco dono delle loro persone, ma la forza del vincolo proviene da Dio, come dice Gesù: *Quod Deus coniunxit* (Mt 19, 6). Perciò a lui è attribuito l'annodare

²²⁶ Cfr. PR XII, p. 261.

strettamente i patti nuziali con un piacevole giogo di armonia e con un indissolubile vincolo di pace. Vi è l'eco dell'istituzione paradisiaca del matrimonio, prima della caduta originale, e dentro siffatto contesto la fecondità è qualificata casta (*pudica*), per presentare come scopo del santo matrimonio l'accrescimento dei figli di adozione, cioè dei figli di Dio. Si passa dunque dalla considerazione dell'istituzione originaria alla considerazione del matrimonio elevato a sacramento, e ciò diventa più perspicuo dal periodo successivo. Infatti Dio con la sua provvidenza e con la sua grazia ha ordinato le cose in un modo indescrivibile, affinché le nuove vite, prodotte dalla generazione umana a ornato del mondo, la rigenerazione battesimale le conduca alla crescita della Chiesa. Tutto ciò è motivo della dossologia dei protocolli, iniziale e finale, del prefazio.

Il *Præfatio* del formulario B è presentato col titolo: *De magno Matrimonii sacramento*. Questo è l'embolismo:

«*Quia in ipso [in Christo] novum nexuisti cum tuo populo testamentum, ut, quem mortis eius et resurrectionis redemisses mysterio, divinæ faceres naturæ consortem eiusque in cælis gloriæ coheredem. Cuius piissimam gratiæ largitatem in viri mulierisque significasti connubio, ut ad ineffabile tui amoris consilium nos revocaret quod agitur sacramentum*» (MR, p. 1030).

Il testo è di nuova redazione nel *Missale Romanum* del 1970. L'embolismo è diviso in due parti. In primo luogo, si ricorda la nuova alleanza annodata da Dio col suo popolo in Cristo per rendere partecipe della natura divina e coerede della gloria di Cristo nei cieli l'uomo, che Egli ha redento col mistero della morte e della risurrezione dello stesso Cristo. Nelle due prime frasi e nel riferimento all'eredità della gloria vi è l'eco di Eb 9,

15²²⁷; il sintagma *divinæ naturæ consors* è preso da 2 Pt 1, 4, come anche *Christi coheres* da Rm 8, 17.

Nella seconda parte dell'embolismo, l'anamnesi continua con una proposizione relativa, il cui antecedente è Cristo: Dio Padre volle significare col matrimonio dell'uomo e della donna la benignissima e generosa distribuzione di grazia da parte di Cristo. Sullo sfondo c'è il brano biblico di Ef 5, 25-32²²⁸. Cristo per mezzo del mistero della sua morte e risurrezione si è unito alla Chiesa, suo popolo, in una unione sponsale di cui è segno il matrimonio. Esso potrebbe essere inteso come riferito all'originaria unione coniugale dei protoparenti, e molti Padri della Chiesa hanno sottolineato tale significato. Tuttavia la successiva proposizione finale (*ut ad ineffabile tui amoris consilium nos revocaret quod agitur sacramentum*) ci guida ad intendere il *viri mulierisque connubium* come riferito al sacramento che si sta celebrando. Infatti il *sacramentum quod agitur* rimanda, come segno, all'indescrivibile disegno di amore del Padre realizzato in Cristo. È disegno d'amore perché si è compiuto con la morte di Cristo in croce, perché per suo mezzo ci rende partecipi della natura divina e coeredi della gloria e quindi, giustamente, è detto benignissimo e generoso dono di

²²⁷ «Et ideo novi testamenti mediator est: ut morte intercedente, in redemptionem earum prævaricationum, quæ erant sub priori testamento, repromissionem accipiant qui vocati sunt æternæ hæreditatis» (Eb 9, 15 Vg).

²²⁸ «E voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo: chi ama la propria moglie, ama se stesso. Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. *Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne.* Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!» (Ef 5, 25-32).

grazia. Perciò il matrimonio, in quanto realtà di amore, è stato arricchito di così alto significato. Il titolo con cui il libro liturgico presenta il Prefazio: *De magno Matrimonii sacramento*, conferma la lettura fatta.

Il Prefazio del formulario C porta il titolo: *De Matrimonio ut signum divinae caritatis*. Questo è l'embolismo:

«*Qui hominem pietatis tuae dono creatum ad tantam voluisti dignitatem extolli, ut in viri mulierisque consortio veram relinqueres tui amoris imaginem; quem enim ex caritate creasti, eum ad caritatis legem vocare non desinis, ut aeternae tuae caritatis participem esse concedas. Cuius connubii sancti mysterium dum tuae dilectionis signum existit, amorem sacrat humanum: per Christum Dominum nostrum*» (MR, p. 1035).

Come il Prefazio anteriore, anche questo è di nuova creazione nel *Missale Romanum* del 1970. L'anamnesi rievoca l'originaria creazione dell'uomo, frutto dell'amore benigno di Dio (*pietatis tuae dono*), che lo ha innalzato a così alta dignità in modo tale che l'unione coniugale dell'uomo e della donna sia una vera immagine dell'amore divino. L'anamnesi continua contemplando l'intera opera della salvezza, come opera d'amore, designato come *caritas*, che nel linguaggio del Nuovo Testamento traduce ἀγάπη, amore generoso, pieno di premura e di benevolenza. Dio che ha creato l'uomo per amore, lo chiama ad amare per renderlo partecipe del suo eterno amore. Il matrimonio istituito da Dio al principio, essendo elevato a mistero di una santa unione coniugale (*connubii sancti mysterium*), oltre ad essere segno dell'amore divino, santifica l'amore coniugale umano. Questo disegno è compiuto dal Padre per mezzo di Cristo.

La designazione del matrimonio come mistero deriva da Ef 5, 32: «Questo mistero è grande; io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! – τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν». Vi si attribuisce al

matrimonio cristiano un valore di mistero. Infatti, l'inversione tra il sostantivo e l'aggettivo dimostrativo (τὸ μυστήριον τοῦτο) fa acquistare maggiore espressività alla frase e obbliga a riferire il τοῦτο — come d'altronde è nella sua natura — a ciò che precede e non a ciò che segue; e ciò che precede è un discorso parenetico sul matrimonio cristiano, nel quale vengono inserite riflessioni cristologico-ecclesiologiche, e non un discorso cristologico con riflessioni intercalate sul matrimonio. Inoltre la seconda proposizione del v. 32, introdotta con l'«io» (ἐγὼ), di valore antitetico o comunque enfatico, e con la congiunzione avversativa δὲ, si stacca dalla prima proposizione e serve a ribadirne il contenuto (è un «mistero»), sottolineando l'ingrandimento ricevuto dal suo riferimento a Cristo e alla Chiesa. Il riferimento a Cristo e alla Chiesa, indicato con λέγω εἰς, non significa che Cristo e la Chiesa siano l'argomento di ciò che si dice, poiché il costrutto λέγω εἰς, sconosciuto ai LXX e raro nei classici, non introduce un complemento di argomento²²⁹.

Nelle preghiere eucaristiche I, II e III si prega in modo esplicito per i novelli sposi nelle intercessioni delle sezioni epicletiche. In concreto, l'*Hanc igitur* della preghiera eucaristica I è proprio:

«Hanc igitur oblationem servitutis nostræ, sed et famulorum tuorum N. et N. totiusque familiæ tuæ, quæ pro illis tuam exorat maiestatem, quæsumus, Domine, ut placatus accipias: et sicut eos ad diem nuptiarum pervenire tribuisti, sic (tuo munere desiderata sobole gaudere proficias, atque) ad optatam seriem provehas benignus annorum. (Per Christum Dominum nostrum. Amen)» (MR, p. 1025).

²²⁹ Cfr. F. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini: Introduzione - Traduzione e Commento*, Queriniana, Brescia 1994, p. 361.

Il testo è ispirato all'*Hanc igitur* del Sacramentario Veronese, citato sopra, nella Messa per la *velatio nuptialis*, ma adattato alla comprensione attuale. È una preghiera intercessoria appartenente alla prima sezione epicletica. La petizione è in favore dei novelli sposi. La *ratio* che fonda la petizione è il governo di Dio che ha concesso loro di pervenire alle nozze. La petizione è duplice: si chiede a Dio che benignamente compia i loro desideri di prole (a meno che opportunamente si ometta la petizione, ad esempio, per l'età degli sposi) e di lunga vita.

Nella preghiera eucaristica II, entro le intercessioni della seconda sezione epicletica, dopo le parole *universo clero* si aggiunge:

«*Recordare quoque, Domine, N. et N., quos ad diem nuptiarum pervenire tribuisti: ut gratia tua in mutua dilectione et pace permaneant*» (MR, p. 1025).

Il ricordare di Dio è invocato, secondo un uso biblico frequente, perché benefichi l'orante²³⁰. La *ratio* è la stessa dell'*Hanc igitur*, formulata mediante una proposizione relativa. Nella petizione, espressa come scopo del ricordare di Dio, si chiede la sua grazia perché gli sposi permangano nel reciproco amore e nella pace.

Nella preghiera eucaristica III, entro le intercessioni della seconda sezione epicletica, dopo le parole *adesto propitius* si aggiunge:

«*Conforta, quæsumus, in gratia Matrimonii N. et N., quos ad diem nuptiarum feliciter adduxisti, ut fœdus quod in conspectu tuo firmaverunt, te protegente, in vita semper conservent*» (MR, p. 1025).

²³⁰ «Memento nostri, Domine, in beneplacito populi tui» (Sal 106 [105], 4); «Memento mei, Deus meus, pro hoc» (Ne 13, 14); «Et nunc, Domine, memor esto mei et respice in me» (Tb 3, 3), etc.

Si chiede a Dio Padre di rinvigorire i novelli sposi mediante la grazia del sacramento del matrimonio perché, con la sua protezione, conservino sempre in vita il patto che hanno stretto davanti a lui.

Le petizioni ripetono temi presenti anche in altre orazioni che abbiamo esaminate, e tale ripetizione corrisponde allo stile della liturgia, che differisce da quello della catechesi e delle trattazioni sistematiche. D'altronde l'invito all'insistenza nella preghiera viene da Gesù stesso.

Dopo la preghiera eucaristica, il *Pater noster*, recitato o cantato dai novelli sposi assieme a tutta l'assemblea liturgica, oltre al suo significato comune a ogni Messa, esprime un certo senso specifico per la nuova vita coniugale che stanno iniziando. Infatti la petizione *adveniat regnum tuum* ha una valenza anamnetica con un senso escatologico, perché il regno è già presente, con la venuta di Cristo e la sua opera di salvezza, eppure deve ancora venire nella sua pienezza escatologica. La comunità coniugale dei novelli sposi s'inserisce in questa attesa: sono chiamati a prendere parte, insieme, al banchetto del regno di Dio – «Verranno da oriente e da occidente, da settentrione e da mezzogiorno e siederanno a mensa nel regno di Dio» (Lc 13, 29) –, banchetto delle nozze dell'Agnello con la sua sposa, la Chiesa: «Allora l'angelo mi disse: "Scrivi: Beati gli invitati al banchetto di nozze dell'Agnello!"» (Ap 19, 9). Di qui la petizione successiva per giungere alla mèta finale: *fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra*; dovranno camminare sulla strada del matrimonio compiendo la volontà del Padre con la prontezza e la perfezione con cui la compiono gli angeli e i beati in cielo. E nella stessa prospettiva si colloca l'ultima petizione *libera nos a malo*: richiesta di poter percorrere il cammino della vita coniugale liberi da ogni male.

2.6. La benedizione nuziale

La benedizione nuziale, come si è visto sopra, è l'elemento più caratteristico della liturgia romana della celebrazione del matrimonio e sempre si deve dare²³¹. Essa si colloca subito dopo il *Pater noster* e si omettono le orazioni *Libera nos* e *Domine Iesu Christe*. La collocazione dopo il *Pater noster* è indicata dal Gelasiano antico (GV 1449) e similmente dal Sacramentario Gregoriano (GR 837), che la colloca prima che si dica *Pax Domini etc.* Questa collocazione seguiva la stessa logica della benedizione dei santi olii nella Messa crismale il Giovedì Santo: quella dell'olio degli infermi dopo le ultime intercessioni, prima di *per quem hæc omnia etc.* (cfr. GV 381-382; GR 333-334), e quelle del crisma e dell'olio dei catecumeni, dopo la frazione del pane (cfr. GV 383-390; GR 335-337). Si può ben capire l'inserimento delle solenni benedizioni in continuità con le intercessioni della preghiera eucaristica e del *Pater noster*, che prepara alla Comunione, cioè quando Cristo, nell'evento della sua morte sacrificale e risurrezione, è reso presente e si effettua l'opera della nostra redenzione²³². Così il contesto della preghiera appare di massima intensità significativa, infatti in quel segmento celebrativo la Chiesa si manifesta unita, in maggior grado, al suo divino Sposo e intercede per gli sposi che da pochi minuti hanno stabilito la loro unione coniugale, che in

²³¹ «Dicto *Pater* et omisso *Libera nos*, sacerdos, stans ad sponsam et sponsum conversus, super eos Dei benedictionem invocat, quod numquam omittitur» (OCM 72/1). La succitata norma dei *Prænotanda*, n. 42 sugli adattamenti che possono fare el Conferenze Episcopali, metteva in chiaro che non si può sopprimere la benedizione nuziale.

²³² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17 aprile 2003, n. 11/3.

questo modo nasce immersa nel mistero di unità e di amore fra Cristo e la Chiesa.

Gli sposi si avvicinano all'altare o, secondo l'opportunità, rimangono al loro posto e s'inginocchiano (cfr. OCM 73/1).

Ognuno dei tre formulari della Messa *in celebratione Matrimonii* del *Missale Romanum* del 2002 presenta una formula diversa di benedizione nuziale. Esse sono anche presenti nell'*Ordo celebrandi Matrimonium*, seconda edizione tipica: quella del formulario A, nel capitolo I (nn. 73-74); quelle dei formulari B e C, nel capitolo IV (nn. 241-244).

Nei tre formulari la preghiera di benedizione è preceduta da un invito del sacerdote al popolo perché preghi per i novelli sposi. Questo è l'invito del formulario A:

«Dominum, fratres carissimi, suppliciter deprecemur, ut super hos famulos suos, qui nupserunt in Christo, benedictionem gratiae suae clementer effundat, et quos fœdere sancto coniunxit (Christi Corporis et Sanguinis sacramento) una faciat caritate concordēs» (MR, p. 1026).

Nell'edizione del 1970 dell'*Ordo* la formula invitava a pregare per la sposa, come da secoli veniva interpretata la benedizione nuziale; nella seconda edizione *typica*, l'invito mira alla preghiera per entrambi gli sposi e ciò corrisponde alle modifiche introdotte nella formula di benedizione. L'invito suppone che gli sposi già si sono uniti in matrimonio (*qui nupserunt in Christo, quos fœdere sancto coniunxit*), perché già c'è stata la manifestazione del consenso di entrambi. Questa proposizione relativa sembra ispirata a 1 Cor 7, 39²³³. In questo passo san Paolo sembra dire che la vedova cristiana, se vuole

²³³ «Mulier alligata est legi quanto tempore vir eius vivit, quod si dormierit vir eius, liberata est: cui vult nubat, tantum in Domino» (1 Cor 7, 39 Vg).

risposarsi, lo faccia con un cristiano: se i due sono battezzati il loro matrimonio è *in Domino*²³⁴. Nella formulazione dell'oggetto della petizione si ribadisce la natura santa del patto coniugale – è il Signore ad averli uniti –, e in qualche modo si sintetizza ciò che sarà chiesto nella successiva benedizione: la grazia e l'unione nella carità. Quest'ultima è effetto della Comunione eucaristica, la cui menzione si omette se uno o entrambi gli sposi non si comunicano²³⁵.

La preghiera è detta dal sacerdote con le mani stese sugli sposi, che è un gesto di forte valenza epicletica. Questo è il testo della benedizione:

«Deus, qui potestate virtutis tuæ de nihilo cuncta fecisti, qui, dispositis universitatis exordiis et homine ad imaginem tuam facto, inseparabile viro mulieris adiutorium condidisti, ut iam non duo essent, sed una caro, docens quod unum placuisset institui numquam licere disiungi;

Deus, qui tam excellenti mysterio coniugalem copulam consecrasti, ut Christi et Ecclesiæ sacramentum præsignares in fœdere nuptiarum;

Deus, per quem mulier iungitur viro, et societas, principaliter ordinata, ea benedictione donatur, quæ sola nec per originalis peccati poenam nec per diluvii est ablata sententiam.

²³⁴ Cfr. J. A. FITZMYER, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, («The Anchor Yale Bible», 32), Yale University Press, New Haven - London 2008, p. 329. Questa è l'interpretazione più comune tra gli esegeti, anche se altri preferiscono intendere *tantum in Domino* come: «in coerenza con il fatto che ella vive nel Signore, nell'obbedienza a lui secondo la logica della vocazione cristiana a misura della sua persona» (cfr. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi: Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 1996, p. 364). Questa seconda interpretazione non sembra seguita dalla monizione che esaminiamo.

²³⁵ «In invitatorio, si unus ex sponsis vel ambo non communicant, verba uncis inclusa omittuntur» (OCM 72/2).

Respice propitius super hos famulos tuos, qui, maritali iuncti consortio, tua se expetunt benedictione muniri: emitte super eos Spiritus Sancti gratiam ut, caritate tua in cordibus eorum diffusa, in coniugali foedere fideles permaneant.

Sit in famula tua N. gratia dilectionis et pacis, imitatrixque sanctarum remaneat feminarum, quarum in Scripturis laudes prædicantur.

Confidat in ea cor viri sui, qui, parem sociam et gratiæ vitæ coheredem agnoscens, eam honore debito prosequatur eoque diligat semper amore, quo Christus suam dilexit Ecclesiam.

Et nunc te, Domine, deprecamur, ut hi famuli tui nexi fidei mandatisque permaneant, et, uni thoro iuncti, morum sint integritate conspicui; Evangelii robore communiti, bonum Christi testimonium omnibus manifestent (in sobole sint fecundi, sint parentes virtutibus comprobati; videant ambo filios filiorum suorum) et, optatam demum senectutem adepti, ad beatorum vitam et ad cælestia regna perveniant. Per Christum Dominum nostrum. R/. Amen» (MR, pp. 1026-1027).

Essa riproduce in buona parte quella del Sacramentario Gregoriano, che per oltre dodici secoli si è mantenuta nella liturgia romana, ma vi sono introdotte delle modiche significative.

La struttura è lineare: anamnesi-epiclesi; la conclusione è quella breve delle orazioni presidenziali romane²³⁶. L'orazione è rivolta al Padre, invocato come Dio, per la mediazione di Cristo Signore nostro.

La sezione anamnetica è strutturata in tre parti, ognuna introdotta dall'invocazione *Deus*: la prima è amplificata con due

²³⁶ Cfr. G. FERRARO, *La liturgia dei sacramenti*, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 2008, pp. 441-463; E. LODI, *La benedizione nuziale: Sua valenza teologico-liturgica*, «Rivista Liturgica», 79 (1992), 674-691.

proposizioni relative; le altre due, ognuna con una proposizione relativa. Quella che segue la prima invocazione ricorda l'opera della creazione che manifesta la potenza di Dio (*qui potestate virtutis tuæ de nihilo cuncta fecisti*), alla quale si affidano tutte le petizioni della sezione epicletica. Segue la seconda proposizione relativa, accompagnata da due ablativi assoluti e seguita da due proposizioni dipendenti: una finale (*ut* e congiuntivo) e un'altra participiale di presente. In continuità con la memoria dell'*opus creationis* e seguendo l'ordine del racconto della creazione di Gen 1-2, si ricorda l'*opus ornatus* (*dispositis universitatis exordiis*), che culmina nella creazione dell'uomo a immagine di Dio (*et homine ad imaginem tuam facto*), non un uomo solitario, ma la prima coppia coniugale, perché all'uomo è data la dona come aiuto inseparabile (*inseparabile viro mulieris adiutorium condidisti*). *Adiutorium* corrisponde a Gn 2, 18 Vg²³⁷, che traduce βοηθόν, secondo i LXX, עֶזֶר (*ezer*), secondo il testo ebraico. *Adiutorium* interpreta βοηθόν non come accusativo maschile, ma come neutro, mentre nel v. 20 (*Adæ vero non inveniebatur adiutor similis eius*) interpreta giustamente βοηθός come nominativo maschile, che traduce il medesimo ebraico *ezer*. I due vocaboli *ezer* e βοηθός non comportano alcuna connotazione di inferiorità o disuguaglianza: indicano la persona che corre in aiuto, il soccorritore. Delle 21 volte in cui *ezer* appare nella Bibbia ebraica, 15 si riferiscono a Dio, che soccorre il suo popolo²³⁸. La successiva proposizione finale (*ut iam non duo essent, sed una caro*) è presa da Mt 19, 6, e modifica quella del Gregoriano (*ut femineo corpore de virili daris carnem principium*). L'accento è messo sull'unità coniugale, la cui

²³⁷ «Dixit quoque Dominus Deus: Non est bonum esse hominem solum: faciamus ei adiutorium simile sibi».

²³⁸ Cfr. G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, («Word Biblical Commentary», 1), Word Books, Waco, Texas 1987, p. 31.

perennità viene sottolineata mediante la proposizione participiale (*docens*), completata da un infinito con un altro subordinato (*numquam licere disiungi*) che regge una proposizione relativa completata da un altro infinito (*quod unum placuisset institui*). Qui il riferimento alle parole di Gesù in Mt 19, 6 è chiaro: «*Itaque iam non sunt duo sed una caro. Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet*». Ciò che nel *nunc* della celebrazione i due sposi hanno stabilito con il loro consenso e hanno incominciato a vivere, mette in atto quanto stabilì il Creatore all'origine del genere umano. È importante il richiamo all'istituzione originaria del matrimonio entro l'opera della creazione, perché il sacramento del matrimonio non è un matrimonio di altra natura, bensì quello originario reso partecipe del mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa. Nel dispositivo eucologico di tutta la celebrazione il tema appare diverse volte ed è opportuno che sia così.

Nella seconda parte della sezione anamnetica l'invocazione *Deus* è anche amplificata con una proposizione relativa (*Deus, qui tam excellenti mysterio coniugalem copulam consecrasti*) reggente un'altra consecutiva (*ut Christi et Ecclesiae sacramentum præsignares in fœdere nuptiarum*). Queste due frasi coincidono quasi alla lettera con la prima parte della seconda orazione colletta del formulario B, sopra citata. La *copula coniugalis* non vuol dire il coito, ma il vincolo coniugale, che è un significato corrente nel latino classico e in quello patristico²³⁹. Il verbo *consecro* ha qui il senso di rendere santa

²³⁹ Cfr. Cfr. F. CALONGHI, *dizionario latino-italiano*, o. c., sub voce *Copula*; «Prima itaque naturalis humanae societatis copula uir et uxor est» (SANT'AGOSTINO, *De bono coniugali*, I, 1: I. ZYCHA [ed.], CSEL 41, 187); E. LODI, *La benedizione nuziale: Sua valenza teologico-liturgica*, o. c., 675, cita anche sant'Ambrogio e Pelagio I.

qualcosa, frequente nel linguaggio liturgico²⁴⁰, in quanto introdotta in un certo qual senso nell'ambito divino. Il testo della benedizione nuziale ricorda l'istituzione originaria del matrimonio come patto (*in fœdere nuptiarum*) che dà luogo al legame coniugale, collocandolo in una prospettiva cristologico-ecclesiale. Si ha l'eco di Ef 5, 32 Vg: «*Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia*». Le nozze lungo la storia del genere umano rispondevano al disegno originale divino e preannunziavano l'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa²⁴¹. Valgono qui i commenti fatti sulla suddetta colletta del formulario B.

La terza parte della sezione anamnetica ricorda di nuovo l'istituzione originaria del matrimonio fatta da Dio (*Deus, per quem mulier iungitur viro*) con una frase che è la traduzione latina di Prv 19, 14b secondo i LXX: παρὰ δὲ θεοῦ ἀρμόζεται γυνὴ ἀνδρί, ma non coincidente con Vg, che traduce secondo la Bibbia ebraica²⁴². Essa è un indizio dell'antichità del testo del Sacramentario Gregoriano, che potrebbe essere anteriore al VII secolo. L'istituzione divina si manifesta anche nella benedizione originaria della prima coppia coniugale, benedizione che né il peccato originale, né il diluvio cancellarono. Essa è narrata da

²⁴⁰ Cfr. A. BLAISE – A. DUMAS, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols, Turnhout 1966, sub voce.

²⁴¹ Nel testo della benedizione, presente già nel Sacramentario Gregoriano, vi è un certo parallelismo con l'affermazione di san Leone Magno: «Cum societas nuptiarum ita a principio sit instituta, ut praeter coniunctionem sexuum haberent in se nuptiae Christi et ecclesiae sacramentum, non dubium est, illam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur non fuisse nuptiale misterium» (SAN LEONE MAGNO, *Epistola ad Rusticum Narbonensem Episcopum*, cap. 7: *Bullarium Romanum*, I, ed. Taurinensis, pp. 44B-45A).

²⁴² Questo è il versetto secondo la Vulgata: «Domus et divitiæ dantur a parentibus; a Domino autem proprie uxor prudens»; e questo secondo la Nova Vulgata: «Domus et divitiæ hereditas patrum, a Domino autem uxor prudens» (ivi NVg).

Gn 1, 27-28: «*Masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus et ait illis Deus: “Crescite et multiplicamini et replete terram”*». Infatti l’esultanza di Eva per la nascita del primo figlio, dopo la caduta originale – «Ho acquistato un uomo grazie al Signore» (Gen 4, 1)²⁴³ – manifesta che la benedizione divina ancora permaneva, e dopo il diluvio Dio rinnova la sua benedizione: «Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi e riempiate la terra (...) E voi, siate fecondi e moltiplicatevi, siate numerosi sulla terra e dominatela”» (Gen 9, 1.7)²⁴⁴.

La sezione epicletica è introdotta con una preghiera di accoglienza benigna della richiesta di benedizione (*Respice propitius super hos famulos tuos, qui, maritali iuncti consortio, tua se expetunt benedictione muniri*). La variazione rispetto al Gregoriano consiste nella richiesta di benedizione dei due sposi, e non solo della sposa.

Segue l’epiclesi dello Spirito Santo, che è nuova per la seconda edizione *typica*, se ne notava infatti la mancanza: «*emitte super eos Spiritus Sancti gratiam, ut, caritate tua in cordibus eorum diffusa, in coniugali fœdere fideles permaneant*». La frase *emitte Spiritus Sancti gratiam* è ispirata al Sal 104 (103), 30²⁴⁵, e l’ablativo assoluto deriva da Rm 5, 5²⁴⁶.

²⁴³ Questa traduzione corrisponde bene a quella della NVG: «Acquisivi virum per Dominum», e dei LXX: «Ἐκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ», che interpreta l’ebraico שׂא come essere umano. La VG traduce: «Possedi hominem per Deum». L’*acquisivi*, che corrisponde all’aoristo di κτάομαι, è la traduzione più condivisa dell’ebraico *qânîti*, יתקן come anche *per* e διὰ come traduzione di נא in questo contesto (cfr. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1994, pp. 290-291; G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, [«Word Biblical Commentary», 1], Word books, Waco, Texas 1987, pp. 101-102).

²⁴⁴ Cfr. G. FERRARO, *Il Rito del Matrimonio nella celebrazione dell’Eucaristia*, o. c., p. 67.

²⁴⁵ «Emittes spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terræ» (Sal 104 [103], 30)

Spiritus Sancti può essere inteso sia come genitivo dichiarativo, sia come genitivo soggettivo, ed è bene tenere insieme i due sensi, senza farne una scelta; infatti oggetto della petizione è il dono dello Spirito Santo, che è la Grazia increata, ma anche la grazia santificante che Egli comunica ai fedeli cui è mandato. Egli, che è l'*Amor procedens*, nell'intimità trinitaria, arricchisce e perfeziona l'amore e la fedeltà degli sposi con una partecipazione all'amore divino, alla *caritas*, ἀγάπη, cioè a quell'amore di cui parla la Lettera agli Efesini: «Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi (ἀγαπητά), e camminate nella carità (ἐν ἀγάπῃ), nel modo in cui anche Cristo ci ha amato (ἠγάπησεν) e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore. [...] E voi, mariti, amate (ἀγαπάτε) le vostre mogli, come anche Cristo ha amato (ἠγάπησεν) la Chiesa e ha dato se stesso per lei» (Ef 5, 1-2.25). Di questo perfezionamento dell'amore coniugale parla il Concilio Vaticano II: «Il Salvatore degli uomini e Sposo della Chiesa viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del matrimonio. Inoltre rimane con loro perché, come egli stesso ha amato la Chiesa e si è dato per essa, così anche i coniugi possano amarsi l'un l'altro fedelmente, per sempre, con mutua dedizione. L'autentico amore coniugale è assunto nell'amore divino» (GS 48/2). Possiamo ben dire che Dio Padre manda agli sposi il suo Figlio e lo Spirito Santo come regalo di nozze; ed è ciò che chiede la Chiesa invocando la missione dello Spirito Santo su di loro.

Quindi continuano le intercessioni della sezione epicletica che mirano non solo al momento celebrativo, ma anche alla successiva vita matrimoniale, per cui si chiede un'adeguata vita

²⁴⁶ «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis» (Rm 5, 5).

virtuosa degli sposi. In primo luogo si formulano petizioni per la sposa miranti al suo rapporto con lo sposo, poi per lo sposo in rapporto con la sposa e, in terzo luogo, per entrambi in quanto agiscono insieme. Per la sposa si chiede la grazia dell'amore e della pace. Alla richiesta dell'amore, già formulata nell'epiclesi dello Spirito Santo, si aggiunge quella della pace, cioè della concordia coniugale. Si omette la petizione, presente nel Sacramentario Gregoriano, di sposarsi in Cristo in fedeltà e castità; l'omissione di «sposarsi» è logica, perché dopo il consenso è ormai sposata; e anche quella della fedeltà, perché già espressa precedentemente, invece quella della castità è affidata alle petizioni dell'ultimo capoverso. La petizione perché sappia imitare le donne sante non si riferisce soltanto a Rachele, Rebecca e Sara, spose dei patriarchi, ma comprende genericamente le donne sante lodate nella Bibbia.

Segue poi una serie di petizioni per il marito nei riguardi della moglie, che sono una novità della riforma dopo il Concilio Vaticano II. La prima è ispirata a Prv 31, 11²⁴⁷ ed è seguita da quella di trattare la sposa col dovuto onore, in quanto è pari a lui nella società coniugale e coerede della vita della grazia; la petizione è ispirata a 1 Pt 3, 7²⁴⁸. La terza petizione è quella di amare sempre la moglie con l'amore con cui Cristo ha amato la sua Chiesa, secondo Ef 5, 25²⁴⁹. L'amore di Cristo non è presentato come modello esterno da imitare, ma come identico a quello dello sposo. Dovremmo interpretarlo come una iperbole? No, perché come insegna il Concilio, i coniugi cristiani, in virtù

²⁴⁷ «Confidit in ea cor viri sui» (Prv 31, 11).

²⁴⁸ «Viri similiter cohabitantes secundum scientiam, quasi infirmiori vasculo muliebri impartientes honorem, tamquam et cohæredibus gratiæ vitæ» (1 Pt 3, 7).

²⁴⁹ «Viri, diligite uxores, sicut et Christus dilexit ecclesiam et seipsum tradidit pro ea» (Ef 5, 25).

del sacramento del matrimonio, partecipano all'amore fra Cristo e la Chiesa²⁵⁰, perciò ne sono il segno.

Nell'ultimo capoverso della sezione epicletica si chiedono altri doni e grazie per entrambi gli sposi, con una certa ispirazione al Sacramentario Gregoriano. Le richieste sono molteplici e riguardano soprattutto la successiva vita matrimoniale: rimangano legati alla fede e ai comandamenti (di Dio), cioè saldi in essi; essendo fedeli vicendevolmente, siano esemplari per integrità di vita; fortificati dal vigore del Vangelo, diano a tutti buona testimonianza di Cristo; dopo una lunga vita giungano alla beatitudine del regno dei cieli. Si aggiunge anche una richiesta che riguarda la prole e che si può omettere se le circostanze della coppia lo consigliano²⁵¹: sia feconda in prole la loro unione, si mostrino genitori pieni di virtù e insieme possano vedere i figli dei loro figli. La richiesta di fecondità risponde alla dottrina espressa dal Vaticano II: «Nel compito di trasmettere la vita umana e di educarla, che deve essere considerato come la loro propria missione, i coniugi fanno di essere operatori dell'amore di Dio creatore e come suoi interpreti» (GS 50/2). Le petizioni sono rivolte a Dio e ma, insieme, delineano agli sposi un programma di vita d'accordo con la perfezione che la loro unione coniugale riceve dalla partecipazione al mistero dell'unione d'amore tra Cristo e la Chiesa.

Riguardo al formulario B, questo è l'invito del sacerdote al popolo perché preghi per i novelli sposi:

²⁵⁰ «Coniuges christiani, virtute matrimonii sacramenti, quo mysterium unitatis et fecundi amoris inter Christum et Ecclesiam significant atque participant...» (LG 11/2).

²⁵¹ «In ultima paragrapho orationis, verba uncis inclusa omitti possunt, sicubi rerum adiuncta id suadere videantur, ex gr. si sponsi sint ætatis provectæ» (OCM 72/3).

«Super hos sponso, qui, Matrimonium ineuntes, ad altare accedunt, ut, (Christi Corporis Sanguinisque participes), mutua semper dilectione nectantur, Dominum deprecemur» (MR, p. 1031).

Gli sposi stanno all'inizio della vita matrimoniale. Il vincolo coniugale perdurerà mentre entrambi sono in vita, ma può venir meno l'amore reciproco, che è la qualità esistenziale e più caratteristica della loro unione, donde la petizione che esso permanga sempre. È questo il sunto delle diverse petizioni della preghiera di benedizione che il sacerdote sta per innalzare alla Trinità, chiedendo che a essa si uniscano i fedeli presenti. Questo è il testo della benedizione nuziale:

«Pater sancte, qui hominem ad imaginem tuam conditum masculinum creasti et feminam, ut vir et mulier, in carnis et cordis unitate coniuncti, munus suum in mundo adimplerent:

Deus, qui, ad amoris tui consilium revelandum, in mutua dilectione sponsorum fœdus illud adumbrari voluisti, quod ipse cum populo tuo inire dignatus es, ut, sacramenti significatione completa, in fidelium tuorum coniugali consortio Christi et Ecclesiæ nuptiale pateret mysterium:

Super hos famulos tuos (N. et N.) dexteram tuam, quæsumus, propitiatus extende et in eorum corda Spiritus Sancti virtutem effunde.

Præsta, Domine, ut, in huius quod ineunt sacramenti consortio, inter se amoris tui dona communicent, et, præsentia tuæ signum invicem ostendentes, cor unum fiant et anima una.

Da etiam Domine, ut domum, quam ædificant, opere quoque sustentent, (filiosque suos, evangelica disciplina formatos, cælesti familiæ tuæ præparent cooptandos).

Hanc famulam tuam N. tuis digneris benedictionibus cumulare, ut, uxoris (ac matris) munera complens, casta suam domum dilectione refoveat, et gratia decoret affabili.

*Hunc etiam famulum tuum N. cælesti, Domine, benedictione
prosequere, ut mariti fidelis (et providi patris) officia digne
persolvat.*

*Concede, Pater sancte, ut, qui coram te coniugio copulati ad
mensam tuam accedere cupiunt, cæleste aliquando convivium
participare lætentur. Per Christum Dominum nostrum. R/.
Amen» (MR, pp. 1031-1032).*

La formula è di nuova redazione nella riforma dopo il Concilio Vaticano II, e nella seconda edizione *typica* dell'*Ordo celebrandi Matrimonium* è stata opportunamente arricchita dell'epiclesi dello Spirito Santo. Consta di due parti: anamnesi ed epiclesi, con la conclusione breve *Per Christum Dominum nostrum*.

Il Padre è invocato con il solo attributo di santo; il richiamo è opportuno, perché è Dio chi santifica il matrimonio. L'invocazione è amplificata con una proposizione relativa che dà inizio alla sezione anamnetica. Si ricorda in primo luogo la creazione dell'uomo, maschio e femmina, a immagine di Dio, affinché, legati in unità di carne e di cuore, adempissero il loro compito nel mondo. Il periodo è ispirato Gn 1, 27 Vg: «*Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos*». La diversità di sessi degli esseri umani e la loro unione coniugale rispondono al disegno divino della creazione, in cui l'uomo e la donna sono formati a immagine di Dio. Il sintagma *carnis unitas* deriva senz'altro da Gn 2, 23-24 Vg: «*Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: hæc vocabitur Virago, quoniam de viro sumpta est. Quam ob rem relinquet homo patrem suum, et matrem, et adhærebit uxori suæ: et erunt duo in carne una*». L'espressione «una sola carne» è originale di questo passo biblico. In altri contesti anticotestamentari בשר (*basar* = carne) non indica mai il sesso o l'unione sessuale degli sposi. Qui sembra esprimere innanzitutto l'unità della coppia, cioè una

situazione permanente risultante dalle due azioni indicate coi verbi *relinquet* e *adhærebit*, il cui effetto è il nuovo stato tra i due, e non solo un'azione puntuale quale sarebbe l'unione sessuale. Ciò non toglie che la congiunzione sessuale sia sullo sfondo, nel senso che il nuovo stato fra i due si manifesta anche nei rapporti sessuali. L'espressione del v. 23 *os ex ossibus meis, et caro de carne mea* conferma questa interpretazione. Infatti essa è una specie di superlativo delle espressioni «essere mia carne, mio osso» «essere tua carne» e altre simili, presenti in altri passi dell'Antico Testamento²⁵², che esprimono una relazione di parentela e servono a confermare che «una sola carne» in Gn 2, 24 è da interpretare come unione di tipo familiare, particolarmente forte in questo caso, come mostra il confronto col legame verso i genitori²⁵³.

Il testo della benedizione nuziale aggiunge l'unità del cuore all'unità della carne, per indicare che la relazione di coppia dev'essere vivificata dall'amore. Si afferma altresì che con la creazione della prima coppia coniugale si assegna loro un compito da adempiere, anche se non lo si esplicita. Esso è espresso nel testo biblico: «Dio li benedisse e Dio disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra”» (Gn 1, 28).

Continua la sezione anamnetica con una nuova invocazione di Dio, amplificata con una proposizione relativa e con altre tre, dipendenti da essa: una al gerundio, un'altra relativa e un'altra finale (*ut* e congiuntivo). Si ricorda che Dio, per rivelare il disegno del suo amore, volle adombrare nel vicendevole amore

²⁵² Cfr. Gn 29, 14; 37, 27; Gdc 9, 2; 2 Sam 5, 1; 19, 13-14.

²⁵³ M. GILBERT, *Une seule chair (Gn 2,24)*, «Nouvelle Revue Théologique», 100 (1978), 66-89.

degli sposi l'alleanza che si compiacque di stabilire col suo popolo. Questo messaggio profetico dell'Antico Testamento era orientato al compimento neotestamentario, quando il significato del sacramento raggiunge la sua pienezza (*sacramenti significatione completa*) perché si rende manifesto il mistero nuziale di Cristo e della Chiesa nell'unione coniugale dei fedeli cristiani. Così dunque, dopo il ricordo dell'istituzione originaria del matrimonio e della sua assunzione a significare l'alleanza di Dio con Israele, l'anamnesi mette a fuoco la piena rivelazione del disegno divino di amore per mezzo dell'opera salvifica di Cristo, il quale ha formato la Chiesa e l'ha unita a sé con un'alleanza di amore fondata nella incarnazione, e quindi di tipo sponsale. Così il matrimonio, essendo stato elevato da Cristo a partecipare di tale mistero, ha ricevuto la sua completa significazione, secondo il piano divino, sicché il mistero si manifesta in modo perspicuo nell'unione sponsale di un uomo e di una donna cristiani, appartenenti al mistero già dal loro battesimo.

Segue la sezione epicletica, in primo luogo, con l'epiclesi dello Spirito Santo, anche essa novità della seconda edizione *typica* nel formulario B. Il riferimento ai due sposi, indicati coi loro nomi, mostra il passaggio dall'anamnesi al *nunc* della celebrazione. La frase *dexteram tuam extende* è ispirata alla sacra Scrittura, benché non letteralmente. Infatti, riferito a Dio, vi si trova il verbo *extendere* con oggetto la sua mano, per indicare gli interventi del suo potere²⁵⁴, e in modo simile, si parla della sua destra per riferirsi al suo potere salvifico²⁵⁵. Entrambe le immagini si trovano insieme nel Sal 138 (137)²⁵⁶. Così dunque

²⁵⁴ Cfr. Ger 15, 6; Ez 25, 7.

²⁵⁵ Cfr. Es 15, 6; Sal 18 (17), 36; 44 (43), 4; 48 (47), 11; 63 (62), 9; ecc.

²⁵⁶ «*Contra iram inimicorum meorum extends manum tuam, et salvum me faciet dextera tua*» (Sal 138 [137], 7).

la prima petizione della sezione epicletica serve a introdurre l'epiclesi dello Spirito Santo, ma non ne fa parte: piuttosto è un ricorso generale all'onnipotenza divina perché operi tutti gli effetti sacramentali. Nella seconda petizione, espressa con frase breve, si chiede la forza dello Spirito Santo (*Spiritus Sancti virtutem*), che è una espressione presente in alcuni passi neotestamentari²⁵⁷; il genitivo potrebbe intendersi sia possessivo, sia dichiarativo, ma il senso è lo stesso, perché in Dio la persona e l'attributo si identificano. Più in concreto si chiede che il Padre effonda (*effunde*) la forza dello Spirito Santo; il verbo *effundo*, riferito allo Spirito Santo, è usato in due passi neotestamentari²⁵⁸, in quello di Rm 5, 5, anche come effusione nel cuore. L'epiclesi chiede pertanto il dono generoso dello Spirito Santo, che, effuso nei cuori degli sposi, perfezioni col suo potere il loro amore, di qui il riferimento al cuore. La petizione riguarda immediatamente il momento in cui si esprime, ma anche la successiva vita coniugale e familiare.

Seguono poi le intercessioni della sezione epicletica (capoversi da 4 a 7), in cui si rende esplicito ciò che lo Spirito Santo opera negli sposi nel perfezionare il loro vicendevole amore, soprattutto in ordine alla loro vita dopo la celebrazione. In primo luogo si chiede che, nella nuova comunità del sacramento del matrimonio che hanno stabilito (*in huius quod ineunt sacramenti consortio*), l'amore li unisca nella condivisione dei doni che ricevono dall'amore di Dio verso di loro (*inter se*

²⁵⁷ «Et regressus est Iesus in virtute Spiritus in Galilæam» (Lc 4, 14); «Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos» (At 1, 8 Vg); «Deus autem spei repleat vos omni gaudio et pace in credendo, ut abundetis in spe in virtute Spiritus Sancti» (Rm 15, 13).

²⁵⁸ «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis» (Rm 5, 5); «Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde» (Tt 3, 5-6 Vg). I due verbi *diffundo* ed *effundo* traducono il medesimo verbo greco ἐκχέω.

amoris tui dona communicent), cioè li unisca nell'aiutarsi a vicenda per averne cura e ne favoriscano la crescita, il che si rende più esplicito nella seconda petizione: perché diventando l'uno per l'altro segno della presenza di Dio (*praesentiae tuae signum invicem ostendentes*), siano un cuore solo e un'anima sola secondo l'espressione di At 4, 32²⁵⁹. Sono petizioni che mirano soprattutto alla realizzazione esistenziale, giorno dopo giorno, della comunione matrimoniale.

Il quinto capoverso contiene petizioni che mirano alla vita familiare. *Domum aedificare* equivale a costruire la famiglia, designata come casa per sineddoche. Nelle nozze incominciano a edificare la famiglia, ma la costruzione va sostenuta nella vita di ogni giorno con l'aiuto di Dio, ed è ciò che si chiede. Parte importante dell'edificazione della famiglia è la cura dei figli; in concreto la petizione riguarda l'aspetto educativo fondamentale della formazione alla scuola del Vangelo, sicché siano preparati ad essere aggregati alla Chiesa (famiglia di Dio) celeste, cioè che raggiungano il traguardo ultimo della gloria celeste, che dà senso a tutta la vita. L'aggettivo *caelesti* evita di interpretare l'aggregazione alla famiglia di Dio, che è la Chiesa, come riferita all'ingresso nella Chiesa in terra, che avviene mediante il battesimo, perché è compito dei genitori cristiani far sì che i figli siano battezzati entro le prime settimane dalla loro nascita²⁶⁰, non aspettando alcuni anni per prepararli; infatti la formazione alla scuola del Vangelo dei bambini battezzati, come tutti gli altri aspetti dell'educazione, è successiva al battesimo e si protrae fino all'età adulta.

²⁵⁹ «Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una» (At 4, 32).

²⁶⁰ «I genitori sono tenuti all'obbligo di provvedere che i bambini siano battezzati entro le prime settimane» (CIC, c. 867, § 1).

Il sesto capoverso contiene, in primo luogo, le petizioni in favore della sposa, secondo la tradizione delle benedizioni nuziali della liturgia romana. Si chiede che sia colmata delle benedizioni divine perché, compiendo i suoi doveri di sposa e madre, riscaldi la famiglia con un amore casto e l'abbellisca con generosità e dolcezza. Il riferimento all'amore casto (*casta dilectione*) è quanto mai opportuno nelle attuali circostanze di una società invasa di edonismo. Seguono poi le petizioni in favore dello sposo. Si chiede per lui la benedizione di Dio perché adempia in modo conveniente la sua missione di marito fedele e di padre saggio e previdente.

L'ultimo capoverso s'inserisce nel contesto della Messa con una prospettiva escatologica. Infatti si chiede per gli sposi che desiderano accostarsi alla Comunione eucaristica di giungere un giorno a partecipare con gioia al banchetto del cielo.

Anche nel formulario C la benedizione nuziale è introdotta con l'invito del sacerdote al popolo perché preghi per i novelli sposi:

«Precibus nostris, fratres carissimi, super hos sponsos Dei benedictionem supplices invocemus, ut ipse suo foveat benignus auxilio, quos ditavit connubii sacramento» (MR, p. 1036).

L'intenzione formulata è generica. Col verbo *ditavit* in tempo perfetto si presuppone la celebrazione del sacramento ormai realizzata nella sua parte essenziale, poiché essa ha avuto luogo con l'espressione del consenso.

Questa è la formula della benedizione nuziale:

«Pater sancte, mundi conditor universi, qui virum atque mulierem ad imaginem tuam creasti, eorumque societatem tua voluisti benedictione cumulari; te pro his famulis tuis humiliter deprecamur, qui hodie nuptiarum iunguntur sacramento.

Super hanc sponsam N., Domine, eiusque vitæ consortem N. benedictio tua copiosa descendat, et virtus Spiritus Sancti tui

corda eorum desuper inflammet, ut, dum mutuo connubii dono fruuntur, (familiam ornent filiis), ditent(que) Ecclesiam.

Læti te laudent, Domine, te mæsti requirant; te in laboribus sibi gaudeant adesse ut faveas, te sentiant in necessitatibus adstare ut lenias; te in cœtu sancto precentur, tuos in mundo se testes ostendant; et, adepti prosperam senectutem cum hac qua circumdantur amicorum corona, ad cœlestia regna perveniant. Per Christum Dominum nostrum. R/. Amen» (MR, p. 1036).

La formula è più breve delle altre due e anch'essa di nuova redazione nella riforma dopo il Vaticano II. L'invocazione *Pater sancte* coincide con quella della benedizione del formulario B. La sezione anamnetica è assai breve ed è formata dall'apposizione *mundi conditor universi* e da due proposizioni relative, dipendenti dall'invocazione. L'anamnesi riguarda solo l'opera della creazione di tutto l'universo e della coppia originale di uomo e donna a immagine di Dio, nonché la benedizione divina originaria della società coniugale. Mancano accenni cristologici, ecclesiologici e sacramentari, perciò questa formula può essere più opportuna quando i novelli sposi e la maggior parte dei partecipanti alla celebrazione hanno una preparazione dottrinale molto elementare.

La sezione epicletica è avviata mediante una proposizione in cui si fa riferimento al *nunc* della celebrazione con la menzione degli sposi che si uniscono in matrimonio e in favore dei quali si prega. Le petizioni specifiche sono formulate nei due capoversi successivi. La prima è ancora generica: si chiede a Dio di effondere su di loro la ricchezza della sua benedizione. Quindi si formula l'epiclesi dello Spirito Santo: la sua forza infiammi dall'alto i loro cuori. L'epiclesi è nuova nella seconda edizione tipica del *De celebratione Matrimonii*. L'immagine del fuoco che accende i cuori per designare l'azione dello Spirito Santo nell'anima poggia sulla base biblica del racconto dell'evento di Pentecoste: «*Et apparuerunt illis dispertitae linguae tamquam*

ignis, seditque supra singulos eorum; et repleti sunt omnes Spiritu Sancto» (At 2, 3-4). L'immagine è anche presente in altri testi della liturgia romana. Si veda, ad esempio, nel *Missale Romanum* del 2002 l'orazione *super oblata* del formulario C della Messa votiva *de Spiritu Sancto*: «*Sacrificia, Domine, tuis oblata conspectibus, ignis Spiritus sanctificet, qui discipulorum Filii tui corda succendit*»²⁶¹. Parimenti c'è da citare quest'altra bella orazione del *Missale Romanum* del 1570 che figura come seconda orazione nella Messa del Sabato delle tempora dell'ottava di Pentecoste: «*Illo nos igne, quæsumus, Domine, Spiritus Sanctus inflammet: quem Dominus noster Iesus Christus misit in terram, et voluit vehementer accendi*»²⁶². Nell'inno *Veni, creator Spiritus* dei Vespri di Pentecoste, lo Spirito Paraclito è denominato *ignis*; e nella sequenza *Veni, Sancte Spiritus* della Domenica di Pentecoste, gli si chiede: «*fove quod est frigidum*». La richiesta di infiammare i cuori degli sposi collima con la petizione di perfezionare l'amore tra gli sposi, ripetutamente formulata nella celebrazione del matrimonio. I cuori degli sposi infiammati del mutuo amore, perfezionato dalla grazia sacramentale, sono la miglior garanzia di una comunità di vita coniugale ben riuscita. Perciò, come scopo dell'epiclesi dello Spirito Santo la benedizione nuziale chiede che i novelli sposi, mentre gioiscono dell'esperienza del reciproco dono sponsale, vissuta giorno dopo giorno, abbelliscano di figli la famiglia e arricchiscano di nuovi membri la Chiesa.

Le intercessioni della sezione epicletica nel terzo capoverso mirano soprattutto al futuro della vita matrimoniale. Le prime riguardano il rapporto degli sposi con Dio: nella gioia lo lodano;

²⁶¹ Questa orazione è presente nel *Missale Romanum* postridentino come *Secreta* della Messa del Venerdì delle tempora dell'ottava di Pentecoste (cfr. *Missale Romanum, Editio Princeps (1570)*, o. c., n. 1831).

²⁶² *Ivi*, n. 1838.

nell'afflizione lo cerchino; nella fatica godano del suo sostegno e nella necessità del suo conforto; ricorrano a lui con la preghiera nell'assemblea santa, cioè liturgica. Poi, come frutto di queste petizioni, si chiede che siano testimoni di Dio nel mondo. Infine una doppia petizione: la prima temporale, che, assieme agli amici che li accompagnano nella celebrazione delle nozze, raggiungano una felice vecchiaia; la seconda eterna, che giungano al regno dei cieli.

2.7. Dopo la benedizione nuziale fino alla conclusione

Si omette l'orazione *Domine Iesu Christe*. Subito dopo la benedizione nuziale si dice *Pax Domini* e i fedeli si danno la pace nel modo consueto (cfr. MR, p. 1027).

Gli sposi, i loro genitori, i testimoni e le persone più prossime agli sposi possono ricevere la Comunione sotto le due specie (cfr. OCM 76).

Per quanto concerne il canto alla Comunione, i criteri sono simili a quelli visti sopra per il canto d'ingresso (cfr. OGMR 87/1). Il *Graduale simplex* per la Messa rituale *pro sponsis* propone completo il Salmo 127 (128), con il v. 4 come antifona²⁶³. L'abbiamo considerato sopra, perché è proposto nel capitolo I dell'OCM come salmo responsoriale dopo la prima lettura. Vedevamo allora che è una proclamazione laudativa della provvidenza di Dio sul matrimonio e la famiglia dell'uomo

²⁶³ «¹Beatus omnis, qui timet Dominum, | qui ambulat in viis eius. | ²Labores manuum tuarum manducabis, | beatus es, et bene tibi erit. | ³Uxor tua sicut vitis fructifera | in lateribus domus tuae; | filii tui sicut novellae olivarum | in circuitu mensae tuae. | ⁴Ecce sic benedicetur homo, | qui timet Dominum. | ⁵Benedicat tibi Dominus ex Sion, | et videas bona Ierusalem | omnibus diebus vitae tuae; | ⁶et videas filios filiorum tuorum. Pax super Israel!» (Sal 127 [128]).

che teme il Signore e osserva i suoi comandamenti. La scelta come canto alla Comunione forse è stata motivata dal riferimento al pasto in famiglia: «*Labores manuum tuarum manducabis [...] filii tui [...] in circuitu mensae tuae*», come suggerimento alla partecipazione della famiglia unita alla Comunione nella Messa.

Ogni formulario della Messa ha un'orazione propria *post Communionem*. Questa è l'orazione del formulario A:

«*Huius, Domine, sacrificii virtute, instituta providentiae tuae pio favore comitare, ut, quos sancta societate iunxisti (et uno pane unoque calice satiasti), una etiam facias caritate concordēs. Per Christum Dominum nostrum*» (MR, p. 1027).

L'orazione è di nuova redazione e s'ispira a due orazioni dopo la Comunione presenti negli antichi Sacramentari Veronese, Gelasiano antico e Gregoriano Cameracense: da una parte, l'orazione nella Messa di velazione della sposa²⁶⁴; dall'altra, un'orazione che appare in diversi contesti a seconda del Sacramentario²⁶⁵. La preghiera è rivolta al Padre, invocato come Signore, senza amplificazioni, per la mediazione di Cristo. L'anamnesi non è esplicitata, ma solo allusa mediante il sintagma *instituta providentiae tuae*, che fa intendere l'istituzione divina del matrimonio. Direttamente si formulano due petizioni, fondate sulla forza del Sacrificio eucaristico e sulla Comunione e che mirano alla successiva vita di coppia: dapprima si chiede a

²⁶⁴ «*Quaesumus, omnipotens deus, instituta prouidentiae tuae pio fauore comitare; et quos legitima societate connectes, longēua pace custodi: per*» (VE 1108; cfr. GR 839, anche nel Messale postridentino, *Missale Romanum, Editio Princeps (1570)*, o. c., n. 4072; come orazione dopo la colletta, forse come *oratio super sindonem*, non *post communionem*, in GV 1444).

²⁶⁵ «*Spiritum nobis, domine, tuae caritatis infunde; ut quos uno caelesti pane satiasti, una facias pietate concordēs*» (VE 1049, in una delle Messe *pro episcopis*; cfr. GR 164, nella Messa della Feria VI in Quinquagesima; GV 1330, in una delle Messe *pro caritate*).

Dio che con la sua benigna protezione accompagni – si sottintende sempre – ciò che egli ha istituito, vale a dire, la comunità coniugale, ossia quelli che ha uniti con un santo legame; la seconda petizione, formulata come scopo della prima, ha come oggetto la loro armonia nell'amore, designato come carità, ossia, perfezionato da essa, che è cresciuta in essi proprio per mezzo della Comunione. In questa orazione si mira soprattutto al bene degli sposi.

Questa è l'orazione *post Communionem* del formulario B:

«Mensæ tuæ participes effecti, quæsumus, Domine, ut, qui nuptiarum iunguntur sacramento, tibi semper adhæreant, et tuum hominibus nomen annuntient. Per Christum Dominum nostrum» (MR, p. 1032).

Come l'altra anche questa è di nuova redazione. Il Padre è invocato come Signore, senza amplificazioni. Com'è frequente nelle orazioni *post Communionem*, non vi è anamnesi e si procede a formulare direttamente la petizione, che viene fondata sulla Comunione eucaristica. Essa è rivolta a Dio con due oggetti riguardanti beni comuni a tutti i fedeli, ma viene espressa in favore degli sposi che si uniscono in matrimonio sacramentale: il primo oggetto è che in ogni tempo permangano uniti devotamente a Dio; il secondo che davanti agli uomini gli rendano testimonianza. Nel contesto sociale odierno, la fedele testimonianza alla legge di Dio nella vita matrimoniale e familiare richiede un grande impegno; di qui l'opportunità di ricorrere specialmente all'aiuto divino che Egli dona con la grazia della Comunione eucaristica.

Questa è l'orazione *post Communionem* del formulario C:

«Concede, quæsumus, omnipotens Deus, ut accepti virtus sacramenti in his famulis tuis sumat augmentum, et hostiæ quam obtulimus a nobis omnibus percipiatur effectus. Per Christum Dominum nostrum» (MR, p. 1037).

Anche questa terza preghiera è di nuova redazione. Il Padre è invocato come Dio onnipotente, senza amplificazioni. Come l'orazione del formulario B, anche questa non contiene anamnesi, ma si esprimono direttamente le petizioni mediante due proposizioni complete dipendenti dall'imperativo *concede*. Entrambe sono fondate sul Mistero eucaristico. La prima è formulata in favore dei novelli sposi e si chiede l'aumento della grazia sacramentale della Comunione; la seconda, a differenza delle orazioni dei formulari A e B, viene espressa in favore dell'assemblea liturgica (*nobis omnibus*) perché tutti ricevano l'effetto salvifico del Sacrificio eucaristico. Sono petizioni senza accenni specifici al matrimonio.

I riti di conclusione si svolgono nel modo consueto, ma la benedizione finale è impartita con formula solenne. Ogni formulario di Messa ne contiene una e le tre sono di nuova redazione. Questa è quella del formulario A:

*«Deus Pater aeternus in mutuo vos servet amore concordēs,
ut pax Christi habitet in vobis, et in domo vestra iugiter maneat.
R/. Amen.*

*Benedictionem habeatis in filiis, ab amicis solacium, et
veram cum omnibus pacem. R/. Amen.*

*Caritatis Dei testes sitis in mundo, ut, quos afflicti et egeni
benignos invenerint, in aeterna Dei tabernacula vos grati
aliquando recipiant. R/. Amen.*

*Et vos omnes, qui hic simul adestis, benedicat omnipotens
Deus, Pater, et Filius, ✠ et Spiritus Sanctus. R/. Amen»* (MR, p. 1028).

Tutta la benedizione è costruita con proposizioni ottative. La prima ha il significato di preghiera a Dio Padre eterno e rinnova la petizione già espressa nella monizione che introduceva la benedizione nuziale e nell'orazione *post Communionem* dello stesso formulario A, vale a dire, la concordia nell'amore; anche

se adesso, nel contesto del congedo finale, si chiede a Dio che la custodisca nella vita di coppia che gli sposi iniziano. Come frutto dell'armonia nell'amore si chiede la pace in loro e nella loro famiglia: non la semplice tranquillità umana, ma la pace di Cristo, dono suo²⁶⁶ congiunto al suo regnare nei cuori²⁶⁷.

La seconda parte della benedizione, anche se è formulata in forma di augurio, tuttavia in quanto collegata alla prima, continua ad essere una petizione a Dio: è invocata la sua protezione perché conceda la sua benedizione nei figli che darà agli sposi e perché ottengano conforto dagli amici e vera pace con tutti.

La terza parte è formulata come esortazione ai novelli sposi, ma, essendo in continuità con le due precedenti, l'esortazione è fondata sulla petizione a Dio all'inizio della benedizione. Devono essere testimoni della carità di Dio nel mondo in modo che, coloro che trovandosi in una infelice condizione di bisogno avranno beneficiato della loro benignità, li accolgano un giorno pieni di gratitudine nelle dimore eterne di Dio. In quest'ultima proposizione consecutiva vi è l'eco di Lc 16, 9: «*Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defecerit, recipiant vos in aeterna tabernacula*». La benedizione finale è per tutta l'assemblea liturgica, secondo la consueta formula trinitaria.

Attraverso la benedizione viene delineato un quadro di famiglia cristiana benedetta da Dio che, al contempo, è programma di condotta degli sposi, che con il loro matrimonio sono diventati, insieme, segno dell'unità di vita e di amore tra Cristo e la Chiesa.

Questa è la solenne benedizione finale del formulario B:

²⁶⁶ «Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis; non quomodo mundus dat, ego do vobis» (Gv 14, 27).

²⁶⁷ «Et pax Christi dominetur in cordibus vestris» (Col 3, 15).

«Deus Pater omnipotens gaudium suum vobis concedat et in filiis vos benedicat. R/. Amen.

Unigenitus Dei Filius in prosperis et adversis vobis miseratus assistat. R/. Amen.

Spiritus Dei Sanctus caritatem suam in corda vestra semper effundat. R/. Amen.

Et vos omnes, qui hic simul adestis, benedicat omnipotens Deus, Pater, et Filius, ✠ et Spiritus Sanctus. R/. Amen» (MR, pp. 1032-1033).

La formula di benedizione è costruita con proposizioni ottative secondo una sequenza trinitaria. Esse hanno il significato di petizione al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. Al Padre si rivolgono le due prime petizioni: che conceda la sua gioia ai novelli sposi e li benedica col dono dei figli. Nella terza si ricorre alla misericordia dell'Unigenito Figlio di Dio perché stia loro vicino, tanto nella prosperità quanto nell'avversità. Nella quarta si chiede che lo Spirito Santo riversi la sua carità nei loro cuori, con espressione in cui riecheggia Rm 5, 5: *«Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis»*. Sono petizioni che ben possono rinsaldare la speranza degli sposi nel loro futuro di vita familiare, ma insieme costituiscono un programma di vita, certamente impegnativo, ma accessibile e gioioso con l'aiuto della santa Trinità.

Questa è la benedizione finale del formulario C:

«Dominus Iesus, qui in Cana adesse dignatus est nuptiis, benedictionem suam largiatur vobis et propinquis vestris. R/. Amen.

Ipse, qui Ecclesiam dilexit in finem, in corda vestra indesinenter effundat suum amorem. R/. Amen.

Det vobis Dominus ut, eius resurrectionis testantes fidem, expectetis in gaudio beatam spem. R/. Amen.

Et vos omnes, qui hic simul adestis, benedicat omnipotens Deus, Pater, et Filius, ✠ et Spiritus Sanctus. R/. Amen» (MR, p. 1037).

Le tre prime petizioni sono rivolte a Cristo nella forma di proposizioni ottative e contengono un'anamnesi che fonda la petizione, anche se molto breve. Nella prima si fa memoria della presenza di Gesù alle nozze a Cana e si chiede la sua benedizione per gli sposi e per i loro congiunti. La petizione è generica, ma il riferimento all'episodio evangelico di Cana le dà un orientamento specifico in favore della vita matrimoniale dei novelli sposi.

Nella seconda parte, l'anamnesi che amplifica l'invocazione, è costruita in base a Ef 5, 25: «*Viri, diligite uxores, sicut et Christus dilexit ecclesiam et seipsum tradidit pro ea*», e a Gv 13, 1: «*Ante diem autem festum Paschae, sciens Iesus quia venit eius hora, ut transeat ex hoc mundo ad Patrem, cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos*». Nella celebrazione del sacramento del matrimonio gli sposi partecipano all'amore che unisce Cristo alla Chiesa, e adesso, alla fine della celebrazione, si chiede per loro che Cristo continui a renderli partecipi sempre più perfettamente di un così alto amore.

Nella terza parte la petizione è doppia. Per mezzo di una proposizione partecipiale si chiede che sia dato agli sposi di rendere testimonianza di fede alla risurrezione di Cristo. In questo modo vi è un accenno anamnetico alla risurrezione del Signore, che fonda la petizione formulata mediante una proposizione completiva, ispirata a Tt 2, 12-13: «*Abnegantes impietatem et saecularia desideria sobrie et iuste et pie vivamus in hoc saeculo, expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et salvatoris nostri Iesu Christi*». La lieta attesa della gloria eterna beatificante, oggetto della speranza cristiana, è resa salda dalla fede nella risurrezione di Cristo. A un primo esame potrebbe sembrare che la petizione non riguardi la vita

matrimoniale degli sposi in quanto tali, ma in quanto cristiani. Tuttavia è una petizione opportuna, perché è ricorrente la tentazione di considerare gli impegni della vita familiare con criteri solo temporali; invece vanno affrontati alla luce della vita eterna con fiduciosa speranza teologale.

L'Ordo celebrandi Matrimonium sine Missa, oggetto del capitolo II dell'OCM, non presenta elementi nuovi sotto il profilo della teologia liturgica. Le letture bibliche e l'eucologia proprie della celebrazione del matrimonio coincidono con quelle della celebrazione entro la Messa. *L'Ordo* comprende, oltre ai riti introduttivi, una liturgia della parola e la celebrazione del matrimonio. È anche previsto che si possa distribuire la Comunione.

BIBLIOGRAFIA

FONTI LITURGICHE

- M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen-Age*, I: *Le Pontifical romain du XII^e siècle*, ristampa anastatica, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972.
- D. BOLLANI, *Rituale Sacramentorum ex Romanae Ecclesiae ritu*, apud Vicentium Sabbium, Brixiae 1599.
- A. CASTELLANI, *Sacerdotale ad consuetudinem s. Romanae Ecclesiae aliarumque ecclesiarum*, apud Joannem Variscum et socios, Venetiis 1564.
- Concilia Galliae A. 314 – A. 506*, C. MUNIER [ed.], CCL 148, Brepols, Turnhout 1963.
- J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien : Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, I: *Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, Editions universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1979².
- A. DUMAS (ed.), *Liber Sacramentorum Gellonensis: Textus*, CCL 159, Brepols, Turnhout 1981.
- R. FALSINI – A. LAMERI (ed.), *Ordinamento generale del Messale Romano: Commento e testo*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2006.
- O. HEIMING (ed.), *Liber Sacramentorum Augustodunensis*, CCL 159 B, Brepols, Turnhout 1984.
- E. MARTENE, *De antiquis Ecclesiae Ritibus*, II, ed. novissima, apud Remondini, Venetiis 1788.
- Missale Romanum, Editio Princeps (1570)*, M. SODI – A. M. TRIACCA (ed.), Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

- Missale Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*, editio typica 1962, M. SODI – A. TONIOLO (ed.), edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007.
- L. C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (ed.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV[80])*, Herder, Roma 1978³.
- L. C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (ed.), *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiæ ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1981³.
- G. RICHTER – A. SCHÖNFELDER (ed.), *Sacramentarium Fuldense sæculi X (cod. theol. 231 der K. Universitätsbibliothek zu Göttingen)*, Druck der Fuldaer Actiendruckerei, Fulda 1912, edizione anastatica della Henry Breshaw Society, Saint Michael's Abbey Press, Farnborough (UK) 1982.
- Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*, M. SODI – J. J. FLORES ARCAS (ed.), Edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.
- Rituale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio ecumenico Vaticano II promulgato da Papa Paolo VI e riveduto da Papa Giovanni Paolo II. Rito del Matrimonio*, Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004.
- Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Ordo celebrandi Matrimonium*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1991.
- P. SORCI – G. ZITO [ed.], *Il Messale Gallicano di Messina: Missale secundum consuetudinem Gallicanorum et Messanensi Ecclesie della Biblioteca Agatina del Seminario*

di Catania (1499), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

- C. VOGEL – R. ELZE [ed.], *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, II: *Le texte II (NN. XCIX-CCLVIII)*, 1963.
- A. WARD – C. JOHNSON, *Missalis Romani editio princeps Mediolani anno 1474 prelis mandata*, Reimpresio vaticani exemplaris, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1996.

STUDI

- G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi: Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 1996.
- P. BARBIERI, *La celebrazione del matrimonio cristiano: Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1982.
- L. BEGGIAO, *Il sacramento del matrimonio in rituali italiani a stampa del XVI secolo*, (estratto diss.), Istituto di Liturgia Pastorale in Padova, Padova 2002.
- C. BRAGA, *La genesi dell'Ordo matrimonii*, «Ephemerides Liturgicae», 93 (1979), 247-257.
- E. CATTANEO, *Introduzione alla storia della liturgia occidentale*, 2^a edizione completamente rinnovata, Centro di Azione Liturgia, Roma 1969.
- A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316)*, *Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*, Desclée & Cie, Tournai 1958.
- H. CROUZEL, *Deux textes de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», 74 (1973), 7-13
- P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, ElleDiCi, Torino-Leumann 1984.

- G. FARNEDI (ed.), *La celebrazione cristiana del matrimonio: Simboli e testi*, Atti del II Congresso Internazionale di Liturgia (Roma, 27-31 maggio 1985), Pontificio Ateneo Anselmiano, Roma 1986.
- G. FERRARO, *Il Rito del Matrimonio nella celebrazione dell'Eucaristia*, Edizioni OCD, Roma 2008.
- G. FITZER, *σφραγίς κτλ.*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XIII, Paideia, Brescia 1981, coll. 377-418.
- J. A. FITZMYER, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, («The Anchor Yale Bible», 32), Yale University Press, New Haven - London 2008.
- J. GAUDEMET, *La définition romano-canonique du mariage*, in *Speculum Iuris et Ecclesiarum*, Festschrift für W. M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Herder, Wien 1967, pp. 107-114.
- M. GILBERT, *Une seule chair (Gn 2,24)*, «Nouvelle Revue Théologique», 100 (1978), 66-89.
- J. GÓMEZ LORENZO, *Arras*, in *Gran Enciclopedia Rialp*, III, Rialp, 3ª ristampa, Madrid 1984, 65.
- J. E. GRUBBS, «Pagan» and «Christian» Marriage: *The State of the Question*, «Journal of Early Christian Studies», 2 (1994), 363-365.
- P. A. HOLMES, *Nicholas I's Reply to the Bulgarians Revisited*, «Ecclesia Orans», 7 (1990), 131-143.
- G.-P. HUGENBERGER, *Marriage as covenant: a study of biblical law and ethics governing marriage developed from the perspective of Malachi*, E. J. Brill, Leiden-New York 1994.
- J.-M. JONCAS, *Les bénédictions nuptiales dans le Rituel du mariage de 1991*, «La Maison-Dieu», 224 (2005), 19-44.

- H. LECLERCQ, *Mariage*, in F. CABROL – H. LECLERCQ (ed.), *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, X, Létouzey et Ané, Paris 1932, col. 1843-1982.
- E. LODI, *La benedizione nuziale: Sua valenza teologico-liturgica*, «Rivista Liturgica», 79 (1992), 659-691.
- A. MIRALLES, *Il matrimonio: teologia e vita*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996.
- J.-B. MOLIN – P. MUTUMBE, *Le rituel du mariage en France du XII^e au XVI^e siècle*, Beauchesne, Paris 1974.
- J.-B. MOLIN, *Symboles, rites et textes du mariage au moyen âge latin*, in G. FARNEDI (ed.), *La celebrazione cristiana del matrimonio: Simboli e testi*, Atti del II Congresso Internazionale di Liturgia (Roma, 27-31 maggio 1985), Pontificio Ateneo Anselmiano, Roma 1986, 107-127.
- F. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini: Introduzione - Traduzione e Commento*, Queriniana, Brescia 1994.
- G. RAVASI, *Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione*, 3 vol., Dehoniane, Bologna 1981-1984.
- K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Cerf, Paris 1970.
- M. L. SATLOW, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, NJ – Oxford 2001.
- P. SORCI (ed.), *La celebrazione del matrimonio cristiano: Il nuovo rito nel contesto delle attuali problematiche culturali e sociali*, Libreria editrice Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007.
- K. STEVENSON, «*Benedictio nuptialis*»: *Reflections on the Blessing of Bride and 'Groom in Some Western Mediaeval Rites*, «Ephemerides Liturgicae», 93 (1979), 457-478.
- K. STEVENSON, *The Marriage-Rite from Early "Ritual-Votive Missal" (Roma, Bibl. Vallicelliana, Cod. B. 141, 11th Century*, «Ecclesia Orans», 3 (1986), 181-193.

- TERTULLIANO, *Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem - De exhortatione castitatis - De monogamia*, P. A. GRAMAGLIA [ed.], Borla, Roma 1988.
- A. M. TRIACCA – A. PISTOIA (edd.), *Le Mariage*, Conférences Saint-Serge, XL Semaine d'études liturgiques (1993), C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1994.
- A. M. TRIACCA, *Matrimonio e verginità: teologia e celebrazione per una pienezza di vita in Cristo*, M. Sodi e altri (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005.
- H. J. VOGT, *Die Eheschließung in der frühen Kirche*, in *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?*, K. RICHTER (ed.), Herder, Freiburg im Br. 1989, 119-132.
- C. WESTERMANN, *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1994.
- G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, («Word Biblical Commentary», 1), Word Books, Waco, Texas 1987.
- G. ZANON, *Il rituale di Brescia del 1570 modello del rituale romano di Paolo V*, in G. FARNEDI (ed.), *Traditio et progressio*, studi liturgici in onore del prof. A. Nocent, (Studia Anselmiana, 95), Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1988, 643-681.