

MELITA THEOLOGICA

Vol. V, No. 2

1952

The Solemn Vigil of Easter

EASTER EVE was the only Saturday of the whole year on which fasting was permitted by the Apostolic Constitutions (1). The fast on that day was of the strictest character, and at Rome not even children were granted a dispensation.

A very old Eastern tradition held that the *parousia* would take place at midnight on Easter Eve: each year on that day the faithful waited in awe for the second coming of the Redeemer, but as soon as the hour of midnight passed, they celebrated the feast of Easter with great joy (2). Whatever the value of this tradition it is certain that the custom of passing the night before Easter in prayer, is very old. Tertullian speaks of this custom as a law whose origin was lost in the mists of time and from which none could be granted dispensation (3). Easter night was spent by the assembled faithful in prayer and supplication, in the reading of the Scriptures and in hearkening to the exhortations of the bishop: the whole service culminated in the blessing of the font and the baptism of the catechumens, followed immediately by Mass shortly after midnight on Easter morning. Excepting the blessing of the font and the baptism of catechumens, this was the usual way, in the 3rd century, of sanctifying the night pre-

- (1) Const. Apost. 7, 23; The Apostolic Constitutions, attributed to Clement of Rome, probably were compiled at the beginning of the 5th cent. near Antioch. They are found in Migne P.G. 1, 555-1156.
- (2) "Unde reor et traditionem apostolicam permansisse, et in die vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, expectantes adventum Christi. Et postquam illud tempus transierit securitate praesumpta, festum cuncti agunt diem." St Jerome, Comm. in Mt. 25, 6; P.L. 26, 192.
- (3) Tertullian speaking of the difficulty which would be caused by the absence of the Christian wife from her heathen husband during the whole night of the Paschal vigil, says: "Quis denique Solemnibus Paschae adnoctantem securus sustinebit?" (Ad uxorem, II, 4; P.L. 1, 128.

ceding each Sunday—the ceremonies of Easter Eve have preserved intact the old night service of the Roman Church before the introduction of the night office of the Breviary in the 5th century through monastic influences (4).

In the later Middle Ages the whole service of the vigil was transferred to the afternoon, vespers being added, bringing about a curious anachronism by which after having celebrated the Resurrection of Our Lord we are taken back a few hours before: in fact the antiphon of the *Magnificat* speaks of the visit to the tomb on the evening of Saturday, while the deacon had already announced in the Gospel that Christ had risen at dawn of the “*prima sabbati*”. The anomaly became greater when later the whole office of Easter Eve was celebrated in the forenoon.

In 1951 Pius XII re-established the Easter vigil but “*facultative*” for that year only (5); the following year a new decree extended the time to another three years and at the same time introducing certain modifications and additions (6). The restored Easter vigil cannot be considered simply as a return to the celebration of Easter Eve according to the rites in use at Rome in the first centuries of the Christian era; various elements which had accrued during the centuries were retained, some anachronisms and anomalies were taken away and certain new elements suited to our times introduced.

The first part of the liturgy of Easter Eve comprises the blessing of the fire and of the paschal candle, and the singing of the “*praeconium paschale*”.

The blessing of the fire is something altogether foreign to the ancient liturgical tradition of the Roman church; no mention of it is found in the “*Ordines Romani*” (7). Most probably it is due to a sort of compromise which was effected at the time of Charlemagne between the Gallican uses and the Latin rites.

(4) SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, vol. 4, *Introd.*, pp. 2-14.

(5) A.A.S. XXXIII, 3, pp. 127-137.

(6) A.A.S. XXXIV, 1, pp. 48-63.

(7) The “*Ordines Romani*” describe the ceremonies observed at Rome during liturgical functions. From these *Ordines Romani* the ceremonial of bishops has been derived. The oldest *Ordo* belongs to the 6th or 8th century, the last (the 15th) to the fifteenth century.

Various Fathers (8) bear testimony to the existence of an evening service in many churches; this was a sort of symbolic offering of light which the church at that hour consecrated to Him who was the Substantial Light: in fact the phrases used by the Fathers or found in the various liturgies, as *lumen offerre, oblationem solemnem reddere, lucerna accensa, reddere sacrificium*, all point out to this symbolism. This rite of the *Eucharistia lucernaris*, as St Gregory of Nyssa styles it, most probably originated in Jerusalem itself, and its origin might be sought for in the primitive liturgical deposit which the Church borrowed from the Synagogue. The rite, it seems, consisted in the lighting of a candle or lamp near the lectern at the beginning of the Sunday vigil, as a sort of symbolic sacrifice of light burning in honour of Him who is "Lumen de Lumine", who came to dispel the darkness of the world (9).

The *Eucharistia Lucernaris* of the Easter Vigil was performed with great solemnity; we find it repeatedly referred to in writers from the 4th century onwards (10). It was known then as the *Laus Cerei* and it pertained to the deacon's office to sing the praises of the *Cereum*. This fact shows that the *Laus Cerei* was a derivation from the *Lucernarium* or *Eucharistia Lucernaris* which was a ceremony reserved to the deacon. One cannot explain otherwise the importance given to the deacon in the first part of the ceremonies of Easter Eve.

(8) St AMBROSE, *De Virginibus*: "Solemnes orationes... sunt defendendae... hora incensi..." (Lib. III, c. IV, n. 18; P.L. 16, 237)

ST JEROME, *Ep. CVII ad Laetam*: "accensaque lucernula reddere sacrificium vespertinum" (P.L. 22, 875).

PRUDENTIUS, no. 5 of the *Calemerinon* hymns, "ad incensum lucernae".

(9) The rite was accompanied by the singing of psalms: ps. 140 seems to have been the evening psalm "par excellence": it is still so in the Eastern Church. At Nola ps. 131 seems to have been used for the evening service. The Antiphony of Bangor for the evening service has ps. 112 and the great doxology. The rule of St Cesar of Arles mentions that the evening service comprised the *Lucernarium*, the *Duodecima* (12 psalms), a double lesson and a final hymn. For further details see Schuster l.c.

(10) Cyril of Jerusalem, in his introductory Catechetical lecture (§ 15) speaks of "that night, that darkness shows like day", and Eusebius records (*De vit. Const.* 4, 22) that Constantine observed Easter Eve with such pomp that "he turned the sacred or mystical vigil into the light of day" by means of lamps suspended in every part, and

While St Jerome disapproves of the *Laus Cerei* in a letter to the deacon Praesidium (11), St Augustine mentions the lines he wrote "*in laude quadam cerei*" (12), and the fathers of the 4th council of Toledo explain why the "*lucerna et cereus in praevigiliis Paschae*" is blessed (13).

At Rome the *Laus Cerei* was a late introduction. What St Jerome says in his letter CVII *ad Laetam* seems to imply that evening devotions in Rome were a private affair popular with ascetics. And though the *Liber Pontificalis* seems to attribute the

setting up huge waxen columns through the whole city. We find reference to the same custom in St. Gregory Nazianen (*Orat. 42 de Pasch.*) who speaks of persons of all ranks, even magistrates and men and ladies of rank, carrying lamps, and setting up tapers, both at home and in the churches, thus turning night into day; and again (*Orat. 43*) describes this *hieranux* as "torch-bearing" being as it were a *prodromos* or forerunner of the rising of the great light, Christ. St Gregory of Nyssa also describes the brilliancy of the illumination as a cloud of fire mingling with the dawning rays of the sun, and making the eve and the festival one continuous day without interruption (*In Chr. Resur. 5*). From the poem of Prudentius (*Hymn. V ad incens. cerei pasch.*) we learn that the church was illuminated with lamps depending from the roof, reminding the spectator of the starry firmament". (Quoted from Smith Cheetam, Dictionary of Christian Antiquities, John Murray, London, 1908, art. Easter. Ceremonies of).

- (11) Praesidium, a deacon of Placentia, had asked St. Jerome to write for him a "*Laus Cerei*". The saint objected to this as he considered the *laus Cerei* to be unworthy and unedifying to the liturgy of the church, because "*Virgillii totus Georgicorum liber profertur in medium*"; besides although "*haec iucunda sint... quid ad diacenum, quid ad Ecclesiae sacramenta, quid ad tempus Paschae... cum, tacente episcopo, et presbyteris in plebeium quodammodo cultum redactis, levita loquitur, docetque quod pene non didicit*". The Scriptures are against this custom: "*nusquam in Dei sacrificium mella, nusquam cerei usum, sed lucernarum lumina, et oleo fotos videbis egniculos*" (*Ep. 18 ad Praesidium, P.L. 30, 188*).
- (12) "*Quod in laude quidam cerei breviter versibus dixi:*
Haec tua sunt, bona sunt, quia tu bonus ista creasti.
Nil nostrum est in eis, nisi quod peccamus amantes.
Ordine neglecto, pro te, quod conditur abs te".
 All MSS have *cerei* (not *creatoris*) and this seems to be the true reading. (*De Civ. Dei, 15, 22; P.L. 41, 467*).
- (13) "*Lucerna et cereus in praevigiliis Paschae apud quasdam ecclesias non benedicuntur, et cur a nobis benedicantur inquirunt: propter enim gloriosum noctis ipsius sacramentum solemniter haec benedicimus, ut . . . Resurrectionis... Mysterium... in benedictione sanctificati luminis suscipiamus*" (*Conc. Tol. IV, can. 9*).

introduction of the *Laus Cerei* to Pope Zosimus in 417 (14), yet the Gregorian Sacramentary has no mention of it, and the *Ordo Romanus I*, describing the rites of the Easter vigil in the 7th-8th century says that *Laus cerei* was still in use only in the suburban churches (15).

At the Lateran these were the rites : on Maunday Thursday about the time of None, fire was produced from flint to light a candle placed on a reed, held by a *mansionarius*. On Good Friday and on Holy Saturday the candle was carried by the archdeacon and by the youngest bishop. On Maundy Thursday at the consecration of the chrism a large quantity of oil was collected in three large vases. Pope Zachary (+ 752) in his letter to Boniface says that the tradition of the Roman Church was that on Maundy Thursday three lamps of more than usual capacity were set alight in some hidden spot of the church with oil sufficient to last till Easter eve; from these lamps candles and other luminaries were lighted on that day for the ceremonies of Baptism. This rite was attended by some solemnity as Pope Zachary in the letter mentioned prescribes that a priest (or bishop?) should officiate. No new fire was blessed on Holy Saturday as these large lamps were providing it. Therefore at Rome on Easter Eve there was only a procession *cum supplicii silentio* with a candle on a reed and the usual seven lighted candles carried by acolythes.

Later on a fusion of various rites and prayers took place as we have said and this fusion resulted in the ceremonies of the morning of Holy Saturday.

The rubrics in our Missals for the morning office on Holy Saturday say : At a convenient hour the altars are dressed, but the candles are not lighted till the beginning of the Mass. Outside the church fire is struck from a flint and coals are kindled therewith, after which the priest before the church, if it can conveniently be done, otherwise in the very entrance of the church, blesses the new fire. The blessing is done by the recitation of three prayers, which formerly had been intended for the lighting of the evening candles near the lectern at the beginning of the holy vigil. Only later were these prayers transferred to the

(14) The *Liber Pontificalis* says of Pope Zosimus : "per parochias concessa licentia cereos benedicendi".

(15) "Et hic ordo cerei benedicendi, in suburbanis civitatibus agitur" (P.L. 78, 960).

blessing of the fire through a misunderstanding of the rubrics in the Middle Ages. These prayers are more adapted to the blessing of the evening candle than to the blessing of fire. This anomaly is clearer as regards the prayer which immediately follows for the blessing of the grains of incense. The "incensum" mentioned in the prayer is not incense at all but the lighted candle: this is easily confirmed from the reference there is in the prayer to the custom of distributing to the faithful bits of the blessed candle as a sacramental (16). This custom was not in use at Rome: instead on the morning of Holy Saturday the archdeacon mixed liquefied wax with oil and from this mixture small medallions known as *Agnus Dei* (17) were made and distributed to the faithful on Low Sunday.

In the restored Easter vigil the anomaly mentioned has disappeared: of the four prayers only the first has been kept and it is the one more easily adaptable to the blessing of the fire (18). The grains of incense are not blessed at all, but as soon as the prayer has been recited the priest sprinkles holy water on the fire,

- (16) The prayer runs as follows: *Veniat quaesumus, omnipotens Deus, super hoc incensum larga tuae benedictionis infusio; et hunc nocturnum splendorem invisibilis regenerator accende: ut non solum sacrificium, quod hac nocte litatum est, arcana luminis tui admixtione refulgeat, sed in quocumque loco ex huius sanctificationis mysterio aliquid fuerit deportatum, expulsa diabolicae fraudis nequitia, virtus tuae maiestatis assistat. Per Christum.*

In the new Ordo for the restored Vigil this prayer is used for the blessing of the Paschal candle, and the word *cereum* has been added to *incensum* and the word *intende* substitutes *accende*, for the Paschal Candle is already lighted.

The custom of distributing bits of the Paschal Candle to the faithful is also mentioned by Ennodius of Pavia (+521) in the two *Laus cerei* he composed. A survival of this custom may be still noticed among us in the fact that the faithful asks for bits of the Tenebrae candles or of the three candles on the reed.

- (17) Later on the Pope himself assisted at both the blessing and distribution. The great consecration of the *Agnus Dei* took place only on the first year of the pontificate and every seventh year afterwards, which rule is still observed. The discs of the *Agnus Dei* are brought to the Pope on Wednesday of Easter week to be consecrated and then they are distributed by the Pope himself on the following Saturday.
- (18) Formerly the priest was not bound to recite the four prayers which are found in the Missal for the blessing of the fire: he could choose any one of the four. Later the four became obligatory. In the new Ordo, only the first has been kept.

puts incense in the thurible, blessing it in the usual manner, and then incenses the fire.

In the morning office of Holy Saturday, after the blessing of the fire, the deacon puts on white vestments and takes the reed with the three candles while the procession starts for the altar. A thurifer goes first with an acholyte who carries in a plate the five grains of incense, then follow the subdeacon with the cross and the clergy in order, then the deacon with the triple candle reed, and lastly the priest. When the deacon comes into the church an acholyte, who carries a candle which has been lighted with the new fire, lights one of the candles on the rod; then the deacon sings *Lumen Christi* and all kneel down answering *Deo gratias*. He sings in a louder voice *Lumen Christi* again in the middle of the church when the second candle is lighted, and still louder before the altar when the third candle is lighted, all meanwhile acting as before. Arrived at the altar the priest goes to the epistle side while the deacon takes the book and after asking the priest's blessing, goes to the Gospel side to chant the *Praeconium Paschale*. At a certain moment of the chanting of the *praeconium* the five grains of incense are stuck in the candle in the form of a cross, soon afterwards the candle is lighted by means of one of the candles on the rod and lastly the lamps of the church are lighted. As soon as the *Praeconium* is finished the deacon changes into purple vestments and the reading of the prophecies begins.

In the rite of the restored vigil these ceremonies have been substantially changed and brought more into conformity with the various ancient rites of which the present rite is a fusion.

In the restored vigil the blessing of the Paschal candle takes place at the entrance of the church. As soon as the fire is blessed an acholyte brings the Paschal candle to the celebrant, who with a stylus cuts in the candle, at the point where the grains of incense are to be fixed, the sign of the Cross and the letters Alpha and Omega, and the year, saying: *Christus heri et hodie, principium et finis, Alpha et Omega, Ipsius sunt tempora, et saecula. Ipsi gloria et imperium per universa aeternitatis saecula. Amen.* The deacon then presents to the priest the grain of incense, which if not yet blessed, are by the celebrant in silence sprinkled with holy water and incensed. The priest then fixes the five grains in the candle saying: *Per sua sancta vulnera, gloriosa, custodiat, et conservat nos. Christus Dominus. Amen.* Then the deacon takes a small candle which has been lighted from the new fire and gives

it to the celebrant who lights the paschal candle saying: *Lumen Christi gloriose resurgentis, dissipat tenebras cordis et mentis*. Then the priest blesses the paschal candle with the prayer formerly used to bless the five grains of incense (19). The lights of the church are all then extinguished, except that of the paschal candle. The deacon puts on white vestments, takes the Paschal candle and the procession starts, a thurifer leading, followed by the subdeacon with the cross, the deacon with the lighted paschal candle, then the celebrant, the clergy in order and lastly the congregation. As soon as the deacon enters the church he lifts up the candle and sings *Lumen Christi*. All kneel down and answer *Deo gratias* while the celebrant lights his candle from the Paschal candle. In the middle of the church the deacon sings in a higher tone *Lumen Christi*, all genuflect again answering *Deo gratias*, and the candles of the clergy are lighted. Lastly before the altar "in medio chori" the deacon sings in a yet higher tone *Lumen Christi*, all again kneel and answer *Deo gratias* and from the Paschal candle the congregation's candles and the church lamps are lighted. The priest then goes to his place on the epistle side of the altar, the subdeacon with the cross to the gospel side, the clergy to their places. The deacon places the Paschal candle in the middle of the sanctuary on a small support, takes the book and asks the blessing from the celebrant. He goes then to the lectern, which is covered with a white cloth, puts the book on it, and incenses it; he then incenses the Paschal candle going round it. All then rise and the deacon chants the *Praeconium*, having the Paschal candle in front of him, the altar on his right and the church's nave on his left. The *Praeconium* is sung, without stopping, to the end. The reference to the Holy Roman Emperor found in our Missals is substituted by a prayer for those, *qui nos potestate regunt* (20). As soon as the *Praeconium paschale* ends the deacon takes purple vestments and the prophecies are read.

(19) The lighting of the Paschal Candle before the *Exsultet* takes away another anomaly from the former rite: it was rather strange to sing the praises of the lighted candle when it was still extinguished.

(20) The new words are: "Respice etiam ad eos, qui nos in potestate regunt, et ineffabili pietatis et misericordiae tuae munere, dirige cogitationes eorum ad iustitiam et pacem, ut de terrena operositate ad caelestem patriam perveniant cum omni populo suo". The prayer recalls the ancient formula of prayer for those in authority. Cfr. e.g. St Clem. I Cor., 60, 61.

The rite of the restored vigil has introduced again certain ancient uses in the blessing of the paschal candle. The signing of the candle with a cross seems to be very ancient and at first, perhaps, the sign of the Cross on the candle was made with holy chrism in Spain, at Milan, in Gaul. Later, on account of the ambiguity of the rubrics, which therefore were differently interpreted, the cross was made on the candle with a stylus or, sometimes, the cross was made with a reed having a lighted candle. The introduction in the rite of the five grains of incense is due to a misunderstanding of the term *incensum* in the rubrics which was meant to refer to the lighted candle and which was taken to refer to incense. The five grains of incense were in use at Rome in the 12th century. The new rite has kept the insertion of the five grains of incense as a secondary ceremony, and they are blessed only once not (as in the morning rite) each year. Fixing them in a candle the celebrant says a short prayer composed specially for the new rite so as to point out one of the symbolic meanings attached in the later Middle Ages to the grains of incense i.e. the five wounds of Christ. The main ceremony of the rite of the blessing of the paschal candle is the signing with the cross, with the Alpha and Omega and the date of the year. Even the prayer said during the signing of the paschal candle has been composed for the new rite so that everyone might see that the paschal candle symbolises the risen Christ and that the feast of Easter is the day round which the whole liturgical year evolves itself. The tracing of the figures of the current year formerly, in many places, belonged to the office of the deacon. The tracing of the letters Alpha and Omega may have originated in the mozarabic rite whose lectionaries more than other liturgies gave, it seems, more importance to the Apocalypse from where the two symbolic letters are derived (21). In the late Middle Ages there was also the use of attaching inscriptions of various kinds to the Paschal candle.

The order of the procession in the new rite has been changed so as to give principal place to the paschal candle around which the whole ceremony of the procession is centred. The most noticeable change is that the reed with the three candles is no longer used. We have already mentioned that at Rome in the

(21) "Ego sum Alpha et Omega, primus, et novissimus, principium et finis" (Apoc. 22, 13). See on this point. Dict. Arch. Lit. 1, 24-25.

8th century only one candle on a reed was carried in procession at Rome at the Lateran. The candle may have become three from the fact that there was the use, mentioned in the *Ordo Lateranensis* (22), of joining together the number of candles so that the light could not be easily extinguished by the wind. Later the candles were kept separate and the inevitable symbolism easily explains why the number of candles on the reed was limited to three. Nevertheless a 5th century lectionary of Jerusalem and the 7th century Georgian *Kouanarion* mention a triple candle (*tripertitus cereus*) lighted by the bishop. Before the 10th century the use of the triple candle and the signing of the *Lumen Christi* were unknown in Rome, though they had been introduced in the 12th century. The *Lumen Christi* may have been derived from the Spanish liturgies through the Gallican rites and resulted at Rome in a fusion of various rites at the time of Charlemagne. What happened seems to be this. The one candle mentioned by the 8th century *Ordo Romanus* in time became a triple candle; this was kept when the Paschal candle and the *Laus cerei* were introduced in the Roman rite. Each of the three candles were lighted successively by means of a small candle from the new fire and each lighting greeted by the singing of the *Lumen Christi*. Lastly the Paschal candle itself was lighted by means of one of the three candles. All this shows that either the triple candle or the paschal candle was redundant, and this is why the use of the triple candle has been discontinued in the new rite, and the Paschal candle lighted at the beginning of the procession.

As we have already mentioned the *Exultet* was a late introduction in Rome: it is not found in the Gregorian Sacramentary but was added in the supplement to what has been loosely called the sacramentary of Adrian. It has been recently attributed to St Ambrose (23) and the earliest manuscripts in which it appears are those of three Gallican sacramentaries, i.e. the Bobbio Missal (7th cent.), the *Missale Gothicum* and the *Missale Gallicanum Vetus* (8th cent). In the Holy Saturday morning ceremonies the grains of incense were affixed at the words *incensi huius sa-*

(22) "Diaconus plures candelas in unum glomeratas, ne a vento leviter extinguantur, ab ipso benedicto igne accensos reportat". Cfr. *Ami du Clerge*, 1952, n. 12 p. 189.

(23) B. CAPELLI, O.S.B.: *L'exultet pascae oeuvre de Saint Ambroise*, *Miscellanea Giovanni Mercati*, volume I (Studi e Testi, 121), Città del Vaticano 1946.

crificium through a misunderstanding of the sacred text. The Paschal candle and, soon after, the lights of the Church were lighted at the word *accendit*: formerly a long bravura was introduced upon the word to fill in the pause which might otherwise occur in lighting the candle. In Italy in the 10th and 11th centuries the text of the *praeconium* was sung from long strips of parchment gradually enrolled as the deacon proceeded with the chant. These Exsultet-rolls were decorated with beautiful illuminations drawn upside down so that when unrolled over the back of the lectern they could be admired upright by the congregation.

After the *Exsultet* in the morning service the twelve lessons were read in a low voice by the priest at the epistle side of the altar while they were read aloud in the church. The new Ordo requires that a lector reads them in a loud voice in the middle of the sanctuary in front of the Paschal Candle having the altar on his right and the congregation on his left. The celebrant, the deacon and subdeacon, the clergy, and all the people hear the reading sitting. The priest therefore in the new rite does not read what the lector is reading aloud: this is a return to the former custom of the Church—only in the 17th century was the rubric, obliging the priest to read what was sung, introduced in the missal on account of the distractions of the officiating priests at that time! In our missals the lessons are called *Prophetiae* while the canticles are styled *Tractus*. These titles were introduced in the 14th-15th century and the new Ordo puts back the former titles of *Lectiones* and *Cantica*. Probably the canticles formerly were sung whole; they belong to old Latin version anterior to the Vulgate. A very ancient tradition, probably derived from the Synagogue, reserved for the morning office the chanting of such prophetic canticles. These *Lectiones* were sung (in Rome) without title or benediction at the foot of the papal throne while two subdeacons with torches gave light to the reader. They were sung first in Greek then in Latin, a custom which lasted till the 15th century in theory at least as the Pope often dispensed from the reading of the Greek text (24). After each lesson there was the Oremus, Flectamus genua and the collect. After every three lessons a responsorium was sung first in Greek then in Latin. This was the observance originally common to every vigil: so in the lessons of Holy Saturday we have the only survival of the form of

(24) The Ordo Romanus X, n. 17 has: "Si Dominus Papa velit".

the ancient Roman Office before monastic influences changed it altogether. St Gregory had reduced the lessons to six, but soon after the former tradition of twelve lessons was reintroduced. At Gaul in the 9th century four lessons were read. The new Ordo has reduced the number to four lessons i.e, besides the first, the three lessons (4th, 8th and 11th) which were followed by a canticus. The 8th lesson has had the first sentence omitted and in the new Ordo begins with: "*In die illa erit germen Domini*" (25). Many liturgists have regretted this reduction of lessons chiefly because the 12 lessons, as we have said, was one of the very rare instances still extant of the primitive rite of a vigil both in the East and the West. Some have even suggested that one could be permitted the reading of the twelve lessons if it was so desired, especially as some as really adapted to Easter night and the collects themselves are truly striking. According to the Ordo of 1952 it is no longer the subdeacon, but (which is more proper) it is the deacon who gives the order for ending the silent prayer (26). These few moments of silent prayer after the reading of the lesson before the collect are now enjoined by the rubrics of the new Ordo.

In the Morning Service as soon as the prophecies were ended, if the church had no baptismal font, the litanies were sung, the priests and ministers lying prostrate on the altar steps, and rising to go to the sacristy to vest for Mass at the invocation *Peccatores, te rogamus, audi nos*. While the choir sang the *Kyrie* of the litany, the priest and the ministers began the Mass in the usual manner and, after incensing the altar, the *Gloria* was sung. If the church had a baptismal font, as soon as the prophecies were read, a procession wended its way to the font for the blessing, which finished, all returned to the sanctuary singing the litany, the priest and ministers prostrating themselves on the altar steps till the invocation *Peccatores* etc.

In the new Ordo substantial changes have been introduced. As soon as the reading of the lessons ends, two cantors start the singing of the litany (which is not duplicated) while all kneel down. If the church has no baptismal font as soon as *Propitius*

(25) The first paragraph has been suppressed by the new Ordo of 1952 after the S. Congr. of Rites had received various suggestions to have it omitted.

(26) It is the deacon's office to give such orders to the congregation. Cfr. e.g. *Ite Missa est*.

esto is chanted Baptismal vows are renewed. If the church has a baptismal font, during the singing of the first part of the litanies, in front of the Paschal candle, in full view of the congregation a large ornate basin is prepared with water to be blessed. During the blessing the celebrant will face the people having the Paschal candle on his right and the subdeacon (27) with the processional cross on his left. The blessing of the water is that which is found in the Roman Missal but omitting the *Sicut cervus* with its collect, and the sprinkling of the people with the blessed water before the infusing of the holy oils. As soon as the blessing of the baptismal water has ended, a procession is formed with a thurifer preceding, followed by the subdeacon with the cross, the deacon with the basin of the water, and the celebrant: the choir meanwhile sings the *Sicut cervus* and when the water has been put in the font the celebrant recites the collect and incenses the font. Then all return to the altar for the renewal of the Baptismal vows. If the Baptistery is outside the Church, if so preferred, the blessing of the water may take place in the Baptistery. In this case as soon as the invocation *Sancta Trinitas unus Deus* has been said, the priest, preceded by the processional cross and acholytes, the paschal candle, and the clergy, goes to the font while the cantors and the people remain in their places chanting the litany, repeating as often as necessary from *Sancta Maria, ora pro nobis*. As soon as the blessing is accomplished all return for the renewal of the baptismal vows.

Probably the chanting of the litany was primarily intended to keep the congregation piously occupied in the church while baptisms were being administered in the Baptistery. In the Middle Ages in some churches the custom prevailed of chanting the beginning of the litany while going to the font and the final part of the litany while returning, but the greater number of the churches sang the Psalm *Quemadmodum desiderat cervus* while proceeding to the font. In the Ordo of 1951 the chanting of the *Sicut cervus* was prescribed during the procession to the Baptistery if the blessing of the water was held there, but in the 1952 Ordo the *Sicut cervus* was reserved for the procession with the blessed water at the end of that part of the ceremony of Easter Night. Logically speaking the *Sicut cervus* with its collect ought

(27) The Ordo has "a sinistris ministrum stantem cum cruce", but when speaking of the procession to the font with the blessed water the cross-bearer is the subdeacon.

to precede the administration of Baptism—the chant expresses the ardent desire of the sacrament — and it would be a proper thing to have the Baptism of adults administered during Easter night after the blessing of the waters. The rite, as we have said, is that contained in the Roman Missal with a slight change in the punctuation of the first words of the Preface which now runs as follows : *Domine, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus* (28).

Easter Eve was the chief time for the Baptism of catechumens. The first seventeen catechetical lessons of St Cyril of Jerusalem were delivered during the weeks preceding Easter for those who were to be baptised on Easter Eve, on which day he pronounced the 18th instruction, and on Easter Monday in the 19th lesson he explained to them the deep meaning of what was done on the evening of their Baptism. When the soldiers broke in the Cathedral at Constantinople on Easter Eve to arrest St John Chrysostom there were 3000 catechumens awaiting Baptism. In the *Ordines Romani* of the 8th century it is prescribed that the Pope after having himself baptised some catechumens would leave the rest to be baptised by the priests while he went to the nearby oratory of the Holy Cross where the neophytes as soon as baptised would go to receive Confirmation from the Pope. There were two unctions with the Chrism : the *chrismatio* done by the priest on the head of the neophyte as soon as he was baptised and *chrismalis signatio* performed by the Pope. The people remained in the church chanting the litanies repeating the invocations first seven times, then five, then three times. For this reason in the former Ordo (for the morning service) the invocations were duplicated. In the new Ordo the old Roman custom of having the people and the cantors remain in the church chanting the litany, while the celebrant is in the Baptistery, is still maintained, but the litany is not duplicated. We may note however that the blessing of the baptismal water at the baptistery is a concession, *si praefertur*. The principle underlying the new Ordo is that the whole rite should be seen by all the congregation.

The renewal of the Baptismal vows is something altogether new to the liturgy of Holy Saturday, but a rite well adapted and needful in our times. The celebrant changes into white vest-

(28) The whole question of the punctuation of the first words of this Preface is fully discussed in Eph. Lit. 65 (1951) 101-104, 66 (1952) 282-283.

ments (29), incenses the Paschal candle, and then, either from the sanctuary or from the pulpit, he addresses the congregation inviting the faithful to renew their Baptismal vows: the words he uses are derived from St Paul's letter to the Romans (30) and from St Augustine. The rite ends with the recital of the Lord's Prayer and the sprinkling of the congregation with the holy water, extracted from the basin during the blessing before the infusion of the holy oils. The 1951 Ordo permitted the use of the vernacular in those dioceses where the language of the people was partly permitted for the administration of Baptism. The 1952 Ordo permits the use of the vernacular *ubique locorum* but the vernacular version must be approved by the Ordinary (31).

The congregation would be better disposed for this renewal of vows if it were possible to have the administration of the sacrament conferred to some persons, possibly adults—in this case the words of the *Hanc igitur* (pro his... quos regenerare dignatus es ex aqua et spiritu sancto) would be more true. This has been done in many places where the restored rite was celebrated. In some places also all had candles lighted for the renewal of the Baptismal vows (32).

After this renewal has been accomplished the second part of the litany is chanted to the end. If Holy Orders are conferred the prostration and the benediction of the ordinandi takes place now, otherwise the litany is chanted while all kneel. We may notice that except in the case of ordinations the prostration no longer takes place as it is in contrast with the processional character of the litany.

When the litany is terminated the celebrant and the minister go to the sacristy to vest for Mass, while the Paschal candle is removed from the centre of the sanctuary to its place in the large candlestick on the Gospel side of the altar.

In the new Ordo, Mass is celebrated as in the Roman Missal but the Psalm *Judica* and the confession are omitted. While the

(29) If he has not already assumed white vestments because he has administered the Sacrament of Baptism.

(30) 6, 4-11.

(31) This is in line with what is said in the cnc. *Mediator Dei*: "In non paucis... ritibus vulgati sermonis usurpatio valde utilis apud populum existere potest; nihilominus unius Apostolicæ Sedis est id concedere."

(32) *Chr. Eph. Lit.* 66 (1952) 53-76.

cantors are singing the *Kyrie* the celebrant proceeds from the sacristy, goes up to the altar, kisses it and incenses in the usual way. Without saying the *Kyrie* when the chanting ends he intones the *Gloria*, the bells are rung and everything proceeds as usual.

The prayers at the foot of the altar, which formally were said by the priest as a private preparation for Mass, had since the 13th-14th century become obligatory and since Pius V in 1570 officially inserted in the Missal. On the new Ordo of Easter Eve they are omitted for there is no reason for them as the whole preceding rites are a sufficient preparation for the Sacrifice of the Mass. In the new Ordo even the last Gospel is omitted for there is no reason to lengthen the ceremony with another Gospel, only added to the Mass with the Missal of Pius V.

There is no introit, for all masses concluding a vigil had originally no introit; at Rome the introit was added at the time of Pope Celestine I when Mass was no longer preceded by the vigil office. The Easter Eve Mass itself, properly speaking, had to begin at the offertory, the collect being the conclusion of the litany. Therefore the epistle and Gospel of the Mass are also later additions. They were added about the 6th-7th century when the relation of origin between the twelve lessons of the vigil office and the epistle and gospel of the Mass was forgotten (in fact the epistle and gospel of the mass represent the last relic of the vigil prayers which in the early centuries preceded the Mass).

No lights are carried at the Gospel, but whatever symbolical meaning the medieval liturgists gave to this rubric it is certain there was no need for lights to sing the Gospel as the Paschal Candle would have been enough.

The Offertory Chant is omitted as the Easter Vigil Mass is older than the introduction of this chant in the Mass at Rome. The same reason explains the omission of the *Agnus Dei* and the Communion chant.

The omission of the *Agnus Dei*, more especially of the invocation *dona nobis pacem* brought about the suppression of the kiss of peace which at Rome took place at every Mass.

We have already mentioned the anomaly which was caused by ending the Mass with short vespers when the service was transferred to the afternoon. In the 1951 Ordo the vespers were suppressed and Mass ended with the priest's blessing, the last Gospel being omitted. The 1952 Ordo introduced a new rite *Pro*

Laudibus to substitute the *Pro Vesperis* of the morning office. The only difference between the *pro Vesperis* and the *pro Laudibus* is the antiphon for the canticle.

In the 1951 Ordo, as there were no Vespers at the end of the Mass, a Communion antiphon was inserted: it was the Magnificat antiphon of the *Pro Vesperis* of the morning service. Some liturgists regretted that in a reformed rite an antiphon, against which many objections had been moved, was still maintained (33). One of the members of the Liturgical Commission (34) gave two reasons why the text was kept. But when the 1952 Ordo substituted a *Pro Laudibus* for the *Pro Vesperis* the antiphon for the Benedictus became that which is in the Breviary for the Lauds of Easter: "*Et valde mane*".

The *Pro Vesperis* was introduced in Rome, from England and France, in the 12th century; before that time, communion was given in silence. Outside Rome in the 10th cent. the chanting of the *Alleluia* was introduced; later on the psalm *Laudate Dominum* and the *Magnificat* to fill the time during which communion was being distributed. When the service was transferred to the morning and few or no people received communion, considering the time of the day, the chanting of the psalm and canticle were considered to be a substitute for vespers (35).

The reports from all the places where the restored rite was observed have been very enthusiastic and all those who have tried it are in favour of its retention (36). There have been some difficulties but these have been already overcome *ex auctoritate* in the *Ordinationes* of the Sacred Congregation of Rites published with the Ordo of 1952 (37).

It would therefore be no vain hope to see this rite extended to the whole church so that for all Christians Easter Day may become again what it was formerly, the *solemnitas solemnitatum*.

J. LUPI.

(33) One of the objections is that it is a faulty rendering of Mt. 28, 1.

(34) A Bugnini in Comm. ad Decr. (Suppl. Eph. Lit. 1951, p. 42, n. 3). "Interpretatio mutata non est: 1o. quia eundem textum refert etiam pericope evangelica Missae vigiliaris, et opportunum visum est expectare omnium pericoparum liturgicarum revisionem, quae, uti creditur progressu temporis fiet; 2o. quia textus melodiae subest, neque prevenienda erat, in hac materia, revisio generalis".

(35) Cfr. Ami du Clergé, 1950 n. 12, p. 182.

(36) Eph. Lit. 66 (1952) pp. 52-76.

(37) A.A.S. XXXIV, 1, pp. 50-52.

St Thomas Aquinas and the Theory of Wages

THE subject I have chosen for this short study may puzzle those who are not quite familiar with the great work of the Angelic Doctor and may amuse those versant with the prodigious edifice of the *Summa*.

To both I wish to point out from the start that, with all my love and admiration to the great Doctor, I am not going, in the course of this paper, to prove that St Thomas produced a complete and exhaustive theory of wages as we know it to-day, or that he even proposed to deal specifically with this problem. If we were to expect this from a man who lived in the thirteenth century, when the problem of wages as we know it to-day, did not exist, would be as unreasonable as if we were to examine whether St. Thomas ever condemned atomic warfare. But since the intellect of the Doctor was almost limitless, and so by following closely his principles we may deduce whether atomic warfare is lawful or not, so I hope I shall be able to show you that St Thomas gave us all the necessary principles which form the backbone of the current Catholic theory of wages.

A theory of wages, if it is not a theoretical or mathematical puzzle, must necessarily depend on the notion of economic life, which the economist who tries to advance the theory, must inevitably have. So let us see first the Doctor's concept of economic science. In 2, 2ae, q. 50, art. 3 of the *Summa* we find this definition in the admirable concise style proper only to the great Doctor: "Finis ultimus oeconomicae est totum bene vivere secundum domesticam conversationem". Here we find the first clue—a very important one, to the whole attitude of St Thomas to economic and social problems.

So, for the Angelic Doctor the ultimate scope is the welfare of man, but not just the welfare without any qualification. It is the welfare qualified by "totum". Let us pause for a little, since I shall have to recall your attention to this important definition later on, and see whether St Thomas' concept of Economics agrees or differs with that of modern non-Catholic economists. To-day economics has reached a stage when no ethical principles can have a place in economic analysis. Whether the behaviour of the consumer or that of the producer, of the wage earner or the

entrepreneur is being analysed, no judgment is valid if it happens to be based on ethical or moral principles. The trend is to reduce the economic science to the state of a pure science with scientific principles and deductions applicable only to the empirical phenomena of economic life. This trend is so clear and prominent in current economics that some leading economists, foremost among them Prof. Lionel Robbins (1), my professor in the London School of Economics, do not even approve of the idea of having an economics of welfare side by side with pure economics. For these the designation itself of welfare economics is simply absurd. But even if we were to discard this class of economists and were to study the works of the other economists who not only approve of the idea, but have also written outstanding works on the subject, such as Pigou, Pareto, Hicks and others, we find that their whole concept of the economics of welfare is wholly alien to the spirit of the Angelic Doctor. Their whole idea of welfare, in fact, can be easily reduced to two or three propositions which are essentially materialistic in their concept and lead to nowhere. This is one of the main reasons which made the other economists grin at the futility of any economics concerned with welfare. Summing up, their idea of welfare is one-sided: it may be the *bene vivere* of the individual, but it is not in any way the *totum bene vivere* which the Angelic Doctor had in mind. There cannot be any *bene vivere* if it is not *totum* at the same time. In other words for St Thomas you cannot divide the human personality into two distinct compartments, one concerned only with the economic exigencies of the animal element in man, and the other with the higher moral needs of the spiritual element. The human being is a *totum* and as such no economic welfare can be complete if it is not directed towards the *totum bene vivere* of the individual.

It is very important, I think, to hold this philosophical, or rather non philosophical, attitude of modern non-Catholic economists in mind, in order to appreciate adequately their position when they come to discuss the theory of wages. So before I shall give you the main elements of Thomistic thought which to my mind still forms the basis of the Catholic theory of wages, I hope you will allow me to delineate in a very sketchy form the theory current in non-Catholic economics. Space does not allow me to

(1) Cfr. "An Essay on the Nature and Significance of Economic Science",

discuss previous theories, which divorced of any ethical preoccupation, were the precursors of the theory prevailing in our times. Nevertheless, I feel that I must mention you just one theory, which though different from the theory I shall discuss, contains elements which make it suspiciously a distant cousin of the latter. I am alluding to the Subsistence Wage Theory or as it is sometimes called, the Iron Law of Wages. According to this theory humanity is by a law of nature divided into two classes: the wealthy class and the workers. These receive a wage which barely helps them and their family to subsist. This wage can never reach a certain level, i.e. it can never go beyond the subsistence level. If it were to be higher, the labourer will be encouraged to breed a greater number of children. Once this happens, the working class will surely increase in number and hence the supply on the part of the labour will increase more than the demand for it until the wage will have to be lowered to the subsistence level again. For Lassalle, the greatest exponent of this law, there is no way of escape out of this dilemma. What really worries any student of economic thought, however, is not Lassalle's law as such, though history and experience disproved long ago much of what he considered to be axiomatic, but the insistence of Lassalle on the rigidity of his law and the inevitability of the consequences emanating from it.

I have mentioned Lassalle's theory in the hope of demonstrating now how this element of rigidity and inevitability is still predominant in the current theory of wages, even if it is basically different from Lassalle's.

The modern theory of wages has two main elements: (i) the element of supply and demand; (ii) the marginal productivity theory. I shall give a short account of these elements immediately. As regards the first element there is no need for our purpose to give you a full description how this element still forms the core of the theory which is essentially still of liberal inspiration. Besides, the other element, the more important and decisive, contains also the first one. So this is briefly what economists have in mind when they write about the marginal productivity of labour. According to them the most important thing to consider whenever we want to estimate the value of the wage in a sphere of economic activity, is the size and the importance of the marginal product. For the sake of those among you who are not familiar with economists' terminology, the term marginal product is

applied in this case to the extra amount of output produced by the n th unit of factor labour which is just on the margin of being employed or refused employment. Now suppose, for example, that the n th unit of factor labour is capable of producing daily a product (the marginal product) at a value of 15 shillings. The entrepreneur in charge of firm X will employ n workers if the wage of other workers in the same occupation is equal to 15. Or to put the same thing in a different way, if the entrepreneur is free in fixing the wage he will give that wage which is equal to the value of the marginal product. If the State imposes a minimum wage, this reasoning applies just the same. He will employ men until that wage equals the value of the marginal product of the last man or men employed.

This is the gist of the marginal productivity theory of labour. I said before that this is the current theory of wages. Now I wish to point out that though, this theory is certainly the prevalent one at the moment, I do not want to imply, however, that it retains an undisputed position even among non-Catholic economists. Just to quote one representative opinion of unorthodox economists: "There is no such thing as a 'normal wage' or a natural rate of wages... The natural rate of wages, like the 'normal' world to which it belongs, exists only in books and in the minds of men" (2). The pains which Dennis H. Robertson of the Manchester School of Economics takes in order to dispel the fears and doubts of the other economists about the validity of this theory, show clearly that modern economists are not unanimous in their in their opinion about this theory (3).

Nevertheless the theory I have just described is, as I said, the prevalent one at the moment. This theory, as you can see for yourself, considers the worker as an article on the market, a commodity whose price fluctuates according to the trade situation. Even its value, the wage, is based on the same criteria as the value of a commodity. If this type of analysis is intended to give a rather scientific treatment to the wages-problem, but is, at the same time supplemented by a complementary analysis which would explain what the other aspects of the problem are, then no one can seriously object to this theory. Unluckily, however, economists stop here and the result is a soulless theory

(2) HAMILTON and MAY: "Control of Wages", p. 111.

(3) See "Wage Grumbles" in *Economic Fragments*, 1931.

which may delight only those whose interest does not lie beyond pure economic analysis.

How different does the Catholic theory of wages sound both in its principles and their implication? But I can assure you that if it were not for the teaching of the *Summa* our theory would never have been what it is. I shall explain myself in a minute.

The whole Catholic theory of wages is based on some very special notions about human personality, the nature and character of labour, the social aspect of ownership, the living wage and the family wage. All these special notions derive their unique meaning from the teachings of the Angelic Doctor. That is what I intend to show you in the remaining part of this paper.

No one before St Thomas gave such a complete picture and such sound teaching about the essence of "persona". It is with this right notion of what constitutes the person that the true idea of duties and rights could receive a precise meaning. *Ius inhaeret personae*, and so a right is a special characteristic of a being endowed with personality and hence it derives all its meaning and importance from a true notion of personality. This all important notion provides the essential difference between the Catholic teaching about the worker in the labour market and the modern theory of lay economics which I have already described. If the human person as such has an importance all of its own and carries with it inalienable rights and duties, then it can never be compared to a commodity, an article whose market value is solely dependent on the interplay of blind economic forces.

From this notion we can pass to the other essential notion of the nature and character of labour. About labour the *Summa* provides us with a definition of its scope. "Labor manualis", writes St Thomas, "ordinatur primo et principaliter ad victum querendum" (4). So when man works, his first and main concern is to make a living.—To be more precise, according to the definition of St Thomas, labour itself is intended for this purpose. So man's labour is not intended primarily for the purpose of increasing production, as it is held implicitly in the current theory of wages—production follows necessarily from labour, but it can never be the principal scope of labour, and consequently, the size of the marginal product can never be the only measure on which man's right for a living should be measured.

(4) 2, 2ae, q. 187, a. 3.

Pope Leo XIII in the "Rerum Novarum" echoes the teaching of the *Summa* when he writes: "...labour for wages is not a thing to be ashamed of, if we lend ear to right reason and Christian philosophy, but is to man's credit, enabling him to earn his living in an honourable way".

But St Thomas is much clearer about the nature of labour when he writes about the earnings of labour. "Id enim merces dicitur, quod alicui reocompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo est actus iustitiae, ita etiam reocompensare mercedem operis vel laboris est actus iustitiae. Iustitia autem aequalitas; quaedam est" (5).

I am sure you noticed the special emphasis laid by the Doctor on the qualifying adjective preceding *pretium*. So, for St Thomas, the wage is a *certain* price, a particular type of price and in this way he distinguishes it from the price of a commodity.

For far I have spoken of the general concept of St Thomas about labour and wages. We must now go a step further and enquire whether the Angelic Doctor by this "quoddam pretium" intended to include the living wage as well. The basic idea of Catholic sociologists whenever they discuss the earnings of labour is that there can be only one type of wage and this is the living wage. Referring again to the "Rerum Novarum" we notice that the Pope stresses all the time the need of this wage. A living wage is not a subsistence wage; it is a wage which should help the worker to live decently in a manner befitting an intelligent creature endowed by God with rights and duties whose source is man's immortal soul.

I think that also in this instance St Thomas is quite clear too: "Secundum quod labor manualis ordinatur ad victum quaerendum, cadit sub necessitate praecepti, prout est necessarium ad talem finem" (6). Notice the emphasis he lays on the words "cadit sub necessitate praecepti". We can easily deduce, then, that according to the Doctor, no wage will be in accordance with the tenets of justice, if it is not adequate to the vital needs of the worker. And knowing what the doctrine of St Thomas about man, his nature and scope is, there cannot be any doubt that the "merces laboris" of St Thomas is the living wage of the Encyclicals.

(5) 1, 2ae, q. 114, a. 1.

(6) 2, 2ae, p. 187, a. 3.

Recent and fairly recent Catholic sociologists have been teaching that the minimum should not only be a living wage but a family wage as well. In other words a minimum wage should provide for the needs of a normal family. This teaching has been officially endorsed by Pope Pius XI in the "Quadragesimo Anno". So our next question is: Has St Thomas included explicitly the family wage in his 'merces laboris'? Personally, I think we cannot find any text which could justify an affirmative answer. But we can certainly agree that it is contained implicitly in the texts I have already quoted. How can we imagine, for example, that if "labor manualis ordinatur primo et principaliter ad victum quaerendum" it should be applied only to the worker without taking into account his family towards which he is bound by special reasons and ties? And if the scope of economics is the "totum bene vivere" of the individual, how can this principle be saved if it does not include his family as well?

To this we may add a further argument; it is an indirect argument but, to my mind, it has its weight too. If we were to examine the best contribution of St Thomas to modern sociology, we would not hesitate to assign this place to his doctrine about private ownership. There are no arguments clearer than his to defend both the right of private property and its social function. About the social function, he writes: "...aliud vero quod competit homini circa res exteriores et usus ipsarum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores uti proprias, sed ut communes, at scilicet de facili eas communicet in necessitate aliorum" (7).

Together with other texts, especially those where he shows what constitutes the "superfluous", St Thomas' mind is explicit that after a certain limit, private ownership should be used in such a way that through it may benefit even those who form what in modern times is called the propertyless class. So, having due regard to the social function of ownership, we can rightly say that the worker, besides having by nature a right to a decent wage, is entitled to it also on account of another title: the social function of ownership.

I hope now I may be allowed to translate into the simple language of the Angelic Doctor the modern theory of wages and show you, in a conclusive manner, how truly all the necessary

(7) 2, 2ae, q. 66, a. 2.

elements are to be found in the *Summa*. This is how the translation goes :

Man works in order to earn a living. The earnings he receives in compensation for his work are only a particular kind of price for man's work, which is an emanation of his intellect and will and as such can never have an adequate material value. Hence a real wage is that wage whereby a man can satisfy his needs according to his nature. This type of wage is due to him *ex iustitia*. But man as a worker often has to provide for the needs of a family. Ergo, *ex iustitia* he is entitled to a family wage too. In this way, and in this way alone, the main scope of economic life, i.e. the total welfare of the individual, will be achieved.

I wonder if in the *Summa* any of the essential elements of the modern theory of wages is missing. I doubt that very much. I am sure, however, of one thing : that the modern Catholic sociologist can find in the Angelic Doctor's Masterpiece most of the tools he needs for his job.

R. CIRILLO.

Un Maltese Venerato Nella Sicilia

A POCA distanza dalla metropoli, nella provincia di Palermo, si trova Ciminna, piccola città di circa 6,265 persone, la cui parrocchia (non c'è che una sola) appartiene all'Arcidiocesi di Palermo.

In Via Umberto Primo, una delle strade principali di Ciminna, c'è la chiesa dedicata al SS. Salvatore, affidata un tempo alla cura dei Padri Domenicani, oggi invece a quella dei preti secolari del luogo. Chiunque entra nella chiesa mano tenendo la destra troverà, passate due cappelle, quella del SS. Nome di Gesù. Al fianco sinistro di quest'ultima, vi si trova la sacrestia e lì dentro, un quadro ad olio rappresentante la figura di un padre domenicano. Si riconosce ancora ben chiaro il viso di quel padre, benchè coll'andar del tempo la pittura sia non poco stradita. Nello sfondo, dietro la testa del Domenicano, quattro volumi portano questi nomi: (i) *Summae Divi Thomae*, (ii) *S. Thomas in Epistolis Divi Pauli*, (iii) *Divi Thomae Catena Aurea*, (iv) *Divi Thomae Ex...* La mano sinistra, poi, del frate si posa su un altro volume, la *Sacra Biblia*. Un pò più in basso dalla mano destra si osservano cinque macchie, le quali sarebbero state probabilmente gli avanzi di cinque sigilli.

Dirimpetto alla sacrestia, alla destra cioè di chi entra nella cappella del SS. Nome di Gesù, una porta e delle scale conducono alla cripta al di sotto dellachiesa. Laggiù non ci sono che un altarino, alcune cellule (*loculi*) e tre urne di vetro. In una delle urne riposa la salma di un frate domenicano, i cui intestini vennero tolti affinchè essa rimanesse intatta. Ed intatta davvero è rimasta la salma, sebbene altre salme, anche più recenti e similmente trattate abbiano subito la corruzione. Però si vede che la salma del nostro domenicano si è annerita in certe parti, cioè nel viso, nelle mani e nei piedi, mentre nelle parti coperte dall'abito religioso ciò non è successo. La bocca rimane ancora oggi aperta, ma in sembiante non fa paura. Perfino la mano destra del Domenicano è così intatta che facilmente lo si crederebbe appena morto. Si può anche scorgere le tracce di un cilizio tutto intorno al polso.

La salma giace distesa su una materassa, con il capo messo su due cuscini. Ricamate da qualche mano di fanciulla si leggo-

no sulla materassa queste parole brevissime: "PADRE DI MALTA".

La pittura ad olio e la salma rappresentano tutt'e due un padre domenicano maltese: IL PADRE SANTO GRECH.

Nella seconda parte della sua relazione presentata al Capitolo Generale dei Domenicani celebrato in Roma nel 1929, il Postulatore Generale dell'Ordine era d'avviso che il Padre Grech è un Servo di Dio di cui si potrebbe iniziare la causa di beatificazione.

Di questo Servo di Dio intendo dare una breve biografia, dichiarando fin da principio che al mio scritto non si deve attribuire altra fede fuorchè l'umana.

Quando risiedeva ancora qui a Malta, il Padre Santo Grech godeva la fama di santo. Lo attesta non solo l'Avvocato I.S. Mifsud nel suo volume *Biblioteca Maltese* (Malta—1764, p. 135, nota A), bensì pure la documentazione che si trova nella *Giuliana* del Convento dei Padri Domenicani di Valletta (vol. 2, f. 44).

Lo si credeva santo questo nostro domenicano anche a Ciminna, dove trascorse l'ultimo decennio della sua vita. Lo attesta questo la poesia che Minicu di Masi diede alla stampa subito dopo la morte del frate e che il Dott. Vito Graziano incluse nei suoi due volumi intitolati *Ciminna—Memorie e Documenti*: l'uno, *Canti e Leggende, Usi e Costumi di Ciminna*, l'altro.

Qui a Malta, i più anziani tra i padri dell'Ordine Domenicano si riferivano a questo loro confratello come ad un santo; così pure si riferiva a lui la gente che frequentava le loro chiese ed i loro conventi. In Sicilia, la memoria del Padre Santo Grech è rimasta sempre molto viva. Un mio amico, il Can.co Michelangelo Calcagno, Rettore di San Domenico a Ciminna, in una lettera del 23 novembre 1951, mi scrisse queste precise parole: "La tradizione sulle virtù di P. Santo è stata sempre viva". In altre lettere il Can.co Calcagno mi menzionò ad una ad una parecchie grazie che il Signore in questi giorni, si è degnato di concedere ai fedeli per l'intercessione del nostro domenicano.

Ciò non ostante, non c'è stato finora nessuno che s'impegnasse a scrivere il *curriculum vitae* del Padre Santo Grech, onore della Chiesa e della Patria sua! È stata questa una grande mancanza da parte degli uomini che egli ha tanto amato. Il 27 novembre 1950 il Canonico di Ciminna mi scrisse tra l'altro queste parole: "Del P. Malta (come lo chiamano) abbiamo sì sotto gli sguardi le venerate spoglie, ma non abbiamo una vera biografia che ce lo faccia conoscere, ammirare, e venerare..." Inoltre (come

nota il Canonico nelle lettera scrittami il 19 dicembre 1950) nei *Libri d'assento* dei Domenicani di Ciminna, che si trovano oggi nell'Ufficio di Registro della medesima città, non si fa nemmeno il minimo accenno al Padre Santo Grech. Qualche verso su di lui si legge ancora nella *Giuliana* dei padri domenicani della Valletta, e qualche brano pure, scritto da F. Caruana Dingli, nella *Galleria Maltese* (Matta, 1846, R.M.L. Ms. 1142, n. 1775 a). Però nè l'uno nè l'altro documento riuscirebbe utile a chiunque verrebbe a scrivere il *curriculum vitae* del Padre Santo Grech. Documentazione senza dubbio utilissima, in riguardo alla santità del Domenicano, è quella fattaci del Padre Filippo Barone, superiore dei Padri Domenicani a Ciminna, e il Padre Francesco Trapani. Ma questa non pretenda essere un *curriculum vitae* del resto, i due l'amettono e dichiarano che della vita del Santo Grech trascorsa qui a Malta, solo queste due cose erano essi venuti a sapere che cioè da fancullo si mostrava sempre molto misericordioso con i poveri e gl'indigenti, e che si era rifugiato in Ciminna dopo che venne licenziato da Malta. Non ci dicono questi due autori nè dove fosse nato, nè se mai in quali altre città fosse egli recato o'tre a Palermo e Ciminna. La loro documentazione altro non racchiude se non le scie testimonianze di coloro che dichiararono sotto vincolo di giuramento la santità di Padre Santo e i miracoli da lui fatti durante la vita e dopo, presso gli abitanti di Ciminna. Quella documentazione è stata fatta di modo che servirebbe facilmente come un processo informativo richiesto ordinariamente per iniziare la Causa di Beatificazione di un Servo di Dio. Essendo dunque gli scritti di quei due domenicani di grande utilità, mi è parso giovevole di indagare la loro vita. E l'informazione richiesta me l'hanno ricavata il Padre M. Coniglione, O.P., il Can.co Michelangelo Calcagno, e il Padre D. Palma, Priore di San Domenico di Palermo.

Padre Filippo Barone nacque a Ciminna nell'anno 1825. Nel 1841 si trovò come novizio nel convento di Sciacca, e poi continuò gli studi a Palermo nel convento di San Domenico. Venne ordinato sacerdote prima dell'anno 1849, e nel 1855 risiedeva già a Ciminna. Rinunciò all'Ordine Domenicano, e già dal 1863 aveva preso di nuovo il nome battesimale, quello cioè di Francesco. Diventò confessore delle suore, e poi venne elevato alla dignità di canonico, e indi prese alloggio nella canonica dello zio anche esso canonico. Morì nel 1889 all'età di 64.

Scrivendomi il 10 marzo 1952, il Can.co Calcagno mi fece notare che un certo Onofrio La Porta, all'età di 88, ancora richiama molto bene il Can.co Francesco Barone come uomo "serio e calmo" davvero; il mio amico aggiunge quello che osservano i pronipoti di quel ex-domenicano, che cioè lui rimase innauorato dei libri e degli studi fino alla morte, come se non avesse cessato di essere il frate domenicano di prima.

Quanto al Padre Francesco Trapani, anch'esso nato a Ciminna nel 1831, si nota che nell'anno 1853 studiava nel convento di Santa Zita, a Palermo. Nel Settembre 1855 venne ascritto e numerato tra gli studenti di Teologia del convento di S. Domenico, a Palermo. Nel novembre 1856, già ordinato sacerdote, chiese la sua secolarizzazione. Di fatti però non lasciò l'Ordine subito, e dai Registri d'Assento del convento di S. Domenico di Ciminna risulta che nel 1858 egli era considerato ancora come *Studente Collegiale*. In quell'anno si occupava molto della statua di N.S. del Rosario. Egli lasciò definitivamente l'Ordine nel 1863 o nel 1864, e si dice che fosse traviato dal retto sentiero.

I due autori, su cui ci siamo fermati or'ora, raccolsero testimonianze *de visu et auditu*, cioè notarono per iscritto tutto ciò che gli abitanti di Ciminna avevano osservato o sentito dire di notevole nella vita del Padre Santo Grech. La documentazione, si vede, fu fatta da loro nel 1855, siccome non fanno menzione di grazie concesse per l'intercessione di Padre Santo dopo l'anno 1854, a cui si riferiscono come "l'anno scorso". Proprio nel 1854 era scoppiata per tutta la Sicilia un'epidemia di colera, e la venerazione verso Padre Santo si divulgò di nuovo, perchè a lui molto spesso ricorreva la gente e da lui fu esaudita. Il 17 novembre 1855 la colera scoppiò per la seconda volta, e durò per tutto l'anno: a Ciminna ne caddero vittime 68 persone (vedi il *Giornale di Statistica*, serie 2, fase. 4, Palermo—1859). I cittadini avrebbero certo rivolto anche questa volta le loro preghiere al Padre Santo Grech. Però non abbiamo nemmeno un solo accenno a questo nella documentazione dei due sacerdoti siciliani: il che altro non indica se non che quella venne scritta dopo il 1854 e prima del 17 novembre 1855.

Il 29 dicembre 1952 mi scrisse il Padre Matteo Coniglione, O.P. notando che anni addietro, nel 1926, il cronista del convento di Porto Salvo della Valletta lo aveva fatto sapere che nel convento di Nostra Signora della Grotta (*Sidna Marija tal-Ghar*) si trova una Vita del Padre Santo Grech "trascritta da un libro

stampato in Sicilia poco dopo la morte di lui". La vita che il nostro cronista del convento della Valletta, il Padre Marcolino Mercieca, aveva menzionata come "trascritta" è proprio quella registrata nella *Giuliana* del convento di Nostra Signore della Grotta, quella cioè scritta dal P. Filippo Barone e il P. Francesco Trapani. Quel manoscritto però, non venne mai dato alla stampa. Ho cercato in diverse biblioteche, ma non sono riuscito a trovare nè la suddetta Vita, nè perfino il nome degli autori nell'elenco degli scrittori siciliani. Per fortuna, il manoscritto lo abbiamo nella *Giuliana* (Vol. IV, n. 213, ff. 562-600) del convento di Nostra Signora della Grotta a Rabat, trascritto nel maggio 1886 dal compianto assiduo cronista, Padre Lorenzo Caruana, S.Th.M.

Già da tempo prima del 1886 vennero distribuite qui a Malta delle copie del manoscritto del Barone e Trapani, e non solo i Domenicani del Rabat ma anche quelli della Valletta acquistarono una copia. La copia manoscritta del convento della Valletta venne data alla luce dallo zelantissimo Terziario Domenicano e mio carissimo amico, il Signor Edoardo Ascjak-Mifsud, P.L. (Vedi in-Nahla, 1910, pp. 964, 973, 981, 989, 1005, 1013, 1037, 1060, 1092, 1114, 1140, 1164, 1204, 1245, 1299).

Da chi vennero distribuite qui a Malta quelle copie del manoscritto Barone-Trapani contenente gli appunti della Vita del Padre Santo Grech? Il cronista della *Giuliana* del convento del Rabat non ce lo dice. Però, dando uno sguardo alla lista dei professori della Regia Università di Malta, si viene a sapere che nel 1876 la cattedra di Economia Politica fu assegnata ad un certo Dottor Giacomo Sanfilippo, il quale si rifugiò qui a Malta a causa della crisi politica nella Sicilia e nell'Italia. Il Dott. Sanfilippo era cattolico fervente e nipote del Padre Filippo Barone. Secondo quello che mi scrisse il Can.co M.A. Calcagno in una lettera del 10 gennaio 1951, il professor Sanfilippo morì il 3 ottobre 1880. Costui, può darsi, aveva portato con sé qualche copia del manoscritto dello zio, e per mezzo di questa vennero trascritte e distribuite altre copie nell'Isola nostra. Il Can.co Calcagno è di questa opinione, ed io per primo la credo assai verosimile.

Mi sono fermato così a lungo sugli scritti dei padri Barone e Trapani perchè, sebbene non servano per il *curriculum vitae* di questo Domenicano maltese rilevano ben chiara la santità della sua vita. Inoltre, ho potuto constatare a mia soddisfazione la veracità della loro documentazione.

Per quanto all'inizio di questo secolo, il Dott. Vito Graziano si sia occupato di scrivere un *curriculum vitae* del Padre Santo Grech, il fatto sta che ben poco, troppo poco, gli riuscì di apprendere in questo riguardo. Diede alla stampa solo questo:— (i) un documento della nomina di Padre Santo come Superiore del convento di Ciminna nel 1793; (ii) un suo proprio studio che attesta la venerazione verso Padre Santo ancora molto viva in tutta Ciminna; (iii) una fotografia di lui; (iv) la poesia scritta da Minicu di Masi in onore del Domenicano di Malta dopo la morte di lui. La poesia è di gran valore, in quanto ci dà un'idea della grande venerazione verso Padre Santo Grech. Per fortuna, il Dott. Graziano ce l'ha conservata. Fino a poco fa, a Ciminna questa poesia era una delle canzoni popolari del luogo. e, come mi osservò il Can.co M.A. Calcagno nella lettera del 10 maggio 1952, c'è ancora chi la sappia a memoria.

La prima volta che il Dott. V. Graziano diede alla luce la poesia del Masi fu nel 1911, e la divise in sette ottave. La diede poi alle stampe una seconda volta nel 1935, e la divise in quattordici quartine.

Nell'ultimo di febbraio u.s., trovandosi il Canonico Calcagno da una famiglia Ciminnesse sentì recitare tutta quanta la poesia del Masi con l'aggiunta di una quartina che manca nella pubblicazione del Graziano. La quartina è la seguente:—

A li se misi chi idrru muriu
 Lu sangu di la frunti ci affacciau
 Quannu dra rimtra lu pitturi scinnu
 I u corpu a natra banna si vutau.

In Italiano i versi si potrebbero tradurre come segue:—

Dopo sei mesi che lui morì
 Il sangue dalla fronte scaturì
 Quando lì dentro il pittore scese
 Il corpo all'altro lato si è voltato.

Minicu, si vede, è il nome siciliano per Domenico. Masi sarebbe il cognome ancora comune a Ciminna, o sarebbe il nome di Maso, cioè Tommaso. Ora, essendo il nome dell'autore di quella poesia Minicu di Masi (e non Minicu Masi), mi pare più probabile dire che Masi stia per il nome (e non per il cognome), sicchè Minicu di Masi vuol dire Domenico di Tommaso.

Spesse volte a Ciminna succede anche oggi che un individuo non porta il proprio cognome, ma il nome battesimale del padre o della madre, ovvero del nonno o della nonna. Cito un

esempio autentico (proprio come me l'ha fatto conoscere il Canonico Calcagno nella lettera dell'11 gennaio 1951): un certo Giuseppe Ciriuccione, abitante di Ciminna, porta il nome della mamma Mattia e suol essere chiamato Peppe di Mattia. I figli poi, portano anch'essi il nome della madre del loro babbo Peppe, cioè Mattia. Così uno dei figli si chiama, non Salvatore Ciriuccione, nemmeno Salvatore di Peppe, ma Turi (cioè Salvatore) di Mattia: è scomparso, cioè, il cognome e ne fa vece il nome battesimale della nonna.

Senza dubbio, Minici di Masi conosceva da vicino Padre Santo; altrimenti non avrebbe potuto inserire questo verso nella sua poesia:—

"a tutti ni vulia santificari"

—volle santificarci tutti quanti.

Nel libro *Canti e Leggende, Usi e Costumi di Ciminna*, il Dott. Graziano osserva che "più note sono le leggende narrate pure nel libro di rendite del convento attribuite al Padre Santo Grech", e perciò ho pregato il Can. co Calcagno di cercare il "Libro delle Rendite". Inutile, però, perchè non gli è riuscito di trovarlo, e nell'11 gennaio 1951 mi scrisse così: "Nelle ricerche fatte in dicembre 1950 presso l'Ufficio di Registro non trovo nei 2 libri di rendite (ove sono narrate alcune leggende domenicane) note che riguardano P. S. Grech, pur come afferma il Dott. Graziano, storico insigne e scrupolosamente esatto: vuol dire che quel libro ove lui ha letto quanto sopra, non l'ho trovato io"; e in un'altra lettera, quella del 20 aprile 1951, il Canonico mi disse: "Ho fatigato molto per trovare vecchi documenti... Tantissime cose ho letto del nostro convento di S. Domenico nei libri d'assento ritrovati: proprio disgraziatamente non si trova quel volume che si cerca";

La prima volta che ho fatto conoscenza del nome di Padre Santo Grech fu nel 1928, poco prima della mia vestizione. Me lo aveva menzionato il compianto Signor Giuseppe de Brincat. Fu però nel 1947 che cominciai a cercarne notizie. Mi aveva fatto coraggio la lettura di alcuni passi di G. Barone e di P. Trapani nella *Giuliana* del convento di Nostra Signora della Grotta. E mi aveva fatto tanto dispiacere il fatto che tutti ignoravano il *curriculum vitae* del venerato domenicano, che decisi di fare tutto il mio possibile per scrivere qualche cosa anche piccola intorno alla sua vita.

Di tale mia risoluzione informai il notissimo storico Padre M. Coniglione, O.P., un vecchio mio amico. E già il 12 novembre 1950 mi scriveva: "A proposito di biografia del ven. Grech anche io sono stato in cerca di notizie, ma non sono riuscito a farne il *curriculum vitae*, ignorando la data di nascita, di professione e di studi da lui fatti per inserirla nel secondo volume della Storia Domenicana di Sicilia. Di positivo mi risulta soltanto che a 13. 6. 1773 egli era vicario del convento di Valletta e si occupava della fabbrica della nuova chiesa di quel convento. In ordine di tale fatto sono registrate nel Registro del Maestro Generale le due lettere che portano le date su riferite (Archiv. Ord. ser. IV., Vol. 247, fol. 13). Fu priore del convento di Taormina nel 1762. Pare P. Santo Grech sia nato nel 1710, morto a 82 anni nel 1792. Troppo poca cosa queste date: ma almeno ci manifestano un lato della sua vita di governo, che probabilmente non dovette limitarsi a questi soli conventi terminando la vita governando quello di Ciminnà". Questo è tutto che sapeva intorno al Padre Santo Grech il noto storico domenicano.

Nel 1951 scrissi anche al canonico M.A. Calcagno, facendogli alcune domande. Rispose subito—il 27 novembre 1951—scrivendomi: "Ho tanto desiderato poter cooperare alla nobilissima causa che riguarda un Santo Figlio del Patriarca San Domenico". E mi fu un aiuto stupendo. Per confermare tutto quello che trovai intorno al Padre Santo nella *Giuliana* del Convento di Nostra Signora della Grotta, spesse volte domandai informazioni al Canonico intorno alle date di nascita e di morte di persone menzionate dai padri Barone e Trapani; gli chiesi anche notizie dei luoghi menzionati dai due scrittori e nei quali l'insigne domenicano aveva operato prodigi, e talvolta lo pregai di fare investigazioni personali per vedere se la gente ricordasse ancora alcune cose che trovai nella *Giuliana* del convento. Il canonico mi rispose sempre il più presto possibile e per aiutarmi si mise a fare delle ricerche nell'Archivio della Chiesa Matrice di Ciminnà.

Il canonico pensò anche a fotografare la salma di Padre Santo e a far pulire il quadro che si trova nella sagrestia. Fu appunto nel 13 dicembre che fotografò le spoglie e in marzo dell'anno seguente che fece pulire il quadro.

Padre Santo Grech non visse molti secoli fa. È quindi da meraviglia che nessuno sappia con precisione il tempo e il luogo della sua nascita. Perciò la prima cosa necessaria per poter scrivere il suo *curriculum vitae* è lo stabilire quando e dove era nato.

A. Ferris nel suo libro *Descrizione Storica delle Chiese di Malta e Gozo* (Malta, 1866) inserì una lista dei parroci della chiesa del Porto Salvo della Valletta. Intorno al Padre Santo Grech, incluso in questa lista, scrisse che fu nato a Casal Ghaxaq e che morì in Ciminna in odore di santità (p. 180). L'autore non disse nulla della data della nascita e neanche come mai fosse venuto a sapere che Padre Santo venne da Casal Ghaxaq, però non si può affermare che questa notizia sia stata un'invenzione sua.

Non si trova accenno alcuno al luogo di nascita del Padre Santo nella *Giuliana* dei Domenicani della Valletta. Si trova soltanto che nacque nel 1706 e morì nel 1792. P. M. Coniglione, O.P. nel dì 12 novembre 1950 mi scrisse che Padre Santo "pare sia nato nel 1710, morto a 82 anni nel 1792". Non fummo d'accordo noi due, e nel 25 dello stesso mese egli mi scrisse che "la data della sua nascita nel 1710 non è autentica, ma induttiva dalla notizia appresa che egli morì a 82 anni di sua età nel 1792. Sventuratamente non ho notato nei miei scritti da quale autore io abbia appreso la notizia che egli morì a 82 anni di sua età".

A causa dell'affermazione di A. Ferris mi furono necessarie ricerche nell'archivio della parrocchia di Casal Ghaxaq; e basandomi su quello che avevo trovato nella *Giuliana* dei domenicani della Valletta e su quello che mi aveva scritto il Padre Coniglione, dovevo cominciare le mie investigazioni dall'inizio del secolo decimo ottavo. Il compianto Don Giuseppe Naudi, allora parroco di Casal Ghaxaq, fece per me questo lavoro e il 3 dicembre 1950 mi mandò quest'atto battesimale:

Anno Domini Millesimo Septingentesimo Decimo, die nona, mensis Junii. Rev. Dnus. Joseph Caruana, Vicep. Civitatis Senglea, ex mea licentia, baptizavit infantem natum ex Ant.o Grech et Anna; cui impositum fuit nomen Joseph Sanctus. Compat. fuit Joannes Baptista Gatt ex ipsamet civitate Senglea.

Siccome il prete che battezzò il P. Santo e anche il suo padrini furono Sengleani, decisi di cercare nei registri di Senglea se la famiglia Grech apparteneva a quella parrocchia. E nei registri trovai scritto che il 9 giugno 1710 Don Giuseppe Caruana "habita facultate a Revdo. Parocho Ecclesiae Casal's Hasciae" battezzò il figlio di Antonio e Anna. E dopo i nomi "Joseph Sanctus" c'è anche scritto il nome di "Battista".

Facilmente si concluderebbe seguendo queste informazioni acquistate dalla due parrocchie e dal Padre Coniglione, che A. Ferris aveva ragione quando affermava che il Domenicano vene-

rato a Sicilia nacque a Casal Ghaxaq e che aveva ragione anche chi diceva che nacque nel 1710.

Ma tale conclusione, apparentemente ben fondata, è messa seriamente in dubbio da certi documenti.

Infatti si sa dal Capitolo della Provincia Domenicana della Sicilia, tenuto a Catania nel 1762, che in quell'anno il parroco della Chiesa del Porto Salvo della Valletta, Malta, fu il P. Santo Grech. E tanto A. Ferris, quanto la *Giuliana* dei Domenicani della Valletta attestano che questo Padre Santo Grech è esso stesso il domenicano venerato in Ciminna e non un'altro domenicano con lo stesso nome e cognome. Il Capitolo però afferma che in quell'anno l'età del P. Santo Grech fuq 34 anni. E più non possiamo dunque identificare questo Santo Grech nato nel 1728, colui cioè che si venera a Ciminna, con quell'altro nato a Casal Ghaxaq nel 1710. La testimonianza del Capitolo è la seguente: "Petimus in Magistros Studentium studiorum Generalium pro locis proxime vacaturis..... fratrem Sanctum Grech ann. 34 a professione 17, examinatum anno 1762 Parochiam nostri conventus S. Mariae Portus Salutis Civitatis Vallettæ Insulae Melitæ zelo ,atque exemplo gubernantem".

La quale testimonianza, scoperta dal Padre M. Coniglione, O.P., nel gennaio 1952, è di somma importanza e mostra che il P. Santo non nacque nè nel 1710, neanche a Casal Ghaxaq. E mi fu di grande importanza anche per la seguente ragione.

Nei registri degli atti battesimali della parrocchia di Casal Curmi si trova sotto la data del 20 maggio 1720 il seguente atto battesimale che mi fu mandato da Don Giuseppe Borg Bonavia il 31 dicembre 1950: "Ego Silvester Desira Rector baptizavi infantem natum heri ex Henrico Grech et Gratia conjugibus meis Parnis cui fuit inpositum: N: Sanctus. Patrini fuerunt Joachim Cilia qd. Joannis et Antonina uxor Juliani Portelli".

Per mezzo dell'evidenza del Capitolo Provinciale che ho menzionato, venni alla conclusione che questo Santo Grech di Casal Curmi non è neanche lui il domenicano venerato a Ciminna. Ma non sapevo ancora dove nacque. Feci quindi un ultimo tentativo per scoprire l'atto battesimale del P. Santo Grech. E finalmente mi riuscì.

Nei registri delle accettazioni di novizi nell'Ordine Domenicano che si trovano nell'Archivio del nostro convento a Rabat c'è, sotto la data di dicembre 1745 il nome del giovane Santo Grech senza però nessuna indicazione della sua età e della sua parroc-

chia; c'è però che gli fu imposto nell'Ordine il nome di "*Sanctus, quo antea vocabatur*".

Questo novizio, dopo l'anno del noviziato, andò a Vittoriosa per ragioni di salute, e appena guarito ritornò a Rabato e fece la professione. Siccome si era recato a Vittoriosa, mi venne l'idea che forse quello fosse stato il luogo dove abitava la sua famiglia e quindi egli fosse andato lì per recuperare la salute presso ai suoi. Perciò decisi di fare delle ricerche nell'Archivio della parrocchia di Vittoriosa. E siccome prima della professione il novizio fece la rinuncia ai suoi beni davanti al notaio Giovanni Francesco Doz il 17 gennaio 1747, dopo ricerche negli Atti del Notaio nell'Archivio dei Notai, scoprii che il padre e la madre di Santo Grech si chiamavano Vittorio e Andreana.

Quando andai a Vittorioso, e mi misi a leggere gli atti battesimali dell'anno 1728. E' nel quarto registro degli atti di battesimi, f. 48; trovai il seguente atto: "Rev. dus V. plus de Johanne baptizavit sub conditione Infan. die preced. ti natum ex Victorio Grech et Andreana Jgbus; cui impositum nomen fuit: Sanctus, Benignus, Rosarius. Pat. fuit Sanctus Fiteni fil. qdm. Andriani de Burmola. Mata. fuit Dominica Borg fil: qdm. Joannis Mariae de hac Victoriosa".

Fu il 13 marzo 1952 che lo trovai quest'atto. Quella scoperta che cioè il domenicano noto per la sua santità fu certamente nato il 5 settembre 1728, fu per me una grande gioia.

E quel giorno vidi che i nomi "Santo, Benigno, Rosarii" certamente erano ispirati da Dio perchè il noto Domenicano nella vita, nella morte, e anche dopo, dava prove abbondanti di santità (Sanctus), di una magnifica misericordia verso tutti (Benignus), e anche di una speciale devozione verso il S. Rosario (Rosarius).

Dopo la scoperta dell'atto battesimale del Padre Santo Grech, feci altre ricerche per conoscere se abbia avuto fratelli e sorelle in famiglia e per scoprire la data di matrimonio dei suoi genitori. Riuscii a scoprire che si erano sposati il 24 novembre 1712 d'inanzi all'altare dell'Immacolata nella stessa parrocchia di Vittoriosa.

Andreana, figlia di Giovanni Battista Russo e di sua moglie Mariuzza nacque a Vittoriosa. Anche Vittorio nacque in quella città ed era figlio di Giovanni e Maria. Ambedue i padri degli sposi erano morti, prima del 24 novembre 1712.

Il loro primo figlio fu Pietro Paolo e nacque il 31 marzo 1719 e fu battezzato in quel giorno stesso. Il 28 settembre 1722 nacque la prima figlia, Angelica Antonia; poi il 5 novembre 1724 nacque Vincenza Evagelista; l'11 ottobre 1726 nacque Gio Maria, e il 5 settembre 1728 Santo Benigno Rosario. Ad eccezione di Pietro Paolo tutti i figli ricevettero la forma e furono battezzati il giorno dopo la nascita "sub conditione" nella Chiesa Parrocchiale.

Non ho finora scoperto nulla intorno alle condizioni sociali della famiglia di Padre Santo. Devo perciò per ora contentarmi delle parole dei padri Barone e Trapani, i quali scrivono: "Si pretende che Santo discende da sangue regale, ma è certa che appartiene al nobilissimo casato Grech di Malta. Ed egli di tanta nobile prosapia non palesò mai il suo casato: effetto della sua perfetta umiltà; anzi ad alcune operazioni materiali manifestossi per uomo di bassa condizione".

Non possiamo intendere le frasi "nobilissimo casato" e "nobile prosapia" nel senso che Padre Santo sia nato da una famiglia nobile. Tali parole significano soltanto che era figlio di una famiglia maltese nota e stimata. Non c'è stata mai una famiglia nobile col cognome Grech e soltanto nel battesimo di Angelica Maria si trova che fece da padrino una persona di nobiltà, cioè il barone Giovanni Depiro.

Intorno alla fanciullezza del Padre Santo Grech, il Barone e il Trapani presero la testimonianza di Paolo Lembo, vecchio siciliano di 78 anni, la cui moglie era maltese. Il testimone attestava che sua moglie gli aveva detto che il P. Santo Grech da fanciullo provava molta pietà per i poveri. Ogni mattina prima di andar a scuola, soleva prendere con sé del pane e del companatico per aiutare una povera vecchia. Tale compassione che egli sentiva per tutti i poveri si manifestava anche dopo per tutta la vita. (Giuliana, Vol. IV, n. 213, p. 569, par. 4).

Appunto per questo, la moglie di Paolo Lembo disse che "tanta era la pietà di Santo verso il prossimo e i poverelli che sembra averla portata seco col nascere". Queste parole si sentono anche nei primi versi della poesia di Minicu di Masi:

"Malta chiddu grann'omu nutricau

Ca fu già Santu di quannu nasciu".

Il Barone e il Trapani non sanno dove egli ancor fanciullo soleva prendere le lezioni. Forse le prendeva da un maestro privato o forse c'era a Vittoriosa una delle scuole "basse" menzionate nello Statuto dell'Università, pubblicato nel 22 maggio 1771

dal Gran Maestro Emanuel Pinto de Fonceca che voleva che i "Maestri" di queste scuole "siano sottoposti" al Rettore dell'Università (*Libri Conciliorum*, R.M.L., Ms. Arch. No. 575, Tit. XXIII, VI). Non si sa se a quel tempo c'erano a Vittoriosa altre scuole oltre alla Scuola Teologico-Filosofica del convento dell'Annunziata, intorno a cui ho scritto un articolo nella rivista "Ir-Rużarju", Vol. 2, No. 2, pag. 21.

Fatto giovane, Santo si sentiva chiamato da Dio per entrare nell'Ordine Domenicano. Il Barone ed il Trapani non attestano nullo intorno al luogo o al tempo della sua vestizione. Il cronista del convento di Valletta scrisse che questa si tenne in Sicilia: il che non è esatto. Ho trovato dei documenti autentici che mostrano che il Padre Santo Grech prese la veste e passava il noviziato nel convento di Santa Maria della Grotta.

Prima di riferire a questi documenti, devo rilevare questo: mentre nel passato, quando si vestiva da domenicano si affiliava ad un determinato convento della provincia, oggi, al contrario, si diventa figlio della provincia intera: ciò significa che nel passato un tale determinato convento doveva provvedere al necessario d'un novizio, e non la provincia intera: e il novizio si considerava figlio del convento e non della provincia: si poteva però ottenere il permesso di lasciare un convento per affiliarsi ad un altro.

Nel 1744, il convento di Santa Maria della Grotta provvedeva a quattro frati più del numero determinato, e anche c'erano alcuni frati d'altri conventi che volevano affiliarsi a questo convento. Perciò i frati chiesero il permesso dalla Santa Sede che per 16 anni, non accettassero affiliazioni. Il permesso fu concesso il 26 maggio 1744 ed eseguito dal Generale dell'Ordine, P. Tommaso Ripoll (*Giuliana* antica del convento di Santa Maria della Grotta, p. 11, f. 158 v).

Ottenuta questa informazione, credo che il giovane Santo Benigno Rosario Grech, non potesse affiliarsi al convento di Santa Maria della Grotta, giacchè fece la domanda di farsi domenicano dopo il 1744.

Allora i conventi di Malta appartenevano alla Provincia Siciliana, e molti frati maltesi si affiliavano ad un convento siciliano. Fra questi si enumerava il giovane Santo Grech.

Nell'archivio del convento di Santa Maria della Grotta, c'è una *Collezione di documenti riguardanti le vestizioni e le affiliazioni*, tra i quali, si trovano due documenti appartenenti a F.

Santo Grech, 1745. Il primo dice :

“Noi infrascritti Priore e figli di q.to Conto di S. Vincenzo della città di Aidone dell'Ordine dei Predicatori facciamo indubitata fede, e con nostro giuramento attestiamo a chi spetta vedere la pr.nte come bramando condescendere alle suppliche fatteci dal Giovane Maltese Santo Grech, il quale desidera vestire il nostro S. Abito, e avendolo riconosciuto giovane di buone qualità e costumi, capace di poter servire la Religione : per tanto capitolarmente congregati l'abbiamo unanimamente p.vota secreta accettato per figlio di d. nostro Convento, con la condizione però che in tutto il corso del suo studentato for.le non possa pretendere alcuna propina dal d. suo Con.to e in fede di ciò habbiamo fatto la pr.nte sottoscritta di propria mano, e signata col sigillo del Con.to oggi 13 Maggio 1745.

Io Fra. Rosario Ma Giovansabella Lett.re e Priore
 Io Fra Cesare Laloggia Lett.re Conf. c. sa.
 Io Fra Vin.zo Ma Sidesni Co. come sopra
 Io Fra Luigi Mr Spirelli con co. sopra.”

Il secondo documento dice :

“Nos Fr. Joseph Ma Pizzuto Sac:e Th:e Mag:r Ord : Praed :m ac totius Prove Trinacriae Humilis Prior Provlis et Servus. Dilecto nobis in Christo Filio Sancto Grech Salutem et Consolationem Spetus Sancti.

Ex Commisione et Facultate Em.m S.re R.e Eccle Cardinalium Sacrae Cong.nis super disciplina Regulari habita die 27 Maji 1745 benedictione nri R :mi Pris Gelis Mgri Fris Thomae Ripoll; et Officii nri aucte, tenore praesentium, tibi praefato Sancto Grech, concedimus licentia et benedictione nra suscipiendi clericalem habitum nri Sacri Ord :nis Praed :m de manu R :di Pris Prioris nri Conventus S:c Mariae de Crypta Civitatis Notabilis, Insulae Melitae, pro loco actu vacante, in cuius Novitiatu tibi deputamus Annu probationis, iuxta decreta Sacri Concilii Tridentini et praecipue quae continentur in decretis de mandato Fel : Record : Alexandri Papae VII editis die 17 Maji 1655 pro Novitiis in Praed :m Ordine nro recipiendis, et ut affiliari possis in quocumq : Contu huius insulae, tibi benevolo : servatis tamen servandis. In Nomine Patris, et Filii, et Sprus. S.ti Amen. In quorum fidem etc. Datum Panormi in nro Regio Contu Seti Dominici; die 22 Fbris 1745

Fr. Joseph Ma Pizzuto

Mag :r Provlis Siciliae

Reg :a Fol. 9.

Fr. Hyacinthus Bonaginso

L :r et Prosocius.

Ho pregato il P. Gundisalvo Grech, O.P., S.Th.M., di cercare tra gli atti del P. Generale Ripoll l'atto di benedizione menzionato nella lettera del Padre Provinciale Pizzuto. Il 25 giugno 1952 mi ha mandato una lettera dicendo che egli, insieme col P. Käppeli aveva letto gli atti del Padre Ripoll, ma non si era incontrato col nome di Santo Grech.

Il documento dei frati di Aidone e quello del Padre Provinciale si effettuarono il 1 dicembre 1745, come si vede chiaro dal Registro dei nuovi candidati nell'Ordine Domenicano 1681-1756 che si trova nell'Archivio del Convento di Santa Maria della Grotta. Nel foglio 110 del registro c'è scritto :

“Die prima Xbris anni 1745 hora quarta cum duobus quadrantibus post meridiem :

Ex commissione et facultate Sacrae Congregationis super disciplinam Regularium, nec non benedictione nostri R.mi P.ris Magistri Generalis. Fratris Thomae Ripoll, ac etiam licentia Ad.m Rev.di P.ris Magistri Provincialis F.ris Josephi M.a Pizzuto sub die 22 7bris 1745 receptus fuit ad sanctum Habitum Clericalem nostri Sac. Ordinis Praedicatorum Frater Sanctus Grech, qui antea vocabatur Sanctus, Benignus, Rosarius, per manus Ad.m Rev. P.ris Lectoris Fratris Seraphini Portelli Prioris huius Ven. Con.tus S. Mariae de Crypta Civit. Notabilis Insulae Melitae pro filio Con.tus Sancti Vincentii Civitatis Aidone ut constat per fidem factam a Fratribus dicti Con.tus sub die 13 Maji 1745, servatis tamen servandis omnibus et singulis, quae continentur in Decretis Sacri Concilii Tridentini et Sanctae Congregationis de mandato Alexandri Papae VII, nec non Constitutionum nostrarum pro receptione Novitiorum. In quorum Fidem, ego propria manu subscripsi die quo supra.

Ita est Fr. Thomas Muscat Lec. et Magister Novitiorum.

Ita est Fr. Dominicus M. Genovesi Lec.”

Da questo appare chiaro che non è esatto quello che c'è scritto nella *Giuviana* del convento di Valletta, cioè che Santo Grech vestì l'abito domenicano nel convento di S. Vincenzo a Aidone in

Sicilia: Il fatto sta che egli dipendeva da questo convento soltanto finanziariamente, e questo solo finchè non sia arrivato al sacerdozio.

Il convento di Aidone non era un convento di noviziato, come mi ha scritto P. M. Coniglione O.P. nel 23 gennaio 1952, e perciò Santo Grech non poteva fare lì il suo noviziato, ma nel convento dove si era tenuta la sua vestizione.

(continua)

P. GALEA, O.P.

Il Conferimento della Cresima ai Moribondi Secondo il Decreto del 14 Sett., 1946

TUTTI lo sanno, e lo dice anche il Can. 782 del Codice di D.C., che il conferimento del Sacramento della Confermazione, nella Chiesa Latina, nei casi ordinari, spetta unicamente al Vescovo perchè in esso solo si realizza la pienezza del Sacerdizio. Nei casi straordinari poi spetta anche e quel sacerdote cui, o per diritto comune, p.e. i Cardinali, gli Abati o Prelati Nulius, i Vicari e Prefetti Apostolici, nei propri territori e durante munere, o per indulto speciale vien concessa dalla Sede Ap. la facoltà di conferirlo specialmente in quei vasti continenti ove i fedeli si trovano lontani dai Vescovi e dagli altri Prelati competenti per diritto di conferirla.

Lo stesso Codice poi, nel Can. 788, prescrive che tale conferimento della Cresima, si debba differire fino al settennio incirca, sebbene però, in pericolo di morte o quando giuste e gravi cause a giudizio del Ministro lo richiedono, si possa conferire anche prima.

Questa è stata sempre, e ancora molto prima del Conc. di Trento, la prassi tanto per chi conferisce il Sacramento della Cresima quanto per chi lo riceve ma solo nella Chiesa Latina. Nella Chiesa Orientale la disciplinā è ben diversa: ivi, i Sacerdoti, fatte pochissime eccezioni, conferiscono la Cresima immediatamente dopo il Battesimo e questo potere dei sacerdoti Orientali Cattolici è legalmente approvato dalla S. Sede, e se in alcune regioni della stessa Chiesa Latina, come p.e. in Spagna e nell'America meridionale, vige anche la consuetudine di conferire la Cresima ai bambini subito dopo il Battesimo o anche prima dell'uso della ragione, questa consuetudine, benchè ritenuta legittima da una risposta del 2 Marzo 1932 dalla S.C. dei Sacramenti, non è secondo l'intenzione della stessa S. Congr., perchè anche nelle predette regioni, quando non vi ostino gravi e giuste cause, si deve praticare la disciplina comune del Codice. È da notare però che in dette regioni, a differenza delle regioni orientali, il Sacramento vi è conferito d'ordinario dal Vescovo o, se da un semplice sacerdote, per indulto speciale della S. Apostolica

Ma fino a pochi anni fa l'esperienza quotidiana ci insegnava che, nella Chiesa Latina, molti bambini morivano prima del set-

tennio e in molte altre nazioni non pochi adulti, o per ignoranza o per negligenza, arrivavano in fin di vita senza che avessero ricevuta prima la Cresima e che con tutta probabilità tutti questi morivano senza tale Sacramento unicamente per la ragione che questo Sacramento era riservato a pochi.

È vero d'altronde, e lo dice lo stesso Can. 787, che il Sacramento della Cresima non è di necessità di mezzo alla salute, ma è sempre Sacramento e come tale arreca sempre i suoi effetti spirituali e sopra tutto un maggior grado di grazia in terra e un maggior grado di gloria in cielo. Perchè dunque privare tanti bambini ed adulti talvolta da tanti benefici spirituali solamente perchè il più delle volte manca il Vescovo? È anche vero che in certe nazioni, come nelle nostre isole, spesse volte si porta il bambino infermo in Curia o si fa chiamare il Vescovo al capezzale del morente, ma non senza gravi incomodi fisici del bambino e finanziari della famiglia. E che dire poi di quei vasti territori ove il Vescovo non è alla portata di mano?

Considerato scrupolosamente tutto questo, il Santo Padre, Pio XII f.r., avendo voluto provvedere al bene spirituale di tanti Suoi diletteggianti figli, il 14 Settembre 1946, a mezzo della S.C. dei Sacramenti, fece emanare un Decreto che doveva entrare in vigore il 1o. Gennaio 1947, con il quale ha introdotto una seria innovazione circa l'amministrazione della Cresima all'infermo che si trova in grave pericolo di morte (A.A.S., Vol. XXXVIII—1946).

S.S. Pio XII con questo suo decreto, dopo d'aver ricordata la dottrina del C. di Trento e tutelato il diritto del Vescovo quale unico ed esclusivo *ministro ordinario* del Sacramento della Cresima, ha conferito la facoltà a taluni *ministri straordinari* di amministrare la Cresima in quei casi però e sotto le condizioni elencate nello stesso Decreto.

I ministri ricordati nel Decreto sono :—

1) i *parroci*, cioè quei sacerdoti che fruiscono d'un territorio proprio. Vengono così esclusi quei parroci personali o familiari qualora non godano anch'essi di un proprio territorio benchè cumulativo;

2) i *vicari* di cui il Can. 471, quei sacerdoti cioè che esercitano la cura attuale delle anime in parrocchia di pieno diritto unita o ad una casa religiosa, o ad una chiesa capitolare o a qualche persona morale;

3) i *vicari economi* di cui nel Can. 472, coloro cioè che si costituiscono dall'Ordinario del luogo in una parrocchia appena si rende vacante per il suo governo temporaneo. Da ciò è chiaro che si escludono gli *altri vicari* dei quali nei Canonici 474-476, e cioè i *sostituti*, gli *adiutori* ed i *cooperatori*. Sono anche esclusi lo stesso Vicario Capitolare e Generale a meno che questi non siano vescovi;

4) i *sacerdoti cui esclusivamente e stabilmente sia stata commessa in un territorio definito e con una determinata chiesa la piena cura delle anime con tutti i diritti e doveri dei parroci*. Come si vede bene qui rientrano tutte le curazie, vicarie, succursali perpetue in cui il titolare, benchè non abbia il nome di *parroco*, assolve tutte le attribuzioni del parroco.

E le condizioni ivi memorate sono: —

1) che tutti i ministri elencati sopra debbano esercitare la loro facoltà *per se stessi, personalmente*, e non per altri, a tutti e soli fedeli di qualunque età dimoranti nel territorio proprio del ministero, non eccettuate le persone dimoranti in luoghi sottoatti alla giurisdizione parrocchiale p.e. seminari, ospedali, ospizi ed altri istituti simili anche religiosi sebbene esenti (Can. 792), purchè però detti fedeli per *malattia grave siano ridotti in vero pericolo di morte per cui se ne preveda la morte*. E qualora venisse a mancare anche una sola di queste condizioni, sappiano i sopra detti ministri che il sacramento sarebbe invalido e ci sarà pericolo di incorrere nella pena sancita nel Can. 2365. Naturalmente la estimazione del *grave pericolo* deve farsi con criterio morale e praticamente quando il medico lo dichiara tale, o quando il sacerdote, nella sua prudenza pastorale, crederà sia giunto il momento d'amministrare gli ultimi sacramenti;

2) che gli stessi ministri possano esercitare la loro facoltà anche nella sede vescovile purchè il vescovo diocesano non possa aversi o sia legittimamente impedito e purchè nel caso, non vi sia un'altro vescovo, anche titolare, in comunione però con la S. Sede, qualora però ciò non gli torni di naturale aggravio;

3) che i sopra detti ministri osservino la disciplina contenuta nel Codice opportunamente adattata alla scopo, e per il rito, che sia osservato quello prescritto dal Rituale Romano riportato anche nell'appendice del Decreto: *gratis vero quovis titulo est conferenda (Confirmatio)*;

4) che i medesimi ministri preparino il soggetto da cresimarsi, se è giunto all'uso della ragione, per la fruttuosa recezione

del Sacramento e lo istruiscono se il malato sopravvivesse alla sua infermità (Can. 786);

5) e che gli stessi notino negli appositi registri, a norma dei Canoni 798 § 2 e 470 § 2, aggiungendo le parole: "Confirmatio collata est ex Apostolico indulto, urgente mortis periculo ob gravem confirmati morbum". e se il confermato appartiene ad una altra parrocchia, lo stesso ministro comunichi al rispettivo parroco ed all'Ordinario diocesano il conferimento fatto da se.

Il Decreto infine ordina perchè gli Ordinari del luogo istruiscano per se stessi i ministri straordinari circa le prescrizioni di questo decreto per renderli idonei a tale nobile compito e impone loro perchè annualmente mandino alla S.C. dei Sacram. una *relazione* circa il numero dei cresimati e circa il modo tenuto da tali ministri nell'amministrazione del Sacramento.

Queste sono le sagge disposizioni innovatrici del Decreto pontificio, disposizioni che non solo non susciteranno ammirazione nei fedeli, ma piuttosto saranno loro di edificazione nel vedere specialmente i loro bimbi confortati più facilmente da questo prezioso carisma della nostra religione in procinto di passare dalle sponde del tempo a quelle dell'eternità.

A. TABONE.

Casus Moralis

Titius, alicujus pagi parochus, hoc tibi fatetur :—

1. Sui animi levaminis causa necnon, eodemque tempore, ad domus agrosque emendos ut postea cum lucro vendat, saepius a paroecia abscedit;

2. Virum publice concubinarium apoplexia in agro suo correptum atque post horam cum parvo crucifixo prae manibus ab aliis inventum, oleo sacro inunxit eique sepulturam ecclesiasticam concessit;

3. Tandem poenitens factus, praesertim propter scelera in primo casu commissa, apud Canonicum Poenitentiarium Civitatis Sengleae confessionem peragere desiderat.

Quaeritur :

1. Quae sint requisita in subjecto instituendo a) parochi et b) Can. Poenitentiarium.

2. Quid in primo et secundo casu de modo agendi Titii tibi videtur. Et da rationes.

3. Utrum Titius parochus, de quo in casu, a Can. Poenitentiarium Sengleae absolvi possit.

Solutio :

Ad I — A). Ut quis in parochum sive per concursum sive per electionem aut praesentationem seu nominationem institui valeat, sequentibus dotibus praeditus esse debet: I. Ut sit in s. presbyteratus ordine constitutus (Can. 453, p. 1), et hoc quidem ad validitatem; etenim officia “quae curam animarum sive in foro externo sive in interno secumferunt, clericis nondum sacerdotio initiatis conferri valde nequeunt” (Can. 154). Ante Codicis publicationem, etiam simplex clericus dummodo in talibus conditionibus constitutus ut “infra annum” ab accepta pacifica possessione paroeciae ad ordinem sacerdotalem promoveri valeret, poterat valide, et justis accedentibus causis etiam licite, in parochum institui; atque ipsa munia parochialia a potestate ordinis independentia exercere (1).

2. Sit insuper bonis moribus, doctrina, animarum zelo, prudentia, ceterisque virtutibus praeditus quae ad vacantem paroeciam

(1) C. Trid., s. XXII, c. 4. De Ref.

ciam cum laude gubernandam jure tum communi tum particulari requiruntur (Can. 453, p. 2). Quare I. Ordinarius:

a) "Ne omittat documenta, si qua sint, ex Curiae tabulario desumere quae clericum nominandum respiciunt et notitias, secretas quoque, si opportunum judicaverit, prudenter exquirere etiam ex locis extra dioecesim" (Can. 459, p. 3).

b) "Clericum examini super doctrina coram se et examinatorebus synodalibus subjiciat; a quo, de consensu eorundem examinatorum, potest dispensare, si agatur de sacerdote doctrinae theologiae laude commendato" (Can. 459, p. 3). Attamen periculum semel factum pro prima paroecia sufficit quando translatio fit proponente ac suadente Ordinario; non sufficit quando translatio fit ad instantiam parochi, nisi Ordinarius cum examinatorebus judicet idoneitatem adhuc perdurare eamque esse sufficientem ad novam paroeciam (2).

B) Ad officium Canonici Poenitentiarum eligendus est sacerdos qui aptior pro loci qualitate ad propria munera adimplenda reperitur; ceteris tamen paribus praefertur doctor in s. Theologia vel J. Canonico. Expedi praeterea ut Canonici Poenitentiarum, aetatis annorum triginta expleverit. Modificatum est igitur statutum C. Tridentini aetatem quadraginta annorum exigens (3).

Poenitentiarum tandem ne conferatur nisi prius de vita, moribus, doctrina candidati plane constiterit, salva lege concursus sicubi vigeat (Can. 399) et habita etiam ratione periculorum triennialium uti Can. 404 pro qualibet canonicatus collatione exigit.

Ad II — a). Inter diversas obligationes quibus parochus ex officio paroeciali tenetur habetur "Residentia". Parochus igitur ex Jure ecclesiastico residere debet in domo paroeciali prope suam ecclesiam. Potest tamen Ordinarius I. ex justa causa permittere ut parochus alibi commoretur, dummodo domus ab ecclesia paroeciali non ita distet ut paroecialium perfunctio munerum aliquid inde detrimenti capiat (Can. 463, p. 1). Non tenetur tamen ad residentiam, 1) tempore vacantiae, 2) diebus quibus parochus piis exercitiis spiritualibus semel in anno va-

(2) Pontif. Comm., 24 Nov. 1920 ad I. Vide A.A.S., 1920, p. 574. Vide etiam decisionem a S.C. Conc. die 21 Junii 1919, quoad concursum, datam in A.A.S., 1919, pp. 318-321.

(3) Sess. XXIV, c. 8., De Ref.

cat, (Can. 463, p. 2 et 3). Tempore absentiae providere debet necessitatibus fidelium et substituere vicesgerentem. Si parochus ultra hebdomodam abest a paroecia, debet habere scriptam licentiam Ordinarii et Vicarium substitutum sui loco relinquere ab eodem Ordinario probandum, qui, ante talem approbationem, nequit valide gerere munera paroecialia et notanter nequit valide assistere matrimoniis (4). Quod si parochus religiosus sit, indiget praeterea consensu Superioris et substitutus vicarius probari debet tum ab Ordinario tum a Superiore (Can. 465, p. 4). Si parochus repentina et gravi de causa discedere atque ultra hebdomodam cogitur abesse, quamprimum per litteras Ordinarium commune faciat eique indicans causam discessus et sacerdotem supplementem ejusque stet mandatis (Can. 465, p. 5).

Titius noster igitur quoties sine causa abfuit peccavit, quamvis juxta plures leviter tantum, licet per bimestre abfuerit sine venia Episcopi, relicto tamen idoneo vicario. Quodsi etiam per breve abfuit, nullo relicto vicario, graviter peccavit nisi brevissima fuit absentia, vel Sacerdotes non defuere populi necessitatibus consulere volentes. Insuper Titius quoties illegitime paroecia abfuit, fructus beneficii pro rata absentiae amisit eosque Ordinario l. tradere debet (Can. 2381, n. 1). Attamen animi levamen justa abundi causa est dummodo Ordinarii l. venia accedat et populi necessitatibus per idoneum vicarium consulatur. Ast alia ratio scilicet ad domus agrosque emendos, justa causa dicenda non est, imo graviter peccaminosa eo quod negotiatio quaestuosa est, quae negotiatio absolute aliena est a statu clericali (Can. 142), ita ut Titius non solum ab Ordinario l. coerceri potest poenis pro gravitate culpae (Can. 2380), sed juxta Decret. a S.C. Conc. die Martii 1950 lati, in excommunicationem l.s. Sanctae Sedi speciali modo reservatam incursus est (5).

b) In casu nostro parochus defunctum inunxit deinde sepulturam ecclesiasticam ei concessit. Quoad primum: supposito quod sub conditione inunxerit, parochus bene fecit. Etenim "physiologicis experimentis—ut verbis Piscetta-Gennaro utar—constat mortem realem (nempe separationem animae a corpore) non semper eo ipso momento, quo functiones vitales respirationis

(4) Comm. Pont. 14 Julii 1922.

(5) A.A.S., 1 Maji 1950, n. 6.

et sanguinis circulationis cessent, contingere. Plerumque enim vita aliquod tempore post expirationem perdurat: inspicienda enim est morbi, qui causa mortis fuit, natura, et quae fuerit ejus qui mortuus est constitutio. Igitur diuturno morbo defunctum vel post semihoram aut etiam post integram horam, repentinò vero morbo defunctum vel post plures horas sub conditione absolvetes et unica unctione inunges' (6). Imo si parocnus defunctum prius sub conditione absolvisset, et postea iterum sub conditione inunxerit satius fecisset.

Quoad sepulturam ecclesiasticam prae oculis habendus est Can. 1240 p. 1. qui sic se habet: "Ecclesiastica sepultura privantur, nisi ante mortem aliqua dederint poenitentiae signa: 1 etc. etc. 2 etc. etc..... 6 Alii peccatores publici et manifesti". Nunc vero inter peccatores publicos et manifestos sine dubio recensentur et illi qui in publico aut notorio concubinato vivunt. Sed hi omnes supra recensiti sepultura ecclesiastica privandi non sunt si "ante mortem aliqua signa dederint poenitentiae". Inter haec signa multi AA. recensent si quis in extremis constitutus sacerdotem advocet, si imaginem Christi e cruce pendentis osculatus fuerit, si contritionis actum elicerit etc. (7).

In nostro casu igitur, nisi certo constat et vulgo sciatur crucifixum in manibus defuncti positum fuisse ab aliis eo fine ut poenitentiae signum simularetur, praesumendum est defunctum ipsum subito morbo percussum, crucifixum e sinu extraxisse ad divinam misericordiam impetrandam. Quod si jure praesumendum est, nil vetat quominus, utique remoto scandalo, mortuus sepulturae ecclesiasticae tradatur. In dubio, si tempus sinat, ut Can. 1240 habet, consulatur Ordinarius; dubio permanente, cadaver sepulturae ecclesiasticae, remoto scandalo, tradatur. Animadvertendum tamen est cadaver sepulturae ecclesiasticae tradendum esse non quia cadaver inunctum fuit (ex inunctione non sequitur poenitentiae signum), sed quia defunctus cum crucifixo prae manibus inventus est.

Ad III — Canonicus poenitentiarum etiam in ecclesia collegiali, ad normam Can. 401, obtinet a Jure pro foro interno, potestatem ordinariam quamvis indelegabilem, absolvendi a peccatis et censuris Episcopo reservatis sive sibi a se sive sibi a Co-

(6) *Elementa Theologiae Moralís*, ed. VI, Vol. V, n. 787.

(7) M. A. CORONATA: *De locis et temporibus sacris*, 1922, n. 257.

dice et quidem et extraneos in tota dioecesi, dioecesanos vero etiam extra dioecesim

Ex hoc sequitur quod parochus noster quotiescumque non habeat peccata vel censuras S. Sedi reservatas, potest ad Can. Poenitentiarium Ecclesiae Sengleae recurrere ab eoque absolvi. Sed quando Parochus habet peccata vel censuras S. Apostolicae reservatas, *in casibus ordinariis* a praedicto Canonico absolvi non potest, nisi saltem hic aliqua facultate ab ipsa S.S. munitus sit. Dixi "in casibus ordinariis" quia *in extraordinariis* h.e. sive *in periculo mortis* sive *in casu urgente*, recursus patet ad quemlibet Poenitentiarium sicut patet ad quemlibet Sacerdotem in primo casu et ad quemlibet confessarium in secundo casu.

Canonicus Poenitentarius igitur *in periculo mortis* potest absolvere ab omnibus peccatis atque censuris quomodocumque reservatis, injuncto tamen onere poenitentis recurrendi intra mensem, postquam convaluerit, per se vel per ipsum poenitentiarium, et quidem sub poena reciditiae, ad illum qui censuram tulit si agatur de censura *ab homine* et ad S. Poenitentiarium, ad Episcopum aliumve facultate praeditum, si de censura a Jure lata et specialissimo modo S. Sedi reservata; eorumque mandatis parendi (Can. 2252).

In casu urgente i.e. si censura l.s. exterius servari nequeat sine periculo gravis scandali permanere per tempus necessarium ut superior competens provideat, Can. Poenitentarius potest in foro sacramentali ab omnibus peccatis atque censuris, quoque modo reservatis, absolvere, injuncto onere recurrendi, uti supra. pro quomodocumque reservatis eorumque mandatis standi. Et si recursus fit moraliter impossibilis tunc, injunctis de jure injungendis, et imposita congrua poenitentia et satisfactione, onus recurrendi cessat, excepto casu quo agatur de absolutione censurae confessarii data complici in peccato turpi (Can. 2254).

Ex dictis patet quod parochus de quo in casu cum in excommunicationem l.s. S. Apostolicae *speciali modo* reservatam, propter negotiationem quaestuosam exercitam incursus sit, potest ad dictum Can. Poenitentiarium recurrere sive in periculo mortis sive in casu urgente tantum et, juxta supra dicta, ab illo absolvi.

Book Chronicle

DESPITE the hard times we are passing through and the financial difficulties which confront both writers and readers, the publications of biblical translations and commentaries is still proceeding at a rapid pace. We give here a running commentary on those publications that are more easily accessible to our readers.

The first place in this bulletin must be given to **A Catholic Commentary on Holy Scripture** the forthcoming publication of which has already been announced in *Mel. Theol.* (See Vol. IV, No. 1, 1951, p. 54 and previous numbers). The book has now been published and it is hoped to give a full account in the next issue of *Mel. Theol.*

The **Bible de Jérusalem** is nearing completion. Since the last bulletin no less than 12 parts have appeared, namely: *La Genèse* by R. de Vaux; *Exode* by B. Couroyer; *Nombres* by H. Cazelles; *Juges* by L. H. Vincent; *Judith, Esther* by P. Barucq; *Proverbes* by H. Duesberg-P. Auvray; *Cantique des Cantiques* by A. Robert; *Jérémie, Lamentations, Baruch* by A. Gelin; *Amos, Osée* by E. Osty; *Michée, Sophonie, Nahum* by A. George; *Jonas* by A. Feuillet; *Les Epîtres Pastorales* by P. Dornier.

In the Introduction to **La Genèse** Fr de Vaux, while still upholding the traditional view of Mosaic authorship of the Pentateuch, breaks definitely with the current Catholic theories of accidental alterations, small additions and other retouches and revisions of the text and proposes a new theory which may be described as the confluence of various streams running from different schools. On the grounds of Fr Voste's letter to Card. Suhard (AAS, 1948, 45-48) he admits not only the existence of sources in the Pentateuch, but also a progressive growth in the Mosaic laws and historical narratives due to the social and religious conditions of later times (p. 13). Fr de Vaux unhesitatingly identifies the sources of the Pentateuch with the familiar documents JEDP which he, however, prefers to call "traditions" rather than "documents". These traditions were put to writing between the end of the 10th and the 5th century B.C. But, following the Scandinavian school and in complete disagreement with the critical Wellhausen school, Fr de Vaux introduces a period of oral transmission between the origin of these traditions and their written redaction. The traditions originated in the time of the events which they relate, that is, in the time of the formation of

the Chosen People. Now Moses, certainly, played the most important part in the organization of the Israelite tribes and in the moulding of their social, moral and religious life. Moses, therefore, was the central figure in those times, and it was around his person that those traditions sprang up. In course of time new laws and adaptations of older laws to new conditions had to be made, but always in the spirit of the original Mosaic laws. It is on these lines that Fr de Vaux builds his theory of the Mosaic authorship of the Pentateuch. There is another point in Fr de Vaux's introduction which calls for notice. As the Yahwistic, Elohist and Priestly traditions or sources do not go farther than Numbers, and, on the other hand, the Deuteronomic influence running through Josue, Judges, Samuel and Kings is almost non-existent in the first four books of the Pentateuch, Fr de Vaux separates Deuteronomy from the Pentateuch connecting it with the historical books with which it is said to form a homogeneous literary group. Thus the Pentateuch becomes a Tetrateuch with its original conclusion transferred to Deut. 34 (p. 17).

In **L'Exode** Fr Couroyer follows in the steps of Fr de Vaux. He distinguishes three main lines of tradition, Yahwistic, Elohist and Priestly originating from oral narratives and dominated by the imposing figure of Moses. The exodus is placed in the reign of Merneptah (1224-1214) or, preferably, in the latter part of the long reign of Rameses II (1290-1224). **Numbers** too is made up of three traditions and its final edition is dated from the time of the exile. The book of **Judges** has received its present form in the time of Esdras but its origins go farther back. Originally there were two collections of traditions, a Northern or Israelite collection and a Southern or Judaeian one. They were combined together after the fall of Samaria in 722 by a deuteronomic editor who is also responsible for the pragmatic setting of the book. This first deuteronomic edition was later supplemented by the addition of some historical narratives of national interest. The book of **Ruth** was written in post-exilic times, probably about the year 450 B.C. It tells us an ancient Bethlehemite tradition about David's forbears with the scope of foreshadowing the universalistic doctrine of the N.T. **Judith** is an apocalyptic work written about the year 70 B.C. The book of **Esther** has a historic and a midrashic aspect, and its author is a writer of stories rather than a historian. The deuterocanonical sections are given in their proper context, not in an appendix as in Je-

rome's translation. The book of **Proverbs** grew from smaller collections and received its present form in the 5th century B.C. **Canticles** has a dramatic form, though it is not strictly a drama. Contrary to D. Buzy, who regards Canticles as a collection of 7 poems developing the same theme on the same lines (*La Sainte Bible*, tome VI, 288-90), Robert divides the book into 5 poems describing a continuous crescendo of mutual love between two shepherds. The historical substratum underlying the several poems is not the return of Israel to Yahweh, but the disillusion and disappointments of the Israelites who expected the old prophecies to be fulfilled soon after the return from the exile. Gelin following Pödehard (*Le livre de Jérémie. Structure et formation*. *Revue biblique*, 37, 1928, 181-97), distinguishes three literary forms in the book of Jeremias: oracular matter, narratives in the first person and narratives in the third person. The biographical sections were written by Baruch, while the remaining parts were composed by Baruch Jeremias' preaching and his own experience. The book received its final form in Babylon during the exile. **Lamentations** was written shortly after the fall of Jerusalem, but it can hardly be attributed to Jeremias. **Baruch** belongs to the Maccabean age. The authorship of **Amos** is upheld, although some verses are probably later additions. The book of **Osee** is a collection of oracles and narratives written partly by the prophet himself and partly by his disciples. **Jonas** is a didactic novel meant to emphasize the universalistic tendencies that were current in the 5th and 4th centuries B.C., but destitute of any historical basis. It is therefore a reaction against the particularistic spirit of the times of Nehemias. The authorship of **Micheas** is recognized, with the exception of a few lines that are considered to date from the exile. This is also the author's position with regard to the book of **Sophonias**. The book of **Nahum** is unhesitatingly ascribed to the homonymous prophet who wrote between 612 and 609 B.C. Of the New Testament writings the **Pastoral Letters** alone come in for a notice. The Pauline authorship is vigorously defended, and their date is placed in the last years of the Apostle's life, 65-67.

Mgr Garofalo's Italian commentary has been enriched by three volumes: *Josue* by D. Baldi O.F.M.; *Jeremias* by A. Penna; *Hebrews* by Teod. da Castel S. Pietro O.F.M. Capp., and three subsidiary volumes: P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*; U. Holzmeister S.J., *Storia dei tempi del Nuovo*

Testamento; J. Bonsirven S.J., *Il Giudaismo Palestinese al tempo di G. Cristo*, which have been reviewed in this periodical (Vol. IV, No. 1, 1951, 55-59). The commentaries are marked throughout by the same standard of scholarship, sound exegesis and unprejudiced discussion of problems of literary criticism.

The author of the book of **Josue** is not Moses' successor, but an anonymous writer who lived much later and made use of earlier sources. The Hexateuch theory is rejected, and the final redaction of the book is attributed to an editor living in the times of Ezechias or Josias, who put together the traditions of the past for the instruction of his contemporaries and subsequent ages. The commentary on **Jeremias** runs along the lines of modern Catholic criticism. The author recognises the threefold division of oracles, biographical and autobiographical narratives, but he admits also some misplacements both in the compositions of the several sections as well as in their final combination. The different position of the prophecies against the nations in the MT and in the LXX is explained by the hypothesis of two different forms of the Hebrew text. A more detailed explanation has been proposed in *Mel. Theol.* III, No. 1, 1950, 13f. The commentary on **Hebrews** follows traditional lines. Paul is recognized as the author of the Epistle, but the literary form is attributed to an unknown disciple whom Fr Teod., in agreement with Fr C. Spicq O.P. (*L'Épître aux Hébreux in La Bible de Jerusalem*), is inclined to identify with Apollo. Together with the majority of Catholic interpreters Fr Teod. holds that the original destination of the Letter is the Judaeo-Christian community of Jerusalem and discards Spicq's opinion that the addressees are the Jewish priests converted to Christianity.

The French commentary **La Sainte Bible** is proceeding more slowly. The only part which has been published during the period under review is **Maccabees**, which is Vol. VIII, part 2 of the whole series. The author, M. Grandclaude, still clings to the older and common interpretation of the name "Maccabee" as "the hammerer", without mentioning the more probable interpretation "the naming of the Lord", or "named by the Lord" proposed by A. Bevan (*JTS*, 1929, 191f), and accepted by F.M. Abel (*Le Livres des Maccabées*, 1949, p. iii). The historical character of 2Macc is rigorously upheld and the differences between the two books are easily explained as being due to the particular point of view of the author 2Macc. But the read-

er would have welcomed a more detailed exposition of the particular literary genre of this historical book which, to a certain extent, differs from that of 1Macc. Thus the apparition of the angels scourging Heliodorus (2Macc. 3, 23-30) may be simply a popular representation of divine intervention (P. Salvoni, *Generi letterari nei libri storici dell'Antico Testamento in Questioni bibliche alla luce dell'enciclica "Divino afflante Spiritu"*; Rome, 1949, p. 82, n. 26).

Fr. A Vaccari S.J., the general editor of the Italian translation which is being published by the Pontifical Biblical Institute, has given us the four **Gospels** in one volume. The translation is in a terse, fluent and easy style; the introductions to the several Gospels are very brief, more brief than in the French series *La Bible de Jérusalem*, but the notes are more copious. The basic text of the translation is A. Merk, *Novum Testamentum graece et latine*. 4th edit., Rome, 1942, but in a few passages the translators have adopted different readings. These divergent readings are registered in a critical appendix at the end of the book. Another appendix gives the sayings of the Lord recorded in some mss of the Gospels, in the Hebrew Gospel translated by Jerome in the Egyptian papyri and in other sources. The translation of the Prophets, the concluding part of the Old Testament, is due to appear shortly.

As regards the American translation, which has been noticed in this periodical (Vol. II, No. 1, 1949, 70f; Vol. IV, No. 1, 1951, 51), I prefer to quote P. Arbez, one of its chief promoters and collaborators: "The work is well on its way to completion with all its parts in the hands of the final editors, and most of them in an advanced stage of revision. It is foreseen that the first volume (Pentateuch to Ruth incl.) will appear in September 1952..... The rest of the OT should be ready about 1954..... The two small volumes, Genesis (1948) and Psalms (1950), have been published, not in final edition, but rather as samples" (*The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. XIV, No. 3, July, 1952, 244f).

And now a last word about my Maltese translation. I am glad to announce that the translation of the Old Testament has been successfully brought to an end in November 1952, a little earlier than anticipated. The translation of the New Testament will be undertaken when the response of readers will be more encouraging.

7th February, 1952

P. P. SAYDON.

Book Reviews

LATIN LITURGICAL MANUSCRIPTS AND PRINTED BOOKS — Guide to an Exhibition held during 1952 — Bodleian Library, Oxford 1952 — 61 pages and 20 plates.

From June to December last year the Bodleian Library organised an exhibition of Latin Liturgical Manuscripts and printed books. The responsibility for the choice of the items exhibited was entrusted to the Rev. S. J. P. van Dijk O.F.M., Phil.D., who for the past two years has been engaged in an examination of the Latin liturgical manuscripts at the Bodleian. Fr van Dijk is editing this year for the "Henry Bradshaw Society" the *Ordines of Haymo of Faversham* so indispensable for the study of the history of the Roman liturgy in the 13th century. He has besides already contributed various studies on the Roman liturgy some of which have appeared in the *Ephemerides Liturgicae*. He was therefore well qualified for the undertaking in the course of which he has made some interesting discoveries and has ascertained the place of origin of a number of manuscripts. Another point worth noting, as something out of the common, is that Fr van Dijk has, besides a familiarity with the Gothic scripts used in the writing of the mss, a good knowledge of the musical notations used: the exhibition had 33 mss with musical notations which were omitted in the *Bibliotheca Musico-Litteraria* by W. H. Frere (2 vols. London 1901).

The aim of the exhibition was to illustrate the development of the various types of service book in Western Europe from the 10th to the 16th century, and emphasis was laid especially on books which are typical of their class and illustrate the development of the different sorts of service books and of the scripts used in writing them.

The catalogue describes (i) Mass books i.e. Sacramentaries (the book used by the celebrant), lectionaries (Gospel and Epistle books), chant books (graduals, sequentaries, tropers, versaries), missals; (ii) Office books i.e. psalters, antiphonals, lectionaries, martyrologies and obituaries, breviaries, diurnals. (iii) Rituals i.e. pontificals, rituals, processional; (iv) Directories i.e. kalendars, tonales, ordinals; (v) Book of Hours (the laymen's private prayer book); (vi) Varia. The walls of the exhibition were decorated with a collection of rubbings of monumental brasses.

The mss and books exhibited have originated in various Eu-

ropean countries: England is represented by 37 items, Italy by 32, France by 21, Western Germany and the Low Countries by 14, Wales and Ireland by 2 each, and Spain and Portugal by one each.

The catalogue does not pretend to be more than an elementary guide to the mss exhibited, but the wealth of details given on each exhibit are certainly very useful to scholars and clearly show Fr. van Dijk's familiarity both with the Gothic scripts and the musical notations used.

The plates included in the catalogue show examples of the various scripts in use in the period covered by the mss exhibited i.e. the *littera quadrata* or square Gothic, the *littera semiquadrata* or half square Gothic, the *littera rotunda* or round Gothic, the *notula* in use sometimes in Italy for liturgical books, the *littera formata* used in Italy instead of the square and half-square Gothic, and the *littera prescissa* or *sine pedibus* of English origin.

Four plates show the different kinds of musical notations in use, the plates show an English 13th century illustrated calendar with computistic tables and prognostications, and the last plate illustrates a 12th century computistic hand from an Augustinian house on the Welsh border.

The drawing on the cover reproduces the Paschal Hand in the Glastonbury portion of the Leofric Missal executed about 970.

J. LUPI.

B. C. BUTLER, *The Originality of St Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis* (Cambridge 1951).

As the title itself clearly shows this is a work meant to demolish the classical solution of the Synoptic problem. This solution is based on the two-document hypothesis which puts at the basis of our three synoptic Gospels two documents, that is, Mark or Ur Markus and a second hypothetical document called Q. Q would be the *Logia* referred to by Papias and would contain the sermons of Our Lord. Both our Matthew and through him Luke depend on these two documents, of which only one, Mark, is extant.

The story of this theory starts with Lachman (1835) who declared that our three Gospels depended on two common sources, written or otherwise: one would be a collection of the sayings of Our Lord, Q, and the other, a record of His doings, called Urevangelium. Mark reproduced the Urevangelium without ex-

cluding the possibility of his using the Q document. Lachman did not decide the question who was the earliest of the three Gospels. In examining more carefully the Urevangelium the followers of Lachman came to conclude that the Urevangelium is practically Mark; hence they named it the Urmarkus; again this Urmarkus was later identified with our Mark with the consequence that Mark supplanted Matthew in order of time. This neat theory held its own in this form until Streeter began to speak of Mark's use of Q.

In his work Butler attacks the whole theory right away by trying to shew first that Q is non-existent and a hypothesis pure and simple, and that Mark is dependent on Matthew. His arguments are marshalled in an imposing manner.

In the first part of his book the Abbot of Downside examines the non-Markan material common to Matthew and Luke to show that Q is more than a collection of the sayings of Our Lord, indeed it forms a whole Gospel, that is, St. Matthew. Luke is dependent on Matthew and there is no need for the presence of any common source. Moreover, as one can see from the parable of the mustard seed, which is not in a Markan tradition being outside a Markan context, Mark and Luke never agree against Matthew; this shows that Luke is dependent directly on Matthew. The critics maintain that one cannot explain the conflation of Mark and Q in Matthew by dependence of Luke on Matthew. Streeter argues that Luke's passages are never inserted in the Markan context as in Matthew; but this is not in harmony with *all* the facts, "Sometimes it is Matthew, sometimes it is Luke, who gives a saying in what is clearly the more original form" (page 183). Evidently here is much place for subjectivism in deciding which is the primitive or later form of a saying and it does not afford a secure basis for the establishment of an independent document Q. Moreover a comparative study of the sermons of Our Lord in Matthew and Luke would show that, especially with respect to the Sermon on the Mount, whilst in Matthew we have a structural whole in Luke there is much editorial manipulation; in Luke we have only 36 verses against Matthew's 137. Luke is trying to give a universal colour to Matthew's Jewish atmosphere. Luke's sermon seems to be rather a sermon on charity; in it there is material both from Matthew and Mark. Luke's 6, 27 is an adaptation of Mt 5, 46; Matthew's sermon is found in its entirety except for its Jewish traces in St Luke in

some place or another; traces of Matthew's vocabulary is found in Luke; Luke's *upsion* stands for Matthew's *Father in Heaven*. Hence Luke depends not on Q but directly on Matthew.

After an examination of the problem presented by the conjectural Q Butler passes on to examine the relations between Matthew and Mark, taking as granted that Luke is dependent on the other two. If through a thorough study of the Matthew-Markan pair is shown the dependence of Mark on Matthew, then the dependence of Luke on Mark follows automatically. In chapter VI Butler puts this question: Did St Mark excerpt from Matthew or did St Matthew embody the Markan story in a greater whole? The writer concludes, after a minute examination of Matthew's great discourses and teaching which are found also in Mark, which run to the number of 7 sections (Mt 5, 5-7; 9, 37-10, 42; 13, 3-52; 18, 3-35; 21, 28-22, 14; 23; 24; 25) that Matthew is the primitive one. Not all these sections offer a fully conclusive proof but their cumulative effect is irresistible. In confirmation of this conclusion in chapter VII, the writer examines the use of the Q by St Mark according to Streeter and Burney. Both of them stated clearly that Mark is not always the original form; while Matthew is the primitive one. "This means that either St Mark copied Matthew, or St Matthew (a) frequently recognised that Mark was giving a secondary version of a passage of which St Matthew possessed a more original version in a source unknown to us; (b) inserted the version from the unknown source into the Markan context" (Page 122). This conclusion is further applied to other sections of the Gospels; hence the Matthaen originality oversteps the great discourses to include also much of the Narrative, practically all of it. Butler notes that there is a special characteristic of Matthew; what he calls doublets, which he considers as cross references; these so called cross-references are smoothed off by St Mark. this is a decisive argument against the Markan priority. The Aramaisms in St Matthew are such as to imply a translation of an aramaic original or a composition by a writer who is thinking in Aramaic but writing in Greek; it is difficult to believe that "the author was a writer of Greek composing a Gospel by combining the Greek Mark with other sources and materials" (J. 155).

After this discussion Butler passes on to give his own explanation of the undeniable facts brought in the limelight against the priority of Matthew in favour of the traditional order. He ex-

cludes the theory that Matthew composed the Discourses by themselves first in Aramaic and then Mark composed his own Gospel making use of this work of Matthew; later Matthew would take in hand Mark's Gospel and his own Discourses and work out our Gospel of St Matthew by combining it with Mark. This would be too complicated a solution; and simple solutions are to be preferred *a priori*. Neither can one accept Voste's idea that Matthew wrote in Aramaic first; then Mark wrote his Gospel; then Matthew's Gospel was translated into Greek by one who had in his hands St Mark to help him in the translations of the common sections. Again this sins against the innate conviction of Butler that simple solutions are to be preferred; moreover the Aramaisms which Matthew has in the Markan passages cannot be explained in such a theory.

Butler opines that Matthew wrote his Gospel in Aramaic which was taken over by his co-apostles as *aide-memoire* during their preaching. They used to supplement it by their own recollections or to translate it *ex tempore*, especially when reporting Jesus' sermons on the spur of the moment. Then when the Christian movement took firm root in the Greek-speaking world a version of this Gospel was prepared. In St Mark hence we would have the preaching of St Peter based on this Gospel of St Matthew and his own lively recollections. Peter would suppress the episodes which redound to his own glory to put in the forefront his own weaknesses and humiliations.

This is in the main outline the line of thought of the writer. One cannot go into the full details of the whole work in the brief span of a review. Surely the criticism levelled against the two-documentary hypothesis is decisive, especially the bringing out of the fact that Mark and Luke never agree against Matthew and that Q is practically St Matthew. His hypothesis as to the origin of Matthew and Mark, evidently cannot be supported by any conclusive evidence and has the value of a pure hypothesis and nothing more. Moreover one would question perhaps the principle which is at the basis of much of the argumentation of Butler, namely that simple solutions are to be preferred *a priori*. We are concerned here with a strictly historical problem which cannot be solved unless one follows closely the documentary evidence available whether such evidence leads to simple or complicated solutions; historical reality is more often than not much more complicated than one would like it to be. Moreover it cannot be

said that Butler is always and absolutely immune from subjectivism especially when dealing with questions of style and presentation of facts in the Gospels.

Perhaps the chief merit of this work is to have brought into the forefront the question of the literary relation between Mark and Matthew. Time only will show what value has Butler's theory as to the origin of Mark's Gospel and the way the Apostles used the Gospel of St Matthew; but the value of the comparative study between Matthew and Mark has a permanent value and marks a new line of approach to the synoptic problem.

C. SANT.

LA TEOLOGIA ITALIANA NELLA PRIMA METÀ DEL SECOLO XX. *Miscellanea di studi in onore di Mons. Dott. CARLO FIGINI Preside della P. Facoltà Teologica di Milano al suo LXX anno di età (La Scuola Cattolica, anno lxxx, settembre-dicembre 1952, fasc. 5-6, pp. 361-546).*

In onore di mons. dott. Carlo Figini è stato dedicato l'anno scorso il consueto numero speciale di *La Scuola Cattolica*, l'autorevole rivista milanese di scienze religiose. Per chi non lo sapesse, mons. Carlo Figini è preside della Pontificia Facoltà Teologica della Metropoli lombarda e fu dal 1933 al 1947 direttore della rassegna che ora gli offre, per il suo settantesimo compleanno, quest'interessante raccolta di studi, la quale, pur serbando il carattere di una *Miscellanea*, s'ispira da un criterio organico ed unitario in quanto si aggira principalmente intorno ad un solo argomento, quanto importante altrettanto caro all'illustre festeggiato, lo sviluppo, cioè, degli studi teologici in Italia durante la prima tormentata metà del nostro secolo.

L'ampia messe delle pubblicazioni d'indole teologica date alle stampe dagli studiosi italiani durante questo cinquantennio (1900-1950), in tutte le molteplici forme di manuali, monografie, edizioni di Padri e teologi o di testi biblici, di versioni italiane della Scrittura, intere o parziali, di articoli e studi apparsi in riviste scientifiche o divulgative, in breve tutto il materiale bibliografico di maggior rilievo apportato dagli italiani nel campo specifico della teologia, non escluso quello eterodosso dei modernisti e dei protestanti, è qui classificato e passato in rassegna.

Nell'ambito della dogmatica e dell'apologetica, l'Italia, che nel secolo scorso ha dato una falange di poderosi teologi, come il Perrone, il Passaglia, il Palmieri, il Mazzella, il Franzelin, non

sembra abbia proseguito, in questa prima metà del secolo, la gloriosa tradizione. La Francia, dopo gli smarrimenti e le incertezze del periodo napoleonico e gli sconvolgimenti successivi, ha ripreso in questo, come in vari altri campi delle discipline teologiche, una decisa superiorità. Basti ricordare, sempre nel quadro di quest'ultimo cinquantennio, il Billot, il de la Taille, il Garrigou-Lagrange, il Gardeil, il d'Ales, il Galtier ed una pleiade di altri non meno noti ed autorevoli. D'altronde il *Dictionnaire de Théologie Catholique* ed il *Dictionnaire d'Apologétique* sono sufficienti a darci la misura della preparazione scientifica del clero francese.

I paragoni, si suol dire, sono odiosi. Ma questo raffronto è balenato spontaneo nella nostra mente a lettura finita della lucida esposizione che nella storia di *Mezzo Secolo di Teologia Dogmatica e Apologetica in Italia* (1900-1950) ha compilato L. ALLEVI. È consolante notare, però, che teologi ed apologisti di una certa portata non son mancati. Tra i più recenti meritano i primi posti il Roschini, il Dañara, il Bozzola e forse più di tutti P. PARENTE e A. PIOLANTI la cui *Collectio Theologica Romana ad usum seminariorum*, Romae, 1947-1950 dovrebbe trovarsi nei nostri due Seminari ed in tutti i nostri numerosi Conventi.

Nel campo della morale e del diritto canonico, gli Italiani hanno continuato la loro tradizione. Il D'Annibale con il suo latino conciso e classicheggiante, con la sua erudizione ed i suoi ragionamenti serrati, il Bucceroni la cui fama di giovialità è giunta anche ai nostri lidi attraverso i numerosi preti maltesi che l'hanno avuto insuperato ed indimenticabile maestro, il Cappello, onore della Pontificia Università Gregoriana, il Gasparri, ordinatore abilissimo della odierna disciplina canonica, l'Oietti, vero luminaire del diritto ecclesiastico, sono nomi di fama mondiale. Nè mancano valorosi manualisti come il Piscetta ed il P. Tommaso Iorio della Pontificia Facoltà Teologica "S. Luigi" di Napoli, il quale ha tratteggiato a storia degli studi di morale e di diritto nel periodo in esame.

Gli studi biblici in Italia sono oggetto di un breve ma utile articolo di Leone Tondelli, Il Mercati, l'Amelli, il Vaccari, il Ricciotti, il Tondelli, il Garofalo, direttore del dotto *Cursus* della Bibbia, testimoniano il progresso che si è fatto in quest'immenso campo della Scrittura che sembrava, fino ad alcuni decenni fa, monopolio degli studiosi protestanti e razionalisti, tedeschi ed inglesi. All'Istituto Biblico va naturalmente gran parte del merito.

In fatto di studi patristici, la patria di Angelo Mai non si è smentita. *Michele Pellegrino* dell'Università di Torino ha raccolto quanto di meglio l'Italia ha prodotto in questo ramo delle scienze sacre, durante il periodo in parola. Il contributo italiano è considerevole, ma pur bisogna constatare, come d'altronde schiettamente ammette il Pellegrino, che è ancora inferiore a quello di altre nazioni. Tengono i primissimi posti il Mercati, Pio Franchi de' Cavalieri, il Casamassa, S. Colombo ecc. Nè vogliamo dimenticare Umberto Moricca che fu per qualche anno (1933-1935) titolare della cattedra di letteratura latina alla nostra Regia Università della Valletta.

Un rricolo sul contributo italiano all'incremento dell'archeologia cristiana (Marucchi, Grossi-Gondi, Giovannoni, Scaglia, Iosi, Ferrua ecc.), della liturgia (Schuster, Stefani, Vismara, Righetti, ecc.), della storia ecclesiastica (Savio, Lanzoni, Premoli, ecc.) avrebbe, ci pare, reso più completa la visione panoramica. Ma il volume, anche con questa lacuna, è una nobile e viva testimonianza della sempre più rigogliosa fioritura degli studi teologici.

G. MIZZI.

Publications Received

ANALECTA TERTII ORDINIS REGULARIS S. FRANCISCI — Vol. V (1952).

CHEST-PIECE — Vol. I, no. 7 (1953).

GREGORIANUM — Vol. XXXIII, n. 2, 3 (1952).

INTERNATIONAL REVIEW OF BIBLICAL STUDIES — (1952).

LITURGY — Vol. XXI, nos. 3, 4 (1952).

RIVISTA DEL CLERO ITALIANO — Anno 33o. Fasc. vii-xii (1952).

SALESIANUM — Anno XIV, n. 1, 2, 3 (1952).

SCIENTIA — Vol. XVIII, nos. 2, 3 (1952).

SCRIPTURE — Vol. V, nos. 3, 4 (1952).

SCUOLA (LA) CATTOLICA — Anno LXXX, Fasc. 3, 4 (1952).

SUNDIAL (THE) — Vol. 5, no. 1 (1952).