



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

**PEDRO FERREIRA DE ALMEIDA E GONÇALVES
RODRIGUES**

**«Oh noite ditosa, em que o céu se une à
terra»**

**Uma leitura da dimensão cósmica do *Exultet* e da
Vigília pascal**

**Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor Joaquim Augusto Félix de Carvalho**

**Braga
2022**

AGRADECIMENTOS

O trabalho que aqui se apresenta não poderia ter sido realizado sem o inestimável contributo de diferentes pessoas que me acompanharam ao longo do último ano.

Em primeiro lugar, agradeço ao meu Orientador, o Professor Doutor Joaquim Félix de Carvalho, pela confiança que depositou em mim, pela disponibilidade e acompanhamento, e também pela partilha de conhecimento.

Aos meus irmãos da comunidade beneditina do Mosteiro de Singeverga, que me acolheram e me têm educado na vida monástica, agradeço não só os sinais de incentivo e de solidariedade ao longo da elaboração deste trabalho, mas também o terem-me transmitido o amor pela liturgia e a especial veneração pelos Padres da Igreja.

ÍNDICE GERAL

Resumo/Abstract	3
Siglário.....	4
Introdução	5
Capítulo 1: A reforma da Vigília pascal e da Semana Santa.....	9
1. O decreto <i>Dominicae Resurrectionis</i> e a reforma da Vigília pascal.....	9
2. O decreto <i>Instaurata Vigilia Paschalis</i> e o aperfeiçoamento da reforma.....	18
3. O decreto geral <i>Maxima Redemptionis Nostrae Mysteria</i> e a reforma da Semana Santa.....	25
Capítulo 2: Os rolos do <i>Exultet</i> na Itália meridional.....	35
1. O declínio da primazia da Páscoa durante a Idade Média.....	35
2. Os rolos do <i>Exultet</i>	37
3. As duas versões do texto do <i>Exultet</i> nos rolos.....	43
4. A música nos rolos do <i>Exultet</i>	53
5. As imagens nos rolos do <i>Exultet</i>	56
6. O <i>Exultet</i> na liturgia beneventana.....	58
Capítulo 3: A dimensão cósmica do <i>Exultet</i> e da Vigília pascal.....	64
1. O sentido da celebração do <i>laus cerei</i>	64
2. A dimensão cósmica na celebração da Vigília pascal.....	73
Conclusão.....	87
Bibliografia.....	91
Anexos: Imagens dos rolos do <i>Exultet</i> da Itália meridional.....	100

RESUMO

Procurando explorar os elementos cósmicos que contribuíram para formar a celebração da Páscoa, o presente estudo inicia-se com a apresentação das etapas, entre 1951 e 1969, pelas quais a Santa Sé procedeu à restauração da Vigília pascal e da Semana Santa, até ao reconhecimento formal do Tríduo pascal como celebração mais importante do ano litúrgico. Além disso, pelo estudo compreensivo dos rolos medievais do *Exultet* da Itália meridional, conhece-se um fenómeno histórico único da liturgia pascal, sendo ocasião para expor detalhadamente a origem do texto do Precónio. Finalmente, pela análise da dimensão cósmica do *laus cerei* e da Páscoa, é possível compreender o papel da primavera, do equinócio vernal, da lua cheia e da noite, na formação do sentido e do plano simbólico da celebração pascal.

Palavras-chave: Vigília pascal, *Exultet*, rolo, dimensão cósmica, *laus cerei*.

ABSTRACT

Aiming at exploring the cosmic elements that contributed to shape the Easter feast, the present study starts by presenting the stages by which the Holy See, between 1951 and 1969, undertook the restoration of the Paschal Vigil and of Holy Week, until formally acknowledging the Easter triduum as the most important celebration of the liturgical year. Furthermore, studying the medieval *Exultet* rolls in Southern Italy will show a unique historical phenomenon of easter liturgy, as well as it will enable a detailed presentation of the origins of that hymn's text. Finally, analysing the cosmic dimension of both the *laus cerei* and Easter will allow a deep understanding of the role played by the elements of spring, the vernal equinox, the full moon, and the night, in forming the meaning and symbolical layers of the Easter celebration.

Keywords: Easter vigil, *Exultet*, roll, cosmic dimension, *laus cerei*.

SIGLÁRIO

- AAS* *Acta Apostolicae Sedis*, Roma, 1909-.
- ASS* *Acta Sancta Sedis*, Roma, 1865-1908.
- DR* Sacra Congregatio Rituum, «Decretum “De solempni vigilia paschali instauranda”», *AAS* 43, n.º 3 (1951): 128-137.
- IVP* Sacra Congregatio Rituum, «Decretum “De Facultativa Celebratione Instauratae Vigiliae Paschalis Ad Triennium Prorogata Additis Ordinationibus Et Rubricarum Variationibus”». *AAS* 44, n.º 1 (1952): 48-63.
- MRNM* Sacra Congregatio Rituum, «Decretum Generale “Liturgicus Hebdomadae Sanctae Ordo Instauratur”». *AAS* 47, n.º 17 (1955): 838-847.
- SCR* Sacra Congregatio Rituum.
- PL* *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, 1-221, Paris, 1844-1864.

INTRODUÇÃO

No Tríduo pascal da Paixão e Ressurreição do Senhor, a grande Vigília, celebrada na noite ocorrida entre o fim do dia de Sábado Santo e o dealbar do Domingo de Páscoa, é uma festividade litúrgica soleníssima, caracterizada por um conjunto de ritos que não voltam a ter lugar em nenhuma outra celebração no quadro global do ano litúrgico. Entre estes, no solene início da Vigília – o Lucernário –, e depois da bênção do fogo, da preparação do círio e procissão com a tripla aclamação da “Luz de Cristo”, proclama-se o Precónio pascal, após a incensação do círio pascal e do livro a partir do qual se canta, ou declama, o *Exultet*. O texto deste hino litúrgico é consideravelmente longo, a ponto de ser facultada uma versão breve em alternativa, e é dotado de uma expressividade jubilatória única, plenamente justificada pelo facto de ser um texto eucológico que anuncia a celebração do aniversário da Ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo, após a sua Paixão, Morte, e sepultamento, e que os dias anteriores de Sexta-feira Santa e Sábado Santo assinalam. Com este anúncio, o Precónio pascal desvela imediatamente a centralidade da Vigília pascal na liturgia da Igreja, porque se trata de celebrar o mistério pascal da Morte e Ressurreição de Cristo, o Filho de Deus humanado cujo sacrificio redentor e vitória sobre a morte constituem o núcleo de sentido e de justificação da fé cristã.

Sem dúvida, a beleza do Precónio é impressionante e são chamativas as numerosas referências à noite, ao longo deste texto eucológico, quando compaginadas com o facto da Vigília pascal ter sido celebrada na manhã de Sábado Santo durante séculos, até à sua restauração para a hora noturna primitiva, em 1951. Assim, não foram somente a centralidade da Vigília pascal e a expressividade exuberante do *Exultet* que contribuíram para a escolha do tema do presente estudo; a cuidadosa reforma que os devolveu à noite pascal, a par da progressiva tomada de consciência da importância da dimensão cósmica na liturgia pascal, também contribuíram para delimitar o objeto de estudo do presente trabalho, isto é, qual o papel da dimensão cósmica na marcação da data e hora da Vigília pascal, e de que forma se articula especificamente com o hino do Precónio.

Naturalmente, uma busca bibliográfica preliminar conduziu imediatamente à descoberta de um fenómeno histórico muito particular e que consiste nos rolos do *Exultet* utilizados na liturgia local da Itália meridional, entre os séculos X e XIV. Questão que atrai especialistas de áreas tão diversas como a arqueologia e a liturgia, a música e a mineralogia, optou-se por privilegiar como um tópico de pesquisa adicional, de forma a explorar e dar a conhecer uma prática litúrgica medieval que sublinhava a importância da Vigília pascal num período em que a Páscoa já tinha perdido grande parte da sua centralidade na liturgia da Igreja e na vivência

dos fiéis da Europa Ocidental. Neste sentido, é particularmente relevante destacar o livro de Thomas Forrest Kelly, *The Exultet in Southern Italy*,¹ uma obra absolutamente essencial para o estudo dos rolos do Precónio no sul da Itália. Partindo da utilização dos rolos na Europa cristã medieval, tanto na vida pública como privada, assim como do seu uso específico a nível eclesiástico e litúrgico, aquele autor apresenta uma história detalhada do texto do *Exultet*, ao mesmo tempo que analisa as questões da música, do sistema de notação musical, e das imagens – três componentes constituintes dos rolos, e que acompanhavam o texto do Precónio –, abordando, finalmente, a forma como os rolos eram utilizados na liturgia beneventana, na medida do que é possível inferir à luz da documentação disponível.

Por outro lado, uma outra obra crucial para a elaboração do presente estudo é a de Anscar J. Chupungco, *Shaping the Easter feast*.² Consistindo numa leitura detalhada da dimensão cósmica por detrás da celebração da Páscoa, e com um particular enfoque no contributo dos Padres da Igreja para a cristianização dos elementos cósmicos herdados da teologia judaica em torno daquela mesma festividade, Anscar Chupungco parte do sentido judaico da Páscoa para abordar a primavera, o equinócio vernal, a lua cheia e a noite como componentes essenciais para a compreensão do sentido profundo da celebração pascal. Justamente, esta obra merece ser destacada como a referência bibliográfica mais importante do presente trabalho, embora seguida de perto por aquela, anteriormente descrita, de Thomas Forrest Kelly.

Assim, um primeiro capítulo é inteiramente dedicado à exposição dos principais documentos que, entre 1951 e 1969, iniciaram, conduziram e estabeleceram a restauração da Vigília pascal e de toda a Semana Santa, procurando-se relevar todos os pontos em que houve uma direta referência à dimensão cósmica, em articulação com a marcação da hora da celebração daquela mesma Vigília. Uma vez que os principais documentos para a reforma, os surgidos entre 1951 e 1955, não têm uma tradução oficial para português disponibilizada no site da Santa Sé (www.vatican.va), optou-se por incluir em nota de rodapé todas as passagens, em latim, que são abordadas no corpo do texto principal. De toda a forma, deixa-se aqui a indicação de duas referências bibliográficas onde estão publicadas traduções de parte deste acervo documental emanado pela Sagrada Congregação dos Ritos.³

¹ Thomas Forrest Kelly, *The Exultet in Southern Italy* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1996).

² Anscar Javier Chupungco, *Shaping the Easter feast*, (Washington, DC: The Pastoral Press, 1992).

³ O decreto *Instaurata Vigilia Paschalis*, de 1952, está vertido para português e publicado em *Liturgia da Vigília Pascal*, trad. Padre Correia da Cunha (Lisboa: Alleluia, 1952), 88-92. O decreto geral *Maxima Redemptionis Nostrae Mysteria* está também publicado em língua portuguesa no volume *Guia Litúrgico da Semana Santa segundo o Decreto «Maxima Redemptionis Nostrae Mysteria» de 16 de Novembro de 1955*, (Lisboa: União Gráfica, 1957), 227-237.

O segundo capítulo é totalmente consagrado à história dos rolos do *Exultet* na Itália meridional. Tendo em conta o declínio da primazia da Páscoa na vida litúrgica da Igreja Católica medieval, buscar-se-á realizar uma apresentação do espólio de rolos remanescentes, descrevendo-se o contexto do seu aparecimento na liturgia beneventana, sendo possível questionar a sua suposta origem bizantina e aduzir argumentos em favor de uma proveniência lombarda, partilhada com o rito ambrosiano localizado no norte da Península Itálica. O estudo acerca das versões textuais existentes do *Exultet* é também ocasião para analisar a origem complexa deste hino, assim como a expansão do rito romano que levaria ao desaparecimento da liturgia regional beneventana, malgrado a persistência residual de elementos litúrgicos, tais como a melodia beneventana do Precónio. Juntamente com esta questão relativa à música dos rolos, descrever-se-ão também os aspetos essenciais relativos às ilustrações dos rolos, assim como a utilização destes na liturgia da Vigília pascal, sendo este ponto ocasião para questionar seriamente o lugar-comum das imagens dos rolos como meio de instrução dos fiéis.

Conhecida a reforma que permitiu o regresso da Páscoa ao lugar cimeiro do Calendário litúrgico da Igreja, e apresentado o fenómeno dos rolos italianos medievais do Precónio como uma ilustração do não completo obscurecimento da Vigília pascal enquanto solenidade de primeira importância durante a Idade Média, o terceiro e último capítulo é dedicado à questão orientadora inicial: a dimensão cósmica da Vigília pascal e do *Exultet*.

Explorar-se-á, então, o sentido do louvor do círio, incluindo a carga simbólica do círio em si mesmo. O papel do hino do Precónio enquanto sacramental fundamental para a celebração pascal será posto em evidência, através do desvelar do seu pendor escatológico e da articulação que realiza entre os diferentes planos da Criação de Deus. A apresentação das várias ressonâncias cósmicas do *Exultet* permitirá ver neste texto eucológico uma evocação transcendente da noite histórica da Ressurreição, da noite cósmica em que se celebra a primeira celebração pascal do ano litúrgico, e da noite simbólica das trevas que Jesus Ressuscitado veio iluminar.

Simultaneamente, a própria celebração da Páscoa contém uma forte dimensão cósmica que dita a datação anual da mesma, e a preenche de sentido à luz da leitura que os Padres da Igreja fizeram de elementos como o equinócio vernal, a primavera, a lua cheia e a noite. Através destes elementos cósmicos será possível compreender melhor as raízes judaicas da Páscoa, a história primitiva da sua constituição como celebração mais importante dos cristãos na Igreja primitiva, e, muito particularmente, a sua estrutura de sentido fundamental, que permanece válida para a correta compreensão dos que nela participam.

Sem dúvida, outras questões poderiam ser estudadas em torno do *Exultet* e da Vigília pascal, porém o presente trabalho centra-se apenas em algumas. Logo de início, não se fará aqui um estudo do Lucernário na sua totalidade, tendo-se preferido atentar mais ao hino do *Exultet* e à sua dimensão cósmica. Este tema tem uma riqueza e densidade imensas, mas é certo que a apresentação de uma leitura completa do texto do Precónio poria em destaque outros aspetos estruturantes, como o da feliz culpa de Adão.

A própria constatação da existência de antigas diferentes versões do *Exultet*, assim como das diferentes traduções que se fizeram desde o Concílio Vaticano II para as diferentes línguas vernáculas poderia sugerir um estudo comparativo, mas que aqui não será possível efetuar, devido à amplidão de recursos que tal empresa exigiria. Mais ainda, a questão da natureza como um lugar sacramental a redescobrir à luz da dimensão cósmica da Vigília pascal, a integração do canto do Precónio no espaço celebrativo, com particular destaque para o ambão e o candelabro que sustenta o círio, são outros tópicos que não serão abordados nas páginas que se seguem.

Sendo um estudo com um objeto limitado, espera-se, ainda assim, poder corresponder a três objetivos: em primeiro lugar, fornecer uma apresentação esclarecedora da reforma da Vigília pascal e da Semana Santa; de seguida, abordar de modo compreensivo a questão dos rolos medievais do Precónio pascal; e, finalmente, demonstrar a profundidade e abundância de sentido que a dimensão cósmica confere à Vigília pascal e ao hino do *Exultet*.

CAPÍTULO 1: A REFORMA DA VIGÍLIA PASCAL E DA SEMANA SANTA

As sucessivas etapas que marcam a restauração da Vigília pascal e a reforma da Semana Santa são indissociáveis dos documentos do Magistério que as orientou. Restaurada em 1951, a celebração da Vigília pascal à hora noturna original, de onde fora retirada durante a Idade Média, foi aperfeiçoada em 1952, decidindo-se alargar o princípio de reforma que lhe fora aplicado a toda a Semana Santa, já em 1955, preparando-se, assim, o regresso do Tríduo pascal como solenidade primeira inamovível do calendário do ano litúrgico, como viria a ficar estabelecido em 1969. É todo este percurso, orientado pelos documentos de Magistério da Igreja, que se apresentará de seguida.

1. O decreto *Dominicae Resurrectionis* e a reforma da Vigília pascal

Quando, no dia 9 de fevereiro de 1951, foi promulgada, por decreto da Sagrada Congregação dos Ritos,⁴ uma proposta de restauração da Vigília pascal – a fim de ser celebrada com renovada solenidade e no tempo devido, isto é, na noite entre Sábado Santo e o Domingo da Ressurreição –, uma reforma desta natureza foi descrita posteriormente por Adrien Nocent em termos elogiosos: «Nunca será demais salientar a coragem e a competência que caracterizaram a primeira reforma da Vigília pascal promulgada em 1951».⁵

Sem dúvida, não se tratou de uma opção tomada sem prestar atenção aos estudos históricos que, no âmbito e espírito do Movimento litúrgico, se dedicaram, entre outras questões, à investigação da antiga liturgia, permitindo a recuperação da plena consciência do sentido e riqueza celebrativa de que a Vigília pascal outrora era dotada e que se havia perdido ao longo dos séculos, lesando o reconhecimento da sua importância entre os fiéis, assim como a sua carga simbólica no quadro da celebração.⁶

⁴ Sacra Congregatio Rituum, «Decretum “De solemnibus vigiliis paschali instauranda”», *AAS* 43, n.º 3 (1951): 128-137. Todas as referências em nota de rodapé seguintes referentes a este decreto serão feitas com recurso à sigla *DR* (*Dominicae Resurrectionis*).

⁵ Adrien Nocent, «O Tríduo Pascal e a Semana Santa», em *O Ano litúrgico: história, teologia e celebração* (São Paulo: Edições Paulinas, 1991), 107.

⁶ Em *SCR*, *DR*, 129, referem-se explicitamente as mudanças deletérias que se fizeram ao longo dos tempos no ritual da Vigília pascal, tanto ao nível da marcação da hora da celebração, como na própria estrutura do rito: «Temporum vero decursu variisque de causis, eadem celebratio ad horas primum vespertinas, dein postmeridianas, denique ad matutinas sabbati sancti horas anteposita est, diversis simul inductis mutationibus, non sine originalis symbolismi detrimento».

Na verdade, se a carta encíclica *Mediator Dei*, do dia 20 de novembro de 1947,⁷ não faz ainda qualquer referência a uma hipotética reforma da Vigília pascal, é inegável que o seu estatuto de documento do Magistério a dar acolhimento formal ao Movimento Litúrgico, preparava já o caminho da reforma litúrgica seguido pelo Papa Pio XII (1939-1958). A este respeito, Burkhard Neunheuser escreve:

O movimento litúrgico, que desde 1909 (ano de seu verdadeiro aparecimento na moderna forma espiritual e pastoral) sempre se movera entre muitas resistências, no princípio do pontificado de Pio XII enfrentou sua maior crise, com ataques gravíssimos, na Alemanha, por causa das instâncias cada vez mais fortes que esta opunha a uma reforma profunda e geral da Liturgia. Resultado desta crise foi a Encíclica papal de Pio XII *Mediator Dei* (novembro de 1947), que pretendia esclarecer aspetos positivos do movimento, mas fazendo notar talvez de modo muito crítico os aspetos que pareciam menos claros ou até mesmo erróneos. Mas o papa sabia certamente que isto não bastava e que era necessário fazer algo que abrisse, sobre um trilho, o caminho para a reforma litúrgica desejada.⁸

De facto, já em maio de 1946 haviam sido dadas instruções à Sagrada Congregação dos Ritos para realizar diversos estudos preparatórios no sentido de concretizar uma reforma geral da Liturgia.⁹ Neste contexto, e em atenção ao desejo generalizado crescente de retorno a uma solene celebração da Vigília pascal à hora noturna primitiva, Pio XII decidiu reunir uma comissão especial para o exame e estudo de uma eventual restauração daquela mesma Vigília.¹⁰

A questão, aliás, impunha-se também a nível pastoral: o dia de Sábado Santo havia muito que tinha deixado de ser um dia festivo de preceito, o que, associado à prática então vigente de colocar a celebração da Vigília pascal durante a manhã, impossibilitava a participação da maioria dos fiéis de vida ativa.¹¹

Perante este conjunto de fatores de ordem litúrgica e pastoral, o resultado alcançado foi a aprovação de rubricas para restaurar a celebração da Vigília pascal, tal como foi expresso no

⁷ Cf. Pius PP. XII, «Ad venerabiles fratres patriarchas primates archiepiscopos episcopos aliosque locorum ordinarios pacem et communionem cum apostolica sede habentes: de sacra liturgia», *AAS* 39, n.º 14 (1947): 521-595.

⁸ Burkhard Neunheuser, «As reformas litúrgicas do século IV ao Vaticano II», em *Panorama histórico geral da liturgia* (São Paulo: Edições Paulinas, 1986), 274.

⁹ Cf. Neunheuser, «As reformas litúrgicas do século IV ao Vaticano II», 275.

¹⁰ A vontade generalizada de uma Vigília pascal renovada, no seu esplendor e hora de celebração, é evocada no SCR, *DR*, 129: «Nostra autem aetate, succrescentibus de antiqua liturgia investigationibus, vivum obortum est desiderium, ut paschalis praesertim vigilia ad primitivum splendorem revocaretur, originali eiusdem vigiliae instaurata sede, ad horas videlicet nocturnas, quae dominicam Resurrectionis antecedunt».

¹¹ Esta preocupação pastoral é igualmente destacada em SCR, *DR*, 129: «Ad huiusmodi instaurationem suadendam, peculiaris quoque accedit ratio pastoralis, de fidelium scilicet concursu fovendo; etenim cum sabbati sancti dies, non amplius, ut olim, festivus habeatur, quamplurimi fideles horis matutinas sacro ritui interesse nequeunt».

título escolhido pela Sagrada Congregação dos Ritos para o decreto *Dominicae Resurrectionis* que promulgou aquelas: «De Solemni Vigília Paschali Instauranda». Em rigor, por meio deste documento oficial, o Papa concedia, para o ano de 1951 apenas, a faculdade de celebrar noturnamente a Vigília pascal, a título não só experimental (*ad experimentum*), mas também opcional (*ad libitum*).¹²

A natureza experimental das rubricas ficou patente na recomendação particular feita a todos os Ordinários dos lugares que fizessem uso da faculdade. Com efeito, estes ficaram convocados pelo decreto a informar a Sagrada Congregação dos Ritos acerca da participação e piedade dos fiéis na celebração da temporariamente autorizada Vigília pascal noturna, assim como do sucesso desta enquanto ato celebrativo, ao mesmo tempo que ficava proibida toda e qualquer publicação do novo rito promulgado sem a devida autorização daquela mesma Congregação.¹³

Quanto às rubricas propriamente ditas – em secção seguinte ao texto do decreto e intitulada «Rubricae Sabbato Sancto Servandae Si Vigília Paschalis Instaurata Peragatur» –, para o rito restaurado de Sábado Santo com a celebração solene da Vigília pascal na noite que lhe segue, foram aquelas rubricas organizadas em três secções: Ofício Divino, Vigília pascal e Missa da Vigília.¹⁴

Naturalmente, as alterações propostas para o Ofício de Sábado Santo visavam, antes de mais, a celebração de cada Hora no tempo próprio, impedindo deslocamentos que até então se operavam em função da celebração da Vigília pascal durante a manhã desse dia. Assim sendo, no número 1 da primeira secção das rubricas do decreto, os ofícios de Matinas e de Laudes são

¹² É ainda de notar a inclusão do juízo dos Ordinários dos lugares como critério para a aplicação das rubricas promulgadas pelo decreto. SCR, DR, 129: «Sanctitas Sua Rubricas quae sequuntur, approbare dignata est, pro nocturna vigiliae paschalis celebratione, facultative pro hoc anno de locorum Ordinariorum prudenti iudicio instauranda, et ad experimentum».

¹³ Estas prescrição e proibição formais constituem a parte final do decreto *Dominicae Resurrectionis*. SCR, DR, 129: «Rogantur propterea iidem locorum Ordinarii, qui hac facilitate usi fuerint, ut de fidelium concursu et pietate, deque successu instauratae vigiliae paschalis S. Rituum Congregationem certiore facere velint. Vetatur insuper omnibus librorum editoribus ne hunc ritum imprimant, sine Sacrorum Rituum Congregationis expresso licentia».

¹⁴ Cf. SCR, DR, 130-137. A primeira secção («TITULUS I. DE OFFICIO DIVINO») inclui quatro rubricas, sem subdivisão em capítulos; a segunda secção («TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI») contém vinte e nove rubricas, organizadas em oito capítulos («CAPUT I. De benedictione novi ignis», «CAPUT II. De benedictione cerei paschalis», «CAPUT III. De solempni processione et de praeconio paschali», «CAPUT IV. De lectionibus», «CAPUT V. De prima parte litaniarum», «CAPUT VI. De benedictione aquae baptismalis», «CAPUT VII. De renovatione promissionum baptismatis», «CAPUT VIII. De altera parte litaniarum»); a terceira secção («TITULUS III. DE MISSA SOLEMNI VIGILIAE PASCHALIS») tem sete rubricas, sem subdivisão em capítulos.

referidos como não passíveis de serem antecipados, mas devendo ser celebrados durante a manhã, às horas que lhes são próprias.¹⁵ A mesma prescrição é aplicada ao ofício de Vésperas.¹⁶

Outras indicações, já não diretamente relacionadas com a disposição dos ofícios em articulação com a Vigília pascal, dizem respeito a aspetos relativos à eucologia e à recitação dos salmos. Por exemplo, é incluída uma nova oração após a antífona *Christus factus est*, tanto no final de Laudes como no fim de cada uma das Horas Menores, devendo ser suprimida a recitação do salmo 50 em todos estes mesmos ofícios.¹⁷ Aliás, este mesmo salmo 50 é igualmente suprimido nos ofícios de Vésperas e de Completas, ao mesmo tempo que em ambos é dada também a indicação de que a antífona *Christus factus est* deve ser omitida.¹⁸ Possivelmente, esta omissão sistemática do salmo 50, de tonalidade marcadamente penitencial, em todos os ofícios de Sábado Santo, assim como a omissão da antífona *Christus factus est* nos últimos dois ofícios do dia, poder-se-ia relacionar com a proximidade da alegria pascal que a Vigília pascal vai inaugurar na noite que se avizinha.

No que se refere à Vigília pascal propriamente dita, foi a ela que o decreto dedicou maior atenção, com vinte e nove rubricas, num total de quarenta. Logo em primeiro lugar, e na linha de restaurar a hora original da Vigília, definiu-se que esta devia ter início em tempo que propiciasse a celebração da Eucaristia por volta da meia-noite.¹⁹

Ainda numa clara preocupação pastoral, e a fim de favorecer a maior proximidade e envolvimento da assembleia no rito da bênção do fogo novo, foi prescrita não só a possibilidade de realizar a bênção tanto à porta como no adro da igreja, como já se fazia anteriormente, mas também dentro da própria igreja, de modo a poder ser testemunhada pelos fiéis.²⁰

¹⁵ SCR, DR, «TITULUS I. DE OFFICIO DIVINO», n° 1, 130: «MATUTINUM et LAUDES *in choro non anticipantur de sero, sed dicuntur mane, hora competenti*».

¹⁶ SCR, DR, «TITULUS I. DE OFFICIO DIVINO», n° 3, 130: «VESPERAE *dicuntur post meridiem, hora competenti*».

¹⁷ SCR, DR, «TITULUS I. DE OFFICIO DIVINO», n°s 1-2, 130: «*In Laudibus, post antiphonam Christus factus est, omisso psalmo 50, Miserére, statim subiungitur oratio: Concède, quæsumus, omnipotens Deus: ut qui Filii tui resurrectionem devóta exspectatione praevenimus; eiusdem resurrectionis glóriam consequámur. Et sub silentio concluditur: Per eúndem Dóminum. HORAE MINORES dicuntur, hora competenti, [...] sed, finitis psalmis, post ant. Christus factus est, omisso psalmo 50, Miserére, statim subiungitur oratio, ut supra in Laudibus*». No n° 3, 130, é ainda indicado que a oração supracitada a ser pronunciada em Laudes e nas Horas Menores deve ser também repetida no término do ofício de Vésperas: «[...] *dicitur oratio ut supra in Laudibus. Et sic terminantur Vesperae*».

¹⁸ SCR, DR, «TITULUS I. DE OFFICIO DIVINO», n°s 3-4, 130: «VESPERAE [...] *omissis ant. Christus factus est et psalmo 50, Miserére [...]. COMPLETORIUM dicitur, hora competenti, ut Feria V in Coena Domini, praeter sequentia: Omissis antiphona, Christus factus est et psalmo 50, Miserére, dicitur oratio consueta Vísitae, quæsumus, Dómine, quae sub silentio concluditur Per Dóminum. Et sic terminator Completorium*».

¹⁹ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n° 1, 131: «*Hora competenti, ea scilicet quae permittat incipere missam solemnem vigiliae paschalis circa mediam noctem [...]*».

²⁰ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n° 3, 131: «[...] *sive ante portam, sive in aditu ecclesiae, vel intus eam, ubi scilicet populus ritum sacrum melius sequi possit, sacerdos benedicit novum ignem*».

Já no que diz respeito à preparação do Círio pascal, foram propostas novas invocações para cada gravação a realizar no próprio Círio – isto é, o gravar, com recurso a um estilete, da cruz, das letras Alfa e Ómega e dos numerais do ano de 1951 –, e para a colocação dos cinco grãos de incenso, estipulando-se ainda serem ações do rito todas efetuadas pelo celebrante.²¹

Uma outra novidade foi a decisão de ser o celebrante a acender o Círio imediatamente após a conclusão da sua preparação e antes de pronunciar uma bênção nova sobre ele, contrariamente ao rito que então vigorava de ser o diácono a acendê-lo durante a proclamação do *Exultet* e sem nenhuma bênção específica.²²

Ora uma vez acendido o Círio e organizada a procissão,²³ indica-se os três momentos em que o diácono que transporta o Círio deve parar para o elevar e cantar sozinho o breve

²¹ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n^{os} 5-6, 131-132: «*Novo igne benedicto, acolythus portat cereum paschalem in medium, ante sacerdotem, qui cum stylo, inter extrema puncta ad insertionem granorum incensi parata incidit crucem. Deinde facit super eam litteram graecam Alpha, subtus vero litteram Omega, et inter brachia crucis quattuor numeros exprimentes annum currentem, interim dicens:*

- 1) Christus heri et hodie (*incidit hastam erectam*),
- 2) Principium et Finis (*incidit hastam transversalem*),
- 3) Alpha (*incidit supra hastam erectam litteram A*),
- 4) et Omega (*incidit, subtus hastam erectam litteram Ω*).
- 5) Ipsius sunt tempora (*incidit primum numerum anni currentis in angulo sinistro superiore crucis*)
- 6) et saecula (*incidit secundum numerum anni currentis in angulo dextro superiore crucis*).
- 7) Ipsi gloria et imperium (*incidit tertium numerum anni currentis in angulo sinistro inferiore crucis*)
- 8) per universa aeternitatis saecula. Amen (*incidit quartum numerum anni currentis in angulo dextro inferiore crucis*).

Incisione crucis et aliorum signorum peracta, diaconus praebet sacerdoti grana incensi, quote, si non sunt benedicta, celebrans ter aspergit et ter adolet incenso, nihil dicens. Deinde infigit quinque grana in loca ad hoc praeparata, interim dicens:

- 1) Per sun sancta vúlnera
- 2) gloriósa
- 3) custódiat
- 4) et consérvet nos
- 5) Christus Dóminus. Amen».

Para uma tradução em português dos textos a serem pronunciados ou cantados na Vigília pascal, segundo os decretos *Dominae Resurrectionis*, de 9 de fevereiro de 1951, e *Instaurata Vigilia Paschalis*, de 11 de janeiro de 1952 (dos quais não há uma tradução portuguesa oficial disponível no site da Sé Apostólica), consultar o já citado volume *Liturgia da Vigília Pascal*.

²² SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n^{os} 7-8, 132-133: «*Tum diaconus porrigit sacerdoti parvam candelam, de novo igne accensam, cum qua cereum accendit, dicens:*

Lumen Christi glorióse resurgéntis
Díssipet ténébras cordis et mentis.
Mox sacerdos benedicit cereum accensum, dicens:
Dóminus vobíscum.

Orémus. Véniat, quæsumus, omnípotens Deus, super hunc incénsum céreum larga tuæ bene+dictionis infúσιο: et hunc noctúrnum splendórem invisibilis regenerátor accénde: ut non solum sacrificium, quod hac nocte litátum est, arcána lúminis tui admixtióne refúlgeat sed in quocúmque loco ex huius sanctificatiónis mystério áliquid fúerit deportátum, expúlsa diabólicæ fraudis nequítia, virtus tuæ maiestátis assístat. Per Christum Dóminum nostrum. Amen».

²³ Por ordem de entrada na igreja, seguia o turiferário, o subdiácono com cruz, o diácono com estola e dalmática brancas e levando o Círio aceso, o celebrante, outros ministros ordenados e o povo, conforme indicado no decreto *Dominae Resurrectionis*. Veja-se SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n^o 10, 133: «*Tum diaconus, indutus dalmatica albi coloris, accipit cereum paschalem accensum, et ordinatur processio: praecedit*

anúncio («*Lumen Christi*») para que, sem recurso ao tradicional círio de três braços, sejam acesas simplesmente as velas de todos os participantes a partir da chama do Círio pascal. Assim sendo, prescreve-se a paragem à porta da igreja como o momento para acender a vela do celebrante; na segunda paragem, já no meio da igreja, são acesas as velas de todos ministros ordenados presentes; e, finalmente, já diante do altar, procede-se ao acender das velas do povo e das luzes da própria igreja.²⁴

Terminada a procissão e deposto o Círio no meio do coro num pequeno sustentáculo, e recebida a bênção do celebrante pelo diácono, o *Exultet* é proclamado sem interrupções diante de toda a assembleia de pé.²⁵ No entanto, ao texto cantado segundo a versão do *Missal* de Pio V, introduziu-se uma alteração, isto é, a inclusão de uma prece final pelos governantes seculares, de forma a substituir a antiga prece pelo Sacro Imperador Romano-Germânico.²⁶ De facto, tratando-se este último de uma figura política inexistente desde a dissolução, em 1806, da unidade política constituída pelo Sacro Império Romano-Germânico, no contexto das convulsões provocadas por toda a Europa pela Revolução Francesa e pelas Guerras Napoleónicas, era inevitável que, na restauração da Vigília pascal, se eliminassem elementos obsoletos notórios e irreconciliáveis com o espírito da reforma litúrgica em curso.

Findo o canto do Precónio pascal, o diácono substitui os paramentos brancos, que utilizara para a procissão do Círio e proclamação do *Exultet*, pelos roxos.²⁷ Inicia-se, então, a sequência das leituras (ou lições, como eram então designadas), mas com uma proposta de redução radical. Se, no total, as lições previstas para a Vigília pascal no *Missal* de Pio V (promulgado em 1570 e ainda em vigor em 1951) eram doze, o decreto *Dominicae*

thuriferarius, sequitur subdiaconus cum cruce, diaconus cum cereo accenso post eum, statim celebrans, deinde clerus per ordinem et populus».

²⁴ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», nº 11, 133: «*Cum diaconus ingressus est ecclesiam, elevans cereum benedictum, stans erectus, cantat solus: Lumen Christi, cui omnes alii, genuflectentes versus cereum, benedictum, respondent: Deo grátias. Sacerdos vero cereo benedicto propriam candelam, accendit. Procedens ad medium ecclesiae, ibi eodem modo diaconus altius cantat: Lumen Christi, cui omnes, at supra, genuflectentes, respondent: Deo grátias. Et de cereo benedicto accenduntur candelae cleri. Tertio procedens ante altare, in medio chori, rursus, adhuc altius cantat: Lumen Christi, cui tertio omnes, ut supra, genuflectentes, respondent: Deo grátias. Et accenduntur ex cereo benedicto candelae populi, et luminaria ecclesiae».*

²⁵ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», nº 12, 133: «[...] *Diaconus deponit cereum paschalem, in medio chori, supra parvum sustentaculum, et, accipiens librum, petit a celebrante benedictionem in missali. [...] Tunc surgentibus omnibus, et stantibus, ut fit ad evangelium, diaconus cantat praeconium paschale».*

²⁶ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», nº 13, 133-134: «*Praeconium paschale canitur ut in missali, sed textui de Imperatore Romano substituitur sequens: Réspice etiam ad eos, qui nos in potestate regunt, et ineffabili pietátis et misericórdiae tuae múnere, dirige cogitationes eorum ad iustitiam et pacem, ut de terréna operositate ad caeléstem pátriam pervéniant cum omni pópulo tuo. Per eúndem».*

²⁷ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», nº 14, 134: «*Post praeconium paschale, diaconus, depositis albis, sumit violacea paramenta [...]*».

Resurrectionis seleciona apenas quatro lições daquele conjunto: a primeira (*Gn* 1,1 – 2, 2), a quarta (*Ex* 14, 24 – 15,1), a oitava (*Is* 4, 2-6) e a décima primeira (*Dt* 31, 22-30).²⁸

Além disso, uma outra inovação foi feita porque, ao ter-se definido que as leituras seriam feitas junto do Círio pascal por um leitor – enquanto o celebrante, os outros ministros e todo o resto da assembleia ficariam sentados a escutá-las –, suprimia-se, assim, a exigência habitual de repetição das leituras pelo celebrante.²⁹

Sem dúvida, esta supressão discreta, mas não insignificante, foi uma antecipação de uma das diversas reformas parciais que viriam a ser introduzidas com o *Codex Rubricarum* – ou mais precisamente, «*Rubricae Breviarii et Missalis Romani*» –,³⁰ promulgado no dia 26 de julho de 1960 pela Sagrada Congregação dos Ritos,³¹ depois de aprovado pelo Romano Pontífice João XXIII, pela Carta Apostólica, sob a forma de *motu proprio*, *Rubricarum Instructum*, do dia 25 de julho de 1960.³² Com efeito, naquele Código ficou estabelecido, ainda antes do II Concílio Ecuménico do Vaticano, que o celebrante deixava de ter a incumbência exclusiva das leituras na Liturgia, podendo escutá-las com os outros fiéis, quando estas fossem da responsabilidade de ministros delegados especificamente para as proclamar, quer no modo cantado, quer no modo lido.³³

Mas as inovações na secção das lições não afetaram somente o número das leituras ou a responsabilidade de quem as proclamava. Na verdade, o convite feito pelo diácono à assembleia no final de cada lição – o já em vigor «*Flectamus genua*» e que, até então, requeria apenas um simples gesto de genuflexão, como expressivo de uma atitude de súplica –, foi

²⁸ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n° 17, 134: «*Ex duodecim lectionibus, in missali romano propositis, leguntur prima cum sua oratione, quarta, octava et undecima cum suis canticis et orationibus*».

²⁹ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n° 15, 134: «*Leguntur vero a lectore, in medio chori, ante cereum benedictum. Celebrans et ministri, clerus et populus, sedentes auscultant*».

³⁰ Sacra Congregatio Rituum, «*Rubricae Breviarii et Missalis Romani*», AAS 52, n.º 10 (1960): 597-685.

³¹ Sacra Congregatio Rituum, «*Decretum Generale “Quo Novus Rubricarum Breviarii Ac Missalis Romani Codex Promulgatur”*», AAS 52, n.º 10 (1960): 596.

³² Cf. Ioannis PP. XXIII, «*Novum rubricarum breviarii et missalis romani corpus approbatur*», AAS 52, n.º 10 (1960): 593-595.

³³ Em SCR, «*Rubricae Breviarii et Missalis Romani*», 676, o n° 473 é ilustrativo desta reforma: «*In Missis in cantu, ea omnia, quae diaconus vel subdiaconus aut lector, vi proprii officii cantant vel legunt, a celebrante omittuntur*». De facto, nas missas lidas ainda se prescreveu a obrigatoriedade de ser o celebrante a fazer as leituras, conforme o n° 511, 681: «*In Missa lecta, dicuntur clara voce: [...] e) lectiones, epistola, graduale, tractus, Alleluia cum suo versu, sequentia et Evangelium*». Já no que dizia respeito às missas solenes, estabeleceu-se a omissão das leituras pelo celebrante para as que houvesse ministros delegados, como indica o n° 513, 682: «*In Missa solemni, celebrans: [...] f) omittit ea quae a ministris sacris vel a lectore proferuntur*». Esta prescrição, numa evidente confirmação interna do prescrito no n° 473 supracitado, previa-se também para a leitura da Epístola nas missas cantadas, a qual podia ser cantada por um leitor, na vez do celebrante, ou, na ausência de um leitor, lida simplesmente ou cantada pelo próprio celebrante, como se lê no n° 514, 682-683: «*In Missis cantatis [...] [e]pistola a lectore cani potest. Quod si non cantetur a lectore, satius erit quod legatur sine cantu ab ipso celebrante, qui tamen potest epistolam more solito cantare*». A toda esta questão se alude brevemente no último parágrafo de José Aldazabal, «*Rubrica*», em *Dicionário Elementar de Liturgia*, 1ª ed., (Prior Velho: Paulinas, 2007), 260.

mantido, mas com a exigência de toda a assembleia se ajoelhar efetivamente e assim permanecer durante alguns momentos em oração, até ao convite do subdiácono para se levantarem todos, para se unirem à oração dita logo depois pelo celebrante.³⁴

Terminadas as quatro lições, o decreto manteve a primeira parte das Ladainhas, até à invocação «*Propítius esto*», cantadas por dois cantores, com todos os participantes ajoelhados a responder às invocações, mas sem as repetir, e nisto se inclui o próprio celebrante, na linha da não repetição do já delegado noutra ministro, como fora anteriormente prescrito para as quatro lições.³⁵ Ainda durante a recitação desta primeira parte das Ladainhas, prescreve-se a preparação de tudo o necessário para a bênção da água batismal, sempre que este rito for celebrado na própria igreja e não em batistério separado desta.³⁶

Terminada a bênção da água batismal, ou logo após a primeira parte das Ladainhas, caso se omita aquele rito específico por completo, a Vigília prossegue com um elemento ritual novo: a renovação das promessas batismais.³⁷ Para o desempenho deste rito, o decreto atribuiu a responsabilidade exclusiva ao sacerdote, manifestando-se aqui imediatamente a importância e seriedade desta inovação litúrgica introduzida pelo decreto. Assim, depois de incensar o Círio Pascal, indica-se que o celebrante deve colocar-se junto do Círio ou no ambão para então pronunciar uma longa fórmula na qual é explicitado aos fiéis o conteúdo do mistério em celebração, a sua conexão com o Batismo, seguindo-se a renovação formal das promessas batismais, a profissão de fé em forma dialogada, e a recitação da oração do Pai-Nosso.³⁸

³⁴ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n° 16, 134: «*In fine lectionis, vel post canticum, dicuntur orationes, hoc modo: omnes surgunt, sacerdos dicit Orémus, diaconus Flectámus genua, et omnes, flexis genibus, per aliquod temporis spatium in silentio orant; dicto a subdiacono Leváte, omnes surgunt, et sacerdos dicit orationem*».

³⁵ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n° 18, 134: «*Expletis lectionibus, a duobus cantoribus cantantur litaniae sanctorum, ut in missali, usque ad invocationem Propítius esto, omnibus genuflectentibus et respondentibus, quin tamen duplicentur*».

³⁶ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n°s 20-21, 134-135: «*Dum cantantur litaniae sanctorum in medio chori, ante cereum benedictum, in conspectu fidelium, praeparatur vas aquae baptismalis benedicendae, et cetera omnia quae ad benedictionem requiruntur. Benedictio aquae baptismalis fit ut in Missali romano, omisso cantico Sicut cervus, cum sua oratione, incipiendo absolute cum V. Dóminus vobiscum, et oratione Omnipotens sempitérne Deus, adésto*». Embora neste n° 21 se indique a omissão do cântico «*Sicut cervus*» e respetiva oração, estes são cantados caso se faça procissão até ao batistério para bênção da água batismal fora da igreja, finda a qual retorna a procissão em silêncio à igreja, como indicado nos n°s 22-23, 135.

³⁷ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n° 24, 135: «*Completa benedictione aquae baptismalis, vel, ubi haec locum non habet, post absolutam primam partem litaniarum, proceditur ad renovationem promissionum baptismatis*».

³⁸ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n° 25, 135-136: «*[...] facta incensatione cerei, sacerdos stans ante illum, in medio chori, vel ex ambone seu pulpito, incipit, ut sequitur:*

Hac sacratíssima nocte, Fratres caríssimi, sancta Mater Ecclésia, récolens Dómini nostri Jesu Christi mortem et sepultúram, eum redamádo vígilat; et exspéctans eiúsdem gloriósam resurrectionem, laetabúnda gaudet.

Quóniam vero, ut docet Apóstolus, consepúlti sumus cum Christo per baptismum in mortem, quómodo Christus resurrexít a mórtuis, ita et nos in novítate vitæ opórtet ambuláre; sciéntes, vétérem hómínum nostrum simul cum Christo crucifíxum esse, ut ultra non serviámus peccáto. Existimémus ergo nos mórtuos quidem esse peccáto, vivéntes autem Deo, in Christo Jesu Dómino nostro.

Sem dúvida, a importância desta inovação litúrgica é inegável: para além da evidente conexão entre o rito da renovação das promessas batismais e o sacramento do Batismo, é todo um novo rito que foi introduzido no quadro da Vigília pascal reformada; e, finalmente, favoreceu-se abertamente uma participação direta dos fiéis na celebração. Certamente, este último aspeto terá ditado a autorização adicional para a celebração da renovação das promessas batismais em língua vernácula.³⁹

Terminado o rito da renovação das promessas batismais, prescreve o decreto que se retome a segunda e última parte das Ladainhas, a partir da invocação «*Propitius esto*», devendo toda a assembleia estar ajoelhada e responder às invocações; entretanto, o sacerdote e ministros vestem os paramentos brancos para a celebração solene da Eucaristia,⁴⁰ procede-se à deslocação do Círio para o candelabro próprio no lado do Evangelho, e prepara-se o altar com luzes e flores.⁴¹

Quaprópter, Fratres caríssimi, quadragesimáli exercitatióne absolúta, sancti baptísmatis promissiónes renovémus, quibus olim Sátanae et opéribus eius, sicut et mundo, qui inimicus est Dei, abrenuntiávimus, et Deo in sancta Ecclésia cathólica fidéliter servíre promísimus.

Itaque:

Sacerdos: Abrenuntiátis Sátanae?

Populus: Abrenuntiámus.

Sacerdos: Et ómnibus opéribus eius?

Populus: Abrenuntiámus.

Sacerdos: Et ómnibus pompis eius?

Populus: Abrenuntiámus.

Sacerdos: Créditis in Deum, Patrem omnipoténtem, Creatórem caeli et terræ?

Populus: Crédimus.

Sacerdos: Créditis in Jesum Christum, Fílium eius únicum, Dóminum nostrum, natum et passum?

Populus: Crédimus.

Sacerdos: Créditis et in Spíritum Sanctum, sanctam Ecclésiám cathólicam, sanctórum communióne, remissióne peccatórum, carnis resurrectióne, et vitam aetérnam?

Populus: Crédimus.

Sacerdos: Nunc autem una simul Deum precémur, sicut Dóminus noster Jesus Christus oráre nos dócuit:

Populus: Pater noster...

Sacerdos: Et Deus omnípotens, Pater Dómini nostri Jesu Christi, qui nos regenerávit ex aqua et Spíritu Sancto, quique nobis dedit remissióne peccatórum, ipse nos custódiat grátia sua in eódem Christo Jesu Dómino nostro in vitam aetérnam.

Populus: Amen».

³⁹ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n° 26, 136: «*Ubi vero in libro rituali rite approbato, ad conferendum sacramentum baptismatis, usus partialis linguae vernaculae permittitur, ibi textus recensiti sub n. 25, in eadem lingua vernacula recitari possunt*».

⁴⁰ Note-se que, até este momento da celebração, o celebrante principal permanecia com os paramentos roxos e sem casula, mesmo se não houvesse um pluvial roxo disponível, como indicado no decreto *Dominicae Resurrectionis*. Veja-se SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n° 2, 131: «*Sacerdos induitur amictu, alba, cingulo, stola, et pluviali violaceo, vel manet sine casula*».

⁴¹ SCR, DR, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», n°s 27-29, 136: «*Renovatione promissionum baptismatis peracta, cantores incipiunt alteram partem litaniarum, inde ab invocatione Propitius esto, usque ad finem, omnibus genuflectentibus et respondentibus [...]. Sacerdos vero et ministri, accedentes ad sacristiam, induuntur paramentis albi coloris pro missa solemniter celebranda. Interim cereus paschalis reponitur in candelabrum suum, in cornu evangelii, et altare paratur pro missa solemniter, cum luminaribus accensis et floribus*».

Embora seguindo o *Missal Romano* então em vigor para a celebração da Eucaristia, foram ainda introduzidas pelo decreto algumas alterações pontuais, mas não despidiendas, na celebração da missa solene da Vigília pascal à hora original.⁴² Por exemplo, durante o canto do «*Kyrie eleison*», o celebrante e outros ministros acedem ao altar para o saudar, mas prescreve-se a omissão do salmo 42 («*Judica me, Deus*») e da confissão, passando-se diretamente à incensação do altar, finda a qual se canta o hino «*Gloria in excelsis*» e fazem-se soar festivamente os sinos.⁴³ Após a leitura da Epístola (*Cl* 3, 1-4), a proclamação do Evangelho (*Mt* 28, 1-7) e a celebração da Missa da Vigília, foi prescrita outra omissão significativa, já no fim da celebração: a supressão do então habitual Último Evangelho (*Jo* 1, 1-14), que constituía um dos ritos finais da Eucaristia segundo o rito tridentino, devendo o sacerdote e todos os ministros retirar-se para a sacristia depois de dada a bênção final.⁴⁴

Com a reforma do rito da Vigília pascal pelo decreto *Dominicae Resurrectionis*, surgiu o *Ordo Sabbati Sancti* que, obviamente, continha não só o texto do decreto e as quarenta rubricas nele expostas, mas também todos os textos a serem pronunciados, proclamados e cantados na celebração restaurada.⁴⁵

2. O decreto *Instaurata Vigilia Paschalis* e o aperfeiçoamento da reforma

Se, malgrado a escassez de tempo para preparar a sua aplicação, a observação das rubricas prescritas pelo decreto *Dominicae Resurrectionis* ocorreu em numerosas dioceses de todo o mundo, tal não só confirmou o interesse generalizado que existia por uma Vigília pascal restaurada, mas também demonstrou conseqüentemente o espírito eclesial de comunhão que conduziu à preparação do decreto *Instaurata Vigilia Paschalis*, de 11 de janeiro de 1952.⁴⁶

⁴² SCR, DR, «TITULUS III. DE MISSA SOLEMNI VIGILIAE PASCHALIS», n° 1, 137: «*Missa solemnus vigiliae paschalis celebratur ut in missali romano, exceptis his quae sequuntur [...]*».

⁴³ SCR, DR, «TITULUS III. DE MISSA SOLEMNI VIGILIAE PASCHALIS», n° 1-2, 137: «*In fine litaniarum, cantores solemniter incipiunt Kyrie eleison [...]. Interim sacerdos cum ministris [...] accedit ad altare, et, omissis psalmo Júdica me, Deus, ac confessione, ascendens, osculatur illud in medio, et incensat more solito. Finitis a choro Kyrie eleison, sacerdos incipit solemniter Glória in excelsis, et pulsantur campanae*».

⁴⁴ SCR, DR, «TITULUS III. DE MISSA SOLEMNI VIGILIAE PASCHALIS», n° 5, 137: «*[...] diaconus, vertens se ad populum, cantat Ite, missa est, allelúja, allelúja. Celebrans vero, dicto Pláceat tibi, sancta Trinitas, dat benedictionem, more solito, et omisso ultimo evangelio, omnes revertuntur in sacristiam*».

⁴⁵ *Ordo Sabbati Sancti quando Vigilia Paschalis Instaurata Peragitur* (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1951).

⁴⁶ Sacra Congregatio Rituum, «Decretum “De Facultativa Celebratione Instauratae Vigiliae Paschalis Ad Triennium Prorogata Additis Ordinationibus Et Rubricarum Variationibus”», *AAS* 44, n.º 1 (1952): 48-63. Todas as referências em nota de rodapé seguintes referentes a este decreto serão feitas com recurso à sigla *IVP* (*Instaurata Vigilia Paschalis*). O êxito da Vigília pascal restaurada em 1951 constitui, aliás, o ponto de abertura do texto deste documento, 48-49: «*Instaurata vigilia paschalis, per decretum S. Rituum Congregationis sub die 9 februarii anni 1951, [...] in quamplurimis totius orbis dioecibus, angustia temporis non obstante, celebrata fuit, et optimo quidem cum successu*».

De facto, cumprindo o solicitado no decreto de 1951, os Ordinários dos lugares que fizeram uso da faculdade concedida, para a celebração da Vigília pascal, comunicaram à Sagrada Congregação dos Ritos vários dados para apreciação: elogios do rito instaurado e indicação de obtenção de frutos espirituais mediante a celebração daquele; apresentação de dúvidas e dificuldades associadas à celebração do rito, a par do pedido de esclarecimento e resolução das mesmas; finalmente, o pedido formal de prorrogação da faculdade.⁴⁷

Em resposta a estas comunicações, o Papa Pio XII ordenou a reunião da comissão de peritos, que tinham sido responsáveis pela elaboração da reforma da Vigília pascal, para examinar os pontos apresentados à Sagrada Congregação dos Ritos.⁴⁸ Originou-se, então, um novo decreto – formalmente intitulado «De Facultativa Celebratione Instauratae Vigiliae Paschalis Ad Triennium Prorogata Additis Ordinationibus Et Rubricarum Variationibus» – que, uma vez obtida a aprovação do Romano Pontífice, concedia a prorrogação da faculdade por três anos (para 1952, 1953 e 1954), ainda no modo opcional (*ad libitum*). Simultaneamente, este Decreto adicionava algumas disposições suplementares às rubricas contidas no decreto *Dominicae Resurrectionis*, fazendo preceder estas últimas de um conjunto de normas gerais para uma eficaz resolução dos problemas apresentados pelos Ordinários dos lugares; quanto à edição litúrgica do rito, preferiu-se mantê-la reservada à Santa Sé.⁴⁹

No que diz respeito às normas gerais, organizadas em seis secções,⁵⁰ as questões abordadas eram essencialmente de natureza prática e visavam esclarecer os trâmites globais a seguir, no sentido de favorecer uma correta e profícua celebração da Vigília pascal reformada. Com efeito, logo no primeiro ponto, e numa clara preocupação pastoral, insiste-se na necessidade de uma preparação cuidada dos fiéis, durante a Quaresma, de modo a celebrarem,

⁴⁷ SCR, *IVP*, 49: «Plurimi sane locorum Ordinarii, qui praedicta facultate usi sunt, petitam relationem de eiusdem vigiliae paschalis celebratione ad hanc S. Congregationem miserunt, instauratum ritum affatim laudantes, de copiosis fructibus spiritualibus inde secutis referentes, postulantes denique ut facultas eandem vigiliam celebrandi ultra prorogetur. Nonnulli tamen locorum Ordinarii, auditis parochorum relationibus, de quibusdam quoque difficultatibus aut dubiis, in celebratione instaurati ritus occurrentibus, refert non omiserunt; ea quidem mente, ut ab Apostolica Sede opportunis ordinationibus difficultates componantur et dubia solvantur».

⁴⁸ SCR, *IVP*, 49: «Sanctissimus autem Dominus Noster Pius Papa XII mandavit, ut peculiaris illa virorum peritorum Commissio, quae vigiliae paschalis ritum paraverat, praefatas relationes accurato examini subiceret».

⁴⁹ SCR, *IVP*, 49: «Haec vero Commissio [...] in opinionem devenit, facultatem celebrandi instauratam vigiliam paschalem confirmandam esse et ad triennium protrahendam, si Sanctissimo placuerit; additis quibusdam ordinationibus et rubricarum variationibus. [...] Sanctitas Sua ordinationes et rubricarum variationes quae sequuntur, approbare dignata est pro vigiliae paschalis instauratae celebratione facultativa, de locorum Ordinariorum iudicio, et ad triennium. Editio vero liturgica ritus et rubricarum huius sacrae vigiliae, Sanctae Sedi reservata manet».

⁵⁰ SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», 50-52. Contendo vinte e três pontos, as normas distribuem-se pelas seguintes secções: «I – DE PRAEPARATIONE VIGILIAE PASCHALIS»; «II – DE HORA COMPETENTI PRO CELEBRATIONE VIGILIAE PASCHALIS»; «III – DE RITU SERVANDO IN CELEBRATIONE VIGILIAE PASCHALIS»; «IV – ADNOTATIONES AD QUASDAM RUBRICAS VIGILIAE PASCHALIS»; «V – DE MISSA, SACRA COMMUNIONE, ET IEIUNIO EUCHARISTICO»; «VI – DE QUIBUSDAM DIFFICULTATIBUS COMPONENTIS».

com a devida disposição, tanto toda a Vigília pascal, como o novo rito da renovação das promessas batismais nela incluído.⁵¹

Mas a boa preparação exigida estendia-se igualmente aos responsáveis pela organização e celebração dos ritos constituintes da Vigília restaurada, incluindo todos os que participassem diretamente em qualquer um dos momentos da celebração, de tal forma que o decoro e a piedade ficassem absolutamente salvaguardados.⁵²

Ainda neste sentido, e para prevenir abusos no uso da faculdade prorrogada, insistiu-se particularmente nos aspetos em que pudesse haver confusão ou mistura com o rito da Vigília pascal segundo o *Missal Romano* de 1570. Antes de mais, a manutenção da celebração de forma a permitir o início da missa da Vigília pela meia-noite foi sublinhada,⁵³ mas concedeu-se aos Ordinários dos lugares a faculdade de autorizar, em casos excepcionais, a antecipação da hora da celebração da Vigília reformada, mas nunca para antes das oito horas da tarde, e unicamente após cuidadosa ponderação das circunstâncias e razões.⁵⁴ Mais ainda, todos os sacerdotes que continuassem a celebrar a Vigília na manhã de Sábado Santo, como era o costume então em vigor, ficaram formalmente proibidos de utilizarem o rito restaurado a essas horas, devendo ater-se exclusivamente ao prescrito no *Missal Romano* de Pio V.⁵⁵

Quanto à celebração propriamente dita, a par de indicações que não interferem com os ritos em si mesmos,⁵⁶ foram previstas adaptações consoante as necessidades litúrgicas.⁵⁷ De facto, prevendo-se a falta possível de ministros sagrados, as normas gerais referem a inclusão de rubricas especiais, nos lugares oportunos, de modo a permitir a celebração de cada um dos

⁵¹ SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», nº 1, 50: «*Iuvat inprimis fideles tempore quadragesimali congruis praeparare instructionibus ad fructuosam sacrae vigiliae paschalis celebrationem, et praesertim ad solemnem renovationem promissionum baptismatis*».

⁵² SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», nº 2, 50: «*Porro ea omnia quae ad piam ac decoram sacrae vigiliae paschalis celebrationem occurrunt, sollicite praeparanda et ordinanda sunt; [...]*».

⁵³ SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», nº 3, 50: «*Hora competens pro celebratione vigiliae paschalis ea est quae in rubricis propriis, Tit. II, cap. I, n. 1 praescribitur [...]*».

⁵⁴ SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», nº 4, 50: «*Si vero loci Ordinarius censeat, eiusdem vigiliae celebrationem, gravibus publicisque de causis, in quibusdam ecclesiis hora praescripta peragi non posse, facultas ei conceditur, ut, omnibus adiunctis mature perpensis, permittere queat, in iisdem ecclesiis sacram celebrationem anticipandi, non autem ante horam octavam post meridiem*». Esta norma é repetida, em forma abreviada, no corpo das rubricas, SCR, *IVP*, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALI», nº 1, 54: «*Si vero Ordinarius, ob graves publicasque rationes, vigiliam paschalem ante horam statutam celebrari permiserit, haec inchoari nequit ante horam octavam post meridiem Sabbati sancti*».

⁵⁵ SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», nº 7, 50: «*Ubi denique sacra liturgia mane Sabbati sancti peragatur, servetur in omnibus ordo in Missali romano descriptus*».

⁵⁶ Por exemplo, em SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», nº 10, 51, é concedida a permissão de ornamentar a vasilha da água batismal a benzer durante a celebração: «*Vas aquae benedicendae convenienter exornare licet*».

⁵⁷ A título de exemplo, em SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», nºs 11-12, 51, são prescritos ajustes rituais para o caso de se conferirem ordens sacras durante a celebração restaurada, assim como são autorizadas alterações no rito da Vigília de Pentecostes (omissão das lições, bênção da água batismal e as ladainhas) nas igrejas que tiverem celebrado a Vigília pascal reformada.

ritos da Vigília pascal restaurada na eventualidade de o sacerdote, ou um ministro sagrado, terem de desempenhar funções inicialmente atribuídas a outros.⁵⁸

Por outro lado, já no plano da participação dos clérigos e fiéis leigos, foi muito relevante a introdução da recomendação (inexistente no anterior decreto de 1951) de permanecerem acesas as velas de todo o clero e povo durante o canto do *Exultet*, e durante a renovação das promessas batismais.⁵⁹ Trata-se de uma indicação ritualmente significativa e com uma carga simbólica não negligenciável, como se verá na leitura dos elementos cósmicos presentes na celebração da Páscoa.

Todas as prescrições restantes contidas nas normas gerais do decreto *Instaurata Vigilia Paschalis* não concernem já o rito restaurado da Vigília, mas aspetos com ela articulados: concessões para a celebração de missas em Domingo de Páscoa por todos os sacerdotes e Ordinários dos lugares que optem por seguir o rito facultado e prorrogado;⁶⁰ regras para a administração da comunhão aos fiéis em Sábado Santo e Domingo de Páscoa;⁶¹ normas relativas ao jejum eucarístico.⁶² Acrescentaram-se finalmente recomendações para a resolução de dificuldades de ordem diversa: sugestão da prática costumeira da bênção das casas em Sábado Santo em data mais oportuna;⁶³ aconselhamento dos párocos a instruírem os fiéis a não acorrerem em massa ao sacramento da Penitência, na tarde de Sábado Santo ou na manhã de Domingo de Páscoa, mas a distribuírem-se por vários dias;⁶⁴ indicação do modo mais adequado para o toque dos sinos, no começo do hino «*Gloria in excelsis*», na celebração da Vigília restaurada, conforme os lugares tiverem uma ou várias igrejas;⁶⁵ recomendação da acomodação dos costumes populares, seguidos em muitos lugares em dia de Sábado Santo, ao novo rito facultado, com vista a uma piedade mais abundante.⁶⁶

Todavia, há uma prescrição em particular que se destaca pelo seu valor de contribuição para o retorno da importância da Vigília pascal na prática cristã dos fiéis católicos, para quem, desde meados do século XVII, os dias do Tríduo Santo tinham deixado de ser dias festivos de

⁵⁸ SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», n.º 6, 50: «*Ubi vero sacri ministri desint, serventur rubricae peculiare, in eodem Ordine Sabbati sancti suis locis insertae*».

⁵⁹ SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», n.º 9, 51: «*Convenit ut candelae, quas clerus et populus gestant, accensae maneant, dum praeconium paschale canitur, et dum renovatio promissionum baptismatis peragitur*».

⁶⁰ Sobre esta questão, cf. SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», n.ºs 13 e 15, 51.

⁶¹ Cf. SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», n.ºs 16-17, 51.

⁶² Cf. SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», n.ºs 18-19, 51-52.

⁶³ Cf. SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», n.º 20, 52.

⁶⁴ Cf. SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», n.º 21, 52.

⁶⁵ Cf. SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», n.º 22, 52.

⁶⁶ SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», n.º 23, 52: «*Ad usus denique populares quod attinet, qui in die Sabbati sancti in multis regionibus invaluerunt, Ordinarii locorum et parochi curent, ut illi usus qui solidam pietatem fovere et excolere videntur, cum novo Ordine Sabbati sancti prudenter componantur*».

guarda, para serem meros dias feriais sem obrigação de participação nas respetivas celebrações.⁶⁷ Com efeito, as normas gerais do decreto *Instaurata Vigilia Paschalis* declaram formalmente que todos os fiéis que participassem na Eucaristia da Vigília pascal restaurada, ocorrida depois da meia-noite de Sábado Santo para Domingo da Ressurreição, cumpriam perfeitamente o preceito de ouvir missa no Domingo de Páscoa, readmitindo-se, com esta clarificação de ordem jurídica, a relevância incontornável da celebração.⁶⁸

Expostas as normas gerais, seguem-se as rubricas na segunda parte do decreto, intitulada «Rubricae Sabbato Sancto Servandae Si Vigilia Paschalis Instaurata Peragatur Cum Variationibus Per Decretum Diei 11 Ianuarii 1952 Approbatis».⁶⁹ Retomando a disposição adotada no decreto de 1951, este conjunto de rubricas manteve o essencial das prescrições para a celebração do Ofício Divino, da Vigília pascal e da Missa da Vigília segundo o rito restaurado, mas adicionando diversos ajustes que, pela sua especificidade ou caráter de detalhe, não caberiam convenientemente no corpo do texto precedente das normas gerais.

Quanto ao Ofício Divino de Sábado Santo, as alterações mais significativas foram duas. A primeira deveu-se ao facto de a celebração do ofício de Completas ficar comprometida ou impossibilitada, por sobreposição ou justaposição, para os sacerdotes e Ordinários dos lugares que fizessem uso da faculdade prorrogada, decidindo-se então a omissão do ofício.⁷⁰

Mais diretamente envolvida no rito reformado, foi a decisão de, logo após a comunhão e posterior purificação do cálice, no final da Missa da Vigília, se dar início ao ofício de Laudes, suprimindo-se o ofício de Matinas, e ainda antes das bênçãos finais.⁷¹ Porém, a celebração deste ofício já pertencente ao dia de Domingo da Ressurreição, mas inserido no final da Eucaristia da Vigília, implicou uma alteração profunda do mesmo: simplificando-a radicalmente, o decreto de 1952 propôs a celebração de Laudes unicamente com o canto do salmo 116, com a respetiva

⁶⁷ Note-se que nos últimos séculos anteriores à reforma litúrgica introduzida pelo II Concílio Ecuménico do Vaticano, a expressão “Tríduo Santo” referia-se a Quinta-Feira, Sexta-Feira e Sábado Santos, contrariamente à tradição original do Tríduo Pascal, formada nos primeiros séculos da Igreja e já universalizada no século IV. Nesta prática mais antiga, o Tríduo Pascal designava a celebração do Mistério Pascal no Domingo da Ressurreição, sendo este precedido de dois dias preparatórios de jejum, a sexta-feira e o sábado. Com as reformas da Vigília pascal e da Semana Santa, introduzidas durante o pontificado do Papa Pio XII, acelerou-se o processo de regresso a esta conceção primeira do Tríduo Pascal, e que está plenamente restabelecida na prática litúrgica hodierna: Sexta-Feira Santa, Sábado Santo e Domingo de Páscoa formam o Tríduo, sendo a Missa Vespertina da Ceia do Senhor, celebrada na tarde de Quinta-Feira Santa, uma introdução ou prólogo, conforme explica José Aldazábal, «Tríduo Pascal», em *Dicionário Elementar de Liturgia*, 1ª ed., (Prior Velho: Paulinas, 2007), 298-299.

⁶⁸ SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», nº 14, 51: «*Fideles, qui missae vigiliae paschalis, tempore proprio, id est post mediam noctem celebratae adfuerint, legi de Sacro audiendo pro ipso die dominicae Resurrectionis satisfecerunt*».

⁶⁹ SCR, *IVP*, 53-63.

⁷⁰ SCR, *IVP*, «TITULUS I. DE OFFICIO DIVINO», nº 4, 53: «*COMPLETORIUM hac nocte omittitur*».

⁷¹ SCR, *IVP*, «TITULUS I. DE OFFICIO DIVINO», nº 5, 53: «*Cum solemnibus vigiliae paschalis instauratae celebratio locum obtineat officii nocturni dominicae Resurrectionis, Matutino eiusdem dominicae Resurrectionis omissio, statim, inter missarum vigiliae solemnibus, cantantur pro LAUDIBUS [...]*».

antífona, seguido do cântico evangélico de Zacarias (o *Benedictus*), também com antífona própria.⁷²

Naturalmente, e sempre numa atitude de zelosa prevenção de eventuais abusos, a secção relativa ao Ofício Divino termina com a inclusão de um novo número: nele se prescreve a celebração integral do Ofício Divino de Sábado Santo, e também a dos ofícios de Matinas e de Laudes do Domingo de Páscoa, segundo o *Breviário* ou o *Missal Romano* então em vigor, para todos os que não fizessem uso da faculdade de celebrar a Vigília pascal reformada.⁷³

Toda a secção relativa à Vigília pascal não sofreu modificações profundas no decreto de 1952, sendo, aliás, aberta com uma nota não numerada que refere a inclusão, entre colchetes, de instruções especiais para a celebração simplificada da Vigília restaurada, quando por falta de ministros sagrados.⁷⁴ Deste modo, são várias as rubricas que contêm pequenas inserções: por exemplo, quando se indica que, na ausência do diácono, deveria ser um outro ministro a dar uma pequena vela ao sacerdote celebrante para acender o Círio, no final do rito da bênção deste último.⁷⁵ Outras inserções são mais extensas e constituem-se como rubricas substitutivas daquelas a que se referem, na medida em que se tratam de instruções para partes do rito celebradas pelo sacerdote somente no caso de ausência do ministro sagrado originalmente indicado. Gerou-se, portanto, um efeito frequente de duplicação em cadeia ao longo do texto das rubricas contidas no decreto *Instaurata Vigilia Paschalis*.⁷⁶

No entanto, o novo rito da renovação das promessas batismais, cuja relevância foi já aduzida, conheceu um enriquecimento ritual significativo. Na verdade, se, no decreto de 1951,

⁷² SCR, *IVP*, «TITULUS III. DE MISSA SOLEMNI VIGILIAE PASCHALIS», nº 3, 63: «*Post sumptionem sacramenti fit purificatio et ablutio more solito; deinde pro LAUDIBUS dominicae Resurrectionis in choro cantatur antiphona: Allelúja, allelúja, allelúja, et psalmus 116, Laudáte Dóminum, omnes gentes; et repetitur antiphona Allelúja, allelúja, allelúja. Capitulum, hymnus et versus non dicuntur, sed statim celebrans in cantu incipit antiphonam ad Benedictus: Et valde mane et prosequitur chorus: una sabbatorum, veniunt ad monumentum, orto iam sole, allelúja (ut in Antiphonario seu Breviario romano, in Laudibus dominicae Resurrectionis). Deinde cantatur Benedictus, cum Glória Patri in fine [...]*».

⁷³ SCR, *IVP*, «TITULUS I. DE OFFICIO DIVINO», nº 6, 54: «*Ubi vero sacrae caeremoniae vigiliae paschalis mane Sabbati sancti peraguntur, integrum Officium divinum Sabbati sancti, necnon Matutinum ac Laudes dominicae Resurrectionis absolvuntur in omnibus, ut in Breviario vel Missali romano suis locis praescribitur*».

⁷⁴ SCR, *IVP*, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALIS», 54: «*Omnia, quae in sequentibus rubricis uncis quadratis inclusa sunt, referuntur ad celebrationem simplicem, quando scilicet sacra vigilia a sacerdote peragitur absque ministris sacris, ad normam Ordinationum, n. 6*». O conteúdo do nº 6 das normas gerais referido na citação encontra-se citado na nota 58 do presente capítulo.

⁷⁵ SCR, *IVP*, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALIS», nº 7, 55: «*Tum diaconus [sive alius ministrans], porrigit sacerdoti parvam candelam, de novo igne accensam, cum quae cereum accendit [...]*».

⁷⁶ Por exemplo, e a propósito da procissão como o Círio, veja-se SCR, *IVP*, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALIS», nº 10 e 10 a, 56: «*Tum diaconus, indutus stola et dalmatica albi coloris, accipit cereum paschalem accensum, et ordinatur processio: praecedit thuriferarius, sequitur subdiaconus cum cruce, diaconus cum cereo accenso, post eum statim celebrans, deinde clerus per ordinem, et populus*.

[*Tum celebrans, depositis paramentis violaceis, et indutus stola et dalmatica albi coloris, accipit cereum paschalem accensum, et ordinatur processio: praecedit thuriferarius, sequitur crucifer, post eum statim celebrans cum cereo accenso, deinde ceteri ministrantes, et populus*]».

o sacerdote era já o indicado para presidir à celebração do rito, nada se indicava a respeito dos paramentos, enquanto no novo decreto se formula a prescrição da deposição dos paramentos roxos e revestimento da estola e pluvial brancos antes de iniciar a renovação das promessas batismais.⁷⁷ Mais ainda, a rubrica nº 25, que terminava com o «*Amen*» a ser pronunciado pelo povo no texto do decreto *Dominicae Resurrectionis*, no texto do decreto de 1952 acresce a indicação de dever o sacerdote aspergir a assembleia com água retirada daquela anteriormente benzida no rito da bênção da água batismal, ou (no caso deste rito ter sido omitido) simplesmente com água benta vulgar.⁷⁸

Quanto à possibilidade de se celebrar a renovação das promessas batismais em língua vernácula, esta foi mantida de modo universal e sem restrições, embora mantendo-se a exigência de a versão utilizada requerer a aprovação do Ordinário do lugar.⁷⁹

Como é evidente, o decreto *Instaurata Vigilia Paschalis* buscou aclarar a importância ritual que comportava o rito da renovação das promessas batismais: nas normas gerais já se tinha recomendado o acender das velas dos fiéis e clérigos para este rito;⁸⁰ nas rubricas, introduziram-se indicações novas referentes aos paramentos, à aspersão dos fiéis e à utilização da língua vernácula. Tudo marcas expressivas da valorização de um rito novo que se desejava integrar definitivamente na Vigília pascal restaurada, com um fito pastoral evidente: a maior e mais direta participação dos fiéis numa celebração indissociável do sacramento do Batismo e revitalizante da vivência cristã autêntica, tanto na liturgia como na vida quotidiana.

De facto, a preocupação pastoral que motivou a reforma da Vigília pascal, para lá de ter como objetivo primário o de favorecer a participação dos fiéis nas celebrações pascais restauradas na sua hora e esplendor próprios, visava promover também o reconhecimento da liturgia como o alimento espiritual essencial dos fiéis.

Por tudo isto, tendo sido alcançado o objetivo de aperfeiçoar o rito restaurado da Vigília pascal, dando-se resposta às dúvidas e solução aos problemas apresentados pelos Ordinários dos lugares à Sagrada Congregação dos Ritos, publicou-se a segunda edição do *Ordo Sabbati*

⁷⁷ SCR, *IVP*, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALIS», nº 25, 60: «*Celebrans, depositis paramentis violaceis, assumit stolam et pluviale albi coloris [...]*».

⁷⁸ SCR, *IVP*, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALIS», nº 25, 62: «*[...] Et aspergit populum cum aqua benedicta, extracta [...] in benedictione aquae baptismalis; vel ubi benedictio aquae baptismalis locum non habet, cum aqua benedicta "ordinaria"*».

⁷⁹ SCR, *IVP*, «TITULUS II. DE VIGILIA PASCHALIS», nº 26, 62: «*Haec allocutio et renovatio promissionum baptismatis fieri potest, ubique locorum, lingua vernacula; versione tamen ab Ordinario approbata*».

⁸⁰ Cf. SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», nº 9, 51. O texto desta norma encontra-se citado integralmente na nota 59 do presente capítulo.

Sancti, com as normas gerais e variantes rubricais aprovadas por Pio XII e promulgadas pelo decreto *Instaurata Vigilia Paschalis*.⁸¹

3. O decreto geral *Maxima Redemptionis Nostrae Mysteria* e a reforma da Semana Santa

Prorrogada a faculdade de celebrar o rito restaurado da Vigília pascal para o triénio 1952-54, o sucesso da reforma não foi desmentido e, logo no início de 1955, no dia 15 de janeiro, a Sagrada Congregação dos Ritos emitiu um novo e brevíssimo decreto – intitulado «De Instauratae Vigiliae Paschalis Facultativa Celebratione Ulterius Proroganda» – no qual se efetuava a prorrogação por mais um ano.⁸²

Uma prolongação tão reduzida – apenas para 1955 – explica-se pelo facto de naquele ano já estar em curso a reforma litúrgica de toda a Semana Santa, que incluía os resultados alcançados na restauração da Vigília pascal, iniciada em 1951 e aperfeiçoada em 1952. Com efeito, procedeu-se à formulação de um rito restaurado que não incidia apenas sobre a Vigília pascal, mas sobre todas as principais celebrações litúrgicas constituintes da Semana Santa. Este rito reformado – o *Ordo Hebdomadae Sanctae*⁸³ – foi promulgado, no dia 16 de novembro de 1955, pela Sagrada Congregação dos Ritos, por meio do decreto geral *Maxima Redemptionis Nostrae Mysteria*, formalmente intitulado «Liturgicus Hebdomadae Sanctae Ordo Instauratur».⁸⁴

Na verdade, a realidade da prática litúrgica que caracterizava a Vigília pascal, celebrada na manhã de Sábado Santo, em contradição com a hora original noturna, e que a reforma de Pio XII veio modificar, afetava todas as celebrações litúrgicas da Semana Santa. Outrora, estes ritos tinham sido inicialmente celebrados nos mesmos dias da semana, e às mesmas horas, em que tinham acontecido os mistérios da instituição da Eucaristia, da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo, segundo os relatos evangélicos.⁸⁵

⁸¹ *Ordo Sabbati Sancti quando Vigilia Paschalis Instaurata Peragitur. Editio altera cum Ordinationibus et Rubricarum Variationibus Per Decretum Diei 11 Ianuarii 1952 Approbatis* (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1952).

⁸² Sacra Congregatio Rituum, «Decretum “De Instauratae Vigiliae Paschalis Facultativa Celebratione Ulterius Proroganda”», *AAS* 47, n.º 1 (1955): 48. Aqui pode ler-se: «Instauratae Vigiliae Paschalis celebratio, de locorum Ordinarium iudicio facultative exsequenda, iam per decretum diei 12 Ianuarii anni 1952 per triennium concessa, attentis peculiaribus rerum adiunctis, de mandato Sanctissimi D. N. Pii Papae XII ulterius ad alium annum prorogatur».

⁸³ *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus. Editio typica* (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956).

⁸⁴ Sacra Congregatio Rituum, «Decretum Generale “Liturgicus Hebdomadae Sanctae Ordo Instauratur”», *AAS* 47, n.º 17 (1955): 838-847. Todas as referências em nota de rodapé seguintes referentes a este decreto geral serão feitas com recurso à sigla *MRNM* (*Maxima Redemptionis Nostrae Mysteria*).

⁸⁵ A instituição da Eucaristia ao fim da tarde de Quinta-Feira Santa, a Paixão e Morte de Jesus Cristo na tarde de Sexta-Feira Santa, e a Vigília pascal na noite de Sábado Santo para Domingo de Páscoa, são os dias e horas

Todavia, a evolução histórica da liturgia ditou a introdução de mudanças profundas que afastariam as celebrações do modelo originalmente seguido, embora se deva aqui explicar que toda a formação do ciclo pascal não foi imediata, nem universal.

De facto, e antes de mais, não há documentação suficientemente segura que permita identificar a data exata a partir da qual se começa a celebrar o dia da Páscoa cristã, como explica Adrien Nocent:

O *dia de Páscoa* não é atestado por nenhum documento antes da intervenção do papa Vítor I (189?-198?) por ocasião da disputa sobre a celebração da Páscoa no século II. Ao costume, caro aos quartodecimanos, de celebrar a Páscoa no dia 14 de Nisan, o pontífice opõe a tradição de celebrar no domingo a ressurreição do Senhor. A essa praxe corrente da Igreja se referem o apologista S. Justino, a *Didaqué* e numerosas outras testemunhas. Não temos nenhum documento mais antigo sobre a celebração de um domingo reservado à festa da Páscoa. Mas a hipótese de tal celebração permanece aberta. De facto, seria estranho se os Apóstolos nunca tivessem pensado em reservar um dia específico do ano para celebrar do modo mais exato possível o dia de Páscoa; compreende-se, no entanto, que se tenham distanciado da celebração da Páscoa hebraica, pois a Páscoa cristã é caracterizada pela ressurreição de Cristo na manhã de domingo.⁸⁶

Esta incerteza acerca do início da prática celebrativa anual da Páscoa entre os cristãos da Igreja primitiva é, pelo menos, atenuada pela maior convicção com que é possível afirmar que a instituição do domingo, enquanto celebração pascal semanal entre os cristãos, lhe é anterior.⁸⁷

De toda a forma, e como demonstrado pelos factos históricos relativos à querela com os quartodecimanos,⁸⁸ a Páscoa anual cristã era já uma realidade na segunda metade do século II,

originalmente estabelecidos, e restabelecidos pela reforma litúrgica iniciada por Pio XII, para a celebração destas festividades pascais, como específica, de resto, o próprio decreto geral em SCR, *MRNM*, 838: «Hi autem ritus iisdem hebdomadae diebus iisdemque diebus horis initio celebrabatur quibus sacrosancta mysteria contigerunt. Institutio itaque sanctissimae Eucharistiae feria quinta, vespere, recolebatur, solemnibus Missa in Cena Domini; feria autem sexta peculiaris actio litúrgica de passione et morte Domini horis postmeridianis celebrabatur; denique vespere sabbati sancti solemnibus inchoabatur vigilia, quae mane sequenti in gaudio resurrectionis finem habebat».

⁸⁶ Adrien Nocent, «Panorâmica histórica da evolução do ano litúrgico», em *O Ano litúrgico: história, teologia e celebração* (São Paulo: Edições Paulinas, 1991), 40.

⁸⁷ A este respeito, lê-se em Luís Ribeiro de Oliveira, «A celebração da Páscoa ao longo dos tempos», em *O Tríduo Pascal* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2012), 28-29: «O que a festa da Páscoa representa no ciclo do ano, representa-o o domingo no decurso da semana. Mas a Igreja não podia contentar-se com a celebração da páscoa anual: assim fez de cada domingo uma pequena festa pascal. Aliás, é geralmente admitido, e com razão, que a festa semanal é mais antiga que a festa anual e que esta se começou a celebrar, desde o princípio, numa grande parte da Igreja, no dia do Senhor».

⁸⁸ Os quartodecimanos eram comunidades cristãs maioritariamente localizadas na Ásia Menor que, fundadas na autoridade do apóstolo São João, celebravam tradicionalmente a Páscoa no mesmo dia da Páscoa judaica – 14 de Nisan –, independentemente de ser um domingo ou não, porque, segundo o relato evangélico, Jesus Cristo morrera

sendo celebrada universalmente, tanto no Ocidente como no Oriente, como uma festividade herdada da tradição apostólica e para comemorar o aniversário da Paixão e Ressurreição de Jesus Cristo. Posterior e progressivamente, formou-se um Tríduo, a partir deste Domingo de Páscoa, e já estabilizado no século IV: a sexta-feira, dedicada à comemoração da Paixão e Morte de Cristo; o sábado, dia de silêncio consagrado à meditação de Cristo na sepultura; e o domingo, enquanto clímax celebrativo da Ressurreição. A estrutura desta liturgia, que sublinhava a unidade ritual da morte e ressurreição de Jesus Cristo, revela como a Igreja cristã primitiva não dividia parceladamente as etapas do mistério pascal, embora tal viesse a acabar por acontecer, sem que se comprometesse inicialmente a lógica da unidade litúrgica da Páscoa.⁸⁹

Contudo, e logo a partir do século IV, se o aparecimento do ciclo festivo do Natal não anulou a centralidade espiritual e litúrgica da Páscoa, esta última começou a ser fragmentada com a introdução de celebrações novas que deterioraram a unidade primitiva da Paixão e Ressurreição de Cristo, comemorada num tríduo iniciado numa sexta-feira e terminado no domingo seguinte. Aquelas novas celebrações pretendiam destacar liturgicamente os acontecimentos da Paixão e os acontecimentos posteriores à Ressurreição.

Por um lado, é verdade que o próprio tempo preparatório para a Páscoa – a Quaresma como tempo privilegiado de jejum – já estava submetido a um processo de aumento: de dois dias (os do jejum de sexta-feira e de sábado) passou-se a uma semana; depois, no século IV, de três para seis semanas de jejum, para constituir os quarenta dias da Quaresma, cifra ditada pelo simbolismo bíblico do número quarenta;⁹⁰ extensões posteriores, nos séculos VI e VII, levaram ao surgimento dos Domingos da Quinquagésima, da Sexagésima e da Septuagésima.

Da mesma maneira, também o tempo da quinquagésima pascal, que pretendia prolongar a celebração da Páscoa numa sucessão de cinquenta dias, perdeu unidade logo no século IV, com o surgimento da comemoração, com vigília, da vinda do Espírito Santo, na festividade do

numa sexta-feira, 14 de Nisan, e assumiam este evento como uma substituição da Páscoa judaica. Seria o Papa Vítor I, por volta do ano 195, que, convocando vários sínodos para esclarecer a controvérsia, apelou à comunhão com a prática, já enraizada no Ocidente, de celebrar a Páscoa no primeiro domingo a seguir ao 14 de Nisan. Sobre todo este assunto e a sua articulação com a questão do jejum quebrado para a celebração da Páscoa, cf. Oliveira, «A celebração da Páscoa ao longo dos tempos», 31.

⁸⁹ Oliveira, 33: «Era inevitável, entretanto, e isto constituía uma evolução normal, que a Igreja chegasse à celebração de cada uma das fases que compõem o Mistério pascal, não as separando entre si, mas considerando-as de uma forma particular, sempre dentro de um contexto de unidade».

⁹⁰ Notem-se os seguintes episódios na Sagrada Escritura: os quarenta dias de chuva torrencial no dilúvio, antes da aliança estabelecida com Noé (*Gn* 7, 11-17); os quarenta dias que Moisés passou no monte Sinai e, findos os quais, recebeu as Tábuas da Lei (*Ex* 31, 18 e *Dt* 9, 11); os quarenta anos de errância do Povo de Israel pelo deserto, antes da entrada na Terra Prometida (*Nm* 32, 13); os quarenta dias e quarenta noites do percurso do profeta Elias até ao Horeb (*I Rs* 19, 8); o anúncio da destruição de Nínive ao fim de quarenta dias pelo profeta Jonas (*Jn* 3, 4); os quarenta dias e quarenta noites de jejum passados por Jesus Cristo no deserto (*Mt* 4, 2); os quarenta dias que mediaram a Ressurreição e a Ascensão do Senhor (*At* 1, 3).

Pentecostes, cinquenta dias depois da Páscoa; a Ascensão surgiu um pouco posteriormente, mas já era celebrada universalmente no século V; com a introdução da oitava de Pentecostes, no século VI, diluiu-se definitivamente a noção da quinquagésima pascal.

Quanto ao Tríduo Pascal propriamente dito, as celebrações específicas introduzidas, e comemoradas originalmente à hora que os relatos evangélicos indicam que ocorreram os mistérios da vida de Cristo que aquelas atualizam, foram muito significativas para o futuro da celebração da Semana Santa: instituiu-se a comemoração da Ceia do Senhor em Quinta-Feira Santa; realçou-se Sexta-Feira Santa como dia especialmente consagrado à celebração da Paixão do Senhor; e fez-se do Domingo o dia da Ressurreição do Senhor. Deste modo, operou-se um deslocamento do Tríduo, passando este a ser percecionado como os três dias anteriores ao Domingo de Páscoa, e dele distintos, surgindo o risco de afastamento entre a Paixão e Ressurreição de Cristo – um «inconveniente grave», como o descreve Adrien Nocent.⁹¹ Com efeito,

[a] partir de agora, a expressão «tríduo sagrado» passa a abranger também a quinta-feira, centrando-se na morte de Cristo, enquanto que a «Páscoa» passa a designar somente o domingo da Ressurreição. A «Páscoa» antiga vem assim a perder o seu sentido original de «passagem» para significar antes o termo da passagem, o domingo de Páscoa. Tal distinção não é artificial. Todavia ela encerra o perigo de dissociar morte e ressurreição, as duas faces do único mistério salvífico.⁹²

Mas este facto não justifica a mudança operada na hora das celebrações do Tríduo Pascal, especialmente a da Vigília pascal. Realmente, foi no século VII, no período medieval, portanto, que a grande Vigília da Páscoa foi mudada definitivamente para o início da tarde, embora a Eucaristia fosse ainda celebrada só quando caída a noite. As leituras iniciavam-se por volta das quatorze horas, tendo o cântico do *Exultet* e todo o rito do Lucernário sido celebrados entre o meio-dia e as treze horas, provocando uma distorção evidente:

Como se vê, o sentido das realidades da celebração litúrgica já se tinha completamente ofuscado naquela época, na qual não causava estranheza cantar em pleno dia os *mirabilia* da «feliz noite». Tal celebração, sem espírito, não podia senão desencorajar os fiéis dela participar: tratava-se afinal de uma celebração reservada ao clero.⁹³

⁹¹ Nocent, «Panorâmica histórica da evolução do ano litúrgico», 43.

⁹² Oliveira, «A celebração da Páscoa ao longo dos tempos», 34-35.

⁹³ Nocent, «O Tríduo Pascal e a Semana Santa», 108.

Mais tarde, quando, na segunda metade do século XVI, durante o pontificado de Pio V (1566-1572), foi proibida a celebração da Eucaristia durante a tarde e a noite, forçoso foi passar a celebrar toda a Vigília pascal durante a manhã.⁹⁴ O resultado foi inevitavelmente deletério: «A solene liturgia da Vigília pascal, [...] arrancada do seu lugar próprio, que é a noite, perdeu a sua clareza originária das palavras e dos símbolos, ficando reduzida a uma espécie de pré-celebração do domingo de Páscoa».⁹⁵ Além disso, era a alegria da Ressurreição que se impunha inequivocamente, eliminando o recolhimento e a meditação sobre a sepultura do Senhor, próprios do dia de Sábado Santo.⁹⁶

Posteriormente, o Romano Pontífice Urbano VIII (1623-1644) decidiu a supressão da Vigília pascal como festa de preceito, precipitando uma queda definitiva de adesão por parte dos fiéis. Ora, esta decisão foi publicada na Constituição Apostólica *Universa per orbem*, de 24 de setembro de 1642, na qual não só o Sábado Santo, mas todos os dias do Tríduo Santo passaram a ser categorizados como dias feriais, e já não dias festivos.⁹⁷

Por outro lado, e da mesma forma que a Vigília pascal tinha sido antecipada para a manhã de Sábado Santo, uma antecipação semelhante para as horas matutinas fora aplicada às outras celebrações do Tríduo, e no final do período medieval esta era a realidade da práxis litúrgica corrente no Ocidente. Por conseguinte, reduzidas ao estatuto de festividades feriais sem obrigatoriedade de participação do povo, e celebradas de manhã – em horas de maior atividade profissional –, as celebrações litúrgicas de todo o Tríduo passaram a ser caracterizadas por uma escassíssima participação dos fiéis, de tal forma que o próprio decreto geral *Maxima Redemptionis Nostrae Mystera*, já no século XX, reconheceu o quão habitual era a realidade de serem aquelas festividades celebradas pelo clero diante de um espaço da assembleia quase deserto.⁹⁸

Assim sendo, da mesma forma que muitos haviam sido os pedidos em prol da restauração da Vigília pascal, o mesmo sucedeu em relação às outras celebrações do Tríduo Santo, e mais intensamente quando se verificou o sucesso da reforma de 1951. Após aprofundada análise e ponderação da questão, a Sagrada Congregação dos Ritos recomendou

⁹⁴ A decisão de Pio V a proibir as missas celebradas em tempo vespéral ou noturno está contida na Bula *Sanctissimus in Christo*, de 29 de março 1566, como indica Adolf Adam, *The Liturgical Year. Its history and its meaning after the reform of the liturgy* (Collegeville: The Liturgical Press, 1990), 76.

⁹⁵ Oliveira, «A celebração da Páscoa ao longo dos tempos», 37.

⁹⁶ SCR, *MRNM*, 838: «Praeterea sabbati sancti dies, praecoci paschali gaudio invasus, propriam indolem perdidit luctuosam memoriae dominicae sepulturae».

⁹⁷ SCR, *MRNM*, 839: «Urbanus itaque VIII, Constitutione apostolica “Universa per orbem”, diei 24 Septembris anni 1642, sacrum quoque hebdomadae sanctae triduum, non amplius inter festivos, sed inter feriales dies recensere coactus est».

⁹⁸ SCR, *MRNM*, 839: «Communis reapse et quasi universalis experientia docet, solemnes gravesque has sacri tridui liturgicas actiones a clericis peragi solere, ecclesiarum aulis saepe quasi desertis».

unanimemente, em reunião extraordinária realizada no dia 19 de julho de 1955, a aprovação e prescrição da Semana Santa restaurada pelo Romano Pontífice Pio XII.⁹⁹

O passo seguinte foi a promulgação do decreto geral *Maxima Redemptionis Nostrae Mysteria*, cujo conteúdo era vinculativo, contrariamente aos decretos *Dominicae Resurrectionis* e *Instaurata Vigilia Paschalis*, ambos de aplicação facultativa. O rito restaurado da Semana Santa, cuja entrada em vigor foi marcada para o dia 25 de março de 1956¹⁰⁰ – o Domingo de Ramos desse ano –, foi, pois, instituído como novo rito a ser observado por todos os que seguissem o rito romano, enquanto os praticantes de outros ritos latinos ficaram somente obrigados à observância das horas prescritas para as celebrações.¹⁰¹ De resto, um outro curto decreto, datado do dia 30 de novembro de 1955, e que prefacia a edição típica do novo *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, esclarecia que o rito restaurado da Semana Santa substituíra definitivamente o rito correspondente até então em vigor e contido no *Missal Romano* de Pio V e no *Breviário*.¹⁰²

Ora, nas suas linhas gerais, o que o decreto geral definiu para a Semana Santa foi uma aplicação global dos princípios que haviam sido adotados na reforma da Vigília pascal.

No respeitante ao Ofício Divino, se não houve alterações quanto aos primeiros dias da Semana Santa, exigiu-se que a celebração ocorresse às horas adequadas em todos os dias do Tríduo. Apenas se concedeu a possibilidade de antecipar para horas noturnas as Laudes e Matinas de Quinta-Feira Santa (devido à Missa Crismal prevista para a manhã deste dia); introduziu-se também a omissão de Vésperas em Quinta-Feira Santa e Sexta-Feira Santa, devido, justamente, à reposição das respetivas celebrações litúrgicas às horas vesperais próprias. Quanto ao ofício de Completas, manteve-se a sua omissão apenas em Sábado Santo.¹⁰³

De facto, a atenção à reposição das horas originais das celebrações litúrgicas foi dominante e insistiu-se pormenorizadamente neste ponto. Determinou-se a celebração da Missa da Ceia do Senhor para o fim da tarde, nunca antes das cinco horas, nem depois das oito horas;

⁹⁹ SCR, *MRNM*, 840: «Eminentissimi autem Patres, in Congregatione extraordinaria diei 19 iulii currentis anni, ad aedes Vaticanas coadunati, re mature perpensa, unanimi suffragio Ordinem hebdomadae sanctae instauratum approbandum et praescribendum censuerunt, si Ssmo Domino placuerit».

¹⁰⁰ Cf. SCR, *MRNM*, «I – Instauratus Ordo hebdomadae sanctae praescribitur», n° 2, 840.

¹⁰¹ SCR, *MRNM*, «I – Instauratus Ordo hebdomadae sanctae praescribitur», n° 1, 840: «Qui ritum romanum sequuntur, in posterum servare tenentur Ordinem hebdomadae sanctae instauratum, in editione typica Vaticana descriptum. Qui alios ritus latinos sequuntur, tenentur tantummodo servare tempus celebrationum liturgicarum in novo Ordine statutum».

¹⁰² *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, V: «Decreto generali S. Rituum Congregationis “Maxima redemptionis nostrae mysteria”, diei 16 novembris anni 1955, in locum Ordinis hebdomadae maioris, hucusque in Missali et in Breviario romano inserti, Ordo hebdomadae sanctae instauratus substituitur».

¹⁰³ Cf. SCR, *MRNM*, «II – De hora competenti qua sacra Liturgia hebdomadae sanctae celebranda est», n°s 4-5, 840-841.

decidiu-se marcar as três horas da tarde como a hora mais apropriada para a Liturgia solene de Sexta-Feira Santa, mas com permissão de mudança para hora mais tardia, se por necessidade de ordem pastoral, embora nunca para lá das seis horas da tarde. Quanto à Vigília pascal, as normas e concessões mantiveram-se idênticas às prescritas nos decretos de 1951 e 1952.¹⁰⁴

Genuinamente atentos às necessidades pastorais de preparação dos fiéis, para assegurar uma transição serena do rito em vigor para o rito restaurado da Semana Santa, e a fim de que a participação fosse dignamente devota e frutífera, a Sagrada Congregação dos Ritos fez acompanhar o decreto geral *Maxima Redemptionis Nostrae Mysteria* de uma instrução, intitulada «De Ordine Hebdomadae Sanctae Instaurato Rite Peragendo»,¹⁰⁵ e cujo conhecimento e observância foram declarados mandatórios.¹⁰⁶

Na linha do que havia sido feito nas normas gerais incluídas no decreto *Instaurata Vigilia Paschalis*, nesta instrução o decreto geral começou por insistir na necessidade de preparação dos sacerdotes, dos fiéis e de todos os intervenientes no desempenho das funções litúrgicas para a boa celebração da Semana Santa.¹⁰⁷

Finda a secção dedicada à preparação pastoral e ritual, a Instrução prossegue com numerosas anotações relativas a diversas rubricas contidas no novo *Ordo Hebdomadae Sanctae*. Notavelmente, expandiu-se a toda a Semana Santa a omissão do desempenho pelo sacerdote celebrante de todas as funções para as quais houvesse ministros sagrados formalmente designados, e só se as celebrações fossem solenes, uma vez que permanecia a possibilidade de serem celebradas com o rito simples no caso de carência de ministros sagrados.¹⁰⁸

No que diz respeito à Vigília pascal, a instrução foi, naturalmente, escassa em precisões, porque todo o esforço de reforma e de aperfeiçoamento já tinha sido realizado anteriormente. Ainda assim, renovou-se a recomendação de estarem acesas as velas de todos os participantes

¹⁰⁴ Cf. SCR, *MRNM*, «II – De hora competenti qua sacra Liturgia hebdomadae sanctae celebranda est», n^{os} 7-9, 841. É de notar, no n^o 9, a preocupação com que se reformulou a proibição de iniciar a celebração da Vigília pascal antes das oito horas da tarde, em caso de necessidade pastoral inelutável, como fora já indicado em SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», n^o 4, 50; com efeito, optou-se antes por colocar o acento no evitamento da luminosidade, proibindo-se absolutamente o início antes do pôr do sol, e preferencialmente não antes do crepúsculo: «Ubi tamen, ponderatis fidelium et locorum condicionibus, de iudicio Ordinarii loci, horam celebrandae vigiliae anticipari conveniat, haec non inchoetur ante diei crepusculum, aut certe non ante solis occasum».

¹⁰⁵ Cf. SCR, *MRNM*, 842-847.

¹⁰⁶ SCR, *MRNM*, «INSTRUCTIO», 842: «Omnibus itaque quorum interest huius *Instructionis* cognitio et observantia iniungitur».

¹⁰⁷ Cf. SCR, *MRNM*, «INSTRUCTIO», n^{os} 1-3, 842-844.

¹⁰⁸ SCR, *MRNM*, «INSTRUCTIO», n^o 6, 844: «Per totam hebdomadam sanctam, id est a dominica II Passionis seu in palmis usque ad Missam vigiliae paschalis inclusive, in Missa (et feria VI in solemni actione liturgica), si solemniter celebratur, scilicet cum ministris sacris, ea omnia, quae diaconus vel subdiaconus aut lector, vi proprii officii cantant vel legunt, a celebrante omittuntur». Esta indicação, como anteriormente explicado, vinha já contida no decreto *Dominicae Resurrectionis* – cf. SCR, *DR*, n^o 15, 134 – a propósito das quatro lições da Vigília pascal restaurada.

durante a proclamação do Precónio pascal e a renovação das promessas batismais,¹⁰⁹ ao mesmo tempo que a licença de ornamentar o vaso da água batismal foi transformada em recomendação.¹¹⁰ As anotações restantes referem-se à eventualidade de se conferirem o sacramento do Batismo e de Ordens sacras durante a celebração, e ainda acerca de omissões a efetuar na vigília de Pentecostes a partir do momento da entrada em vigor do novo *Ordo Hebdomadae Sanctae*.¹¹¹

Dever-se-á, contudo, referir que no ofício de Laudes, que fora incluído no final da celebração da Missa da Vigília pascal,¹¹² e embora mantido na mesma disposição e com os mesmos elementos constituintes no novo *Ordo*, se optou pela substituição do salmo 116 pelo salmo 150.¹¹³

Finalmente, a instrução acrescenta indicações acerca de questões diversas: licenças específicas para celebração da Eucaristia em Quinta-Feira Santa e Domingo de Páscoa;¹¹⁴ normas para a comunhão em Quinta-Feira, Sexta-Feira e Sábado Santos;¹¹⁵ clarificação regulamentar do jejum eucarístico.¹¹⁶ As resoluções relativas à acomodação dos costumes da piedade popular ao novo *Ordo Hebdomadae Sanctae*, ao toque dos sinos no início do hino angélico na Vigília pascal, e ainda acerca da bênção das casas em Sábado Santo, não são mais do que elementos recuperados das normas gerais do decreto *Instaurata Vigilia Paschalis*, mas com ligeiras reformulações textuais para melhor adequação à amplitude do decreto geral *Maxima Redemptionis Nostrae Mysteria*.¹¹⁷

Instituído o *Ordo* restaurado da Semana Santa, ainda surgiram algumas dificuldades práticas provocadas por dúvidas e usos locais diversos. Procurando responder e solucionar da melhor maneira possível estes últimos entraves à plena institucionalização do *Ordo Hebdomadae Sanctae*, a Sagrada Congregação dos Ritos emitiu uma Declaração – «Circa Functiones “Tridui Sacri” Secundum Ordinem Hebdomadae Sanctae Instauratum» –, no dia 15

¹⁰⁹ SCR, *MRNM*, «INSTRUCTIO», n.º 12, 845: «Convenit, ut candelae, quas clerus et populus gestant, accensae maneant, dum praeconium paschale canitur, et dum renovatio promissionum baptismatis peragitur».

¹¹⁰ Em SCR, *IVP*, «ORDINATIONES», n.º 10, 51, lê-se o seguinte: «*Vas aquae benedicendae convenienter exornare licet*». Por seu lado, em SCR, *MRNM*, «INSTRUCTIO», n.º 13, 845, apresenta-se uma formulação claramente diferente: «*Vas aquae benedicendae convenienter ornari decet*».

¹¹¹ Cf. SCR, *MRNM*, «INSTRUCTIO», n.ºs 14-16, 845-846. O n.º 15, dedicado à possibilidade de se conferirem as sagradas Ordens durante a Vigília pascal, aplicava-se somente às celebrações presididas por um bispo e contém indicações particulares quanto à utilização do Pontifical na celebração restaurada.

¹¹² Cf. *IVP*, «TITULUS III. DE MISSA SOLEMNI VIGILIAE PASCHALIS», n.º 3, 63.

¹¹³ Cf. *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, «DE MISSA SOLEMNI VIGILIAE PASCHALIS», n.º 8, 138-139.

¹¹⁴ Cf. SCR, *MRNM*, «INSTRUCTIO», n.ºs 17 e 20-21, 846-847.

¹¹⁵ Cf. SCR, *MRNM*, «INSTRUCTIO», n.ºs 17-19, 846.

¹¹⁶ Cf. SCR, *MRNM*, «INSTRUCTIO», n.º 22, 847.

¹¹⁷ Cf. SCR, *MRNM*, «INSTRUCTIO», n.ºs 23-25, 848.

de março de 1956,¹¹⁸ e ainda um conjunto de disposições e declarações, no dia 1 de fevereiro de 1957.¹¹⁹ Nestes documentos, buscou-se, principalmente, esclarecer as condições e circunstâncias para a utilização da forma simples do rito, quando por falta de ministros sagrados, e conceder novas extensões de adaptação das horas das celebrações, quando por força de motivos de ordem pastoral. Solícitos na preocupação de esclarecer toda a espécie de aspetos e detalhes, ambos os documentos remetem consistente e sistematicamente quer para o decreto geral de 1955, como para a Instrução que lhe seguia em anexo, de forma a sublinhar o carácter vinculativo das prescrições associadas ao *Ordo Hebdomadae Sanctae*.

A prossecução da reforma iniciada com a restauração da Vigília pascal tinha, portanto, atingido um novo patamar: inserido no *Missal Romano*, o novo *Ordo* da Semana Santa, cuja solenidade e esplendor lhe acabavam de ser restituídos, impôs uma mudança na categoria dos dias do Tríduo Pascal. Se, com Urbano VIII, haviam caído na condição de festividades litúrgicas celebradas em dias feriais, a reforma de Pio XII abriu o caminho no sentido de um regresso a uma primazia entre os dias litúrgicos de maior importância. Com efeito, o Domingo de Ramos, Quinta-Feira, Sexta-Feira e Sábado Santos aparecem no *Ordo* de 1955 com a indicação «*Duplex I classis*».¹²⁰ Mais tarde, aquando da publicação, em 1960, das *Rubricae Breviarii et Missalis Romani*, o Tríduo Santo aparece classificado, na tabela dos dias litúrgicos, logo no primeiro grupo (o dos dias litúrgicos de primeira classe) e em segundo lugar, sendo precedido somente pelo dia da Natividade do Senhor, pelo Domingo da Ressurreição e pelo Domingo de Pentecostes, estes três dias agregados em primeiro lugar.¹²¹

Quando, no seguimento da prescrição de revisão do ano litúrgico pelo II Concílio Ecuménico do Vaticano,¹²² o Papa Paulo VI aprovou as normas gerais sobre o ano litúrgico e o novo Calendário Romano, pela carta apostólica *Mysterii Paschalis Celebrationem*, dada em forma de *motu proprio*, no dia 14 de fevereiro de 1969,¹²³ consumou-se o regresso pleno à centralidade do mistério pascal na liturgia e na vida espiritual da Igreja.

De facto, promulgadas no dia 21 de março de 1969, as normas gerais para o ano litúrgico e Calendário Romano indicam – na tabela dos dias litúrgicos, e por ordem de precedência – o

¹¹⁸ Sacra Congregatio Rituum, «Declaratio “Circa Functiones 'Tridui Sacri' Secundum Ordinem Hebdomadae Sanctae Instauratum”», *AAS* 48, n.º 3 (1956): 153-154.

¹¹⁹ Sacra Congregatio Rituum, «Ordinationes et Declarationes Circa Ordinem Hebdomadae Sanctae Instauratum», *AAS* 49, n.º 2 (1957): 91-95.

¹²⁰ Impressa a vermelho, como todas as rubricas, a indicação aparece nas seguintes páginas: *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, 3, 61, 77 e 101.

¹²¹ Cf. SCR, «Rubricae Breviarii et Missalis Romani», n.º 91, 610.

¹²² Cf. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, «Constitutio “De sacra liturgia”», *AAS* 56, n.º 2 (1964), n.º 107, 126.

¹²³ Cf. Paulus PP. VI, «Normae universales de anno liturgico et novum Calendarium Romanum generale approbantur», *AAS* 61, n.º 4 (1969): 222-226.

Tríduo Pascal da Paixão e Ressurreição do Senhor como o conjunto de dias mais importantes em todo o ano litúrgico.¹²⁴ Estava, portanto, assegurado o retorno à noção original do Tríduo Pascal como o conjunto de três dias formado por Sexta-Feira Santa, Sábado Santo e Domingo de Páscoa – com o seu centro na Vigília pascal –, e a par da sua preeminência incontestável no quadro da liturgia da Igreja.¹²⁵

¹²⁴ Cf. Sacra Congregatio Rituum, «Normae Universales de Anno Liturgico et de Calendario», *Notitiae* 5, n.º 4-6 (1969): n.º 59, 174.

¹²⁵ Cf. SCR, «Normae Universales de Anno Liturgico et de Calendario», n.º 19, 168.

Reconhecidos como objetos históricos excepcionais, os rolos medievais do *Exultet* da Itália meridional exprimem a realidade de uma liturgia regional, a beneventana, progressivamente suplantada pela liturgia romana, à medida que esta se impôs por toda a Europa Ocidental durante a Baixa Idade Média. Evidenciando o percurso histórico ao longo do qual a versão beneventana do texto do Precónio foi substituída pela versão franco-romana, a par dos aspetos relativos à melodia e imagens que acompanhavam o texto do *Exultet*, o rolo do Precónio desvela-se como uma forma única de enriquecimento da celebração da Vigília pascal.

1. O declínio da primazia da Páscoa durante a Idade Média

Quando, no século VI, começaram a ocorrer no Ocidente as primeiras celebrações da Vigília pascal ao início da tarde, tal prática, mesmo se obscurecendo a sua conexão com o sentido cósmico profundo da celebração, justificava-se pela preocupação pastoral associada à valorização do sacramento do Batismo. Sem dúvida, a antiga sensibilidade da Igreja primitiva, em relação ao vínculo entre este sacramento e a Páscoa de Cristo, manifestou-se desde cedo, mesmo que se tenha precisado de

esperar pelo século IV para ver como a noite pascal se converte na grande noite batismal do ano. As conversões em massa impõem a organização do catecumenado e a fixação dos escrutínios nos domingos que antecedem a Páscoa. É a idade de ouro das catequeses preparatórias para a iniciação cristã e das catequeses que se lhe seguem, as catequeses mistagógicas. Neste contexto histórico nasceram os ritos batismais da Vigília pascal com os seus formulários.¹²⁶

Ora, com o fim das perseguições aos cristãos, e posterior adoção do cristianismo como religião oficial do Império Romano, o Batismo dos adultos entrou em processo de rarefação, à medida que se difundia o costume de batizar as crianças. Tal não impediu que se procurasse a manutenção da respetiva celebração em contexto litúrgico pascal. Justamente, o aumento progressivo de crianças para batizar, notório já no início do século VI, conduziu a uma antecipação do início da celebração da Vigília pascal para as primeiras horas da tarde a partir daquele mesmo século.

¹²⁶ Oliveira, «A celebração da Páscoa ao longo dos tempos», 47.

Porém, a preocupação com a articulação da celebração com os elementos cósmicos não foi logo esquecida, sendo ainda suficientemente relevante. De facto, se, por motivos pastorais, o sacramentário *Gelasiano Vetus* (livro litúrgico do século VII e fundamental para a configuração do rito romano) prescrevia o início da Vigília para as primeiras horas da tarde, também impunha que o início da parte da liturgia eucarística ocorresse somente quando aparecessem as primeiras estrelas no céu.¹²⁷ Por outro lado, é de referir que esta mudança da hora da celebração não foi a última no período medieval, uma vez que a preocupação com o jejum eucarístico, no século XII, imporia uma nova antecipação do início da Vigília, para entre a onze horas e o meio-dia.¹²⁸

De qualquer forma, a vulgarização da administração do Batismo na infância, logo após o nascimento, depois de ter operado esta significativa mudança no horário da celebração, conduziria finalmente ao apagamento, no Ocidente, da dimensão batismal própria da Vigília pascal, porque a taxa de mortalidade infantil e a fragilidade da vida das crianças impôs uma prática sistemática de as batizar segundo o princípio *quam primum* – isto é, o mais cedo possível – e, por conseguinte, em qualquer dia do ano. Desprovida da celebração de Batismos durante séculos, a Vigília pascal só voltaria a recuperar a sua dimensão batismal própria aquando da reforma de 1951, com a introdução do rito da renovação das promessas batismais.

A propósito, este fenómeno de resgate do carácter batismal na celebração da Páscoa ocorreu igualmente no Oriente, onde as Igrejas de rito ortodoxo, apesar de conferirem habitualmente os sacramentos da iniciação cristã fora das celebrações pascais – salvo em algumas comunidades –, mantêm nestas mesmas celebrações elementos rituais (leituras bíblicas, procissão evocativa da entrada dos neófitos, utilização de velas por parte dos fiéis) que tanto remetem para a prática primitiva do batismo na Vigília pascal, como favorecem o reavivar do compromisso batismal dos participantes já batizados.¹²⁹

De qualquer maneira, se a evolução da prática pastoral relativa ao Batismo não deixou de contribuir para o declínio da centralidade da Páscoa no Ocidente, um fator explicativo mais antigo foi o da afirmação das celebrações em torno da Natividade do Senhor, num tempo marcado pelas lutas contra a heresia ariana, face à qual era necessário sublinhar a divindade do Filho de Deus:

¹²⁷ Cf. Leo Cunibert Mohlberg, Leo Eizenhöfer e Petrus Siffrin, *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*). Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series maior, nº4 (Roma: Herder, 1960), 425 e 443.

¹²⁸ Cf. José Antonio Goñi Beásoain de Paulorena, *Historia del Año Litúrgico y del Calendario Romano* (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2010), 56-58.

¹²⁹ Cf. André Lossky, «Christ est ressuscité! La fête de Pâques dans l'Église Orthodoxe», *La Maison-Dieu* 243 (2005): 133-152.

A partir do século IV, a situação da festa da Páscoa encontra-se já radicalmente mudada pelo facto de ao lado da festa tomar lugar um novo ciclo festivo, o ciclo do Natal. Neste tempo já não é a paixão e ressurreição do Senhor que ocupam o centro da festa, mas a Encarnação do Verbo e a sua gloriosa manifestação na carne.¹³⁰

Este quadro de lento decréscimo da primazia da Páscoa na mundividência cristã ocidental não significa que as celebrações pascais tenham ficado logo comprometidas, durante a Idade Média, na sua vivência profunda, ou irremediavelmente deturpadas quanto ao reconhecimento do seu significado e relevância. Sem dúvida, a realidade litúrgica estava em evolução, mas não se perdeu totalmente o sentido da importância e precedência da celebração pascal. A Páscoa continuou a ser especialmente considerada na prática cultural cristã do Ocidente, podendo ver-se nos célebres rolos do Precónio pascal, utilizados na região da Itália meridional, um indício histórico particularmente revelador desta consciência litúrgica.

2. Os rolos do *Exultet*

Forma de arte excepcional, os rolos do *Exultet*, produzidos na Península Itálica, surgiram no século X e só deixaram de ser feitos no século XIV, embora haja registos da sua utilização, mas já em declínio acentuado, até ao início do século XVI. Dotados frequentemente de gravuras de grande qualidade e de notação musical que acompanhavam o texto litúrgico do Precónio – proclamado solenemente na Vigília pascal –, estes preciosos documentos medievais têm despertado a curiosidade de historiadores, musicólogos, arqueólogos e liturgistas. Formados por membranas de pergaminho ligadas entre si, e cuja largura e comprimento são variáveis, os rolos tinham como função imediata a de conter o texto e respetiva música para uso do diácono encarregado da proclamação do *Exultet*, a par da intenção de sublinhar a solenidade e magnificência da celebração da Vigília inauguradora do tempo litúrgico da Páscoa.

Sem dúvida, a qualidade da produção destes rolos é frequentemente excepcional, como se pode inferir a partir de um recente estudo, realizado por especialistas da área da mineralogia, e segundo o qual foi possível identificar, num rolo datado do século XI, proveniente de Bari – na região da Apúlia, no sul de Itália, no lado oriental da península –, vestígios de lápis-lazúli e de folha de ouro, a par de indícios sugestivos de aplicação de um verniz protetor, que ilustram a qualidade luxuosa que os rolos medievais do *Exultet* podiam atingir, ao mesmo tempo que

¹³⁰ Oliveira, «A celebração da Páscoa ao longo dos tempos», 34.

demonstram a forma como estes mesmos rolos eram percebidos enquanto objetos litúrgicos de importância maior e sacralidade inegável, a fim de serem utilizados no contexto de uma celebração faustosa.¹³¹

Naturalmente, o esmero e a riqueza que caracteriza boa parte do espólio remanescente destes rolos, não exclui a existência de casos pontuais de menor qualidade, como revela um estudo comparativo de dois rolos provenientes da província de Avellino, na região da Campânia, também no sul da Itália continental: um do século XI, de que restam quatro fragmentos, mas com indícios de boa qualidade artística, e o segundo, já do século XII, constituído por três fragmentos em que não é possível ignorar a qualidade marcadamente inferior que caracterizava o rolo original na sua totalidade, quando se nota nos fragmentos a transcrição desajeitada do texto, o gosto popular e caricatural do traçado das figuras, e a pobreza de cores utilizadas.¹³²

É verdade que, durante o período medieval, se verifica a existência de outros rolos ilustrados, mas com propósitos distintos e de uso limitado por se tratar de objetos dispendiosos apenas acessíveis às classes mais abastadas.¹³³ Simultaneamente, enquanto suporte, os rolos não constituíam nenhuma novidade nessa época da História, se se recordar o uso difundido na Antiguidade greco-latina do rolo horizontal, isto é, com colunas de textos dispostas da esquerda para a direita, ao longo de toda a extensão do rolo.

O rolo propriamente litúrgico destinado à proclamação do *Exultet* distingue-se antes por ser um rolo vertical, no qual o fluxo contínuo de texto disposto numa única coluna é, em grande parte dos rolos conservados, interrompido por imagens dispostas no mesmo sentido do texto, ou no sentido inverso, de forma a favorecer a sua visualização pelos participantes na Vigília pascal. Note-se, todavia, que as imagens nem sempre estão diretamente relacionadas com o conteúdo do texto, podendo incluir figuras relativas à celebração em si, à Páscoa enquanto tempo litúrgico, ou até formarem ciclos cristológicos de imagens que servem de prefácio imagético do rolo.

Quanto ao texto propriamente dito, os rolos apresentam uma de duas versões: a beneventana, originária da liturgia local do ducado lombardo de Benevento, sendo esta

¹³¹ Cf. Gioacchino Tempesta et al., «The “Exultet 1” of Bari: Multi-Methodological Approach for the Study of a Rare Medieval Parchment Roll», *Periodico Di Mineralogia* 87, n. 2 (2018): 93-102, <https://doi.org/10.2451/2018PM753>.

¹³² Cf. Janine Wettstein, «Les Exultet de Mirabella Eclano», *Scriptorium* 17, n. 1 (1963): 3-9, <https://doi.org/10.3406/scrip.1963.3159>.

¹³³ Cf. Kelly, *The Exultet in Southern Italy*, 4.

suprimida quase inteiramente no século XI; e a franco-romana, proveniente do rito da Igreja de Roma, cuja autoridade se afirmava na zona sul da Península Itálica desde os séculos IX-X.

No entanto, e tal como já referido, a qualidade e valor dos rolos afastava a possibilidade de substituição integral, salvo raras exceções, preferindo-se a opção de os rearranjar quando fosse necessário introduzir um novo texto, ou uma nova melodia, ou até um novo sistema de notação musical. Gerou-se, pois, um fenómeno de palimpsesto histórico, uma vez que os rolos, mesmo no estado de relativa deterioração em que muitos deles se encontram, permitem reconhecer a evolução das práticas e influências numa região específica durante a era medieval: um texto – o beneventano – é rapidamente suplantado pelo texto franco-romano, por sua vez não isento de revisões posteriores; uma melodia local beneventana sobrevive, não raras vezes, à importação de uma melodia de proveniência extrarregional, manifestando um conservadorismo lombardo local persistente; e ainda é apreciável a evolução das transições respeitantes ao sistema de notação musical que auxiliava o diácono na correta interpretação e execução musical do Precónio pascal.

Ora, do espólio de rolos ainda disponíveis – uma trintena –, quer estejam em estado de melhor ou pior conservação, a datação estabelece o século X como o período de feitura dos mais antigos, e o século XIV como derradeira baliza temporal na história da criação dos rolos do *Exultet* na Itália meridional. Contudo, existem indícios documentais que permitem supor a existência plausível de outros rolos em época anterior ao século X, mas que se perderam. Por outro lado, a utilização regular que se fez de vários destes rolos nas celebrações pascais até ao século XV é comprovada pela substituição dos nomes das autoridades seculares e eclesiásticas na secção do *Exultet* destinada à bênção destas, assim como por indicações práticas acrescentadas nos rolos, o que demonstra que, se as rubricas relativas à celebração tinham mudado, estes continuavam a ser utilizados como um meio de preservar a história e beleza das igrejas a que pertenciam, sem deixarem de se adaptar às exigências litúrgicas em evolução.

Todavia, o declínio acentuou-se e os rolos, a partir do século XVI, tornaram-se não mais do que uma lembrança esplendorosa, como se pode inferir de dois casos conhecidos. O primeiro, em Pisa, na Toscana, é um rolo do século XI – outrora furtado por uma expedição de pisanos a um grupo de doze monges em viagem de Monte Cassino (para fundar uma nova comunidade monástica na Sardenha), na segunda metade do século XII. Este rolo era exposto no aniversário da dedicação da catedral de Pisa ainda no século XVIII. O segundo caso registado, em Salerno, na região da Campânia, refere-se ao costume de deixar o rolo do Precónio pascal (datado do século XII ou XIII) desenrolado no ambão, durante o dia de Sábado Santo, num uso que perdurou até inícios do século XX. Mas a funcionalidade litúrgica já não

estava ativa nestas duas situações, tendo-se-lhe substituído um sentido de curiosidade histórica que antecipava a solução hodierna, isto é, a da colocação dos rolos em museus para visualização enquanto artefactos ou obras de arte.

Este apreço pelos rolos, muito depois do tempo em que foram feitos, não deverá, porém, obscurecer o facto de que o texto do *Exultet* não era copiado somente em suporte de rolos de pergaminho na Itália meridional da Baixa Idade Média.

De facto, há casos esparsos de inclusão do Precónio pascal em pontificais (dois exemplares conhecidos de finais do século XI, provenientes de Monte Cassino), em processionários (pelo menos um exemplar, datado de finais do século XII), em rituais (dois casos conhecidos, um do século XI, outro do século XII), e em graduais (dois exemplares, do século XI). Outra fonte com o texto do Precónio pascal é a constituída por dois evangeliários, ambos de finais do século XI e provenientes da região da Dalmácia, mas cujos elementos litúrgicos e musicais são reveladores da comunicação direta entre as igrejas e mosteiros dálmatas e o sul da Península Itálica. Ainda assim, é de notar que este costume de incluir o texto do *Exultet* no evangeliário não tem nenhum equivalente conhecido no conjunto dos evangeliários originários da região meridional da Itália do mesmo período, e que chegaram até à contemporaneidade.

Finalmente, a prática concomitante mais frequente, isto é, paralelamente à produção de rolos especificamente para o Precónio pascal, era a inclusão do *Exultet* em missais, existindo dezoito exemplares que chegaram até à atualidade e cuja datação se distribui entre os séculos X e XI e o século XV. Destes, dois provêm igualmente da Dalmácia, um datado do século XII e outro do século XIII, atestando ambos a mesma afinidade com a liturgia da Itália meridional que os dois evangeliários acima referidos.¹³⁴

Neste amplo conjunto documental,¹³⁵ os rolos permanecem, pois, como o suporte mais habitualmente utilizado no sul da Itália, no período medieval, para a transcrição do *Exultet*.

Ora, se é verdade que o rolo era a forma padronizada de preservação de um texto na Antiguidade – não só greco-latina, mas também noutras civilizações mais antigas, como a egípcia –, quer fosse em papiro ou, mais tarde, em pergaminho, no século IV da era cristã já tinha sido ultrapassado pelo códex, tornando-se este último o meio de registo escrito mais

¹³⁴ A respeito do primeiro destes missais da Dalmácia – o *Missal* de Kotor – e os indícios textuais específicos que revelam a sua proximidade com as práticas religiosas e litúrgicas da Itália meridional da mesma época, veja-se o estudo de Roger E. Reynolds, «The Missal of Kotor: A Liturgical Monument of Medieval Dalmatia», *Arti Musices* 45, n. 2 (2014): 191-200.

¹³⁵ Para uma descrição pormenorizada do estado material, datação e contexto histórico de todo o espólio disponível dos rolos, assim como dos livros litúrgicos medievais (italianos e dálmatas) com o texto do Precónio pascal, cf. Kelly, *The Exultet in Southern Italy*, 212-262.

frequente. Para as comunidades cristãs primitivas, o códex era, de resto, mais vantajoso, graças ao seu manuseio fácil, e à possibilidade de rápida ocultação, quando necessário, e, naturalmente, de transportação.

Por seu lado, os rolos não deixaram de ser utilizados correntemente até ao século VI, mas, logo em finais do século IV, passaram a ser empregues principalmente em contexto solene ou oficial. De facto, não foram somente os Judeus a preservar o uso de rolos para fins especiais, nomeadamente para as leis e a Escritura, lida nas sinagogas. Há, com efeito, registos da utilização de rolos de papiro pelos patriarcas de Alexandria até ao século VIII, nomeadamente para o envio das suas missivas pascais, como também há vestígios do recurso a este tipo de suporte de escrita para o arquivamento de documentos ainda em meados do século XI, sendo um documento do Papa Vítor II (1055-1057), de 1057, o último rolo de papiro conhecido.

Deste modo, e com uma tonalidade arcaizante e cerimonial evidente, os rolos continuaram a ser utilizados durante todo o período medieval, numa pluralidade diversificada de situações: registos legais e diplomas em contexto jurídico; atas de concílios eclesíásticos, de que há escassos exemplares, mas que a pintura medieval representa como sendo registadas sob a forma de rolos; os rolos mortuários para o anúncio público da morte de figuras importantes, conhecidos desde o século VIII e usados até ao século XVI, embora fossem um fenómeno mais raro na regiões do sul da Europa ocidental, com exceção da Catalunha; produção de mapas, crónicas ilustradas e árvores genealógicas; registo de porções de texto lírico, para canto ou recitação em público, ou de texto dramático, para ensaio de atores de teatro; recolha de composições musicais, incluindo de música polifónica; orações privadas, ou até vidas de santos e meditações, utilizando-se, por vezes, os rolos com este tipo de conteúdos devocionais para fins apotropaicos.¹³⁶

Também na cultura bizantina, os rolos mantiveram a sua funcionalidade, principalmente em contexto litúrgico, do qual sobreviveram mais de duas centenas de rolos, incluindo os já mencionados papiros com as cartas pascais dos patriarcas alexandrinos. Rolos verticais com uma só coluna de texto e parca ilustração – salvo raras exceções –, havendo ainda casos esparsos de opistografia, os rolos litúrgicos bizantinos contêm normalmente uma ou ambas as liturgias eucarísticas mais utilizadas no Médio Oriente: a de São João Crisóstomo e a de São Basílio Magno. Pontualmente, há rolos bizantinos com preces próprias para as ordenações, ou com a

¹³⁶ Isto é, estes rolos eram empregues como amuletos a que se atribuíam virtudes de defesa contra malefícios, desgraças, doenças e feitiços; um exemplo concreto encontra-se na atribuição de propriedades talismánicas aos rolos com a transcrição da vida de Santa Margarida de Antioquia, virgem mártir do século IV, a cuja proteção se confiavam as mulheres grávidas. Cf. Kelly, 19.

liturgia dos pré-santificados, ou com o texto eucológico da grande bênção da água na solenidade da Epifania. Evidentemente, e uma vez que o *Exultet* não tem equivalente na tradição litúrgica bizantina, não existe nenhum rolo bizantino que se assemelhe aos que eram feitos na Itália meridional medieval. Aliás, os rolos só passaram a fazer parte sistematicamente da liturgia bizantina a partir do século XI-XII, pelo que é difícil advogar uma precedência bizantina que tivesse influenciado ou favorecido a prática dos rolos do Precónio pascal em Itália.¹³⁷

Na verdade, se o uso, com intenção formal ou cerimoniosa, dos rolos no Ocidente europeu medieval era, como já demonstrado, uma prática largamente difundida, salvo especificidades regionais inevitáveis (como as dos rolos mortuários e do *Exultet*), a utilização de rolos na liturgia, à luz dos indícios históricos disponíveis, também não se limitava à solenidade da Vigília pascal. Sem dúvida, o códex havia sido adotado tanto pela cultura profana como pela instituição eclesial como forma de registo escrito corrente, mas o rolo permaneceu conhecido na liturgia ocidental cristã. Os exemplos são vários, embora as fontes documentais sejam, por vezes, parcas ou fragmentárias. Um registo alusivo a um rolo com o Cântico Romano, numa carta do Papa Zacarias (741-752) a S. Bonifácio, permite supor o eventual registo da oração eucarística romana em rolos, mas nenhum sobreviveu, e a partir do século IX a prática comum era a de transcrever a anáfora em códices, pelo que rolos com o Cântico Romano podem, talvez, ter existido, mas sem continuidade. Um outro rolo, do século VII, originário de Ravena, contém orações para o tempo do Advento, mas ignora-se como era utilizado. O célebre rolo de Lorsch, de meados do século IX, com as suas litanias em três colunas, permanece como uma obra magnífica da arte carolíngia. Uma referência contida num pontifical do século X e representações pictóricas em numerosos pontificais da Baixa Idade Média, indicam o uso de um rolo na administração do rito do exorcismo. Quanto aos exemplares de pontificais em formato de rolo, existem com abundância no sul da Itália, com datação entre os séculos X e XII; pertencendo formalmente ao bispo, estes pontificais em forma de rolo tinham nos rolos do *Exultet* um complemento funcional. De resto, também há registo de pontificais neste tipo de suporte nas regiões transalpinas, embora não anteriores ao século XIII, como são vários exemplares em território inglês, todos datados dos séculos XIII-XV.

Já no que diz respeito à liturgia ambrosiana medieval, documentação histórica do século XII-XIII atesta o uso regular de rolos para o Ofício divino, para as litanias e para o *Exultet*. É verdade que não sobreviveu nenhum rolo do Precónio pascal da liturgia milanesa, mas o registo documental da sua existência e modo de utilização constitui um claro indício da origem

¹³⁷ Cf. Kelly, 20-22.

lombarda comum às liturgias ambrosiana e beneventana, esta do sul da Itália. Mais ainda, as fontes existentes permitem supor, com relativa certeza, uma longa prática de uso de rolos na liturgia ambrosiana, especialmente para as litanias, numa tradição provavelmente anterior ao século XI, e com vestígios já no século V.

Quanto à liturgia beneventana, cinco rolos dos séculos XIII-XV contêm os seguintes textos: um o *Stabat mater*, outro uma série de orações coletas para festas de santos, e os outros três rolos contêm hinos com notação musical. O conjunto dos cinco ilustra como o rolo litúrgico era de uso corrente naquela liturgia e de modo idêntico à prática ambrosiana.¹³⁸

3. As duas versões do texto do *Exultet* nos rolos

As versões textuais do Precónio pascal encontradas nos rolos e códices da Itália meridional são sempre uma de duas redações do *Exultet*: a beneventana, autóctone e presente nas fontes mais antigas, ou a franco-romana, importada e expressiva da reforma gregoriana, esta última implementada por vários papas do período da Baixa Idade Média, notavelmente Gregório VII (1073-1085) e Inocêncio III (1198-1216).¹³⁹ A reforma gregoriana, defendendo não só a reformação do clero, mas também a unificação da liturgia ocidental na Igreja, como fator de convergência e de renovação de toda a instituição eclesiástica, tinha como linhas de força a defesa e afirmação da supremacia da autoridade papal e o primado da liturgia romana, definindo as práticas e legislação cultural romanas como garantia de verdade e a adesão a elas como uma expressão formal de tributo espiritual à Sé de Roma. Este processo de unificação litúrgica, avesso a inovações locais ou regionais, seria fortemente auxiliado pela Ordem dos Frades Menores que, ao adotarem o missal e breviário romanos no século XIII, os difundiram de seguida por toda a Cristandade da Europa Ocidental.¹⁴⁰

Contudo, a versão do texto do *Exultet* que a reforma gregoriana impôs, na medida em que suplantou as liturgias regionais como a beneventana, embora tratando-se da versão definitiva que permaneceu em toda a liturgia católica de rito romano até à contemporaneidade, estava já longe de ser um produto textual litúrgico única e autenticamente romano.

¹³⁸ Para uma descrição detalhada e bibliografia pormenorizada das fontes relativas a todo este espólio de rolos litúrgicos da Europa ocidental medieval, para lá dos utilizados para o Precónio pascal, cf. Kelly, *The Exultet in Southern Italy*, 22-29.

¹³⁹ Cf. Matias Augé, *Liturgia. História, celebração, teologia, espiritualidade* (Prior Velho: Paulinas, 2009), 41-43.

¹⁴⁰ Cf. Stephen J. P. van Dijk e Joan Hazelden Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy: The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century* (Westminster: The Newman Press; London: Darton, Longman & Todd, 1960), 398-411.

Primeiramente, é necessário recordar que o rito do círio na Vigília pascal não é originário da liturgia cristã primitiva, mas encontra as suas raízes no rito oriental do lucernário, que consistia no ato ritualizado de acender as luzes ao cair da tarde, tratando-se de um rito comum a várias religiões, tendo sido mantido tanto nas práticas religiosas judaicas – pois serve de abertura ao *Sabbath* e às grandes festas –, como na religião cristã, na qual cedo passou a fazer parte da liturgia.¹⁴¹

Com efeito, as liturgias bizantina e ambrosiana ainda na atualidade iniciam o ofício litúrgico de Vésperas com um lucernário. A própria Vigília pascal, no rito latino, inaugura-se, precisamente, com o rito do lucernário, que finda com a proclamação do Precónio – um canto que, fortemente ancorado no simbolismo da luz, opera uma ágil passagem da luz cósmica a Cristo enquanto luz dissipadora das trevas, na esteira do que era já o sentido profundo do lucernário na liturgia cristã primitiva:

O costume de cantar um hino de bênção ao acender a lâmpada, à noite em família, é bastante antigo. Para os judeus, o acender da lâmpada na sexta-feira à noite constituía o primeiro ato religioso do sábado. Também os cristãos, ao acender as lâmpadas nas suas assembleias, se acostumaram a dar graças a Cristo, “*Luz esplendente da santa glória*”, segundo o hino cuja origem já no tempo de S. Basílio se perdia no passado [...].

Se em cada tarde, ao declinar do dia, os cristãos se acostumaram a saudar Cristo-luz enquanto acendiam as lâmpadas, como não haviam de perceber a importância excepcional deste rito e a plenitude do seu simbolismo no início desta vigília?¹⁴²

Quanto ao rito da bênção do lume e a procissão da luz, primitivamente distintos do rito do lucernário, têm aqueles o seu registo mais antigo em Jerusalém, isto é, o conhecido costume do século V de se acender uma vela na Anástase, na vigília da Páscoa, e que no século VII é já descrito como o acender de um candelabro triplo pelo bispo, seguindo-se a entrada processional dos fiéis com velas acesas na basílica. Na liturgia romana atual, a procissão do *Lumen Christi* tem a sua origem neste rito hierosolimitano, mas no que concerne à bênção do círio pascal, esta será, provavelmente, mais devedora da prática do lucernário, amplamente difundida no Oriente.

Ora, o texto para o *laus cerei* não surgiu de modo imediato. Numa primeira etapa, caracterizada pela improvisação ou composição individual, surgiram diversas versões de bênção do círio, das quais várias sobreviveram. Seja em estado fragmentário, seja

¹⁴¹ Cf. José Aldazábal, «Lucernário», em *Dicionário Elementar de Liturgia*, 1ª ed., (Prior Velho: Paulinas, 2007), 170-171.

¹⁴² Oliveira, «A celebração da Páscoa ao longo dos tempos», 48.

integralmente, estas versões do período da improvisação provêm de regiões tão distintas como a África do Norte, a Itália ou a Hispânia, sendo a sua datação estimada entre o século V, para as mais antigas – entre as quais se encontra um fragmento, em hexâmetros, do *laus cerei* de Santo Agostinho de Hipona¹⁴³ –, e o século IX, para a mais tardia.¹⁴⁴ O conteúdo é, geralmente, o da ação de graças e louvor da noite da Ressurreição, do círio, das abelhas que produziram a cera necessária para o fazer, entre outros aspetos, todos marcados pela expressividade jubilatória. Só posteriormente, numa segunda etapa, se procedeu à fixação de algumas destas versões, para repetição anual sucessiva, já sem recurso ao improvisado ou a novas produções textuais. Note-se, porém, que a liberdade literária de criação textual sem fundamento bíblico imediato, acoplada com a tonalidade florida e poeticamente exuberante dos textos do *Exultet*, não se enquadrava na clássica concisão e simplicidade da liturgia romana antiga, pelo que não é de estranhar que se, no século IV, o rito do *laus cerei* era já praticado em diversas regiões da Europa meridional, tal não incluía Roma, mais especificamente na liturgia papal celebrada em Latrão, na qual a bênção do círio pascal só foi introduzida muito mais tarde, e inicialmente sem particular destaque, a ponto de o Romano Pontífice só tomar parte na celebração aquando do início das lições, isto é, somente depois de proclamado o Precónio.¹⁴⁵

Esta desconfiança romana em relação ao rito do *laus cerei* tem em São Jerónimo o seu representante mais notório, porque chegou até à contemporaneidade uma carta da sua autoria,¹⁴⁶ dirigida ao diácono Presídio de Placência, na qual manifesta as suas sérias reservas acerca da composição do *Exultet*.¹⁴⁷ Numa época em que o texto do Precónio ainda não estava fixado, e perante a solicitação de redigir uma nova versão para uso daquele diácono, São Jerónimo respondeu com a constatação da inexistência de semelhante rito na liturgia romana; desaprovou a produção hínica sem fundamento na Sagrada Escritura e com marcas de proximidade com a poética pagã; considerou fracassadas todas as versões do texto em circulação; limitou-se a oferecer um hipotético auxílio oral, ao mesmo tempo que recusou terminantemente elaborar, por escrito, uma nova versão.

Esta célebre condenação do *Exultet*, recorrentemente citada na bibliografia crítica que se debruça sobre a formação da Vigília pascal na Igreja primitiva, não teve, no entanto,

¹⁴³ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, PL 41, 467.

¹⁴⁴ Para uma apresentação breve destes textos, cf. Kelly, *The Exultet in Southern Italy*, 42-43.

¹⁴⁵ Cf. Thomas Forrest Kelly, «The Paschal Vigil in Medieval Rome», em *Chant, Liturgy, and the Inheritance of Rome. Essays in honour of Joseph Dyer*, ed. Daniel J. DiCenso e Rebecca Maloy (London: The Boydell Press, 2017), 146.

¹⁴⁶ Cf. Jerónimo de Estridón, *Carta ao diácono Presídio de Placência*, PL 30, 182-188.

¹⁴⁷ Para uma síntese da discussão em torno da autenticidade desta carta, marcada por dúvidas ocasionais, mas também por sucessivos estudos conclusivos em sua defesa, cf. Kelly, *The Exultet in Southern Italy*, 40-41, nota 9.

posteridade, pois o rito do *laus cerei* estava em expansão e as várias versões textuais mais antigas ilustram a forma como a liturgia cristã ocidental integrou desde cedo este rito, sem vestígios históricos de tendência favorável a uma eventual supressão ou abandono.

Assim, depois da fase inicial da improvisação, entre os séculos VII-VIII cada liturgia regional começou a fixar uma versão do Precónio pascal para uso anual sistemático, seguindo as suas especificidades próprias. Foi o caso da liturgia hispânica, cujo texto do *Exultet* se distingue pela riqueza estilística, em contraste com o uso romano.¹⁴⁸ Outro exemplo encontra-se na liturgia ambrosiana, na qual o texto da bênção do círio tem um prólogo idêntico ao do Precónio nas suas versões beneventana e franco-romana, enquanto o prefácio lhe é particular.¹⁴⁹

Justamente, este prólogo do *Exultet*, adotado em várias liturgias ocidentais, formou-se nos séculos IV-V, possivelmente a partir do que seria o embrião da primeira secção do Precónio: o pedido inicial de oração, feito pelo diácono à assembleia, pela sua pessoa enquanto ministro ordenado. Mais tarde, o prólogo alcançou o estado de versão fixada, foi adotado pelas liturgias beneventana, ambrosiana e franco-romana, e inicia-se com um apelo ao júbilo geral – o conhecido «*Exultet iam angelica turba celorum*» – ante o triunfo da luz e o desfazer das trevas, seguindo-se-lhe, então, o pedido de oração do diácono. Quanto ao prefácio, foi assim designado por começar de modo semelhante ao prefácio da liturgia eucarística, tanto que era entoado com um tom propriamente prefacial; e das versões que foram sendo fixadas, de modo autónomo, em cada liturgia regional, seria o prefácio franco-romano aquele que, precedido daqueloutro prólogo mais antigo, seria tornado universal a partir da Baixa Idade Média.

No entanto, esta universalização não foi isenta de retoques, pois a censura de São Jerónimo relativa aos excessos poéticos do *Exultet* não seria completamente esquecida e refletiu-se na parte do Precónio dedicada ao elogio das abelhas. Este enaltecimento particular inspirou-se no Livro IV das *Geórgicas* – no qual o célebre poeta latino Vergílio faz o encómio dos hábitos e qualidades das castas abelhas¹⁵⁰ –, e na crença antiquíssima da reprodução assexuada desta espécie, ao mesmo tempo que se justificava por serem elas as produtoras virginais da cera, tal como Maria gerara Jesus Cristo, simbolizado no círio pascal.¹⁵¹ De facto, o labor, a doçura do mel por elas produzido, e a acreditada pureza das abelhas faziam destas, na ótica dos Padres da Igreja, símbolos tanto da meritória virtude da virgindade cristã em geral,

¹⁴⁸ Thomas Forrest Kelly avança a sugestão de Santo Isidoro de Sevilha como o possível autor do texto do Precónio da liturgia hispânica, cf. *The Exultet in Southern Italy*, 44.

¹⁴⁹ Para um estudo das especificidades do rito do lucernário na liturgia milanesa, veja-se o estudo de Norberto Valli, «La Veglia Pasquale nella liturgia ambrosiana (I). I riti lucernali», *Ecclesia orans* 30, n. 2 (2013): 547-578.

¹⁵⁰ Cf. Vergílio, *Geórgicas*, IV, 1-314.

¹⁵¹ Cf. David Baier, «The Liturgy of the Paschal Candle», *Homiletic and Pastoral Review* 33, n. 7 (1933): 705-706.

como da figura de Maria Santíssima, cuja virgindade permanecera intacta antes e depois da concepção e nascimento de Jesus.¹⁵²

É verdade que só em 1791, depois da invenção do microscópio, se descobriu o modo de reprodução sexuada das abelhas, mas, logo no século XIII – e por decisão do Papa Inocêncio III, que fixou definitivamente o texto do *Exultet* –, se eliminou quase totalmente o rasgado elogio das abelhas no Precónio pascal,¹⁵³ sendo suprimido progressivamente dos manuscritos à medida que estes eram sujeitos ao processo de uniformização litúrgica querida pela Santa Sé. Aliás, no tocante ao rearranjo dos rolos, esta decisão teve consequências não despiciendas na etapa de substituição do texto, como se pode ver num rolo com ilustrações produzido em Gaeta, e do qual, no século XIV, se apagou a versão beneventana para nele se escrever a versão franco-romana, mas já desprovida do louvor das abelhas. Como as imagens eram mantidas aquando da remoção do texto mais antigo, houve uma ilustração que ficou sem coerência com a nova versão: era a das abelhas e virgindade de Maria, cena consentânea ao texto original do rolo, mas estranha ante a nova versão depurada.¹⁵⁴

Mais tarde, o *Missal Romano* de 1570, e depois o de 1970, concordaram, à luz da drástica redução de Inocêncio III, no estabelecimento das únicas duas referências apiárias que permaneceriam no texto atualmente em vigor: a alusão ao círio feito a partir do fruto do trabalho laborioso das abelhas, e a chamada de atenção para as abelhas enquanto produtoras da cera que alimenta a chama do círio. Note-se, porém, que, após a autorização da tradução dos textos litúrgicos para vernáculo – no pós-Vaticano II –, casos houve de supressão destas duas alusões. Com efeito, as recentes versões traduzidas não diferiram entre si apenas devido a pequenas variantes estilísticas; escolhas de tradução ditaram a extirpação de ambas as menções das abelhas, nomeadamente nas versões francófona¹⁵⁵ e anglófona¹⁵⁶ do Precónio. Trata-se, contudo, de opções passíveis de revisão à luz da publicação da instrução *Liturgiam authenticam*, que prevê novas normas para a tradução dos textos litúrgicos, segundo um critério de uma maior fidelidade aos textos das edições típicas, o que assegurará, por conseguinte, uma maior uniformidade entre as versões produzidas nas línguas de chegada.¹⁵⁷

¹⁵² Cf. Georges Malherbe, «Les abeilles de l'*Exultet*», *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 15 (1930): 62-64.

¹⁵³ Cf. Jean-Claude Crivelli, «L'*Exultet*», *La Vie spirituelle*, n. 787, t. 164 (2010): 120, nota 11.

¹⁵⁴ Cf. Kelly, *The Exultet in Southern Italy*, 185.

¹⁵⁵ Cf. Crivelli, «L'*Exultet*», 120-123.

¹⁵⁶ Cf. Rita Ferrone, «Virgil & the Vigil. The bees are back in the *Exultet*», *Commonweal* 136, n. 7 (2009): 13.

¹⁵⁷ Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, «De usu linguarum popularium in libris liturgiae romanae edendis», *AAS* 93, n. 10 (2001), 685-726.

De toda a forma, aquela antiga versão franco-romana do *Exultet* corresponde no essencial – e salvo o longo elogio das abelhas – ao texto atualmente utilizado na Igreja Católica.

Ora, no período medieval anterior à conclusão do processo de uniformização litúrgica, são somente as versões beneventana e franco-romana as que aparecem nos rolos do *Exultet*, pelo que apenas a elas se atenderá mais detalhadamente no presente estudo. De facto, se o prólogo é idêntico, o texto do prefácio difere bastante nas duas versões. O prefácio beneventano inicia com o louvor a Cristo Senhor enquanto Verbo com força criadora, Luz que dissipa as trevas, o Filho de Deus concebido virginalmente; prossegue com o elogio das abelhas, virginais e capazes de exímio labor; pronuncia o louvor do círio e conclui com as preces de bênçãos para os fiéis, para a hierarquia eclesiástica e para as autoridades seculares. Por seu lado, o prefácio franco-romano, se parte igualmente do louvor a Cristo Redentor, acentua mais o elogio da noite da Ressurreição, em articulação com a feliz culpa de Adão que provocou o milagre da salvação operada em Cristo; segue-se o louvor do círio, interrompido por um extenso elogio das abelhas – primeiramente do seu labor, depois da sua virgindade, expressamente posta em paralelo com a virgindade de Maria, Mãe de Deus –, terminando com as preces pelo clero ordenado, pelos fiéis e pelas principais autoridades eclesiásticas e seculares. Ambos os prefácios concluem com uma doxologia trinitária.¹⁵⁸

Tendo em conta todos estes dados acerca da origem complexa do texto do *laus cerei*, é evidente que não são mais sustentáveis as tradições medievais acerca da sua autoria: provavelmente desde o século IX ou antes, atribuíam-se o *Exultet* a Santo Agostinho, porventura depois submetido a revisão por São Jerónimo; mais tarde, nos séculos XII-XIII, propôs-se Santo Ambrósio de Milão como o autor exclusivo do Precónio.

Na realidade, também não se pode atribuir seguramente nenhum autor ao antigo prólogo do *Exultet*, surgido em tempos mais recuados e difundido por várias liturgias regionais, e no que diz respeito à versão beneventana do prefácio do *Exultet*, oriunda da Itália meridional, são poucas as fontes que restaram, e nenhuma é anterior ao século X, num período em que, possivelmente, já estaria em curso a substituição daquela versão pela franco-romana, mesmo que nenhum rolo tenha sobrevivido com a versão franco-romana antes do século XI. A raridade de fontes contendo a versão beneventana pode, aliás, justificar-se precisamente por este processo de supressão de uma liturgia regional pela provinda de Roma – um processo que a

¹⁵⁸ O texto do prólogo, comum às liturgias beneventana, ambrosiana e franco-romana, assim como os dois prefácios, beneventano e franco-romano, estão reproduzidos integralmente em latim e com tradução para inglês em Kelly, *The Exultet in Southern Italy*, 32-40. Quanto às numerosas variantes textuais de ambas as versões, no espólio documental com o Precónio pascal na Itália meridional, vejam-se as páginas 263-302 da mesma obra.

documentação histórica demonstra como estando inegavelmente em curso no século XI. Devido ao valor dos rolos, o método consistia em manter o prólogo (comum às liturgias beneventana e franco-romana), e apagar a versão beneventana do prefácio, substituindo-a pela versão franco-romana. Mas há casos de rolos em que elementos da versão proscrita são mantidos e incluídos na nova versão imposta, numa clara expressão de resistência local ou, pelo menos, do gosto e preferências textuais dos escribas encarregados de refazer os rolos para a celebração da Vigília pascal. De resto, nada impede a aceitação da hipótese das duas versões do *Exultet* em coexistência: a versão beneventana retida localmente como uma alternativa pontual válida, ou até como um texto que alternaria anualmente com a versão franco-romana oficialmente dominante, mas nunca formalmente declarada pela instituição eclesiástica como exclusiva durante a era medieval.

De qualquer maneira, é possível supor, com relativa plausibilidade, que a versão beneventana do prefácio do texto do *laus cerei* terá surgido, provavelmente, nos séculos VII-VIII, embora uma data anterior não esteja completamente fora de questão. De facto, os lombardos do ducado de Benevento foram arianos até ao século VII, e nessa mesma centúria havia ainda resquícios de paganismo na região, mas uma análise de genética textual do prefácio beneventano mostra que este se forma a partir de uma amálgama de práticas: houve recurso a fontes romanas antigas, articuladas com conteúdos oriundos do culto cristão local anterior à chegada dos lombardos, no século VI; e a abundância de elementos semelhantes entre a liturgia beneventana e a liturgia ambrosiana, também ela de extração lombarda, indica a possibilidade de um antepassado lombardo comum, num quadro hipotético no qual seria possível calcular que o texto original beneventano se tivesse formado antes da liturgia beneventana estar plenamente instituída.

Mais ainda, o *Exultet* beneventano parece não ter feito parte, primitivamente, da liturgia beneventana. Tal suposição explica-se pelo facto de, pelo menos aparentemente, a bênção do círio não existir na liturgia beneventana primitiva, aliás como na liturgia romana papal (lateranense) durante muito tempo, enquanto a romana presbiteral a tinha já em uso. Esta inexistência inicial é inferida a partir da constatação de que, ao contrário de todas as outras liturgias ocidentais, o *Exultet* foi incluído na liturgia beneventana da Vigília pascal antes da última lição, e não antes de todas elas, interrompendo, portanto, o fluxo das leituras.

Por seu lado, é já com maior facilidade que se poderá compreender a origem do prefácio franco-romano, posteriormente tornado universal. Com efeito, se o elogio da noite, amplamente desenvolvido nesta versão, não se destaca por uma originalidade atribuível a um autor específico, tal explica-se por ser devedor de um dos *topoi* mais habituais nos sermões da

antiguidade cristã, quando abordavam a temática pascal, e que consistia no louvor especial que se fazia à noite da Ressurreição. Outro indício de se tratar de um texto compósito, evidencia-se nas passagens que citam o livro dos Salmos em versões galicanas; aliás, a linguagem empregue no texto do *Exultet* é, muitas vezes, idêntica à linguagem litúrgica comumente utilizada nos sacramentários da liturgia galicana. Trata-se aqui de missais datados do século VIII, sem notação musical e que preservam os textos litúrgicos mais antigos utilizados na Gália e na Itália setentrional, mas a datação destes textos em si mesmos é anterior à dos sacramentários em causa, e isto de tal maneira que é possível apontar os finais do século VI como a época em que terá surgido a versão franco-romana do prefácio do Precónio pascal.

Além disso, este texto, sendo de proveniência, pelo menos parcialmente, galicana, não era o único texto disponível para a bênção do círio pascal; um outro texto tinha entrado em circulação nas fontes litúrgicas galicanas e com o mesmo fito: era a oração *Deus mundi conditor*. Esta oração, de origem incerta,¹⁵⁹ era utilizada na liturgia romana presbiteral para a bênção do círio, em pleno contraste com a liturgia papal de Latrão que ainda não tinha incluído este rito na celebração da Vigília pascal.¹⁶⁰

No caso da liturgia galicana, a oração *Deus mundi conditor* circulava a par do *Exultet*, com o qual chegou a ser combinado durante o período de convivência das duas bênções, no século VIII. Depois de ter sido suplantado pelo texto do *Exultet*, o *Deus mundi conditor* ainda foi utilizado na liturgia galicana como uma bênção utilizada no acender de três velas empregues para afastar tempestades, pestes e outros males. Mais tarde, a sua secção final – «Veniat ergo super hunc incensum» –, foi gradualmente separada do resto do texto e sobreviveu autonomamente devido à interpretação errada da palavra *incensum*: inicialmente referida ao círio aceso, a palavra foi retida como referida ao incenso, reservando-se, por conseguinte, aquela porção de texto para a bênção do incenso ou dos grãos de incenso.¹⁶¹ É esta, de resto, a origem da inserção dos cinco grãos de incenso no círio, aquando da sua preparação no rito do lucernário, e constitui-se como a representação simbólica das chagas de Cristo. Porém, Adrien Nocent considera discutível a sua manutenção porque, tratando-se de um rito não essencial, não presente na liturgia pascal primitiva, e originalmente motivado por um equívoco de natureza

¹⁵⁹ Os investigadores dividem-se entre uma origem especificamente romana, uma proveniência da Itália do Norte ou uma origem galicana meridional, cf. Kelly, 60, nota 73.

¹⁶⁰ É de notar que, se o texto da bênção *Deus mundi conditor* está contido no sacramentário *Gelasiano Vetus*, este, por sua vez, não contém o texto do *Exultet*. Cf. Mohlberg, Eizenhöfer e Siffrin, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Anni Circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, 426-430.

¹⁶¹ Cf. Kelly, *The Exultet in Southern Italy*, 61, nota 81.

linguística, poderia ser simplificado ou até eliminado enquanto elemento suplementar numa celebração já muito sobrecarregada a nível simbólico:

Com efeito, uma celebração da Vigília que queira valorizar os elementos que a compõem, deverá ter o cuidado de ressaltar devidamente os elementos realmente fundamentais: a celebração da palavra, a celebração da água e, sobretudo, a celebração da eucaristia que constitui seu coroamento e que corre o risco de passar para segundo plano porque, no caso, não comporta uma originalidade própria.¹⁶²

De qualquer forma, o texto da versão franco-romana do *Exultet* tem na sua origem, portanto, os sacramentários galicanos puros do século VIII (o *Gallicanum vetus*, o *Missal* de Bobbio, e o *Missale Gothicum*) e nos quais se encontra a versão primitiva do prefácio franco-romano; o *Gelasiano Vetus*, datado do século VII e levado, no século seguinte, para a Gália, onde se difundiu, contribuindo para uma primeira etapa da romanização da liturgia galicana; e o *Sacramentário Gregoriano*, representante da tradição litúrgica papal de Roma e que, como já referido, não incluía nenhum rito com um círio pascal e bênção que lhe fosse própria, tanto mais que a primeira referência documental a um círio pascal em Latrão data apenas do ano de 1140.¹⁶³ Foi, precisamente, este sacramentário que o Romano Pontífice Adriano I (772-795) enviou a Carlos Magno, em 785-786. Rebatizado como o nome de *Hadrianum*, este sacramentário, que já não correspondia às práticas litúrgicas em vigor em Latrão, também não estava preparado para uso paroquial, tanto a nível da língua como do conteúdo, e depressa se compreendeu, na corte carolíngia, a necessidade de o adaptar.

Seria São Bento de Aniano que, entre 801 e 804, elaboraria um suplemento para ajustar o *Hadrianum* à liturgia franca de inícios do século IX, e começou pelos ritos de Sábado Santo, logo adicionando os dois textos da bênção do círio pascal que circulavam na liturgia autóctone – o *Deus mundi conditor* e o *Exultet* –, e que o *Hadrianum* desconhecia por completo.¹⁶⁴ Posteriormente, ao ser fundido com um sacramentário gelasiano do século VIII, o *Hadrianum* suplementado passou a integrar o grupo dos sacramentários gregorianos mistos – um conjunto típico dos séculos X-XI e no qual a tradição do *Deus mundi conditor* foi desaparecendo gradualmente. Levados para Roma pelos monarcas otonianos do Sacro Império Romano-

¹⁶² Nocent, «O Tríduo Pascal e a Semana Santa», 106-107.

¹⁶³ Cf. Kelly, *The Exultet in Southern Italy*, 56, nota 62.

¹⁶⁴ Para consulta do texto do *Exultet* conforme inserido no *Hadrianum* suplementado, cf. Jean Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, Spicilegium Friburgense n°16 (Fribourg: Éditions Universitaires, 1979), 1021-22.

Germânico,¹⁶⁵ estes mesmos sacramentários tornaram-se lá a referência e modelo orientador da liturgia romana subsequente. Esta liturgia não já autenticamente romana, mas franco-romana, porque totalmente contaminada com elementos francos e germânicos, foi a liturgia híbrida ou mista que a reforma gregoriana utilizou no seu processo de unificação litúrgica, em promoção da centralidade e autoridade espirituais de Roma – estas últimas, por sua vez, pouco conciliáveis com particularidades regionais.

Graças a esta unificação promovida por aquela reforma, a versão franco-romana do *Exultet* era, então, parte integrante da liturgia romana oficial, que foi rápida e largamente difundida pela Europa Ocidental. Contudo, os indícios históricos revelam que a chegada da versão franco-romana da bênção do círio foi mais tardia na Itália meridional, onde a liturgia beneventana local só começou a ser substituída definitivamente nos séculos XI e XII. Naturalmente, não se apresentava como uma versão franca, que era originalmente, mas como a romana oficial e doravante dominante.

Ilustrativa desta fase de suplantação, foi a visita do Papa Estêvão IX (1057-1058) à abadia beneditina de Monte Cassino, em finais de 1057 e inícios de 1058, e para a qual tinha sido escolhido como abade pouco antes da sua eleição papal. Lorenzo de nascimento, adepto e continuador da reforma gregoriana, este Romano Pontífice, entre outras medidas em prol da centralização litúrgica, a par da reformação necessária da vida monástica naquela abadia, proibiu o que as fontes locais referem como sendo o canto ambrosiano, impondo a respetiva substituição pelo canto gregoriano, na liturgia de Monte Cassino. Poderia parecer que se seguia a liturgia milanesa na abadia de Monte Cassino, mas, em rigor, o vocábulo “ambrosiano” na região era empregue para descrever o canto local beneventano, em si mesmo distinto do canto cultivado na liturgia milanesa. Contudo, o emprego do termo não era anódino ou simplesmente abusivo. Não somente um sinónimo simples para descrever o que era “não-romano”,¹⁶⁶ com ele se assumia a consciência da ascendência lombarda comum que a liturgia beneventana partilhava com a liturgia ambrosiana existente na região nortenha da Península Itálica; ao mesmo tempo, apresentava-se a figura de Santo Ambrósio de Milão como forma de proteção e salvaguarda de uma liturgia regional face à liturgia romana papal, isto é, gregoriana, que, no seu caso, tinha

¹⁶⁵ Otão I (962-973), Otão II (973-983), Otão III (996-1002) e Henrique II (1014-1024) são quatro monarcas da dinastia otóniana, oriunda da Saxónia, que ascenderam ao título de Sacro Imperador Romano-Germânico, e inauguram um dos períodos de maior interferência do poder secular imperial nos assuntos e administração da Igreja Católica durante a Idade Média. Cf. Rudolf Fischer-Wollpert, *Léxico dos Papas. De Pedro a João Paulo II*, trad. António Estevão Allgayer (Petrópolis: Editora Vozes, 1991), 323-325 e 351-354.

¹⁶⁶ Cf. Archdale Arthur King, *Liturgies of the Past* (London: Longmans, 1959), 63.

garantida na figura do Papa São Gregório Magno (590-604) uma personalidade cimeira associada ao canto que lhe era próprio.

Curiosamente, se o canto beneventano, localmente denominado ambrosiano, foi praticamente extirpado da abadia de Monte Cassino até finais do século XI, tal não afetou da mesma maneira o rito específico do *laus cerei*. À semelhança do que se passou por toda a Itália meridional, a melodia e versão textual beneventanas do *Exultet* resistiram durante mais tempo: a música, tão intimamente associada à liturgia beneventana, persistiu, enquanto a versão textual franco-romana só paulatinamente se impôs. Por tudo isto, é possível concluir que o texto beneventano do *Exultet* foi, de algum modo, colocado ao abrigo de distinções que opunham a liturgia local e a liturgia provinda de Roma.¹⁶⁷

De toda a forma, o *Exultet* franco-romano foi efetivamente rececionado na Itália meridional e, à luz das variantes textuais perceptíveis na análise dos documentos que contêm esta versão ou a beneventana, é possível agrupar os textos sobreviventes em áreas geográficas diversas e que correspondem a linhas de transmissão textual independentes: um primeiro grupo de textos é proveniente de Benevento; outro grupo é originário de Troia, na província de Foggia, na região da Apúlia; um conjunto caracterizado pela similitude textual é o de Monte Cassino; outro conjunto provém de Bari; existe ainda um grupo de textos oriundo de mosteiros importantes da região romana, no centro da Península Itálica, e que mantinham contacto com as tradições litúrgicas meridionais; esta comunicação inter-regional é também ilustrada por quatro manuscritos dálmatas com o texto do *Exultet*, e que constituem um derradeiro grupo de textos, embora com diferenças textuais substanciais entre si.

Quanto ao que diz respeito somente à versão franco-romana em circulação no sul da Itália, a análise textual demonstra que não diferia, no essencial, do texto difundido em todo o Ocidente medieval. Este facto exemplifica como estava, portanto, totalmente alcançado o objetivo de remoção da liturgia local beneventana, mesmo se a persistência da melodia e da possibilidade pontual de reutilizar a versão beneventana do *Exultet* tenham sido mantidas num esforço conservador regional, mas que acabaria por se desvanecer.

4. A música nos rolos do *Exultet*

A redação dos textos beneventano e franco-romano do Precónio pascal é caracterizada pelo uso de cadências eufónicas no final de cada período textual, isto é, um pequeno grupo de

¹⁶⁷ Cf. Kelly, *The Exultet in Southern Italy*, 62-63.

tipos de acentuação rítmica com que terminam as frases. O termo técnico empregue, a partir do século XII, pelos teóricos para designar este conjunto é o *cursus*, e tem três tipos básicos: o *planus*, o *tardus*, o *uelox*. Mas, como é evidente, do ponto de vista musical, o ritmo e cadência não formam, por si sós, a melodia.

No caso do *Exultet* beneventano, cuja execução duraria cerca de vinte minutos, a melodia era formada por poucas frases musicais repetidas incessantemente, e trata-se de uma composição única, exclusiva daquela antiga liturgia e inexistente no resto da Europa. Por seu lado, a melodia própria do *Exultet* franco-romano, com uma origem remota ainda obscura – possivelmente galicana, normanda ou germânica –, chegou à Itália meridional apenas no século XII, e só com dificuldade se impôs, tanto que a liberdade a nível da variação musical persistiria pelo menos até ao século XVI.¹⁶⁸ Mais tarde, a reforma da música sacra institucionalizada pelo Papa Pio X (1903-1914),¹⁶⁹ e operacionalizada pelos monges de Solesmes ao nível do cantochão, favoreceria a adoção generalizada e definitiva da melodia franco-romana, que é ainda utilizada na atualidade.¹⁷⁰

Ora se as origens da melodia franco-romana são de difícil compreensão, a melodia beneventana também é obscura quanto à sua formação, especialmente devido à falta de documentos anteriores ao século X com notação musical. Ainda assim, é possível estabelecer, com certeza, um conjunto de características particulares desta melodia, intimamente ligada à liturgia local, em especial ao antigo canto beneventano. Aliás, a melodia beneventana do *Exultet* é desprovida de qualquer proximidade ou ligação primitiva com a liturgia romana antiga, isto é, aquela ainda não contaminada com elementos litúrgicos francos ou germânicos.

Assim, a melodia beneventana do *Exultet*, se exclusiva da região meridional e nela amplamente difundida, não era apenas executada para o rito de bênção do círio, uma vez que noutros momentos da Semana Santa, tal como era celebrada pela liturgia local, recorria-se a esta mesma melodia. Era o caso das leituras bíblicas que contivessem orações – denominadas de cânticos, nos manuscritos remanescentes –, e nas quais o leitor, enquanto cantava a leitura, adotava um tom melódico idêntico ao da melodia do *Exultet* para a parte da leitura com aquela oração, como por exemplo a leitura do terceiro capítulo do livro de *Daniel*, que incluía o cântico dos três jovens na fornalha ardente (*Dn* 3, 56-88). Todavia, esta prática não era homogênea na

¹⁶⁸ A propósito das hipóteses acerca da origem da melodia franco-romana, a par da apresentação de vários exemplos de outras melodias do *Exultet* em circulação no período da Baixa Idade Média, veja-se o estudo de Georges Benoît-Castelli, «Le “Praeconium Paschale”», *Ephemerides Liturgicae* 67, n. 1 (1953): 318-334.

¹⁶⁹ Cf. Pius PP. X, «Motu proprio SSmi Pii PP. X de restauratione musicae sacrae (I)», *ASS* 36 (1903-1904): 329-339.

¹⁷⁰ Cf. Kelly, *The Exultet in Southern Italy*, 79.

região meridional da Península Itálica: se as ocorrências de lições com cânticos se distribuíam ao longo da Semana Santa na área de Benevento, já a tradição de Monte Cassino tinha-as concentrado na Vigília pascal, tendo o *Exultet* um efeito musical culminante porque, como já explicado, estava colocado antes da última leitura, embora esta ordem tenha sido depois invertida aquando da adaptação da abadia aos usos litúrgicos romanos. De resto, logo aqui se evidencia que a própria distribuição das leituras era flexível e não obedecia ainda a um modelo suprarregional.

Outra especificidade da melodia beneventana relaciona-se com a sua utilização ao longo de toda a proclamação do Precónio, isto é, a mesma melodia para o prólogo e para o prefácio, enquanto o costume estabelecido em toda a Europa católica medieval era o de empregar uma melodia para o prólogo, e outra diferente para o prefácio.

Mais ainda, como a melodia beneventana era altamente adaptável, o que é imediatamente sugerido pela sua utilização nas lições com cânticos, foi também com grande facilidade que pôde resistir ao processo de uniformização litúrgica romana. Como a melodia franco-romana chegou mais tarde do que a respetiva versão textual, mesmo que o texto franco-romano tenha surgido na Itália meridional dotado de uma outra melodia entretanto desaparecida, o certo é que foi integrado na liturgia regional, num gesto de aceitação da reforma gregoriana e de adesão às práticas litúrgicas romanas. Porém, optou-se por manter a antiga melodia beneventana, numa provável atitude de conservadorismo lombardo ou, pelo menos, de expressão convicta da preferência dos diáconos que, certamente, estavam mais habituados a esta melodia.

Finalmente, a qualidade da melodia beneventana do *Exultet* não passou despercebida para lá da zona geográfica a que pertencia. Em Roma, as basílicas de Santa Cecília no Trastevere e de São Saba, esta última no Aventino, e que tinham contactos com a abadia de Monte Cassino, têm ainda dois lecionários medievais nos quais o tom melódico beneventano é indicado para duas leituras com orações inclusas. Por seu lado, há também casos de mosteiros da Itália central que, apesar de usarem a versão franco-romana do Precónio, optaram por a fazer acompanhar da melodia beneventana, e isto numa prática relativamente regular que aparece registada desde finais do século XI até ao século XIV.

Por outro lado, o sistema de notação musical utilizado entre os séculos X e XIII, e mesmo mais tarde, evoluiu consideravelmente e é um meio suplementar útil para a datação dos rolos com o texto do *Exultet*. Além disso, o próprio funcionamento interno da melodia, com as suas fórmulas, subdivisões e pausas, conheceu variantes, provocadas tanto pelos ajustes impostos pela versão franco-romana do texto, como por adaptações ocasionais de acordo com

os interesses dos diáconos, ou com tradições dos escribas encarregues da transcrição do texto e da música. Contudo, foi desta forma melódica padronizada, mas não isenta, portanto, de adaptações, que surgiram depois versões mais enriquecidas, resultantes de uma busca deliberada de variação, em função de embelezamentos e elaboradas ornamentações musicais, mas não passíveis de serem elencadas numa progressão linear de interdependência, ou de propositada complexificação crescente.¹⁷¹

Quanto a outras melodias distintas da beneventana em circulação na região, só há registo de duas, mas nenhuma em rolos: uma aparece num gradual do século XI, e outra está registada num missal, provavelmente provindo de Caiazzo – na província de Caserta, na região da Campânia –, e datado do século XII-XIII. Perante esta panorâmica, é notória a preponderância da melodia beneventana no sul da Itália meridional.

Quanto à melodia franco-romana, chegada somente no século XII, permaneceu ela rara em toda a região. Existem apenas cinco testemunhos sobreviventes: um processonário de Troia, de finais do século XII; um missal franciscano do século XIII; um rolo do Precónio, do século XII, e ainda em mais dois rolos, datados do século XIV, sendo um deles da cidade de Gaeta, na região do Lácio, que, nesse tempo, tinha bispos franciscanos e seguia a liturgia romana tal como a Ordem dos Frades Menores a tinha difundido. Tem-se aqui, pois, uma imagem que sintetiza a evolução da uniformização litúrgica na Itália meridional: alcançada, mas não imediatamente total, a suplantação da liturgia local pela romana importada, que estava a ser largamente espalhada pelos franciscanos, não silenciou imediatamente o antigo canto beneventano de origem lombarda.

5. As imagens nos rolos do *Exultet*

As imagens que adornam a maioria dos rolos medievais do Precónio pascal têm sido o principal motivo do interesse académico em torno destes últimos. Salvo raras exceções, estas imagens ocupam a largura completa do rolo, estando normalmente dispostas no topo, no fim e em posições intermédias, sem que a sua colocação seja arbitrária. Com efeito, um critério material consistia em evitar um posicionamento que dividisse a imagem entre duas membranas de pergaminho; do ponto de vista funcional, e se possível, optava-se por inserir uma imagem no final de uma porção do texto no fim da qual fosse conveniente para o leitor fazer uma

¹⁷¹ Acerca de todas estas questões musicais que, por serem de cariz marcadamente técnico, ultrapassam o âmbito do presente estudo, tais como como o sistema de notação musical, o funcionamento interno e variantes da melodia beneventana, e as posteriores versões melódicas mais complexas, cf. Kelly, 88-114.

pequena pausa; outro critério era o da colocação da imagem na proximidade da parte do texto que lhe correspondia, o que frequentemente não era viável, procurando-se então o lugar mais próximo possível. Em todo o caso, a regra fundamental seguida em todas as circunstâncias era a de não interromper nenhuma frase do texto a meio, e, de facto, as imagens estão geralmente em posições entre o fim de uma frase poético-musical e o início de outra.

Quanto às letras que abrem as duas grandes secções do Precónio, o prólogo – iniciado com a palavra «Exultet» – e o prefácio – começado no «Vere dignum» –, também elas são usualmente ornamentadas de modo especial, devido ao seu papel articulador do texto, e com dimensões tão grandes que podem ser consideradas imagens como as outras. Isto não significa que não haja outras letras decoradas ao longo do texto contido nos rolos, mas são mais pequenas e sem funções adicionais, pelo que não podem ser classificadas como imagens. Aquelas duas grandes letras formam, portanto, uma primeira categoria distinta.

Uma segunda categoria de imagens são as representações alegóricas ou bíblicas, como a passagem do Mar Vermelho (embora este episódio não seja citado na versão beneventana do *Exultet*), a descida de Jesus Cristo aos Infernos, a virgindade de Maria Santíssima, o pecado de Adão, as abelhas, ou mesmo imagens de temática cristológica não direta ou imediatamente relacionadas com o conteúdo do texto, como são as representações do Cordeiro de Deus rodeado dos símbolos dos quatro Evangelistas, ou da Crucifixão.

A terceira categoria é formada pelas representações das autoridades eclesiásticas e seculares, cujas respetivas imagens não pretendiam ser retratos, mas sim remissões visuais para as figuras estabelecidas hierarquicamente e para as quais se pedia a bênção divina, independentemente dos sujeitos particulares que se sucediam nesses cargos.

Também muito frequente, é a categoria das imagens que representam a própria celebração da Vigília pascal ou alguns dos elementos dela constituintes, como o diácono, o círio, o ambão, ou até o próprio rolo do *Exultet*.

Finalmente, e já circunscritos à secção do frontispício dos rolos, há casos pontuais de pinturas do Cordeiro de Deus, ou de Cristo entronado, ou de séries de imagens contendo episódios da vida de Jesus.

Uma visão de conjunto dos rolos no espólio disponível permite concluir que não havia um modo exclusivo de distribuição das imagens, mas antes diferentes padrões de ilustração, ao mesmo tempo que a transmissão dos temas pictóricos não era fixa ou normativa. Daí se constatar uma considerável liberdade e variedade na composição, escolha e execução das imagens. Tal não impede, todavia, o reconhecimento de antigos circuitos de transmissão das ilustrações, aliás, com relativa independência face aos textos e melodias em circulação do

Exultet: rolos oriundos de uma mesma cidade ou área geográfica e com escolha e distribuição semelhantes das imagens; rolos cujos frontispícios acusam uma influência bizantina comum; rolos que favorecem especialmente os ciclos imagéticos cristológicos no frontispício; os dois ciclos de ilustrações típicos dos rolos de Benevento e de Monte Cassino.¹⁷²

6. O *Exultet* na liturgia beneventana

Toda e qualquer tentativa de efetuar uma abordagem compreensiva da liturgia beneventana esbarra com a carência de fontes documentais e históricas, o que em muito dificulta uma apreciação ou visão de conjunto. Naturalmente, o rito do *laus cerei* não escapa a esta panorâmica, mas, ainda assim, é possível detetar vários elementos reveladores das especificidades únicas daquela liturgia regional entretanto desaparecida.

Conquistada pelos Lombardos, então arianos, no ano de 579, Benevento viria a ser o centro de um ducado próspero, sob a órbita política de Constantinopla desde finais do século VIII até meados do século IX, porque buscava uma maior independência face ao avanço imparável de Carlos Magno, monarca em vias de alargar o seu Império Franco para o território da Península Itálica, onde já tinha conquistado a maior parte das possessões do antigo e vasto Reino dos Lombardos. O ducado de Benevento – derradeiro vestígio de autonomia política lombarda – seria dividido em meados do século IX, no contexto de lutas civis, resistência aos interesses territoriais bizantinos e muçulmanos, e progressiva submissão à autoridade papal. Foi então que se formaram os principados de Benevento, Salerno e Cápua, estados que mantiveram alguma independência graças ao enfraquecimento do Império Carolíngio. Aliás, no século X, a suserania tutelar dos já referidos Sacro Imperadores otônianos, que reclamavam a unidade perdida do Império herdado de Carlos Magno, era essencialmente nominal, graças ao posicionamento daqueles principados no extremo da península – um fator geográfico que tornava o seu controlo uma tarefa difícil e de manutenção custosa. No entanto, duas invasões normandas, em meados do século XI, levariam Benevento a ser entregue definitivamente ao Papado como território dos Estados Pontifícios, dos quais ficou a fazer parte a partir de 1077, até ao século XVIII; simultaneamente, Salerno e Cápua também perderiam a sua independência durante a Baixa Idade Média.¹⁷³

Perante este quadro histórico, reforça-se, pois, a imagem de Benevento como um reduto lombardo que buscou preservar a antiga herança cultural face às sucessivas tentativas de

¹⁷² Para uma exposição mais detalhada da questão da transmissão das imagens, cf. Kelly, 122-133.

¹⁷³ Cf. King, *Liturgies of the Past*, 52-56.

assimilação por outros estados, até à inevitável submissão às exigências ditadas pela reforma gregoriana. Devido a este período de uniformização, a falta de documentação histórica agudiza a dificuldade de reconstituir integralmente o que foi o rito beneventano, porque o que é possível elencar como lhe sendo específico reside em fontes escassas e maioritariamente mistas, isto é, manuscritos cujo conteúdo comporta alterações derivadas da adaptação ao rito romano. Todavia, estes indícios demonstram que houve tentativas em favor da preservação de elementos tipicamente beneventanos numa região que estava impreterivelmente na esfera dos Estados Pontifícios e totalmente sujeita ao processo encetado por Roma com a reforma gregoriana.

Contudo, a persistência de formulários duplos, beneventanos e romanos, que permitiam a conservação marginal de elementos do rito local como uma alternativa válida, não duraria indefinidamente, tendo subsistido só até ao século XIII – período em que o rito romano estava plenamente instaurado na região, acabando os poucos textos e canto beneventano praticamente por desaparecer dos livros litúrgicos.¹⁷⁴

Ora no que diz respeito ao rito da Vigília pascal na liturgia beneventana, a sua estrutura primitiva consistia numa litania inicial, seguida de lições – cujo número é incerto –, estando o *Lumen Christi* e o *Exultet* colocados antes da décima segunda (*Is* 54), numa prática que se distinguia de todas as outras liturgias ocidentais a partir do momento em que o Precónio aparece nelas documentado. Terminada a última lição, seguia-se a procissão para a fonte batismal, para a celebração de Batismos, e depois a Vigília terminava com a Eucaristia. Esta estrutura é inferida a partir da análise dos códices mais antigos – de origem possivelmente beneventana, mas com falhas e imprecisões –, e de outras fontes próximas de Benevento. Foi, de resto, um modelo influente a ponto de outras igrejas próximas, como as de Salerno, Nápoles e Cápua, terem optado por aquela colocação do *Exultet* quase no fim das leituras, mesmo quando o processo de adesão ao rito romano estava em curso ou já formalmente instituído.¹⁷⁵

Claro que a passagem do rito beneventano local ao rito romano, como já amplamente aduzido, não foi uniforme ou imediatamente completa: se houve casos de conservadorismo persistente, como os agora referidos em relação ao posicionamento do *laus cerei* na liturgia da Vigília pascal, outros houve de maior conformidade com o uso romano. Foi o caso da liturgia de Monte Cassino: se, à luz da documentação disponível, é possível constatar uma liturgia de Sábado Santo de extração beneventana durante os séculos VIII-X, a partir do século XI, esta abadia beneditina tornou-se um centro forte de assimilação do rito romano, importando e integrando definitivamente vários elementos deste rito – como a colocação da bênção do círio

¹⁷⁴ Cf. King, 67.

¹⁷⁵ Cf. Kelly, *The Exultet in Southern Italy*, 135-143.

antes das leituras –, embora tenha, ainda assim, retido vestígios do rito precedente, como foi o caso da melodia ou o *Lumen Christi* cantado no ambão.

De facto, o *Lumen Christi* permaneceu como uma outra especificidade da Vigília pascal beneventana, e que perduraria na região da Itália meridional. Com efeito, em Benevento, por exemplo, era o bispo ou o sacerdote quem acendia o círio pascal com uma vela acesa no novo fogo, seguindo-se-lhe o triplo canto do *Lumen Christi* pelo diácono a partir do ambão, e não em procissão com o círio, como era habitual nas outras liturgias ocidentais. De modo idêntico, em Monte Cassino, em finais do século XI, quando se operou a passagem do *Exultet* para antes das leituras, manteve-se um acólito designado para acender o círio enquanto o diácono cantasse o *Lumen Christi*, também do ambão. Por seu lado, em Salerno, ainda no século XIII, as rubricas indicavam expressamente que o diácono começaria o canto do *Lumen Christi* após subir para o ambão, seguindo-se depois a proclamação do Precónio.¹⁷⁶

No entanto, há dados documentais que sugerem a realização do rito da bênção do círio diante do altar na antiga liturgia beneventana, passando o ambão a ser o lugar próprio para a proclamação do *Exultet* somente a partir do século X. Neste sentido, o ambão e o candelabro tornaram-se dois elementos necessários para a celebração do *laus cerei* na liturgia beneventana só a partir do século XI. Porém, é escassíssimo e muito deteriorado o conjunto de ambões e candelabros contemporâneos do período áureo da produção dos rolos do Precónio. Trata-se aqui dos séculos X-XII, época em que foram feitos vinte e quatro dos trinta rolos ainda disponíveis, ao passo que, a partir do século XIII, a produção dos rolos declina acentuadamente, com apenas quatro rolos conhecidos, existindo apenas mais dois datados do século XIV.

Ora dos séculos X-XII, muito pouco restou: eventuais ambões decorados em madeira desapareceram por completo; os ambões e candelabros em pedra desse período, e que sobreviveram aos bombardeamentos da Segunda Guerra Mundial, consistem num reduzido número de peças dilapidadas, quer reaproveitadas para outros elementos arquitetónicos das igrejas a que pertenciam, ou expostas em museus. Quanto aos magníficos conjuntos de ambões e candelabros dos séculos XIII-XIV que ainda existem e substituíram os anteriores, quase nenhum é anterior a qualquer um dos rolos que sobreviveu, pelo que não correspondem a nenhum dos ambões representados nas ilustrações contidas nos rolos e, simultaneamente, não revelam nenhuma conexão iconográfica especial com estes últimos.¹⁷⁷

Perante todo este quadro de carência de fontes, tanto arquitetónicas como documentais, relativas ao rito beneventano, é surpreendente a preservação de tantos rolos, cuja manufatura

¹⁷⁶ Cf. Kelly, 149-155 e 311.

¹⁷⁷ Acerca dos poucos vestígios arquitetónicos ainda visitáveis, cf. Kelly, 159-164.

era, por si só, uma questão assaz complexa e exigia a participação de técnicos especializados, visto que se tratava de um texto litúrgico exclusivo da grande solenidade do ano, redigido num suporte em forma de rolo, com indicações musicais, ilustrações de qualidade, inversão das imagens em relação ao texto, e cuidados adicionais de preservação do pergaminho – tudo num fito geral de conferir mais esplendor e magnificência à celebração pascal.

Por conseguinte, impunha-se uma redação facilmente legível do texto e cuja disposição coincidissem corretamente com a respetiva notação musical, o que exigia do redator bons conhecimentos de música ou uma colaboração direta com o notador, no caso de não serem a mesma pessoa. Por sua vez, o planeamento das ilustrações tinha vários objetivos: prever a colocação das imagens de modo a não operar quaisquer interrupções das frases textuais e melódicas, mas antes facilitar momentos de pausa para respiração ou descanso momentâneo do diácono; distribuir as imagens de modo a não ficarem divididas entre duas membranas do pergaminho; organizar as ilustrações de forma a ficarem, se possível, perto das partes do texto que se lhes referiam diretamente. Este último objetivo era, aliás, notoriamente secundário, como se pode constatar através da frequente distribuição negligente das imagens em relação ao texto, tanto que não há nenhum rolo no qual todas as imagens estejam colocadas de modo a permitir a sua visualização enquanto a secção textual correspondente estivesse a ser proclamada.¹⁷⁸

Ora, estas ilustrações resistiram aos frequentes processos de mutilação ou de alteração a que foram sujeitos muitos dos rolos, devido à mudança para a versão franco-romana do texto, à mudança da melodia, a modificações do sistema de notação musical, à substituição dos nomes das autoridades referidas na secção das bênçãos, ou à introdução de novas rubricas de acordo com a passagem ao rito romano. Eram imagens valiosas que enriqueciam especialmente os rolos e é verdade que são comumente assumidas como tendo sido incluídas para instrução dos iletrados durante a celebração da Vigília pascal.

Porém, há um conjunto de aspetos que revelam a não validade deste lugar-comum acerca das imagens dos rolos como meio pedagógico deliberadamente estabelecido em contexto eclesial.¹⁷⁹ Em primeiro lugar, a já mencionada não rara falta de consistência narrativa na articulação das imagens com o texto não é justificável sistematicamente pelo argumento da exiguidade de espaço em cada membrana do rolo, ou por acumulação de imagens para trechos textuais demasiado próximos.

¹⁷⁸ Para uma exposição detalhada e com numerosos exemplos para cada etapa do processo de feitura de um rolo do Precónio pascal, cf. Kelly, 169-190.

¹⁷⁹ Apresenta-se aqui uma síntese dos principais argumentos em defesa da hipótese avançada por Thomas Forrest Kelly acerca das ilustrações invertidas dos rolos do *Exultet* não como uma forma de instrução, mas como um meio de decoração luxuosa e para visualização pelo bispo. Cf. Kelly, 199-206.

Além disso, a visualização das imagens requeria que o rolo se mantivesse desenrolado com facilidade do ambão – quando começou a ser costume dele proclamar o *Exultet* –, mas mesmo nesse caso, as ilustrações não eram visíveis senão para as pessoas que estivessem junto ou muito perto do diácono encarregue do canto do Precónio, mesmo no rito beneventano em que o *Exultet* vinha perto do fim das leituras e a igreja já estaria mais iluminada. Neste ponto, deve-se ainda lembrar que a técnica da inversão das imagens impôs-se lentamente, pelo que o *laus cerei* na liturgia beneventana só conheceu dois rolos com as imagens invertidas; quando se tornou habitual a inversão (embora ainda haja dois rolos tardios, de meados do século XII, com as imagens no mesmo sentido do texto), já o rito tinha passado a ser franco-romano, e o *Exultet* estava, então, no início da Vigília, logo, com menos luminosidade dentro da igreja. De qualquer forma, o tamanho das imagens é absolutamente impeditivo da sua captação ao longe ou a partir de poucos metros de distância, com pouca ou muita luz. Para a maioria dos participantes na celebração, a percepção máxima seria a de um rolo ricamente decorado, mas sem qualquer possibilidade de captação dos temas específicos ou sequer dos pormenores das várias imagens. Mas a percepção da ornamentação luxuosa era, em si mesma, um objetivo real.

Por outro lado, a disposição das ilustrações, mesmo quando mais ou menos próximas das passagens correspondentes do texto, não se caracteriza por respeitar uma distância adequada para que haja uma coincidência certa entre o momento em que um dado trecho esteja a ser cantado e a imagem correspondente surja bem visível na parte do rolo desenrolado vista pela assembleia. Para que tal acontecesse, a distância teria de ser consideravelmente maior – cerca de um metro – do que a adotada pelos responsáveis pela escolha dos lugares das ilustrações no rolo. Ora se a simultaneidade entre escuta do texto e visualização das imagens fosse prioritária, o cuidado na produção dos rolos levaria em conta este suposto objetivo de importância maior, o que não acontece em todo o espólio dos rolos que sobreviveu. Mais ainda, se tivesse havido um propósito pedagógico, as ilustrações com representações da celebração em si mesma seriam manifestamente desnecessárias ou redundantes.

À luz destes argumentos, se a exposição didática em contexto litúrgico não era, portanto, uma preocupação, e se as imagens não invertidas se justificam como uma forma eficaz de enriquecimento e embelezamento dos rolos, a sua inversão só poderá explicar-se em função daquele que, segundo o rito, estava mais perto do rolo durante o canto do *Exultet* pelo diácono: o bispo. Este estava posicionado em função das necessidades previstas pelo rito do lucernário, mas indubitavelmente sempre perto o suficiente para apreciar as imagens.

Mais ainda, a origem das ilustrações nos rolos pode encontrar-se naquelas que ornavam os documentos pontificais para uso litúrgico, fossem os pontificais ou os rolos específicos de

bênçãos, e, de facto, os rolos do *Exultet* foram maioritariamente feitos para sedes episcopais ou, em menor número, para grandes mosteiros. Por isso, eram geralmente pertença do bispo, e se era o diácono que cantava o Precónio, tal decorria numa lógica de delegação, tanto mais que são vários os vestígios históricos que indicam, com segurança, que os rolos do Precónio, outrora, estavam muitas vezes ligados àqueles outros rolos com partes da celebração a cargo do bispo, como, por exemplo, a bênção do fogo, do incenso e ainda a bênção da água batismal. No momento que precedia o canto do Precónio, o bispo limitava-se a passar o rolo ao diácono, mas ficando a curta distância, usufruindo, portanto, da visualização das ilustrações. Estas imagens compreendia-as o bispo perfeitamente, sem necessidade de maior ou menor articulação simultânea com o texto cantado. Simultaneamente, e sendo o celebrante principal, a sua posição hierárquica eclesial era ilustrada pela riqueza do rolo enquanto objeto litúrgico de elevada qualidade.

Essencialmente, portanto, os rolos beneventanos do Precónio são um fenómeno partilhado com a liturgia milanesa – uma liturgia com a qual a beneventana tinha em comum uma mesma ascendência lombarda. Localmente, os rolos do *Exultet* inseriam-se ainda na linhagem dos rolos pontificais mais antigos utilizados no período da Alta Idade Média. Reconhecidos como um bem específico na posse do bispo, os rolos dignificavam e engrandeciam o proprietário, a instituição eclesial a que estavam adscritos, e, acima de tudo, a própria celebração da Vigília pascal.

Exposto o processo de restauração da Vigília pascal iniciado em 1951, que teve a preocupação de a recolocar à hora noturna primitiva, e apresentado o fenómeno dos rolos do Precónio no sul da Itália, onde se pôde apreciar as etapas fundamentais da formação do texto do *Exultet*, é possível agora abordar a questão da dimensão cósmica relativamente a este hino e à Páscoa. Partindo do conteúdo de louvor do círio pascal, no qual se atentarà à presença de componentes estruturantes que evidenciam a articulação com o plano cósmico, no quadro de um horizonte escatológico, passar-se-á, numa segunda parte, à exploração dos elementos cósmicos fundamentais na constituição da celebração da Páscoa judaica e depois cristã, nomeadamente a primavera, o equinócio vernal, a lua cheia e a noite.

1. O sentido da celebração do *laus cerei*

Num breve conjunto de meditações quaresmais, Bruno Forte descreve o Messias como aquele que vem «como luz na noite, Palavra no silêncio, Vida vitoriosa da morte».¹⁸⁰ Ora logo no início da celebração da Vigília pascal, isto é, no rito do lucernário, o Filho de Deus tem no círio pascal um símbolo, já antigo na liturgia cristã, deste seu papel de redentor da humanidade encerrada na morte do pecado, para a conduzir rumo à luz da salvação. De facto, «o Círio pascal é símbolo transparente de Cristo ressuscitado, que venceu as trevas da morte e ilumina o horizonte da esperança humana».¹⁸¹

No entanto, a formação da carga simbólica primitiva do círio pascal não se apoiou somente no aproveitamento encomiástico que os Padres da Igreja fizeram da castidade e labor das abelhas. Sem dúvida, ao desenvolverem a imagem da cera – assumida enquanto fruto puro do trabalho das castas abelhas – como um símbolo da concepção virginal de Jesus em Maria Santíssima, por ação do Espírito Santo, aquela mesma cera passou a representar o Deus encarnado. Mas também o papiro, nascido nas águas e por elas alimentado, e que fornecia o pavio, era igualmente interpretado como o Cristo batizado no Jordão, cujas águas o Filho de Deus então santificou. Sendo a água um elemento constitutivo do Batismo, este sacramento era preferencialmente celebrado, na liturgia cristã dos primeiros séculos, durante a Vigília pascal, toda ela decorrida, justamente, à luz do círio. Finalmente, a própria chama de fogo, tomada do

¹⁸⁰ Bruno Forte, *As quatro noites da salvação*, trad. António Maia da Rocha (Prior Velho: Paulinas, 2009), 50.

¹⁸¹ Joaquim de Oliveira Bragança, «A vigília pascal», *Communio* 2, n. 2 (1985): 178.

lume novo, e que inflama a mecha na cera, simbolizava também o Verbo de Deus, o invisível descido dos céus para assumir uma natureza humana visível.¹⁸²

Evidentemente, esta simbologia cristológica do círio estava já sedimentada pela integração deste no rito do lucernário, porque o ato ritualizado de acender as luzes, em particular na Vigília pascal, era explicitamente interpretado pelos primeiros cristãos como um símbolo da Ressurreição de Jesus Cristo.¹⁸³ Aliás, conforme explica Odo Casel, na antiguidade cristã, a Páscoa era exatamente entendida como a celebração da redenção pela morte e ressurreição do Senhor; era a festa do plano salvífico de Deus em relação à humanidade; sendo Cristo o Salvador e chefe da Igreja, a Páscoa era, e é, a festa por excelência de Cristo.¹⁸⁴

Deste modo, a função primeira do hino do *Exultet* foi sempre a de proclamar o início da Páscoa, convidando a comunidade cristã a celebrar alegremente o mistério pascal por excelência, isto é, a Ressurreição. Ocorrida durante a noite, é pela Ressurreição do Filho que Deus Pai liberta a humanidade da escravidão do pecado, tendo os cristãos de todos os tempos um guia seguro na luz de Cristo enquanto caminham na obscuridade gerada pelo mal, à semelhança do povo de Israel que, aquando da sua libertação da escravidão do Egito, tinha na coluna de fogo a garantia da presença do Senhor Deus que o conduzia durante a noite (*Ex* 13, 21-22). Neste sentido, o círio pascal é, pois, o símbolo privilegiado da iluminação sobrenatural da Igreja por Cristo ressuscitado.¹⁸⁵

Brilhando a chama do círio, sublinha-se a santidade da noite da Vigília pascal, e os efeitos daquela iluminação sobrenatural são elencados no próprio texto do Precónio: «Esta noite santa afugenta os crimes, lava as culpas; restitui a inocência aos pecadores, dá alegria aos tristes; derruba os poderosos; dissipa os ódios, estabelece a concórdia e a paz».¹⁸⁶ Compreende-se, então, a classificação que Jerome Gassner faz do hino do *Exultet* como um «um soleníssimo sacramental»,¹⁸⁷ cujos efeitos principais nos fiéis são os de uma preparação sacramental e boa disposição para a feliz celebração da Páscoa, e a tripla graça de fazerem um ato de fé na Ressurreição de Cristo, um ato de esperança e reverência ante os mistérios pascais, e um ato de

¹⁸² A propósito desta tripla interpretação simbólica do círio pascal na liturgia cristã antiga, cf. Malherbe, «Les abeilles de l'*Exultet*», 66-67.

¹⁸³ Cf. Jerome Gassner, «The Exultet», *Orate Frates* 21, n. 5 (1947): 194.

¹⁸⁴ Cf. Odo Casel, *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, trad. J. C. Didier (Paris: Les Éditions du Cerf, 1963), 93-94.

¹⁸⁵ Cf. Gassner, «The Exultet», 199.

¹⁸⁶ *Missal Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa Paulo VI e revisto por S. S. o Papa João Paulo II* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021), 324.

¹⁸⁷ Gassner, «The Exultet», 202. Jerome Gassner introduz um segundo superlativo na mesma página, quando se refere ao Precónio como «um grandiosíssimo sacramental». A tradução é da responsabilidade do autor do presente estudo.

gratidão pela misericórdia de Deus e pela grandeza do sacrifício realizado pelo Redentor em prol da humanidade.¹⁸⁸

Por conseguinte, é através da celebração do rito do lucernário que o povo de Deus inicia a celebração da Vigília pascal, para nela reavivar, anual e mais intensamente, a consciência do sentido profundo da sua identidade e vivência cristãs:

Nascido da e na Páscoa de Jesus Cristo, é na comemoração desta que o novo povo de Deus se refaz, toma consciência de si mesmo e se renova e realiza como povo resgatado, herança de Deus, sua propriedade.

Na linha dos seus antepassados, todos os anos, na primavera, também os cristãos celebram o seu nascimento, a sua vida, a sua abertura à plenitude escatológica em Deus Salvador por Jesus Cristo. Aí retoma e recorda a sua história, a história da sua salvação. Por aí entra na globalidade da história santa, tomando consciência e entrando no «esforço» de Deus ao longo dos tempos, pelo seu e no seu nascimento. É a festa do povo de Deus. É o encontrar-se com o seu Deus, dado nas suas palavras, nos seus gestos, no seu Filho; é o redescobrir-se anual no seu passado e no seu futuro, na busca do sentido do presente.¹⁸⁹

Tratando-se, portanto, de um sacramental – por definição, um sinal sagrado instituído pela Igreja¹⁹⁰ – que prepara e inaugura a celebração anual da Páscoa, o *Exultet* faz parte do conjunto de textos mais importantes da eucologia cristã latina, precisamente porque, mesmo que só seja proclamado uma vez por ano, é com ele que se abre aos fiéis o acesso ao núcleo central do ano litúrgico.¹⁹¹

Na verdade, a importância litúrgica da Páscoa é logo desvelada na proclamação do Precónio graças ao pendor escatológico que o caracteriza, na medida em que anuncia a inauguração de um mundo novo pelo triunfo de Cristo sobre a morte; é esta vitória cósmica do Filho de Deus que transfigura o mundo, por meio da luz da Ressurreição, continuando o Espírito Santo o trabalho de santificação até ao fim dos tempos. Desta forma, não é possível categorizar a celebração pascal como mais uma festa litúrgica idêntica a todas as outras, uma vez que é toda a realidade criada, visível e invisível, que é expressamente convocada no prólogo do *Exultet*:

¹⁸⁸ Cf. Gassner, 203.

¹⁸⁹ António Maria Bessa Taipa, «O mistério da Páscoa», em *O Tríduo Pascal* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2012), 22.

¹⁹⁰ Cf. José Aldazábal, «Sacramentais», em *Dicionário Elementar de Liturgia*, 1ª ed., (Prior Velho: Paulinas, 2007), 264-265.

¹⁹¹ Cf. Crivelli, «L'Exultet», 117.

Exulte de alegria a multidão dos anjos, exultem as assembleias celestes, ressoem hinos de glória para anunciar o triunfo de tão grande Rei.

Rejubile também a terra, inundada por tão grande claridade, porque a luz de Cristo, o Rei eterno, dissipa as trevas de todo o mundo.

Alegre-se a Igreja, nossa mãe, adornada com os fulgores de tão grande luz, e ressoem neste templo as aclamações do povo de Deus.¹⁹²

Esta abertura do texto do Precónio poderá, aliás, ser considerada como notavelmente ilustrativa do que Cipriano Vagaggini designa como a lei da unitotalidade cósmica do reino de Deus. Este conceito define-se pela constituição de todos os seres humanos (na sua integridade antropológica e ontológica), de todas as criaturas infra-humanas, e de todo o mundo angélico, numa unidade orgânica – a unitotalidade cósmica – que a todos orienta, por desígnio divino, para um fim único e comum, isto é, alcançar o reino de Deus na Jerusalém celeste; tal ordenação não desrespeita as especificidades de cada ordem e de cada ser, mas estabelece a existência de todos numa solidariedade e interdependência recíprocas, de tal forma que aquelas três ordens de seres estão mutuamente implicadas na história e no destino de cada uma delas.¹⁹³

Se o prólogo do *Exultet* convida todo o cosmos para a celebração da Ressurreição do Senhor, acentua-se, então, na e graças à liturgia, uma passagem do tempo histórico da noite em que está a ser celebrada a Vigília para a realidade profunda da noite das trevas que, por sua vez, a luz de Cristo – a brilhar no círio pascal – veio rasgar, iluminando a humanidade e toda a Criação, que aguarda a revelação dos filhos de Deus (*Rm* 8, 19-21). É este ato divino de iluminação e de resgate, feito perante toda a realidade invisível que acompanha o plano salvífico de Deus, que se pretende comemorar solenemente, numa celebração de amplitude cósmica manifesta porque a todos diz respeito:

A alegria que o diácono canta é a grande alegria cósmica, a alegria dum mundo regenerado ao qual se encontra unido o homem reconciliado consigo mesmo na mútua união do mundo e do homem com o seu Criador. Os próprios anjos devem exultar com a Ressurreição, porque se desfez a sombra que se alargara com a queda a uma parte da obra divina.¹⁹⁴

¹⁹² *Missal Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa Paulo VI e revisto por S. S. o Papa João Paulo II*, 322.

¹⁹³ Cf. Cipriano Vagaggini, *El Sentido Teológico de la Liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, trad. Manuel Garrido Bonaño (Madrid: La Editorial Católica, 1959), 277 e 311. Para uma explicação detalhada do conceito da unitotalidade cósmica do reino de Deus, e com a respetiva fundamentação bíblica, vejam-se os capítulos XI e XII da segunda parte desta mesma obra, 277-327.

¹⁹⁴ Louis Bouyer, *O mistério pascal. Meditação sobre a liturgia dos últimos três dias da Semana Santa*, trad. Fernando Melro (Lisboa: União Gráfica, 1969), 345.

Portanto, não é imediatamente exaustivo explicar a Vigília pascal somente como um simples reatualizar do mistério pascal. Se é a consumação da história da salvação que é festejada, tal significa que o alcance desse mistério afeta todo o cosmos, o que, por conseguinte, confere à dimensão escatológica uma preponderância evidente no quadro da celebração da Vigília pascal – uma preponderância que, de resto, já era reconhecida na liturgia primitiva.

Contudo, é forçoso constatar que o plano escatológico na liturgia da grande Vigília do ano tem permanecido como algo de distante na consciência dos fiéis, habituados a pensá-lo desde há muito como um tópico de reflexão teológica a que não se alude, seja por dificuldades na exposição dos seus conteúdos, seja devido a uma diminuição da compreensão da sua relevância, como se tivesse deixado de ser uma realidade que a todos concerne.

Com efeito, Patrick Prétot já alertou para esta situação e avançou um conjunto de razões que justificam o progressivo obscurecimento da dimensão escatológica na Vigília pascal.¹⁹⁵ Em primeiro lugar, o processo de historicização das etapas da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus, nas quais o outrora chamado Tríduo Santo passou a ser – a partir do período medieval – uma ocasião privilegiada para a expressão da piedade devota dos fiéis, cada vez mais centrada nos sofrimentos de Cristo, e alimentada nos dramas litúrgicos pascais. Em seguida, o esquecimento crescente, também desde a Idade Média, do caráter noturno da Vigília e do lugar da noite pascal no ano litúrgico, aspetos que só na segunda metade do século XX foram recuperados com a reforma de Pio XII. Por outro lado, e a partir do século XII, uma conceção dos sacramentos cada vez mais esvaziada da dimensão escatológica, passando aqueles a ser vistos como meios e instrumentos para a obtenção pessoal da graça, ficando a ligação dos sacramentos à história da salvação a ser salvaguardada apenas pela instância cristológica. Mais ainda, a própria mundividência medieval em torno da morte parece ter favorecido a precedência do destino individual depois da morte, em detrimento da visão litúrgica da adoração coletiva a que a humanidade é convidada no Além. Finalmente, a secundarização da escatologia nos estudos recentes em torno da Vigília é também um indício suplementar dos problemas com que a reflexão escatológica se debate, isto é, as dificuldades geradas pela caducidade de discursos cuja linguagem parece ultrapassada, e por representações explicativas clássicas, em função de categorias espaciais e temporais, que já não são consideradas aceitáveis na contemporaneidade.

A propósito deste afastamento da escatologia do âmbito da reflexão sobre a Páscoa, um exemplo precoce encontra-se na obra *O mistério pascal*, na qual Louis Bouyer medita sobre os ritos e celebrações da Semana Santa. Neste livro, embora não ausente, a dimensão escatológica

¹⁹⁵ Cf. Patrick Prétot, «Accomplissement de l’histoire du salut et bénédiction dans la Vigile pascale», *La Maison-Dieu* 286, n. 4 (2016): 12-22.

tem apenas poucas referências que, certamente pertinentes, estão, porém, disseminadas e nunca são particularmente aprofundadas, como, aliás, repara também Patrick Prétot.¹⁹⁶ Por exemplo, a abordagem dos ritos finais da celebração da Vigília pascal é rematada por uma breve alusão escatológica não desenvolvida: «Começa o tempo pascal, que nos faz saborear com antecedência o dia eterno».¹⁹⁷

De toda a forma, procurou-se promover a recuperação da compreensão da natureza cósmica e da dimensão escatológica da Vigília pascal entre os fiéis. Era, sem dúvida, esse um dos propósitos da reforma preconizada por Pio XII, primeiramente em favor da restauração da Vigília, em 1951, e depois, em 1955, em prol de toda a Semana Santa no seu conjunto. Sem dúvida a operacionalização da reforma, que visava reavivar o sentido profundo de uma Vigília que, desde o século XII, se iniciava de manhã, e que havia mais de trezentos anos que tinha deixado de ser uma festividade de preceito, foi em tudo benéfica, como atestam os testemunhos da época. Porém, o cuidado em restaurar a celebração da Vigília pascal para a hora noturna primitiva parece estar ameaçado: malgrado a falta de estudos precisos sobre a práxis litúrgica hodierna da Semana Santa e que forneçam uma visão de conjunto rigorosa, a tendência crescente para antecipar a hora de início da celebração da Vigília sugere uma diminuição da consciência do significado daquela restauração.¹⁹⁸ Esta marcação em horário menos oportuno é agravada pela frequente abreviação da Vigília, tendo este duplo fenómeno afetado igualmente outras celebrações do Tríduo Pascal, o que opera uma mutilação parcial do sentido das festividades pascais. Daí ser necessário implementar uma compreensão da reforma litúrgica do Tríduo Pascal como muito mais do que uma mudança de rubricas e, acima de tudo, cultivar a compreensão renovada do significado profundo da Páscoa.¹⁹⁹

De qualquer maneira, o Precónio pascal, independentemente das circunstâncias em que tem sido celebrado, inicia-se, como acima demonstrado, com um prólogo com forte ressonância cósmica. Esta dimensão cósmica é, aliás, logo reforçada na prece do diácono, quando este se volta para os fiéis para os reconhecer como participantes ativos que festejam a luz do círio, não pelo brilho da chama, mas porque nela veem a verdadeira resplandecência visível da Ressurreição de Jesus Cristo: «E vós, irmãos caríssimos, aqui reunidos para celebrar o esplendor admirável desta luz».²⁰⁰

¹⁹⁶ Cf. Prétot, 15-16.

¹⁹⁷ Bouyer, *O mistério pascal*, 407.

¹⁹⁸ Cf. Prétot, «Accomplissement de l'histoire du salut et bénédiction dans la Vigile pascale», 17, nota 25.

¹⁹⁹ Cf. Nocent, «O Tríduo Pascal e a Semana Santa», 119.

²⁰⁰ *Missal Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa Paulo VI e revisto por S. S. o Papa João Paulo II*, 322.

De facto, com o elemento do fogo se simboliza o mistério insondável do Filho de Deus ressurgido da morte para a todos iluminar na noite, constituindo-os como povo novo por Ele guiado e conduzido à comunhão definitiva com Deus Pai.²⁰¹ Por isso, a segunda parte do *Exultet* – o prefácio –, após um breve diálogo entre diácono e assembleia, logo introduz a ação de graças pelo dom da redenção operada pela Páscoa de Cristo, sendo este canto de gratidão o propósito axial de todo o hino: «Ele pagou por nós ao eterno Pai a dívida por Adão contraída e com o seu Sangue precioso apagou a condenação do antigo pecado. Celebramos hoje as festas da Páscoa, em que é imolado o verdadeiro Cordeiro, cujo Sangue consagra as portas dos fiéis».²⁰²

Esta última dupla alusão ao sangue, o de Cristo e o dos cordeiros com que os hebreus marcaram a padieira e ombreiras das suas portas, na noite em que a décima praga foi lançada sobre a terra do Egito – o extermínio dos primogénitos (*Ex* 12, 6-13) –, introduz uma primeira anamnese que é, precisamente, o memorial da travessia noturna do Mar Vermelho (*Ex* 14, 15-30), articulada com a Ressurreição noturna de Cristo. Nesta passagem, o *Exultet* desenvolve um louvor particular à noite, histórica e cósmica: a noite e Páscoa do Êxodo é prefiguração da noite e Páscoa de Jesus, e esta consoma perfeitamente a primeira, reunindo o hino a ambas numa só ação de graças.²⁰³ Assim, numa conexão inquebrantável, a articulação entre o tempo cronológico da noite da Vigília, o tempo histórico da passagem do Mar Vermelho, e o tempo cósmico da Ressurreição, porque é um evento que ultrapassa as categorias de tempo e de espaço, dota o vocábulo “noite” de uma transcendência marcante que o próprio texto do Precónio evidencia:

Esta é a noite, em que libertastes do cativo do Egito os filhos de Israel, nossos pais, e os fizestes atravessar a pé enxuto o Mar Vermelho.

Esta é a noite, em que a coluna de fogo dissipou as trevas do pecado.

Esta é a noite, que liberta das trevas do pecado e da corrupção do mundo aqueles que hoje por toda a terra creem em Cristo, noite que os restitui à graça e os reúne na comunhão dos santos.

Esta é a noite, em que Cristo, quebrando as cadeias da morte, Se levanta vitorioso do túmulo.²⁰⁴

²⁰¹ Cf. Crivelli, «L'Exultet», 127.

²⁰² *Missal Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa Paulo VI e revisto por S. S. o Papa João Paulo II*, 322-323.

²⁰³ Cf. Crivelli, «L'Exultet», 124.

²⁰⁴ *Missal Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa Paulo VI e revisto por S. S. o Papa João Paulo II*, 323.

Simultaneamente, e tal como é perceptível no trecho citado, ressurge a dimensão escatológica na evocação da noite libertadora, quando se descreve a noite pascal como aquela que restitui todos os fiéis à graça e os reúne na comunhão dos santos, desvelando-se aqui, portanto, o âmago da coincidência entre dimensão cósmica e dimensão escatológica, em que as barreiras de tempo e espaço são definitivamente ultrapassadas para se reconhecer o triunfo cósmico da luz libertadora de Cristo ressuscitado e os seus efeitos para lá de todos dos tempos.

Aliás, a interpenetração entre o tempo histórico e tempo cósmico é particularmente sublinhada um pouco mais adiante e novamente em torno do vocábulo “noite”. Por meio da alusão ao segredo do momento da Ressurreição, ocorrida numa noite sem par, algures no século I, o hino do *Exultet* recupera uma passagem profética do *Livro dos Salmos* – «a noite brilha como o dia e a escuridão é clara como a luz» (Sl 138, 12b) – para proclamar a força única da luz cósmica que brilha no círio pascal, iluminando a noite em que vivia toda a criatura humana antes da redenção: «Oh noite bendita, única a ter conhecimento do tempo e da hora em que Cristo ressuscitou do sepulcro. Esta é a noite, da qual está escrito: A noite brilha como o dia e a escuridão é clara como a luz».²⁰⁵ Não é, de resto, acidental a inclusão daquele versículo sálmico. Em primeiro lugar, é verdade que os hebreus celebravam a noite da sua libertação numa noite sem trevas porque iluminada pela primeira lua-cheia da primavera, estação associada ao aniversário da criação do mundo. Posteriormente, o cristianismo primitivo apropriou-se desta simbologia, e os Padres da Igreja reinterpretaram-na, não tanto para destacarem o elemento cósmico da lua e da sua luminosidade, mas para demonstrarem a noite pascal cristã como aquela que é plenamente iluminada pela luz solar emanada do círio pascal, que simboliza Jesus ressuscitado, o sol nascente, o Cristo-luz que dissipa as trevas e orienta os cristãos.²⁰⁶

Logo de seguida são elencados os já abordados efeitos benéficos da noite pascal, após os quais o Precónio prossegue com uma primeira epiclese: nela se faz a oferenda do louvor e do círio a Deus, insistindo o texto na graça divina que se derrama na noite de Páscoa sobre toda a humanidade. De facto, após uma segunda anamnese que consiste num brevíssimo elogio do círio e das abelhas, esta imagem da noite é reforçada pela subtil reafirmação da inseparabilidade entre dimensão escatológica e cósmica no hino, isto é, quando novamente se alude à comunhão

²⁰⁵ *Missal Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa Paulo VI e revisto por S. S. o Papa João Paulo II*, 323.

²⁰⁶ Para uma súpula, no contexto do 14 de Nisan na religião judaica, acerca da primavera como aniversário da criação do mundo e o símbolo da lua-cheia no equinócio da primavera, e ainda sobre a releitura cristã posterior operada pelos Padres da Igreja, cf. Jean Daniélou, *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1958), 389-395 e 401-407.

reencontrada entre o mundo terreno e celeste, entre criatura humana e o Criador, graças à luz do Ressuscitado, simbolizada na chama do círio:

Nesta noite de graça, aceitai, Pai santo, este sacrifício vespertino de louvor, que, na solene oblação deste círio, pelas mãos dos seus ministros Vos apresenta a santa Igreja.

Agora conhecemos o sinal glorioso desta coluna de cera, que uma chama de fogo acende em honra de Deus: esta chama que, ao repartir o seu esplendor, não diminui a sua luz; esta chama que se alimenta de cera, produzida pelo trabalho das abelhas, para formar este precioso luzeiro.

Oh noite ditosa, em que o céu se une à terra, em que o homem se encontra com Deus!²⁰⁷

Na secção final do Precónio, uma segunda epiclese assume a forma de intercessão conclusiva na qual se solicita a perdurabilidade do efeito salvífico da noite pascal enquanto dissipadora das trevas e garante da paz fraterna entre todos os homens e mulheres, de modo que estes tenham sempre o olhar fixo no astro resplandecente da manhã, Cristo ressuscitado, que virá novamente na Parusia.²⁰⁸ Com efeito, é notável a construção da parte final do texto do *Exultet* onde tanto se alude ao tempo presente da celebração noturna da Vigília, como se remete para a dimensão escatológica. Em primeiro lugar, referem-se expressamente as estrelas do céu, só visíveis depois do crepúsculo ou durante a noite; num segundo momento, alude-se ao nascer do sol da manhã, enquanto estrela que ilumina a Terra, e que se seguirá à noite durante a qual se celebrou a Vigília. Num jogo de simetria perfeita, os elementos cósmicos da noite, do fogo, das estrelas e do sol matutino são evocados no seu sentido objetivo – enquanto referências temporais da celebração da Vigília pascal –, mas simbolizam autenticamente as trevas desfeitas do pecado e da morte, a comunhão entre a ordem terrena e a ordem celeste, e o triunfo definitivo de Cristo ressuscitado, que a humanidade deve seguir até ao fim dos tempos:

Nós Vos pedimos, Senhor, que este círio, consagrado ao vosso nome, arda incessantemente para dissipar as trevas da noite; e, subindo para Vós, como suave perfume, junte a sua claridade à das estrelas do céu.

Que ele brilhe ainda quando se levantar o astro da manhã, aquele astro que não tem ocaso: Jesus Cristo, vosso Filho, que, ressuscitando de entre os mortos, iluminou o género humano com a sua luz e a sua paz e vive e reina pelos séculos dos séculos.²⁰⁹

²⁰⁷ *Missal Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa Paulo VI e revisto por S. S. o Papa João Paulo II*, 324.

²⁰⁸ Cf. Crivelli, «L'Exultet», 125-126.

²⁰⁹ *Missal Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa Paulo VI e revisto por S. S. o Papa João Paulo II*, 324.

Por tudo isto, o hino do *Exultet* contém em si mesmo, enquanto sacramental solene e esplendoroso, os elementos necessários que contribuem eficazmente para a vivência profunda da Vigília pascal – clímax do Tríduo pascal, no qual a participação dos fiéis é, desde a reforma da Semana Santa, particularmente requisitada:

A celebração do Tríduo Pascal poderia apresentar-se como o mapa de nossa convicta adesão ao Mistério da gloriosa morte e ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo, testemunhada por uma participação ativa e cuidadosa em nossas celebrações, um esplêndido sinal de uma comunidade cristã que alcança, pronta e “cintilante”, sua meta, no vértice do ano litúrgico.²¹⁰

Com efeito, e no que diz respeito especificamente à grande noite pascal, logo no rito do *laus cerei* se reconhece a Vigília como a celebração mais importante: na Vigília pascal comemora-se a atualidade da salvação, atesta-se a fidelidade de Deus às suas promessas, e desvela-se o fim último do plano salvífico de Deus, que é a comunhão restaurada entre a criatura e o seu Criador.²¹¹

2. A dimensão cósmica na celebração da Vigília pascal

O aprofundamento expositivo do sentido do *laus cerei* permite destacar a dinâmica interna do texto do Precónio, no qual o tempo histórico, o tempo cósmico e o tempo litúrgico comunicam e se articulam, para formarem a riqueza de um hino cujo conteúdo exprime, magnificamente, a densidade e primazia suprema do mistério pascal da Morte e Ressurreição de Jesus Cristo e dos seus efeitos para a humanidade e toda a Criação. Como anteriormente aduzido, o *Exultet* é, sem dúvida alguma, uma peça eucológica particularmente relevante na celebração da Páscoa cristã, na medida em que destaca o efeito reparador desta na comunhão entre Deus e a criatura humana. Neste sentido, a liturgia da Igreja, enquanto momento da história da salvação, sempre teve o dever de celebrar a Páscoa com particular cuidado e dignidade. Tal justifica-se pelo facto de a Páscoa ser um evento e uma etapa maior do tempo histórico-salvífico; por sua vez, a liturgia torna esse evento presente na celebração, a fim de os

²¹⁰ Jerônimo Pereira, «O *Exultet* como expressão dos sentimentos de um povo redimido», *Revista Eclesiástica Brasileira* 79, n. 312 (2019): 61, <https://doi.org/10.29386/REB.V79I312.1815>.

²¹¹ Cf. Prétot, «Accomplissement de l’histoire du salut et bénédiction dans la Vigile pascale», 26-31.

fiéis serem transfigurados na sua existência humano-cristã, na sua condição de participantes ativos das várias celebrações que formam o ano litúrgico.²¹²

Assim, a marcação da hora de uma celebração tão relevante como é a da Vigília pascal não é, nem poderia ser, uma questão de somenos importância. A este respeito, Anscar Chupungco escreveu: «A Páscoa é uma festividade anual, um aniversário, e a preocupação escrupulosa da Igreja de a manter à hora estabelecida só confirma a crença dos cristãos acerca do caráter histórico ou historicidade da morte de Cristo na cruz».²¹³

Ora, para se compreender a dimensão cósmica que subjaz à marcação da data da Páscoa e da hora da Vigília pascal, é necessário, em primeiro lugar, recuperar a noção veterotestamentária de tempo. Esta, não sendo redutível a uma fórmula transversal a todo o Antigo Testamento, traduziu-se em diferentes concepções que, por sua vez, partilhavam entre si o reconhecimento da ação efetiva de Deus na história da humanidade. Indubitavelmente, num período arcaico, reconhecera-se o tempo cósmico da sucessão rítmica das fases do devir da natureza; mas este tempo cíclico não foi submetido a um processo de sacralização, antes viu-se nele parte da Criação de Deus, isto é, o tempo enquanto realidade cósmica participante da história da humanidade, e os seus ritmos como uma manifestação da revelação divina.

Posteriormente, adensou-se a perceção da progressão linear do tempo, da sucessão dos acontecimentos como uma cadeia formando a realidade histórica da salvação, propulsionando a elaboração de uma historiografia sagrada, na qual a escatologia profética – o apelo à conversão pelos profetas – se integrava perfeitamente e de modo destacado, enquanto anúncio aguardando a respetiva realização. Por conseguinte, o tempo cósmico, perceptível nos ciclos da natureza, e o tempo histórico, captado no fluxo dos acontecimentos, eram ambos entendidos como instâncias temporais regidas por Deus e por Ele orientadas para um mesmo fim: o tempo salvífico.

Mantida no Novo Testamento, a concepção linear do tempo cristalizou-se e fortaleceu-se no encontro com o mistério de Jesus Cristo, o evento salvífico decisivo, a realização definitiva e plena do anúncio de redenção contido no Antigo Testamento. Com este acontecimento central da história da salvação, não só passou a ser possível ler todo o projeto salvífico de Deus, como também se atingiu o fim dos tempos, uma vez que se alcançou a sua plenitude,

²¹² Cf. Matias Augé, «Teologia do ano litúrgico», em *O Ano litúrgico: história, teologia e celebração* (São Paulo: Edições Paulinas, 1991), 11-12.

²¹³ Chupungco, *Shaping the Easter feast*, 3. A tradução é da responsabilidade do autor do presente estudo. Note-se que esta obra é uma versão aumentada e revista de um trabalho anterior do mesmo autor, *The Cosmic elements of Christian Passover* (Roma, Editrice Anselmiana, 1977).

expressão que significa não só que passou um determinado espaço de tempo ou que é chegado um certo momento, mas sobretudo que o tempo da humanidade atingiu, na divina economia da salvação, a sua plena medida, a sua maturação definitiva. Portanto a “plenitude dos tempos” indica um “cumprimento”, a saber, um momento de “realização” (cfr. Lc 4, 17-21). É Cristo que dá sentido pleno ao tempo.²¹⁴

A história salvífica caracteriza-se, então, por uma sólida unidade e unicidade: a um passado preenchido pela história profética, na qual o plano divino de salvação de Deus se foi desvelando, corresponde um futuro onde a dimensão escatológica prevista pelos profetas se consubstancia na intervenção definitiva de salvação operada por Deus em e com Cristo Jesus.

Simultaneamente, o tempo salvífico tem um horizonte futuro marcado pelo “já cumprido” na salvação concedida em Cristo, e o “ainda não plenamente realizado”, porque a salvação definitiva que a Parusia inaugurarão ainda não aconteceu. Conforme explica Matias Augé, com o ano litúrgico a Igreja ritualiza o tempo salvífico, porque efetua a historicização dos eventos salvíficos do mistério de Cristo, recordando-os em momentos específicos daquele mesmo ano. Por outro lado, a liturgia da Igreja insere o tempo salvífico no tempo cósmico, conferindo, dessa maneira, uma circularidade ao tempo litúrgico própria do ano cósmico. Aliás, «determinados elementos e fenómenos cósmicos influíram na data de muitas festas e exerceram uma função importante na evolução dos seus temas e dos seus rituais».²¹⁵ No entanto, este facto não quer dizer que o tempo anual litúrgico esteja encerrado num retorno fatalista e eterno das estações e dos ritmos cósmicos, porque, na verdade, é antes «um tempo que se repete, como uma espiral progressiva, e vai em direção à parusia».²¹⁶

Obviamente, a celebração anual das festividades permite ainda aos fiéis contactar assídua e ininterruptamente com os mistérios de Jesus Cristo, cuja comemoração é dotada de real eficácia salvífica. Tal regularidade é acoplada com a expectativa daquela comunhão definitiva que os fiéis aguardam. Esta espera, todavia, é compensada pela vivência litúrgica do mistério da salvação realizado em Cristo, pela sua Morte na Cruz e Ressurreição, obtendo-se, então, um meio de participação antecipada, em virtude da fé, no triunfo final do Filho de Deus. Ora se o mistério é «um dinamismo no qual somos envolvidos no presente»,²¹⁷ é justamente no mistério pascal da Morte e Ressurreição de Cristo que os fiéis têm o centro da liturgia cristã e o acesso

²¹⁴ Augé, «Teologia do ano litúrgico», 20.

²¹⁵ Augé, 28.

²¹⁶ Augé, 29.

²¹⁷ Augé, 21.

reiterado à economia salvífica na Igreja, na qual estão inseridos pelos sacramentos da iniciação cristã.

No tempo litúrgico, este acesso é possibilitado pelas instituições cultuais, verdadeiros memoriais litúrgicos de eventos histórico-salvíficos. Com efeito, já na prática religiosa hebraica antiga, as festas primitivas, associadas a mitos de origens ou naturais, foram submetidas a um processo de historicização, isto é, atribuíram-se a acontecimentos humanos e religiosos um caráter sacro, porque lidos como atos salvíficos de Deus. As festas passaram, então, a ser compreendidas e vividas como continuação da história salvífica, na qual a Páscoa ocupava o eixo e o horizonte de todo o culto, posteriormente eivado de uma expectativa messiânica, motivada pela esperança de uma nova intervenção divina salvífica. Na perspectiva neotestamentária, foi com Cristo que esse evento único e irrepetível ocorreu. Este evento é, pois, dotado de uma continuidade supratemporal baseada nos efeitos retroativos e proativos do sacrifício pascal de Cristo, e que são expressos e comunicados a nível litúrgico: «Em Cristo tudo se cumpriu, mas por outro lado tudo deve cumprir-se, isto é, a ação salvífica de Deus em Cristo deve cumprir-se, de modo histórico-sacramental, em nós, no tempo da Igreja. [...] O evento salvífico é, portanto, aberto a todos os tempos e a todos os homens através da memória-anamnese litúrgica».²¹⁸

Deste modo, nas celebrações litúrgicas cristãs, os fiéis, por via da autêntica participação sacramental, fazem memória da intervenção de Deus na história, cuja culminação é a Páscoa. Mas, graças àquela participação, também assumem um compromisso para a vida que envolve a dimensão moral quotidiana, o que implica uma coordenação entre vida e culto que já os profetas do Antigo Testamento exigiam: «A festa não apenas “conta” a história, mas convida a vivê-la ou, mais exatamente, a revivê-la».²¹⁹ Finalmente, os fiéis participam e vivem as celebrações litúrgicas como experiências de alegria, tanto mais quanto nelas experienciam, de forma renovada, a esperança jubilosa da salvação definitiva, num horizonte escatológico sempre presente. A respeito desta natureza prolética da celebração litúrgica, a definição de Matias Augé é, uma vez mais, lapidar: «a festa é memorial do passado e sacramento do reino futuro; atualiza numa esperança autêntica o termo da salvação».²²⁰

Ora se a Páscoa é o cume do evento Cristo – na unidade do mistério da sua Morte e Ressurreição –, aquela festividade estabelece-se como a plenitude, não fechada, do tempo litúrgico celebrado pela Igreja. É verdade que pelo domingo, a Igreja celebra semanalmente a

²¹⁸ Augé, 24-25.

²¹⁹ Augé, 26.

²²⁰ Augé, 27.

presença e Ressurreição do Senhor, mas a celebração anual da Páscoa, na forma de aniversário, destaca tanto a Morte como a Ressurreição de Cristo Jesus, o que faz do domingo semanal e da Páscoa os dois eixos que regem todo o ano litúrgico. Contudo, a Páscoa, na sua especificidade, é também uma comemoração fortemente marcada por elementos cósmicos, não circunscritos aos já apresentados no contexto da análise do *Exultet*. A própria data desta grande solenidade anual define-se em função do tempo cósmico, porque deve obrigatoriamente cair num domingo, no período dos trinta e cinco dias após o equinócio da primavera, e sempre depois do primeiro plenilúnio vernal. Uma vez que se trata do aniversário por meio do qual a Igreja celebra a ação redentora de Cristo, a data da Páscoa, na qual o tempo cósmico afeta diretamente a marcação do dia no calendário do tempo histórico, adquire uma relevância sacra.²²¹

Sem dúvida, a mundividência cristã primitiva tinha a consciência deste aspeto muito arreigada, particularmente se se recordar que a passagem de Cristo para o Pai (*Jo* 13, 1) coincidira temporalmente com a celebração da Páscoa judaica, fator não irrelevante para o reconhecimento da importância capital da comemoração da Páscoa cristã. Mas tal não justifica imediatamente a dimensão cósmica que interfere na sua datação; para tal ser devidamente compreendido, deve-se recordar que a Páscoa judaica tinha, ela mesma, uma dimensão cósmica própria.

Tendo, na sua origem, duas celebrações distintas festejadas em tempos arcaicos, a Páscoa judaica aparece na Sagrada Escritura como uma comemoração com duas partes constituintes: a Páscoa e os Ázimos, cuja instituição é descrita em conjunto (*Ex* 12, 3-20), e as condições para o festejo são legisladas por três vezes (*Ex* 12, 43-50, *Lv* 23, 5-8 e *Dt* 16, 1-8), sugerindo a disposição destes textos uma inseparabilidade entre aquelas duas partes. Quanto aos Ázimos, a sua origem remota consistiria numa festividade, sem data fixa, celebrada durante sete dias pelos agricultores cananeus e depois adotada pelos hebreus; nesses sete dias, o pão não levedado era um símbolo do momento de viragem do ano, do novo início do ciclo agrícola, coincidindo com a primavera, por sua vez entendida como um renascimento cósmico, porque toda a natureza se renova durante essa estação. Por seu lado, a Páscoa estaria ligada a um rito nómádico pastoril, celebrado aquando da lua cheia da primavera e por ocasião da transumância dos rebanhos em busca de melhores pastagens; o rito era o sacrifício de um cordeiro, utilizando-se o sangue para marcar os lintéis das tendas dos pastores. O propósito desta prática era de natureza apotropaica ou protetora contra as forças destrutivas do cosmos, que ameaçavam a vida dos rebanhos e dos pastores, durante um período de migração e de viagem, logo de maior

²²¹ Cf. Chupungco, *Shaping the Easter feast*, 5.

exposição a forças cósmicas hostis. A coincidência com a lua cheia justificar-se-ia não só pela utilidade da iluminação noturna para a celebração do rito, mas também pela atribuição expectante à lua de um papel cósmico favorável à abundância e crescimento das plantas e dos animais.

Tanto o rito agrícola do *Ázimos* como o rito pastoril pascal foram depois alvo de historicização pelo povo hebreu, no quadro da historiografia sagrada. Os *Ázimos* passaram a servir para festejar o modo apressado da saída do Egito, porque o êxodo também foi urgido pelos próprios egípcios, atemorizados pelas pragas sofridas (*Ex* 12, 33-34). No que diz respeito ao sacrifício pascal, a ameaça de inimigos cósmicos ressurgiu de algum modo representada no agente destruidor que passa na terra do Egito para executar a décima praga (*Ex* 12, 13.23), e dela os hebreus foram preservados pelo Deus de Israel aquando da saída do Egito, fazendo exatamente memória desse evento a festividade cultural da Páscoa judaica (*Ex* 12, 26-27).

Ora esta mesma Páscoa judaica, ritualmente fundada nestas práticas arcaicas intimamente associadas à dimensão cósmica, não foi lida pelos Padres da Igreja somente como a prefiguração do mistério pascal de Cristo. No contexto da mundividência do mundo antigo, os Padres da Igreja também assumiam a natureza como um lugar privilegiado de intervenção divina e de encontro com Deus. Tempo e natureza eram tomados como veículos simbólicos da comunicação divina geradora de salvação, pelo que ambos eram entendidos como dotados de um papel e qualidade sacramentais inegáveis, e neles, justamente, tinha ocorrido o sacrifício e Ressurreição de Jesus Cristo, que foi sempre o âmago da reflexão patrística acerca da Páscoa.²²²

Neste contexto, a própria estação da primavera não foi menosprezada enquanto elemento cósmico constituinte da Páscoa cristã, como, de resto, também desempenhava um papel essencial no quadro da Páscoa judaica.

De facto, na tradição bíblica veterotestamentária, alheia à lógica do eterno retorno típica de uma conceção cíclica do tempo, perspetiva-se a festividade comemorativa do Ano Novo, celebrada na primavera, no primeiro dia do mês de Nisan, como uma recorrência do tempo cosmogónico, porque não só a natureza se renova, evocando, portanto, o ato primordial da Criação de Deus, mas também porque foi no dia quatorze do mês de Nisan que ocorreu o evento histórico do êxodo, por si mesmo visto como uma segunda criação. Aliás, o próprio calendário litúrgico tinha início no mês de Nisan, e foi na primavera que a tradição rabínica localizou cronologicamente, mesmo se de modo não unânime, a criação do mundo, a criação e morte dos

²²² Cf. Chupungco, 17.

primeiros pais, e as atividades dos Patriarcas hebreus. O fito era simples: sublinhar a unidade da história da salvação.

Esta leitura hebraica da cosmogonia, herdada pela tradição cristã, justificava-se ainda pelo equinócio da primavera corresponder, precisamente, ao momento exato em que dia e noite têm igual duração, a par do renascer de toda a natureza. O equilíbrio entre luz e trevas no quadro do esplendor florescente da vida vegetal e animal na Terra eram o retrato nítido da ordem e harmonia primordiais da Criação, antes da queda de Adão e Eva. Por conseguinte, a qualidade evocativa do tempo primaveril era particularmente útil para a celebração da Páscoa: pelo renovamento das diversas formas de vida, coincidente com o equinócio da primavera, a natureza ilustra facilmente um renascimento idêntico ao do povo hebreu quando foi recriado como povo eleito no evento histórico do êxodo do Egito; por outro lado, simboliza alegoricamente a conversão das almas, na sua passagem do vício para a virtude.

Com a cristianização da festividade judaica da Páscoa, a tradição cristã desenvolvida pelos Padres da Igreja também manteve um particular destaque da primavera, visível em numerosos tratados, homilias e cartas pascais onde se recupera o valor evocativo, sacramental, espiritual e alegórico que a primavera e o respetivo equinócio tinham na tradição judaica. Mas é claro que, inevitavelmente, o processo de cristianização incluiu alterações necessárias que reformularam o papel cósmico da primavera na celebração da Páscoa, embora sem prejuízo da sua relevância.

Com efeito, a primavera continuou a ser imagem do mundo aquando da sua criação, em harmonia e abundância natural, mas no que tocava à noção de segunda criação, que a mundividência hebraica centrava na constituição do povo eleito, a ótica cristã assumia-a agora num plano universal. Operada pelo mistério da Morte e Ressurreição de Jesus Cristo – em si mesmo, uma passagem da morte à vida –, a nova criação diz respeito a todo o mundo e a toda a humanidade, iluminados por Cristo ressuscitado dos mortos, numa nova primavera de bênção e salvação, em que o tempo cósmico e o tempo histórico são transcendidos pela graça divina, que resgata o ser humano da morte do pecado para o fazer renascer para a vida dos filhos de Deus. Deste modo, e anunciando a presença do mistério pascal de Cristo, a primavera é a estação privilegiada porque nela se adensa a experiência da presença redentora de Deus.

Portanto, na tradição patrística, a primavera continuou a simbolizar a renovação da Criação; mas, simultaneamente, foi apresentada como a representação natural do que a Igreja celebra liturgicamente na Páscoa:

A primavera é o espelho da cosmogonia, porque reflete a renovação ou renascimento da criação. Os Padres da Igreja viram neste fenómeno natural uma ilustração gráfica do que acontece por ocasião da celebração primaveril da Páscoa de Cristo pela Igreja. Tal como traz renascimento e salvação à natureza, a primavera também traz a festa da Páscoa à Igreja. A primavera adquire, por assim dizer, um carácter sacramental. Torna-se a portadora da presença de Deus e da sua obra admirável em Cristo.²²³

Por tudo isto, sem ser a razão primeira para a marcação da data da Páscoa cristã, a primavera corresponde à estação em que a Páscoa judaica era celebrada pelo povo hebreu no hemisfério norte. Foi durante a Páscoa judaica que ocorreu a Morte e Ressurreição de Cristo, pelo que a celebração do aniversário deste mistério central da fé cristã deve seguir a marcação temporal que coincide com a primavera. Ora a este papel da primavera relativo à data da Páscoa, acresce o facto de a estação primaveril conter símbolos cósmicos que a favorecem enquanto período sazonal privilegiado para exprimir o significado daquela festividade, sem que chegue a justificar, por si própria, a datação. Na verdade, as características da primavera dotam-na de uma carga simbólica sacramental que foi reconhecida na tradição judaica e proveitosamente mantida na tradição cristã, mesmo se o mais importante fosse, e sempre será, a celebração do aniversário do mistério pascal de Cristo, independentemente da estação em que aconteceu.

De toda a forma, é claro que a marcação da data da Páscoa nunca se fez somente em função da primavera enquanto um todo sazonal. O equinócio da primavera, assinalando o momento em que o Sol, no seu movimento aparente, corta o equador celeste na direcção do hemisfério norte, e fazendo com que o dia e na noite tenham a mesma duração, sempre foi o ponto de partida para a marcação da data anual da Páscoa.

Devido à pluralidade de tabelas e calendários em circulação no mundo antigo, diferentes no método e no aparato astronómico que seguiam, a datação não era uma tarefa fácil, gerando frequentes confusões. Um dos desentendimentos mais célebres foi o ocorrido entre a Igreja de Roma, adepta do calendário juliano no qual o equinócio da primavera ocorria invariavelmente no dia 25 de março, e a Igreja de Alexandria, que, por seu lado, seguia um calendário segundo o qual aquele mesmo equinócio coincidia com o dia 21 de março, tendo sido esta última data a sancionada pelo Concílio de Niceia I, celebrado em 325. Mais ainda, Alexandria, atenta à exigência nicena da celebração da Páscoa não somente depois do equinócio, mas também depois da primeira lua cheia primaveril, incluía na marcação do *mensis novorum* – o primeiro mês – quatro dias adicionais, necessários para respeitar aquele ditame, formando-se,

²²³ Chupungco, 34. A tradução é da responsabilidade do autor do presente estudo.

consequentemente, um mês de trinta e cinco dias, de 22 de março a 25 de abril, constituindo estes dois dias as balizas temporais máximas para a justa celebração da Páscoa. Roma, que, entretanto, tinha aceitado a decisão conciliar relativa ao dia 21 de março, expressou desagrado pois considerava o dia 21 de abril como o limite para lá do qual era incorreto celebrar a Páscoa, tomando a opção alexandrina como uma extensão excessiva. Somente depois de algumas flagrantes divergências entre Roma e Alexandria relativas à marcação da Páscoa para lá do dia 21 de abril, como aconteceu nos anos de 349 e de 444, é que a Igreja Romana finalmente aceitou a aceitar o limite máximo de 25 de abril.

Todavia, o problema principal que levava o Concílio de Niceia I a definir a Páscoa como uma festividade a celebrar apenas depois do equinócio da primavera, definido como ocorrendo no dia 21 de março, não era tanto uma preocupação de uniformização em função deste elemento cósmico, mas antes o objetivo firme de eliminar a já descrita prática dos quartodecimanos que celebravam a Páscoa cristã no dia 14 de Nisan, dia da lua cheia, independentemente de ser domingo ou não, se antes ou depois do equinócio vernal. Indicativa de uma evidente aproximação aos ritos judaicos, a prática quartodecimana foi pressionada a abandonar o calendário judaico e obedecer à celebração da Páscoa obrigatoriamente depois do equinócio da primavera, tanto que o problema daquele calendário era agravado pelo facto de favorecer equívocos graves na marcação da Páscoa judaica e que os quartodecimanos poderiam introduzir na Igreja cristã primitiva.²²⁴

Por outro lado, a importância do equinócio da primavera para a Páscoa cristã não foi apenas de natureza jurídica. Os autores cristãos depressa viram na duração cósmica idêntica do dia e da noite a imagem do equilíbrio primordial da Criação, e a prova de que o mundo começara a ser criado no equinócio de primavera, conforme narra o texto bíblico em *Gn* 1, 3-5. Se o primeiro mês era o prescrito para a celebração da Páscoa (*Ex* 12, 2), à luz deste raciocínio o *mensis novorum* era indissociável do equinócio com o qual começara o tempo no mundo.

Além disso, outra conexão com o fenómeno cósmico do equinócio vernal foi a sua associação direta, operada pelos autores cristão latinos, ao mistério pascal de Cristo, por via de duas tradições paralelas: o dia do equinócio juliano, 25 de março, fora tomado quer como o dia da Paixão e Morte de Cristo, quer como o dia da sua Ressurreição. A segunda tradição, mais tardia, tinha a dificuldade de deixar os três dias anteriores à Páscoa (Quinta-feira, Sexta-feira e

²²⁴ Com efeito, o calendário judaico permitia a marcação do 14 de Nisan antes do equinócio da primavera, devido a possíveis erros de marcação em função da lua cheia: por exemplo, se se tomasse a última lua cheia antes do equinócio vernal do ano seguinte como a lua cheia da Páscoa desse mesmo ano seguinte, com facilidade se poderia inferir a marcação errônea de uma segunda Páscoa celebrada ainda no ano anterior. A propósito desta difícil questão, cf. Chupungco, 48-49.

Sábado Santos) como tecnicamente fora do Tríduo Pascal, porque ocorridos antes do equinócio, mas solucionou-se o problema pelo alargamento da duração do equinócio da primavera em três dias, isto é, 22, 23 e 24 de março, durante os quais os episódios da Última Ceia, e da Paixão, Morte e sepultura de Jesus tinham ocorrido. Como o equinócio alexandrino era no dia 21 de março, foram duas tradições que não entraram em conflito com a exigência de respeito pelo equinócio definida por Niceia I, e, portanto, circularam livremente.

Mas a articulação entre o mistério pascal de Cristo e o fenómeno cósmico do equinócio vernal não ficou circunscrita as estas duas tradições. A decisão de Niceia de impor a celebração daquela festa depois do equinócio, de forma a reprimir a controvérsia com os quartodecimanos, foi aproveitada para uma outra leitura simbólica. Se era verdade que a igual duração do dia e da noite no equinócio ilustrava o equilíbrio original da Criação, também se compreendeu ser preferível e mais conveniente não festejar a Páscoa num dia em que luz e trevas ainda estão em igualdade de forças, existindo uma tensão cósmica ainda não superada pela vitória da luz sobre a escuridão. Uma vez que Cristo é a luz que, simbolizada no círio pascal aceso, ilumina a humanidade e a Criação renovadas, e como era importante destacar a Páscoa cristã como uma festividade da luz, a decisão conciliar de uma datação pós-equinocial estava, assim, amplamente justificada no plano teológico.

Finalmente, a semana primordial da Criação, com o equinócio no primeiro dia, a criação dos luzeiros no quarto dia – incluindo a lua – (*Gn* 1, 14-19), e criação do homem e mulher no sexto dia (*Gn* 1, 26-31), foi tomada teologicamente por Padres da Igreja no sentido de explicarem a recapitulação de toda a Criação no mistério pascal de Cristo. A sua proposta de leitura era a seguinte: Jesus Cristo, de acordo com o plano salvífico de Deus Pai, aguardou a convergência daqueles três elementos numa mesma semana – equinócio, lua cheia e sexta-feira – para recuperar a imagem cosmogónica da semana da Criação e, com ela, o acesso oportuno à unidade cósmica total; morrendo na Cruz no sexto dia e ressuscitando no oitavo dia, o Filho de Deus efetuou a renovação de toda a humanidade e Criação pelo poder do seu sacrifício redentor.

Já no que diz respeito ao elemento cósmico da lua cheia, a sua importância é francamente inferior à do dia de domingo e do equinócio da primavera para a datação da Páscoa. Mas foi, sem dúvida, um aspeto inicialmente muito considerado pela Igreja primitiva e, mais tarde, muito desenvolvido pelos Padres da Igreja na linha da teologia e espiritualidade pascais.

De facto, a querela com os quartodecimanos, cuja observância, na Ásia Menor, ficou praticamente extinta no século V, embora tenha persistido na Gália em alguns locais até ao século VI, foi o contexto no qual se acentuou a preocupação da Igreja com a lua cheia em relação à data da Páscoa. Com efeito, e apesar de não esquecerem a importância da Ressurreição

para a salvação, os quartodecimanos acentuavam a celebração da Páscoa focada no mistério da Paixão e Morte de Cristo na Cruz. Neste sentido, insistiam veementemente no dia 14 de Nisan – o décimo quarto dia do primeiro mês, o dia da lua cheia, fosse domingo ou não –, como a única data válida para a Páscoa, defendendo-a como fundada apostolicamente na autoridade do Apóstolo São João, e considerando que só com a lua cheia do 14 de Nisan se poderia assinalar devidamente a substituição essencial dos cordeiros sacrificados no Templo de Jerusalém pelo autêntico Cordeiro pascal, Jesus Cristo.

Para o resto da Igreja, a tradição, também ela apostólica, de celebrar a Páscoa num domingo era incontestável, sendo o primeiro plenilúnio vernal um simples indicador cósmico suplementar para a identificação do Domingo de Páscoa em cada ano. Na verdade, fora certamente prescrito no primeiro Concílio de Niceia que a Páscoa devia celebrar-se sempre no primeiro domingo depois do equinócio da primavera, exprimindo-se aí que «a preocupação dominante da Igreja primitiva era a de se afastar de um calendário judaico anómalo e estabelecer a supremacia da observância domingo»,²²⁵ e é indubitável que o movimento em favor desta observância, numa primeira etapa, se limitou a exigir a comemoração da Páscoa exclusivamente num dia de domingo. Foi posteriormente, numa segunda etapa pós-conciliar, e provavelmente a partir da Igreja de Alexandria, que se proibiu a festividade num domingo que coincidissem com a lua cheia, justamente a fim de operar uma cisão definitiva com a Páscoa judaica e prevenir qualquer retorno saudoso à observância do 14 de Nisan, por parte de antigos adeptos da prática quartodecimana.

Além disso, a própria preparação para o Batismo na Vigília pascal exigia, na Igreja primitiva, um jejum preparatório, como forma de participação na Paixão de Cristo, e que não devia ser quebrado antes da lua cheia, já que a Morte do Senhor coincidira com o plenilúnio. Se o Domingo de Páscoa coincidissem com a lua cheia, e sendo inaceitável jejuar ao domingo, seria absolutamente forçoso quebrar o jejum de três dias no sábado e antes da lua cheia, o que os Padres da Igreja não acharam ser de todo conveniente. Com este argumento disponibilizado pela necessária salvaguarda do jejum do Tríduo Pascal, reforçou-se, assim, a prescrição da celebração da Páscoa no domingo a seguir ao primeiro plenilúnio e nunca com ele coincidente.

É verdade que esta decisão de banir toda e qualquer aproximação à prática judaica relativa à lua cheia e ao 14 de Nisan levantou dúvidas na medida em que, a partir de então, a Páscoa cristã seria frequentemente celebrada alguns dias depois do plenilúnio, perdendo-se tanto a luz da lua cheia, como o valor simbólico da noite iluminada como se fosse de dia.

²²⁵ Chupungco, 69. A tradução é da responsabilidade do autor do presente estudo.

Contudo, os Padres da Igreja procuraram compensar esta perda. Em primeiro lugar, as homilias pascais destacavam não o plenilúnio, mas o círio pascal como a luz de Cristo ressuscitado, e é essa a luz que realmente a todos ilumina. Quanto ao princípio da luz noturna proporcionada pela lua cheia, a Páscoa cristã seria sempre celebrada nos dias a seguir ao 14 de Nisan, continuando, portanto, a usufruir, durante a noite, de considerável luminosidade, apesar da lua já estar na fase de decrescimento.

De qualquer maneira, a lua cheia não foi esquecida na reflexão dos Padres da Igreja, constituindo-se como um elemento útil na formação da espiritualidade pascal. Neste tópico, se o plenilúnio ilumina toda a noite, assim deve a Páscoa iniciada na noite da respetiva Vigília iluminar toda a vida do cristão. Por outro lado, se a lua cheia simbolizava a expectativa antiquíssima de abundância agrícola, também foi assumida como uma imagem de perfeição que passou a representar a perfeição do sacrifício pascal de Cristo. Por conseguinte, também os cristãos, guiados e iluminados por Cristo ressuscitado, devem, então, viver afastados da escuridão do pecado, numa vida abundante de virtudes e boas obras, na perfeição do amor a Deus e ao próximo.

Constatada a importância dos elementos cósmicos da primavera, do equinócio vernal e da lua cheia para a formação da festa da Páscoa cristã, resta abordar um outro elemento: a noite. Este elemento foi, precisamente, o que a reforma de Pio XII, em favor da restauração da Vigília pascal, quis assegurar, pondo fim a mais de três séculos de secundarização litúrgica desta solenidade, e anulando a sua secular deslocação errónea para a tarde e manhã de Sábado Santo, o que muito contribuiu não só para a perda do recolhimento e meditação sobre a sepultura do Senhor que caracterizavam este dia, mas também para a degradação da consciência dos fiéis acerca da importância e primazia da celebração da Vigília pascal.

Uma vez mais, a noite era já fundamental na celebração pascal judaica, como atesta a Sagrada Escritura ao prescrever a imolação do cordeiro ao entardecer, e a refeição pascal em família à noite (*Ex* 12, 6.8), ao mesmo tempo que se insiste na noite pascal como uma noite de vigília de Deus sobre o povo hebreu, e de vigília comemorativa deste em honra de Deus, nas gerações sucessivas (*Ex* 12, 42). Aliás, e segundo a tradição talmúdica, a noite da Páscoa, do êxodo do Egito, é justamente uma das quatro noites do plano salvífico de Deus: a primeira noite é a da revelação de Deus para realizar a Criação (*Gn* 1, 1-5); a segunda noite corresponde à promessa de descendência feita a Abraão (*Gn* 12, 1-7), confirmada no sacrifício não

concretizado de Isaac (*Gn 22*); a terceira noite é a da Páscoa e saída do Egito; e a quarta noite é a da salvação messiânica, projetada num futuro escatológico de redenção definitiva global.²²⁶

Ora se, como já referido, o tema do êxodo está interligado com os temas da Criação e da salvação na ótica judaica, a perspectiva cristã viu naquele primeiro tema apenas a prefiguração do renascimento e redenção definitivos, reservados a toda a humanidade, e efetivamente concretizados na noite durante a qual o mistério pascal de Cristo se consumou. Com efeito, para os Padres da Igreja, a noite da Páscoa cristã é a noite da criação de um mundo novo, recapitulado em Cristo, porque libertado do poderio do mal. A esta nova criação e libertação se acede pelo Batismo: prefigurado na travessia do Mar Vermelho (*Ex 12, 21-31*), este sacramento era outrora celebrado durante a Vigília pascal, e foi, de certa forma, recuperado, na segunda metade do século XX, com o rito da água lustral e da renovação das promessas batismais. Precisamente, tal como os hebreus fizeram, depois da refeição pascal, a travessia noturna do Mar Vermelho, também os cristãos iniciam a celebração da Páscoa durante a noite, e na celebração atravessam as águas batismais, detentoras de um poder semelhante às das águas primordiais, porque todas estão imbuídas do Espírito Santo. De facto, tal como o Espírito de Deus pairara sobre as águas para criar a luz dissipadora das trevas, na nova criação são as águas do Batismo que, no pensamento dos Padres da Igreja, dissipam as trevas do pecado no coração dos neófitos batizados na Vigília pascal.

A importância da noite para a celebração da Vigília pascal é também reforçada pela utilização do círio pascal e pelas velas, fossem as dos neófitos outrora batizados, ou atualmente as dos fiéis batizados que renovam as suas promessas batismais, ou ainda dos adultos que são eventualmente batizados durante a celebração. Na lógica dos Padres da Igreja, e se se recordar a forma como a luminosidade da lua cheia fora relativizada e substituída, o círio e as velas servem para garantir a continuidade da luz pascal, durante as vinte e quatro horas do dia sem trevas da Ressurreição. Neste sentido, uma Vigília pascal em horas diurnas, no dia anterior de Sábado, aniquilava por completo esta dimensão simbólica. Por outro lado, as velas que os neófitos levavam, simbolizam os recém-batizados na sua condição de iluminados, seja pelo Espírito Santo nas águas batismais, seja por Cristo, ressuscitado durante a noite, passando aqueles a ser doravante filhos da luz. Esta carga simbólica não ficou, decerto, perdida com a recuperação do rito da renovação das promessas batismais, durante o qual os fiéis têm as suas velas acesas.²²⁷

²²⁶ Acerca das quatro noites da salvação, cf. Chupungco, 88-89; Forte, *As quatro noites da salvação*, 5-8.

²²⁷ *Missal Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa Paulo VI e revisto por S. S. o Papa João Paulo II*, 349, n. 55.

Celebrada durante a noite, depois do equinócio da primavera e do primeiro plenilúnio vernal, a Vigília pascal festeja, assim, a unidade do mistério pascal de Cristo. Depois dos mistérios da Paixão e Morte na Cruz, a Igreja, depois de ter meditado, em Sábado Santo, sobre o corpo de Jesus colocado no sepulcro, celebra o mistério da sua Ressurreição durante a noite, aquela noite em que a Igreja vê a luz de Cristo brilhar, abrindo o Domingo de Páscoa. Não se trata, certamente, da única celebração na qual se renova a presença do mistério de Cristo, mas é autenticamente a solenidade mais importante de todo o ano litúrgico. De facto, na Vigília pascal, toda a Igreja revive a vigília de espera da Ressurreição, por meio de uma liturgia que, decididamente marcada pela dimensão cósmica, torna presente o evento supremo de Cristo Jesus morto e ressuscitado.

CONCLUSÃO

No término do presente trabalho, dedicado à questão da dimensão cósmica da Vigília pascal e do hino do *Exultet*, a par de uma particular atenção ao fenómeno dos rolos do Precónio utilizados na Itália meridional durante o período da Baixa Idade Média, é possível efetuar um balanço dos principais resultados atingidos, à luz dos objetivos que guiaram a investigação empreendida.

No primeiro capítulo, dedicado à reforma encetada pelo Romano Pontífice Pio XII em favor da restauração da Vigília pascal e, pouco depois, de toda a Semana Santa, é imediatamente perceptível que a Santa Sé, sensível ao progresso e conhecimentos alcançados por meio dos estudos desenvolvidos no âmbito e espírito do Movimento litúrgico, quis recuperar e institucionalizar a plena consciência do sentido e riqueza celebrativa de que a Vigília pascal outrora era dotada e que se havia perdido. Progressivamente afastada da hora noturna original, a Vigília pascal foi, juntamente com o resto de todo o Tríduo pascal, transformada numa festividade ferial, a partir de 1642, impondo uma queda definitiva no reconhecimento da sua importância entre os fiéis. Com a reforma iniciada em 1951, com o decreto *Dominicae Resurrectionis*, logo se definiu que a Vigília pascal devia ter início a uma hora que permitisse a celebração da respetiva Eucaristia por volta da meia-noite, e instituiu-se o rito da renovação das promessas batismais, numa clara preocupação em recuperar a dimensão batismal que caracterizava a Vigília pascal na Igreja antiga.

Logo depois, em 1952, com o decreto *Instaurata Vigilia Paschalis*, sublinhou-se a importância de preparar todos os participantes da celebração da Vigília, tanto fiéis leigos como ministros, e insistiu-se novamente na manutenção da hora noturna da celebração, mesmo que se tenha autorizado a sua antecipação somente por motivos excepcionais, devidamente justificados e ponderados, e nunca para antes das oito horas da noite.

O passo seguinte foi o de estender a reforma a toda a Semana Santa, de modo vinculativo, conforme prescreve o decreto geral *Maxima Redemptionis Nostrae Mysteria*, de 1955, e com o propósito primeiro de repor as horas originais das celebrações litúrgicas do Tríduo, concedendo-se novas possibilidades de antecipação, mas somente por motivos pastorais de força maior. Com este documento, o rito restaurado da Semana Santa substituiu definitivamente o rito correspondente que estava em vigor, de acordo com o *Missal Romano* de Pio V.

Todo este processo de reforma preparou, por conseguinte, o que, já depois do Concílio Vaticano II, foi reconhecido no novo Calendário Romano: o Tríduo Pascal da Paixão e

Ressurreição do Senhor como o conjunto de dias mais importantes em todo o ano litúrgico, e devidamente celebrados às horas correspondentes em que ocorreram os eventos marcantes do mistério pascal de Jesus Cristo.

No que diz respeito aos rolos do *Exultet* da Itália meridional, sem dúvida que foram criados e utilizados num período histórico em que a Páscoa já havia perdido parte da sua proeminência litúrgica, mas permanecem como um testemunho da forma como uma liturgia regional soube engrandecer a celebração da Vigília pascal. Num tempo em que as versões textuais do Precónio estavam em processo de fixação definitiva, a versão beneventana do *Exultet* partilhava com outras, como a ambrosiana e a romana, um prólogo comum, mas tinha uma segunda parte, a do prefácio, como própria da liturgia a que pertencia. Ora na expansão da reforma gregoriana, todas as especificidades litúrgicas locais foram sendo suprimidas, mas tal não impediu manifestações de conservadorismo no caso beneventano: se o texto foi substituído pela versão franco-romana que Roma agora implementava em prol da conformidade litúrgica com os usos romanos, a melodia beneventana ainda sobreviveu como manifestação de apego local à herança lombarda, que a liturgia beneventana partilhava com a liturgia ambrosiana.

Aliás, é justamente na liturgia milanesa que se encontram os indícios do uso de rolos que poderão estar na origem dos rolos medievais do *Exultet*, e não tanto na liturgia oriental bizantina, cujo uso sistemático de rolos na sua liturgia fora demasiado tardio para poder ser apontado como uma fonte de influência direta na prática litúrgica da Itália meridional medieval.

Por outro lado, é lícito duvidar do lugar-comum das célebres ilustrações dos rolos tomadas como um caso paradigmático de instrução dos fiéis por meio de imagens. De facto, a análise dos rolos demonstra não existir uma preocupação de coincidência entre visualização da imagem e escuta do trecho correspondente do hino do Precónio, ao mesmo tempo que as dimensões das imagens inviabilizam a sua perceção detalhada pela maioria da assembleia celebrativa durante uma Vigília. O bispo seria aquele que mais beneficiava do desdobrar do rolo com as imagens invertidas, não só porque as poderia ver, mas porque era o legítimo proprietário do rolo, sendo este uma forma suplementar de engrandecer a celebração da Vigília pascal.

Quanto à exploração da dimensão cósmica por detrás da celebração da Páscoa, foi possível demonstrar o *laus cerei* como a proclamação da Igreja iluminada pela luz sobrenatural de Cristo Jesus, cujo mistério de Morte e Ressurreição a Vigília celebra. O Precónio, um sacramental magnífico pela beleza e conteúdo, é, pois, um hino que anuncia a vitória cósmica de Cristo sobre a morte e as trevas do erro. A chama do círio simboliza o Filho de Deus

humanado que, na sua Ressurreição, transfigura o mundo, guia e santifica a humanidade até ao fim dos tempos.

Ora, este pendor escatológico não atinge somente a Criação visível de Deus: é toda a totalidade cósmica da obra criadora de Deus que é afetada pelo sacrifício redentor e pela Ressurreição de Jesus Cristo, porque os diferentes os planos da Criação de Deus não são estanques ou indiferentes entre si. Celebrando-se a noite histórica da Ressurreição, o *Exultet* opera um salto transcendente, no qual a noite cósmica em que se comemora a primeira celebração pascal do ano litúrgico, se torna aquela noite em que, pela liturgia, se torna presente a realidade da noite simbólica das trevas que Jesus Ressuscitado veio iluminar. Esta iluminação, simbolizada na chama do círio pascal, atravessa os tempos, confirmando a concretização da promessa de salvação definitiva de Deus, porque restaura a comunhão entre o Criador e a criatura, para máxima alegria de toda a Criação e de toda a multidão celeste invisível.

Claro que a dimensão cósmica não se restringe ao hino do *Exultet*, tanto que a Páscoa, enquanto aniversário da Morte e Ressurreição de Cristo, tem diversos elementos cósmicos que influem na sua datação, numa herança direta provinda da Páscoa hebraica, e cuja compreensão em muito contribui para compreender o sentido da celebração pascal. De facto, a estação da primavera surge como o anúncio do mistério pascal de Cristo, porque, pela sua característica específica – o renascer de toda a natureza –, simboliza o novo nascimento que aquele mistério opera no mundo e na humanidade, libertando-os do pecado, pela concessão da bênção e da salvação de Deus a todos os que acreditam no Filho Ressuscitado dos mortos.

Quanto ao equinócio vernal, marcando o início da primavera, foi, por conseguinte, crucial para a identificação do mês próprio para a celebração da Páscoa, ao mesmo tempo que representava o equilíbrio primordial da Criação. Mas rapidamente se decidiu celebrar sempre depois do equinócio, não só por questões de uniformização da prática litúrgica dentro da Igreja, mas também porque celebrar a Páscoa depois do equinócio era aproveitar simbolicamente o facto de a duração do dia já ser superior à duração da noite – fenómeno cósmico evidente da superação das trevas pela luz, e simbólico do triunfo da luz sobre as trevas do erro que se comemora na celebração pascal.

Pela mesma razão de busca de uniformidade, também se aplicou à lua cheia o parâmetro de celebrar a Páscoa sempre num domingo não só depois do equinócio da primavera, mas também depois do primeiro plenilúnio vernal. Perdeu-se a luminosidade da lua cheia na noite pascal, mas a sua carga simbólica foi amplamente aproveitada para desenvolver uma sólida espiritualidade pascal: pela lua cheia, simboliza-se a perfeição do sacrifício de Cristo, a força

iluminadora da sua Ressurreição na noite do erro, e convida-se os fiéis batizados a praticar uma vida rica de boas obras e de caridade enquanto filhos de Deus.

Finalmente, a noite, recuperada na reforma da Vigília pascal, é o último grande elemento cósmico que determina fortemente a carga simbólica da Páscoa. Com efeito, foi de noite que se consumou o mistério pascal da Morte e Ressurreição de Cristo; foi de noite que a travessia do Mar Vermelho ocorreu, sendo entendido como prefiguração do Batismo, e justificando-se, por isso, a celebração deste sacramento na noite de Páscoa na Igreja antiga – aspeto que na contemporaneidade se recuperou principalmente através da introdução do rito da renovação das promessas batismais. Acima de tudo, a noite afirma-se como a melhor ocasião das vinte e quatro horas do dia para celebrar a Páscoa: brilha o círio pascal – símbolo de Cristo Ressuscitado que ilumina a humanidade –, e brilham as velas dos fiéis, os filhos da luz, garantindo-se, assim, uma continuidade da luz pascal até ao dealbar do dia de Domingo de Páscoa.

Todavia, e como é evidente, os resultados da investigação desenvolvida no presente estudo não esgotam o tema abordado. Uma leitura cuidada do hino do Precónio pascal revelaria outros temas teológicos merecedores de atenção e de pesquisa, favorável a uma melhor exposição da riqueza de conteúdo deste magnífico hino litúrgico. Aliás, a existência de diferentes versões do *Exultet* ao longo dos primeiros séculos da Igreja poderia sugerir um estudo comparativo em que se explorasse semelhanças e divergências no tratamento da questão relativa à dimensão cósmica na celebração pascal.

Por outro lado, e já no plano da categoria do espaço, o reconhecimento renovado da sacramentalidade da natureza a redescobrir e transmitir aos fiéis a partir da dimensão cósmica da Vigília pascal poderia ser uma outra temática de interesse, num tempo em que as ameaças ao planeta estão na ordem das preocupações mais prementes a nível mundial. Quanto à integração do canto do Precónio no espaço celebrativo, e a sua articulação com o ambão e o candelabro que sustenta o círio, seria igualmente uma possibilidade de investigação frutífera, se se recordar a iconografia dos ambões medievais e dos candelabros em conexão com o mistério de Cristo.

Sem dúvida, o derradeiro objetivo do presente estudo é poder ser um ponto de partida para outras investigações que mais e melhor demonstrem a riqueza litúrgica e espiritual da celebração da Páscoa e a sua importância para a vida de todos os cristãos.

BIBLIOGRAFIA

Fontes e documentos

Agostinho de Hipona. *A Cidade de Deus*. PL 41, 13-804.

Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. «De usu linguarum popularium in libris liturgiae romanae edendis». *AAS* 93, n.º 10 (2001), 685-726.

Deshusses, Jean. *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*. Spicilegium Friburgense nº16. Fribourg: Éditions Universitaires, 1979.

Guia Litúrgico da Semana Santa segundo o Decreto «Maxima Redemptionis Nostrae Mysteria» de 16 de Novembro de 1955. Lisboa: União Gráfica, 1957.

Ioannis PP. XXIII. «Novum rubricarum breviarii et missalis romani corpus approbatur». *AAS* 52, n.º 10 (1960): 593-595.

Jerónimo de Estridon. *Carta ao diácono Presídio de Piacenza*. PL 30, 182-188.

Liturgia da Vigília Pascal. Tradução e comentários do Padre Correia da Cunha sobre o novo *Ordo Sabbati Sancti* estabelecido pelo Santo Padre Pio XII. Lisboa: Alleluia, 1952.

Missal Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa Paulo VI e revisto por S. S. o Papa João Paulo II. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021.

Missale Romanum. Editio typica tertia emendata. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.

Missale Romanum. Ex decreto sacrosancti concilii tridentini restitutum summorum pontificum cura recognitum. Editio iuxta typicam. Barcelona: Editorial Herder, 1961.

Mohlberg, Leo Cunibert, Leo Eizenhöfer e Petrus Siffrin. *Liber sacramentorum Romanae aeclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*). Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series maior, n°4. Roma: Herder, 1960.

Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus. Editio typica. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.

Ordo Sabbati Sancti quando Vigilia Paschalis Instaurata Peragitur. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1951.

Ordo Sabbati Sancti quando Vigilia Paschalis Instaurata Peragitur. Editio altera cum Ordinationibus et Rubricarum Variationibus Per Decretum Diei 11 Ianuarii 1952 Approbatis. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1952.

Paulus PP. VI. «Normae universales de anno liturgico et novum Calendarium Romanum generale approbantur». *AAS* 61, n.° 4 (1969): 222-226.

Pius PP. X. «Motu proprio SSmi Pii PP. X de restauratione musicae sacrae (I)». *ASS* 36 (1903-1904): 329-339.

Pius PP. XII. «Ad venerabiles fratres patriarchas primates archiepiscopos episcopos aliosque locorum ordinarios pacem et communionem cum apostolica sede habentes: de sacra liturgia». *AAS* 39, n.° 14 (1947): 521-595.

Sacra Congregatio Rituum. «Declaratio “Circa Functiones 'Tridui Sacri' Secundum Ordinem Hebdomadae Sanctae Instauratum”». *AAS* 48, n. 3 (1956): 153-154.

————— «Decretum “De Facultativa Celebratione Instauratae Vigiliae Paschalis Ad Triennium Prorogata Additis Ordinationibus Et Rubricarum Variationibus”». *AAS* 44, n.° 1 (1952): 48-63.

————— «Decretum “De Instauratae Vigiliae Paschalis Facultativa Celebratione Ulterius Proroganda”». *AAS* 47, n.°1 (1955): 48.

————— «Decretum “De solemni vigilia paschali instauranda”». *AAS* 43, n.º 3 (1951): 128-137.

————— «Decretum Generale “Liturgicus Hebdomadae Sanctae Ordo Instauratur”». *AAS* 47, n.º 17 (1955): 838-847.

————— «Decretum Generale “Quo Novus Rubricarum Breviarii Ac Missalis Romani Codex Promulgatur”». *AAS* 52, n.º 10 (1960): 596.

————— «Normae Universales de Anno Liturgico et de Calendario». *Notitiae* 5, n.º 4-6 (1969): 165-176.

————— «Ordinationes et Declarationes Circa Ordinem Hebdomadae Sanctae Instauratum». *AAS* 49, n.º 2 (1957): 91-95.

————— «Rubricae Breviarii et Missalis Romani». *AAS* 52, n.º 10 (1960): 597-685.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. «Constitutio “De sacra liturgia”». *AAS* 56, n.º 2 (1964): 97-134.

Vergílio. *Geórgicas*. Lisboa: Livros Cotovia, 2019.

Estudos e ensaios

Adam, Adolf. *The Liturgical Year. Its history and its meaning after the reform of the liturgy*. Collegeville: The Liturgical Press, 1990.

Aldazábal, José. «Lucernário». Em *Dicionário Elementar de Liturgia*. 1ª ed.: 170-171. Prior Velho: Paulinas, 2007.

————— «Quaresma». Em *Dicionário Elementar de Liturgia*. 1ª ed.: 247-249. Prior Velho: Paulinas, 2007.

————— «Rubrica». Em *Dicionário Elementar de Liturgia*. 1ª ed.: 260. Prior Velho: Paulinas, 2007.

————— «Sacramentais». Em *Dicionário Elementar de Liturgia*, 1ª ed.: 264-265. Prior Velho: Paulinas, 2007.

————— «Tríduo Pascal». Em *Dicionário Elementar de Liturgia*, 1ª ed.: 298-299. Prior Velho: Paulinas, 2007.

Augé, Matias. *Liturgia. História, celebração, teologia, espiritualidade*. Traduzido por José Manuel Marques Pereira. Prior Velho: Paulinas, 2005.

————— «Teologia do ano litúrgico». Em *O Ano litúrgico: história, teologia, celebração*, 9-34. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

Baier, David. «The Liturgy of the Paschal Candle». *Homiletic and Pastoral Review* 33, n.º 7 (abril 1933): 702-709.

Benoît-Castelli, Georges. «Le “Praeconium Paschale”». *Ephemerides Liturgicae* 67, n.º 1 (1953): 309-334.

Bouyer, Louis. *O mistério pascal. Meditação sobre a liturgia dos últimos três dias da Semana Santa*. Traduzido por Fernando Melro. Lisboa: União Gráfica, 1969.

Bragança, Joaquim de Oliveira. «A vigília pascal». *Communio* 2, n.º 2 (março-abril 1985): 175-180.

Casel, Odo. *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*. Traduzido do alemão por J. C. Didier. Paris: Les Éditions du Cerf, 1963.

Chupungco, Anscar Javier. *Shaping the Easter Feast*. Washington, DC: The Pastoral Press, 1992.

————— *The Cosmic Elements of Christian Passover*. Coleção *Studia Anselmiana* 72 – *Analecta Liturgica* 3, Roma: Editrice Anselmiana, 1977.

Crivelli, Jean-Claude. «L'Exultet». *La Vie spirituelle*, ano 90, n.º 787, t. 164 (março 2010): 115-127.

Daniélou, Jean. *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958.

Dijk, Stephen J. P. van e Joan Hazelden Walker. *The Origins of the Modern Roman Liturgy: The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century*. Westminster: The Newman Press; London: Darton, Longman & Todd, 1960.

Ferrone, Rita. «Virgil & the Vigil. The bees are back in the *Exsultet*». *Commonweal* 136, n.º 7 (abril 2009): 12-13.

Fischer-Wollpert, Rudolf. *Léxico dos Papas. De Pedro a João Paulo II*. Tradução de Antônio Estevão Allgayer. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

Forte, Bruno. *As quatro noites da salvação*. Traduzido por António Maia da Rocha. Prior Velho: Paulinas, 2009.

Gassner, Jerome. «The Exsultet». *Orate Frates* 21, n.º 5 (março 1947): 193-205.

Kelly, Thomas Forrest. *The Exultet in Southern Italy*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1996.

————— «The Paschal Vigil in Medieval Rome». Em *Chant, Liturgy, and the Inheritance of Rome. Essays in honour of Joseph Dyer*, editado por Daniel J. DiCenso e Rebecca Maloy, 143-188. London: The Boydell Press, 2017.

King, Archdale Arthur. *Liturgies of the Past*. London: Longmans, 1959.

Lossky, André. «Christ est ressuscité! La fête de Pâques dans l'Église Orthodoxe». *La Maison-Dieu* 243 (3^o trimestre de 2005): 133-152.

Malherbe, Georges. «Les abeilles de l'*Exsultet*». *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 15 (1930): 61-73.

Neunheuser, Burkhard. «As reformas litúrgicas do século IV ao Vaticano II». Em *Panorama histórico geral da liturgia*, 247-281. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

Nocent, Adrien. «Panorâmica histórica da evolução do ano litúrgico». Em *O Ano litúrgico: história, teologia, celebração*, 35-56. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

————— «O Tríduo Pascal e a Semana Santa». Em *O Ano litúrgico: história, teologia, celebração*, 95-128. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

Oliveira, Luís Ribeiro de. «A celebração da Páscoa ao longo dos tempos». Em *O Tríduo Pascal*, 28-52. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2012.

Paulorena, José Antonio Goñi Beásoain de. *Historia del Año Litúrgico y del Calendario Romano*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2010.

Pereira, Jerônimo. «O *Exultet* como expressão dos sentimentos de um povo redimido». *Revista Eclesiástica Brasileira* 79, n.º 312 (janeiro-abril 2019): 60-88.
<https://doi.org/10.29386/REB.V79I312.1815>.

Prétot, Patrick. «Accomplissement de l'histoire du salut et bénédiction dans la Vigile pascale». *La Maison-Dieu* 286, n.º 4 (dezembro 2016): 9-35.

Reynolds, Roger E.. «The Missal of Kotor: A Liturgical Monument of Medieval Dalmatia». *Arti Musices* 45, n.º 2 (2014): 191-200.

Taipa, António Maria Bessa. «O mistério da Páscoa». Em *O Tríduo Pascal*, 11-25. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2012.

Tempesta, Gioacchino, Carlo Porfido, Michele Bellino e Alessandro Monno. «The “Exultet 1” of Bari: Multi-Methodological Approach for the Study of a Rare Medieval Parchment Roll». *Periodico Di Mineralogia* 87, n.º 2 (2018): 93-102. <https://doi.org/10.2451/2018PM753>.

Vagaggini, Cipriano. *El Sentido Teológico de la Liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*. (Biblioteca de Autores Cristianos, 181). Traduzido por Manuel Garrido Bonaño. Madrid: La Editorial Católica, 1959.

Valli, Norberto. «La Veglia Pasquale nella liturgia ambrosiana (I). I riti lucernali». *Ecclesia orans* 30, n.º 2 (2013): 547-578.

Wettstein, Janine. «Les Exultet de Mirabella Eclano». *Scriptorium* 17, n.º 1 (1963): 3-9. <https://doi.org/10.3406/scrip.1963.3159>

Fontes não citadas

Bugnini, Annibale. *La riforma litúrgica (1948-1975)*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche, 1997.

Carranza, Antonio Fernández. *Ecce Lignum Crucis. Venite, Adoremus. El lenguaje ritual: principio interpretativo de la teología litúrgica del oficio romano de la Pasión del Señor*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2014.

Carvalho, Joaquim Félix de. «Liturgia da Semana Santa de Braga: textos e ritos». *Theologica* 53, n.º 1/2 (2018): 101-122.

Chardin, Pierre Teilhard de. *Hino do universo*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editorial Notícias, 1995.

Costa, Bernardino Ferreira da. «Um tempo sem tempo: a celebração da misericórdia no ano litúrgico». *Presença de Singeverga* 39, n.º 97 (2016): 12-20.

Dalmau, Bernabé. *Viure la Setmana Santa*. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2004.

Foucher, Jean-Pierre. *Poésie liturgique: Orient, Occident*. Paris: Mame, 1963.

Guardini, Romano. *Sinai sagrados*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017.

Haines, Victor Y.. «The Iconography of the *Felix Culpa*». *Florilegium* 1, n.º1 (1979): 151–185.
<https://doi.org/10.3138/flor.1.011>.

King, Archdale Arthur. *Liturgy of the Roman Church*. London: Longmans, 1957.

Lenchak, Timothy. «The Easter Proclamation (*Exsultet*)». *Bible Today* 56, n.º 2 (2018): 110-117.

Manzi, Franco. «Commento biblico alla “Praeparatio cerei” della veglia pasquale». *N* 39, n.º 437 (janeiro-fevereiro 2003): 53-71.

Mazich, Edward. «The Easter Vigil: A Biblical Catechesis». *Bible Today* 55, n.º 2 (2017): 74-80.

Morrison, Craig E.. «Remembering the Egyptians at the Easter Vigil». *Bible Today* 55, n.º 2 (2017): 81-87.

Valenziano, Crispino. «Ambone e candelabro. Iconografia e iconologia». Em *Gli spazi liturgici della celebrazione* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 133), editado por Silvano Maggiani, 67-125. Roma: Edizioni Liturgiche, 2005.

————— «Il mistero celebrato. Iconologia dei programmi iconografici». Em *Spazio e rito: aspetti costitutivi dei luoghi della celebrazione cristiana* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 84), editado por Associazione professori di liturgia, 89-104. Roma: Edizioni Liturgiche, 1996.

————— «L’ambone: aspetti storici». Em *L’ambone. Tavola della parola di Dio*, editado por Goffredo Boselli, 87-100. Magnano: Edizioni Qiqajon, 2006.

Wilbricht, Stephen S.. «The work of the bees and of your servants' hands. A “new” *Exsultet* with ancient cosmic imagery». *Questions Liturgiques* 93, 1-2 (2012): 74-99.
<https://doi.org/10.2143/QL.93.1.2174118>.

Zanchi, Giuliano. «L'ambone nella drammaturgia liturgica: elementi di teologia e criteri di estetica». *L'ambone. Tavola della parola di Dio*, editado por Goffredo Boselli, 201-2016. Magnano: Edizioni Qiqajon, 2006.



Fig. 1 – Frontispício com imagem de Cristo entronado e a tripla proclamação *Lumen Christi* sotoposta. Rolo MS 30337 (British Library, Londres).²²⁸

Fig. 2 – A letra inicial “E” do *Exultet*, sendo visível a notação musical por cima das letras. Rolo MS 30337 (British Library, Londres).



²²⁸ Rolo com doze membranas produzido em Monte Cassino, por volta de 1075, adquirido pelo British Museum no século XIX; versão franco-romana do *Exultet*, com melodia beneventana e imagens invertidas. Cf. Kelly, *The Exultet in Southern Italy*, 225-227. As imagens provenientes deste rolo – figuras 1, 2, 4, 5, 6 e 8 – estão disponíveis em <https://blogs.bl.uk/digitisedmanuscripts/2020/04/exultet-rolls-celebrating-the-return-of-the-light.html> (acedido pela última vez em 3 de setembro de 2022).



Fig. 3 – A letra inicial da segunda parte do Precónio, o “V” da secção “Vere dignum”, com a forma da letra ómega e, no centro, com a imagem invertida de Cristo entronado. Rolo Bari 2 (Museu Diocesano de Bari).²²⁹

²²⁹ Rolo com cinco membranas produzido em Bari, possivelmente no Mosteiro de S. Bento, no terceiro quartel do século XI. A decoração nunca foi terminada, como se pode ver na falta de coloração nas última duas membranas; versão e melodia beneventanas do *Exultet*, com posterior acomodação à versão franco-romana, e com imagens invertidas. Cf. Kelly, 216-218. Esta imagem está acessível em <https://www.inpugliatuttolanno.it/in-puglia/musei-e-biblioteche/i-rotoli-di-exultet-nel-museo-diocesano-di-bari/> (accedido pela última vez em 3 de setembro de 2022).



Fig. 4 – Representação da Mãe Igreja. Rolo MS 30337 (British Library, Londres).



Fig. 5 – A passagem do Mar Vermelho. Rolo MS 30337 (British Library, Londres).



Fig. 6 – A Virgem Maria Santíssima com o Menino Jesus, numa membrana mutilada: as duas porções de pergaminho amputadas seriam figuras de anjos, possivelmente. Rolo MS 30337 (British Library, Londres).

Fig. 7 – As abelhas e os apicultores. Rolo MS Barberini lat. 592 (Biblioteca Apostólica Vaticana, Cidade do Vaticano).²³⁰



Fig. 8 – Um apicultor e as abelhas. Rolo MS 30337 (British Library, Londres).

Fig. 9 – A autoridade eclesiástica: o Romano Pontífice. Rolo MS Barberini lat. 592 (Biblioteca Apostólica Vaticana, Cidade do Vaticano).²³¹



²³⁰ Rolo deteriorado de que restam cinco membranas, produzido em Monte Cassino, provavelmente em finais do século XI; versão franco-romana do *Exultet*, com melodia beneventana e imagens invertidas. Cf. Kelly, 245-247. A imagem está acessível em <https://blog.lib.utah.edu/scroll-of-the-week-barberini-exultet-roll/> (acedido pela última vez em 3 de setembro de 2022).

²³¹ Imagem disponível em https://www.wga.hu/html_m/zgothic/miniatur/1051-100/05_1052.html (acedido pela última vez em 3 de setembro de 2022).



Fig. 10 - As autoridades seculares e eclesiásticas. Rolo Bari 1 (Museu Diocesano de Bari).²³²

²³² Rolo com oito membranas produzido em Bari, possivelmente no Mosteiro de S. Bento, no primeiro quartel do século XI. Versão e melodia beneventanas do *Exultet* e com imagens invertidas. Cf. Kelly, 214-216. A imagem está disponível em <https://www.inpugliatuttolanno.it/in-puglia/musei-e-biblioteche/i-rotoli-di-exultet-nel-museo-diocesano-di-bari/> (acedido pela última vez em 3 de setembro de 2022).