

ROBERT TAFT, *La liturgia delle Ore in oriente e in occidente* (= Testi di teologia 4), Cinisello Balsamo, Paoline, 1988, pp. 544.

Con una certa rapidità rispetto ai normali tempi editoriali giunge in traduzione italiana questa pregevole opera del noto liturgista ed orientista americano Robert Taft S.J., professore al Pontificio Istituto Orientale di Roma: l'edizione originale infatti, *The Liturgy of the Hours in East and West*, The liturgical press, Collegeville (USA), è solo del 1986; di essa il presente volume è la fedele traduzione, con le uniche varianti, come ci informa l'A. stesso nella *Prefazione* a pag. 12, di qualche precisazione o correzione di inesattezze.

Lo schema dell'opera è chiaramente quadripartito. Una prima sezione, intitolata *Il costituirsi di una tradizione*, ci offre una lunga ed analitica carrellata storica sulla formazione della Liturgia delle Ore, la sua evoluzione a partire dal Nuovo Testamento ed il suo cristallizzarsi nelle differenti aree linguistico-culturali della Chiesa antica. La seconda parte (*L'Ufficio divino nell'Oriente cristiano*) passa in rassegna la struttura e i contenuti dell'Ufficiatura nei principali riti orientali, mentre la terza parte (*La Liturgia delle Ore nelle tradizioni Occidentali*) prende di fatto in considerazione la storia del solo Breviario Romano. Infine la quarta sezione, intitolata *Il significato di tutto questo*, tenta un bilancio di carattere teoretico-teologico sul senso della liturgia delle ore e sulla sua funzione nella vita della Chiesa di sempre.

Un primo dato che colpisce, soprattutto per chi sfoglia le prime pagine del volume, quelle dedicate al sottofondo

ebraico della liturgia delle ore, è un certo notevole ridimensionamento del rapporto di dipendenza dell'ufficiatura cristiana dalla cosiddetta liturgia ebraica, nel suo duplice aspetto, templare prima e poi sinagogale: «In ogni caso la liturgia giunta sino a noi è un prodotto della cristianità pagana e un legame ebraico diretto non può essere affatto dimostrato», scrive Taft a pag. 29. La cosa ci lascia un poco perplessi, soprattutto alla luce di quella legge dell'evoluzione liturgica enucleata da A. Baumstark e precisata da E. WERNER, *Il sacro ponte, dalla religione ebraica alla cattolica*, Dehoniane, Napoli, 1983, pp. 117-118, secondo la quale, se nella liturgia cristiana sono rintracciabili eloquenti paralleli con la liturgia sinagogale, tali elementi andranno considerati indizi o tracce di uno «status» particolarmente arcaico, quello «status» che fa appunto da «ponte» dall'una all'altra. Certo il problema è delicato e per molti aspetti ancora tutto da studiare e, soprattutto, da interpretare, per cogliere correttamente il senso di questo rapporto, che se da un lato dice continuità, dall'altro dice anche rottura o superamento: ma alcuni dati ci sembrano obiettivi, come quelli, ad esempio, illustrati con rigoroso metodo comparativo proprio da Werner nel succitato libro e che si riferiscono in gran parte proprio all'Ufficiatura e alla sua struttura salmodica: per questo ci sembra strano che padre Taft non citi mai l'opera di Werner, che pure non dovrebbe essergli sconosciuta. Stando solo all'ambito della Ufficiatura Ambrosiana, della cui storia l'estensore di questa recensione si ritiene modesto ed occasionale cultore, già studiosi come Borella o Cattaneo avevano messo in evidenza significativi ed arcaici elementi di contatto con la tradizione li-

turgica ebraica, e se padre Taft ritiene sorprendente, ai fini della sua tesi, il fatto che il salmo 140, il classico salmo cristiano della sera, manchi del tutto nella preghiera vespertina ebraica (p. 30), e la cosa è vera e va quindi considerata come dato obiettivo per interpretare e correggere il «rapporto-ponte» cui si alludeva prima, è pur anche vero che l'ufficiatura vespertina ambrosiana, nella sua struttura più arcaica, ha costantemente visto, e ancor oggi, a riforma avvenuta, continua a conservare, la presenza del breve salmo 133, che, guarda caso, è ancor oggi usato nell'ufficiatura serale ebraica, soprattutto festiva (Cfr., tra l'altro, WERNER, o.c., p. 194). Se ci siamo permessi di stendere queste riflessioni non è certo per criticare l'impostazione di chi, dopo la lettura di questo libro, abbiamo scoperto come prezioso maestro, ma solo per cercare di raccogliere il maggior numero possibile di tessere che ci permettano di avere del quadro globale un disegno sempre più preciso e completo.

Un merito evidente di padre Taft, in questo volume, è quello di aver puntualizzato e chiarificato con metodo eccellente la distinzione, divenuta classica a partire dagli studi di A. Baumstark, fondatore della storia comparata della liturgia, fra «ufficiatura monastica» e «ufficiatura cattedrale», caratterizzata la prima dalla lunga salmodia corrente e da una certa assenza di supporto cerimoniale, la seconda invece da una intonazione più popolare, e per questo ricca di simboli e di cerimonie (luce, incenso, processioni), da molteplici ruoli ministeriali e da una salmodia più breve e selezionata, nel senso che i salmi venivano scelti non secondo il loro ordine numerico (come per lo schema monastico), ma in base alla possibilità di adattarli all'ufficio o alla liturgia. Interessante è l'interpretazione di questa distinzione, soprattutto in ordine alla diversa strutturazione della salmodia: originariamente infatti l'ufficiatura monastica esprimeva una spiritualità diversa dall'ufficiatura cattedrale, nel senso che nella prima la salmodia era considerata innanzitutto Parola di Dio all'uomo, Parola sulla quale il monaco medita e alla quale risponde attraverso il responso, nell'ufficiatura cattedrale invece i salmi diventano canto di lode a Dio sulla bocca della Chiesa; le due linee, originariamente distinte, convergeranno storica-

mente in quel «tertium quid» che è l'ufficiatura monastico-cattedrale tipica del monachesimo urbano.

Dal momento che, in qualità di ambrosiano, ho sentito come una lacuna il fatto che l'Autore dedichi poco spazio all'ufficiatura milanese (che pure in Occidente è l'unica riuscita a sopravvivere, lungo i secoli e con una certa consistenza, alla progressiva «romanizzazione»), mi sia concesso fare qualche riflessione, proprio a partire dagli elementi che padre Taft ci offre nella sua puntuale analisi storica. È indubbio che all'ufficiatura ambrosiana s'attagli perfettamente la connotazione di «ufficiatura cattedrale», secondo i criteri enucleati da padre Taft e poco sopra ricordati: anche nel vecchio Breviario Ambrosiano è indicativo il fatto che il salterio fosse distribuito in due settimane invece che in una, come in quello romano, scelta questa che denota, attraverso un criterio di relativa brevità in rapporto ad altre tradizioni, un'attenzione particolare alle esigenze di un clero in cura d'anime, per non parlare di quelle caratteristiche tipicamente ambrosiane che sono state saggiamente conservate anche nella rinnovata Liturgia delle Ore secondo il rito della Chiesa di Milano: alludiamo alla costante presenza del Lucernario in apertura dei Vespri, alla possibilità di esplicitare i vari simbolismi attraverso riti e cerimonie come la preghiera rivolta verso Oriente, le processioni, l'uso della Croce illuminata (rito dell'antifona «ad Crucem» alle Lodi), o l'aspersione con l'acqua benedetta (rito della commemorazione del battesimo ai Vespri di Pasqua così come viene celebrato in Duomo). Ricordo di aver letto due giudizi alquanto severi di padre Pinell sull'ufficiatura ambrosiana nelle sue dispense *La Liturgia delle Ore*, Roma 1983: «Altri fattori intervennero certamente nell'evoluzione dell'ufficio ambrosiano, e tra questi bisogna segnalare una certa tendenza cerimonialistica dell'esecuzione dell'ufficiatura del duomo di Milano, di cui naturalmente le altre chiese seguirono l'esempio» (p. 90), o ancora: «Constatiamo che la compilazione plenaria del Breviario Ambrosiano fu realizzata con dei criteri rubricistici e cerimonialistici, e con una grave mancanza di senso liturgico» (p. 104). A questi giudizi cercavo timidamente di rispondere nel mio articolo *La nuova Liturgia ambrosiana delle Ore: let-*

*tura storico-comparativa*, «La Scuola Cattolica» 114 (1986), pp. 318-319, nota 242, pur dovendo riconoscere che per certi aspetti l'analisi di padre Pinell coglieva nel segno. Ora però, grazie agli elementi e ai criteri interpretativi forniti da padre Taft, mi sembra che la lettura più convincente sia proprio quella di vedere nella cosiddetta «tendenza cerimonialistica» (certo, finché non degeneri in puro rubricismo fine a se stesso e in mera ricerca di esteriorità, come può accadere e di fatto è accaduto) e nel costante riferimento alla prassi liturgica del Duomo come «esemplare», non un indizio di involuzione, connotato quindi negativamente, bensì come coerenza a quel «senso liturgico» che ha sempre conservato all'Ufficiatura Ambrosiana il suo carattere eminentemente cattedrale; e, per un ambrosiano, cattedrale vuol dire Duomo: i conti alla fin fine tornano.

Anche l'interessante capitolo sulle *Veglie di cattedrale* (pp. 221-254) merita qualche commento, sia perché puntualizza e chiarifica un tema altamente complesso e ricco di variabili, sia perché, ancora una volta, l'Ufficiatura ambrosiana mi pare possa apportare elementi di conferma e di confronto reciproco. Tre sono le veglie che si sono sviluppate nell'ambito dell'ufficiatura cattedrale: 1) la cosiddetta «Veglia domenicale di risurrezione», composta normalmente di tre salmi o cantici, seguiti dalla lettura del Vangelo e un eventuale rito stazionale: tale schema, nella sua struttura essenziale, è rintracciabile proprio nel mattutino domenicale del vecchio breviario ambrosiano, e si è conservato sostanzialmente nell'attuale Ufficio delle Letture, con il successivo rito stazionale dell'antifona «ad Crucem», secondo la geniale e documentata intuizione del noto orientista J. MATÉOS nel suo ormai classico studio *La vigile cathédrale chez Egérie*, «Orientalia Christiana Periodica» 27 (1961) 281-312; 2) la cosiddetta «Veglia battesimale», originariamente celebrata solo a Pasqua, ma più tardi celebrata anche a Natale, Epifania e Pentecoste: proprio come i Vespri vigiliari di queste tre solennità nella Liturgia Ambrosiana, anche attuale, con la celebrazione della Messa «infra Vesperas» e la dilatazione della liturgia della parola a sei pericopi, in analogia alla lunga serie di letture della veglia pasquale; 3) le cosiddette «Veglie vespertine», con-

sistenti in vespri prolungati con letture e responsori e che si sarebbero conclusi l'indomani con la celebrazione eucaristica: proprio come, nella liturgia ambrosiana, gli antichi vespri vigiliari dei venerdì di quaresima, ora pienamente ripristinati, che prevedono, dopo il lucernario, l'inserzione di un «cursus» di letture bibliche, e dal momento che anticamente si concludevano solo all'alba del sabato successivo con la celebrazione della messa, questo spiegherebbe la «aliturgicità» dei venerdì quaresimali secondo il rito ambrosiano.

Di notevole importanza è il capitolo dedicato ad una «quaestio disputata»: le origini del notturno (in occidente generalmente definito «mattutino»), delle lodi e dell'ora di prima, nonché il loro rapporto reciproco (pp. 255-279). Dopo una puntuale analisi dei dati offerti dalla storia e dai documenti, con la solita chiarezza l'Autore giunge a concludere che originariamente, nella complessiva distribuzione giornaliera, le ore cardine non erano tre (notturno, lodi e vespri), bensì due (all'inizio e al termine della giornata), sennonché nella tradizione monastica la preghiera del mattino era più lunga e dilatata fino ad iniziare nella notte (di qui il suo carattere notturno), ma corrispondeva sostanzialmente alle lodi dell'ufficiatura cattedrale; la tripartizione sarà solo l'esito di una fusione ibrida delle due tradizioni, o perché all'uso monastico furono aggiunti elementi cattedrali, o perché, viceversa, l'uso cattedrale fu in seguito monasticizzato.

Preziosa la seconda parte del volume, dove, sinteticamente, viene offerto lo schema e la struttura salmodica dell'ufficiatura nelle varie liturgie orientali: per uno studio comparativo abbiamo qui uno strumento prezioso ed insostituibile, se consideriamo oltre tutto che documentazione di prima mano per i riti orientali che non siano quello bizantino è difficilmente reperibile. Ad esempio, sempre per rileggere comparativamente l'ufficiatura ambrosiana, vi abbiamo trovato la conferma ad alcune curiose coincidenze, già in altra sede messe da me in evidenza, con l'ufficiatura siro-caldea: che la veglia domenicale di risurrezione comprendesse originariamente tre cantici veterotestamentari trova perfetto parallelismo con il cosiddetto «mattutino» domenicale ambrosiano che ancor oggi, pur sotto il no-

me di Ufficio delle Letture, conserva una salmodia ternaria composta di cantici dell'Antico Testamento; o ancora, il fatto che i salmi «in laudate» (148-150) siano conclusi in tutti i riti siriaci dal breve salmo dossologico 116 coincide perfettamente con il costante uso ambrosiano, tuttora conservato; o, infine, che la parte conclusiva dei vesperi siro-caldei preveda un rito stazionario richiama spontaneamente l'analogo rito stazionario che conclude quotidianamente i vesperi ambrosiani. C'è dipendenza diretta? Sarebbe senz'altro azzardato tentare conclusioni in problemi storici così delicati e dove la documentazione è quasi nulla al di fuori di pochi indizi: gli indizi tuttavia ci sono, le coincidenze sono obiettive; per ora può bastare l'averle rilevate.

Abbiamo già accennato che per l'Occidente padre Taft si limita praticamente alla sola storia dell'Ufficio Romano, anche se tocca problemi di portata generale, come la riduzione dell'Ufficiatura a breviario e la sua progressiva clericalizzazione, fino all'esito finale della recita privata. Di notevole interesse, anche perché abbastanza nuovo, almeno per me, è il capitolo sulla Liturgia delle Ore nelle attuali chiese della Riforma (pp. 409-417), anche se l'impressione generale è quella di una Ufficiatura costruita un po' artificialmente a tavolino, con elementi attinti dalla più antica tradizione della Chiesa, ma con uno iato di secoli direttamente alle spalle. A questo proposito mi piace far notare che padre Taft per due volte (p. 407 e p. 411) cita i nuovi vesperi di alcune chiese riformate, vesperi che si aprono con il rito del lucernario, come esempio eccellente di come si può «cattedralizzare» la tradizionale struttura occidentale dell'ufficio vespertino e lo propone come modello per il rito d'apertura dei vesperi romani «ufficiali». Ci sia permesso osservare che, senza scomodare le nuove ufficiature delle chiese riformate, un modello più vicino era offerto dai vesperi della liturgia ambrosiana, che da sempre si aprono con il rito della luce, e se a p. 417 l'Autore si congratula «con la Chiesa episcopaliana e la Chiesa luterana americana per il ripristino di questi elementi di cattedrale nella preghiera della sera», chissà quali congratulazioni riserverà alla Chiesa ambrosiana che questi elementi non ha affatto avuto il bisogno di ripristinarli per il semplice motivo che, unica —

credo — in Occidente, li ha sempre conservati.

Infine qualche parola merita anche l'ultima parte, dove i dati analizzati nelle sezioni più propriamente storiche vengono interpretati secondo il metodo proprio della teologia liturgica: anche l'ufficio divino, come ogni altra azione liturgica, va infatti letto entro la netta distinzione fra culto naturale e culto cristiano; in effetti se il culto naturale può essere paragonato ad una linea verticale che dall'uomo cerca di giungere fino alla divinità per placarla, per propiziarsela o per ottenere da essa qualcosa, la liturgia cristiana, in questo in perfetta continuità con la visione del culto propria anche dell'ebraismo, è esattamente l'opposto e può essere paragonata ancora ad una linea verticale, ma che da Dio discende verso l'uomo, al quale è richiesta innanzitutto l'accettazione nella fede dell'«Opus Dei», dell'opera di salvezza che Dio mette in atto nei nostri confronti. In questo senso, l'ufficio divino, sintetizzando in sé le due complementari spiritualità che anticamente si erano cristallizzate nell'ufficiatura monastica e in quella cattedrale, è contemporaneamente accoglienza della Parola di salvezza a noi e preghiera di intercessione, di lode e di ringraziamento perennemente presente sulle labbra della Chiesa, che attraverso Cristo e nello Spirito si rivolge al Padre. Proprio per questo la Liturgia delle Ore è elemento insopprimibile e di vitale importanza per l'esistere della Chiesa in quanto tale, nel senso che la Chiesa verrebbe meno alla sua identità di popolo di salvati se, per assurdo, non la celebrasse: la storia è chiarissima a questo proposito e padre Taft, interpretandone correttamente i dati, sintetizza mirabilmente la questione alle pp. 463ss.: «Non è del tutto fuori della tradizione considerare obbligatorio l'assistere in comune alle principali ore di cattedrale. La novità sta nel pensare che solo il clero sia obbligato. ... Ciò che non è tradizionale, perciò, non è l'*obbligo* dell'ufficio, ma la sua clericalizzazione. Come in tanti altri casi nella storia della Chiesa, ciò che una volta era proprietà dell'intero popolo di Dio è degenerato in un residuo clericale».

Concludendo, non possiamo che rallegrarci per questo prezioso ed insostituibile strumento, ricco di scienza storica, liturgica e teologica: all'Autore il grazie

sincero di chi ama tali discipline, perché, dopo la lettura di queste pagine, si sente invogliato a coltivarle ancor di più. Sento però il bisogno di chiedere scusa a padre Taft per aver forse «ambrosianizzato» un po' troppo questa recensione al suo volume, ma se l'ho fatto è perché, oltre ad un entusiasmo ancora un po' troppo giovanile per la liturgia della chiesa milanese, sono convinto che lo studio storico dell'ufficiatura ambrosiana non solo può molto ricevere dalla storia comparata della liturgia, ma anche ad essa può molto dare.

MARCO NAVONI

GIUSEPPE FERRARO, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, Brescia, Paideia Editrice, 1988, (= Studi Biblici 83), pp. 320.

Con il presente lavoro, dedicato al tema della "gioia di Cristo", G. Ferraro prosegue e approfondisce la sua lettura del vangelo di Giovanni. Con un metodo di analisi già collaudato in precedenti scritti l'A. esamina le dieci pericopi evangeliche (3,22-42; 4,31-38; 5,31-37; 8,31-59; 11,1-16; 14,27-31; 15,1-17; 16,16-33; 17; 20,19-23) nelle quali compaiono i termini della *gioia*: i verbi *chairo* (8 volte) e *agalliaomai* (2 volte) e il sostantivo *chara* (9 volte). Ogni singola pericope è studiata in un capitolo che viene normalmente distinto in due parti: nella prima, il testo viene esaminato nei suoi contesti superiori, dai più vicini ai più lontani ma sempre connessi come tematiche; nella seconda, ogni testo viene analizzato nei suoi elementi inferiori in modo da mettere in risalto il significato centrale della gioia e i significati collegati dei temi ad essa connessi. Gli elementi, poi, progressivamente raccolti vengono in un capitolo finale sinteticamente composti e ordinatamente inquadrati in modo da presentare al lettore le caratteristiche salienti del mistero della "gioia di Cristo".

L'importanza e l'opportunità del tema, biblicamente suggestivo e spiritualmente corroborante, non può sfuggire. Infatti, le realtà costitutive del Regno sono "non cibo e bevanda, ma giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo" (Rm 14,17), mentre l'annuncio della sua venuta e presenza è "notizia gioiosa", *evange-*

*lio*. La Bibbia contiene la rivelazione, la promessa e l'attuazione di un universo e di un'esistenza umana recuperati alla gioia di Dio e con Dio, a partire da un centro irraggiante costituito dal mistero divino-umano che è Gesù.

Gv 3,22-36 rivela la gioia di Giovanni Battista (pp. 15-42). "L'amico dello sposo" partecipa pienamente alla gioia nuziale dello sposo nella totale felicità dell'amore che celebra il patto dell'alleanza.

Gv 4,31-38 esprime la stessa realtà con un'altra immagine (pp. 43-65). Qui la festa è il momento della mietitura, la quale accomuna in una gioia unica, e perciò accresciuta, "colui che semina" e "colui che raccoglie". Com'è chiaro dal contesto, il dialogo con la Samaritana, la più grande gioia di Gesù è "mietere la salvezza" e questa deve essere anche la gioia dei discepoli.

Gv 5,31-37 mostra la possibilità di una gioia fittizia (pp. 67-93). Alla comparsa di Giovanni Battista i Giudei provarono un fremito di esultanza: ma essa non era autentica gioia perché era nata da un'equivoco e fu presto bloccata dall'incredulità. Le aspettative messianiche si accesero, ma per "breve tempo", il tempo appena necessario di accorgersi che Giovanni deludeva quelle aspettative e spegneva, di conseguenza, i relativi entusiasmi.

Gv 8,31-59 proclama l'esultanza e la gioia che Abramo sperimentò a motivo di Cristo (pp. 95-127). Il Patriarca fu chiamato dalla parola di Dio che gli rivelava la promessa di una discendenza e di una terra, mentre gliene assicurava la futura realizzazione. Tuttavia, per la pienezza della sua fede, gli fu anche donata l'esperienza immediata e gioiosa del Figlio divino-umano di quella *discendenza* e della modalità pasquale dell'ingresso in quella terra. Il "padre dei credenti" partecipò alla gioia di colui che avrebbe "compiuto ogni giustizia" e tale partecipazione lo costituì allo stesso tempo esultante testimone del Messia Gesù. Le pagine analitiche e dense che in questo testo G. Ferraro dedica al tema del "giorno" di Gesù (pp. 118-127) rivelano la pregnanza cristologica e la rilevanza soteriologica di tale espressione.

Gv 11,1-16 dichiara per la prima volta, esplicitamente, la gioia di Gesù stesso (pp. 129-147). La centralità dell'episodio