

L'OMELIA. ELEMENTI DI RIFLESSIONE DAL DIBATTITO RECENTE

SOMMARIO: 0. Premessa — 1. Riflettendo sulla storia — 2. Dal magistero conciliare e post-conciliare — 3. Il contesto celebrativo — 4. Verso una comprensione teologica — 5. Natura e funzioni — 6. La figura del predicatore — 7. Dalla prassi: dati e prospettive — 8. Conclusione.

0. PREMESSA

0.1. Anche se non è possibile parlare di un vero e proprio dibattito, la recente letteratura teologica dedica di fatto attenzione al tema della predicazione omiletica. Chi è in ascolto della riflessione che va accompagnando un così rilevante capitolo della prassi ecclesiale, oppure prende in esame i più vasti capitoli della teologia della predicazione e delle linee programmatiche della riforma liturgica voluta dal Concilio, non fatica a riconoscere la presenza di un insieme di elementi meritevoli di considerazione. Se ne vuole in questa sede offrire un quadro riassuntivo, con l'intento di abbozzarne una interpretazione e di favorire un lavoro di approfondimento.

0.2. Pur consapevole che il tema scelto per lo studio è strutturalmente legato al più globale capitolo della predicazione, decido di «isolare» il momento specifico dell'omelia. Intendo cioè concentrare l'attenzione su quel momento singolare della predicazione ecclesiastica che avviene all'interno della celebrazione liturgica; in tal modo ritengo determinata con sufficiente chiarezza l'area scelta per l'indagine. Ne consegue che il contributo che ora propongo vada a collocarsi in quell'area della scienza teologica che va sotto il nome di teologia pratica; più in particolare, mi situo nella prospettiva di una scienza liturgica intesa come indagine critica della prassi rituale della Chiesa, con l'in-

(*) Questo contributo deriva da un lavoro che mirava ad introdurre alla ricerca alunni dei corsi di specializzazione nella sezione di «teologia morale e pastorale» presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale: la finalità propriamente scolastica spiega struttura e caratteristica del contributo stesso.

tento di offrire un apporto di comprensione di uno dei capitoli monografici che la costituiscono, quello relativo appunto all'omelia.

0.3. In prima approssimazione, mi pare di poter ricondurre l'insieme degli interventi sul tema in esame a tre nuclei essenziali: quello di natura più propriamente fondativa, tendente a connotare la natura specifica della predicazione omiletica e le sue funzioni proprie; un altro fa piuttosto riferimento agli interventi di riforma — teorici e pratici — all'interno dei quali si va di fatto delineando un modo di comprendere teologicamente l'omelia e di sollecitarne una prassi corretta; infine, una terza sezione segue i percorsi più direttamente pastorali e prende in considerazione la riflessione o le esperienze che li accompagnano.

Nell'articolare la ricerca non vorrei però attenermi a schemi troppo rigidi. Pur sapendo che ogni dimensione che verrà presa in esame si colloca in uno (o più) di questi tre nuclei, preferisco un procedimento più descrittivo che — quasi a modo di «schede di lavoro» — analizzi tematiche complessivamente significative per lo scopo che mi propongo.

0.4. Man mano che la riflessione procederà indicherò alcuni strumenti bibliografici idonei per una verifica e un approfondimento. Già in sede preliminare mi pare però di poter fornire alcune indicazioni sulla letteratura recente: sia indicando studi d'insieme, forniti di un apparato bibliografico particolarmente ricco e documentato; sia invitando a riconoscere come particolarmente significative alcune puntualizzazioni d'insieme operate a diversi livelli e a partire da differenti competenze⁽¹⁾. All'interno dei singoli capitoli attraverso i quali svolgerò l'indagine, i riferimenti bibliografici diverranno più puntuali e immediatamente riferiti alle tematiche via via affrontate.

1. RIFLETTE DO SULLA STORIA

Ci è consentito — la letteratura sarebbe vastissima — solo qualche «appunto». Nel proporlo all'attenzione privilegio il sentiero che riflette

(1) In particolare: L. DELLA TORRE, *Omelia*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, a cura di D. SARTORE e A. M. TRIACCA, Roma, ed. Paoline, 1984, pp. 923-943; *Id.*, *La predicazione nella liturgia*, in AA.VV., *Nelle vostre assemblee Teologia pastorale delle celebrazioni liturgiche*, vol. I, Brescia, Queriniana, 1986³, pp. 222-254; AA.VV., *Predicare oggi*, Milano, Ancora, 1982; AA.VV., *Il ministero della predicazione* (= Quaderni di studi e memorie, a cura del Seminario di Bergamo, 6), Casale, Piemme, 1985; AA.VV., *La predicazione dei laici. Comunicazione della fede e nuovi ministeri della parola*, Brescia, Queriniana, 1978; AA.VV., *La Bibbia nella liturgia* (= Studi di liturgia 15), Genova, Marietti, 1987; D. GRASSO *La predicazione alla comunità cristiana*, Roma, Paoline, 1969; R. FALSINI (a cura di), *La parola di Dio nella celebrazione*, Milano, OR, 1984 (Nuova collana liturgica 3); *Enciclopedia di pastorale 3. Liturgia* (a cura di E. COSTA JR.) Casale, Piemme, 1988; in particolare, L. DELLA TORRE, *Liturgia della parola*, pp. 159-169; D. SARTORE, *Omelia*, pp. 170-195.

sulla diversità dei modelli complessivi nel modo d'intendere il senso e la natura della predicazione che si svolge all'interno della celebrazione liturgica. Non esiste ancora una bibliografia specifica al riguardo, anche se non mancano apporti significativi sull'uno o l'altro dei periodi storici o sugli aspetti che qualificano l'evoluzione avvenuta; si tratta, d'altra parte, di un apporto di grande rilevanza per la problematica odierna relativa all'omelia⁽²⁾.

1.1. Dalla testimonianza dei testi biblici

Il riascolto delle tradizioni che codificano nelle pagine dell'AT le solenni celebrazioni dell'Alleanza⁽³⁾ presenta indubbiamente un paradigma che fa da sfondo al modo di intendere l'annuncio e il commento della Parola: essi, all'interno del loro svolgersi, rivestono un ruolo indubbiamente centrale. Si hanno buone ragioni, inoltre, per ritenere che la prassi della liturgia sinagogale e l'originario strutturarsi di un servizio liturgico nelle primitive comunità cristiane non introducano significative varianti a questo livello che qualificiamo appunto come paradigma⁽⁴⁾. Dovendolo riassumere nelle sue caratteristiche essenziali, potremmo connotarlo nel modo seguente: si tratta di una ripresa della Parola proclamata all'assemblea, tendente ad evidenziare il dinamismo di Alleanza proprio della celebrazione culturale e a suscitare nella comunità riunita per il culto l'adesione di fede. Tutto è polarizzato a questo esito: occorre suscitare la disponibilità del cuore ad accogliere la Parola che salva e decidersi per un «servizio» a Dio nel segno di una vita che si muova interamente nella logica dell'alleanza⁽⁵⁾.

(2) Un insieme significativo di contributi a livello storico può venire dalle seguenti ricerche, per altro assai diseguali come ampiezza e impostazione: AA.VV., *Manuale della predicazione*, Bologna, Dehoniane, 1975 (= Fede e annuncio — per un aggiornamento teologico e pastorale della predicazione), che ha numerosi saggi pertinenti con l'istanza propria dell'indagine storica (in particolare G. BIEMER, *L'annuncio della fede nella storia della Chiesa. Il problema ermeneutico dell'annuncio cristiano*, pp. 207-257); L. DEISS, *Vivre la parole en communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1974; CH. H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Brescia, Paideia, 1973 (= Studi biblici 21); A. CARIDEO, *Dall'evento salvifico all'assemblea culturale. La parola di Dio nel culto dell'Antico Testamento* (Es 12,1-13,16; Ne 8-10), «Rivista Liturgica» 70 (1983) 649-658; J. VANNI, *L'annuncio e l'ascolto della parola di Dio nel contesto della liturgia*, ibidem, pp. 659-670; C. GIRAUDO, *La celebrazione della Parola di Dio nella scrittura*, «Rivista Liturgica» 73 (1986) 593-615.

(3) Si vedano, in particolare: Es 13, 1a e 9-11; 24,3-8; 34,1-28; Gs 24; Dt 27; Ne 8-10.

(4) Cfr. le parti seconda e terza del citato volume: L. DEISS, *Vivre la parole...*, pp. 117 sgg. Cfr. anche S. LANZA, *La Bibbia nelle prassi ecclesiali*, in AA.VV., *La Bibbia nella liturgia...*, op. cit., pp. 11-26.

(5) Cfr. Gs 24,14-24 «...Giosué disse: "Eliminate gli dei dello straniero, che sono in mezzo a voi, e rivolgete il cuore verso il Signore, Dio d'Israele!" Il popolo rispose a Giosué: "Noi serviremo il Signore e obbediremo alla sua voce!"» (vv. 23-24).

1.2. Dalla letteratura patristica

Nell'esame di una produzione amplissima e variegata che consente di entrare nel vivo della predicazione che i Padri fanno lungo lo svolgersi annuale della celebrazione pasquale nel ritmo settimanale del tempo⁽⁶⁾, o, a partire dal secolo IV, nel ritmo dell'anno liturgico che si va strutturando proprio in quei decenni⁽⁷⁾, si fa strada con sufficiente chiarezza un modello complessivo di predicazione omiletica. Lo si potrebbe plausibilmente qualificare come «mistagogico», coerentemente con alcune coordinate con le quali si è soliti connotare questo tipo di predicazione in età patristica⁽⁸⁾. Fondamentalmente ancorato al paradigma biblico precedentemente richiamato, quello mistagogico accentua in particolare due dimensioni: da una parte, la connessione con il «mistero» celebrato nell'azione culturale, di cui la predicazione omiletica intende appunto favorire e rendere concretamente praticabile l'esperienza viva; dall'altra, l'ampio risalto conferito alla funzione propriamente catechetica, in forza della quale il credente è aiutato a scoprire — seguendo le ricchezze della Parola e lo svolgersi dell'azione rituale — le implicazioni di vita, di mentalità, di scelta che la comunione all'evento pasquale necessariamente comporta e sollecita come suo esito più coerente⁽⁹⁾.

1.3. L'evoluzione nelle età successive

A livello di paradigma complessivo i mutamenti più rilevanti si registrano indubbiamente a partire dai secoli dell'età medievale. Per quanto si riferisce allo specifico capitolo della predicazione omiletica, assistiamo di fatto ad una prassi e a linee di tendenza che la modificano in modo sostanziale⁽¹⁰⁾. Sulla scorta dei dati emergenti dagli studi più va-

(6) Il capitolo della celebrazione della Pasqua è certamente significativo in merito: cfr. gli studi di R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica* (= *Traditio christiana* 3), Torino, SEI, 1978; *La Pasqua della nostra salvezza*, Torino, Marietti, 1972.

(7) Cfr. F. BROVELLI, *I dati della tradizione più antica. Linee di lettura e di approfondimento*, in: AA.VV., *L'anno liturgico* (= *Studi di liturgia* 11) Casale, Marietti, 1983, pp. 47-62.

(8) Cfr. lo studio stimolante di E. MAZZA, *L'uso della Bibbia nella liturgia: la mistagogia. Tentativo di approfondimento e rifondazione di senso*, in AA.VV., *La Bibbia nella liturgia...* op. cit. pp. 97-129. La ricerca dell'A. s'è ora ampliata con il volume: *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica* (= *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae*-subsidia 46), Roma, C L V, 1989. Non meno efficace la ricerca di R. BORNERT, *Les commentaires byzantines de la Divine Liturgie du VII au XV siècle* (= *Archives de l'Orient chrétien*, 9), Paris, 1966; dello stesso Autore cfr. anche: *L'anaphore dans la spiritualité liturgique de Byzance. Le témoignage des commentaires mistagogiques du VII au XV siècle*, in: AA.VV., *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, t. II, Paris, 1970, pp. 241-263.

(9) T. FEDERICI, *La mistagogia della Chiesa*, in: *Mistagogia e Direzione Spirituale*, (a cura di E. ANCILLI), Roma — Milano, Teresianum e O.R., 1985, pp. 163-245.

(10) La bibliografia sarebbe ovviamente assai vasta. Mi limito a due indicazioni, significative anche come linee di tendenza dello studio in atto: l'una è specifica (G.M. VERD, *La predicación latina en la transición medieval* (451-751), «Miscelanea Comil-

lidi, tre sembrano essere i fenomeni meritevoli d'essere segnalati, anche perché costituiscono, pur dentro una varietà di prassi e di sensibilità, dei mutamenti vistosi e gravidi di conseguenze anche in ordine alla problematica che l'età nostra inevitabilmente eredita e con i quali non potrà evitare di misurarsi.

Il primo è costituito dalla pratica scomparsa della predicazione omiletica o dal suo sopravvivere solo come lettura di libri dei Padri raccolti in occasionali antologie. Il fenomeno è realmente macroscopico; propriamente esso non consente neppure di parlare di un nuovo modello, ma è realtà tutt'altro che limitata a pochi contesti. La celebrazione liturgica — la storia della liturgia ne illustra puntualmente le caratteristiche anche per i secoli dell'età medievale⁽¹¹⁾ — non è più ritenuta una sede significativa per la predicazione. Questa per lo più si svolge altrove, con modalità anche profondamente rinnovate non prive di incisività e creatività pastorale: la storia degli Ordini mendicanti è esemplare al riguardo⁽¹²⁾. Quando si svolge invece ugualmente nella liturgia, essa sembra oramai aver perso le connotazioni illustrate per le età precedenti: è per lo più trasmissione di un patrimonio di dottrina ereditato dal passato, spiegazione degli elementi essenziali della fede, richiamo ai codici di comportamento a livello etico⁽¹³⁾.

Più in profondità, questa prassi va evidenziando sempre più chiaramente la natura reale del problema in essa implicato. Ciò che è in gioco, in realtà, è costituito dalla vera e propria insignificanza del rito: esso infatti — anche perché celebrato in una lingua ormai incomprensibile ai più e con modalità culturali e di partecipazione sempre più inadeguate — appare piuttosto come occasione in cui fare altro, cornice che ciascun fedele è sollecitato a riempire con la sua iniziativa personale, oppure con l'aiuto di autorevoli strumenti suggeriti dai maestri di spiritualità. S'è di fatto consumata una divaricazione tra rito e assemblea: la predicazione è inevitabilmente coinvolta in questo processo. Se essa vuole rimanere prassi realmente capace di rivolgersi al popolo e di

las» 30 (1972) 157-204; ID., *La predicación carolingia* (751-910), ibidem, 35 (1977) 297-344), l'altra è di tipo panoramico: R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino, SEI, 1981; ID., *Predicatori e Predicazione* (sec. IX-XVIII), in *Storia d'Italia, Annali 4. Intellettuali e potere*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 951-1035.

(11) Mi limito a rimandare a numerose sezioni dello studio di E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae — subsidia 13), Roma, C L V, 1984².

(12) Anche in questo caso, il problema da verificare sarebbe più vasto; esso tocca, in particolare, la tendenziale estraneità del momento rituale dal cammino spirituale del credente. Si vedano alcuni interessanti rilievi, formulati anche in prospettiva storica, di G. MOIOLI, *Liturgia e vita spirituale*, «Rivista Liturgica» 61 (1974) 325-336; ID., *Il rapporto tra liturgia ed esperienza di Dio. Linee di riflessione storico-teologica*, in AA.VV., *Liturgia soglia dell'esperienza di Dio?* (= Caro salutis cardo, 1), Messaggero Padova 1982, pp. 39-61.

(13) Lo studio di Rusconi citato alla nota 10 è particolarmente illuminante al riguardo.

parlare alla gente, dovrà collocarsi altrove o, comunque, a prescindere dal rito⁽¹⁴⁾.

La stagione tridentina e post-tridentina — è noto — ripropone con grande forza e convinzione il problema dell'istruzione religiosa e della catechesi. Sotto questo profilo, anche l'ambito propriamente liturgico viene direttamente coinvolto⁽¹⁵⁾. Parrebbe pertanto essere invertita la linea di tendenza precedentemente richiamata, se non altro nel senso che le legislazioni sinodali delle diverse Chiese diocesane spesso intervengono per richiamare (o obbligare) alla predicazione dentro l'eucaristia domenicale. Un esame più accurato della questione mostrerebbe peraltro che ciò non modifica quel problema di mentalità precedentemente segnalato; la predicazione infatti è spesso ritenuta una catechesi vera e propria, che ha i suoi codici di contenuto e di sviluppo fuori dal rito concreto in cui si colloca. La tendenziale sovrapposizione tra catechesi e omelia non contribuisce alla comprensione e valorizzazione delle loro reciproche caratteristiche e peculiarità⁽¹⁶⁾. In questo senso preciso, neppure l'età post-tridentina offre un paradigma proprio di predicazione omiletica.

1.4. *Concludendo*

Da questa pur sommaria panoramica, emerge con sufficiente linearità il tipo di problematica relativa alla predicazione omiletica che l'età nostra eredita dal passato. Le questioni sul tappeto non sono davvero marginali: si tratta, in ultima analisi, di recuperare — nella riflessione e nella prassi — il senso specifico della predicazione all'interno della liturgia. La serietà della crisi nella quale essa era di fatto caduta la si comprende bene dopo quanto s'è detto. La predicazione omiletica non c'è o c'è sotto forme non sue, bensì proprie di altri momenti della predicazione ecclesiastica.

(14) Nella ricostruzione storica fatta dal Cattaneo (cfr. nota 11) sono frequenti gli elementi che evidenziano questo livello della problematica: si pensi solo a quell'esuberante filone di letteratura costituito dagli aiuti o suggerimenti «per ben assistere alla Messa». E' del tutto evidente la distanza — riconosciuta e praticamente accettata — tra il rito e l'esprimersi della partecipazione «religiosa» in chi vi «assiste».

(15) Sarebbe di grande interesse l'esame del capitolo avviato da Lutero, anche perché è nota l'importanza attribuita dai riformatori alla predicazione; non è possibile, d'altra parte, neppure incominciare ad addentrarci in questo tema. Basterà comunque notare come, a livello di mentalità, anche la vicenda luterana non introduca significative varianti rispetto a quanto s'è detto poco sopra: la perdita del senso del rito e dell'importanza del celebrare rimangono del tutto evidenti, e non si avvia di fatto nessuna prassi alternativa in merito. Sta di fatto comunque che il nesso strettissimo tra Parola di Dio e predicazione — vero e proprio caposaldo dell'azione di riforma iniziata da Lutero — costituisce una netta presa di distanza dal costume ecclesiale più diffuso nella predicazione omiletica del tempo.

(16) Cfr. A. ZUCCHINALI, *Predicazione e catechesi dal secolo XVI ai nostri giorni*, in AA.VV., *Il ministero della predicazione...*, op. cit., pp. 34-49.

Un acuto interprete dei problemi liturgici come fu, già dai primi decenni del Novecento, Romano Guardini non ebbe esitazione nel segnalare la serietà della situazione. Il problema vero e più decisivo — afferma — sta nella insignificanza dei riti, nello smarrimento pressoché generalizzato della loro forma «spirituale», nella pratica incapacità ad essere cioè ambiti che consentono all'uomo d'oggi un'autentica esperienza religiosa⁽¹⁷⁾. Egli ha anche la capacità di vedere che in questo problema più generale è implicata pure la predicazione omiletica. In un testo di rara efficacia, si leggono espressioni di grande respiro che hanno la forza di evocare come esigenti quei paradigmi che l'epoca biblica e patristica avevano consegnato alla coscienza ecclesiale circa il prendere la parola mentre si celebra il mistero del culto cristiano⁽¹⁸⁾:

«Compito della liturgia non è quello di esplicitare dei pensieri dottrinali, di edificare il sentimento, di comunicare delle impressioni estetico-religiose. Essa è evento vivo nel quale l'azione di Dio è resa presente agli occhi, alle orecchie, alle mani dell'uomo; essa è spazio nel quale l'uomo è accolto e ricreato per una vita nuova.

La liturgia è anzitutto azione. Il suo atto decisivo è il compimento. Ognuno è convocato in questo compimento... Per questo motivo anche la predicazione riceve un senso nuovo. Non è un semplice insegnamento religioso che si potrebbe di per sé impartire in qualunque altra occasione, ma che viene connesso con il momento culturale a motivo del fatto che la comunità cristiana ci si ritrova regolarmente e in un atteggiamento particolarmente recettivo. La predicazione ha un legame strettissimo con lo svolgersi della liturgia. Essa introduce nella liturgia e da essa deriva, si pone a servizio del suo dispiegarsi, costituisce essa stessa una forma del suo compimento»⁽¹⁹⁾.

Anche nella terminologia, Guardini non ha esitazione a ricollegarsi all'esperienza evocata dalla tradizione più antica. Parla esplicitamente di predicazione mistagogica:

«Essa può preparare l'azione sacra o scaturirne ad un momento preciso per svilupparla o farla risuonare nell'anima... La vera predicazione mistagogica non

(17) Basterebbe ricordare, tra le numerose possibili, alcune espressioni di Guardini nella *Premessa a I santi segni*, opera pubblicata nel 1927: «...Perché ho parlato di tutto questo? Perché in nessun ambito la profanazione della parola, lo svuotamento dell'agire, la vanificazione del segno è così terribile quanto nella vita religiosa. Cosa deve succedere alla nostra anima, quando essa ha disimparato a soffermarsi dinanzi alla realtà della salvezza? Quando essa pronunzia sante parole che sono una vuota eco? Quando ha santi segni e compie sante cerimonie senza più avvertire la realtà che vi è rinchiusa?» (cito dall'edizione dell'opera omnia: R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Brescia, Morcelliana, 1980, p. 132). Ora che è disponibile anche in edizione italiana, si veda pure l'operetta del 1923: *Formazione liturgica. Saggi*, Milano OR, 1988, ricca di spunti sul tema ora richiamato; ne ho fatto una presentazione sotto questo specifico profilo, in «La rivista del clero italiano» 70 (1989) 60-65.

(18) Si tratta di un inedito, riprodotto in: A. KRICHGÄSSNER, *Unser Gottesdienst*, Freiburg, Herder, 1960, pp. 313-320, e ripreso da «La Maison Dieu» n. 158 (1984) 137-149. Ne ho fatto un breve commento: *Sulla predicazione. In ascolto di Romano Guardini*, «La rivista del clero italiano» 66 (1985) 716-719 (cito da questo testo).

(19) Ibidem, p. 717.

vuole determinare la dottrina o migliorare i costumi o edificare religiosamente nel senso generale della parola, ma creare piuttosto quell'attitudine nella quale soltanto i credenti possono compiere degnamente l'azione liturgica: far nascere ciò che non può risultare se non dall'atto di fede viva, e particolarmente la comunità» (20).

2. DAL MAGISTERO CONCILIARE E POST-CONCILIARE

L'insieme degli interventi conciliari e di quelli che rendono operative le scelte o approfondiscono la dottrina del Vaticano II, consente una puntualizzazione non priva di interesse per il tema dell'omelia (21). Ne richiamo sinteticamente gli elementi salienti, raggruppandoli in aree omogenee per autorevolezza e genere letterario.

2.1. Dai testi conciliari e loro applicazioni

È ben visibile nella *Costituzione liturgica* la preoccupazione di ridare attenzione al tema dell'omelia (22); vi traspare l'impegno a renderla elemento normale della celebrazione liturgica, soprattutto di quella eucaristica domenicale (23). In particolare, due le precisazioni più rilevanti: quella del n. 52 che qualifica l'omelia come «parte della stessa liturgia», e quella del n. 35 che, ribadendo l'identico concetto, lo situa però sullo sfondo del più generale problema del rapporto rito-parola:

«Affinché risulti evidente che, nella liturgia, rito e parola sono intimamente connessi:

1) Nelle sacre celebrazioni, la lettura della Sacra Scrittura sia più abbondante, più varia, meglio scelta.

2) Il momento più adatto per la predicazione come parte dell'azione liturgica, quando è ammessa dal rito, sia indicato anche nelle rubriche. Il ministero della parola sia adempiuto con fedeltà e nel debito modo; questa poi attinga anzitutto alle fonti della Sacra Scrittura e della Liturgia, quasi annunzio delle mirabili

(20) Ibidem, p. 718.

(21) Una considerazione sintetica (con in più una ricca documentazione) si trova in L. DELLA TORRE, *Omelia*, in *Nuovo Dizionario*, op. cit., pp. 931-936; cfr. anche P. GIULIONI, *La omelia nella prassi liturgica. Natura, funzioni, qualità, tempo e luogo*, «Rivista Liturgica» 71 (1984) 33-51.

(22) «Massima è l'importanza della sacra Scrittura nel celebrare la liturgia. Da essa infatti vengono tratte le letture da spiegare nell'omelia...» (n.24). Cfr. anche il n. 7: «Cristo... è presente nella sua parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura» (si veda anche l'Istruzione *Eucharisticum mysterium* n. 9, e l'Enciclica *Mysterium fidei* n. 18).

(23) «Si raccomanda vivamente l'omelia, come parte della stessa liturgia; in essa, nel corso dell'anno liturgico, vengono presentati, dal testo sacro, i misteri della fede e le norme della vita cristiana. Anzi nelle messe della domenica e delle feste di precetto celebrate con partecipazione di popolo, l'omelia non si ometta se non per grave motivo» (n. 52).

opere di Dio nella storia della salvezza, ossia nel mistero di Cristo, mistero che è in noi sempre presente e operante, soprattutto nelle celebrazioni liturgiche...».

L'intenzione di legare la predicazione omiletica al rito entro il quale essa si svolge, per restituirla in questo modo all'attenzione di chi opera come pastore nella liturgia, risulta ancora più evidente dalle ulteriori determinazioni di SC 52 fatte dalla Istruzione *Inter Oecumenici* dell'anno seguente⁽²⁴⁾.

Non è superfluo uno sguardo ad altri testi conciliari, soprattutto se ci si fa attenti a cogliere con quale sensibilità venga in essi percepita la problematica relativa alla predicazione omiletica. Per la *Dei Verbum*, è essenziale che essa si nutra con la parola della Scrittura⁽²⁵⁾, ponendosi in continuità con quella «economia della rivelazione» che presiede al modo stesso di intendere la predicazione fatta dalla Chiesa⁽²⁶⁾. Per parte sua, la *Gaudium et Spes* si premura di connettere l'esercizio della predicazione con il compito di scrutare e intendere il tempo presente cui la Parola dell'evangelo dovrà rivolgersi⁽²⁷⁾. Interessante per noi notare invece l'angolo di visuale della *Presbyterorum Ordinis*, per la quale la connessione primaria da stabilire risulta essere quella tra predicazione e fede. Così si legge al n. 4:

«(La predicazione dei presbiteri) è necessaria per lo stesso ministero dei sacramenti, trattandosi di sacramenti della fede, la quale nasce e si alimenta con la parola: e questo vale soprattutto nel caso della liturgia della parola nella celebrazione eucaristica, in cui si realizza una unità inscindibile fra l'annuncio della morte e risurrezione del Signore, la risposta del popolo che ascolta e l'oblazione stessa con la quale Cristo ha confermato nel suo sangue la nuova alleanza».

2.2. *Dai libri liturgici*

È del tutto naturale che i libri liturgici rinnovati si facciano eco delle scelte conciliari; di fatto, anche a proposito del tema omiletico, si ritrovano in essi numerose indicazioni al riguardo⁽²⁸⁾. Anziché richia-

(24) Cfr. nn. 53-55. In particolare, quest'ultimo paragrafo così si esprime. «Se vengono proposti schemi di predicazione nella Messa, per alcuni periodi dell'anno, si rispettino almeno la stretta relazione ed armonia con i principali periodi e feste dell'anno liturgico..., ossia con il Mistero della Redenzione: l'omelia, infatti, è parte della Liturgia del giorno».

(25) «Anche il ministero della Parola, cioè la predicazione pastorale, la catechesi e tutta l'istruzione cristiana, nella quale l'omelia liturgica deve avere un posto privilegiato, si nutre con profitto e santamente vigoreggia con la parola della Scrittura» (n. 24).

(26) Cfr. *Dei Verbum* nn. 2, 8 e 7. Utili pure alcuni passaggi della *Lumen Gentium* (nn. 25 e 29).

(27) Cfr. in particolare il n. 4.

(28) Una documentazione esauriente al riguardo richiederebbe uno spazio eccessivo in questa sede. Basti ricordare come pressoché tutti i nuovi *Ordines* abbiano una qualche indicazione circa l'omelia (a volte, anzi, ne forniscono uno schema indicativo nelle sezioni dedicate alla celebrazione).

marle per intero — necessariamente questi interventi si ripetono, pur non rinunciando di volta in volta ad alcune significative precisazioni⁽²⁹⁾ — preferisco rifarmi all'intervento che intenzionalmente le riassume. Nei nn. 24-27 della *Introduzione* alla *editio typica altera* dell' *Ordo lectionum Missae* del 1981⁽³⁰⁾, si leggono in forma organica le acquisizioni precedentemente elaborate, senza per altro rinunciare, anche in questo caso, ad alcuni interessanti sviluppi. In particolare, questi mi paiono gli aspetti meritevoli di rilievo: la naturale connessione dell'omelia con lo svolgersi dell'anno liturgico⁽³¹⁾, l'inscindibile unità nel rito eucaristico tra Parola e sacramento⁽³²⁾, l'esplicito riferimento che la «viva esposizione della Parola» guidi «la comunità dei fedeli a partecipare attivamente all'Eucaristia»⁽³³⁾. Illustrando più avanti il «compito di colui che presiede nella liturgia della parola»⁽³⁴⁾, il testo puntualizza ulteriormente, privilegiando in modo palese la chiave interpretativa propriamente mistagogica. Si legge infatti al n. 41:

«Colui che presiede svolge un compito suo proprio ed esercita il ministero della parola di Dio anche quando pronunzia l'omelia. Con essa infatti egli guida i fratelli a intendere e a gustare la Sacra Scrittura, apre il cuore dei fedeli al rendimento di grazie per i fatti mirabili da Dio compiuti; alimenta la fede dei presenti per ciò che riguarda quella parola che nella celebrazione, sotto l'azione dello Spirito Santo, si fa sacramento; li prepara infine a una fruttuosa comunione e li esorta ad assumere gli impegni della vita cristiana»⁽³⁵⁾.

(29) Si pensi, ad esempio, al n. 9 dei *Praenotanda* al *Missale Romanum* (*editio typica altera* del 1983): «Benché la parola di Dio nelle letture della sacra Scrittura sia rivolta a tutti gli uomini di ogni epoca e sia da essi intellegibile, tuttavia la sua efficacia viene accresciuta da un'esposizione viva e attuale, cioè dall'omelia, che è considerata parte dell'azione liturgica».

(30) Citiamo dal testo riprodotto in «Rivista Liturgica» 70 (1983) 720-757 (cfr. R. DE ZAN, *Punti salienti dei «Praenotanda» dell'Ordo Lectionum Missae*, ibidem, pp. 691-703). Utili commenti: A.M. TRIACCA, *In margine alla seconda edizione dell'Ordo Lectionum Missae*, «Notitiae» 18 (1982) 243-280; M. LESSI-ARIOSTO, *Aspetti rituali e pastorali dei Praenotanda Ordinis Lectionum Missae*, ibidem, 330-355.

(31) Si vedano i nn. 24-27.

(32) «...L'omelia nella celebrazione della Messa ha lo scopo di far sì che la proclamazione della parola di Dio diventi, insieme con la liturgia eucaristica, «quasi un annuncio delle mirabili opere di Dio nella storia della salvezza, ossia nel mistero di Cristo». Infatti il mistero pasquale di Cristo, che viene annunziato nelle letture e nell'omelia, viene attualizzato per mezzo del sacrificio della Messa. Sempre poi Cristo è presente e agisce nella predicazione della sua Chiesa» (n. 24).

(33) Ibidem.

(34) Cfr. i nn. 38-43.

(35) In questa chiave prioritariamente mistagogica sono redatti anche i nn. 44-48, relativi al «compito dei fedeli nella liturgia della parola». Si può notare la novità di una considerazione come questa nei nuovi libri liturgici, in genere preoccupati di illustrare soltanto il ruolo di chi presiede o di chi partecipa esercitando uno specifico ministero.

2.3. Ulteriori interventi

Non ritengo superfluo dedicare almeno qualche cenno a interventi magisteriali che — a livello di Chiesa universale o di Chiesa in Italia — introducano nella riflessione sull'omelia ulteriori approfondimenti o che precisino l'angolo di visuale con cui trattarne nell'odierna situazione pastorale. Dopo d'aver riassunto alcune determinazioni proprie dei documenti conciliari e della riforma liturgica da essi generata⁽³⁶⁾, il Documento di base per il *Rinnovamento della catechesi* della CEI del 1970 puntualizza alcune caratteristiche proprie della predicazione omiletica:

«Con l'omelia, il ministro competente annuncia, spiega e loda il mistero cristiano che si celebra, perché i fedeli lo accolgano intimamente nella loro vita e a loro volta si dispongano a testimoniarlo nel mondo... Nel corso dell'anno liturgico, l'omelia illustra i misteri della fede e le norme della vita cristiana, riferendoli sempre alla Pasqua di Cristo: essa tiene in debito conto l'azione liturgica che si sta svolgendo e assume una accentuata tonalità cherigmatica, dottrinale, morale o apologetica, secondo le particolari esigenze dei fedeli presenti. La fede e la speranza di chi si fa ministro della parola devono trasparire nel momento dell'omelia, di modo che chi ascolta possa cogliere la perenne attualità del mistero della salvezza, voglia assumerlo come norma di vita e perseveri in una convinzione operosa»⁽³⁷⁾.

Una eco delle specifiche situazioni pastorali del nostro tempo si ha pure nel documento pastorale della CEI su *Evangelizzazione e Sacramenti* del 1973⁽³⁸⁾; con vigore esso richiama all'importanza dell'omelia e non nasconde la fiducia che una rinnovata e coerente prassi omiletica si risolva in esiti positivi per il ministero della fede che la Chiesa è chiamata a svolgere⁽³⁹⁾.

Già lucida e penetrante nell'illustrare le diverse forme dell'evangelizzazione, l'Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi* del 1975 dedica anche all'omelia un paragrafo e la connota come «uno strumento valido e adattissimo di evangelizzazione»⁽⁴⁰⁾, dono alle comunità realmente capace di farle crescere nella fede, nella speranza, nella carità⁽⁴¹⁾.

(36) Cfr. i nn. 27-28 (Conferenza Episcopale Italiana, *Il rinnovamento della catechesi*, Roma 1970).

(37) Numero 29.

(38) «Altra forma insostituibile di evangelizzazione, all'interno stesso delle celebrazioni del rito sacramentale, è l'omelia. Non la predica moraleggiante, non il fervorino untuoso e vuoto, non il pezzo più o meno retorico d'occasione né, tanto meno, l'elucubrazione erudita, ma la vera omelia "ex textu sacro"...: la esposizione cioè semplice e pertinente, che cali nell'esistenzialità dell'assemblea le multiformi ricchezze del mistero di Cristo e del rito sacro in atto» (n. 69).

(39) Cfr. nn. 70-72.

(40) Paolo VI, Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975), n. 43.

(41) «Questa predicazione particolarmente inserita nella celebrazione eucaristica da cui riceve forza e vigore particolari, ha certamente un ruolo speciale nell'evangeliz-

Dal canto suo, l'Esortazione Apostolica *Catechesi tradendae* del 1979 introduce significative annotazioni circa il rapporto tra catechesi e predicazione omiletica:

«...Rispettando la natura specifica ed il ritmo proprio del quadro liturgico, l'omelia riguarda l'itinerario di fede, proposto dalla catechesi, e lo porta al suo naturale compimento; parimenti, essa spinge i discepoli del Signore a riprendere ogni giorno il loro itinerario spirituale nella verità, nell'adorazione e nel rendimento di grazie.

In questo senso si può dire che la pedagogia catechetica trova essa pure la sua origine ed il suo compimento nell'Eucaristia entro l'orizzonte completo dell'anno liturgico. La predicazione, incentrata sui testi biblici, deve permettere allora, a sua volta, di familiarizzare i fedeli con l'insieme dei misteri della fede e delle norme della vita cristiana» (42).

2.4. Concludendo

Non è difficile scorgere istanze e finalità differenti sullo sfondo di questi interventi. Mai ci si trova di fronte — né lo si poteva pretendere — ad un discorso organico sull'omelia; dall'altra parte, alcune accennazioni non sono prive di valore nella prospettiva che ora ci interessa.

In particolare, la preoccupazione di approfondire il senso del rapporto tra omelia e azione liturgica e di leggere le peculiarità della prima in connessione con le molteplici forme del ministero della parola e con le mutate situazioni entro le quali si svolge il cammino pastorale della Chiesa del nostro tempo, costituiscono due pertinenti direzioni di ricerca per un approfondimento.

3. IL CONTESTO CELEBRATIVO

La decisione di configurare come meritevole di un approfondimento specifico il rapporto tra omelia e celebrazione è legittimata in modo certamente non generico da quanto s'è detto nei paragrafi precedenti. Di per sé naturale — l'omelia rimanda infatti ad una situazione di celebrazione —, il rapporto si impone come aspetto qualificante della pro-

zazione, nella misura in cui esprime la fede profonda del ministro sacro che predica, ed è impregnata di amore. I fedeli riuniti per formare una Chiesa pasquale, che celebra la festa del Signore presente in mezzo ad essi, si attendono molto da questa predicazione, e ne ricavano frutto purché essa sia semplice, chiara, diretta, adatta, profondamente radicata nell'insegnamento evangelico e fedele al magistero della Chiesa, animata da un ardore apostolico equilibrato che le viene dal suo proprio carattere, piena di speranza, nutriente per la fede, generatrice di pace e di unità. Molte comunità parrocchiali o di altro tipo vivono e si consolidano grazie all'omelia di ogni domenica, quando essa ha tali qualità» (Ibidem).

(42) Giovanni Paolo II, Esortazione Apostolica «Catechesi tradendae» (1979) n. 48.

spettiva che guida questa ricerca alla luce di due acquisizioni precedentemente illustrate: da una parte, il magistero conciliare che qualifica l'omelia come «parte dell'azione liturgica»; dall'altra, la riflessione sull'evoluzione storica che identifica proprio nella divaricazione tra omelia e rito una delle ragioni — se non la fondamentale — della sua grave decadenza o addirittura della sua pratica scomparsa.

Mi propongo, in particolare, di illuminare il modo di intendere il rapporto tra l'omelia e la celebrazione liturgica entro cui essa avviene; si tratta di una linea di studio imprescindibile per chi intende darsi ragione della singolarità e specificità del momento omiletico. L'istanza è, del resto, riscontrabile come non marginale anche nella letteratura recente, sia pur espressa a diversi livelli di profondità: a volte ciò accade primariamente in forza della sollecitazione del magistero conciliare⁽⁴³⁾, a volte per una maggiore attenzione alla tematica propriamente celebrativa⁽⁴⁴⁾, a volte in essa si ha eco della mentalità di cui è portatrice la stessa tradizione giudaica e cristiana attestata dai testi biblici⁽⁴⁵⁾. Puntualizzando ulteriormente quanto già abbozzato altrove⁽⁴⁶⁾, vedo fecondi alcuni sentieri di ricerca.

3.1. *Il dinamismo di comunione dell'azione rituale*

Il primo e più importante percorso va nella direzione della comprensione teologica dell'azione rituale. Memoriale della Pasqua, la celebrazione liturgica è connotata da un intrinseco dinamismo di comunione: essa è ambito in cui Dio fa dono di sé e in cui al credente è dischiusa la reale possibilità di avere accesso al mistero di Cristo. In un testo impregnato di riferimenti alla tradizione⁽⁴⁷⁾, la *Dei Verbum* così recita: «La Chiesa ha sempre venerato le divine scritture come ha fatto per il corpo stesso del Signore, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli» (n. 21). Il testo conciliare dice bene l'intrinseco dinamismo dell'azione liturgica per eccellenza, quella eucaristica: essa è per intero evento di comunione. Logico

(43) Cfr. D. MOSSO, *L'omelia parte dell'azione liturgica*, «Rivista Liturgica» 74 (1987) 177-184.

(44) Si veda, ad esempio: CH. BISCONTIN, *L'omelia come parte della celebrazione* in AA.VV., *Il linguaggio liturgico. Prospettive metodologiche e indicazioni pastorali*, Bologna, Dehoniane, 1981, pp. 293-311.

(45) In questa linea, ad esempio, il capitolo: *Célébration de la parole et alliance*, in: L. DEISS, *Vivre la Parole...*, op. cit., pp. 297-308.

(46) F. BROVELLI, *La celebrazione liturgica: la Parola si fa evento*, «Vita Monastica» 39 (1985) n. 163, pp. 27-46; ID., *L'omelia, parte della celebrazione liturgica*, in: AA.VV., *Predicare oggi...*, op. cit., pp. 115-135.

(47) L. PACOMIO, «*Dei Verbum*». *Genesi della Costituzione sulla Divina Rivelazione*, Torino, Marietti, 1971, pp. 124-127; A. BEA, *La Parola di Dio e l'umanità*, Assisi, Cittadella, 1967, pp. 265-269.

pertanto che ciascuno degli elementi che la costituiscono, debba coerentemente armonizzarsi a questo livello: «in questa prospettiva appare chiaro che il compito della predicazione omiletica debba essere letto ed interpretato in funzione del realizzarsi per l'assemblea, riunita in questo luogo e in questo momento, dell'esperienza singolare della comunione con Cristo attraverso la duplicità del segno della Parola accolta e del Pane condiviso. L'unità della celebrazione eucaristica si manifesta, sotto questo profilo, in maniera evidente e teologicamente fondata; conseguentemente, l'omelia non può essere capita se non all'interno di questo orizzonte» (48).

3.2. Nello svolgersi dell'anno liturgico

Non mi parrebbe superfluo il rimando ad un secondo sentiero di ricerca, per la verità non consueto nella trattazione sull'omelia. In continuità con lo sforzo di rigorizzare il rapporto tra omelia e celebrazione, va richiamato il fatto che normalmente la celebrazione culturale (eucaristica in particolare) si dà nello svolgersi del ciclo annuale del tempo. Il riferimento all'anno liturgico, al suo senso teologico e alle funzioni che gli competono, costituisce pertanto un criterio interpretativo importante della celebrazione in quanto tale, e quindi anche della predicazione che avviene al suo interno.

Più precisamente, le ragioni che hanno generato il ciclo annuale delle celebrazioni e che tuttora lo motivano come struttura pastorale importante — penso all'istanza cherigmatica, catechetica, catecumenale — e le categorie che interpretano l'esperienza spirituale implicata in chi vi partecipa in modo autentico — discepolato, vita secondo lo Spirito, ecc. — si configurano come referenti non marginali per intendere il senso della stessa predicazione omiletica (49). Il rilievo suona ancora più pertinente se si pensa che la questione centrale posta continuamente in evidenza nelle celebrazioni dell'anno liturgico è precisamente quella della fede: esso è annuncio che appella ad aprirsi ad un Altro (avvento), è invito ad avere dimora con Lui (natale), è scelta di farsene discepoli (quaresima), è sollecitazione a porsi come commensali della sua Pasqua per vivere come discepoli del Risorto (pasqua), è chiamata a vivere animati dal suo Spirito (tempo ordinario). Nelle grandi scansioni dei tempi liturgici che si susseguono dall'avvento alla Pentecoste non è difficile scorgere il filo conduttore che fa da autorevole e prima-

(48) F. BROVELLI, *L'omelia...*, op. cit., p. 127.

(49) Può essere utile, in questa prospettiva, la riflessione che ho proposto con la relazione: *Celebrare l'anno liturgico*, in «La Rivista del Clero Italiano» 69 (1988) 753-764 (pubblicata anche in: COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA LITURGIA, *Celebrare oggi. Atti del corso di aggiornamento per i vescovi sulla liturgia* - Roma 8/12 febbraio 1988, Roma, CEI, 1988, pp. 130-143).

rio riferimento per una predicazione che si fa risonanza della Parola annunciata nel rito dell'Alleanza⁽⁵⁰⁾.

3.3. Celebrare la Parola

V'è infine un ulteriore percorso — ancor meno frequentato dalla letteratura recente e, comunque, spesso non percepito come connesso con la tematica omiletica — meritevole d'essere messo a fuoco: mi riferisco alla riflessione teologica relativa alla «celebrazione della Parola», che pur fa da capitolo imprescindibile di quel «contesto celebrativo» all'interno del quale l'omelia si situa. In diretta connessione con quanto ora s'è detto, esso ha invece una sua specificità e può essere fatto oggetto d'una considerazione autonoma e non priva di esiti interessanti⁽⁵¹⁾.

Marsili aveva ragione di denunciare la gravità della «riduzione di ruolo cui la Parola era stata costretta anche nell'ambito liturgico»⁽⁵²⁾. Tanto più che l'indagine più accurata sulle motivazioni che l'avevano generata obbliga a riconoscere la presenza di problemi complessi che hanno esercitato una larga influenza sulla mentalità e sulla prassi: si pensi, in particolare, alla crescente «concentrazione della visibilità sul rito» che aveva in pratica finito per oscurare l'attenzione alla complessità dell'azione celebrativa e quindi anche il ruolo da attribuire alla Parola⁽⁵³⁾. Si sa che la reazione protestante, pur avendo avuto il merito di riguadagnare alla coscienza ecclesiale l'importanza/centralità della Parola, non ha saputo ricondurre ad equilibrio la comprensione delle componenti teologiche dell'azione liturgica, costitutive del suo senso e del suo valore⁽⁵⁴⁾.

(50) Ibidem, pp. 136-137.

(51) Un primo abbozzo di riflessione in questa linea in: F. BROVELLI, *La celebrazione liturgica*, art. cit.

(52) Cfr. *L'Editoriale* (non firmato, ma certamente di Marsili, direttore della rivista), in «Rivista Liturgica» 70 (1983) 643-644.

(53) Cfr. S. MARSILI, «Cristo si fa presente nella sua Parola», ibidem, pp. 671-690 (cfr. in particolare p. 684).

(54) «In questa innovazione» — commenta Marsili — «riconosciamo volentieri che la riforma protestante ha dimostrato di aver riscoperto il fondamentale valore culturale della parola di Dio; ma l'innovazione stessa, ossia il rovesciamento che dà alla parola un posto non solo privilegiato, ma unico e assoluto, dimostra che presso i protestanti vi era un'incomprensione della liturgia non minore di quella di cui allora soffrivano i cattolici. Si sarebbe dovuto infatti ritrovare quello che è intrinseco ed essenziale alla liturgia: l'unità tra Parola e sacramento, e invece si è continuato in altro modo lo stesso sbaglio che si voleva correggere; si è privilegiata, nel protestantesimo, la parola a danno del sacramento, come prima, nel cattolicesimo, il sacramento era privilegiato sulla parola. Ma soprattutto non si è compreso che ponendo la parola senza sacramento si riportava la storia della salvezza al livello di AT e cioè di annuncio soltanto della parola, come se questa non avesse trovato compimento nel sacramento-Cristo, la cui realtà salvifica oggi i sacramenti trasmettono alla Chiesa» (ibidem, p. 688).

Sotto questo profilo, le puntualizzazioni del capitolo I dei citati *Praenotanda* al Lezionario del 1981 costituiscono un'acquisizione importante e, per di più, autorevole⁽⁵⁵⁾. e vorrei sottolineare alcuni aspetti che ritengo pertinenti al nostro intento in questo momento: in forza della presenza del Cristo e della singolarità del momento celebrativo «la celebrazione liturgica diventa una continua, piena ed efficace proclamazione della parola di Dio»⁽⁵⁶⁾; il richiamo al fatto che, in virtù dell'azione dello Spirito, la partecipazione alla liturgia è operazione «spirituale» che consente una appropriazione profonda della Parola proclamata⁽⁵⁷⁾; la rilevanza data alla dimensione propriamente ecclesiologicala in forza della quale la proclamazione della Parola nel rito d'Alleanza costituisce lo spazio di memoria e profezia della comunità cristiana e il luogo in cui essa può riconoscere la propria identità e missione⁽⁵⁸⁾; infine, la convinzione che la liturgia sia il luogo che consente

(55) Cfr. in particolare i nn. 1-10. Oltre gli studi già citati, possono fare da utile complemento: A.M. TRIACCA, *Valore teologico della «Liturgia della Parola»*, «Rivista Liturgica» 73 (1986) 616-632; S. MAGGIANI, *La «Liturgia della Parola»: sequenze rituali costitutive*, ibidem, pp. 633-645; R. FALSINI, *La Parola di Dio nella celebrazione sacramentale* in COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA LITURGIA (a cura di) *Celebrare oggi...*, op. cit., pp. 118-127.

(56) «La parola di Dio viene pronunciata nella celebrazione liturgica non soltanto in un solo modo, né raggiunge con la medesima efficacia il cuore dei fedeli: sempre però nella sua parola è presente il Cristo, che attuando il mistero di salvezza, santifica gli uomini e rende al Padre un culto perfetto. Anzi, l'economia e il dono della salvezza, che la parola di Dio continuamente richiama e comunica, proprio nell'azione liturgica raggiunge la pienezza del suo significato; così la celebrazione liturgica diventa una continua, piena ed efficace proclamazione della parola di Dio. Pertanto la parola di Dio, costantemente annunciata nella liturgia, è sempre viva ed efficace per la potenza dello Spirito Santo, e manifesta quell'amore operante del Padre che giammai cessa di operare verso tutti gli uomini» (n. 4).

(57) «Perché la parola di Dio operi davvero nei cuori ciò che fa risuonare negli orecchi, si richiede l'azione dello Spirito Santo; sotto la sua ispirazione e con il suo aiuto la parola di Dio diventa fondamento dell'azione liturgica, e norma e sostegno di tutta la vita. L'azione dello stesso Spirito Santo non solo previene, accompagna e prosegue tutta l'azione liturgica, ma a ciascuno suggerisce nel cuore tutto ciò che nella proclamazione della parola di Dio viene detto per l'intera assemblea dei fedeli e mentre rinsalda l'unità di tutti, favorisce anche la diversità dei carismi e ne valorizza la molteplice azione» (n. 9).

(58) «Nell'ascolto della parola di Dio si edifica e cresce la Chiesa, e i fatti mirabili che un tempo e in molti modi Dio ha compiuti nella storia della salvezza, vengono in mistica verità ripresentati nei segni della celebrazione liturgica; a sua volta, Dio si serve della stessa assemblea dei fedeli, che celebrano la liturgia, perché la sua parola si diffonda e sia glorificata e venga esaltato tra i popoli il suo nome. Ogni volta pertanto che la Chiesa, riunita dallo Spirito Santo nella celebrazione liturgica, annunzia e proclama la parola di Dio, sa di essere il nuovo popolo, nel quale l'alleanza sancita negli antichi tempi, diventa finalmente piena e completa. A loro volta tutti i fedeli, che in forza del Battesimo e della Cresima, sono divenuti nello Spirito annunziatori della parola di Dio, una volta ricevuta la grazia di ascoltare questa parola, devono farsene annunziatori nella Chiesa e nel mondo, almeno con la testimonianza della loro vita. La stessa parola di Dio, proclamata nella celebrazione dei divini misteri, non si riferisce soltanto alla presente situazione che stiamo vivendo, ma rievoca il passato e fa intravedere il futuro, ravvivandone in noi il desiderio e la speranza, perché tra il vario fluire delle umane vicende, là siano fissi i nostri cuori, dov'è la vera gioia» (n. 7).

e sollecita una singolare esperienza di fede, e che diviene anzi un contesto capace di una interpretazione più profonda della Parola stessa⁽⁵⁹⁾.

3.4. I percorsi antropologici

Un'ultima serie di rilievi contribuisce ad arricchire il quadro di riflessione. Si tratta cioè di valorizzare e di incrementare l'attenzione anche per i percorsi antropologici che consentono una adeguata appropriazione personale della Parola celebrata; l'indagine in merito non è consueta, ma meritevole d'essere incoraggiata. Del resto, non c'è dubbio che un'esperienza religiosa così pregnante com'è quella chiamata in causa dalla celebrazione liturgica della Parola di Dio necessiti di una riflessione rigorosa circa le possibilità e le condizioni che la rendono realmente praticabile. In una prospettiva eminentemente teologico-pratica un interesse per questi percorsi non può apparire certamente né indebito né superfluo⁽⁶⁰⁾.

* * *

L'insieme di queste annotazioni, debitamente sviluppate nelle loro implicazioni teoriche e pratiche, consente di avere molto più nitidamente delineato il senso dell'affermazione conciliare secondo la quale l'omelia «è parte dell'azione liturgica». Ogni modo d'intendere questo rapporto tra omelia e celebrazione che sia puramente estrinseco e occasionalistico, così come il leggerne il senso solo in una prospettiva di ordinamento rubricale, non renderebbero ragione dello spessore teologico del problema. In realtà, le strade ora delineate conducono ad una lettura assai più profonda sotto il profilo propriamente teologico-pastorale. Il problema della natura specifica della predicazione omiletica ne esce indubbiamente illuminato.

(59) «I molteplici tesori dell'unica parola di Dio si manifestano mirabilmente nelle varie celebrazioni, come anche nelle diverse assemblee di fedeli che ad esse partecipano, sia quando si rievoca nel suo ciclo annuale il mistero di Cristo, sia quando si celebrano i sacramenti e i sacramentali della Chiesa, sia quando i singoli fedeli rispondono all'intima azione dello Spirito Santo. Allora infatti la stessa celebrazione liturgica, che poggia fondamentalmente sulla parola di Dio e da essa prende forza, e diventa un nuovo evento e arricchisce la parola stessa di una nuova efficace interpretazione. Così la Chiesa segue fedelmente nella liturgia quel modo di leggere e di interpretare le sacre Scritture, a cui ricorse Cristo stesso, che a partire dall'«oggi» del suo evento esorta a scrutare tutte le Scritture» (n. 3).

(60) Un esempio indicativo in questa direzione mi sembra quello fornito da N. FANTINI, *L'uso della Bibbia nella liturgia: la liturgia delle ore*, in AA.VV., *La Bibbia nella liturgia...*, op. cit., pp. 57-82.

4. VERSO UNA COMPRENSIONE TEOLOGICA

Facendo esplicito riferimento all'esigenza di chiarificare «il significato del termine predicazione nel linguaggio ecclesiastico e in quello teologico», Bertuletti⁽⁶¹⁾ richiama l'attenzione anche al senso della connessione tra predicazione e contesto celebrativo, affermando: «...Infine la caratterizzazione della predicazione (omelia) in base al contesto liturgico nel quale si predica è certamente qualificante; ma questa connessione, se non può essere intesa in senso puramente materiale, deve essere giustificata alla luce della natura della predicazione previamente istituita»⁽⁶²⁾. In effetti, l'appello ad una chiarificazione teologica della predicazione giunge del tutto pertinente anche dopo i passaggi sin qui realizzati nella recensione delle caratteristiche del dibattito teologico-pastorale relativo all'omelia. Con l'ascolto di alcune puntualizzazioni che mi paiono particolarmente meritevoli, è possibile, in realtà, giungere ad alcuni esiti di importanza non irrilevante in ordine alla tematica che stiamo studiando⁽⁶³⁾. Del resto, l'istanza propriamente teologica emerge come indilazionabile campo di ricerca proprio dal lavoro pastorale: è iscritta cioè nelle attese e negli interrogativi di chi si premura di vivere in prima persona, e con intelligenza, il ministero della predicazione⁽⁶⁴⁾.

4.1. Predicazione e atto di fede

Una prima e feconda direzione di ricerca è costituita dall'impegno per un rigoroso chiarimento di natura propriamente teologica «a partire dalla teologia della rivelazione»⁽⁶⁵⁾. La ricostruzione delle coordina-

(61) A. BERTULETTI, *Per una determinazione del concetto teologico di predicazione*, in AA.VV., *Il ministero della predicazione...*, op. cit., pp. 10-24.

(62) Ibidem, p. 10.

(63) Quella di Bertuletti citata sopra ha la fisionomia della ricostruzione dello *status questionis*, da cui prende poi avvio una interpretazione argomentata e convincente. Abbastanza simile la fisionomia dello studio di G. COLOMBO, *Predicazione e celebrazione. Riflessioni teologiche*, in: AA.VV., *Predicare oggi...*, op. cit., pp. 43-72. Si veda anche N. GREINACHER, *L'annuncio come funzione fondamentale della Chiesa*, in: AA.VV., *Manuale della predicazione...*, op. cit., pp. 259-296.

(64) Significativa, in questo senso, la maniera di procedere dell'opera di J. RATZINGER, *Dogma e predicazione* (= Biblioteca di teologia contemporanea 19), Brescia, Queriniana, 1974. Si legge, tra l'altro, nella *Prefazione*: «L'intima tensione della predicazione dipende dall'oggettiva tensione dell'arco dogma-Scrittura-Chiesa-oggi: nes uno di questi pilastri può essere tolto, senza che a lungo andare non crolli il tutto. Se questa è la situazione, una teologia non può accontentarsi di ripensare la fede nell'Eliseo della scienza ed abbandonare poi a se stesso il predicatore. Esso deve proporre delle indicazioni nella vita di tutti i giorni e trovare modelli di trasmissione dalla riflessione alla predicazione; il pensiero si conferma solo nella "dicibilità"».

(65) A. BERTULETTI, *Per una determinazione...*, op. cit., p. 10.

te essenziali del dibattito che s'è sviluppato in epoca recente⁽⁶⁶⁾, segna la appunto come percorso autorevole e pertinente quello che ricerca la specificità della predicazione «a partire dalla struttura della rivelazione e della fede»⁽⁶⁷⁾. In questa prospettiva, mi paiono particolarmente rilevanti, in ordine al nostro intento, alcune acquisizioni che un'indagine seria consente di far emergere. Anzitutto è da notare l'intrinseca correlazione tra predicazione e atto di fede, nel senso della finalizzazione dell'una all'altro: «...Ciò che è formale per la predicazione è che essa mira all'attuazione della corrispondenza fra l'evento di Dio e l'esistenza umana: quindi non al sapere di Dio o dell'uomo che precede o consegue alla fede, alla teoria della corrispondenza fra Dio e l'uomo, ma alla fede stessa come atto di corrispondenza o corrispondenza in atto fra il Dio personale e la mia esistenza»⁽⁶⁸⁾. Ne consegue, oltretutto, una specificazione non certo marginale: «Per il suo carattere di discorso finalizzato all'atto di fede che realizza la concretezza e immediatezza del rapporto dell'uomo con Dio, la predicazione ha come contenuto la messa in relazione dell'esistenza umana con l'evento di Gesù Cristo. In essa la concentrazione cristologica è sempre anche concentrazione antropologica»⁽⁶⁹⁾.

Su questo sfondo di riflessioni risulta introdotto il modo di ripensare le funzioni delle realtà che hanno immediata attinenza con la predicazione. Da una parte la Scrittura, vero e proprio paradigma della predicazione⁽⁷⁰⁾; dall'altra il dogma, che, in quanto criterio autentico di interpretazione del senso della fede, conferisce alla predicazione la connotazione d'essere anche «introduzione alla professione di fede della Chiesa»⁽⁷¹⁾. Ancora più importante per noi il senso del riferimen-

(66) Ibidem, pp. 10-17. Cfr. anche G. COLOMBO, *Predicazione e celebrazione...*, op. cit., pp. 45-55.

(67) A. BERTULETTI, *Per una determinazione...*, op. cit., p. 17.

(68) Ibidem, p. 19. «Il riferimento all'atto di fede» — prosegue l'A. — «che è qualificante per la predicazione, non deve essere inteso nel senso esclusivo della prima conversione alla fede. Su questo fraintendimento poggia la riduzione del kerigma all'evangelizzazione ai non credenti. La predicazione come concetto teologico è insieme appello alla fede e edificazione della fede e come tale riguarda l'intera esistenza credente, in quanto questa in ogni momento è posta sotto l'imperativo di rinnovare il consenso della fede al quale è stato abilitato dalla grazia della conversione (come abito che insieme dispone all'atto e dipende dall'atto). In questo senso si deve intendere il carattere di evento della predicazione sottolineato dalle teologie della parola...» (pp. 19-20).

(69) Ibidem, p. 20.

(70) Riflettendo sulla natura della parola biblica, Bertuletti annota: «Ciò esclude di ridurre la predicazione a esegesi storico-critica o comunque a spiegazione dotta del testo: la spiegazione è al servizio della riattualizzazione e interviene indirettamente, non come tema della predica ma come mezzo per rimuovere gli eventuali ostacoli alla comprensione. Egualmente il carattere normativo, "divinamente ispirato" della Scrittura, non deve essere presupposto, ma "praticato". In altre parole: la credibilità di ciò che si annuncia non deve essere fondata sul testo, ma deve essere esibita mediante la restituzione della forza interpretante e interpellante del testo. In sintesi: non si predica il testo, ma con il testo si annuncia la "cosa" del testo» (ibidem, p. 22).

(71) «Ma, a un livello più generale che concerne il clima e lo stile della predicazione, questa deve essere concepita in modo da indurre nell'uditore la convinzione che la

to al sacramento, elemento strutturale del contesto in cui la predicazione omiletica si colloca: «Il riferimento all'unico atto («la liturgia della parola e la liturgia eucaristica sono congiunte tra di loro così strettamente da formare un solo atto di culto»: SC 56) non ha solo un senso temporale relativo al contesto nel quale la predicazione si produce, ma strutturale. Esso significa che predicazione e sacramento sono allo stesso titolo finalizzati all'atto della fede (intesa nel senso comprensivo e non intellettualistico per cui la fede sta per l'intera esistenza teologale) e che perciò la loro connessione è essenziale. La predicazione tende all'atto della fede; ma solo nell'azione sacramentale e in primo luogo nella celebrazione eucaristica sono poste tutte le condizioni che assicurano l'efficacia dell'atto» (72).

4.2. Alcune essenziali precisazioni teologiche

Una seconda direzione di ricerca è quella che, identificando con lucidità le questioni fondamentali che stanno alla base della teologia cattolica della predicazione, riporta l'attenzione sul contenuto e non semplicemente sulle forme della predicazione (73).

Una prima e fondamentale questione — sollecitata sia dalle odierne situazioni pastorali che dalla logica interna che ispira il rinnovamento del lavoro propriamente teologico — consiste nell'identificare la Parola di Dio in Gesù Cristo stesso. La conseguenza per il nostro tema è di immediata evidenza: «dire/predicare la parola di Dio significa dire/predicare Gesù Cristo» (74).

Non si tratta certamente di una guadagno irrilevante, tanto più che il riferimento centrale a Gesù Cristo — il «cristocentrismo» — ha ridato unità anche alla teologia. Annota in proposito G. Colombo: «La recuperata unità della teologia nel cristocentrismo è oggettivamente funzionale alla predicazione. La predicazione infatti deve essere di diritto/dovere cristocentrica, nel senso che deve essere la predicazione di Gesù Cristo, non solo in quanto deve predicare Gesù Cristo, ma anche in quanto deve predicare il Dio di Gesù Cristo e non un dio qualunque; l'uomo secondo Gesù Cristo e non l'uomo secondo il gusto degli uomini; la Chiesa di Gesù Cristo, e non la Chiesa del parroco o del gruppo ecc.» (75).

decisione della fede non è atto del cui senso egli possa disporre autonomamente. Una predicazione che si intende come semplice annuncio della Parola di Dio e non anche come introduzione alla professione di fede della Chiesa, non gode dell'efficacia della Parola» (ibidem, p. 23).

(72) Ibidem, p. 23.

(73) Per questa sezione mi rifaccio, in particolare, a G. COLOMBO, *Predicazione e celebrazione...*, op. cit. (cfr. p. 55).

(74) Ibidem, p. 56.

(75) Ibidem, pp. 59-60.

Non meno rilevante il compito di far comprendere la Parola di Dio: la predicazione non può in alcun modo sottrarsi, anche se non può essere lasciata sola in questo sforzo⁽⁷⁶⁾. Tutto ciò non è senza conseguenze per la comprensione del senso stesso del predicare e di ciò che è lecito attendersi dalla predicazione; anche se — occorre riconoscerlo — proprio la messa a fuoco di questo ineludibile compito della predicazione ecclesiastica dice con ancora maggiore evidenza tutta la difficoltà che l'odierno contesto epocale esercita su di essa. Spesso la predicazione è posta nel rischio della insignificanza, proprio perché manca l'interesse per la Parola, condizione primaria che possa dischiudere la possibilità di comprenderla⁽⁷⁷⁾.

Alla luce di questo itinerario di riflessione appare in tutta la sua evidenza una terza e qualificante determinazione, già allusa precedentemente all'interno di un percorso complementare a questo: la questione cioè del «celebrare» la Parola, e del suo rapporto con l'azione sacramentale. Esclusa ogni forma di interpretazione di questo legame che sia estrinseca oppure occasionalistica⁽⁷⁸⁾, non ci si può incamminare se non nella direzione di una omelia pensata come emergente dalla celebrazione sacramentale⁽⁷⁹⁾. Una puntualizzazione rigorosa in questa direzione consente alcune precisazioni di non poco conto: «... I sacra-

(76) «Alla predicazione... non può essere lasciato in esclusiva il compito di far "comprendere" la Parola di Dio; al contrario abbisogna essa stessa di essere sostenuta in questo compito. In particolare ha bisogno di appoggiarsi alla teologia, ma più largamente alla testimonianza globale della Chiesa. E' infatti quasi impensabile che la predicazione, come voce isolata, possa riuscire a far "comprendere" la Parola di Dio, nel senso profondo di farne sperimentare la forza (dynamis) liberatrice. La predicazione potrà riuscirci solo se è sostenuta coralmente e armonicamente da tutta l'azione della Chiesa, la quale per se stessa deve essere la testimonianza della forza liberatrice della Parola di Dio» (ibidem, p. 65).

(77) «...In ogni caso, non si deve fare una predicazione che tenga "fuori" la Parola di Dio dall'"interesse" dell'uomo immediatamente e mediamente dall'interesse per la cultura dell'uomo, perché significa predicare in modo incomprensibile. L'incomprensibilità non va banalizzata in una questione di parole... La questione della incomprensibilità è più seria, perché si colloca ad un livello più profondo, non quello della parole, ma quello dell'"interesse", nel senso che è la mancanza d'interesse a precludere in radice la comprensione. E oggi la mancanza di "interesse" per la Parola di Dio, non è più solo una questione di singoli, ma è propriamente una questione epocale, nella misura in cui la nostra epoca si caratterizza per l'interesse alla liberazione e promozione dell'uomo, e la Parola di Dio, dalla predicazione, dai testi episcopali e pontificali, insomma dal linguaggio ecclesiastico, venisse estraniata da questo interesse» (ibidem, pp. 65-66).

(78) Cfr. Ibidem, pp. 67-68.

(79) «Il problema preciso è... qual è il senso della predicazione all'interno della celebrazione sacramentale. La risposta a questo problema dice, in ultima analisi, quale deve essere la forma dell'omelia, in ogni caso, non "sovrapposta" alla celebrazione sacramentale (e quindi suggerita dalla esperienza del predicatore, come se la predica dovesse venire dal suo cuore, o della sua sagacia pastorale, come se la predica dovesse essere suggerita al predicatore dal tipo di pubblico: tutte queste determinazioni infatti, anche se non impertinenti, possono però essere solo "secondarie"), ma "emergente" dalla celebrazione sacramentale» (ibidem, pp. 69-70).

menti — scrive G. Colombo — sono sempre i sacramenti della fede e la fede è sempre la fede nella Parola di Dio, e quindi ascolto oggettivo della Parola di Dio. In questa prospettiva il sacramento, che propriamente è la celebrazione del sacramento, da un lato non appare sostanzialmente diverso dalla Parola; ma dall'altro «aggiunge» alla Parola la fede che l'ha accolta. Non appare sostanzialmente diverso dalla Parola, non solo perché in ultima analisi il Gesù Cristo dell'Eucaristia, è ancora la Parola di Dio, cioè il Gesù Cristo della Bibbia; e non solo perché la Parola e il sacramento sono intrinsecamente finalizzati allo stesso obiettivo, quello di realizzare la comunione/conformazione degli uomini a Gesù Cristo, e quindi la Chiesa; ma perché precisamente in questa prospettiva della identità nel principio e della identità nel fine, la Parola e il sacramento sono in se stessi l'autocomunicazione di Dio in Gesù Cristo, come se il sacramento non facesse che evidenziare il realismo della comunione «predestinata» da Dio, in quanto comunione insita nella Parola, ma non solo di parola. D'altra parte, il sacramento aggiunge alla «parola» la fede di chi l'ha accolta, la fede non nel senso precisivo delle distinzioni teologiche, ma nel senso comprensivo pregnante, originario del N.T., dove la fede non è solo l'adesione intellettuale, ma è tutto, la comunione di vita...»⁽⁸⁰⁾.

L'insieme di queste riflessioni consente di fatto una considerazione oramai conclusiva della specificità della situazione in cui costitutivamente avviene la predicazione omiletica: «La comunione con Gesù Cristo insita strutturalmente nella celebrazione sacramentale, postula, da un lato, il riferimento alla Parola di Dio e dall'altro il riferimento alla fede/ubbidienza/«sequela», comunione di vita dei cristiani... La predicazione normata intrinsecamente da questa situazione, che è la situazione sacramentale, deve esprimerla, nel senso di rendere coscienti tutti i partecipanti alla celebrazione sacramentale»⁽⁸¹⁾.

Alla luce di questi approfondimenti, l'asserto conciliare che determinava la singolarità dell'omelia nel suo essere parte dell'azione liturgica risulta compreso in tutta la sua reale consistenza: il coniugarsi armonico tra la lettura «liturgica» e quella propriamente «teologica» fatta in queste pagine ne abbozza un quadro interpretativo assai articolato.

5. NATURA E FUNZIONI

Il tipo di approfondimento che i percorsi ora richiamati consentono di realizzare e gli effettivi esiti cui essi giungono, costituiscono di fatto un apporto qualificante per una corretta comprensione della natura specifica della predicazione omiletica e delle sue reali funzioni⁽⁸²⁾.

(80) Ibidem, pp. 70-71.

(81) Ibidem, p. 72.

(82) Un panorama generale in merito è quello offerto da D. GRASSO, *La predicazione...* op. cit., pp. 57-114 (più precisamente si tratta delle sezioni dedicate a definire «il

Aspetto questo non secondario nella ricerca che ci proponiamo di svolgere, anche perché con esso la problematica si orienta sempre più precisamente a confrontarsi con l'esercizio concreto del ministero della predicazione.

5.1. Una diversa intenzionalità

Il livello più decisivo a questo riguardo è costituito dalla percezione della singolarità del contesto — quello celebrativo, appunto — entro il quale si colloca l'omelia⁽⁸³⁾. Intesa nel suo senso specifico — s'è tentato di puntualizzarlo nelle pagine precedenti — tale connessione connota l'atto del predicare di intenzionalità e modalità diverse da quelle proprie della catechesi. «A che mira il *didaskalos*? Mira a suscitare un sapere. Il sapere è abito, o abitudine; è disposizione tendenzialmente costante dello spirito. Il sapere è disponibile a molti impieghi, a molte "applicazioni": il sapere è "capacità di", non è invece immediatamente atto. Proprio in rapporto a tale carattere di abitudine e di disponibilità ad una molteplicità di attuazioni, il sapere suppone un apprendimento disteso nel tempo, esige quindi un *discursus*, esige ripetizione, esige anche rinnovata considerazione a fronte dei sempre nuovi interrogativi che sorgono. In rapporto alle esigenze dell'apprendimento occorre intendere il carattere frequentativo dell'istruzione (*didaskalia*) »⁽⁸⁴⁾. In realtà, lo sforzo di puntualizzare ciò che caratterizza la catechesi si risolve anche nella possibilità di cogliere e di motivare la diversità che ha l'omelia rispetto ad essa: «La predica non è istruzione; non mira immediatamente e formalmente al sapere — sia pur esso sapere della fede — non mira più in generale a ciò che il cristiano potrà fare o sentire o capire a partire dalla predica udita nei molti e imprevedibili momenti della vita. Essa mira immediatamente e formalmente all'atto di fede presente, nell' *hic et nunc* della celebrazione»⁽⁸⁵⁾. Oltre che rilevante sotto il profilo propriamente teorico, tale acquisizione si rivela preziosa anche sotto il profilo operativo. «Per il fatto che la predica mira all'atto della fede, e non immediatamente al sapere, essa deve cercare di non catturare l'attenzione, e cioè, di non assumere di fronte all'uditore la

fine generale» e «i fini particolari» dell'omelia). La riflessione necessita peraltro di numerose puntualizzazioni.

(83) Si muove in questa direzione nel definire la natura dell'omelia il contributo di G. ANGELINI, *Come predicare. Difetti facili e pregi difficili della predica nella situazione presente*, in: AA.VV., *Il ministero della predicazione...*, op. cit., pp. 84-101.

(84) Ibidem, p. 87.

(85) Ibidem, p. 88. L'A. così prosegue: « non si può certo escludere, anzi si dovrà normalmente prevedere, un permanente vantaggio della predica al di là del momento attuale della celebrazione. Ma tale permanente vantaggio è da intendere, fondamentalmente, come vantaggio che si produce in conseguenza della natura stessa dell'atto di fede: realizzato nel momento della celebrazione, esso esibirà un'efficacia strutturante in rapporto agli atteggiamenti abituali dell'esistenza cristiana».

consistenza dello *spectaculum*, dell'evento al quale l'attenzione di chi ode si ferma come a ciò che satura il suo interesse, sia pure solo per un fugace momento. La predica deve invece cercare di rimandare l'attenzione al di là di sé, alla «cosa» stessa di cui si dice, e dunque alla presenza attuale di Dio al credente... La predica in tal senso è parola che interpella, che intende suscitare un atto; un atto che ha come suo termine intenzionale Dio stesso, e non l'*enuntiabile*»⁽⁸⁶⁾.

5.2. Verso una prospettiva unitaria

La fecondità anche pastorale di queste intuizioni credo che si riveli ancora più nitidamente se si confronta la letteratura liturgica in merito⁽⁸⁷⁾. Riguadagnata finalmente la consapevolezza dell'importanza dell'omelia nella prassi ecclesiale, l'attenzione si è andata giustamente spostando sui compiti ad essa pertinenti e quindi sulle funzioni cui non debba in alcun modo sottrarsi. In effetti però, mi sembra che ciò spesso avvenga senza aver raggiunto un'ipotesi sintetica, quasi si trattasse di un insieme di preoccupazioni valide in se stesse, ma non coordinate da un intento unitario. I rischi in proposito non sono, a mio parere, da sottovalutare. Basterebbe pensare, ad esempio, quanto possa rimanere ancora dominante uno schema di tipo illuministico: arricchito sì di istanze nuove e pertinenti, e capace di farsi interrogare in modo reale dal problema propriamente ermeneutico, ma ancora troppo ancorato al primato del «comprendere»⁽⁸⁸⁾. La correlazione diretta e specifica tra omelia e atto di fede consente invece di andare oltre tale rischio e, ancor più, di potersi avvalere di una prospettiva realmente unitaria.

Il rimando ad una considerazione unitaria diverrebbe la sola condizione idonea a garantire la correttezza del percorso che va via via enumerando le necessarie «funzioni» dell'omelia. Un elenco non privo di aspetti interessanti e di una indiscussa sensibilità al problema pastorale

(86) Ibidem, pp. 88-89.

(87) Un esempio particolarmente sintetico e lucido in questa prospettiva mi sembra quello redatto da L. DELLA TORRE, *La predicazione nella liturgia...*, op. cit., pp. 229-239. Esso fotografa in modo fedele il tipo di riflessione che mediamente caratterizza l'apporto dei liturgisti sul tema dell'omelia.

(88) Nel contributo sopra citato si legge: «La predicazione omiletica... deve favorire il percorso della parola di Dio dai segni che la manifestano alla comprensione personale dei fedeli. La sua funzione fondamentale perciò è di tipo "ermeneutico": far comprendere il messaggio divino, formulato nel linguaggio dei segni, in e per questa situazione ecclesiale e personale. A ciò si giunge con una serie di passi la cui successione non è possibile stabilire in modo logico-sistematico. L'omelia non è una lezione di ermeneutica in cui si seguono ordinatamente i vari passaggi per l'interpretazione di un testo antico nel contesto culturale attuale. Una tale impostazione mancherebbe del suo ultimo anello, o meglio del suo sbocco decisivo: la comprensione del messaggio per me fedele che partecipo a questa celebrazione. Tale ultima operazione non può essere fatta da chi parla ma da chi ascolta, e quindi non può essere determinata, ma solo facilitata e favorita...» (op. cit., p. 230).

è costituito dalle voci seguenti⁽⁸⁹⁾: *esegesi*, intesa come impegno «per ricostruire il pensiero che l'autore intendeva esprimere»; *presa di coscienza della situazione*, intesa come l'aiuto «a riconoscersi davanti a Dio e a disporsi ad ascoltarlo e a dargli una risposta personale»; *annuncio*, che è impegno a «far scoprire in ogni testo biblico, e nei segni sacramentali, il significato profondo in relazione all'avvenimento centrale della salvezza proposto a questa assemblea»; *catechesi*, nella sua ineludibile esigenza di insegnamento e istruzione; *mistagogia*, «o introduzione al significato e all'esperienza dei segni sacramentali»; *profezia*, intesa «come lettura del disegno di Dio nella storia attuale... giudizio su un mondo che muore, o deve morire, e annuncio di un mondo che nasce, o deve nascere secondo il volere di Dio»; *testimonianza*, come irrinunciabile voce della proclamazione della fede che la Chiesa vive nel culto; *esortazione*, «invito pressante a rendersi conto della situazione nuova... incitamento e incoraggiamento a corrispondere fedelmente e generosamente alla grazia di Dio... preghiera fervida a convertirsi e a rinnovarsi...».

Difficile non riconoscere in ciascuna di queste dimensioni qualcosa di pertinente con la natura specifica della predicazione omiletica; è vero, d'altra parte, che l'unico modo per coordinarne il senso e per fornire al predicatore il criterio per situarle correttamente nella comunicazione della fede da esprimere nell'omelia sia precisamente quello di collocarle sullo sfondo di un'ipotesi unitaria la cui rilevanza ed opportunità mi è parso d'aver illustrato precedentemente in modo adeguato.

5.3. La categoria di *mistagogia*

Credo maggiormente proficuo, a questo livello, riprendere più esplicitamente quelle coordinate di pensiero che danno ragione delle due acquisizioni che la precedente riflessione ha consentito di elaborare: l'intrinseco rapporto tra omelia e celebrazione, la conseguente finalizzazione all'atto di fede della omelia. In questa luce parrebbe plausibile il recupero della categoria di *mistagogia* per connotare la natura specifica della predicazione omiletica. Usata con accuratezza e intesa nella sua accezione propria⁽⁹⁰⁾, essa si mostra capace di qualificare questo singolare momento della predicazione ecclesiastica. In una pagina che vuole sinteticamente esprimerne le caratteristiche essenziali, Federici scrive: «Del resto, che l'omelia sia celebrazione *mistagogica* è un fatto

(89) Ibidem, pp. 230-237 (passim).

(90) M'è parso lodevole il tentativo espresso da T. FEDERICI, *Per conoscere Lui e la potenza della Resurrezione di Lui. Per una lettura teologica del Lezionario*, Napoli, Dehoniane, 1987; soprattutto nella prima parte, in particolare («La prima carità» — La predicazione e la *mistagogia*, pp. 23-71). Spiace che il tono spesso fortemente polemico precluda di fatto alcuni approfondimenti che invece la trattazione farebbe emergere come potenzialmente possibili.

che si fonda su diverse realtà concrete. Essa è per intero, ed è solo, celebrare Gesù Risorto con lo Spirito... E celebra il Signore per diversi titoli: a) per il contenuto: i testi biblici, in specie però l'Evangelo; e solo in via subordinata, per il «colore» del giorno, i testi liturgici. Dai primi vengono i contributi reali; i secondi solo accompagnano e illuminano i primi; b) per il luogo-momento: «qui oggi noi» Chiesa locale, tutta la Chiesa Sposa presente «adesso» in questo luogo, che come Sposa nello Spirito celebra per lo Sposo suo presente a lei con il suo Spirito; c) per l'inserzione nella celebrazione concreta: la Parola divina mistagogizzata al popolo con l'omelia celebrativa, tende infatti al suo fine naturale: farsi mistero celebrato in tutta la sua efficacia...; d) per la sua struttura: l'omelia mistagogica deve cominciare di norma con la dossologia trinitaria, prosegue con la proposta dei contenuti celebrati, termina sempre con la dossologia trinitaria; e) per il suo scopo specifico: portare soavemente ma fortemente tutti i battezzati presenti... a celebrare dovutamente nella grazia il Signore Risorto con lo Spirito Santo...; g) per il risultato da raggiungere immediatamente: l'ascolto di conversione e di fede, la confermazione della speranza, l'irradicamento nella carità e la comunione al Mistero nel triplice corpo di Cristo...»⁽⁹¹⁾. Sfrondata di alcune rigidità⁽⁹²⁾, questo percorso mi pare che risulti dotato delle caratteristiche più pertinenti a definire sinteticamente e in forma corretta la natura e le funzioni della predicazione omiletica.

6. LA FIGURA DEL PREDICATORE

Aspetto un poco inconsueto nella trattazione relativa all'omelia, in realtà il tema della figura spirituale di colui che in prima persona è chiamato a vivere il ministero della predicazione merita una considerazione apposita⁽⁹³⁾. Il tipo di riflessione sin qui svolto sollecita anzi a non ritenerlo marginale; anche dietro l'impulso esercitato da una più generale riflessione relativa alla spiritualità del ministro ordinato⁽⁹⁴⁾,

(91) *Ibidem*, pp. 31-32.

(92) Il brano sopra riportato aiuta a cogliere la presenza di molteplici livelli, diversi tra loro anche per importanza. Più in generale, la trattazione dell'A. sceglie di contrapporsi in modo polemico alle insidie — teoriche e pratiche — di assegnare all'omelia funzioni che in realtà non le sono proprie. Per questa strada però — come già s'è accennato — il termine «mistagogia» tende a caricarsi di eccessive valenze, rischiando di non far trasparire in maniera sufficientemente limpida la sua peculiarità, o di esporsi ad una interpretazione riduttiva che ponga l'omelia quasi al «riparo dalla storia» (su questo punto ritornerò più avanti).

(93) Cenni utili si possono trovare in F. KLOSTERMANN, *La persona del predicatore*, in: AA.VV., *Manuale della predicazione...*, op. cit., pp. 297-352. Cfr. anche CH. BISCONTIN, *Presupposti per l'omelia*, «La rivista del clero italiano» 68 (1987) 215-220.

(94) Mi riferisco, in particolare, alle puntualizzazioni espresse in questi anni nel ritmo dei Convegni nazionali sulla spiritualità del presbitero diocesano, dietro l'impulso della Commissione episcopale per il clero. Ne ho dato un panorama sintetico in: F. BROVELLI, *La spiritualità del presbitero diocesano. Sintesi per una ricerca da proseguire*

in una linea incoraggiata esplicitamente dal magistero del Vaticano II⁽⁹⁵⁾, essa si rivela tutt'altro che secondaria, né tantomeno incapace di offrire stimoli costruttivi anche sotto il profilo propriamente pastorale. Tento ora di richiamarne alcuni tratti essenziali.

6.1. *Stare di fronte alla Parola*

In diretta continuità con la riflessione circa l'oggettività della relazione tra predicazione omiletica e atto di fede, sembra pertinente lo sforzo di precisare l'atteggiamento di chi è chiamato a vivere il ruolo di ministro della Parola: «La preparazione dell'omelia — scrive in proposito Angelini — non deve procedere dalla domanda: “che cosa debbo dire loro?”. Deve piuttosto procedere dall'ascolto della parola biblica, e dalla “domanda” che quella parola propone al predicatore stesso: “che cosa mi dice?”. E il predicatore dovrà considerarsi qui anzitutto nella sua qualità di uomo credente, o anche di uomo incredulo, che cerca però rimedio alla sua incredulità... Il sacerdote deve anzitutto ripetere il suo atto di fede di fronte alla parola del vangelo, e alla parola biblica in genere. Ripeterlo cimentandosi con tutti gli ostacoli che di fatto egli incontra: da quelli connessi con la familiarità narcotizzante rispetto al testo, a quelli connessi con l'anacronismo del testo, a quelli più profondi connessi alla latitanza dell'“io” di fronte a Dio. Il primo e fondamentale mezzo di “attualizzazione” del testo è appunto il suo persona-

«La rivista del clero italiano» 68 (1987) 833-840 (la ricerca sta proseguendo: nel gennaio 1989 si è realizzata un'ulteriore tappa sul tema *La vita spirituale del presbitero diocesano oggi: problemi e prospettive*, con interventi di V. Grolla, G. Colombo, D. Tetamanzi, C. Scanzillo e sintesi finale di T. Citrini). In realtà, sullo sfondo sta una riflessione teologica sul ministero ordinato che si mostra capace di incidere anche sulla comprensione del senso spirituale delle espressioni costitutive del suo esercizio (la predicazione è una di queste); particolarmente emblematico in proposito mi sembra il contributo di F.G. BRAMBILLA, *Per una teologia del ministero ordinato*, in: *Episcopato Presbiterato Diaconato. Teologia e diritto canonico* (a cura di E. Cappellini), Torino, Paoline, 1988, pp. 11-74. In questa prospettiva si muovono diversi interventi del volume: *Il presbitero educatore* a cura di G. SALDARINI, Casale, Centro Ambrosiano-Piemme, 1989.

(95) Sarebbe interessante, sotto questo profilo, la ripresa e l'approfondimento della «Presbyterorum Ordinis». Mi limito a citare un numero in cui appare particolarmente evidente la prospettiva che suggerisce di accostare il tema del ministero alla domanda di chi si interroga sul come il corretto esercizio di esso edifichi l'uomo «spirituale»: «Essendo ministri della Parola di Dio» — si legge al n. 13 — «essi leggono e ascoltano ogni giorno questa stessa parola che devono insegnare agli altri: e se si sforzano anche di realizzarla in se stessi, allora diventano dei discepoli del Signore sempre più perfetti, secondo quanto dice l'apostolo Paolo a Timoteo (1Tm 4,15-16). Infatti, pensando a come possono trasmettere meglio agli altri ciò che hanno contemplato, assaporeranno più intimamente le insondabili ricchezze di Cristo (Ef 3,8) e la multiforme sapienza di Dio. Non dimenticando mai che è il Signore ad aprire i cuori e che l'efficacia non proviene da essi ma dalla potenza di Dio, all'atto stesso di predicare la Parola, si uniranno più intimamente con Cristo Maestro, e saranno guidati dal suo Spirito. Uniti così a Cristo, partecipano della carità di Dio il cui mistero, nascosto nei secoli, è stato rivelato in Cristo» (cfr. anche i nn. 12 e 14).

le "atto" di fede. La Parola non è fatta vicina e attuale dalle spiegazioni, ma ultimamente dalla testimonianza di chi crede, e comunque di chi sta personalmente di fronte ad essa»⁽⁹⁶⁾. La precisazione non è di poco conto: ha pure, al suo interno, delle indicazioni circa il linguaggio che l'omelia dovrà avere⁽⁹⁷⁾. Certo essa sembra rendere correttamente ragione delle precisazioni che siamo andati via via costruendo nei paragrafi precedenti.

6.2. *Predicare diventando uomini spirituali*

Nella scia di questo orientamento, non è da trascurare una conseguente implicanza di ordine più propriamente spirituale. Mi sembra che dia voce in modo efficace in questa direzione un passaggio che il card. Martini svolge mentre richiama ai presbiteri l'urgenza del «predicare il Vangelo»⁽⁹⁸⁾: «La predicazione, che è solo una parte del nostro servizio pastorale, ne richiama il significato essenziale: siamo chiamati a vivere la radicale obbedienza della fede, a dire Gesù Cristo agli uomini del nostro tempo, a comunicare con il nostro linguaggio povero e inadeguato la parola della fede che introduce nel mistero della Chiesa. Se saremo fedeli al senso della nostra predicazione scopriremo in modo più profondo il valore dell'essere pastori del popolo di Dio. In ciò che vi ho detto c'è anche un invito a percorrere un itinerario spirituale: l'itinerario proprio di chi è predicatore. Fra il predicatore e la Parola predicata si stabilisce una comunanza di destino. La "stoltezza della predicazione" (1Cor 1,21) che è la sapienza della croce, può rendere "stolto" agli occhi del mondo colui che predica ("Noi stolti a causa di Cristo": 1Cor 4,10). Predicare è anche farsi prima discepoli della Parola che si predica e che non si può non predicare (cf At 4,20; 2Cor 4,13). La predicazione stessa va sentita come una reale possibilità per il predicatore di diventare, annunciando la Parola, un uomo "spirituale", cioè cristiano, poiché la predicazione non solo suppone nel predicatore

(96) G. ANGELINI, *Come predicare...* op. cit., pp. 90-91.

(97) «L'omelia non è "conversazione", se con tale termine s'intende quella forma di discorso intesa a creare familiarità tra coloro che vi partecipano. Essa è piuttosto parola che intende convertire all'Altro, a Colui che sta oltre il predicatore e i suoi uditori. Essa deve in qualche modo rispettare, anche attraverso il suo genere letterario, la legge dell'omogeneità rispetto al registro celebrativo o rituale, che è il registro proprio della liturgia a cui appartiene quale parte integrante (SC, 52). Deve dunque concorrere a suscitare gli atteggiamenti esigiti dal gesto rituale: un gesto questo che interrompe la trama del tempo feriale, non quasi a fuggirne lontano, ma per instaurarne o restaurarne il senso, per dare ad esso un principio e una fine. A ciò serve anche il distacco del genere omiletico rispetto al genere didattico o colloquiale» (Idem, p. 93).

(98) E' il testo della *Lettera ai presbiteri della diocesi di Milano* in occasione del Giovedì Santo 1983 (riprodotto in: C.M. MARTI I, *Coenae tuae. Itinerario sacerdotale*, Milano, Ancora, 1988, pp. 77-96). Essa meriterebbe un'attenzione maggiore di quanto ora possiamo attribuirle, proprio in ordine alla tematica che stiamo affrontando.

un credente, ma è essa stessa capace di rendere il predicatore, e con molta esigenza, un credente. In questo modo la parola predicata avrà densità ed efficacia, non solo perché Parola di Dio, ma anche perché procede da una persona che si è davvero lasciata attrarre e plasmare da essa»⁽⁹⁹⁾.

In realtà, un testo come questo rimanda a problematiche più ampie che non è ora possibile affrontare adeguatamente. Risulta importante percepirne almeno la pertinenza e plausibilità, sullo sfondo dei percorsi precedentemente delineati. Sarà utile anzi abbozzare in proposito uno schema — di come potrebbe articolarsi una riflessione che intende assumere — sul versante proprio della figura spirituale del predicatore — quelle connotazioni teologiche con cui s'è tentato di puntualizzare la natura e le funzioni della predicazione omiletica⁽¹⁰⁰⁾.

6.3. Prospettiva di grande ricchezza teologica

La rivisitazione più accurata del magistero conciliare ed episcopale, il riascolto di modelli significativi espressi lungo i secoli del modo d'interpretare il ministero della parola⁽¹⁰¹⁾, porterebbero indubbiamente a non poche precisazioni di grande interesse. In questo contesto mi è data soltanto la possibilità di valorizzare alcune riflessioni conclusive che, pure elaborate secondo ottiche differenti, paiono particolarmente pertinenti anche per noi ora⁽¹⁰²⁾.

Anzitutto la pertinenza teologica di un'impostazione come quella sopra richiamata: «La spiritualità del predicatore ha la sua giustificazione nel fatto che la predicazione stessa deve essere vista non solo come ministero in se stesso spirituale, ma come una vera possibilità per il predicatore di diventare, predicando, un uomo spirituale»⁽¹⁰³⁾.

Il dinamismo religioso posto in atto da questo atteggiarsi «spirituale» di fronte alla Parola può essere illustrato efficacemente ricorrendo al binomio verità/carità. In alcune riflessioni sintetiche di rara efficacia Moiola così si esprime: «La predicazione pone al predicatore acutamente l'appello al suo personale rapporto con la verità cristiana, ed alle esigenze specifiche della sua comunicazione. a) Si tratta di un rap-

(99) Ibidem, pp. 85-86.

(100) Esempio, al riguardo, m'è parso l'intervento di G. MOIOLI, *La spiritualità del predicatore*, in: AA.VV., *Predicare oggi...*, op. cit., pp. 163-199. Cfr. anche G. MOIOLI, *L'annuncio, momento formativo del predicatore stesso o mestiere?*, in *Metodologia dell'annuncio. Atti del Convegno di Milano (27-29 settembre 1983)*, Milano, Ed. Cammino, 1984 (= strumenti per l'evangelizzazione 1), pp. 27-36.

(101) Nello studio sopra citato, sono illustrati alcuni rilevanti modelli di predicatori: Agostino, Gregorio Magno, Paolo VI (Ibidem, pp. 174-196). Su Montini assai utile anche: F. GALLIVANONE, *La predicazione secondo l'arcivescovo Montini negli anni 1955-1957 «Ambrosius»* 65/1 (1989) 59-87.

(102) Si vedano, in particolare, le pp. 196-199 dello studio di Moiola.

(103) Ibidem, p. 196.

porto con la Parola che è Gesù Cristo e con la tradizione che ne è testimonianza e, in questa tradizione, in maniera privilegiata, con la "scrittura della Parola", che viene conservata nella Chiesa e letta secondo la fede della Chiesa. b) Si tratta di un rapporto che non può essere soltanto di "dizione", perché la Parola fa discepoli di se stessa tutti quelli che si riferiscono a lei, e quindi fa anche suo discepolo il predicatore. c) Questo farsi discepolo è l'ubbidienza della fede: che conduce non solo a comprendere la parola, ma a "dimorare" in essa, e trova le vie della preghiera di fronte alla Parola. Sempre questa medesima ubbidienza impedisce al predicatore, divenuto discepolo, di disporre della Parola a proprio piacimento, e non invece secondo ciò che la Parola è. L'ubbidienza della fede fa di ogni credente, e quindi anche di quel credente che è il predicatore cristiano, un testimone. d) Soltanto facendosi discepolo, il predicatore diviene testimone: perché il vero testimone non è colui che dice se stesso, ma è colui che "si toglie", cioè si lascia superare, in vista del raggiungimento di ciò che viene testimoniando...» (104).

Analoga forza persuasiva ha la riflessione che tematizza invece il rapporto tra il predicatore e la carità: «Predicare... è invito a rendere testimonianza a quella carità che ha spinto l'Invisibile a donarsi manifestandosi e a dimorare tra noi, come uno di noi. In questo senso, la predicazione è un modo o un "tempo" della carità; è un gesto della carità. Non si comprende se non come servizio, se non come ubbidienza alla carità che si manifesta. Questa ubbidienza alla carità che si manifesta diventa perciò stesso servizio a coloro ai quali la predicazione si dirige: agli uomini di un tempo e di uno spazio determinato. Tutto quello che il rapporto autentico del predicatore con la verità esige, anche la carità lo esige: che egli sia discepolo; che egli sia memoria e testimonianza; che egli non disponga della verità; che egli abiti nella verità; che egli abbia il culto della verità, e preghi nella verità; che egli accetti che la verità si fa dire, precipuamente "leggendo" la Scrittura della Parola ecc. Ma, in più, la carità chiederà che il predicatore sia un dono di se stesso alla "comunione" con gli uomini... della verità che è Gesù Cristo, in cui conosciamo la carità di Dio. La fatica di questa comunicazione; il rischio a cui essa espone; l'esigenza di non blandire l'interlocutore ma di dirgli — con rispetto — il bene che gli è dovuto, e per il quale gli si è debitori: tutto ciò rientra nella forma concreta della carità del predicare. Se vogliamo: tutto ciò fa parte della croce del predicare, cioè del dono disinteressato di sé nella predicazione. E per questa via, la predicazione mostra di essere essa stessa capace di rendere il predicatore — e con quale esigenza! — un uomo della carità. È un altro aspetto fondamentale del suo diventare uomo spirituale» (105).

(104) Ibidem, pp. 196-197.

(105) Ibidem, pp. 198-199.

7. DALLA PRASSI: DATI E PROSPETTIVE

Senza pretesa alcuna di esaurire un capitolo ricco di dati e di problemi — difficile, tra l'altro, da indagare proprio a motivo della eterogeneità delle situazioni e delle forme entro cui esso si esprime — in quest'ultimo momento della ricerca vorrei tentare di dare un ordine ad alcuni elementi di riflessione e di prassi più direttamente connessi alla concreta pratica della predicazione omiletica. Anche in questo caso la successione delle diverse tematiche dipende, oltre che dalla logica interna al problema in esame, dalla letteratura recente che ne fa da commento o risonanza.

7.1. Analisi delle situazioni

Un primo filone di ricerca meritevole di attenzione è costituito dai diversi tentativi di analisi di ciò che di fatto accade. A livelli diseguali e con valore differenziato⁽¹⁰⁶⁾, a volte essi assumono però la fisionomia di un vero e proprio apporto di studio di carattere interdisciplinare⁽¹⁰⁷⁾. Il rimando ad essi e ai risultati che esprimono risulta plausibile ed utile; in particolare, la scelta assai diffusa di privilegiare la categoria di «linguaggio» nell'analisi della prassi omiletica consente delle puntualizzazioni certamente interessanti⁽¹⁰⁸⁾. In questa sede però, anziché diffondermi su dati analitici, preferisco fare rimando ad una qualche considerazione complessiva che — fondatamente, mi sembra — individua rischi e lacune della prassi omiletica oggi⁽¹⁰⁹⁾.

Un primo livello di considerazioni fa riferimento alle obiettive difficoltà in cui sembrerebbe costantemente dibattersi il ministero della predicazione, quasi eco di una più generale ambivalenza della esperienza della Chiesa che si pone di fronte alla parola di Dio, connotata, da una parte, da segni indubitabili di speranza e, dall'altra, da lacune altrettanto vistose⁽¹¹⁰⁾. Più in particolare, due sembrerebbero essere i

(106) Spesso, ad esempio, la problematica relativa alla predicazione omiletica trova risonanza su giornali e riviste; inutile ora darne documentazione. Il fenomeno comunque rimane pressoché costante.

(107) Si vedano, in particolare, AA.VV., *Ricerca interdisciplinare sulla predicazione*. Bologna, Dehoniane, 1973 (=Saggi di sociologia della religione 4); J.M. MARCONOT, *Commenti «als» prêchent... Analyse du langage religieux. Vingt-deux sermons de Tous-saint*. Paris, du Cerf, 1976 (= Rites et symboles 6).

(108) I due lavori di ricerca sopra citati offrono, ad esempio, alcuni dati interessanti su cui riflettere e non mancano di suggerimenti operativi.

(109) Necessario, ad esempio, il riferimento a P. VISINTIN (= a cura di), *La riforma liturgica in Italia. Realtà e speranze* (= Caro Salutis Cardo. Studi 2), Padova, Messaggero, 1984, pp. 92-98. In realtà, una letteratura assai diffusa, di taglio specificatamente pastorale, non manca — come, in parte, si vedrà subito — di indicazioni interessanti.

(110) Illuminante mi sembra, al riguardo, la riflessione di C. M. MARTINI, *In principio la Parola. Lettera per l'anno pastorale 1981-82*, Milano 1981: cfr., in particolare la parte II su «Speranze e povertà della Chiesa di oggi di fronte alla parola di Dio», pp. 23-35.

rischi cui più frequentemente si espone la predicazione. Anzitutto «un certo *atteggiamento occasionalistico*. Il ricorso ai testi biblici è una occasione per parlare di tante cose, anche importanti e pertinenti, ma che vengono affrontate secondo l'urgenza e il peso delle circostanze, senza raggiungere quella prospettiva radicalmente nuova che è dischiusa solo da un accostamento più originale e organico alle Sacre Scritture. La Parola non viene prima ascoltata per se stessa, per essere capita, assimilata, e poi applicata. Essa è invece chiamata rapidamente in causa per offrire la risposta ai quesiti che noi poniamo a partire dalle nostre mutevoli situazioni e dalle nostre visioni problematiche della realtà. Questo atteggiamento rischia di eludere la prerogativa del primato della parola di Dio, per cui essa ci interroga, ci mette in questione e ci offre delle risposte solo dopo aver messo in crisi e verificato il nostro modo di porre le domande»⁽¹¹¹⁾. Vi è anche «un nuovo rischio: ci si accosta al testo biblico con un certo *atteggiamento didascalico*, quasi per fare una bella lezione, attenta alle finezze delle pagine scritturistiche, ma astratta e chiusa in se stessa. Soggiace a questo atteggiamento una concezione un po' applicativa della efficacia della parola di Dio: che basti, cioè, rendere presente la Parola nella sua nuda oggettività, perché si renda presente la potenza stessa di Dio»⁽¹¹²⁾. Oltre a problematiche più generali cui indubitabilmente fanno riferimento e che pure meriterebbero adeguata attenzione⁽¹¹³⁾, tali rilievi si mostrano capaci di esprimere in termini non banali né puramente descrittivi un disagio obiettivo che sembra attraversare la predicazione ecclesiastica oggi.

Proseguendo nella stessa direzione, non mancano ulteriori elementi che, connotando realisticamente le difficoltà in cui si muove oggi la predicazione, sollecitano a scorgerne le cause più profonde e quindi a farsi carico di una più convincente comprensione dei compiti della predicazione omiletica⁽¹¹⁴⁾. Intendo riferirmi, in particolare, a quel tipo di indagine che, pur riconoscendo la diffusa presenza dei tratti della noia, della ripetitività, della insoddisfazione che parrebbero affliggere frequentemente sia il predicatore che chi lo ascolta, induce a riflettere ad un livello ulteriore, oltre la semplice descrizione dei fatti. In questa luce, ad esempio, risulta che non è propriamente la ripetitività a causare il disagio che tutti riconoscono⁽¹¹⁵⁾. Più realisticamente potrebbe esse-

(111) *Ibidem*, p. 28.

(112) *Ibidem*, p. 29.

(113) Nell'intervento sopra citato, Martini segnala, ad esempio, «la crisi della comunicazione della fede» e ne traccia una linea di lettura con puntualizzazioni assai stimolanti (*ibidem*, pp. 30-35).

(114) Si vedano numerosi spunti in questo senso in: G. ANGELINI, *Come predicare...*, op. cit.

(115) «Ci sono parole che hanno la consistenza della notizia: quando esse siano note, la ripetizione diventa inutile e stanca. Ci sono parole invece che hanno un'altra consistenza: non informano, ma danno da pensare; da pensare, poi, vuol dire da immaginare, da sentire, da desiderare, da sperare, da chiedere, e non solo da riflettere. Allo stesso modo, ci sono persone, — anzi, così sono tutte le persone, se veramente presenti,

re l'insignificanza, primariamente intesa come «inattitudine del messaggio a suscitare risonanze nella coscienza dell'uditore»⁽¹¹⁶⁾, a fare da segnalatore della crisi. Diverse delle cose dette in precedenza ci possono però venire in aiuto, e in una forma realmente costruttiva, per non rassegnarsi in alcun modo alla paralisi, quasi dichiarando l'insuperabilità dell'ostacolo. Lo stesso modo corretto di avere attenzione all'uditore cui la predica si rivolge non è privo di indicazioni concrete per la prassi⁽¹¹⁷⁾, nella misura in cui si fa carico «di raggiungere, attraverso un indugio e una meditazione sul testo che valgono a distrarre il predicatore dall'immediato, quelle presenze privilegiate che gli si mostrano quali possibili drammatizzazioni della parola di cui cerca il senso»⁽¹¹⁸⁾.

7.2. *Attese molteplici*

Un secondo raggruppamento delle tematiche concernenti la prassi relativa all'omelia potrebbe essere costituito dalla molteplicità delle istanze che su di essa vanno frequentemente gravando: in particolare, essa parrebbe doversi far carico di compiti obiettivamente assai ampi e spesso diversi da quelli che la riflessione svolta precedentemente ha fatto emergere. In particolare, la pressione preponderante è indubbiamente costituita dalla richiesta che la predicazione omiletica si carichi

e non solo contigue — la cui presenza dà da pensare...» (ibidem, p. 85).

(116) Ibidem, p. 85. L'A. non si nasconde che c'è pure una «insignificanza che deriva dalla cripticità del messaggio» (ibidem).

(117) «Com'è possibile tenere presenti le persone vive? Sono troppe, e per molta parte ignote al predicatore stesso. Ancora una volta occorre notare che non si raggiungono le persone vive attraverso una sorta di sintesi statistica delle effettive presenze. La parola più universale è spesso la parola detta ad una persona sola. Intendo dire che può accadere che una singola persona — forse neppure presente nell'assemblea, ma pure presente alla coscienza del predicatore — con i suoi interrogativi e le sue certezze, con i suoi desideri e i suoi timori, con la sua pazienza e il suo coraggio, può offrire al sacerdote il paradigma concreto che funge quale traccia per riconoscere l'attualità del testo biblico. Ciò appare del tutto coerente con le qualità che la parola della fede ha già nei testi autentici... Il procedimento è legittimo e buono quando esso non scade in un occulto — e quindi criptico — biografismo: uno ritrova appunto attraverso la figura concreta l'immagine dell'universale. L'attenzione all'una o all'altra per ora non è alternativa rispetto all'attenzione a Dio e a me: ma s'iscrive naturalmente nel mio stesso rapporto credente con la Parola; proprio per questo quell'attenzione non "particolarizza" la predica, non esclude nessuno, ma tutti comprende attraverso la figura singolare. Diciamo pure, e più precisamente, che la scelta dell'interlocutore o degli interlocutori ideali, che vengono tenuti presenti nella preparazione dell'omelia, dovrebbe avvenire secondo un criterio obiettivo, e non a seguito di una pressione psicologica casuale, e comunque altamente legata alla contingenza del predicatore. Quella scelta dovrebbe avvenire a seguito di un processo di questo genere: il predicatore cerca, nel novero delle sue esperienze di rapporto pastorale, quelle situazioni umane che gli paiono offrire più suggestivo sfondo alla risonanza della parola biblica sulla quale deve predicare» (ibidem, pp. 93-94).

(118) Ibidem, p. 94.

di una valenza — o addirittura del compito — catechetica⁽¹¹⁹⁾.

Credo d'aver offerto elementi sufficienti per legittimare l'opportunità d'aver un atteggiamento critico nei confronti di un orientamento che, pur animato da preoccupazioni pastorali del tutto rispettabili, potrebbe rischiare di esercitare indebite forzature nei confronti di ciò che costituisce realmente lo specifico della predicazione omiletica. In realtà, la considerazione propriamente teologica circa la sua natura, con puntualizzazioni relative al rapporto predicazione-atto di fede inteso come orientamento coerente con la situazione liturgica dentro la quale essa si pone, documenta la fondatezza di una resistenza a trasformare l'omelia in catechesi. Senza dire poi che quella crisi di senso del rito, individuata come il livello più radicale della difficoltà sorta dall'evoluzione storica, sollecita ad aver attenzione per ogni forma di esproprio del linguaggio tipico dell'azione celebrativa: potrebbe essere in gioco la pratica impossibilità a restituire alla coscienza del credente d'oggi il senso stesso del celebrare, che pure costituisce un'espressione ineludibile della viva esperienza della fede in Cristo. Non va sottovalutato, da ultimo, che la pratica accettazione di ridurre lo spazio propriamente catechetico all'ambito della predicazione in occasione dell'Eucaristia domenicale, significherebbe una sorta di resa incondizionata che non faccia più cercare strade ulteriori e creative del servizio della Parola che l'odierna situazione pastorale renderebbe, oltretutto, più che mai opportune. L'impegno a rendere il più possibile aperto e articolato il registro con cui la Parola è detta, approfondita e pregata nella Chiesa, costituisce indubbiamente una scelta lungimirante a fronte delle attese e urgenze che le attuali situazioni pastorali sembrerebbero richiedere.

In questa prospettiva, non è superfluo riconoscere come una considerazione organica dei criteri che presiedono alla redazione del Lezionario e al suo porsi nel dinamismo interno ai tempi che costituiscono l'anno liturgico, apra a non poche possibilità di svolgere nei ritmi naturali delle convocazioni per la celebrazione eucaristica lungo l'anno, una successione di tematiche che abbia anche una sua coerenza interna ed evidenzii quindi una intrinseca valenza sotto il profilo propriamente catechetico⁽¹²⁰⁾. È evidente però che un sentiero di questo tipo manterrebbe un atteggiamento di rispetto reale per il linguaggio proprio della celebrazione eucaristica⁽¹²¹⁾, né si configurerebbe mai come ambito esaustivo della istanza propriamente catechetica che segna, con un carattere di particolare urgenza, le priorità del lavoro pastorale.

(119) Sono diverse le forme nelle quali tale orientamento si esprime: la più frequente sembra essere quella che individua nell'omelia una rilevante possibilità di «catechesi sistematica» (utile in merito F. ZENNA, *Omelia domenicale e catechesi sistematica*, «Rivista liturgica» 74 (1987) 185-194).

(120) Spunti interessanti al riguardo in G.F. VENTURI, *Il Lezionario, catechesi narrativa della Chiesa*, «Rivista Liturgica» 71 (1984) 52-79.

(121) La pista illustrata nello studio sopra ricordato ha una sua consistenza, sotto questo profilo; esso potrebbe utilmente essere fatto oggetto di una considerazione specifica.

7.3. Al centro della questione religiosa

on è infrequente riscontrare nei dibattiti relativi a tematiche di questo tipo⁽¹²²⁾ una sorta di diffidenza o di esplicito dissenso nei confronti di un modo di argomentare sull'omelia che abbia come suo elemento cardine il rispetto della specificità della situazione celebrativa. A motivarli sembrerebbe esserci la paura che un simile sentiero precluda inesorabilmente la possibilità di una predicazione attuale, che sappia cioè dialogare da vicino con problematiche e attese che si iscrivono come caratteristiche dei giorni nostri.

Non escludo che, a volte, un certo modo di porre il problema da parte degli esperti di liturgia faciliti il nascere di sospetti di questo tipo⁽¹²³⁾; è vero, d'altra parte, che una reazione di questo genere risulti, a ben vedere, immotivata. Se compito primario della predicazione omiletica è quello di adoperarsi perché la Parola proclamata dischiuda la libertà dell'uomo e della donna d'oggi ad aderire al Vangelo e ad avere comunione con la Pasqua del Signore, non si vede come si possa dubitare dell'attualità di questo servizio pastorale: esso, in effetti, dialoga direttamente con ciò che sta al centro della questione religiosa, affrontando la decisiva problematica della fede. Non si dà problema più cruciale di questo nella pastorale. Né parrebbe sufficientemente motivato il rilievo di chi paventa che, per questa strada che pure è seria, ci si tagli però fuori dalla possibilità del dialogo con quanto accade nella storia ed interpella la coscienza delle comunità cristiane. Sono convinto che quando l'attenzione è polarizzata all'atto di fede, chi serve la Parola vada riguadagnando necessariamente come centrale la preoccupazione per i percorsi antropologici e culturali che rendono percorribili all'uomo d'oggi i passi verso la fede. A questo livello, non si può non incrociare la «modernità», con il suo spessore di storia, di costume, di mentalità, di comportamenti; chi predica lo sa molto bene e continuamente lo sperimenta. Poco importa semmai che tutto ciò non si configuri come una sorta di «correre dietro» alla cronaca d'ogni giorno: non è questo, credo, il sentiero più idoneo a dare attualità alla predicazione, anche se essa mai dovrà decidere di esimersi dall'ascolto di ciò che sta accadendo qui e ora. Condurre al cuore dell'annuncio evangelico e adoperarsi perché il confronto con esso avvenga nelle condizioni migliori di libertà, significa intrattenersi con il senso di ciò che realmente accade nella storia dei singoli e delle comunità. Sarà condizione che obbliga al confronto con gli atteggiamenti, gli stili di vita, le appar-

(122) Solo a titolo esemplificativo, si veda il dibattito tra E. FRA CHINI e E. LODI a seguito della recensione di quest'ultimo dello studio di T. Federici precedentemente ricordato (cfr. nota 90): *Discutiamo sull'omelia*, in «Settimana», 6 novembre 1988, n. 40, pp. 8-9. Il confronto si sta arricchendo con altre voci.

(123) Il caso ricordato alla nota precedente è emblematico al riguardo: oggetto della controversia infatti è la connotazione mistagogica (ed il senso da attribuire a questa categoria) della predicazione omiletica.

tenenze, le convinzioni, i condizionamenti che segnano la vita degli uomini e delle donne del nostro tempo; così come sarà condizione per riflettere con quali mediazioni e caratteristiche dovrà prendere forma oggi la testimonianza cristiana e come i credenti si debbano porre nei confronti dei problemi e degli sviluppi che segnano dei capitoli non certo marginali della vita oggi.

7.4. Il problema della «comunicazione»

L'analisi della letteratura più recente mostra la presenza di una sorta di concentrazione di numerosi problemi propri della prassi omiletica attorno al tema della «comunicazione della parola». Ne vengono detti anche la ragione — «...per manifestare il disagio del monopolio e della unidirezionalità della predicazione omiletica» — e il traguardo che ci si auspica di raggiungere attraverso una simile attenzione: «... il desiderio che i fedeli siano resi più partecipi anche alla Liturgia della Parola» (124). Un minimo di attenzione prestata al percorso seguito per elaborare una riflessione in merito, consente una qualche considerazione di indubbia attualità.

Innegabili parrebbero il disagio sopra ricordato, probabilmente assai diffuso, e il conseguente diffondersi di tentativi per superarlo o attenuarlo attraverso una molteplicità di iniziative tendenti a restituire ruoli più rilevanti all'assemblea anche nel momento della celebrazione della parola (125). Sullo sfondo d'una situazione come questa, la direzione di ricerca s'è fatta spesso ispirare dalla sociologia della comunicazione (126), per «analizzare scientificamente quali sono i meccanismi, le funzioni, le ambiguità e i rischi del procedimento comunicativo attraverso il quale oggi per lo più si struttura la predicazione» (127). Gli esiti cui una ricerca di questo tipo parrebbe capace di condurre non sono certo di importanza marginale. In uno dei rilievi conclusivi, Orlandoni non nasconde un giudizio severo in proposito: «Dai risultati della

(124) Particolarmente capace di tracciare un quadro sintetico di questo tipo di ricerche il contributo di L. DELLA TORRE, *La circolazione della parola*, «Rivista Liturgica» 74 (1987) 195-216 (cfr. p. 195).

(125) «Da questa verifica dello stato delle assemblee si dovrebbe passare a ciò che è avvenuto in questi due ultimi decenni e continua ad avvenire in molti luoghi, in svariate situazioni, con modalità molteplici: alla Liturgia della Parola non è più solo il sacerdote a parlare. Per esprimere questa attività si sono coniate varie formule: omelia-dibattito, omelia partecipata, scambio della parola, condivisione della parola, risonanza alla Parola, presa di parola, circolazione della parola... A parte qualche documentazione pubblicata, in genere non si conosce ciò che è stato iniziato, le forme adottate, i tempi di durata, i motivi delle interruzioni di tali esperienze, la ripresa e la continuazione, gli esiti nelle comunità... E' tutto un settore inesplorato e anche difficile da documentare» (Ibidem, p. 197).

(126) Cfr. G. ORLANDONI, *L'omelia: monologo o dialogo? La predicazione alla luce della sociologia della comunicazione*, Roma, Paoline, 1977.

(127) Ibidem, p. 13.

ricerca è possibile dedurre che il procedimento tradizionale di comunicazione omiletica, rispecchia più la società autocratica del passato che la società democratica contemporanea. La comunicazione che procede unicamente in senso verticale discendente non può non trovarsi in difficoltà in un contesto, come quello del mondo contemporaneo, che al contrario sviluppa una fitta rete di comunicazioni in tutte le direzioni. Per questo motivo, richiamando l'ipotesi iniziale della ricerca, ci pare legittimo ritenere che la peculiare struttura della comunicazione omiletica abbia in qualche modo contribuito all'attuale crisi della predicazione»⁽¹²⁸⁾. Le ipotesi di lavoro pertanto sarebbero conseguenti a questa diagnosi: «sostanzialmente la novità del progetto consiste nel sostituire il dialogo al monologo»⁽¹²⁹⁾; occorrerebbe inoltre una prassi di vita ecclesiale in cui ci si apra realmente ad una capacità di comunicazione della fede⁽¹³⁰⁾.

Un percorso siffatto pone necessariamente in causa una interpretazione dello sviluppo storico e del significato da attribuire ad esso: a partire dalla prassi attestata dai testi biblici, fino ai tempi nostri⁽¹³¹⁾. L'analisi in merito parrebbe dischiudere prospettive che offrono margini concreti alla prassi pastorale: «il contesto culturale giudaico di provenienza dei primi evangelizzatori e dei primi evangelizzati fa ritenere che il metodo dialogico e il clima colloquiale fossero una caratteristica della diffusione e dell'espressione della fede in Gesù»⁽¹³²⁾. Analogamente, «seguendo le vicende storiche, si ha l'impressione che la riduzione della predicazione ecclesiastica a un discorso monologico e unidirezionale e l'esclusione dei laici da ogni presa di parola siano il risultato più di mutazioni culturali che di applicazioni teologiche in senso stretto. Ogni intervento autoritativo è dettato dalla imprevisione teologica dei fedeli e dal rischio connesso alla diffusione delle eresie, più che da uno statuto ecclesiale che impedirebbe ai laici la presa di parola di fede nelle assemblee del popolo di Dio»⁽¹³³⁾.

Si è in tal modo rimandati inevitabilmente all'aspetto più propriamente dottrinale della questione: in particolare si fa rilevante l'impegno a rileggere i sistemi di comunicazione della fede nella Chiesa che siano coerenti con le prospettive ecclesiologiche dischiuse dal ricco magistero conciliare⁽¹³⁴⁾. Parrebbe comunque di intravedere come un

(128) Ibidem, p. 119.

(129) Ibidem, p. 111.

(130) Cfr. L. DELLA TORRE, *La circolazione della parola...*, art. cit., p. 200. Si veda utilmente la rubrica *Comunicare nelle assemblee: esperienze e metodi*, «Servizio della Parola», a partire dal n. 152 (1983) al n. 183 (1986).

(131) Per questa sezione di carattere storico si vedano i contributi del volume: AA.VV., *La predicazione dei laici*, op. cit..

(132) L. DELLA TORRE, *La circolazione della parola...*, art. cit., p. 203; cfr. anche G. BARBAGLIO, *Uomini della parola nel N.T.*, in: *La predicazione dei laici...*, op. cit., pp. 61-85.

(133) L. DELLA TORRE, *La circolazione della parola...*, art. cit., pp. 206-207.

(134) Nell'articolo sopra citato, l'A. illustra due modelli di comunicazione della fe-

modo corretto di affrontare l'insieme dei dati teologici possa coesistere con una serie di concrete ipotesi operative tendenti a sollecitare una «pratica dialogica nelle comunità e nelle assemblee» ⁽¹³⁵⁾.

Il senso globale di questa riflessione non ha pertanto finalità puramente teoriche, né persegue obiettivi ininfluenti nella prassi. In realtà «toccare la comunicazione della fede nella Chiesa significa dover rivisitare troppi argomenti nei quali si è depositata una riflessione teologica e una pratica pastorale da molti ritenute definitive e intoccabili. Riprenderle in esame vuol dire passare al vaglio critico una lettura riduttiva delle fonti bibliche e tradizionali, una prassi ecclesiastica anche dipendente da culture autoritarie, esperienze del popolo cristiano relegate al margine e ritenute sospette. È un lavoro nel quale si dovranno cimentare coloro che desiderano dare alla Chiesa un volto più fraterno, una prassi più dialogica, una missionarietà più estesa. Dal punto di vista più liturgico, sarà necessario verificare fino a che punto la modalità di comunicazione monologica e unidirezionale è esigita dall'esercizio del ministero e in che modo è stata influenzata da condizioni culturali. Per poi domandarsi come la varietà dei carismi e delle funzioni di parola, esistenti nella Chiesa apostolica, può tornare nelle nostre assemblee, assumendo forme comunicative omogenee con le attuali esperienze culturali, veramente edificanti la comunità ecclesiale, e tali da favorire quella circolazione della parola di Dio, che vuole illuminare e penetrare l'esistenza di ogni credente» ⁽¹³⁶⁾.

L'insieme di queste riflessioni meriterebbe un più ampio sviluppo: esso mostra la pertinenza del problema pastorale posto a tema, e la plausibilità di una ricerca che tenda a decifrarlo nelle sue componenti reali, non sottraendosi alla possibilità di un reale rinnovamento della prassi. Ci basti, in questa sede, averne richiamato i tratti essenziali e l'aver delineato le prospettive verso le quali le ricerche specifiche si vadano orientando. Per parte nostra, sarà utile soltanto richiamare ad un aspetto che si connette strettamente con la riflessione sin qui svolta e ha attinenza con il tema della comunicazione: mi riferisco, in particolare, al fatto che la dialogicità del rito d'Alleanza — e quindi della predicazione omiletica che si colloca al suo interno — è iscritta nella natura stessa della celebrazione liturgica e non affidata soltanto a qualcuno degli elementi che la costituiscono (in questo caso, alla predicazione). Sotto questo profilo, le considerazioni precedentemente svolte si collocano sullo sfondo di una più generale comprensione della natura del rito cristiano e quindi dei modi in cui esso deve prendere forma coerente nella prassi ecclesiale.

de (il sistema "ecclesiastico", il sistema "ecclesiale"): solo il secondo corrisponderebbe all'ecclesiologia conciliare (ibidem, pp. 209-212).

(135) Cfr. numerosi spunti interessanti alle pp. 212-215 dell'articolo sopra citato.

(136) Ibidem, p. 216.

7.5. La preparazione dell'omelia

Ci pare meritevole di attenzione, infine, un nucleo di riflessioni più immediatamente rivolte a quello che potrebbe essere identificato come il lavoro vero e proprio di «preparazione dell'omelia». Non voglio evidentemente entrare nei singoli contesti pastorali in cui l'omelia è preparata e svolta: percorso possibile solo a chi si pone dall'interno di un cammino che condivide con altri. Né tantomeno impegnarmi in una sorta di sussidiazione o anche solo di valutazione di quella esistente⁽¹³⁷⁾. Vorrei semplicemente indicare alcuni sentieri utili e comunque meritevoli nella prospettiva di chi intende seriamente porsi di fronte al problema pastorale odierno della predicazione.

V'è anzitutto da riconoscere la serietà di un problema ermeneutico, per affrontare il quale si fa necessario il recupero di diverse istanze sinora emerse lungo l'indagine⁽¹³⁸⁾: dalla percezione della singolarità della predicazione in ambito liturgico; all'utilizzo corretto e adeguato delle fonti cui essa deve obbligatoriamente attingere (in particolare, i testi della Scrittura); al coinvolgimento di una comunità che non è mai pensata unicamente come l'uditorio cui l'omileta si rivolge, quanto piuttosto come il contesto che aiuta a discernere che cosa e come far passare la ricchezza della parola celebrata nel rito dell'Alleanza, così che dal suo ascolto, possa sprigionarsi il libero assenso della fede; alla forma stessa che viene utilizzata perché ciò che si dice divenga realmente comunicazione della fede e serva all'incremento della comunicazione della fede entro la comunità che si raccoglie in assemblea. Si tratta cioè di una vera e propria elaborazione dei criteri che configurino in modo corretto la preparazione e l'esercizio della predicazione omiletica.

In questa prospettiva, si rivela una scelta saggia e costruttiva quella di chi si dedica all'ascolto di esperienze serie al riguardo, soprattutto di quelle prolungatesi nel tempo e che sono state supportate da un'esigenza di riflessione teorica⁽¹³⁹⁾. Si tratta di ambiti che divengono capaci di elaborare un reale tracciato di costruzione dell'omelia⁽¹⁴⁰⁾, mantenendosi sempre attenti a dialogare con le istanze più importanti che l'analisi del problema pastorale della predicazione fa emergere. Leggo in questo modo un tracciato di preparazione, articolato secondo le seguenti scansioni:

— la percezione adeguata delle condizioni indispensabili perché la

(137) Si tratterebbe indubbiamente di un lavoro assai interessante e utile tenuto conto anche della notevole diffusione che tali iniziative continuano ad avere.

(138) Indicativo, in merito, lo studio di L. MALDONADO, *La predicazione* (= Giornale di teologia 72) Brescia, Queriniana, 1973.

(139) Credo ci siano elementi seri per ritenere che questo sia il caso di «Servizio della Parola», rivista che da un ventennio circa si muove in questa linea.

(140) Si veda il Convegno di Camaldoli tenutosi nel 1976 proprio sul tema *Costruire l'omelia*, per iniziativa di «Servizio della Parola» (cfr. un'ampia sintesi al n. 83 (1976) 1-7). Le quattro note che seguono immediatamente rimandano ai testi di alcuni degli interventi fatti in quella sede e pubblicati poi sulla rivista.

Parola che Dio dona al suo popolo lungo lo svolgersi dell'anno liturgico possa essere realmente raggiunta nella sua ricchezza (si potrebbe qualificare come itinerario dell'*interpretazione* questo primo tratto del percorso)⁽¹⁴¹⁾;

— la consapevolezza della inevitabile precomprensione con cui di fatto ciascuno (singolo o comunità) accosta il testo scritturistico per poterne cogliere il senso vero per lui, stimola al confronto con altre interpretazioni e con quanto il dialogo con la tradizione e il contesto ecclesiale odierno va facendo emergere, soprattutto attraverso le sue più autorevoli espressioni (è l'istanza che custodisce le *condizioni di verità* di accesso alla Parola)⁽¹⁴²⁾;

— l'impegno a promuovere una *comunicazione ecclesiale* che sia il più possibile capace di valorizzare la ricchezza di carismi e delle esperienze di fede presenti nella comunità, e si faccia carico di sollecitare all'esigenza di una comunicazione che continui al di là del momento celebrativo stesso⁽¹⁴³⁾;

— infine, risulta rilevante la preoccupazione di far sì che, a partire da quella comunicazione della fede che si attua nella celebrazione liturgica, ci si sforzi di delineare un percorso di *esperienza viva della Parola* che configuri di volta in volta la praticabilità concreta di un itinerario in proposito, sia per il singolo credente che per la comunità⁽¹⁴⁴⁾.

La concretizzazione di queste dimensioni, il loro preciso modo di comporsi armonicamente, l'equilibrio con cui esse coesistono, sono soluzioni mai predeterminabili dal di fuori; è vero però che un quadro d'insieme come quello ora tracciato costituisce un riferimento sufficientemente attendibile.

Un'ultima serie di rilievi che paiono pertinenti in questo contesto è costituita dal riferimento ai «contenuti» della predicazione⁽¹⁴⁵⁾. Non mi propongo evidentemente di determinare in dettaglio qualcosa che non potrà mai essere imposto dall'esterno; dopo quanto sin qui detto, si tratterebbe oltretutto di una clamorosa incoerenza. Più limitatamente, mi propongo di puntualizzare alcuni degli aspetti maggiormente ricorrenti nel dibattito a questo livello.

Il primo attiene al riferimento al testo biblico, ovviamente centrale nella predicazione. Al di là di ogni tentativo di materializzare l'uso della Parola o di farla unicamente oggetto di un lavoro esegetico, si impone piuttosto un percorso assai diverso, più coerente con la natura specifica dell'omelia. «La regola fondamentale — scrive Angelini — per

(141) B. MAGGIONI, *Costruire l'omelia. II. Itinerario dell'interpretazione*, ibidem, n. 84 (1977) 2-11.

(142) Cfr. alcuni spunti in M. CUMINETTI, *Costruire l'omelia. III. La precomprensione*, n. 85 (1977) 2-7.

(143) Cfr. G. STEFANI, *Costruire l'omelia. IV. Progetto e programma di comunicazione*, ibidem, n. 86 (1977) 2-6.

(144) L. DELLA TORRE, *Costruire l'omelia. V. Presa di parola e itinerario ecclesiale della comunità*, n. 87 (1977) 2-8.

(145) Cfr. G. ANGELINI, *Come predicare...*, op. cit., pp. 96-101.

quanto riguarda il rapporto tra la predica e il testo biblico, può essere così formulata: evitare a tutti i costi di parlare *del* testo, cercare in tutti i modi di parlare *col* testo biblico. Detto altrimenti, guardarsi dalla "reificazione" del testo, che immancabilmente trascinerebbe con sé lo scadimento della predica a istruzione attorno al libro» (146).

Relativamente ai contenuti dogmatici e dottrinali in genere, l'indagine svolta in precedenza offre preziosi elementi di risposta. È ovvio che la predicazione non possa proporsi la spiegazione metodica del dogma; essa dovrà anzi guardarsi dai frequenti scivolamenti — di linguaggio per lo più — in questa direzione, certamente sterili e non pertinenti. Altrettanto vero, d'altra parte, che essa possa contribuire, e in maniera non marginale, a comprendere nel suo senso dinamico e nella sua incidenza per la comprensione della storia e dell'uomo la fede professata dalla Chiesa. «Penso che soprattutto mediante la predicazione possa e debba essere realizzato quel programma di rinnovamento dottrinale definito dalla teologia mediante la discussa, e talvolta effettivamente equivoca, formula della "svolta antropologica". Per usare la terminologia seguita da K. Rahner, si tratta di questo: dire la verità cristiana in maniera tale ch'essa subito appaia per quello che essa effettivamente è, e cioè, rinnovata comprensione di sé da parte dell'uomo. Non solo rinnovata "comprensione", ma rinnovata speranza e rinnovata scelta. "Rinnovata", s'intende, rispetto alla vecchiezza della comprensione di sé e delle attese suggerite all'uomo dalla tradizione civile: dal punto di vista della fede infatti "vecchia" può essere anche la coscienza "moderna", ed anzi spesso effettivamente essa è tale. Il luogo privilegiato nel quale si può e si deve produrre l'evidenza di questo fatto — e, cioè, che credere nella Parola di Dio equivale ad attuare una rinnovata comprensione di sé e di tutte le cose prossime — è appunto la predicazione, proprio a motivo del carattere "attuale" della parola lì pronunciata e della fede lì celebrata» (147).

Infine, il riferimento ai contenuti morali della predicazione. Spesso a questo livello sono andati individuandosi i difetti più vistosi della predicazione ecclesiastica; né oggi essa è immune da nuove forme di moralismo che si esprimono a diversi livelli e con diversa fenomenologia (148). Può, in questa sede, bastare una sola annotazione di carattere sintetico: «Sotto il profilo dei contenuti morali, penso che la predicazione debba oggi perseguire soprattutto due obiettivi: l'attenzione per i contenuti materiali, e non per quelli semplicemente formali e genericis-

(146) *Ibidem*, p. 96. Così prosegue: «Per evitare un tale rischio occorrerà sempre scegliere una prospettiva di lettura: una prospettiva vuol dire un messaggio da rivolgere ai cristiani, al cui servizio starà l'utilizzo del testo. Certo, non dovrà trattarsi di un messaggio estraneo, solo allegoricamente o comunque occasionalmente connesso al testo; ma neppure potrà trattarsi di un messaggio preoccupato di esaurire tutte le virtualità del testo».

(147) *Ibidem*, pp. 98-99.

(148) Cfr. *Ibidem*, pp. 99-101.

simi, quali l'amore, la pace, la fraternità, la nonviolenza e simili; l'attenzione per le virtù, e cioè per gli atteggiamenti sintetici della coscienza morale considerata nelle sue concrete determinazioni psicologiche e non semplicemente per gli atti e per le leggi generali sugli atti» ⁽¹⁴⁹⁾.

8. CONCLUSIONE

8.1. L'intento primario di recensire il dibattito odierno — la ricerca si iscrive in un contesto di scuola e intende sollecitare un lavoro di approfondimento — consente ora di avere un quadro sufficientemente vario e articolato di problemi e di prospettive. È stato inevitabile anzi, nel delineare le componenti con cui esso ha preso forma in questi anni, porre in evidenza le acquisizioni più rilevanti e creare le condizioni per puntualizzazioni ulteriori. Credo così che, proprio ad un livello di interpretazione siano andate evidenziandosi alcune precisazioni di non poca importanza; sotto questo profilo, la recensione del dibattito è divenuta occasione per formulare i criteri di una sua valutazione e per offrire alcuni concreti esempi di approfondimento. La ricerca pertanto s'è andata configurando sempre meno come una rassegna di posizioni acquisite e più invece come una progressiva elaborazione d'una ipotesi interpretativa sintetica circa la natura e le funzioni dell'omelia.

8.2. In particolare, gli approfondimenti sostanziali sono avvenuti a due livelli, tra loro complementari e obiettivamente interdipendenti. L'uno ha inteso rigorizzare la correlazione tra omelia e azione liturgica che la riforma conciliare ha ritenuto aspetto qualificante per un vero e proprio riscatto da una situazione precaria del senso vero della predicazione omiletica e della sua irrinunciabile funzione nella vita della Chiesa. L'altro, nel quadro di una più globale teologia della predicazione, ha di fatto illuminato l'intrinseca correlazione tra omelia e atto di fede del credente che partecipa all'azione rituale; in questo modo, risultano concretamente identificabili le connotazioni specifiche della predicazione all'interno della liturgia e, quindi, si fa possibile l'identificazione della differenza che essa presenta rispetto alle molteplici forme della predicazione ecclesiastica.

8.3. Sotto questo profilo, risulta raccolta in modo reale la sfida proveniente dall'evoluzione storica. Per quanto svolto in maniera necessariamente allusiva, il percorso fatto registrare dalla prassi della predica-

(149) Ibidem, p. 101. L'A. così prosegue: «Era questa, d'altra parte, la preoccupazione centrale già manifestata dal documento programmatico della teologia kerigmatica; intendiamo riferirci all'opera di A. Jungmann, *La buona notizia e la nostra predicazione della fede* (1936), nella quale veniva denunciato questo *inconveniens*: per troppi cristiani la verità della fede non è una buona novella che si accoglie con gioia, ma una legge pesante cui ci si sottomette per timore».

zione omiletica lungo i secoli si rivela decisivo come importanza. Appare chiaro, in particolare, come l'innegabile crisi che essa conobbe non fosse in alcun modo riconducibile alla crisi delle forme con cui essa avveniva; più radicalmente, fu una crisi del suo stesso senso, in stretta correlazione con quella perdita di senso del rito che segna lunghi tratti del cammino lungo i secoli. In effetti, la strada di risignificare l'omelia nella sua intrinseca situazione di celebrazione, risulta essere l'unico sentiero capace, da una parte, di salvaguardarne l'originalità e l'insostituibilità e, dall'altra, di contribuire al superamento di quella disaffezione al rito che occupa un posto non secondario nel quadro dei problemi pastorali più rilevanti del nostro tempo.

8.4. È stato naturale che, in una prospettiva come questa, andasse emergendo un'ipotesi interpretativa unitaria e sintetica della natura e delle funzioni della predicazione omiletica: con le numerose precisazioni apportate, essa tenderebbe ad iscriversi in quella direzione, teorica e pratica, che ritorna ad essere connotata come «mistagogica». Guadagno non irrilevante, anche sotto il profilo propriamente operativo; s'è visto infatti come, a partire da un'ipotesi interpretativa unitaria, raggiunta dopo un serio lavoro di approfondimento, sia possibile porsi in dialogo con le numerose istanze che accompagnano la riflessione di chi si occupa della problematica della predicazione e che interessano gli operatori pastorali, fino ad interrogare criticamente, e in modo singolarmente costruttivo, la figura stessa del predicatore.

8.5. La predicazione omiletica rimane comunque capitolo della prassi ecclesiale mai compiutamente riconducibile in uno schema conoscitivo — non è inutile ricordarlo, anche al termine di indagini erudite — proprio perché affidato alla fede delle comunità che celebrano il mistero di Cristo e, primariamente, a chi, al loro interno, è posto come «servitore» della parola. In questo senso, la sorte e il senso stesso della predicazione sono intimamente connessi alla capacità di quest'ultimo di farsi «trovare fedele» (cf 1Cor 4,2). Il ruolo centrale è la Parola stessa a svolgerlo, quel Vangelo cioè che è «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rm 1,16); essa ha «la forza di salvare le vostre anime» (Gc 1,21), dal momento che «si rende attiva in voi che credete» (1Ts 2,13).

FRANCO BROVELLI

Seminario Arciv. — C.so Venezia 11 - Milano

7 marzo 1989