

L'OMELIA A MILANO DAL CONCILIO A OGGI ATTRAVERSO LE INDAGINI EMPIRICHE

SOMMARIO: 1. LE I CHIESE DEI DECE ANNI SCORSI – 1.1. Gli anni intorno al Vaticano II e l'esigenza dell'evangelizzazione – 1.2. Crisi d'istituzione e questioni di ruolo nella predicazione degli anni Settanta – 1.3. Gli anni Ottanta e la frattura negli orizzonti di riferimento di preti e fedeli – 2. PER UNA VERIFICA TEOLOGICA REIMPOSTATA – 3. ELEMENTI RELATIVI AL GENERE «OMELIA» – 3.1. La scrittura – 3.2. La liturgia – 3.3. Espedienti per «edificare» la coscienza – 4. ASPETTI TEOLOGICI E ANTROPOLOGICI DEL MESSAGGIO – 5. VALUTAZIONI – 5.1. Il depotenziamento dell'omelia – 5.2. Il disagio del predicatore – 5.3. Il problema del modello di riferimento – 5.4. I compiti della riflessione teorica.

Durante la consultazione per il Sinodo diocesano 47°, le comunità della diocesi ambrosiana furono chiamate a riflettere, tra l'altro, su alcuni difetti della predicazione: l'occasionalismo, per cui la Parola di Dio è «chiamata rapidamente in causa per offrire la risposta ai quesiti che noi poniamo a partire dalle nostre mutevoli situazioni»; l'inclinazione didascalica, che pare identificare l'obiettivo del ministero della parola nel «fare una bella lezione, attenta alle finenze delle pagine scritturistiche, ma astratta e chiusa in se stessa»; l'ansia di supplire alla mancanza di una catechesi, donde – a livelli diversi – l'omelia intesa come contenitore di «esortazioni, spunti catechistici, istruzioni», l'utilizzo di un linguaggio «elementare, ripetitivo ed infantile», la produzione di prediche colte (1).

(1) Cf *La Chiesa di Milano si interroga. Consultazione per il Sinodo 47°*, Milano, Centro ambrosiano di documentazione e studi religiosi, 1993. Gli accenni all'omelia sono distribuiti nella sezione riguardante l'area tematica della Parola di Dio: cf *ivi*, 27-46; citazioni letterali da *ivi*, 30-31. A p. 31 appare anche un riferimento all'eccessiva lunghezza della predica: «Quando quindi l'omelia occupa un tempo esorbitante, per cui la Liturgia Eucaristica ne diventa una sua frettolosa

La caratterizzazione evocata descrive correttamente la pratica omiletica attuale? esiste un motivo prevalente, un fenomeno che unifica i differenti aspetti ricordati? quali sono le coordinate spazio-temporali della situazione così interpretata? è possibile indicare le cause a cui si devono simili sviluppi? Per rispondere a questi interrogativi, e senza escludere ovviamente che essi possano riguardare per sé un ambito territoriale più vasto, ci troviamo rinviiati alle ricerche disponibili, che datano dalla missione di Milano del 1957 a oggi, con una netta prevalenza per gli anni Settanta. L'attenzione ai loro risultati (cf *infra*, par. 1) e alle obiettive carenze (cf par. 2) è volta a predisporre il confronto con la predicazione attuale (cf par. 3-4), a partire dal quale si cercherà di esprimere qualche valutazione sulla recezione degli inviti del Vaticano II a un'omelia come «parte integrante della liturgia» (SC 52), con ciò che ne consegue (cf par. 5).

1. LE INCHIESTE DEI DECENNI SCORSI

Prossima al Vaticano II è una considerazione relativa a una diocesi in profonda trasformazione, dove la profonda radicazione popolare della tradizione cristiana viene scalzata da nuovi fenomeni. Negli anni del suo episcopato milanese (1954-1963) G. B. Montini aveva coscienza che la partecipazione alla vita religiosa era ristretta a poco più di un quarto degli abitanti, senza calcolare che «la maggior parte della popolazione non ha la fede viva, non ha la preghiera, non ha la conoscenza del Catechismo, non ha l'impegno con la vita cristiana»⁽²⁾. Proprio dall'amara constatazione nacque l'ansia apostolica che portò alla grande missione cittadina del 1957 sul tema «Dio Padre», in relazione alla quale fu possibile sondare per la prima volta in modo sistematico l'animo dei milanesi nei confronti della predicazione.

appendice, si è totalmente fuori posto. Ora in queste condizioni si trovano non poche parrocchie e chiese non parrocchiali». Analoga allusione a p. 58, a proposito dell'ampliamento eccessivo della Liturgia della Parola a scapito della Liturgia Eucaristica».

(2) G. B. MONTINI, *Discorso ai predicatori della Missione di Milano (11.VI.1957)*, in *La Missione di Milano 1957. Atti e documenti*, Milano, Arcivescovado, 1959, 130-131.

1.1. *Gli anni intorno al Vaticano II e l'esigenza dell'evangelizzazione*

La risposta dei milanesi circa la predicazione desiderata viene anticipata in forma sintetica – «essi *amano* la predicazione, *vogliono* essere istruiti, ma desiderano che essa sia effettivamente l'annuncio della Verità da Dio rivelata» ⁽³⁾ – e poi articolata in cinque affermazioni più analitiche. Tre di queste si riferiscono appunto all'iniziativa missionaria e alla sua valutazione ⁽⁴⁾. Le critiche di maggior rilievo emerse nei confronti dei predicatori si appuntano sulla scarsa aderenza alle realtà presenti, sulla chiusura in forme espositive superate e sull'«avere annunziato una verità senza forza drammatica, una verità tranquilla e idillica, quasi borghese, mancante cioè di quel calore inquietante che il Messaggio Evangelico possiede» e che sa porre gli ascoltatori «davanti a scelte decisive» ⁽⁵⁾.

Le altre due, invece, riferiscono le conclusioni di altrettante inchieste sulle attese dei milanesi che erano state comunicate ai predicatori prima della missione, e poi diffuse in una cerchia più ampia: si tratta soprattutto della segnalazione di difetti e dell'indicazione di tematiche gradite. Crediamo opportuno riandare brevemente a questi sondaggi preconciliari; peraltro, essi hanno per referente l'omelia in senso proprio, mentre la valutazione della predicazione missionaria si occupa di un genere letterario che dovrebbe essere distinto, almeno in linea di principio ⁽⁶⁾.

(3) A. MURARI, *Il problema dell'evangelizzazione nel milanese*, in *La predicazione oggi in Italia e il comunismo ateo. Atti del Convegno nazionale per Sacerdoti organizzato in Salerno da «Temi di predicazione»*, Napoli, Ed. Domenicane Italiane, 1964, 181-197: 189.

(4) Cf *ivi*, 190-193. In primo luogo si nota l'utilità di avere in comune tra i 1200 predicatori un tema fissato e già articolato in una serie di meditazioni e istruzioni; dunque è importante l'organizzazione e l'unità nel lavoro, anche per quanto riguarda l'annuncio e più in generale la vita pastorale.

(5) *Ivi*, 192.

(6) La cautela è necessaria. Certo esistono delle tripartizioni con cui si tende a dare sistematicità alle forme del ministero omiletico: ricordiamo almeno quella fortunata di D. GRASSO, *Evangelizzazione, Catechesi, Omelia. Per una terminologia della predicazione*, «Gregorianum» 42 (1961) 242-267, con la critica di A. BERTULETTI, *Per una determinazione del concetto teologico di predicazione*, in *Il ministero della predicazione*, a cura del Seminario di Bergamo (= Quaderni di Studi e Memorie 6), Casale Monferrato, Piemme, 1985, 10-24: 10. All'epoca che ci interessa, però, non risulta che le forme della predicazione fossero così distinte. In ogni caso, se la mancanza di studi sulla predicazione della prima metà del secolo lascia aperta la questione della specificità della predica liturgica rispetto alla predica missionaria, è stato affermato con chiarezza un debito della prima rispetto alla seconda: cf G. COLOMBO, *Le Fonti per un'autentica Predicazione del messaggio cristiano*, «Ambrosius» 32 (1956) 254-274; poi in «Rivista Diocesana Milanese» 46 (1957) 308-324.

Anzitutto una rapida rassegna di quanto la missione di Milano ha fatto per i «lontani» (7) segnala qualche elemento in merito al tono di testimonianza credente con cui l'omelia andrebbe svolta: oltre a una predicazione autorevole – perché fondata sulla parola di Dio – occorre un annuncio che tenga conto delle esperienze di vita degli uditori (ecco la scelta della predicazione per categorie), una predicazione «discorsiva, non enfatica né tragica, ma semplice [...] come manifestazione della propria fede (testimonianza)», infine «piena di amore [...], senza polemiche personali, né politiche, senza offendere nessuno» (8). L'appello si fonda su un'indagine conoscitiva che intese mettere a fuoco che cosa i milanesi pensassero della predicazione (9). Le risposte delineano un quadro per lo più infelice della situazione ambrosiana (10) e, in positivo, permettono di stendere un elenco degli argomenti di predicazione preferiti dai milanesi. Essi sono, nell'ordine: spiegazione del vangelo, problemi educativi, problemi familiari, problemi morali, spiegazione della messa, catechismo (11).

Con lo studio ricordato è possibile confrontare i risultati di un'inchiesta realizzata dal nucleo ACLI di una grande azienda di Milano, che mirava a sondare la considerazione attribuita alla messa dai lavoratori, in maggioranza cattolici e del ceto medio. Il tema

(7) E. BASADONNA, *La Missione di Milano e i «lontani». Rilevi psicologici e pastorali*, in *La comunità cristiana e i lontani. Atti della VIII Settimana di Aggiornamento Pastorale tenutasi a Milano dal 22 al 26 settembre 1958*, Milano, Didascalia, 1959, 191-208, specialmente 192-193.

(8) Le citazioni sono tratte da *ivi*, 199-200. Si veda pure la breve sintesi, *ivi*, 208: «La predicazione deve ritornare a dare idee, non solamente inviti, raccomandazioni morali, polemiche... Si richiedono idee positive, bibliche, invitanti alla speranza, espresse in forma piana e dalla quale traspaia la fede del predicatore (testimonianza)».

(9) Il sondaggio fu svolto tra il 25 settembre e il 5 ottobre 1957. Poiché solo l'1% degli interpellati si dichiarò appartenente a religioni diverse dalla cattolica, se ne deduce che circa un milione erano i milanesi maggiorenni «cattolici». Se il 60% circa di costoro afferma di accostarsi alla comunione pasquale, in media solo il 46% dichiara di frequentare la messa festiva. I dati sono riassunti alle pp. 192-193, che sintetizziamo.

(10) Il 10% degli intervistati dichiara di assentarsi dalla messa domenicale perché la predica non lo soddisfa, mentre il 23% per cento frequenta chiese diverse dalla propria parrocchia, sempre a causa della predicazione. Inoltre se meno di 1/4 degli intervistati dice di non trovar difetti nella predicazione, la metà denuncia la scarsa abilità del predicatore (sempre le stesse cose, concetti difficili, realtà che non interessano il quotidiano) e i rimanenti ritengono fuori luogo una certa violenza nel parlare, specialmente riguardo ai temi politici.

(11) Infine i 3/4 vorrebbero che la predica non fosse tenuta mentre la messa continua, che il predicatore adottasse un tono non oratorio ma discorsivo e che il suo parlare durasse circa 15 minuti.

della predicazione era affrontato in risposta a una domanda sull'importanza dell'omelia all'interno della messa⁽¹²⁾. Le motivazioni delle risposte negative in gran parte si riferiscono alla lunghezza del discorso, ai contenuti politici, al fatto che essa non riuscirebbe né a spiegare il vangelo né ad affrontare le reali difficoltà umane; si accenna poi al difficile rapporto con il resto della messa e alla poca capacità dell'omileta⁽¹³⁾. Chi ritiene la predica elemento di rilievo avanza «osservazioni e proposte» in verità non molto differenti⁽¹⁴⁾: assieme agli apprezzamenti non mancano infatti le critiche, e guarda caso i desideri più ricorrenti riguardano ancora durata dell'omelia⁽¹⁵⁾, correttezza dei contenuti, necessità di un buon oratore, riferimento al vangelo, problema del rapporto con la messa, semplicità, preparazione, aderenza alla vita quotidiana, esclusione degli avvisi. Nella sezione dedicata alla musica sacra si afferma inoltre la necessità di affidare la predicazione nella «messa alta» a oratori preparati, affinché il parlare del prete risulti interessante anche per i meno praticanti⁽¹⁶⁾.

1.2. *Crisi d'istituzione e questioni di ruolo nella predicazione degli anni Settanta*

el decennio successivo al Vaticano II fu attuata un'analisi interdisciplinare del complesso fenomeno di comunicazione sociale rappresentato dalla predicazione domenicale nella città di Milano⁽¹⁷⁾. Tra i vari contributi, quello semiologico confronta «il siste-

(12) E. CATTANEO, «Referendum» sulla partecipazione dei fedeli alla S. Messa, «Ambrosius» 34 (1958) 146-166. Il quesito ebbe un 65% di risposte positive e 29,67% di negative (il 5,33% degli interpellati non rispose): cf *ivi*, 151.

(13) Cf *ivi*, 160-162.

(14) Per l'elenco completo cf *ivi*, 162-164.

(15) Si raccomanda un quarto d'ora, ma v'è chi sostiene che nei paesi si arriva fino ai 30-40 minuti: cf *ivi*.

(16) Cf *ivi*, 165: si vuole un'omelia che tenga conto «delle realtà della vita sociale e scientifica dell'epoca di transizione in cui viviamo». Analogamente parrocciani dotati – «medici, insegnanti, laureati» – potrebbero aiutare i parroci meno capaci nella predicazione tenendo durante la messa brevi relazioni sugli aspetti della vita pratica: cf *ivi*.

(17) *Ricerca interdisciplinare sulla predicazione* (= Saggi di sociologia della religione 4), Bologna, EDB, 1973. Prima della pubblicazione definitiva furono diffuse alcune sintesi parziali: cf *La predicazione domenicale a Milano*, ciclostilato s.n.t. [1971, 65 pp.] e il n. 15 de «I Quaderni di Ikon» (1971). L'iniziativa era stata promossa dall'Istituto «Agostino Gemelli» per verificare se «una maggiore attenzione alla comunicazione della parola, che tenesse conto dei rapporti esistenti nelle grandi città tra fenomeno industriale e fenomeno religioso, «potesse risultare un'occasione di maggiore tensione spirituale, personale e comunitaria»

ma delle possibilità linguistico-retoriche a disposizione del predicatore e l'utilizzazione individuale che il predicatore stesso fa di quel sistema»⁽¹⁸⁾; ciò significa cercare la specificità del linguaggio omiletico, ritenendo che la predicazione «non si attua esclusivamente attraverso il canale verbale, ma utilizza una grande varietà di segni»⁽¹⁹⁾. La verifica così prefigurata, precisandosi nei suoi limiti e nelle sue possibilità attraverso successivi – e a volte complicati – passaggi⁽²⁰⁾, affianca alla delineazione di alcune ipotesi sulla natura del genere omiletico una verifica sui testi dal punto di vista della persuasività.

In questa luce, la predica appare costituita «da una sequenza di funzioni persuasive, non da una serie»⁽²¹⁾; la sua persuasività – do-

(A. ELENA, *Presentazione*, *ivi*, 9-15: 9). In quest'ottica che considera l'omelia come «educazione permanente ad alto potenziale della comunità umana» (*ivi*, 11), i criteri della didattica invitano a prestare attenzione ai contenuti che sostengono l'intervento (cf M. MENCARELLI, *La predicazione omiletica nella prospettiva dell'educazione permanente*, *ivi*, 149-172: 153-155), al metodo adottato nella sua realizzazione (cf *ivi*, 155-156), al ruolo del sacerdote-educatore (cf *ivi*, 157-158). In questo e negli altri contributi vengono studiati i contenuti di 150 omelie scelte a caso tra quelle raccolte. Nell'ipotesi che la predica domenicale sia «il mezzo più comune e continuativo» attraverso il quale si effettua la comunicazione nella chiesa e che «la predicazione ha quindi fini didattici e persuasivi», si tratta di verificare «se il contenuto della comunicazione, tramite l'omelia, favorisca o meno l'interazione tra predicatore e credente»: M. KORFIAS, *Premessa metodologica*, *ivi*, 17-37: 20. Per riferirsi al «fedele medio», si sono scelte 13 parrocchie milanesi gestite da clero secolare e comprese in una fascia di consolidata urbanizzazione, secondo una ripartizione della città in «tre cerchi ideali concentrici: il primo – il più stretto – comprende una popolazione che mediamente può essere considerata di ceto elevato o comunque medio-superiore; il secondo è quello classico del ceto medio; il terzo – periferico – comprende classi inferiori e immigrati. La zona che quindi si prestava ad essere considerata come la più rappresentativa per individuare le caratteristiche degli «osservanti regolari» era quella mediana»: *ivi*, 22. Inoltre sono state preferite le messe «non differenziate» che iniziano intorno alle 11 e alle 18, celebrate nell'arco di un anno liturgico (febbraio 1968 – gennaio 1969). In sede analitica quest'ultimo aspetto non fu valorizzato, come ammette il curatore dell'indagine: «Ho abbandonato, dopo un primo tentativo, l'idea di cogliere il ritmo teologico-pastorale di questi documenti secondo l'ordinata del tempo (domenica per domenica) e l'ascissa dello spazio (la continuità del discorso in una stessa parrocchia durante un intero anno)»: ELENA, *Presentazione*, 14.

(18) A. FARASSINO, *Premesse per un'analisi semiologica*, *ivi*, 39-80: 42.

(19) *Ivi*, 43.

(20) Per una documentazione precisa occorre seguire il ragionamento svolto *ivi*, 46-53 (con applicazione su un'omelia del dossier alle p. 54-68). Peraltro la definizione di un metodo possibile è attuata a partire dalla constatazione più volte ripetuta secondo la quale in riferimento al materiale raccolto «le condizioni ottimali per un'analisi semiologica obbiettivamente non sussistono»: *ivi*, 48; cf pure p. 44 e p. 52.

(21) *Ivi*, 72, dove si spiega che «le funzioni persuasive intervengono semplicemente una dopo l'altra, con agganci reciproci puramente occasionali provocati

minata com'è dalla generica lingua verbale di partenza – «non è né controllata né programmata» e la mancanza quasi completa di esempi e consigli, conferma l'impressione di trovarsi dinanzi a un modo di comunicare dove la struttura autoritaria fa sì che si imponga senza aiutare nell'eseguire e si spaventi senza tranquillizzare. In sostanza, la scarsità di espressioni con cui si cura il funzionamento del canale (espressioni a funzione fatica), l'interesse prevalente sulla trasmissione dei contenuti (suasema informazione-ammaestramento), la mancata segnalazione esplicita delle componenti persuasive, mostrano che il predicatore non usa molti strumenti d'intervento per forgiare la lingua verbale alle finalità proprie della predica⁽²²⁾.

La debole efficacia della predicazione in ordine al consenso emerge anche in relazione alla scelta degli argomenti di cui parlare. L'analisi dei contenuti⁽²³⁾ verifica in primo luogo che il predicatore si occupa molto più spesso di «cose divine» che di «cose umane» e secondariamente che le prime sono descritte per quantità e qualità in modo più approfondito delle seconde, tanto da lasciar supporre che l'ottica del predicatore sia lontana dalla realtà quotidiana e sia sostanzialmente pervasa da indifferenza per la condizione dei fedeli, i concreti destinatari della predica⁽²⁴⁾. E così

dai significati verbali e non dalle esigenze persuasive dei singoli suasemi». Con l'ultimo termine s'intende l'unità più piccola in un discorso la quale sia capace di rivelare il meccanismo di persuasione *ivi* operante; in sostanza tanti suasemi, altrettanti meccanismi di persuasione (cf *ivi*, 46-53 *passim*).

(22) Cf *ivi*, 72. Inoltre l'uso dell'argomentazione non dà l'impressione di una fiducia per le capacità dell'uditorio, al quale non si offrono dati di fatto per ricavare autonomamente conseguenze e decisioni per una pratica responsabile del credere. Lo mostra pure il fatto che la comunicazione dei più semplici accadimenti di solito non avviene impostando il discorso su un registro rigorosamente referenziale, bensì caricandolo di reazioni e partecipazioni emotive: cf *ivi*, 75-76.

(23) M. KORFIAS, *Contributo per un'analisi sociologica*, *ivi*, 81-125. La prima descrizione riguarda la figura del «predicatore medio» (cf *ivi*, 83-92) secondo le considerazioni che ipotizzano un parlare sacralizzato che ponendo in antinomia valori e oggetti divini con valori e oggetti umani, preferisce i primi a scapito dei secondi.

(24) Senza questa indifferenza per gli oggetti umani, che si traduce in analogo atteggiamento verso i fedeli, non si capirebbe perché «mentre l'impiego di formule retoriche, emotive o imperative è estremamente diffuso (indice di una considerazione dell'uditorio come massa da commuovere o da intimidire), scarseggiano le formule referenziali e le espressioni fatiche (il cui impiego è sinonimo di desiderio di approfondire in modo razionale alcuni aspetti e rispettivamente di ricerca di un'interazione simpatetica nei confronti degli «utenti»): *ivi*, 87. La vicinanza con le constatazioni di Farassino è evidente. Si aggiunga che il fenomeno appare anche quando il predicatore suggerisce certi argomenti o mezzi manifestando una sfiducia abbastanza marcata nei confronti delle possibilità concrete che i fedeli ne approfittino: cf *ivi*, 97.

l'omelia si riduce spesso a una parafrasi del testo evangelico appena letto, senza che traspaia lo sforzo di tradurre nel punto di vista spazio-temporale di chi vive nel moderno ambiente urbanizzato argomenti ed elementi legati al contesto in cui sono nate le scritture: sembra di essere tornati ai ritmi di vita del borgo medievale, «in cui i problemi dell'olio, dell'affittanza, del bracciantato a ore siano i più complessi nell'intreccio dei rapporti sociali» (25). Se inoltre l'analisi fa notare una logica, sia pure attesa e prevedibile, per i temi religiosi, essa apre un serio interrogativo per quelli umani, i quali non solo non vengono trattati a sufficienza, ma in gran parte non sono considerati «nemmeno indirettamente "nobilitabili"» con un appello non nominale all'autorità divina che li ha posti (26).

Venendo poi al modo in cui la persuasività del predicatore emerge circa i giudizi di valore attribuiti (27), l'analisi sociologica nota almeno due fattori che portano a un ritratto meno convenzionale dell'emittente della predica. Innanzitutto si ha una prevalenza di riferimenti alla figura di Cristo (e a elementi ad essa assimilabili, come la considerazione della messa come sacrificio), a discapito di altri temi e valori (a cominciare dal richiamo al senso comunitario della vita cristiana) (28). In seconda battuta, emerge un atteggiamento un poco ambiguo nei confronti della tradizione: il riferimento a essa è carente (29), ma l'esistenza di una differenza tra argomentazioni esplicite e valori cui si rimanda implicitamente fa concludere che in realtà le motivazioni tradizionali «sono di gran lunga le più citate» a riprova che, «almeno inconsciamente, la matrice tradizionale è quella più forte» (30).

Per interpretare i risultati dell'analisi sociologica, si tentano due verifiche distinte: una di psicologia generale, su processi, funzioni

(25) *Ivi*, 101, dove è fornita un'esemplificazione relativa alla chiamata degli apostoli.

(26) Cf *ivi*, 102-105. Per valutare poi gli effetti della comunicazione omiletica, si sceglie la via di un questionario a risposte libere fatto compilare al termine di alcune messe nelle ore e nelle zone di registrazione delle omelie (cf *ivi*, 106-119). Il dato emergente è l'impossibilità a ricordare il tema dell'omelia da parte di molti fedeli appena usciti di chiesa.

(27) Cf *ivi*, 92-98.

(28) La spiegazione di tale preferenza è vista nell'accostamento ad una mentalità che offre ampio spazio alla personalità del Cristo e sottolinea un rapporto più diretto fedele-Dio [...], e favorisce il formarsi di attese più di tipo emotivo che di tipo storico o sociologico: *ivi*, 93.

(29) «Il mancato richiamo alla tradizione segna un evidente tentativo di "addolcimento" del messaggio (e quindi fa pensare a una specie di rimozione, praticata per non urtare la mentalità dei giovani), ma anche a una rinuncia a legittimare, nel modo più esplicito, il motivo fondamentale dell'omelia in sé»: *ivi*.

(30) *Ivi*, 96, dove appare particolarmente illuminante la tab. «D».

e meccanismi psicologici attivati nel «rapporto di sacro magistero» (ovvero nella prospettiva unidirezionale maestro-discepoli); l'altra di natura psico-sociologica, riferita alla formazione e al cambiamento degli atteggiamenti sociali e degli orientamenti socioculturali (sul presupposto dell'omelia come comunicazione che punta al consenso) ⁽³¹⁾.

Al primo livello, la predica appare dominata dalla funzione emotivo-volitiva rispetto a quella conoscitiva, e ciò in corrispondenza di una visione pessimistica dell'uomo che ne sottolinea il bisogno di sicurezza e che pensa di trovarsi di fronte a un soggetto «immaturo, ritenuto incapace di penetrazione critica della realtà, in balia dei suoi bisogni primari e in tutto dipendente dalle influenze ambientali» ⁽³²⁾. Ancora, quanto ai processi conoscitivi messi in opera, si osserva una incapacità di cogliere le sfumature, una insufficiente collocazione di determinate realtà nel contesto atto a fornirne una conveniente interpretazione, una personalizzazione – in senso moralistico – di ogni conflitto esistente nell'umanità. Per ciò che attiene alle argomentazioni utilizzate più frequentemente al fine di motivare l'adesione al messaggio, esse sono soprattutto il rispetto verso l'autorità sacralizzata, il sentimento familistico (collegato cioè ai valori di paternità, intimità e solidarietà intrafamiliare) e la paura delle conseguenze (che in alcuni casi è l'unico meccanismo motivazionale palesato).

L'analisi psicopsicologica, poi, mette in luce alcuni intoppi che sembrano far fallire l'intesa sul piano verbale: la sintonia mancata a livello linguistico e comportamentale tra fonte del discorso e uditorio; l'assenza di una certa comunanza di esperienza, tale da favorire la reciproca interazione; l'eccessiva dissonanza tra messaggio e posizioni del pubblico. In quest'ultimo ambito la più volte riscontrata povertà di riferimenti a oggetti e valori umani, il modo di affrontare certe questioni scottanti, l'assenza di garanzie di credibilità, l'indulgere sulle conseguenze negative o catastrofiche, diventano elementi che propiziano nell'uditorio un rifiuto del messaggio del predicatore.

La *Ricerca interdisciplinare* ha conosciuto una sorta di integrazione materiale nell'ambito di un'indagine sulla presenza dell'istituzione ecclesiastica in un quartiere milanese ⁽³³⁾. L'analisi vera e

(31) Cf P. G. GRASSO, *Angolazione psicologica e psicopsicologica sulla predicazione*, *ivi*, 127-148, in specie rispettivamente 132-140 e 140-148.

(32) *Ivi*, 140.

(33) G. BUSSETTI - P. CORBETTA - F. RICARDI, *Religione alla periferia. Ricerca sull'atteggiamento religioso in un quartiere di Milano*, (= Studi e ricerche 62), Bologna, Il Mulino, 1974. A p. 12, n. 2, è segnalato che la «comunità cristiana del Lorenteggio» è venuta una «collaborazione preziosa per l'elaborazione dei temi e

propria è mutuata da un articolo precedente, che a sua volta rimanda per l'impostazione metodologica proprio all'inchiesta curata da Ellena ⁽³⁴⁾. Dall'indagine quantitativa risulta che a qualificare oggetti, valori e comportamenti è in gran parte l'appartenenza alla sfera del sacro, mentre la connotazione storica lascia a desiderare. In particolare tra gli oggetti sono preponderanti i riferimenti a Dio e all'uomo in generale, scarsi quelli alla realtà storico-civile (impegno politico-sociale, famiglia, lavoro); gli stessi valori sono in grande maggioranza individuali anziché collettivi; più della metà delle omelie, infine, manca di qualsiasi suggerimento all'azione ⁽³⁵⁾. Secondo i ricercatori, dunque, il discorso del prete finisce per rappresentare «un'isola linguistica che gli ascoltatori non possono più collegare all'insieme del loro universo di significati, e che, quindi, in ultima analisi, risulta privato di senso» ⁽³⁶⁾.

la rilevanza dei dati». Di qui nasce la delineaione del contesto sociale contraddittorio del medesimo quartiere milanese (cf *ivi*, 12-23) sul cui sfondo «risulterà meglio interpretabile [...] la precarietà della vita religiosa, serrata fra il messaggio generico e privatizzato dell'istituzione ecclesiastica e il puro e semplice abbandono»: *ivi*, 23. Per la predicazione si vedano le pp. 170-198.

(34) F. RICARDI - P. CORBETTA, *La predicazione domenicale in un quartiere milanese*, «Idoc Internazionale» 4,11-12 (1973) 22-28. Oggetto dello studio sono 53 prediche, la più parte registrate nelle chiese parrocchiali del quartiere in diverse domeniche che vanno dalla primavera all'autunno 1971, con l'aggiunta di un gruppo di omelie tenute in una parrocchia del Giambellino e riprese dal materiale a partire dal quale è stata curata l'inchiesta dell'Istituto Gemelli (e perciò registrate nel '69-70). In continuità coi criteri adoperati nella *Ricerca interdisciplinare*, appunto, gli autori hanno deciso di non scegliere le domeniche oggetto di indagine secondo un disegno previo, ritenendo che anche nella casualità della scelta sia rinvenibile un senso, «venendo in qualche modo ad equivalere al contatto immediato in un qualsiasi ascoltatore col messaggio predicato dalla Chiesa» (*ivi*, 22), e soprattutto hanno voluto applicare la medesima griglia di lettura delle prediche: si scompongono le prediche secondo i temi fondamentali in esse riconoscibili; in ogni tema si ricercano *oggetti* (qualsiasi realtà di cui il predicatore parla), *valori* (ciò cui egli fa riferimento, e che dovrebbe orientare la vita dell'uomo in genere o del fedele), *comportamenti* (le indicazioni e pliche suggerite dal predicatore per attuare i valori); si analizzano oggetti, valori e comportamenti secondo il loro presentarsi come sacri o profani (se hanno senso come tali in un discorso religioso o no), *storici* o *astorici* (se sono connotati in modo preciso all'interno dell'esperienza dell'ascoltatore, o no), *individuali* e *collettivi* (distinzione non applicabile agli oggetti). La scelta delle qualificazioni dicotomiche riflette l'ipotesi di lavoro per la quale un contesto sociale refrattario al messaggio cristiano consueto permette di verificare come «la comunicazione di un discorso religioso [...] sia profondamente problematica nella società secolarizzata»: *ivi*; ciononostante l'omileta, invece di reagire di fronte alla situazione, si illude «dell'indiscussa comprensibilità del discorso religioso tradizionale o al massimo ne tenta un'articolazione in termini che sottintendono un *mondo cattolico*»: *ivi*, 22-23.

(35) Cf *ivi*, 23-24.

(36) *Ivi*, 23.

Per verificare più precisamente se davvero la predicazione tenda a ruotare su se stessa, si analizzano i contenuti a livello qualitativo. Quanto ai temi che si riferiscono alla società, l'attenzione ai mali, le sofferenze e le ingiustizie presenti nel mondo rivela una mancata ricerca di cause «razionalmente indagabili ed esplicabili»⁽³⁷⁾: il discorso volge subito in lezione etico-religiosa che spinge al riconoscimento delle colpe personali e che induce l'uomo alla preghiera, all'impegno e all'elemosina. Evidentemente «si cade nell'individualismo e nel moralismo»⁽³⁸⁾.

Il modo di esprimere i contenuti propriamente religiosi, del resto, non produce esiti diversi: in primo piano il rapporto del singolo – peccatore – con Dio e pure l'evocazione di sacramenti, catechesi e liturgia si muove nella via dell'impegno personale, a scapito di altre considerazioni⁽³⁹⁾. Si ha così l'impressione di una predicazione non esente dall'alienazione religiosa e tendente tutt'al più alla tranquillizzazione, come già notava Korfiás. Poiché però, a giudizio dei curatori dell'inchiesta, la classe operaia di un quartiere di media periferia non vive una reale «situazione di insicurezza emotiva [...] e una certa qual incertezza sulla propria identità»⁽⁴⁰⁾ l'omelia risulta obiettivamente superflua⁽⁴¹⁾.

(37) *Ivi*, 24.

(38) *Ivi*, 26: «La colpa di ciò che avviene è dei singoli, del loro egoismo, della loro mancanza di amore». Anche i temi della famiglia e del lavoro sono svolti senza congruo richiamo alle effettive condizioni storiche. Cf *ivi*, 27, dove il ricordo nostalgico delle famiglie di un tempo diventa strumento per opporsi alla situazione della società secolarizzata, e dove il lavoro è descritto nelle prediche «come mezzo di affermazione individuale, di successo, di ricchezza».

(39) Per questi elementi cf *ivi*, 27-28.

(40) BUSSETTI - CORBETTA - RICARDI, *Religione alla periferia*, 187.

(41) Per completezza si può ricordare *Lettera a un vescovo. La chiesa di S. Ambrogio*, Bari, Laterza, 1970, pamphlet che alcune «comunità ecclesiali milanesi» – tra le quali spicca appunto quella del Lorenteggio – produssero nel 1969 al fine di documentare che episodi verificatisi in diocesi erano da interpretarsi come «fenomeni diffusi, effetto di una logica che appariva sempre più chiara» (*ivi*, 5). Tra le verifiche condotte, non poteva mancare l'ambito parrocchiale, all'interno del quale viene portato l'esempio della predicazione (cf *ivi*, 79-92). In particolare si registrano le omelie tenute nelle chiese dei quartieri milanesi interessati all'inchiesta durante la II domenica dopo pentecoste del 1969, notando come il medesimo brano lucano veniva applicato a tematiche le più lontane e disperate. In reazione a questa constatazione, si elencano le caratteristiche comuni a tutte le prediche registrate: «Retorica del linguaggio, genericità, frasi roboanti, parole suggestive di amore e di fede, citazioni di autorità e di dogmi, luoghi comuni», oltre a oscurità, «simbolismi [...], concetti improntati ad antiche formule teologiche» (*ivi*, 91-92). L'effetto non è certo quello di scuotere le coscienze, ma di tranquillizzarle (o annoiarle). Per gli autori, l'omelia partecipata potrebbe ovviare a questa situazione.

1.3. *Gli anni Ottanta e la frattura negli orizzonti di riferimento di preti e fedeli*

Per il decennio scorso è disponibile solo un essenziale contributo che informa come – in base alla consapevolezza che l'omelia è «una delle espressioni più significative della comunicazione ecclesiale» – un gruppo di laici, aiutati da alcuni esperti, abbia voluto verificare la pratica della predicazione domenicale a Milano, «cercando di guardarla nel suo versante umano»⁽⁴²⁾. Poiché l'attenzione è all'omelia inserita nel rito, alcune delle brevi notazioni si riferiscono più all'effettiva partecipazione dei fedeli⁽⁴³⁾, che alla capacità del discorso festivo del prete di parlare all'uomo contemporaneo.

Per questo secondo aspetto, comunque, le prediche registrate lascerebbero emergere l'immagine della chiesa milanese odierna: nonostante si siano scelte zone diverse di Milano, l'esecuzione del compito omiletico appare nella sostanza segnata dalle medesime caratteristiche e gravata dagli stessi problemi in tutta la città⁽⁴⁴⁾. Si

(42) F. CECCHIN, *La Chiesa di Milano si interroga sulla sua predicazione domenicale*, «Ambrosius» 59 (1983) 35-41. Le espressioni letterali sono riprese da p. 35. Più oltre è precisato che «si è tenuto presente come veniva fatta la predica dal punto di vista della comunicazione»: *ivi*, 36.

(43) Gli accenni relativi sono a p. 37 *ivi*. Se ne concluderà che «non risulta ancora totalmente chiaro il significato della predica all'interno della celebrazione sacramentale» (*ivi*, 40).

(44) Scrive Cecchin: «Una predica del centro di Milano potrebbe essere facilmente scambiata con una della periferia e ne suno se ne accorgerebbe, tanto sono simili come concretizzazioni: rivelano pochissime differenze di attualizzazione, sono destoricizzate» (*ivi*, 38). La sostanziale intercambiabilità delle zone inserite nel campione statistico era già stata notata da P. G. COLOMBO, *Linee descrittive della situazione ambrosiana*, in *Atti del IV Convegno catechistico diocesano. Busto Arsizio 30.IX – 6.X.1984* (= Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana 14), Milano, Centro Ambrosiano di documentazione e studi religiosi, 1985, 167-175: 168. Riferendosi non solo all'ambito del capoluogo, ma all'intero territorio della diocesi, l'inchiesta compiuta in preparazione al convegno catechistico del 1984 registrava «la coerenza interna dei risultati» e «una sorprendente omogeneità di mentalità e atteggiamenti», tali per cui «sembrano cancellate le linee di demarcazione tra città e campagna, provincia e capoluogo». Dal punto di vista metodologico, si è proceduto recependo la divisione della città in tre cerchi concentrici: le tre fasce «esprimono strati diversi di popolazione e quindi problematiche differenti: la prima cerchia raccoglie la zona del centro storico, la seconda va dalla circolare dei navigli a quella esterna, la terza comprende la zona periferica della città» (CECCHIN, *La Chiesa di Milano*, 35); data la procedura adottata, non è un caso che il curatore più avanti (cf *ivi*, 39) si riferisca esplicitamente alla *Ricerca interdisciplinare*. Inoltre si è preferita la messa più frequentata nelle parrocchie prescelte (cf *ivi*, 35-36: si sono scelte come «più significative» alcune parrocchie in cui risiedono i decani; per la precisione: 2 nella prima cerchia, 4 in quella media, 5 nella cerchia

tratta di una predicazione che, giudicata dal punto di vista comunicativo, si rivela poco attenta alla comprensibilità delle parole che usa⁽⁴⁵⁾, strutturata in maniera non efficace⁽⁴⁶⁾, esageratamente lunga, in definitiva scarsamente dotata di forza persuasiva: troppo diversa la formazione del prete, che fa spontaneamente riferimento ad ambiti sacrali – quando parla della società – preindustriali, dalla cultura dei soggetti riceventi⁽⁴⁷⁾.

L'esame dei contenuti porta a una valutazione differenziata: se da un lato occorre ammettere che rispetto al decennio precedente «nel discorso omiletico è maggiormente esplicitato il nucleo centrale della fede: Gesù Cristo, morto e risorto»⁽⁴⁸⁾, d'altro lato, i contenuti mancano di «mediazione pastorale»⁽⁴⁹⁾. Dunque anche negli anni a noi più vicini il fenomeno della predicazione si presenta nei termini consueti, soprattutto per quanto concerne la distonia tra sensibilità dei predicatori e preoccupazioni degli uditori; questi ultimi, pertanto, confermano una pervasiva disaffezione verso il momento omiletico⁽⁵⁰⁾, che non pare eliminata dall'ormai comune abitudine di riferirsi al tema proposto dalla liturgia del giorno⁽⁵¹⁾.

più esterna). Le prediche furono registrate in due momenti diversi dell'anno liturgico «per verificare la presenza di una continuità educativa» (ivi, 36): la I domenica di avvento (15.XI.1981) e la I di quaresima (28.II.1982).

(45) Il linguaggio dell'omelia appare «generalmente troppo ecclesiastico e astratto» (ivi, 37), orientato a un procedere deduttivo e incapace di elaborare immagini che coinvolgano «emozione, memoria, fantasia e pensiero»: *ivi*, 38.

(46) A dire il vero, ciò è riscontrato in base a un'ipotesi per la quale l'omelia dovrebbe prevedere tre momenti («fase informativa», «fase critica», «fase applicativa»: cf *ivi*), che probabilmente evocano la procedura del «vedere-giudicare-agire». Mancano indicazioni di altro tipo sulla strutturazione delle 22 omelie registrate.

(47) Cf *ivi*, 38-39.

(48) *Ivi*, 39.

(49) «Ci sembra di poter fare una graduatoria valutativa dello spaccato omiletico analizzato: c'è un buon contenuto teologico, c'è una discreta sensibilità liturgica e c'è una mediocre mediazione pastorale»: *ivi*, 40; di qui la proposta di curare maggiormente la preparazione dei predicatori. Per la preparazione remota si dovrebbe riprendere lo studio omiletico-retorico in seminario: cf *ivi*; per la preparazione prossima si dovrebbe chiedere l'aiuto dei laici. La proposta merita maggior diffusione se COLOMBO, *Linee descrittive*, 173 notava essere «cosa rara [4 per cento delle parrocchie], analogamente al trattenere i fedeli dopo la messa per una verifica».

(50) Nella citata inchiesta sulla pratica catechistica, gli intervistati attribuivano la scarsa incidenza della messa festiva al fatto che «sono rari i predicatori validi e preparati» (34%) e a carenze linguistiche (22%). I temi sui quali l'intervento ecclesiale risuona inopportuno e fastidioso sono: politica (66%), contracccezione (27%), questioni sindacali (20%), aborto (16%), tasse (14%), famiglia (8%). Cf *Indagine di opinione. Dati statistici*, in *Atti del IV Convegno*, 449-465.

(51) Cf CECCHIN, *La Chiesa di Milano*, 39-40.

2. PER UNA VERIFICA TEOLOGICAMENTE IMPOSTATA

Il resoconto mostra che gli studi postconciliari sono accomunati dal medesimo intento: segnalare la difficoltà della comunicazione della fede in un contesto sempre più «secolarizzato». Di fronte a tale obiettivo comune, le differenze concernenti il genere di indagine attuato e gli indicatori considerati passano in secondo piano. Se una disomogeneità va segnalata, essa propriamente riguarda il livello di attendibilità scientifica col quale sono stati ottenuti i risultati: per un verso, solo l'analisi testuale ha conosciuto in rapporto alla predicazione milanese sufficiente formalizzazione di metodiche, una configurazione del campione statistico e una sua consistenza quantitativa tali da permettere una certa generalizzazione delle conclusioni; per altro verso, le ricerche, proponendosi di constatare la presenza nelle omelie di un generico processo di «comunicazione» e rispettivamente di «persuasione», non avevano a disposizione criteri determinati in base ai quali preferire tra le svariate verifiche possibili in prospettiva retorico-comunicazionale quelle più idonee a illustrare l'esecuzione dell'omelia e non di un parlare qualsiasi.

Per questo aspetto, si ritrova a Milano un carattere della ricerca italiana e straniera in materia: lo studio delle forme nelle quali viene concretamente svolta la predicazione, pur raccomandato in linea di principio dall'iscrizione dell'omelia nel campo teologico-pastorale, è stato condotto in genere con formalità eccentriche rispetto alla teologia; ciò riguarda sia le indagini sulle attese dei fedeli e le opinioni/intenzioni dei preti⁽⁵²⁾, sia le analisi che prestano attenzione solo ai testi omiletici⁽⁵³⁾, sia gli studi che integra-

(52) Il modello delle indagini che volevano verificare come i preti avessero recepito la novità conciliare è offerto da *Eine Umfrage über die Homilie*, «Herder Korrespondenz» 19 (1964/1965) 559-563; 610-615. Più recentemente sono apparsi T. J. MICKEY, *Social Order and Preaching*, «Social Compass» 27 (1980) 347-362 e, per l'ambito protestante, K. F. DAIBER, *La prédication comme institution d'intégration ecclésiale et sociale*, «Foi et Vie» 85 (1986) 97-113; I. GRELLIER, *Attentes à l'égard de la prédication et écoute de celle-ci dans diverses paroisses alsaciennes*, *ivi*, 115-142.

(53) Cf. A. ROUSSEAU - F. DASSETTO, *Le discours du «Carême de Partage»*, «Lumen Vitae» 28 (1973) 415-446; A. PISONI, *Le omelie domenicali nelle chiese di Napoli*, «Rassegna di Teologia» 14 (1973) 105-107; E. LODI, *Un campione urbano di omelie di avvento-natale al vaglio della pastorale liturgica*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 79 (1976) 27-35; J. -M. MARCONOT, *Comment «ils» prêchent... Analyse du langage religieux. Vingt-deux sermons de Toussaint*, (= Rites et Symboles 6), Paris, Cerf, 1976; S. ROSSO, *Omelie per la festa d'Ognissanti*, «Rivista Liturgica» 65 (1978) 347-356; T. LAMPINEN, *The Content of the Parochial Sermons in the Evangelical Lutheran Church of Finland as Indicators of the Openness and Closeness of the Church*

no l'intervista ai predicatori e agli uditori con lo scavo testuale ⁽⁵⁴⁾. In effetti, le ricerche empiriche mostrano di ricorrere al criterio valutativo ancora troppo generico dell'*interesse* suscitato dal predicatore, piuttosto che al criterio più intrinseco dell'*interesse credente*, di quel modo dell'*inter-esse* che si esprime nel rendersi conto, da parte dell'uditore, del fatto che effettivamente di lui si tratta, e della sua fede attuale ⁽⁵⁵⁾.

In positivo, si può dire che un'eventuale ricerca sulla pratica omiletica nella Chiesa di Milano dovrebbe presumibilmente assolvere almeno a due condizioni: puntare all'analisi dei testi e scegliere gli indicatori in base a un'identificazione previa dell'omelia in quanto tale. Sulla prima condizione non mette conto dilungarsi. Certo sarebbe opportuno tentare un'armonizzazione tra lettura dei testi delle omelie e indagine sulle attese dei fedeli e le intenzioni dei predicatori; in caso di limitazione della ricerca, la preferenza per lo scavo testuale parrebbe peraltro comandata insieme da ragioni contingenti – permettere un confronto con i risultati delle più significative indagini precedenti – e da motivi intrinseci: pur non escludendo che dell'atto omiletico facciano parte vari aspetti, in definitiva è l'*omelia* a dover proporre da sé, e dunque è il «testo» omiletico che domanda di venire considerato in tutta la sua oggettività ⁽⁵⁶⁾.

as System, «Social Compass» 27 (1980) 417-435; V. GROLIA, *Rilevazione sulla situazione concreta dell'omelia*, in *Dove rinasce la Parola. Bibbia e liturgia*, vol. III, a cura di R. DE ZAN (= Caro Salutis Cardo – Contributi 8), Padova, Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, 1993, 163-172.

(54) Cf. S. BURGALASSI, *Aspetti psicosociologici della predicazione*, «Rivista di sociologia» 32 (1965) 51-112; C. TRAUILLÉ, *Propos et questions sur la prédication*, «La Maison-Dieu» 126 (1976) 83-107; G. ROVERE, *Il discorso omiletico. Materiali per lo studio pragmatolinguistico di processi comunicativi in ambito istituzionale*, Roma – Basilea, Centro Studi Emigrazione, 1982; P. CAPPELLI, *Difficoltà dell'omiletica attuale. Alcuni dati italiani*, «Religioni e Società» 10 (1990) 127-137. Relativa agli interventi presidenziali nell'ambito di «liturgie della parola» – e non di messe vere e proprie – è la ricerca di G. DONATI, *Le omelie di Dossetti a Monteveglio (1966-1972). Uno studio sulla liturgia della Parola e la partecipazione dei fedeli* (= Studi e ricerche 49), Bologna, Il Mulino, 1975.

(55) Un esempio paradigmatico può essere proprio quello della *Ricerca interdisciplinare*. Impostato l'interrogativo a livello della significatività della predicazione sul piano civico e sociale, il curatore afferma che i preti realizzano l'omelia con scarsa attenzione alle esigenze della comunità locale e con poca cura dei presupposti tecnici; e infine confessa: «Non sono riuscito a persuadermi che le omelie esaminate dicano, nel loro complesso, qualche cosa di interessante per i miei contemporanei» (A. ELLENA, *Approccio pastorale della predicazione ordinaria domenicale nella città di Milano*, in *Ricerca interdisciplinare*, 173-215: 175).

(56) Ciò non toglie evidentemente l'importanza di studiare, ove possibile, l'insieme della celebrazione della quale l'omelia è «parte integrante» come pure le dimensioni visive e auditive nelle quali il messaggio è comunicato.

Quanto all'esigenza di operare in relazione a una precisa identificazione dell'omelia e dei suoi problemi, va affermato con decisione che la sede idonea per tale operazione è offerta dalla riflessione teologica e che, assumendo quest'ottica, la ricerca verrebbe impostata in maniera meno parziale. Alla difettosa precisazione dell'obiettivo in prospettiva teologico-pratica pare infatti da ascrivere anche la tendenziale dipendenza da influenze esterne: in alcuni casi le ricerche riversavano nell'interpretazione del fenomeno omiletico una determinata lettura globale riferita all'intero fenomeno ecclesiale contemporaneo. Così facendo, in luogo di mostrare come nel «particolare» (crisi delle forme dell'annuncio) si rispecchiasse la condizione generale (crisi del cristianesimo) e correlativamente come un certo modo di eseguire la predica incidesse sull'immagine complessiva dell'istituzione ecclesiastica, si semplificava la circolarità: i ricercatori ripetevano frasi fatte ed evocavano motivi talmente pervasivi e remoti, che non risultava immediatamente perspicua la loro pertinenza in merito alla caratterizzazione dell'omelia in quanto tale. Tale malintesa e male-operata coordinazione tra ipotesi euristica, ottica interpretativa, conclusioni operative – si esprimessero queste nel senso della perorazione a favore dell'omelia dei laici oppure della critica all'istituzione ecclesiastica – non poteva che portare a un'inutilità di fatto delle indagini empiriche.

Ora, voler evitare di impiegare nella lettura delle omelie l'applicazione di paradigmi già definiti per l'insieme dell'istituzione del religioso-cristiano e della sua capacità comunicativa, comporta per noi la necessità di sottoporre a vaglio critico anzitutto il linguaggio che denuncia una «crisi» della predicazione.

Già, la *crisi della predicazione*. Discorso ripetuto pressoché ininterrottamente nella letteratura teologica del '900⁽⁵⁷⁾, piattaforma sulla quale convergono obiettivamente molteplici spunti. La stessa distensione temporale della denuncia induce a riflettere: è plausibile che la difficoltà relativa all'annuncio abbia assunto nel nostro secolo forme diverse. La mancanza di ricerche storiche relative al periodo consiglia di limitarsi a evocare alcune sigle emblematiche. Pensiamo anzitutto alla segnalazione nel citato bilancio di Alszeghy e Flick dello scarso livello di efficacia della predica, a causa di un'inclinazione pe antemente moralistica: elemento sul quale è possibile raccogliere suggestioni fino alla vigilia

(57) Il motivo della «crisi della predicazione» era considerato «un luogo comune» già nella apprezzata rassegna di Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Il problema teologico della predicazione*, «Gregorianum» 40 (1959) 671-744: 672. Gli autori ravvisavano le radici della tematica fin nel magistero di BENEDETTO XV, *Lett. enc. Humani generis redemptionem*, «Acta Apostolicae Sedis» 9 (1917) 305-317.

del Vaticano II (58). Successivamente emerge con nettezza la carenza circa i contenuti, che è messa maggiormente in luce dall'acquisizione del cristocentrismo proprio col Concilio e dal riaffermato legame omelia-scrittura (59). Inoltre si è già alluso all'affiorare, sempre più consapevole, delle difficoltà che la comunicazione ecclesiale in un contesto secolarizzato pone sia sul versante Chiesa-mondo, sia su quello intra-ecclesiale. Negli ultimi anni, infine, appare problematica una dimensione che – pur rivelandosi in tutti questi ambiti – va alla radice: l'omelia è «in crisi» per la sua stessa definizione/configurazione, con particolare riferimento al fatto che ciò che si esercita non corrisponde all'idea che di essa il cristiano possiede, e che ultimamente è suggerita dalla normativa ecclesiale ed elaborata dalla disciplina teologico-pratica.

Certo l'esito è quello di una predicazione poco mordente, di un eloquio ancora lontano dalla vita, di un parlare che non tiene davvero conto delle esigenze del *feedback*; ma più pervasiva e incidente è una duplice carenza: circa i contenuti, e qui l'omelia – la forma più praticata di comunicazione pastorale oggi – sconta i problemi che caratterizzano la trasmissione della fede come tale; circa il genere letterario proprio, e qui l'omelia patisce il fatto che il mutamento della predica rispetto ai modelli del recente passato non pare aver condotto a realizzare una pratica nuova dalla fisionomia chiaramente identificabile e condivisa.

Per illustrare con maggior fondamento la figura recente assunta dalla crisi omiletica, possiamo ricorrere ai dati forniti da una ricerca che è stata condotta – sia pure per motivi accademici – con l'intento di verificare il rapporto tra il sapere circa l'omelia emergente dalle prediche e il sapere riflessamente proposto dalla teologia pratica circa l'omelia (60). Poiché la verifica ha esaminato

(58) P. es. G. Colombo, rileggendo la pratica pastorale comune ai preti ambrosiani degli anni Cinquanta, ammette una carenza nella predicazione, «precisamente per il suo carattere prevalentemente moralistico. Non a caso l'arcivescovo Montini indisse nel 1957 un Sinodo sulla predicazione, suggerendo un rimedio per la verità assolutamente inadeguato, a testimoniare che non solo i preti ma anche i Vescovi allora erano in ritardo. Il rimedio consisteva nel trasformare il contenuto da moralistico in dogmatico. Evidentemente il genere specifico dell'omelia era ancora da scoprire, ma anche il rinnovamento biblico doveva ancora arrivare»: Id., *Il prete: stato della ricerca teologica*, «Ambrosius» 66 (1990) 586-601: 588.

(59) Naturalmente fermenti in tal senso erano presenti già prima del Concilio. Si veda, per l'ambiente che ci interessa, la traduzione dell'operetta di G. M. SAILER, *Sacerdoti del Signore*, Milano, Ancora, 1944, promossa dal rettore Colombo a uso degli alunni del seminario maggiore e dei «sacerdoti novensili»: nel capitoletto sulla predicazione (cf *ivi*, 142-158) si scorgono elementi circa il legame con la scrittura non scontati per l'epoca.

(60) Si tratta della tesi di licenza in teologia pastorale *L'omelia senza «figura»*.

omelie pronunciate in chiese diverse nel corso di due sole festività, si è potuta riscontrare con maggior nettezza la differenza di modelli consapevolmente o inconsapevolmente assunti dai predicatori. Prima che relativamente a dimensioni più rilevanti, la dispersione delle forme affiora in rapporto alla modificazione di alcuni segnali che definiscono convenzionalmente il genere omiletico come esso è giunto fino a noi: le modalità di inizio e fine dell'omelia, il saluto ai fedeli e le forme adottate per appellare gli uditori nel corso del discorso, la lunghezza del parlare del prete.

L'analisi nota anzitutto una chiara tendenza da parte della maggioranza dei predicatori ad abbandonare l'uso delle formule devozionali d'inizio e fine e delle consuete appellazioni del pubblico. Su 149 omelie soltanto 46 si affidano ancora, per iniziare e/o per finire, a una delle formule⁽⁶¹⁾ – deprecate dai liturgisti – che «introducevano la “predica” all'interno della messa [...] quando da tempo non esisteva più l'omelia, ma un'istruzione che [...] seguiva solamente un filo conduttore extraliturgico»⁽⁶²⁾. Si può ipotizzare che la mancanza delle formulazioni tradizionali corrisponda per un verso al globale abbandono dei tratti caratteristici dell'omelia: in molti casi il prete comincia *in medias res* la trattazione di una lettura o del tema scelto, senza vere e proprie parole introduttive; termina poi con un'esortazione ripetuta, a volte stiracchiata, per cui la conclusione di norma si avverte più per il tono enfatico o

Approccio teologico-pastorale sulla base di un campione di prediche festive, elaborata da chi scrive sotto la guida del prof. G. ANGELINI e discussa presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano, 1993-1994). Sono state analizzate all'insaputa dei predicatori 149 omelie tenute in occasione della III domenica di avvento ambrosiano (2.XII.1990) e della susseguente solennità dell'Immacolata in 25 chiese: 21 parrocchiali (3 per ciascuna delle 7 zone pastorali in cui è articolata la diocesi), 2 parrocchie tenute da religiosi, 2 santuari. Manteniamo in questa sede le sigle di identificazione delle singole prediche. La prima cifra indica la zona di appartenenza, la lettera il tipo di chiesa (A: parrocchia centrale; B: parrocchia di media grandezza; C: parrocchia con il solo parroco), l'ultima cifra la messa (per la III di avvento, 1: vigilia; 2: prima messa del mattino; 3: principale; per l'Immacolata, 4: vigilia; 5: prima messa del mattino; 6: principale). Con X e un numero progressivo da 01 a 24 sono invece siglate le omelie dei santuari e delle parrocchie tenute da religiosi. Per una prima presentazione dei risultati, cf G. AMBROSIO - P. SARTOR, *L'omelia senza identità precisa*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 188 (1995) 3-10.

(61) Per la precisione, 13 iniziano e finiscono con il caratteristico «Sia lodato Gesù Cristo», 10 – di cui una monca alla fine – cominciano con tale saluto, ma terminano senza la formula, 14 – di cui una all'inizio monca – adoperano l'espressione solo alla fine (in X13 preceduta da «Basta così»), 1 ha «Sia lodato Gesù Cristo» all'inizio e «Così sia» alla fine, 2 hanno solo «Amen» alla fine, 6 «Così sia», sempre alla fine.

(62) . SIRBO 1, *L'omelia domenicale: sussurri e lamenti*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 165 (1991) 66-73: 72.

imperativo che per la presenza di segnali appositi. Per altro verso, il fenomeno può essere collegato al desiderio di qualificare meglio le componenti dell'omelia: 10 predicatori utilizzano una nuova modalità per l'inizio⁽⁶³⁾, 15 per la conclusione⁽⁶⁴⁾.

I riferimenti minimi che delimitano l'omelia, dunque, oltre a essere suscettibili di eventuali valutazioni in sé e per sé⁽⁶⁵⁾, introducono a una primissima attenzione differenziata alle omelie registrate: non c'è un solo percorso, non è adottato uno schema comune. Nella varietà di soluzioni, emerge semmai una tendenza a sostituire nel corso dell'esposizione agli appellativi tradizionalmente riferibili al rapporto cristiano-cristiani, padre-figli, prete-cristiani⁽⁶⁶⁾, altri appellativi più neutrali, che non marcano il rapporto in senso decisamente religioso – «Ragazzi», «Amici», «Gente» –,⁽⁶⁷⁾ come confermano le sottolineature affettive⁽⁶⁸⁾. Quanto alla lunghezza media delle omelie, essa ormai si attesta su 11'3" ⁽⁶⁹⁾ e non si discosta da quella segnalata in recenti indagini ⁽⁷⁰⁾. La progressiva riduzione

(63) In dettaglio: 4 predicatori scelgono la via della citazione (biblica: cf 2A1/2A3; 3B4/3B6; 7A1/7A4; letteraria: cf 2C4/2C5/2C6), 2 quella della breve introduzione che offre subito il sommario esplicito (cf 1A2/1A5; 3A6), gli altri il riassunto titolatorio delle letture (cf 3A1), la tesi iniziale (cf 1C4/1C6), l'annuncio enfatico della celebrazione del giorno (cf X17/X18), il dialogo (1A3).

(64) In dettaglio: 5 omileti scelgono la preghiera (diretta: cf 1B2/1B5; 1C3; indiretta: cf 1C5; 2B5; in entrambe le forme: cf X17/X18), 3 la citazione (biblica: cf 2A1/2A3; 3A6; di una testimonianza scritta: cf 3B6), 2 un procedere anafórico (cf 1A3/1A6; 7A1/7A4), altrettanti uno slogan (cf 3A1; 3C1/3C2/3C3), i rimanenti il suggerimento di un gesto preciso da fare nella liturgia in corso (cf 1C6), l'invito a compiere l'affidamento a Maria (cf 4B5), una conclusione ex abrupto (cf 1A2).

(65) In particolare, quanto all'inizio delle prediche, non pare molto seguito il criterio di chi proponeva di cominciare come «una buona lezione su un brano letterario»: cf S. McEVE UE, *Usi e abusi della Bibbia nella liturgia e nella predicazione*, «Concilium» 27,1 (1991) 115-124: 124.

(66) In dettaglio: «Cristiani» (1x); «Fratelli» (13x, in 7 omelie); «Figlioli» (11x, in 1 om.).

(67) Rispettivamente 9x (in 4 om.), 3x (in 2 om.), 1x.

(68) «Carissimi» (6x, in 2 om.); «Carissimi cristiani» (1x); «Carissimi amici» (1x); «Cari amici» (5x, in 3 om.); «Cari fedeli» (4x, in 4 om.); «Cari cristiani» (1x); «Cari figlioli» (1x); «Miei cari» (4x, in 4 om.); «Cari miei ragazzi» (1x).

(69) I dati al riguardo sono relativi alla durata media delle 49 omelie del sabato sera (11'1"), delle 50 omelie delle prime messe (11'3"), delle 50 omelie della messa principale (12'1"), delle 75 omelie della III di avvento (11'5"), delle 74 omelie dell'immacolata (11'8"), delle 65 omelie tenute da parroci (12'00"), delle 43 omelie tenute da vicari parrocchiali (10'4"). Tranne che per la variazione tra la lunghezza delle prediche alla messa centrale rispetto alle altre, e tra la durata del discorso dei parroci rispetto a quello dei vicari parrocchiali, non ci si discosta di molto dalla media complessiva.

(70) L'omelia [...] ha una durata per lo più compresa tra i cinque e i quindici minuti (90,2%) e mediamente con i suoi 11,41 minuti [...] costituisce circa un

nel corso del secolo, è da collegare – più che alle avvertenze dei liturgisti e degli studiosi della comunicazione (71) – allo spostamento degli avvisi in chiusura di celebrazione.

Con le incertezze registrate, comunque, il tendenziale superamento di talune caratteristiche della predica *recepta* potrebbe segnalare l'intenzione di passare a un'omelia più aderente alle finalità delineate dalla teologia pastorale, ma potrebbe viceversa lasciare il posto a nulla di ben definito, a nulla di caratterizzato. Per confermare l'esistenza di una «crisi di identità», operante a livello di trasmissione dei contenuti e soprattutto in relazione al «genere letterario» dell'omelia, il lavoro citato allude a un elemento relativo ai temi trattati ma presenta in primo luogo – e con maggiore estensione – alcuni aspetti attinenti al modello omiletico.

3. ELEMENTI RELATIVI AL GENERE «OMELIA»

Occorre premettere che una certa molteplicità di generi del discorso omiletico è prevedibile, come riflesso dell'obiettivo di dispersione che conoscono le forme del discorso cristiano nella situazione ecclesiastica recente. Pensiamo emblematicamente alle forme seguenti: l'esegesi e rispettivamente la teologia biblica; la teologia distinta dalla semplice spiegazione del dogma; la catechesi, dall'identità asai incerta; i generi letterari debitori nei confronti della pressione esercitata dalle retoriche pubbliche, dalla lingua delle scienze umane; e così via.

Entro questo contesto, la qualificazione differenziale dell'omelia rispetto agli altri generi di discorso cristiano non può in ogni caso essere intesa come «esclusiva», ma come «inclusiva»: per «edificare» la coscienza ripresentando l'«attualità» del mistero, affinché il cre-

quarto del tempo complessivo della celebrazione»: G. DAL PIAZ, *Modalità di celebrazione*, in *Il giorno del Signore nel Triveneto*, 67-82: 73.

(71) Per i primi, cf. p. es., S. SIRBONI, *Preparare e tenere l'omelia*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 118 (1983) 41-49: 49, ricordando che la curva dell'attenzione «dopo 10 minuti discende e non risale più se non è stimolata da veri interessi e provocanti richiami. Siamo proprio sicuri che un'omelia di 10-12 minuti sia meno efficace di un'omelia di 20-25 minuti? Più che la preoccupazione di catechesi, non ci potrebbe essere sotto sotto l'inconscio desiderio di recuperare unilateralmente uno spazio di supremazia assoluta e senza contestazione, che altrove non si trova più? O forse, con più verità, alla radice sta il fatto che per parlare comunque 20 minuti non è necessaria una lunga preparazione, mentre parlare 10 minuti, dicendo cose essenziali e incisive, richiede una preparazione di qualche ora!». Per i secondi, qualche nota relativa ai tempi del discorso nell'interessante studio di G. BETTETINI, *Il tempo del e nel film*, in *Id.*, *Tempo del senso. La logica temporale dei testi audiovisivi*, Milano, Bompiani, 1979, 9-23: 15-19.

dente possa rispondere con libero assenso di fede nella celebrazione⁽⁷²⁾, l'omelia riprende e riplasma altri generi. Il problema è se, a livello pratico, la sua identità di fondo permane, oppure se questa viene «spezzata» dall'effetto di attrazione che di caso in caso produce su di essa il ricorso ad altri generi. In tale prospettiva, la verifica che considera come i vari generi impiegati nelle omelie siano resi di fatto merita di essere ricordata, dal momento che non risulta di studi dedicati a verificare l'effettiva attitudine dei singoli «generi» di discorso cristiano ad essere ripresi nella forma sintetica dell'omelia.

Per disegnare una mappa iniziale, basta per il momento accennare a due generi sufficientemente tipizzati che il materiale disponibile ha raccomandato all'attenzione del ricercatore: la scrittura, la liturgia. Quanto al fatto che in molte omelie appaiono tracce di un procedimento preoccupato di spiegare il dogma (o meglio: *un* dogma) cristiano, e che dunque corrisponde a una forma ben definita del «catechismo» tradizionale, non insistiamo. Basti dire in questa sede che tale fenomeno si riscontra in buona parte delle prediche dell'Immacolata; del resto in una festa esplicitamente intitolata a un dogma il rischio che la predica assuma univocamente la forma della spiegazione del dogma è alimentato da un motivo obiettivo⁽⁷³⁾. Tale procedimento per cui un as unto è verificato per rimando a varie fonti o mediante citazione di autorità è però talmente legato alla *forma mentis* di alcuni predicatori, che esso si ritrova anche nella III di avvento: in questo caso il testo di partenza per la spiegazione non è più una definizione dogmatica (che veniva «raggiunta» attraverso i testi eucologici), ma la parola biblica del giorno (ben presto integrata con riferimenti scritturistici generici, associati a richiami alla liturgia e ad altri – svariati – «generi»).

(72) Con queste brevi espressioni, alludiamo a una persuasiva interpretazione delle modalità in cui l'omelia dovrebbe darsi, a partire dalla chiarificazione teologico-fondamentale del concetto di predicazione: per la documentazione e per alcune indicazioni particolari (predica col testo e non sul te to, pensare al «caso singolo» per attuare una fenomenologia dei vissuti cristiani, rimandare l'attenzione alla *res* di cui si dice e non all'autobiografia del predicatore o rispettivamente alla «spettacolarità» della predica stessa, ecc.), cf BERTULETTI, *Per una determinazione* e G. ANGELINI, *Come predicare. Difetti facili e pregi difficili della predica nella situazione presente*, in *Il ministero della predicazione*, 84-101.

(73) Indirettamente lo ammette anche GROLLA, *Rilevazione sulla situazione*, 170: «Risultano più povere di contenuto le omelie delle feste (misteri del Signore, della Madonna, del Santi), nelle quali è sembrato facile rifugiarsi in una generica presentazione della festa o in un formale invito alla pietà, alla gioia, alla devozione». Per l'analisi delle omelie dell'Immacolata, ci permettiamo di rinviare a P. SARTOR, *La «predicazione mariana», oggi. Dati e interrogativi alla luce di una verifica sul campo*, «Marianum» 56 (1994) 245-269.

3.1. *La Scrittura*

Qualora a tema sia messo precisamente il testo biblico, si prospetta di solito il problema seguente: il predicatore tende a prendere soltanto pretesto dai testi biblici, ma per elaborare un tema la cui consistenza è svolta in riferimento a un *altro* genere di discorso cristiano. Giustamente è stigmatizzata questa interpretazione del genere proprio dell'omelia, in quanto ne prospetta piuttosto un travisamento, tanto più dannoso quanto meno palese. Occorre peraltro segnalare un'eventualità distinta e non meno frequente, e cioè che il testo sia trattato esegeticamente e non omileticamente. Si tratta di una caratterizzazione plausibilmente dovuta alle urgenze pastorali di cui l'omelia si è di fatto trovata investita. In effetti, alla nuova prossimità del testo biblico propiziata dalla riforma liturgica (letture in lingua italiana e articolazione triennale del lezionario), e più in generale alla ritrovata centralità del testo della scrittura nel discorso cristiano in genere, successivamente alla riforma conciliare (e al movimento biblico), non si è riusciti fino a oggi a corrispondere con un momento didascalico distinto espressamente dedicato all'istruzione biblica (74). Il fenomeno sembra aver avuto conseguenze serie, nel senso che esso determina un andamento decisamente istruttivo in alcune omelie, • almeno in loro parti, dove la tematizzazione delle letture scritturistiche avviene nella forma della spiegazione, o comunque della sintesi dei risultati dell'esegesi in senso proprio. Del resto, dal momento che successivamente al Vaticano II l'elemento sul quale gli auspici circa l'omelia hanno più insistito è il legame con la scrittura, non meraviglia di trovare chi abbia recepito l'invito riportando nelle prediche il procedimento caratteristico dell'istruzione esegetica a proposito del testo.

Essa può presentarsi anche notevolmente sottoarticolata, come mostrato dal seguente brano di un'omelia mariana, all'interno del quale abbiamo evidenziato i segnali di strutturazione. Dopo una breve spiegazione preliminare, che ha valore di sommario, si procede svolgendo due parti. La prima, dedicata al vangelo, mostra una pianificazione accurata quanto quella di un commento puntuale:

[A] *Fermiamoci* su queste due parole [...] dell'angelo Gabriele. E otiamo
[Aa] *innanzitutto* che l'angelo dice: «Ti saluto», non «ave», come diciamo

(74) L'inchiesta sulla liturgia in Italia, svolta nel 1981 dall'Istituto di liturgia pastorale di Padova su mandato della Commissione episcopale liturgica, segnala «che solo il 7,1% dei fedeli partecipa di fatto agli incontri biblici promossi dalla parrocchia e che solo il 4% fa parte dei gruppi del vangelo»: S. SIRBONI, *Alcune considerazioni sulla Messa domenicale*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 117 (1983) 29-36: 34.

più volte durante la giornata quando preghiamo Maria. Cosa significa questo saluto, questa espressione dell'angelo, che l'angelo rivolge a Maria? /.../ a noi un saluto molto generico, così non è apparso a Maria, così non era nell'intenzione dell'angelo. Il profeta Zaccaria a questo proposito diceva queste parole: «Gioisci grandemente, figlia di Sion, giubila figlia di Gerusalemme. Ecco viene a te il tuo re». È lo stesso saluto dell'angelo. E questo saluto contiene [Ab] tre elementi, che vorrei rilevare. [Ab1] *Innanzitutto*: «Gioisci, rallegrati, ehm... abbi una grande gioia». È un saluto cioè che porta con sé un grande augurio di gioia per Maria. [Ab2] *Secondo*: è un saluto che porta altra gioia – «rallegratevi» – perché Maria sta per ricevere un grande dono, il dono più grande. Questo saluto porta con sé un promessa. [Ab3] *Terzo motivo* che connota questo saluto dell'angelo è che è chiamata a gioire perché ha ricevuto un grande dono che riguarda il suo futuro. Non è un dono cioè che si consuma in quel momento dell'apparizione, ma che riguarda tutta la sua vita futura, e non solo la sua vita, la vita di tutta l'umanità, quella precedente e successiva (2A6).

Nella seconda parte, che non riproduciamo per esteso, dal vangelo si torna alla prima lettura, nella quale appaiono altri tre spunti:

[B] *La seconda parola* dell'angelo: «Piena di grazia», che è la parola che invita proprio a ri... a riflettere e a meditare su lei, su Maria, l'immacolata. Maria è stata riempita, colmata, di grazia da Dio, attraverso i suoi doni. Immacolata: noi immediatamente pensiamo che immacolata significhi non avere peccato. Questo è vero. In questo senso siamo invitati a ri... rivedere la prima lettura, il racconto del peccato originale [...].

[Ba] *Innanzitutto* la disobbedienza: la Vergine obbedisce a Dio. [...]

[Bb] *E poi*, proprio per questo, nascondersi da Dio.

[Bc] *Poi ancora* questo peccato... ehm di Adamo ed Eva, e cioè «il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato».

Insomma l'indole istruttiva emerge nelle omelie in gran parte in riferimento al compito esegetico e in qualche caso caratterizzando a tal punto la predica da farle assumere l'andamento, almeno in certi tratti, di una lezione scolastica. In altri testi l'esposizione non appare così organizzata, eppure si nota la presenza di una serie di informazioni scritturistiche, tra le quali alcune – pur alludendo a interessanti nozioni o questioni bibliche – appaiono fuori luogo e illustrano appunto l'inclinazione didattica del predicatore, che approfitta dello spazio a disposizione per portare avanti il compito dell'alfabetizzazione cristiana ⁽⁷⁵⁾. Particolarmente esplicito appare

(75) Al genere delle informazioni non essenziali si possono probabilmente consegnare le svariate notazioni elargite en passant su alcune parti o testi della scrittura: cf 1A2 (il *De profundis* è un salmo, forse dei più belli); 1A6 (l'Antico Testamento e la salvezza); 3C6 (il pentateuco); 5C4 (la I pagina della bibbia è detta «protovangelo»); 1A2 (informa che la parabola è... una similitudine!). Circa la scrittura, si dice che a ogni buon conto non va distinta in due parti opposte tra

l'autore di 1C4, il quale vuol fare «un po' di lezione biblica» e inizia con una serie di informazioni, che – pur riguardando la messa e non la bibbia – danno però subito il tono a quello che seguirà (76). In altri si nota una vera e propria minuziosità nei riferimenti testuali a capitoli e versetti (77).

Certo la predica che prende il testo come oggetto del suo discorso non sembra raggiungere il vero scopo dell'omelia cristiana, che non avrebbe da essere quello di spiegare il testo, ma quello di riprodurre attualmente l'annuncio cristiano servendosi delle immagini del testo, per riferimento alla coscienza dell'uditore (78). Esistono peraltro omelie le quali mostrano di saper realizzare un discorso che procede dal testo biblico, ma non assume la figura della spiegazione. Le recensiamo accostandole a tre generi di esercizio cristiano, solo inadeguatamente distinti, e che tuttavia di fatto lo sono nella letteratura corrente. Pensiamo più precisamente alla *lectio*, alla *meditazione* e rispettivamente alla lettura esistenziale della bibbia. Per ciascun genere suggeriamo un'esemplificazione.

Anzitutto si possono ricordare quei sacerdoti che svolgono parte dell'omelia rifacendosi a un modello di lettura della scrittura che pare ricordare i passaggi della *lectio divina* (79). Il fenomeno è visibile soprattutto quando la scelta è di amplificare pochi termini del vangelo (80), rinunciando a una prospettiva di completezza e alla comunicazione di particolari minuti estranei al tema centrale. In almeno due casi, poi, la lettura biblica sa avvalersi di quella che

loro (cf 6C2: è un'eresia; cf anche 6C3). Sono anche richiamate alcune tematiche di un certo rilievo: cf 6C1/6C3 (il profeta); 7A2 (verbi paolini col prefisso «con-»); X02 («grazia» in Paolo); ma anche 5A5 (benedizione costitutiva e dichiarativa).

(76) «Questa prima parte della messa si chiama liturgia della parola nel senso che la presenza di Dio nella nostra assemblea è innanzitutto nella sua parola. Quindi «liturgia della parola» si chiama questa prima parte della messa; dopo c'è la «liturgia eucaristica»; liturgia della parola perché il Signore ci viene incontro, ci parla».

(77) Cf 2B5; 3C4; X02.

(78) Tale insuccesso sembra dovuto, oltre che alla preoccupazione di istruire (di offrire cioè una prima informazione su questo referente così importante, come è quello biblico), al fatto che le fonti che il prete ha a disposizione sono commentari esegetici o sussidi per la predicazione (per cui la pressione delle accennate esigenze sulla predicazione si concretizza nella proposta della notizia erudita, prima ancora che nell'elaborazione di una eventuale «catechesi» biblica).

(79) Almeno secondo la divulgazione che in diocesi ne ha dato l'arcivescovo Martini nel corso del suo ministero. La spiritualità della *lectio* infatti si di tende per ambiti ben più vasti, come si può ricavare da M. I. ANGELINI, *Il monaco e la parabola. Saggio sulla spiritualità monastica della lectio divina*, Brescia, Morcelliana, 1981.

(80) Cf 2A4/2A6, dove il modello della *lectio* è però accostato a quello dell'istruzione esegetica, dal momento che abbiamo varie informazioni, in dipendenza da una precisa articolazione interna all'esegesi.

appare come una sorta di «contestazione» del testo: in realtà un espediente che da subito lo rende meno lontano, bensì vivo e parlante⁽⁸¹⁾. Del resto a intento comune non corrisponde necessariamente mezzo univoco: si nota una certa varietà perfino presso il medesimo predicatore. L'autore di 7C5/7C6, infatti, pur rifacendosi a un modello di lettura della scrittura che ricorda i momenti salienti della *lectio*, mostra due modi diversi di impiegarlo per rapporto al medesimo passo evangelico (l'annunciazione): rispettivamente attenzione al racconto (particolari storico-geografici, elementi di contorno) e attenzione alle parole pronunciate (dall'Angelo e rispettivamente da Maria)⁽⁸²⁾. Del secondo modo vediamo un passaggio capace di conferire grande immediatezza al discorso:

E poi perché dobbiamo gioire? Perché «il Signore è con te». Lo abbiamo detto all'inizio della messa: «Il Signore sia con voi». Lo diremo tante altre volte prima della fine della messa. Io l'ho detto anche all'inizio del vangelo: «Il Signore sia con voi». Non «il Signore sarà con voi»: tra un paio d'anni Gesù si ricorderà anche di me e diventerà mio amico, alla fine della mia vita, il Signore sarà con me perché io sarò in paradiso... No! Non «il Signore sarà con voi»; «il Signore è con te»: è già qui il Signore, è qui seduto in mezzo alla chiesa a fare festa con noi (7C6).

Da poche parole emerge l'attenzione a coinvolgere l'uditore, a rendere interpellante per lui in quel momento la lettura ascoltata attraverso l'enunciazione della presenza attuale di Dio. Effettivamente qualche omileta riesce a instaurare con l'assemblea una relazione che appare più importante della semplice trasmissione di un messaggio imparato, tanto che ciò che si compie sembra sottratto al rischio della ritualità fine a se stessa. In questa linea, possono essere recuperate altre prediche che si orientano solo su una lettura⁽⁸³⁾, o che si propongono di procedere «ripercorrendo le letture»⁽⁸⁴⁾.

Espressamente rivolta all'obiettivo di promuovere la risonanza interiore della parola di Dio è la meditazione. Il termine latino *meditatio* indicava uno dei quattro esercizi nei quali – secondo

(81) Cf 5B1 e 5B2.

(82) Troviamo così uno dei pochi sacerdoti che predica nella stessa festa a messe diverse preoccupandosi di variare l'omelia. Al contrario, di solito si tende a riproporre la medesima predica, magari con qualche variazione di parole o di esempi. Esistono perfino, in questa linea, alcuni casi di predicatori che ripetono praticamente alla lettera la stessa omelia a messe diverse: cf 1C1 con 1C2; 2A1 con 2A3; 7B5 con 7B6; X13 con X14.

(83) Cf X09 (II lettura); X21 (I).

(84) La dichiarazione esplicita è dell'autore di 1C3: in effetti segue i testi proclamati, che amplifica via via con notazioni, a volte moralistiche. Cf anche 6A4/6A6 (tre letture, tre idee). Differente il caso di 1C5, che oppone la I lettura sul peccato originale al racconto dell'annunciazione a Colei che è immacolata.

uno schema diffuso ⁽⁸⁵⁾ – era articolato l'esercizio della *lectio divina*. Successivamente, però, a procedere dalla *devotio moderna*, il termine assume progressivamente valore equivalente a quello di «orazione mentale». A prescindere dalle complesse e irrisolte questioni che la figura della «meditazione» solleva fino al presente sotto il profilo della sua più precisa caratterizzazione concettuale, usiamo qui il termine per riferirci a un esercizio volto a propiziare la risonanza psicologica di un testo o di un tema cristiano nella coscienza dell'uditore.

Con queste precisazioni, si può dire che l'indulgere meditativo è certamente presente, pur se in misura meno abbondante di quanto sarebbe lecito attendersi. ormalmente condotta a partire da una delle pagine scritturistiche, ma anche incentrata su una tematica suggerita dai testi, tale modalità di trattazione segna per la gran parte alcune omelie. Si veda p. es. 1A6, dove il racconto della I lettura si amplifica in commento che va al cuore del tema teologico dell'Antico Testamento; in questa predica, tra l'altro, colpiscono alcuni incisi che potrebbero essere affrettatamente interpretati quali segni di un parlare che si costruisce cammin facendo; più probabilmente questo procedimento pare adottato in coerenza con l'indole meditativa stessa. In altri casi, invece, la meditazione è presente in qualche zona della predica, come in 1C1/1C2, dove con riferimento alle altre domeniche si ha un'amplificazione del tema dell'avvento mutuata dal «vegliare» proposto dalle letture, o in 4A3, dove il risultato pratico è che un simile genere di discorso richiede una certa distensione temporale.

Esistono, poi, testi omiletici nei quali si cerca di applicare fin dall'inizio la lettura proclamata alla situazione dell'uditore, utilizzando o la logica del discorso propria della pagina biblica di riferimento, o l'immagine scritturistica che parla all'esistenza ⁽⁸⁶⁾. Per quanto riguarda il primo espediente, l'omelia 1A3 richiama con

(85) Ci riferiamo ovviamente allo schema *lectio-meditatio-oratio-contemplatio*, divulgato in specie dalla *Scala paradisi* e *Scala claustralium*; per una informazione in proposito ci si può riferire a F. FORESTI - E. BERTONE, *Meditazione*, in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, a cura di E. ANCILLI, Roma, Città Nuova, 1990², 1558-1565, o ancor meglio alla voce *Méditation* di vari autori, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, t. X, Paris, Beauchesne, 1980, 906-934.

(86) Con questa duplice esemplificazione alludiamo all'esigenza di superare la distanza tra l'orizzonte del «testo» e quello del «lettore», esigenza alla quale risponde l'ermeneutica, e – per quanto ci interessa – l'interpretazione esistenziale della scrittura. Al riguardo, il referente obbligato è costituito dal pensiero bultmanniano, che conobbe grande risonanza nella riflessione cattolica (catechetica, più che omiletica) della fine degli anni sessanta. Si pensi, *exempli gratia*, al *Catechismo olandese* e al cosiddetto «Primo caso Schillebeeckx». Per una sintetica ricostruzione dei due episodi, cf F. G. BRAMBILLA, *La cristologia di Schillebeeckx. La singolarità*

precisione la lettura profetica, così da passare in modo indolore alla sezione ermeneutica, introdotta dall'interessante espediente di affermare che «c'è una cosa che sembra strana nel vangelo di quest'oggi». Nella prima parte dell'omelia, il discorso appare sì riferito al testo (descrizione del mondo di Isaia), ma lo «attraversa» venendo di fatto a descrivere noi, il nostro mondo:

Ecco io vorrei invitare, proporvi la prima lettura tratta dal profeta Isaia, che è un profeta che abbiamo magari ascoltato tante, tante volte. C'è una frase che qui viene detta /.../: «Se tu squarciassi i cieli e scendessi!». Isaia che ha scritto questa pagina vede il mondo segnato da tanti comportamenti che vengono realizzati dagli uomini come se Dio non ci fosse. Ci sono le ingiustizie, c'è tanta gente che pensa soltanto a se stessa, c'è chi vuole fare il furbo, c'è chi di Dio se ne fa un baffo, non lo ascolta mai, c'è gente che non prega mai, c'è gente insomma che ha una vita ripiegata su se stessa (*ibid.*).

Come si vede, bastano poche espressioni e un determinato contesto non è più un tempo lontano ma diviene un persuasivo ritratto del momento attuale. Così toccata l'esigenza dell'attualità, l'omelia può proseguire, rifacendo il testo biblico, o per meglio dire esplicitandolo senza parere:

E Isaia che fa? Dice: «Se tu squarciassi i cieli e scendessi; se tu, o Signore, venissi in mezzo a noi, comparissi all'improvviso, che bella cosa sarebbe, certamente i monti comincerebbero a sussultare». Ma l'immagine più che il sussultare dei monti vuole dire: certamente noi uomini cominceremmo a /./. «Davanti a te tremarono i popoli quando tu facevi cose grandi, quando tu intervenivi sono accadute cose straordinarie. Se tu venissi, il nostro desiderio sarebbe colmato». C'è nelle parole di Isaia una grande nostalgia, un grande desiderio di Dio. Isaia nel brano di quest'oggi ci dice: che bello sarebbe se il Signore venisse in mezzo a noi. Questo brano è stato scritto 500 anni prima della venuta di Cristo ed è un desiderio grande, quello di avere Dio al proprio fianco, Dio in mezzo a noi. Il profeta Isaia esprimeva questo grande, grande, grande desiderio del suo cuore, questa attesa, sconfinata, immensa.

Quanto alla realizzazione di una comunicazione della fede rivolta all'esperienza effettiva mediante la simbolica/metafora del testo, il materiale a disposizione induce a credere che vi si opponga una non adeguata consapevolezza delle possibilità dell'immaginario biblico, a causa di una sorta di «feticismo del testo» che non

di Gesù come problema di ermeneutica teologica, (= Ricerche di Scienze Teologiche 30), Brescia, Morcelliana, 1989, 69-72; per l'ingresso del problema ermeneutico nella teologia cattolica, cf *ivi*, 191-197 e V. MANNUCCI, *Bibbia come parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, (= Strumenti 17), Brescia, Queriniana, 1983³, 289-341.

aiuta certo la predica esistenziale. Esso per un verso è la tentazione ovvia di ogni discorso religioso, per altro verso pare collegato a un'impostazione teologica che sottolinea l'«oggettivo» a scapito del «soggettivo» (87).

3.2. La liturgia

Un ulteriore genere incluso nel discorso omiletico è quello che mette a tema singoli aspetti del rito liturgico. Esiste infatti un interesse consistente e plausibile del predicatore per i sacramenti, e soprattutto per l'eucaristia; meno plausibile appare che il predicatore si preoccupi talora anche di minuti dettagli del rito, producendo in proposito semplici informazioni di genere catechistico: indicazioni sulla distinzione tra liturgia della parola e liturgia eucaristica, sui colori liturgici, sulle tappe dell'anno liturgico, in particolare l'avvento (88). In linea generale, notiamo come anche per gli accenni alla liturgia si confermi la tendenza a offrire le informazioni in maniera esplicita e didattica, a modo di vera e propria istruzione, a volte infarcita di richiami puntuali e perfino puntigliosi (89). Su un altro piano si collocano le citazioni dei testi liturgici. Osserviamo l'esempio seguente:

Siamo diventati tutti, *ci dice la prima lettura*, come cosa impura, come panno immondo. *Con il profeta Isaia* invochiamo la nostra liberazione: «Se tu squarciassi i cieli e scendessi!». *Con gli antichi patriarchi, nel canto all'ingresso, supplichiamo*: «O cieli stillate rugiada, dalle nubi discenda giustizia, si schiuda la terra e germogli il salvatore». Carissimi, i cieli si sono squarciati, il Figlio di Dio è disceso sulla terra: è lui la rugiada, la giustizia, il salvatore implorato; via quindi ogni paura e sconforto; coraggio, non temete, *ci ha ripetuto giustamente il canto dopo il vangelo*: gioiamo perché siamo stati salvati; gioiamo perché ora – *ci assicura san Paolo nella seconda lettura* – «più nessun dono di grazia ci manca» (2A1).

(87) In reazione a un'omiletica unilateralmente focalizzata sulla dimensione oggettiva dell'annuncio (senza spazio per una riflessione specifica sul predicatore in quanto tale, e in ispecie sul suo ruolo di testimone), D. Bonhoeffer fin dalle prime battute del suo corso in materia afferma che «non c'è spazio per una dissociazione tra ministero e persona»: Id., *La Parola predicata. Corso di omiletica a Finkenvalde*, ed. e tr. it. a cura di E. Genre, (= Piccola collana moderna – Serie teologica 73), Torino, Claudiana, 1994, 16.

(88) Per la documentazione relativa a questo aspetto, cf la prima parte del § 4.

(89) Cf 2A1/2A3 (il prefazio della III avvento come uno dei più felici della riforma liturgica ambrosiana); 2B5 (differenza con la liturgia romana sulla lunghezza del vangelo; idem in 4C4,161); 6B2 (cita IGMA, coi «commi», per dire cos'è l'avvento, e aggiunge informazioni sul rito ambrosiano); 6B5 (lo stesso autore cita il rito della *Collectio missarum de BVM* e poi ricorda una norma sulla messa con almeno 10 persone); X19 (spiega cos'è l'«anno B» e poi l'intero ciclo «A-B-C»).

Il testo citato con i 5 richiami sottolineati – 2 alla I lettura, 1 alla II, ancora 2 ai canti interlezionali – è davvero emblematico di quanto avviene per tutta la durata dell'omelia da cui è tratto e della omelia 2A3, dello stesso autore e pressoché coincidente fin nel numero delle parole e nella durata ⁽⁹⁰⁾. Il discorso appare completamente intessuto di rimandi letterali, opportunamente segnalati. E che si tratti di un'esposizione ben costruita, lo conferma l'ampia anafora iniziale, la precisione dei rimandi, il tono dell'eloquio (che fa pensare a una lettura dell'intero testo).

Accanto al genere della catechesi o istruzione biblica, esiste dunque quello della catechesi o istruzione liturgica. Limitato di solito a qualche dettaglio, esso può talvolta dominare un'ampia porzione di omelia, dove si compilano i testi liturgici rigenerando l'unità attorno a un filo logico, ma ignorando di fatto l'uditore. Si potrebbe parlare di predica «calligrafica»; non a caso essa appare come scritta e quindi letta: la sua precisione testuale esige la redazione scritta e la lettura parola per parola.

3.3. *Espedienti per «edificare» la coscienza*

I fenomeni evidenziati finora conducono a valorizzare l'ipotesi per cui l'omileta, incaricandosi di supplire in qualche maniera alle carenze della catechesi, fa dell'omelia un'istruzione cristiana, dove elementi dogmatici, parola biblica e aspetti eucologici si ritrovano sullo stesso piano; il venir meno di un preciso genere omiletico, inoltre, si traduce nell'incapacità di trarre da queste «fonti» i materiali per poi ricomporre un discorso che abbia andamento originale. Si tratta evidentemente di elementi di non poco conto, ai quali andrebbero aggiunte le difficoltà a tenere unita la predica a livello di sua pianificazione e gli aspetti concernenti l'utilizzo delle figure di stile che portano a un modo di esprimersi soffuso, avvolgente, solo apparentemente coinvolgente, in realtà stereotipato ⁽⁹¹⁾.

(90) Le parole sono 1228 per la 2A1 e 1245 per la 2A3; la durata è rispettivamente quantificata in 13'37" e 13'09".

(91) Neppure accenniamo a questo aspetto, sul quale del resto le inchieste precedenti hanno fornito vari elementi. Per quanto riguarda, per es., l'inclinazione verso un linguaggio estetico e tranquillizzante – della quale si parla in AMBROSIO - SARTOR, *L'omelia senza identità*, 4 ss. –, si può ricordare come già altri autori ne notassero l'attitudine a superare la variegazione interna dell'uditorio per ricondurlo artificiosamente a unità, identificando le sue caratteristiche con quelle del predicatore stesso. Entro tale genere di espedienti utilizzati dall'omileta si può annoverare anche l'uso dei pronomi personali tendente a inserire colui che parla tra coloro che ascoltano, annullando i ruoli e istituendo una sorta di complicità. Soprattutto il «noi» viene impiegato dal predicatore per congiungere «me» e «voi»,

Con queste considerazioni, non si vuole affermare che siano del tutto assenti segnali che conducono in direzioni maggiormente coerenti con l'obiettivo che l'omelia deve proporsi. La ricerca insiste in particolare su alcuni elementi narrativi, dal momento che la narrazione è il genere letterario caratteristico mediante il quale rappresentar l'atto dell'uomo, il «dramma» della sua libertà ⁽⁹²⁾. Al riguardo, si presentano due tipologie fondamentali, in base al test● di riferimento: scritturistico o non.

Certo il tipo di racconto più frequente riguarda le pagine bibliche; cosa che per un verso si pone in continuità con la tradizione della predicazione, dove la necessità di informare i fedeli sul testo letto era avvertita, dal momento che esso ● di norma veniva proclamato in latino. Peraltro il modo di riassumere brevemente o di raccontare ampiamente una pagina biblica (di solito il vangelo, qualche volta la I lettura, mai la II) mostra una varietà di soluzioni che appare significativa.

Se infatti non manca chi praticamente ripete il brano ⁽⁹³⁾, soprattutto per farlo comprendere ai ragazzi ⁽⁹⁴⁾, negli altri casi la narrazione – con citazioni anche letterali – permette di illustrare il contesto da cui è tratta la pericope ⁽⁹⁵⁾, si collega col commento ⁽⁹⁶⁾ e riplasma l'episodio ⁽⁹⁷⁾, andando in tal maniera al cuore del tema teologico. Nel caso seguente a tema è l'antica alleanza:

Ecco [...] proviamo a guardare anzitutto il racconto della Genesi. È un racconto famoso che potrebbe benissimo essere rappresentato, pieno● di tanti sottintesi, di tanti messaggi, e trovo che sia un racconto veramente

così che l'emittente s'include fra i destinatari del proprio discorso, dal quale viene invece escluso ogni «terzo»: cf ROUSSEAU – DASSETTO, *Le discours*, 419.

(92) el senso che per annunciare con efficacia il vangelo è indispensabile ricostruire il dramma nel quale l'uditore possa riconoscersi (*fabula de te narratur...*) e che d'altra parte veda Dio come interlocutore.

(93) Cf 5A4 che offre un racconto della pagina evangelica col tono di chi propone però qualcosa di ormai un po' scontato (il «famoso si all'annunciazione») che finisce nella banalizzazione (è «un sì grandissimo, ma proprio grosso»).

(94) Cf 7A3 (vangelo pittoresco) e X05 (racconto evangelico un po' infantile).

(95) Cf 2B1: «Con le parole che abbiamo● adesso ascoltato Gesù conclude il discorso sulle «cose ultime» che aveva iniziato con la considerazione sul futuro del tempio di Gerusalemme, tempio che riempiva di stupore i discepoli: «Vedi quanto... quant... queste grandi costruzioni?», aveva detto uno di essi, e Gesù di risposta: «Non rimarrà qui pietra su pietra che non venga distrutta». In questa breve pagina conclusiva di quel ● discorso è tutto un ripetersi di ammonimenti alla vigilanza: «State attenti, vegliate. È come uno che è partito per un viaggio... ha ordinato al portiere di vigilare... vegilate, dunque...» ed ancora: «Quello che dico a voi ● dico a tutti: vegliate!» (2B1).

(96) Cf 4C6 e 5A6.

(97) Così 3B1 rifà il racconto evangelico.

splendido. È il momento più difficile della... della creazione, dopo la creazione. Troviamo un Dio che si mette sulle tracce dell'uomo e non lo trova e gli domanda: «Dove sei?». Cerca l'uomo e l'uomo si nasconde, sfugge a Dio, che non è soltanto il suo creatore: è qualcosa di più; ha un rapporto cioè di affetto nei confronti dell'uomo, non si è limitato a crearlo /../ a qualcosa, ma /../ e si mette sulle sue tracce, vuole parlare con lui, vuole avere una comunicazione con l'uomo, un rapporto di amore con lui, ma l'uomo non si fa trovare, si nasconde. Si nasconde perché è accaduto qualcosa: questo rapporto di amicizia fondato sulla fiducia si è spezzato, l'uomo ha spezzato, Adamo ha spezzato, questo equilibrio che si era creato con Dio, per volontà di Dio; l'iniziativa di Dio di offrire all'uomo qualcosa di grande è stata rotta dall'uomo. E questo qualcosa, questo rapporto, viene definito nella vita col termine, con la parola «alleanza». Tutto l'Antico Testamento ci presenta questo rapporto fra Dio e l'uomo come alleanza. Dio prende l'iniziativa di costruire qualcosa di significativo con l'uomo: un'alleanza, ma non è soltanto un'alleanza così... formale, un patto giuridico, ma è un patto fondato sull'amore, sulla gratuità di Dio, sulla sua iniziativa di dedizione per l'uomo (1A6).

La seconda serie di racconti comprende episodi della storia sacra⁽⁹⁸⁾ o ecclesiastica⁽⁹⁹⁾ e testimonianze portate in riferimento a figure esemplari,⁽¹⁰⁰⁾ o comunque degne di nota⁽¹⁰¹⁾. I testi non sono così numerosi da permettere approfondite considerazioni. Basti per il momento annotare che anche per i racconti è possibile riscontrare un deriva «spettacolare». Non ci riferiamo tanto al fatto che a volte essi appaiono in maniera breve o surrettizia, come ampliamenti di esempi⁽¹⁰²⁾ o rispettivamente per sollecitare iniziative concrete⁽¹⁰³⁾, ma piuttosto al fatto che a volte i racconti sono esplicitamente presentati come tali, magari con qualche inclinazio-

(98) Cf X04: l'attesa del messia da parte del popolo eletto.

(99) Cf 5C4 (il concilio efesino); *ivi* (racconto di Lourdes); X10 (la definizione dell'immacolata e le apparizioni di Lourdes).

(100) Cf 5B6 (aneddotica su Maria); 5C3 (la vita di s. Luigi Gonzaga); X08 (racconto-citazione di s. Agostino).

(101) Cf 5C3 (un dramma di Claudel); X15 (il *Faust* di Goethe).

(102) Cf 3C2 (l'esempio del furto – di cui in 3C1- diventa vero e proprio racconto: «Uno sta attento, mette l'allarme...») e 6C4 (citazione, esempio, racconto: cf 6C5/6C6).

(103) È il caso del richiamo breve di X19, che con tutta probabilità riassume una testimonianza precedente: «Guardate abbiamo detto all'inizio – abbiamo sentito da Marco – che i rumeni desideravano tanto potere aver in mano una bibbia per leggere questa parola di Dio. *Ma questa Bibbia quando gli era arrivata nelle mani era stata sottratta e poi attraverso dei falò è stata bruciata di modo che loro sono rimasti molto tempo soltanto con il desiderio di potere avere in mano la parola di Dio e poterla leggere.* Noi l'abbiamo da tanto tempo e in modo così facile: non lasciamoci sf... sfuggire l'opportunità, l'occasione di approfondire la parola del Signore» (corsivo nostro).

ne ai particolari favolistici ⁽¹⁰⁴⁾. In questi casi, ovviamente, occorre notare come il racconto non sia più nella linea del caso particolare della vita, dal momento che non raccoglie l'attenzione dell'uditore su qualcosa che lo appella, ma polarizza la sua attenzione su una realtà estranea e gratificante ⁽¹⁰⁵⁾.

Tra gli espedienti che puntano più direttamente all'obiettivo dell'omelia, merita un cenno particolare l'utilizzo del discorso diretto all'interno dei racconti. Esso sembra concedere la parola all'uditore, allorché imita il linguaggio quotidiano:

Oggi lodando Dio per il dono dell'immacolata concezione dobbiamo anche pensare: «Ma anch'io sono stato scelto, Dio ha avuto fiducia di me; Dio mi ha messo a questo mondo non come si dice per far numero, Dio mi ha messo a questo mondo, mi ha dato un incarico, mi ha dato una missione che io devo scoprire giorno per giorno e realizzare momento per momento; una missione nella quale egli mi assiste col dono della sua grazia, del suo amore, della sua bontà». Quante volte ci accorgiamo nella nostra vita che dalle nostre mani esce del bene di cui proprio non ci sentivamo capaci, oppure quante volte di fronte a proposte belle, diciamo: «Ma non son capace, non mi sento, non voglio essere imprudente, non voglio essere superbo», o magari: «Non voglio mettermi in mostra». Ecco sono atteggiamenti del nostro cuore (6C5).

Eventualmente si riproducono i pensieri di un contro-obiettante fittizio, al quale viene data risposta da Cristo stesso, come nota il medesimo omileta:

La conversione può essere definita in tanti modi, ma soprattutto accettare questa volontà di Dio, questo modo di ragionare di Dio, il mio modo di ragionare sarebbe questo: «Io da ragazzo ero al collegio ho ascoltato messa tutti i giorni, basta! io da giovane ero nell'Azione Cattolica, quanti catechismi ho ascoltato, basta! vivo di rendita». Ma questa è la tua mentalità. E Dio ti chiede di convertirti, di cambiare modo di ragionare. Prova a ragionare come ragiona lui. Lui ti dice: «Caro mio ho proprio bisogno di te, vedi quanti problemi in questo mondo, sappi che questi problemi li possiamo risolvere tu ed io insieme, io da solo non farò niente».

(104) Cf 1C1/1C2 (raccontino ebraico segnalato e debitamente commentato); 2A4 (lo stesso racconto, ma utilizzato in modo diverso); 4A5 (simpatico apologo marino).

(105) Nella voce di H. PETRE - R. CANTEL - R. PICARD, *Exemplum*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, t. IV, p. I, Paris, Beauchesne, 1960, 1885-1902 si ricorda tra l'altro come già i teorici della predicazione del sec. XVII raccomandassero «la plus grande discrétion dans l'emploi des fictions et des *fabulas*» e condannassero «formellement le recours à une *fabula* dans l'exorde d'un sermon»: *ivi*, 1990.

Se dunque l'uso delle figure retoriche propriamente dette non riesce a caratterizzare l'attuale predicazione rispetto a quella del passato più o meno remoto, i procedimenti narrativi (espressi nella forma della parafrasi biblica, del racconto «edificante» o dell'evocazione della parlata delle persone comuni) evidenziano invece alcuni casi nei quali il parlare del prete non solo coinvolge i destinatari, ma tenta di interpellarli. In questa linea si possono recuperare perfino segmenti convenzionali del discorso cristiano, in quanto mostrano talvolta di andare oltre l'indole meramente istruttiva e infantilizzante di molte prediche attuali.

Quando dalla metafora esplicativa o dal racconto si passa alla proposta morale, in genere adottando una forma più compiuta della semplice evocazione di un'immagine, siamo in presenza del vero e proprio *exemplum*. La proposta può essere fatta con la chiara indicazione di un modello morale da imitare, oppure mediante l'evocazione di un fatto particolare che reinterpreta una situazione: nel primo caso l'esempio viene ricercato in ottica confermativa (e dunque a sostegno di un'esposizione deduttiva tendente alla dimostrazione)⁽¹⁰⁶⁾; nel secondo esso è usato in chiave euristica (e dunque a sostegno di un pensare che si costruisce man mano e che postula il consenso).

L'indagine considerata documenta anzitutto una serie di riferimenti a situazioni con cui l'esistenza è messa a contatto abbastanza normalmente: esperienze scolastiche, post-scolari, familiari, di tempo libero. In essi è visibile l'intento di favorire il riconoscimento dell'uditore in ciò che viene detto. Peraltro in genere non si intende provocare un ulteriore approfondimento in proprio, bensì fornire un modello da evitare o rispettivamente da seguire. In questa prospettiva si può ricordare la denuncia relativa all'uso – in taluni esemplari della predicazione *recepta* – del richiamo a fatti del mondo classico pagano o comunque di riferimenti lontani dagli uditori, invece di sforzarsi di evitare elementi così stereotipi⁽¹⁰⁷⁾.

Esistono però predicatori che iniziano evocando situazioni – magari banali – senza annunciare il procedimento in maniera troppo esplicita, e ben presto svolgono l'argomentazione in modo

(106) Rimane il caso più frequente, che riguarda quasi tutta la documentazione segnalata (cf 2B1: «Faccio solo un esempio»!).

(107) Ci riferiamo alla critica che ROVERE, *Discorso omiletico*, 59 muove a G. COLOMBO, *Pensieri sui Vangeli e sulle feste del Signore e dei Santi*, Milano, Vita e Pensiero, 1939 e successive ed.: «Gli *exempla* – scrive Rovere –, frequenti in ogni testo, provengono in maggioranza dall'agiografia cattolica. Prevalgono i primi secoli del cristianesimo (molti esempi sono tolti dalla martirologia) e il medioevo. Nelle pagine esaminate si trovano più esempi del mondo classico greco e romano che non di questo secolo».

che questa appare intessuta dei casi portati, i quali così non sono accessori né del tutto intercambiabili. Per esempio 1A3, per illustrare cosa comporti l'«attesa del Signore», evoca i possibili desideri dei presenti («Se provassi a chiedere magari a uno dei miei amici appassionati di calcio, o di basket, o di tennis, qual è il desiderio più grande: «È certamente che l'Inter vinca lo scudetto»») e poi passa al confronto tra la realtà umana e quella divina.

Ci sono tanti desideri, ma io ragazzi vi dico francamente che ho l'impressione che l'unico desiderio che si possa // è il desiderio che il Signore venga, è il desiderio che il Signore entri nella mia storia a colmare la mia sete di felicità, perché io penso che la cosa più grande che ciascuno di noi ha // un grande desiderio di felicità. Io ho scelto dei desideri alcuni veramente un po' banali, ma ci sono dei desideri grandi che ciascuno di noi uomini può avere: desideri di amicizie autentiche, desideri di salute vera, desideri //, davanti ai quali troppo spesso scopriamo di essere un po' incompleti e scopriamo anche che soltanto Dio può darci una mano: se il Signore venisse, se ci desse veramente la forza di essere coerenti, di raggiungere //, di non invidiare //, di non desiderare le cose degli altri, di essere talmente gioiosi che //. Ecco allora che probabilmente al di là dei desideri falsi ci sono dei desideri grandi e autentici che attendono di essere compiuti e che il Signore vuole //. Allora io dico il richiamo che Gesù ci fa quest'oggi di essere vigilanti è proprio questo: impariamo ad attendere prima di tutto il Signore.

In un'altra predica il richiamo al vissuto continua a dar sostanza al procedere del discorso, con la differenza che qui il lavoro avviene allo scoperto e comporta un'invenzione di casi volutamente diversi da quelli suggeriti dal vangelo:

Ecco questo è un esempio che il Signore Gesù fa. Per noi non è che va molto bene. E allora proviamo a cambiare l'esempio. Proviamo a vedere quando noi nei nostri momenti della nostra vita quotidiana ehm... aspettiamo qualcuno. Ad esempio un amico che voi avete invitato per un pomeriggio, gli avete detto: «Venite a trovarmi», o: «Vieni a fare i compiti»;

l'amico non ha detto bene l'ora, ha detto: «Si verrà oggi pomeriggio». Voi quando lo aspettate siete trepidanti, siete attenti, tendete l'orecchio in modo da sentire bene il campanello, se arriva o non arriva. Oppure: quando aspettate e arriva l'avviso che deve venire il prete per la benedizione, e si è attenti ad aspettare, si guarda con l'orologio bene il giorno preciso e poi si prepara la casa e poi si sta alla finestra a guardare e se il prete ritarda ehm... l'attesa cresce ancora di più. Oppure, e adesso lo vivremo noi come comunità cristiana, noi stiamo aspettando, ehm... la visita del vicario episcopale, che verrà la settimana prima di natale. E allora voi vedete che nei gruppi si è già iniziato a dire bisogna preparare questa relazione, bisogna preparare ehm... questa... le cose da dire, le domande da fare, poi si fanno le riunioni per preparare chi deve leggere, chi deve cantare, perché arriva una persona importante nella comunità e allora bisogna prepararsi. [...] Ecco allora potremmo dire che se fossimo noi

Gesù oggi non prenderemmo questo esempio, ma prenderemmo uno di questi tre che ho detto: o l'attesa di un amico, oppure l'attesa del prete che viene a benedire – perché la stiamo, la state vivendo in questi giorni –, oppure la visita del vicario episcopale, che verrà nella nostra chiesa (4A3).

Davvero siamo di fronte a un tipo di esposizione dove sembra quasi che siano i casi concreti a stimolare la riflessione, non un insieme di idee già pianificato che cerca poi delle pezze di appoggio per rendersi comprensibile • accettabile. Si tratta di una via ancora minoritaria, rispetto a quella solita, eppure promettente, anche in vista di un effettivo coinvolgimento dell'uditore. Difatti, se gli esempi che non si limitano a confermare una tesi comandata rischiano di risultare «difficili» (perché l'uditore potrebbe non ambientarsi subito e dunque perdersi per strada), il primo utilizzo dell'esemplificazione morale – utilizzo peraltro legittimo alla luce della storia della predicazione – sembra insufficiente ai fini dell'omelia. E ciò non tanto per il motivo generico che in tale strategia si vedrebbe la conferma di una concezione infantilizzante dell'uditore da parte dell'omileta, ma soprattutto perché solo nel secondo caso si *istituisce* una riflessione e non si *illustra* semplicemente una verità definita a monte rispetto all'interlocutore.

Del resto è tipico del linguaggio del *kerygma* istituire le verità dell'annuncio in maniera provocatoria, attraverso riferimenti paradigmatici a realtà dell'esistenza, piuttosto che l'indugiare in spiegazioni dei comportamenti retti (procedimento invece proprio della *didachè*) o in ripetizioni di precetti. Già C. H. Dodd distingueva il modo usato dai vangeli per raccomandare la pratica della fede e rispettivamente quello usato nelle lettere apostoliche ⁽¹⁰⁸⁾. Gesù parla appunto per paradigmi, lasciando intendere che la rappresentazione dell'azione è fondamentalmente nel dire del regno. Ora, quanto è detto per riferimento alla struttura fondamentale della morale cristiana, può essere applicato – fatte le debite distinzioni – anche alla predica: la forma drammatica è la forma tipica mediante la quale si «presenta» all'uomo il regno di Dio; il racconto è lo strumento dell'annuncio, dal momento che «a proposito di Dio e del suo mistero non è possibile [parlare] diversamente» ⁽¹⁰⁹⁾.

(108) Ci riferiamo a C. H. DODD, *Evangelo e legge. Rapporto tra fede ed etica nel cristianesimo primitivo*, (= Biblioteca minima di cultura religiosa 18), tr. it., Brescia, Paideia, 1968, specialmente 14-15 e 61-81.

(109) B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche*, (= Sestante 3), Milano, Vita e Pensiero, 1992, 7. Cf anche *ivi*, 8: «Il parlare per figure nasce soprattutto da un'esigenza teologica, cioè dal fatto che non si può discorrere direttamente del regno di Dio, ma solo *parabolicamente*, mediante paragoni tratti dalla vita».

4. ASPETTI TEOLOGICI E ANTROPOLOGICI DEL MESSAGGIO

Non pare che le omelie studiate offrano un modello di comunicazione dei contenuti della fede che possa costituire un paradigma di confronto per le altre forme di trasmissione verbale del vangelo. A dirlo è la scelta diffusa di impostare il discorso in maniera tendenzialmente neutra e cauta, come mostrano le prediche che s'incaricano di illustrare l'avvento, nella sua definizione e nelle sue caratteristiche. Al riguardo, spesso è sottolineato l'aspetto della *preparazione* al natale e alla seconda venuta di Cristo⁽¹¹⁰⁾; quasi all'opposto, nel senso che all'attività sembra logicamente sostituirsi la passività, l'avvento diventa tempo di *attesa*⁽¹¹¹⁾. In realtà più che di linee di pensiero e di «spiritualità» separate, si tratta delle intonazioni di un'unica esigenza, che X13 e X14 (dello stesso omileta) manifestano nel senso che l'avvento «ci prepara ad accogliere» le due venute di Cristo.

Certo le due prospettive permettono di attirare elementi che altrimenti resterebbero dispersi: al polo della preparazione possono essere accostati i temi della conversione⁽¹¹²⁾, del cammino⁽¹¹³⁾, della pratica della vigilanza⁽¹¹⁴⁾; a quello dell'attesa il riferimento alla grazia⁽¹¹⁵⁾. Viene però da chiedersi se l'attenzione a spiegare che cosa s'intenda per avvento, quale sia la sua durata, come vi sia inserita l'Immacolata⁽¹¹⁶⁾, non rappresenti la spia di una inclinazio-

(110) L'avvento è così «il tempo particolarmente impegnativo che prepara il natale» (1A1); stessa sottolineatura dell'attiva preparazione in 3B5 e 5C1.

(111) Esso è infatti «il tempo in cui c'è da aspettare questa venuta di Dio nella storia» (2A5); si attende il Dio che viene (cf 4A3); si attende... Maria! (cf 5C6). Che uno dei temi tipici dell'avvento sia l'attesa lo conferma il significato di «avvento»: cf 3A1; 6A1; 6A3.

(112) Cf 1B2; 4C1; 5B3 (tempo che ci richiama alla fine del mondo). Si capisce, in questa prospettiva, il lapsus di chi chiama l'avvento... «quaresima» (5A1!) o lo definisce «tempo di penitenza» (cf 3C5 e 3C6), anche se aggiunge subito che questo «tempo penitenziale» è anche «un tempo di grande fiducia, di grande speranza» (1B2).

(113) Cf 3A2 e 3A3: scopo dell'avvento è essere in cammino, con Maria vicina (cf 4B4) e con spirito di umiltà (cf 7A3).

(114) Cf 6B1: l'avvento stimola alla vigilanza; è un periodo di fede vissuta (cf 6B5).

(115) L'avvento è tempo di grazia (cf 4B2): dunque non solo tempo di penitenza, ma di fiducia (cf 1B2), anzi di gioia e speranza (cf 1B2).

(116) Tranne che da un predicatore – il quale sostiene che «Nella solennità dell'immacolata concezione della beata Vergine Maria la chiesa interrompe la liturgia di penitenza per dare spazio a questa grande solennità» (3C5) – la solennità è in erita pacificamente nella liturgia del tempo, come «la prima festa mariana dell'anno liturgico» (1A4), che aiuta a preparare il natale (cf 3A4; 5C4; X22) perché fa vivere bene l'avvento (cf 6A6; 6B4): essa si situa nel cuore di questo tempo liturgico a mostrare l'importanza della collaborazione umana al piano di salvezza.

ne della predicazione cristiana al *metadiscorso*: invece di parlare della «realità», del «contenuto» dell'avvento, ci si occupa della nozione o delle norme che regolano la liturgia ecclesiastica; in luogo di discorrere del «mistero» dell'avvento, si rischia di compiere un discorso sul discorso, appunto.

Il rilievo obiettivo della questione induce a pensare che il fenomeno configuri una delle difficoltà preliminari alla trattazione dei contenuti e influente su questa. In effetti, nella III domenica di avvento la tendenza a una spiegazione nominale e non esperienziale affiora anche in riferimento alla classificazione delle singole «venute» di Cristo. Assente nei temi del repertorio catechistico classico, la tematica della venuta di Cristo fa il suo tardivo ingresso – attraverso i termini biblici e liturgici della celebrazione – tra gli argomenti della predicazione cristiana portandosi appresso qualche impaccio. In particolare appare evidente una difficoltà a legare tra loro le tre venute: storica, escatologica e «mistica». La questione è se l'avvento di Dio sia un prolungamento del presente oppure un «futuro» che sopraggiunge inedito: la venuta di Dio a me. Appunto la correlazione tra il venire futuro di Dio e la comprensione umana (o civile) del tempo è tutt'altro che scontata, e la mancanza endemica nel catechismo cristiano di una teologia del tempo sufficientemente elaborata e acquisita al generale consenso dei fedeli rende ancor più delicato il compito dell'omileta ⁽¹¹⁷⁾.

E così si nota nei testi registrati un'interessante oscillazione tra escatologia realizzata ed escatologia veniente, in concreto – per quanto riguarda Cristo – tra Colui che viene / verrà e Colui che è venuto / è presente. L'intero movimento è visibile in brani come il seguente, dove il riferimento-base è al passato, sia pure prossimo («Lo abbiamo visto [...] lo abbiamo visto...»), dunque con conseguenze nell'oggi; ma l'atteggiamento da vivere ora (l'impegno «per prepararci») viene identificato in relazione al futuro, al tempo dell'incontro con Colui che è giudice e si manifesterà come tale:

[Ed ecco] il Figlio di Dio farsi uomo come uno di noi. Lo abbiamo visto per le strade, per i villaggi, per le città della Palestina per annunciare la

(117) La scelta di festività di avvento fu condotta appunto in base alla segnalazione della difficoltà a rendere oggi nella predicazione il tema dell'attesa/speranza: «Alla "venuta del Signore" il cristiano comune non pensa mai; ma non ci pensa perché – più o meno consapevolmente – sa che non saprebbe far corrispondere a quell'espressione che una fantasia piuttosto infantile, che certo non potrebbe divenire il fondamento del suo agire e sentire di ogni giorno» (G. ANGELINI, *La predicazione cristiana: il rischio del nominalismo, le sue origini e i suoi rimedi*, in F. BROVELLI - P. SEQUERI - G. ANGELINI, *Evangelizzazione e chiesa. Edificazione della comunità e annuncio della parola*, Torino - Leumann, LDC, 1975, 121-148: 129).

buona novella ai poveri, per manifestare la sua potenza e la sua grandezza soprattutto verso gli ammalati, verso i sofferenti – ha resuscitato persino i morti –; lo abbiamo visto nella tragedia più grande della storia umana: in croce sul monte Calvario. E allora di quale venuta dobbiamo parlare, oggi? Il vangelo ce lo dice con chiarezza: si tratta dell'ultima venuta del Signore Gesù. Quando Gesù è apparso su questa terra è venuto in mezzo agli uomini, si è lasciato giudicare dagli uomini, l'abbiamo visto dinnanzi al sinedrio, al sommo sacerdote Caifa e anche dinnanzi al pretorio di Pilato e anche dinnanzi al governatore della zona, Erode Antipa; ma quando verrà alla fine di tutti i tempi Gesù si siederà sulle nubi del cielo non più per essere giudicato, ma per giudicare tutti gli uomini. Ed è precisamente di questa venuta che il vangelo di oggi vuole richiamare tutti noi all'attenzione e soprattutto all'impegno per prepararci a questo incontro (X08).

In ultima analisi, la figura di Cristo viene colta nella sua pienezza secondo un arco che dal *passato* si slancia verso il *futuro*, con l'accento posto sulla situazione *presente* e su ciò che in essa al fedele è richiesto. E così, nella direzione del passato, si recupera anzitutto il mistero dell'incarnazione, magari trattato in termini attemporali, perché di linguaggio teologico tradizionale:

Doveva essere un uomo a salvare l'uomo, perché il peccato originale l'ha commesso un uomo, ma *doveva* essere nello stesso tempo in grado di poter redimere un peccato infinito poiché il peccato è tanto più grande quanto più grande è la persona che si offende; quindi i nostri progenitori hanno offeso Dio, Dio infinito, e il peccato ha assunto la *proporzione infinita*; beh, l'uomo non è più in grado di *riparare* uno sbaglio *infinito*, [...] *potrebbe farlo soltanto Dio*. Ecco un paragone che alle volte può essere significativo: l'uomo ha compiuto uno sbaglio enorme, ha offeso Dio, non è più in grado di riparare, *occorre che fosse un uomo* perché lo sbaglio è fatto da un uomo, ed ecco Dio che si fa uomo come noi [...] ma rimane Dio ⁽¹¹⁸⁾.

Parlando del futuro, invece, l'accento è sull'incontro col Giudice, elemento a dire il vero non trattato ampiamente, ma a proposito del quale si possono annotare un paio di dati. In primo luogo tale verità di fede è affermata con determinazione: «Non sappiamo quando il padrone ritornerà a verificare, a rendersi conto di come noi uomini abbiamo rispettato le consegne. Ma certo verrà» (2A2). Inoltre, il momento del giudizio è qualificato come occasione di manifestazione dell'amore di Dio, «lui che noi incontreremo un

(118) 3C5. Per questo aspetto cf anche 5C5 («L'Agnello innocente che toglie i peccati, le colpe dell'uomo, *bisognava*...») e 5C6 (dove si parla della grazia piena come «condizione indispensabile perché Maria potesse diventare madre degna [...] del nostro salvatore», e poi si usano le espressioni: «non poteva» / «doveva essere per forza preservata...»).

giorno come giudice di misericordia alla fine del mondo» (4C2). L'intenzione evidente di affermare il primato della misericordia rispetto al giudizio – per se stessa anche pertinente – non è però realizzata, se non solo nominalmente: che cos'è il «giudice di misericordia», se non una *contradictio in adjecto*?

Certamente a prevalere, almeno dal punto di vista numerico, sono i riferimenti al presente. Magari si inizia il discorso dicendo che il Signore viene, per poi correggere il tiro e precisare che – anzi – egli è già «in mezzo a noi» (X01), o è «qui» a far festa «con noi» (7C6). La coscienza cristiana comune, infatti, afferma che Cristo è sempre con gli uomini, non solo per redimerli in un momento puntuale, ma per donar loro un continuo cammino di salvezza, «un'unione che non ha mai fine» (5C1). Proprio nella prospettiva dell'accompagnamento soteriologico, si comprende la presenza di Cristo nella parola, nei sacramenti e nel fratello⁽¹¹⁹⁾. Se ne conclude che non solo Cristo è venuto / verrà momentaneamente, ma sempre viene, anzi egli è «Colui che viene» (1B2).

La nitida identificazione di Cristo col Veniente non è però emblematica di una soluzione del problema del rapporto tra le «diverse» venute. Lo mostra il fatto che nelle prediche il volto di Dio non si presenta nel medesimo modo, a seconda che lo si colga a partire dall'incarnazione oppure dalla parusia. Pagando il prezzo alla schematizzazione, potremmo dire: in occasione della prima venuta, il Dio di Gesù Cristo ci si offre soprattutto come l'Amico, il Salvatore, il Misericordioso, il Padre; nella prospettiva della venuta finale, egli si staglia come il Giudice.

Per il primo versante, è possibile richiamare una serie di testi che dall'attenzione a Gesù di Nazareth traggono materia per disegnare un volto dell'Onnipotente che si presenta volutamente debole⁽¹²⁰⁾, per rispettare la natura delle persone e lasciarle libere e responsabili⁽¹²¹⁾. Altre omelie ne scoprono il ruolo di liberatore a partire dagli interventi salvifici proposti dalla scrittura: la creazione⁽¹²²⁾, il

(119) Cf X07.

(120) Cf *ivi*, e soprattutto 1C2: «Quasi che la liturgia insistesse a farci togliere quell'immagine di Dio che spesso abbiamo: l'immagine di un Dio potente che è come una bacchetta magica che risolve i nostri problemi; un Dio tappabuchi, un Dio che là dove non arriviamo noi arriva lui e risolve le cose».

(121) Cf 5B1: «Iddio che ha dato a ciascuno il suo compito, a ciascuno le sue responsabilità. Noi ci meravigliamo, perché da questa sua fiducia nelle creature sono derivati tutti i mali. Ma Iddio doveva fare questo –/.../–, doveva dare la libertà, altrimenti ci avrebbe creato marionette ci avrebbe creato persone non libere di realizzare il progetto di Dio».

(122) Cf 4B3: è espressa in linguaggio tradizionale, per dire dove risiede il senso della vita e dei nostri desideri.

dialogo con Adamo nell'Eden⁽¹²³⁾, il fatto che l'Eterno si sia voluto presentare all'umanità «non come un Dio muto, ma come un Dio che parla» (X01). E la contemplazione di alcune tappe della storia della salvezza permette di concludere a un paio di affermazioni di portata più globale, che vengono a comporre il ritratto di «Dio»: la prima riguarda la sua «volontà», della quale si coglie con decisione il segno positivo⁽¹²⁴⁾; la seconda è sulla «paternità»⁽¹²⁵⁾. Non è difficile vedere che, al fondo, le due caratteristiche non esprimono realtà diverse, come del resto conferma un uso linguistico che tende in questi testi a fornire un'immagine dinamica dell'azione divina. Si può concludere con l'autore di 1C3 che «il Dio gendarme che ci guarda con l'occhio dal triangolino magico non è più familiare alla nostra esperienza di fede»; è ormai chiaro che in prospettiva della prima venuta il Padre di Gesù Cristo si manifesta in termini nuovi: «È il Dio dell'amore – nota lo stesso omileta –, il Dio che si comunica, è il Dio che scende e che si mette al tuo livello per poterti comunicare la sua vita».

Esistono dall'altra parte luoghi in cui di Dio si tratta in termini più a-temporali, anche se non scorretti, vuoi sottolineandone l'onnipotenza⁽¹²⁶⁾, vuoi ribadendone l'esistenza:

oi abbiamo un bel discutere sulle cose della fede, in particolare eh anche sull'esistenza o meno di Dio. Tante volte basta che uno dica: «Io penso che»... sembra che in questa frase – «io penso che» – renda vero ciò che lui pensa. Mica vero! «Io penso che Dio c'è» e «io penso che Dio non c'è» e tutto questo lo possiamo dire noi, perché non lo vediamo con i nostri occhi, ma Dio c'è o non c'è a prescindere da quello che noi pensiamo. E siccome per Gesù l'esistenza di Dio assolutamente non v'è il ben che minimo dubbio e noi, anche se non lo vediamo, ma però crediamo sulla parola di Gesù, ecco allora che non dovremmo mai dimenticare questo traguardo finale della nostra via, questo dover portare la nostra vita davanti al Signore (3B2).

Nell'ultimo caso, in particolare, il testo annuncia questa verità in riferimento alla seconda venuta con un evidente scopo esortativo, anzi quasi intimidatorio (l'idea è che Dio c'è e dunque... verrà un momento in cui si sarà giudicati). Analogo tono riaffiora nel discorso di un predicatore della città di Milano, che a proposito degli assenti avverte come «il guaio di questa gente [...], è che presto o tardi si convince che Dio non tace, che Dio non consola, ma Dio condanna e colpisce» (1B1).

(123) Cf 1B5: Dio, che cerca l'uomo in Adamo, ha fin dall'inizio un progetto su di lui.

(124) Lo dimostrano molteplici incisi in 6B5 e X06.

(125) Cf 3C1.

(126) Cf 1B4; 1B5.

Nella tematica teologica, dunque, si trova rispecchiato il difetto fondamentale di quella cristologica, con un'assenza di spiegazioni esperienziali atte a edificare – e non a dare per scontata – la fede degli uditori. A conferma di ciò, ritorna, tra l'altro, il passaggio estrinseco dal tema della venuta (qui nel senso del giudizio) a quello della preparazione. Certo Dio viene, e bisogna prepararsi; ma pecca di moralismo la preterizione dell'aspetto fondamentale per cui Dio viene e *riempie* il tempo: Dio «può venire» (viene) alla fine dei tempi come giudice *perché* in realtà viene ogni giorno (e ogni giorno propone all'uomo la possibilità dell'opzione fondamentale: in tal modo il tempo per il cristiano è *kairòs*, non un qualsiasi contenitore da riempire) ⁽¹²⁷⁾.

L'ambiguità che le prediche della III domenica di avvento manifestano a livello cristologico (quale dinamica tra le «venute» di Cristo?) e teologico (esiste alternativa tra il Padre che è all'inizio della nostra redenzione e il Giudice che proclamerà la sentenza finale sulla nostra esistenza?) si riflette sul versante soteriologico, quando al bisogno di salvezza dell'uomo, che si esprime nell'inquietudine della colpa, corrisponde il proclama del perdono, della salvezza-redenzione, della «grazia»-«amore» di Dio. Ora, in genere

(127) A margine è possibile annotare che a rendere difficoltosa la messa a tema del profilo specificamente teologico è inoltre un'inclinazione a non caratterizzare compiutamente le diverse Persone divine che traspare nell'utilizzo del lessico. Si vede anzitutto una prevalenza del riferimento a «Dio» (2.173x) su quello alla Trinità, sia globalmente considerata (7x), sia vista come insieme delle tre Persone divine (276x); e, all'interno dei Tre, del Figlio (128x) sul Padre (94x) e di questi sullo Spirito (54x). L'ipotesi che nasce dalla considerazione quantitativa (prevalenza dell'unità dell'azione/manifestazione di Dio sulle sue «relazioni» interne) è confermata dalla lettura dei testi, dove tra le varie denominazioni del divino spicca, con le sue 1.286 ricorrenze, «Signore», una specie di appellativo *passé-partout*, nel senso che se una ventina di volte si riferisce chiaramente al Padre, e una sessantina esplicitamente al Figlio, le altre 1.207 volte è usato in modo assoluto e solo dal contesto si riesce a capire chi voglia indicare, non senza il permanere talvolta delle ambiguità. A proposito di questa indeterminatezza indotta dall'uso di definire Dio come «Signore», posto che non è attestato l'uso del titolo nel senso di affermare che «il Signore è lo Spirito» (secondo il noto – e tuttora denso di problemi – effato di 2 Cor 3,17), Signore e Dio è normalmente il Padre, come per il Nuovo Testamento Signore (Kyrios) è propriamente Cristo («Cristo nostro Signore»). Le variabili obiettivamente disponibili inducono a un uso piuttosto indistinto e piatto, che se non permette di trarre conclusioni di portata generale, può però confermare come l'economia trinitaria non sia esplicitamente messa a tema nella predicazione attuale. A suo tempo la critica annotava del resto che «probabilmente si dovrebbe riconoscere una censura anche nella pratica sostituzione di un generico "Dio" al complicato dogma dell'unità e distinzione di Padre, Figlio e Spirito Santo»: ANGELINI, *La predicazione*, 127, dove conclude: «È impressionante constatare con quale frequenza i cristiani [...] dicano semplicemente e senza alcuna mediazione "Dio" per parlare di Gesù Cristo».

si tende a sommare semplicemente l'amore di Dio al perdono da parte sua mediante il modello ricorrente del «non solo... ma anche», che fraintende obiettivamente il legame tra perdono e grazia: sembra che Dio *oltre a* perdonarci, ci voglia *anche* bene! Nella medesima linea si hanno altri esempi di carente correlazione, per cui *oltre a* credere nell'amore noi dobbiamo *anche* fare delle opere; oppure Dio *non* redime *solo* la nostra esistenza personale, ma «salva *anche* i valori della vita umana, salva *anche* la nostra convivenza sociale» (4C2).

Ci si chiede se, a questo riguardo, la predicazione non risenta di un'oscillazione che ultimamente riguarda la stessa dottrina⁽¹²⁸⁾, come attesterebbero espressioni catechistiche che accostano in modo irrelato venuta come giudizio e venuta come salvezza⁽¹²⁹⁾. In ogni caso, nelle omelie le categorie cristiane classiche di salvezza, grazia, redenzione o amore di Dio sono interpretate in senso prevalentemente convenzionale/mistico, come «cose» a cui il fedele deve credere perché corrispondono all'intenzione di Dio e la chiesa le propone a credere, indipendentemente dalla loro eventuale articolazione in rapporto alla coscienza del fedele stesso. Rese staticamente come citazioni/descrizioni metafisiche in chiave sentimentale⁽¹³⁰⁾ o dogmatica⁽¹³¹⁾, esse non sono capaci di suscitare appelli e vengono

(128) Per questo aspetto, si può ricordare come una certa ambivalenza tra compimento e consumazione del mondo portasse GS 39 a un'idea della crescita del corpo dell'umanità nuova (in termini di «progresso»), che è obiettivamente difficile da raccomandare. Per il solo fatto che sostituisce la speranza «alienante» in un'altra vita, infatti, non è che la via «mondanizzante» che predica un impegno costante e una lotta per «costruire il futuro» con le proprie mani sia coerente con la rivelazione. A quest'ultima occorrerà chiedere l'istituzione di un nuovo senso per il concetto cristiano di speranza.

(129) Cf in particolare i catechismi della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Venite con me*, Città del Vaticano, Libreria Ed. Vaticana, 1992, 180-185 e Id., *Signore da chi andremo? Il catechismo degli adulti*, Roma, Ed. Conferenza Episcopale Italiana, 1981, 465-466. In quest'ultimo si legge p. es.: «Dio non è soltanto giudice, ma prima ancora Padre» (ivi, 72); elemento che a onor del vero è scomparso nella recente riscrittura, che pure mantiene sostanzialmente invariata l'articolazione del capitolo: cf *La verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti*, Città del Vaticano, Libreria Ed. Vaticana, 1995, 102-116.

(130) Cf 3A2: «Quando invece ci troviamo sempre a posto, che cosa devo cambiare? che cosa mi manca? dove sbaglio? Domande che spesso ci ripetiamo proprio perché viene il giusto e noi ci sentiamo già giusti, viene colui che ci vuole salvare e noi ci sentiamo a posto, salvati, abbiamo bisogno della giustizia cioè della grazia di Dio nel nostro cuore, e noi non apprezziamo più la grazia che ci porta, la salvezza che ci dona».

(131) Cf 6A1, che non esita a produrre una definizione esatta: «La grazia è la presenza nella salvezza, come la gloria è la speranza di salvezza. L'avvento è sempre /../, quello che non si estende nel tempo, ma si estende nell'anima,

incasellate in un discorso la cui consistenza si evidenzia proprio nella classificazione di asserti supposti come ovvi ⁽¹³²⁾.

5. VALUTAZIONI

La documentazione richiamata consente di formulare qualche spunto di riflessione in vista di una ripresa teorica della questione, che appare auspicabile per il fatto che gli aspetti più problematici della comunicazione omiletica nella sua attuale configurazione non sembrano segnalati dalla pubblicistica. Ci riferiamo sia alle ricerche empiriche sulla predicazione, sia alla discussione circa il modo di predicare, che di tanto in tanto riaffiora sulla scorta di «impressioni» piuttosto che di verifiche per quanto possibile «oggettive» ⁽¹³³⁾.

perché «adventus» significa visita, e la visita è la presenza, è la grazia rivelata che è in questo: Dio visita l'uomo e lo visita trasformandolo con la sua presenza da povero essere [...] in un essere compartecipe della divina natura [...]. Ecco l'avvento: è in questa memoria di aver ricevuto, è in questa tensione verso il Signore, è in questa presenza del Signore in noi attraverso la grazia».

(132) Del resto, anche nella caratterizzazione dell'interlocutore della predicazione le omelie di avvento tendono a barcamenarsi tra quella che potremmo chiamare l'«essenza» dell'uomo, l'«universale» di umanità presente in ciascuna persona che sia apparsa sulla faccia della terra, da un lato, e i concreti uomini esistenti in «questo» momento storico, dall'altro. La notazione mette al riparo da un'ermeneutica dei testi che si limitasse a prendere per buone le dichiarazioni esplicite, salvo poi accorgersi che quando un testo omiletico come 2A1 parla della «condizione attuale del credente» non è affatto detto che segua una messa a tema di cosa qualifica l'*attuale* situazione dell'uomo (nel caso, credente) rispetto a quella dell'uomo/credente *tout-court*. In questo senso, non pare esau tivo puntare a una mera descrizione delle realtà che nell'intenzione degli omileti caratterizzano la condizione di «noi» uomini, né a una catalogazione del numero degli «oggetti umani» rispetto a quelli «divini»; piuttosto conviene illustrare come sia ancora limitato il tentativo di mettere in luce la situazione umana nei suoi aspetti di fondo (attese, nostalgie, desideri, fragilità...) e nella forma storica che essi oggi paiono assumere. Cf invece la metodologia seguita dalle ricerche milanesi degli anni Settanta, dove ciò che qui è inteso veniva perseguito mediante l'analisi dei valori. In realtà a tal proposito RICARDI - CORBETTA, La predicazione domenicale, 24 avvisano di limitarsi ad approfondire la lettura dei soggetti, dal momento che «la correlativa analisi dei valori ha funzionato da conferma, senza presentare eccezioni o approfondimenti significativi».

(133) Cf la vicenda giornalistica che si è sviluppata a partire dai contributi raccolti su «Mas Media» 12,5 1993), sotto il titolo «La predica è noiosa. Che fare?»: M. CAMISASCA, *Primo, parlare da cuore a cuore*, ivi 5-7; G. RAVASI, *La «buona notizia» e niente più*, ivi 9-11; R. WHITE, *Un'omelia di questi tempi*, ivi 13-21. Per una prima recensione del relativo dibattito, cf S. SASSI, *Una spada a doppio taglio*, «Vita pastorale» 4/1994, 34-35; R. BARILE, *Un'inchiesta sull'omelia oggi*, «Settimana» 16/1994, 3; L. DELLA TORRE, *Quando la parola si fa ascolto e dialogo*, «Vita pasto-

Si conferma così la necessità di verificare periodicamente, anche attraverso indagini, il fenomeno omiletico. Nessuno nasce predicatore e il cammino per diventarlo è generalmente difficile e bisognoso di attenta valutazione. Inoltre lo studio delle forme nelle quali viene concretamente svolta la predicazione liturgica appare doveroso per chi ha la responsabilità pastorale – l'omelia è un compito fondamentale del ministero del presbitero –, se è vero che la situazione della fede nell'odierna società «certo è complessa ma, più che a codificare una ormai irreversibile indifferenza religiosa, invita la Chiesa a verificare la sua proposta» (134). Per tutti questi motivi, insomma, occorrerebbe tentare con frequenza maggiore e qualità teologica l'esplorazione della pratica omiletica, finora relativamente poco studiata, forse a causa del «pregiudizio antico per il quale l'efficacia di una predica sfugge a qualsiasi rilevazione di natura empirica o scientifica» (135).

Quanto al merito dei fenomeni evidenziati, è il caso di sottolineare come essi non siano senza conseguenze concrete: certo qualcosa è comunicato durante l'omelia, ma ciò che viene comunicato non consente di capire in cosa propriamente l'omelia con-

rale. 10/1994, 26-28. Negli anni precedenti, i desideri del fedele e la sua disponibilità a collaborare all'omelia sono messi in luce p. es. da ID., *Ascoltando predicare*, «Servizio della Parola» 163 (1984) 3-5; SIRBONI, *L'omelia domenicale*, J. GOMIS, *Crisis homiletica*, «Phase» 165-166 (1988) 252-260; L. DELLA TORRE, *Storie (risapute ma sempre dolenti) di omelie*, «Servizio della Parola» 223 (1990) 3-6; McEVENUE, *Usi e abusi*. Per una considerazione aggiornata, si possono consultare i dossier *L'omelia oggi*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 188 (1995) 2-67; *Riflettere sulle nostre omelie*, «Servizio della Parola» 270 (1995) 3-79.

(134) G. AMBROSIO, *L'indifferenza non è l'ultima parola*, «Via Verità e Vita» 133 (1991) 11-15: 11.

(135) S. BURGALASSI, *Postfazione*, in P. CAPPELLI, *Comunicazione: crisi della Chiesa? Per un'analisi socio-religiosa dei linguaggi e della struttura della Chiesa Cattolica*, (= Ricerche Studi e Strumenti – Teologia 27), Genova, Marietti, 1991, 151-153: 152. Oltre a quelle già ricordate, la letteratura segnala le seguenti inchieste, delle quali non è stato possibile prendere visione direttamente: G. HEMEL, *Predigt unter der Lupe. Ergebnisse einer Predigthörerbefragung*, (= Informationen für die Seelsorge Heft 2/72), Steppach 1972; G. SCHMIDTCHEN, *Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen in Bereich der VELKD*, Stuttgart – Freiburg 1973; H. HULD, *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung*, Gelnhausen – Berlin 1974; P. REMY, *L'articulation de l'axe du pouvoir dans certaines homélies dominicales*, in *Symbolisme religieux*, Strasbourg, CISR, 1977, 179-183; W. A. NEWMAN - S. A. WRIGHT, *The Effects of Sermons Among Lay Catholics: An Exploratory Study*, «Review of Religious Research» 22,1 (1980) 54-59; K. I. PARGAMENT - W. H. SILVERMAN, *Exploring Some Correlates of Sermon Impact on Catholic Parishioners*, ivi 24,1 (1982) 33-39; K. F. DAIBER (et alii), *Predigen und Hören. Ergebnisse einer Gottesdienstbefragung: I. Predigten, Analysen und Grundausswertung*, München, Kaiser, 1980; II. *Kommunikation zwischen Predigen und Hören. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen*, ivi 1983.

sista, a cosa essa miri, in quali modalità essa realizzi le opportunità specifiche di annuncio della fede di cui pure goderebbe in qualità di annuncio integrato nella celebrazione cristiana. I problemi segnalati interpellano coloro che hanno la responsabilità dei sacerdoti e il compito di preparare i futuri omileti; essi poi interpellano coloro che si occupano a livello riflesso delle forme di comunicazione ecclesiastica. Cerchiamo di argomentare queste allusioni con alcuni riferimenti più precisi.

5.1. *Il depotenziamento dell'omelia*

I sondaggi ricordati hanno mostrato che alcuni segnali del genere omiletico sono interpretati in maniera tale da suggerire un implicito obiettivo de-sublimate il genere stesso. Con tale espressione intendiamo suggerire una sorta di rimozione del carattere «verticale» del discorso omiletico; si vuole in molti modi allontanare l'impressione di una parola pronunciata «dall'alto» («dal pulpito»), quasi che una tale figura del discorrere comprometta la vicinanza e la familiarità del predicatore con gli uditori. Depone in tal senso la tendenza ad abbandonare le formule consuete d'inizio e fine, come anche la riduzione delle appellazioni al pubblico, nell'intento probabile di attutire l'impatto e di assicurare una sorta di vicinanza/complicità.

Questi dati, integrati con la resa problematica della struttura (che spesso pare rifugiarsi senza riflessione nello schema esegetico-applicazione) e perfino con elementi quali la minor durata, la mancata cura del ritmo di esposizione e dell'effettiva udibilità, s'inseriscono nel quadro di un globale abbandono dei tratti caratteristici dell'omelia e di una scarsa predisposizione di ciò che può favorire attenzione e comprensione. Pure il lessico sembra indicare dell'incapacità di coniare un linguaggio religioso aderente alla qualità della cultura odierna: ci si rifugia nella classificazione di asserti «noti», si indulge a un parlare estetizzante, più consolatorio che provocatorio⁽¹³⁶⁾; la stessa resa dei temi omiletici porta tracce di indeterminatezza nell'annuncio di alcune verità.

(136) Si possono richiamare in questa linea tutte le forme che assume il tentativo di «seduzione» o comunque di scoperta ricerca del consenso, sia quando esso caratterizza intere omelie (p. es. nella festa mariana), sia quando esso affiora in tracce lessicali che imitano i linguaggi ritenuti più familiari. Sotto tale prospettiva possiamo recuperare e rileggere le incrostazioni di vocabolario politico-civile (7B4: «minuto di silenzio»), burocratico (5C4: «la Madonna declina le sue generalità»), giovanile (1A6: «Superman» e «Wonder Woman»), calcistico perfino (cf 4C6:

A più livelli, dunque, la ricerca empirica ha sospinto a porre con sempre maggior evidenza la questione di un tendenziale depotenziamento *di fatto* di quella forma di comunicazione pastorale che dovrebbe invece avere una reale potenza in linea *di principio*. Comunque si preferisca denominare tale volto assai elusivo oggi assunto dalla predicazione, esso ha da venire situato per rimando soprattutto alla crisi del genere «omelia» nel suo profilo solenne, e rispettivamente alla pervasiva crisi di univocità della comunicazione cristiana (della *dottrina*, della *coscienza*).

Mentre sulla prima linea prospettata, l'emergente depotenziamento della predica deve essere precisato e approfondito in rapporto ad alcuni nodi problematici, per la considerazione della crisi comunicativa – o, semplicemente, pastorale – della chiesa è sufficiente rimandare ad alcune questioni attorno alle quali esiste già una certa consapevolezza. Si tratta di fattori comuni alla situazione presente complessiva delle forme della dottrina, del clero e dell'appartenenza ecclesiastica; essi sono qui brevemente evocati, sotto il profilo dell'influsso obiettivo che paiono avere nella linea della dispersione dell'omelia, oggi.

Va segnalato anzitutto come lo sguardo ai «contenuti» delle prediche proponga con decisione la questione della qualità generale della «teologia» del prete. Il predicatore appare infatti come uomo di fede – o almeno come uomo che parla delle «cose della fede» –, ma quanto è approfondita in lui la coltivazione del credere sotto il profilo specifico del «sapere»? L'interrogativo, per altro verso, va integrato domandandosi *quale tipo* di sapere teologico venga offerto al «prete medio» nel corso della sua vita ministeriale. Le condizioni di esercizio del ministero producono il rischio di un reale

quello che in 4C5 era per lo stesso autore «il primo turno», qui chiaramente è il «primo tempo»). Non è un caso dunque che nell'ambito di alcune tendenze mediante le quali sarebbe tentata la valorizzazione della figura del ministero presbiterale, la critica ricordi esplicitamente la predicazione solo in riferimento alla valorizzazione «estetica» o neo-sacrale. Cf G. Ambrosio, *La figura del ministero presbiterale nell'attuale situazione storica*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La Spiritualità del Prete Diocesano. Atti dei seminari e convegni 1979-1989*, a cura di F. BROVELLI - T. CITRINI, Milano, Glossa, 1990, 151-166: 159-163: «La predicazione – e, più in generale, la complessiva comunicazione [del presbitero] – appare in gran parte legata alla forza della suggestione, alla perentorietà delle affermazioni, alla riaffermazione dell'impegno, alla rivendicazione dell'identità, lasciando poco spazio alla riflessione pacata e alla strutturazione della coscienza». Anche le modalità messe in luce da G. ANGELINI, *La figura del prete e il suo ministero. Mutamenti in atto e riforma evangelica*, Saronno, s. e., 1993, 18-20 sono rileggibili sotto il profilo delle derive operanti nel nostro tempo, che porterebbero il prete «a declinare il vangelo come "consolazione" e assicurazione dell'uomo che patisce ansie, dubbi e nevrosi (cf *ivi*, 7).

difetto di coltivazione del sapere della fede proporzionato alle esigenze attuali del ministero medesimo.

Salvo migliore giudizio, l'impressione diffusa è quella di una tendenziale estraneità tra esercizio scientifico-accademico della ricerca e circolazione di riflessioni a uso dei pastori ⁽¹³⁷⁾. In particolare le questioni più fondamentali – sulle quali la teologia post-conciliare pur avrebbe maturato acquisizioni comuni – non sembrano offrire strumenti adatti a una lettura congrua della situazione e degli appelli in essa iscritti, e così le iniziative di formazione permanente o le periodiche occasioni di confronto sono incentrate su nodi morali o genericamente «pastorali».

Del resto, prima ancora della questione dell'«aggiornamento» teologico del presbitero, va menzionato il problema dello stato obiettivo della «dottrina» alla quale il prete dovrebbe potersi riferire ⁽¹³⁸⁾. Il difetto di sapere non riguarda solo i temi dogmatici, ma il rapporto fede-vita. Certo occorrerà rimandare alla catechesi per un'esposizione più ampia e articolata – dotata ultimamente di caratteristiche proprie – dei problemi della vita in rapporto con la fede; anzi si può dire che se l'omelia non ha il compito di «risolvere la questione della catechesi, potrebbe tuttavia aiutare in questo lasciando affamato il fedele o provocandogli fame» ⁽¹³⁹⁾. Eppure l'effettiva attitudine della fede a realizzare il profilo del *sapere* (e dunque a raccomandarsi presso i possibili «uditori») non può ignorare il rapporto con le forme della coscienza. Il problema è anzitutto quello della consuetudine che la teologia corrente mostra nei confronti della vita quotidiana dei cristiani e dei problemi che la attraversano ⁽¹⁴⁰⁾. Questo aspetto richiama altresì la questione del

(137) La constatazione, certo non nuova, ha conosciuto una messa a tema non moralistica da parte di L. BRESSAN, *Oltre il disagio pastorale*, «Rivista del Clero Italiano» 76 (1995) 4-15; 110-127. Ne è scaturito un confronto coi lettori le cui linee essenziali si ritrovano in *Un dialogo sulla pratica pastorale*, ivi 601-610.

(138) Nonostante l'indeterminatezza insita nell'uso – anche autorevole – dell'espressione (cf in proposito G. ANGELINI, *Indole pastorale e oggetto morale del magistero*, «Teologia» 15 [1990] 150-171; elementi già in In., *La dottrina sociale: quale compito per la teologia?*, ivi 14 [1989] 191-198), con «dottrina della chie» non si intende immediatamente la ricerca teologica. Peraltro le forme del sapere credente acquisite al *sensus fidelium* – e alle quali dunque il predicatore legittimamente si rifà – offrono pure delle argomentazioni: per questo aspetto almeno hanno a che fare con la teologia, pur non essendo teologia. Questo significa che sull'omileta vengono a sommarsi due distinti ordini di difetti: della dottrina, della teologia.

(139) Come si esprime D. LEBRUN, *L'homélie, redevenue acte liturgique?*, «La Maison-Dieu» 177 (1989) 121-147: 133-134.

(140) Non è parlando di calcio, di telenovela, perfino di ladri in casa – come fa talun omileta – che si evocano le dinamiche della vita quotidiana. Si tratta piuttosto di trattare delle condizioni in cui si svolge l'attività professionale, con

genere di consuetudine che il sacerdote ha (o non ha) con la vita del cristiano laico.

Da ultimo, va detto come influisca probabilmente sulla predicazione anche la tendenza complessiva verso uno «spiazzamento» del sapere ecclesiastico convenzionale rispetto alle forme del sapere che presiedono alla vita quotidiana, personale e pubblica. In particolare si potrebbe ipotizzare che il predicatore – analogamente al teologo ⁽¹⁴¹⁾ – avverta di dover essere il comunicatore di un sapere ecclesiastico che è considerato come «ideologia di parte» nel campo delle libere opinioni proprie delle diverse «parti» ⁽¹⁴²⁾. Non si comprenderebbe altrimenti il fenomeno per cui anche nella definizione del loro stesso discorso i predicatori inclinano a una sorta di *understatement*: essi non utilizzano i termini della teologia cristiana o della consuetudine ecclesiastica, preferendo piuttosto optare – non si sa quanto spontaneamente – per indicatori neutri, oppure per espressioni che attutiscono l'impatto.

Certo non si può troppo precipitosamente maggiorare il senso del fatto che il predicatore usi tale o tal'altra denominazione del suo dire: non sembra in ogni caso un sicuro indice di mutamento dell'immagine sottesa il fatto che parli talvolta di «omelia» in luogo di «predica» ⁽¹⁴³⁾. Eppure stupisce che, su una dozzina di formulazioni documentate, buona parte si mantenga su un piano per così dire «neutrale», se non obiettivamente fuorviante. Sull'uno e sull'altro versante, i predicatori designano le omelie con due espedienti

l'inevitabile corollario di invidie e gelosie; dei problemi dell'età adolescenziale legati alla crescita dei figli; dei blocchi nelle relazioni, ecc. Ma sono appunto temi sui quali la teologia appare generalmente sguarnita.

(141) Per questo aspetto cf *Il teologo*, a cura di G. COLOMBO, (= Quaestio 1), Milano, Glossa, 1989.

(142) Come scrive P. SEQUERI, *L'istituzione teologica*, ivi, 7-24: 10-11: «Il sapere di una "fede" [...] equivale necessariamente all'apologia di un partito, alla legittimazione teorica di un sistema di dominio: o perlomeno, all'autoesplicazione retorica di un gruppo sociale che persegue obiettivi di consolidamento e di espansione anche culturale».

(143) Come faceva notare a suo tempo Marconot: «Les chrétiens ont trop souffert de sermons médiocres pour croire que ces sermons seront bons du seul fait d'être appelés depuis peu "homélies"» (Id., *Comment ils prêchent*, 11). A dire il vero in un caso si usa la terminologia in questione per segnare la differenza tra un'avviso e l'annuncio vero e proprio, al quale il predicatore introduce risolutamente («Ed ora all'omelia»: X15); il vocabolo ritorna nell'ambito della predica 5A6, in cui si sottolinea ben due volte che il tempo a disposizione è troppo poco («Purtroppo mi rendo conto che lo spazio di un'omelia non si adatta per spiegare una cosa così bella»; «Ecco, io credo che, nonostante la velocità dovuta al poco tempo...»). A margine segnaliamo che il volume di Rovere include un interessante excursus sulle connotazioni che assume il termine «predica» nella lingua italiana e in alcuni dialetti regionali: cf Id., *Discorso omiletico*, 44-50.

analoghi: l'equivalenza dell'omelia a una serie di buone indicazioni – quando il prete accenna a «queste brevi parole» (2B5), «questi pensieri» (1A1), oppure a «riflessioni» ⁽¹⁴⁴⁾, poi specificate con un diminutivo ⁽¹⁴⁵⁾ – e la tendenziale preferenza per la contemplazione ⁽¹⁴⁶⁾. Da ultimo, un omileta identifica recisamente l'omelia con una «lezione biblica» (1C4), come si è già ricordato; altri, in modo più pertinente, parlano di «meditazione» e accennano alla natura conversazionale dell'omelia. Nel primo caso, però, si sente subito il bisogno di specificare che essa è «breve» (X17); nel secondo caso si può pensare che proprio sul fraintendimento del riferimento conversazionale occorrerebbe aprire una riflessione ⁽¹⁴⁷⁾.

Nel complesso, a livello di definizioni esplicite dell'omelia da parte dei predicatori, si nota una sorta di attenuazione di significato; essa forse solo in parte si può ritenere adottata per motivi «retorici» (*captatio benevolentiae*). Piuttosto occorrerebbe chiedersi se tale concezione «debole» dell'omelia non sia segno che una larga fascia di clero, incapace di pensare la predicazione in termini pertinenti, la vive come un «santo dovere», forse neppure ritenuto particolarmente utile. In subordine, si potrebbe interpretare la serie di segnali convergenti ipotizzando che i preti ritengano che una predica che si presentasse convenientemente determinata (una «riflessione» o «meditazione» non necessariamente «breve», ecc.) non incontrerebbe i favori dell'uditorio.

5.2. *Il disagio del predicatore*

Al di là dei dettagli, quanto suggerito sul rapporto tra la vita del predicatore e quella dei fedeli e sul probabile influsso del sentimento di marginalizzazione della fede fa pensare che la crisi d'identità della predica corrisponda al particolare momento che il prete vive oggi. Senza ripercorrere in questa sede il complesso dibattito che a più livelli va occupandosi della figura del presbitero ⁽¹⁴⁸⁾, ci

(144) 1B3/1B4: «La mia riflessione».

(145) «Una piccola riflessione»: 2x in 5B6.

(146) Cf X04: «Qualche pensiero di riflessione per contemplare».

(147) Cf 1C3: «Dialogare con voi»; X21: «Conversazione pubblica». Per questo aspetto, cf infra, par. 5.3.

(148) Cf il vivace e pertinente articolo di G. COLOMBO, *Il prete: stato della ricerca teologica*, «Ambrosius» 66 (1990) 586-601, che si richiama in specie al citato CEI, *La Spiritualità*, a G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, (= Quodlibet 1), Milano, Glossa, 1990 e al volume *Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede*, (= Disputatio 2), Milano, Glossa, 1990. Per un'esplorazione critica della produzione bibliografica in tema relativamente al dopo-concilio, cf F. G. BRAMBILLA, *Comu-*

limitiamo a segnalare un aspetto della crisi presente del clero: quello della sovradeterminazione dei propri compiti, e quindi della resa scoraggiata al pressapochismo. Tale aspetto è stato indicato in particolare come una delle cause dell'abdicazione all'aggiornamento.

I motivi di questo fatto non sarebbero da cercare solo nella presunzione del sacerdote e nell'assolutizzazione della propria particolare esperienza pastorale – caratteristica questa in specie dei sacerdoti con alle spalle qualche lustro di vita presbiterale ⁽¹⁴⁹⁾ –, ma in primo luogo in quel senso di inadeguatezza e di scoraggiamento che molte volte i preti esprimerebbero in modo indiretto «ingigantendo, per esempio, le attuali difficoltà nell'esercizio del ministero presbiterale, oppure manifestando attese esorbitanti» ⁽¹⁵⁰⁾ nei confronti sia dei fedeli che degli altri sacerdoti e dei vescovi, ma che in realtà consisterebbe appunto in una «sottostima di sé e delle proprie capacità, se non anche [in] una certa considerazione pessimistica della condizione del ministero stesso» ⁽¹⁵¹⁾.

Abbastanza vicina, almeno negli esiti, è l'ipotesi che il prete misuri una lontananza dello strumento omiletico dalle esigenze pastorali odierne. Sotto questo profilo, non contribuisce all'identificazione dell'obiettivo dell'omelia il fatto che la sua efficacia sembra quasi del tutto sottovalutata nelle forme della consapevolezza pastorale diffusa. Se si escludono, infatti, le affermazioni di principio del magistero universale ⁽¹⁵²⁾ e italiano ⁽¹⁵³⁾ circa la necessità e

rità e ministero: il dibattito sul prete, «Rivista del Clero Italiano» 68 (1987) 178-190; Id., *Nuove prospettive nella teologia del ministero*, ivi 726-740.

(149) Come avverte GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, n° 77, in riferimento ai «presbiteri di mezza età».

(150) G. AMBROSIO, *Oltre la sfiducia. Esperienza e compiti del presbitero oggi in Italia*, «Rivista del Clero Italiano» 73 (1992) 725-736: 726.

(151) *Ivi*, 725. L'autore ritiene che la valutazione sia «alquanto diffusa» e a riprova che «la sfiducia in sé e una certa immagine depotenziata del ministero presbiterale serpeggiano fra i presbiteri» (*ivi*, 726) nota come la *Pastores dabo vobis* riprenda le esortazioni dei padri sinodali affinché i sacerdoti perseverino e combattano contro lo scoraggiamento.

(152) Cf anzitutto le indicazioni per lo studio dell'omiletica: VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam Totius*, 19; SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6.I.1970): EV 3, 1938; Id., *La formazione teologica dei futuri sacerdoti. Tra i molteplici segni* (22.II.1976): EV 5, 1877-1881; Id., *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis. Tria iam lustra* (19.II.1985): EV S1, 1040.1061; *Codice di diritto canonico*, c. 256,1.

(153) Dell'importanza dell'omelia è cosciente anche l'autorità ecclesiastica del nostro Paese, se CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Regolamento degli studi teologici nei seminari maggiori d'Italia* (10.VI.1984), n° 51, all'interno del discorso teologico-pastorale e in particolare della «pastorale dell'annuncio» distingue lo studio dell'omelia da quello della catechesi, e per il primo offre alcune indicazioni «par-

la validità dell'omelia, non pare sufficiente la considerazione delle opportunità che pure essa avrebbe di sostenere oggi la complessiva azione pastorale. L'impressione è che un'analisi dell'attenzione riservata all'omelia in quanto tale negli interventi magisteriali che si sono preoccupati di offrire indicazioni per il passaggio da una pastorale «di cristianità» (dove la fede è data come punto di partenza) alla pastorale «di evangelizzazione» (dove la fede è vista come punto di arrivo di un cammino) concluderebbe ad affermare che, per i pastori, altri siano gli strumenti di una «pastorale veramente efficace» nel contesto presente.

E così sembra che da un lato si valorizzino le opportunità di «annuncio» insite in pratiche diverse dalla predicazione, per intenderci nell'ambito diaconico dentro e fuori la chiesa; dall'altro, se ci si riferisce al ministero della parola, l'omelia patisce una considerazione un poco formale quando non addirittura residuale ⁽¹⁵⁴⁾. Perfino i frequenti appelli alla «nuova evangelizzazione» appaiono reticenti in materia ⁽¹⁵⁵⁾. Al di là dei dettagli, si può dire che la chiesa rischia nella stagione più recente di inseguire luoghi e temi che ne possono garantire una presenza, ma non vede che l'omelia potrebbe aiutare a risolvere i problemi del rapporto con la coscienza

tendo dalla constatazione che essa è la più frequente e connaturale attualizzazione dell'annuncio dei messaggi di Dio alla Chiesa: *ECEI* 3, 1741-1860: 1803.1805 (qui: 1805; corsivo nostro).

(154) Può essere considerato emblematico al riguardo il recente *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* (31.III.1994) emanato dalla CONGREGAZIONE PER IL CLERO. Della predicazione si parla ai n. 45-47, nell'ambito del capitolo dedicato alla «spiritualità sacerdotale». Le carenze sono di ordine quantitativo (poche righe per l'omelia, l'intero n° 47 per la catechesi), ma soprattutto di ordine qualitativo: mentre, da un lato, si sottolinea l'importanza della predicazione (intesa in senso ampio), in quanto essa «è, normalmente, il canale privilegiato per la trasmissione della fede e per la missione evangelizzatrice» (n° 46), dall'altro lato la preoccupazione per l'integrità del messaggio occupa lo spazio della prospettazione delle chances dell'annuncio verbale, oggi.

(155) Per una individuazione delle tappe nelle quali si è precisata la terminologia in tema e per una segnalazione dei pronunciamenti pontifici relativi, cf B. SEVESO, *Fra «memoria» e «sfida». Il motivo della «nuova evangelizzazione» nella Chiesa d'oggi*, *Servizio della Parola* 240 (1992) 11-22. Nelle conclusioni, l'autore nota come il richiamo alla nuova evangelizzazione non possa «essere ricondotto semplicemente ad indicare comportamenti determinati: esso imprime piuttosto un orientamento – peraltro obiettivamente coerente con quello della «evangelizzazione della cultura e della culture» suggerito dall'*Evangelii nuntiandi* –, all'interno del quale è possibile individuare i compiti in cui si gioca in modo decisivo l'avvenire del cristianesimo e della Chiesa. Fra questi il peso maggiore è manifestamente riconosciuto all'attuazione di una catechesi integrale ed efficace» non certo all'omelia (citazioni da *ivi*, 22). Lo stesso autore ha ripreso ed esteso la rassegna in epoca più recente: cf *Id.*, *La «Nuova Evangelizzazione»*, *La Scuola Cattolica* 123 (1995) 161-189.

mondana. Ciò comporta, oltre a valutazioni di merito⁽¹⁵⁶⁾, la considerazione che l'incapacità per la chiesa di utilizzare al meglio i mezzi propri non ne favorisca la tematizzazione (e neppure la rispettiva distinzione, ove necessario: carità, catechesi e omelia non paiono avere le identiche opportunità in ordine all'iniziativa pastorale).

Nel complesso, la situazione del prete non appare dunque caratterizzata da gran serenità personale nei confronti del ruolo che è chiamato a rivestire. Tale difficoltà obiettiva, quando avvertita, può tradursi in un oggettivo dispotismo: certi predicatori vivono il momento «difficile» dell'omelia con eccessiva disinvoltura «facilità»; di qui prediche che non cercano in alcun modo il consenso, ma solo lo suppongono e mirano a suscitare un «fare» corrispondente. Sotto queste formalità possono essere ricordate le varie manifestazioni di risentimento personale che le ricerche riscontrano nelle omelie, oppure certe prese di posizione unilaterali nei confronti di fenomeni correnti come l'influenza (avvertita in termini di ingerenza) dei *mass media* nell'odierno modo di comunicare. Peraltro nella difficoltosa assunzione di ruolo da parte dell'omileta è possibile vedere un risvolto di una scarsa attitudine a far discernimento sul vissuto proprio e altrui (che non riguarda solo e specificamente l'omelia, ma anche questo esercizio)⁽¹⁵⁷⁾.

In definitiva le suggestioni richiamate configurano una realtà abbastanza uniformemente pervasiva, ovvero dei problemi *strutturali* e non tanto *personali*; degni di considerazione teologico-pastorale, appunto, non da confinarsi nell'ascetica sacerdotale consueta. Occorre allora rilevare che la riconduzione della crisi a questione sistemica, e non a semplice problema di aggiustamento funzionale (linguaggio più vivo e aggiornato, predicazione dei laici, ecc.) o di ricarica spirituale (preparazione più fedele, afflato comunicativo, coerenza parola-vita, ecc.), chiama in causa – oltre alla predicazione e alla valorizzazione delle sue potenzialità – l'intera realtà ecclesiale posta nell'attuale contesto societario; ciò conferma che la «crisi» del prete può essere considerata come «espressione concentrata dell'attuale fase problematica del religioso-cristiano istituito»⁽¹⁵⁸⁾.

(156) Precipitosi e abborracciati confronti ripetono luoghi comuni e rischiano di indurre nelle persone un'immagine della chiesa come rivolta all'inseguimento di facili mezzi di seduzione.

(157) Infatti la constatazione che il fenomeno non caratterizza il prete religioso o di santuario invece di quello impegnato in parrocchia (il quale si presume abbia un più intenso e continuo rapporto con la gente) permette di ridimensionare la spiegazione che scorge in un minore contatto coi fedeli la causa dell'incapacità a farsi carico dei vissuti concreti.

(158) G. AMBROSIO, *L'incerta istituzionalità del religioso-cristiano*, in G. ANGELINI G. AMBROSIO, *Laico e cristiano. La fede e le condizioni comuni del vivere*, (= Da-

Del resto, a ben vedere, il difetto della predicazione è provocata e insieme provoca sempre di nuovo la crisi della chiesa. La cosa è stata messa a tema sia in ambito cattolico ⁽¹⁵⁹⁾, sia in ambito protestante. Appunto un recente studio di questo ambiente elenca i seguenti motivi concomitanti: la crisi dell'istituzione e la tendenza a favorire una religiosità di gruppo; la privatizzazione della fede, col passaggio dal sapersi inseriti in una realtà misterica al sentirsi riguardati dalla verità annunciata se fa bene alla «salute» individuale più che alla «salvezza»; l'estetizzazione del rito come deriva di una società dell'immagine; la psicologizzazione e con essa la tendenza a una comunicazione puntata e esaltare l'intesa interpersonale sull'annuncio del messaggio ⁽¹⁶⁰⁾.

Tali aspetti della situazione contemporanea della chiesa sono obiettivamente rilevanti per comprendere le forme della sua comunicazione in genere, e della predicazione in particolare. Il depotenziamento rilevato nelle prediche esaminate sembra comprensibile, in sostanza, considerando che la predica è una delle forme istituzionali del religioso-cristiano, una di quelle dimensioni cioè che precisamente appaiono in difficoltà nella socio-cultura moderna. D'altra parte, per quanto sia giusto in questo ambito richiamare la questione della chiesa e della «pubblicità», ovvero del rapporto tra istituzione ecclesiale e sfera pubblica, occorrerà dire con altrettanta chiarezza che sarebbe indebito caricare l'omelia, oltre che dei vari compiti in cui si specifica la sua natura «edificante», anche del compito di provvedere in proprio alla ridefinizione del rapporto fede/cultura.

bar – Saggi teologici 12), Genova, Marietti, 1987, 175-193: 190. Sulle condizioni del ministero presbiterale oggi nella sua concreta attuazione, cf G. AMBROSIO, *La figura del ministero presbiterale nell'attuale situazione storica*, «Rivista del Clero Italiano» 68 (1987) 488-501 e, con particolare riferimento all'ambito francese, D. HERVIEU-LÉGER, *Preti e pastori: la perdita d'identità*, in ID., *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, (= Strumenti 42), tr. it., Brescia, Queriniana, 1989, 67-94. Cf anche le tipologie di immagine ed esercizio del ministero identificate da ANGELINI, *La figura*, specialmente 10-20.

(159) Restano valide in proposito le osservazioni di K. RAHNER, *Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance*, (= Giornale di Teologia 67), tr. it., Brescia, Queriniana, 1973, soprattutto l'analisi della situazione proposta alle p. 23-53.

(160) Cf J. P. WILLAIME, *Prédication, culte protestant et mutations contemporaines du religieux*, in ID., *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992, 97-110: 106-109.

5.3. *Il problema del modello di riferimento*

La crisi di identità dell'omelia si spiega, oltre che per riflesso dei motivi considerati, per difetto di modello. Con questa annotazione si vuole affermare che la scarsa cura riservata al momento dell'omelia-predicazione non ha spiegazione in un difetto di sensibilità del prete anteriore ai modelli che egli ha a disposizione. Il difetto di un modello non è l'unica spiegazione, ma è certo una ragione della poca cura che il prete pone nell'omelia: non proponendo modelli, ● proponendoli in modo tale che la sua parola appare troppo remota rispetto alla vita.

Dall'insieme delle prediche emerge la mancanza di un unico e determinato modello di riferimento: non solo diversi predicatori adottano differenti modelli, ma a volte il medesimo prete usa modelli diversificati a seconda delle circostanze, oppure somma nelle diverse omelie spezzoni che corrispondono a varie intenzioni pastorali. Tale fenomeno appare coerente col fatto che il passaggio dalla situazione storica di cristianità a quella a essa successiva «comporta fatalmente l'obsolescenza dei moduli operativi idonei e funzionali alla situazione di cristianità, e correlativamente l'esigenza di nuovi moduli adeguati alla nuova situazione» ⁽¹⁶¹⁾.

Ma qual era il modulo omiletico dell'epoca di cristianità? Non è facile rispondere, come non è facile definire il «tempo di cristianità», dal momento che esso «è oggetto di citazione, più che tema di rappresentazione analitica» ⁽¹⁶²⁾. Per la diocesi di Milano un referente significativo è offerto da Giovanni Colombo. Anche voci non sospette si richiamano di primo acchito a quel «colombeggiare» caro a un'epoca di omileti ambrosiani ⁽¹⁶³⁾, che riconosceva nei fatti una certa accoglienza a una predicazione chiara e tendenzialmente sistematica della rivelazione cristiana, dove la «forma» molto curata era considerata veicolo indispensabile perché i «contenuti» da trasmette-

(161) G. COLOMBO, *Fare la verità del ministero nella carità pastorale*, in CEI, *La Spiritualità*, 306-321: 317.

(162) B. SEVESO, *Pastorale e teologia pastorale*, «Teologia» 15 (1990) 226-242: 233, n. 5. L'autore sottolinea che gli studi in proposito sono scarsi e che, per quanto riguarda il campo pastorale, le descrizioni esistenti ripropongono l'analisi svolta a suo tempo da P.-A. Liégé. Si potrebbe ricordare anche la ricerca che va conducendo da anni B. Plongeron attraverso una serie di seminari di dottorato tenuti presso la Facoltà teologica dell'Institut Catholique di Parigi.

(163) *Lettera a un vescovo* ricorda l'influsso della scuola di omiletica tenuta a suo tempo in seminario da colui che sarebbe diventato il cardinal Colombo, e riporta (cf *ivi*, 89-90) una testimonianza in cui S. Maggiolini ammette di aver «colombeggiato» per molti anni, cosa che poteva essere considerata comune per un presbitero ambrosiano di quelle generazioni.

re fossero recepiti⁽¹⁶⁴⁾ e gli argomenti erano scelti in maniera da configurare una pressante istanza di edificazione dei costumi.

Si potrebbe verosimilmente dimostrare che da questo modello affermatosi in diocesi – certo anche per il rilievo morale e poi via via sempre più istituzionale del proponente –, molti omileti si erano staccati già durante l'episcopato dello stesso Colombo: la caratterizzazione puramente estrinseca che veniva data del fenomeno ne propiziava il superamento, almeno presso coloro che non ne gradivano (o non riuscivano a garantirne in proprio) il «rivestimento formale». Peraltro, se anche il «colombeggiare» – al di là del suo rilievo obiettivo – può aver svolto per alcuni lustri il ruolo di referente prossimo, ciò è accaduto in quanto quel modello riprendeva, codificava, determinava una tradizione in larga misura precedente, che in quanto tale era avvertita come perspicua, adatta e confacente da molti predicatori. Si tratta di quel modo di concepire l'omelia di cui la teologia ha rinvenuto le radici nella predicazione straordinaria delle missioni e degli esercizi⁽¹⁶⁵⁾, luogo che – specie in ambito milanese/ambrosiano – segna il distacco dagli aspetti caduchi di certa predicazione secentesca per proporre un annuncio sostanzioso e sistematico⁽¹⁶⁶⁾.

Comunque possa essere precisata la questione a livello storico, qui si assume che il modello derivante dalla predicazione straordinaria non sia stato sostituito da nessun altro in particolare, ma si sia dissolto in svariati modi di confezionare l'omelia. Il fenomeno, del quale non è agevole approfondire le dinamiche e le cause⁽¹⁶⁷⁾,

(164) Nella dichiarazione d'intenti premessa ai *Pensieri sui Vangeli*, COLOMBO sottolinea che il valore del suo lavoro ha da vedersi soprattutto nella scelta di un andamento narrativo. In particolare, i motivi di efficacia dei racconti sono tre: 1) «semplicità», ovvero linearità di pensieri; 2) «sentimento e commozione», che sono in grado di fare «semplici e chiari anche i più grandi e profondi pensieri»; 3) «parabole», cioè concretizzazioni dei pensieri mediante paragone o drammatizzazione «fino a rappresentare con evidenza ed efficacia una situazione concreta della vita». Le citazioni sono riprese dalla *Prefazione*, *ivi*, VI-VII: VI.

(165) È la tesi del citato articolo di COLOMBO, *Le Fonti per un'autentica Predicazione*.

(166) Alle caratteristiche della predicazione missionaria, distinta da quella domenicale e da altri interventi straordinari, è dedicato G. BARBIERI, *Esempi di predicazione popolare nel Settecento milanese attraverso alcuni documenti inediti*, in *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, a cura di A. ACERBI - M. MARCOCCHI, Milano, Vita e Pensiero, 1988, 120-149 e, relativamente a un ambito diverso, buona parte del contributo di F. LEBRUN, *La predicazione nel XVIII secolo*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, a cura di J. DELUMEAU - F. BOLGIANI, Torino, SEI, 1985, 561-586.

(167) Si potrebbe pensare che nel frattempo alla predicazione missionaria si siano sostituiti altri paradigmi (p. es.: fan da modello predicatori di esercizi?

viene a collocarsi del resto in un momento nel quale la stessa catechesi non ha più figura univoca, la direzione spirituale neppure, la predica missionaria neanche. Se ne deduce che sia a livello di strutturazione sia di linguaggio, sia del modo di trattare i contenuti, sembra emergere anche in campo omiletico quella dispersione che appare in altri ambiti di fede.

La questione meriterebbe di essere approfondita vedendo se la tendenziale dispersione/dissoluzione del genere proprio non sia riconducibile anche a motivi direttamente riguardanti il campo omiletico ed evidenziati particolarmente in questi ultimi decenni mediante alcune retoriche che hanno condotto a una malintesa familiarità tra emittente e destinatari della predica. In particolare, la retorica della familiarità più attestata nella pubblicistica omiletica post-conciliare è quella del rimando ripetuto alla natura conversazionale dell'omelia, legata in particolare all'etimologia greca. *Omilein* richiama appunto il contrario di una dotta esposizione o di una istruzione che resta esteriore a chi la produce e in definitiva a chi la recepisce. Queste suggestioni, peraltro legittime in linea di principio, paiono a volte essersi tradotte, all'interno della concreta pratica omiletica, in fenomeni abbastanza discutibili. La critica segnala, in particolare, una tendenza all'improvvisazione e all'aderenza colloquiale all'assemblea tale da polarizzare l'attenzione sulla persona dell'omileta: cosa non pertinente alla natura dell'omelia, la quale non può essere identificata con una «forma di discorso intesa a creare familiarità tra coloro che vi partecipano» (168). Inoltre l'enfasi posta sul carattere colloquiale del parlare del predicatore sembra assumere di fatto il rilievo di legittimazione teorica delle carenze segnalate; pensiamo in particolare alla difficoltà dell'omelia a suscitare la meditazione personale oppure alla carenza di elaborazione di concreti modelli etici (169).

vescovi? papa? sussidi? Già l'elenco fa intuire un'inevitabile dispersione); oppure si potrebbe pensare che i paradigmi più influenti sui predicatori attuali non debbano essere cercati in ambiti attinenti alla predicazione, ma in forme della retorica pubblica più generiche e indeterminate.

(168) ANGELINI, *Come predicare*, 93, che continua scrivendo: «[L'omelia] 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 e rituale [...]. 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 e restaurarne il senso, per dare ad esso un principio ed una fine. A ciò serve anche il distacco del genere omiletico rispetto al genere didattico o colloquiale».

(169) I più avvertiti tra i teorizzatori del modello dell'omilein lo precisavano con chiarezza, avvertendo di guardarsi dallo scambiare l'omelia con un fervorino

5.4. I compiti della riflessione teorica

Lo sfondo abbozzato nelle pagine precedenti, e in particolare l'identificazione proposta per la crisi omiletica oggi, conducono a ridimensionare la possibilità di uscita offerta dalle soluzioni via via elaborate dalla teologia e ripetute dall'autorità ecclesiastica. Al disagio contemporaneo, infatti, non sembrano rispondere adeguatamente il collegamento col sacramento (per dare efficacia alla parola della predica), né il radicamento biblico (per proporre contenuti non avulsi dalla storia della salvezza), né la ridistribuzione dei ruoli (per garantire una comunicazione che dal monologo volge in dialogo): detti espedienti al più rappresentano acquisizioni per la collocazione dell'annuncio, non ancora le condizioni alle quali si può configurare una risposta alla questione emersa. Si tratta, piuttosto, di affrontare da capo con gli strumenti pertinenti la questione teologico-pratica dell'omelia. Questa particolare forma di predicazione sarà ancora in grado di rivelare potenzialità specifiche anzitutto se potrà usufruire di una concezione della celebrazione che dispone a una reale integrazione del vissuto e che non si limita a ripetere ritornelli invocanti un più stretto rapporto rito-vita.

Il fatto che a occuparsi in modo riflesso della tematica del predicare debba essere una disciplina teologico-pastorale si giustifica in base alla condizione fondamentale per la quale la predica è in grado di suscitare l'atto di fede – atto libero e consapevole di un soggetto – se a sua volta è prodotta da un libero e consapevole atto di fede di un soggetto. Essa è perciò di sua natura un *agire*, non un *fare*, e non può essere pensata adeguatamente quando se ne ignori il profilo essenziale di testimonianza della fede del sacerdote. E tuttavia l'omelia è insieme qualcosa di più preciso rispetto a una generica testimonianza di fede; sicché esige una considerazione specifica che non può essere mutuata *aliunde*, ma fa riferimento a una teoria, domanda una «omiletica». Alla teologia pastorale, che da queste considerazioni si trova confermata nella sua qualità relativamente autonoma e non meramente «applicativa», spetta appunto il compito di dar risposta a tale domanda; domanda che rappresenta ultimamente il contesto entro il quale si pone

privo di contenuti, oppure con un discorso senza capo né coda, dove la dottrina è approssimata e il linguaggio scade nel banale. Con parole piane si possono dire cose sublimi. E la semplicità vera si allea volentieri con la dignità»: M. MAGRASSI, *L'omelia prolungamento della Parola, introduzione al mistero*, in *Id.*, *Vivere la Parola*, Noci, La Scala, 1979, 135-160: 141. Insomma non retorica ma «una autenticità che contagia e trascina»: *ivi*, 142; non sciatteria ma comunicazione del messaggio «nella ricchezza dei suoi contenuti»: *ivi*.

la questione dei limiti e delle possibilità di un apprendimento a proposito della predica ⁽¹⁷⁰⁾.

Per delineare piste di esplorazione dotate di qualche plausibilità, va richiamato l'attuale contesto storico-civile come caratterizzato, sotto il profilo religioso, da diffusa reticenza circa la fede; e questo proprio mentre viene a compiersi la parabola per cui la fede non può più essere data per scontata. Appunto quest'ultimo elemento non va ritenuto esiziale per l'azione pastorale, e dunque anche per la predica; in quanto dissipa un equivoco – quello per cui possa esistere una fede acquisita una volta per sempre –, può anzi essere visto come liberante e propositivo. Si tratta dunque di recuperare l'intuizione teologico-pratica rahneriana secondo la quale a una pastorale di difesa e tattico contenimento deve sostituirsi una pastorale di attacco e strategia ⁽¹⁷¹⁾.

Come tentativo di tradurre in termini determinati questo invito di portata globale, si può riprendere la convinzione secondo la quale per l'omelia non esiste altra *chance* oltre a quella di collocarsi con consapevolezza in quella celebrazione liturgica che ha necessariamente bisogno della parola di Dio per nutrire la fede dei partecipanti e metterli in grado di accedere all'evento di salvezza; più precisamente, si potrebbe considerare come la prospettiva interpellante/edificante dell'omelia sia capace, tra l'altro, di valorizzare e determinare le suggestioni derivanti dal ritrovato interesse della teologia per la retorica. Tralasciando qui di addentrarci nel merito della questione ⁽¹⁷²⁾, indichiamo come il superamento della

(170) Soltanto se c'è una teoria, essa può venire anche insegnata. Che possa essere il rinnovato consenso sul concetto di predicazione a favorire questa impresa, lo mostra il fatto che a segnare il declino (o almeno al difficoltà) dell'omiletica fu – e in parte rimane – il fatto che almeno in area cattolica e latina la disciplina ha cessato di esistere perché si era smarrito il senso della predica, riducendo il problema dell'omelia a fatto tecnico-operativo.

(171) Per quanto qui interessa cf almeno RAHNER, *Trasformazione strutturale*, 10.34-36 e 41: «La chiesa, nella sua predicazione e nella sua vita, deve porre in tutte le situazioni l'accento su un atteggiamento aggressivo di conquista di nuovi cristiani in un ambiente "non cristiano" e non su quello di difesa della sua condizione tradizionale».

(172) Per valutare il senso della recente ripresa d'interesse per la retorica da parte della teologia pratica, rimandiamo ai contributi seguenti, segnalati dalla critica: M. JOSUTTIS, *Eine Renaissance der Rhetorik*, «Verkündigung und Forschung» 20 (1975) 22-48; G. OTTO, *Predigt als Rede. Auf dem Weg zu einer neuen Homiletik*, «Theologia Practica» 11 (1976) 82-89; A. GRÖZINGER, *Das Verständnis von Rhetorik in der Homiletik. Bemerkungen zum Stand der Diskussion*, «Theologia Practica» 14 (1979) 265-274; Id., *Predigt als Sprache – oder: Gegen (theologische) Begriffssprache in Predigten*, *ivi* 17 (1982) 117-127; Id., *Homiletik zwischen Theologie und Rhetorik. Ein Problembesicht*, *ivi* 24 (1989) 214-227. Nell'ambito di un quaderno monografico dedicato all'omelia, cf E. MARCONI, *L'arte del dire: gli*

pregiudiziale antiretorica sia appunto richiesto dalla considerazione per cui la predicazione mira alla rinnovata attuazione della fede nel rapporto al sacramento (a prescindere qui da come tale relazione vada intesa in maniera più precisa) e dunque non ignora che la predica è discorso che vuol promuovere il consenso e non può mai ridursi a pura istruzione o dimostrazione.

Peraltro non è possibile dimenticare il carattere differenziale della retorica cristiana rispetto alla retorica generale. Le parole adoperate non devono far temere che si voglia recuperare tutto quanto è stato prodotto in passato col nome di «retorica sacra» o di «sacra eloquenza». Il fatto che l'omelia sia passata dalla competenza del retore a quella del teologo pratico comporta anzi un vaglio in ordine alle metodiche e ai contenuti raccolti sotto i titoli ricordati. Parlando della specificità della retorica cristiana, si vuole accennare al fatto che di vaglio, di verifica, si deve parlare anche nei confronti degli influssi delle retoriche contemporanee. Il clima favorevole all'integrazione dei profili retorici del discorso omiletico porta infatti con sé il rischio che il predicatore possa compiere accostamenti estrinseci, utilizzare figure e procedimenti immediatamente disponibili.

La storia della predicazione documenta, invece, come il discorso cristiano abbia sempre voluto salvaguardare la propria specificità rispetto ai condizionamenti ambientali. Nell'antichità, in particolare, era avvertito il problema e l'esigenza di una creazione *ex novo* del genere della predica cristiana in riferimento ai generi retorici normalmente in uso e trasmessi dalle scuole per retori. In questo quadro la nascente teologia cristiana si segnala appunto per la scelta, a livello comunicativo, dell'antiretorica del *sermo humilis* evangelico. Agostino, dopo la conversione e sotto l'influenza di Ambrogio, intuisce che, da un lato, «l'umiltà dello stile biblico ha lo scopo di far capire a tutti la parola di Dio», dall'altro lato «la profondità dei contenuti e dei sensi reconditi è tale da mettere alla prova il vigore intellettuale di coloro che non sono superficiali»⁽¹⁷³⁾. Il *sermo humilis* assume dunque il volto della universale accessibilità

apporti della nuova retorica, «Rivista di Pastorale Liturgica» 175 (1992) 45-57. Per una informazione sulla questione della «retorica» in sé, della «nuova retorica», o rispettivamente delle «nuove retoriche», cf almeno L. GIANFORMAGGIO, *Retorica, in Gli strumenti del sapere contemporaneo*, Torino, UTET, 1985, vol. I, 627-642 (con bibliografia). Tra i testi che forniscono una presentazione globale della materia, oltre all'ormai classico C. PERELMAN - L. OLBRECHTS TYTECA, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, (= Piccola Biblioteca Einaudi 510), tr. it., Torino, Einaudi, 1989², si può consultare B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, (= Studi Bompiani - Italianistica), Milano, Bompiani, 1989.

(173) *Ivi*, 41.

e della semplicità di elocuzione, e segna l'ingresso nei temi della retorica degli argomenti della vita quotidiana: nulla è tanto «basso» e «umile» da non poter esser trattato dall'oratore cristiano ⁽¹⁷⁴⁾.

Attualmente non è difficile prevedere che, se non si elaborano i dovuti chiarimenti, l'influenza delle retoriche pubbliche sulla predica cristiana potrebbe finire per trasformare quest'ultima nell'eco dei *talk show* televisivi, dei dibattiti del giorno, fors'anche delle conversazioni da caffè. Insomma il fatto che dovranno avere cittadinanza in una considerazione rinnovata della predica i problemi relativi alla sua dimensione «sociologica» o «umana», non può significare una recezione indiscriminata dei motivi e delle tecniche delle retoriche correnti. Un tempo Agostino si incaricò di mostrare in che senso la retorica cristiana potesse avere cittadinanza in un contesto nel quale la retorica da foro disdegnava i soggetti comuni della vita; oggi il problema è quello di una differenziazione rispetto alle forme diffuse della comunicazione pubblica, nella convinzione peraltro che tali forme ripetono e in qualche misura «proiettano» l'esistenza concreta invece di ascoltarla e interpretarla davvero.

Nel tentativo di dar forma più determinata alla qualifica «edificante» dell'omelia, ci si dovrà utilmente riferire alla bibbia. E ciò in dipendenza dal fatto che l'omelia – «nutrita e regolata dalla S. Scrittura» (DV 21) – condivide con questa una *dynamis* salvifica. Il valore della bibbia – e analogamente dell'omelia – non è «anzitutto pedagogico o morale o didattico», ma soteriologico. «Essa dà la salvezza mediante la fede» e rende capaci di carità, di operare il bene (cf 2Tm 3,17) ⁽¹⁷⁵⁾.

Propriamente i profili che potrebbero essere considerati sono due. Il primo riguarda il problema dell'uso del testo biblico nell'omelia: questione meritevole di trattazione, se si vuol evitare di produrre inviti ancora formali quando si afferma – certo in modo pertinente – che «la predicazione pastorale [*sic*], la catechesi e tutta l'istruzione cristiana, nella quale l'omelia deve avere un posto privilegiato» (DV 24) hanno da «trovare nella Scrittura la loro linfa vitale» ⁽¹⁷⁶⁾. In tale linea, occorrerebbe affermare che la bibbia non

(174) Lo mostra E. AUERBACH, *Sermo humilis*, in ID., *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1960, 33-67; per il tentativo di indicare come la ricchezza semantica del termine «humilis» dischiuda diversi e complementari livelli del discorso cristiano, cf soprattutto *ivi*, 44-67.

(175) E. BIANCHI, *La lettura spirituale della Scrittura oggi*, in *L'esegesi cristiana oggi*, Casale M., Piemme, 1991, 215-277: 269, dove conclude: «Questo potere è fondato sull'azione dello Spirito che con le sue energie accompagna la Scrittura e dona salvezza a chi la accosta nella fede».

(176) *Ivi*, 221.

fornisce solamente i «materiali» per la costruzione del discorso cristiano; essa è frutto della predicazione cristiana, di una predicazione che già si poneva il problema di un rapporto con le scritture precedenti e che a poco a poco aveva elaborato uno stile originale.

Distinto dal profilo precedente, è quello che concerne i modelli che la letteratura biblica potrebbe offrire per elaborare il modello omiletico. In questa linea, emerge l'impressione che ancora troppo poco siano state studiate le figure caratteristiche del discorso cristiano con attenzione al versante per cui tali forme sono paradigmatiche per il discorso ecclesiastico e segnatamente per l'omelia. Certo non si tratta di interpretare le attese alle quali la predica contemporanea tenta – magari maldestramente – di rispondere, mediante l'assunzione *tout court* di questo o quel modello biblico. Occorrerà anzitutto elaborare una mappatura delle figure consistenti a livello di attestazione scritturistica e presumibilmente più significative per la comprensione del discorso cristiano (p. es.: la *parabola* di Gesù, l'*omilein*, il kerygma apostolico, la «paraclesi»); occorrerà, in secondo luogo, articolare la trattazione in una serie di passaggi e differenziazioni che evitino per un verso di strumentalizzare i riferimenti biblici, per altro verso di sovradeterminare la realtà effettiva della predicazione, realtà che una declinazione teologico-pratica del «modello» dovrebbe considerare nelle sue connotazioni storiche.

PAOLO SARTOR
Collegio Oblati Missionari
 Corso Europa, 228 – Rho (MI)

23 novembre 1995