

Norberto Valli

LEX ORANDI E TEOLOGIA FONDAMENTALE

Saggio di analisi di due testi eucologici

SOMMARIO: I. PREMESSA – II. «DA INTELLECTU CAPERE QUOD MULTI VIDERUNT CONSPECTU»: 1. *Analisi del testo eucologico*; 2. *Proposta di rilettura teologica* – III. «GRATIAE TUAE PRAESTA SEMPER AUXILIUM»: 1. *Analisi del testo eucologico*; 2. *Proposta di rilettura teologica* – III. CONCLUSIONE

I. PREMESSA

Lo studio qui presentato si propone di verificare, attraverso l'analisi di due testi eucologici, come alcuni contenuti attualmente ascrivibili all'ambito della teologia fondamentale siano custoditi da secoli nella *lex orandi* della Chiesa in una formidabile sintesi di Scrittura e Tradizione, capace ancora oggi di alimentare il pensiero credente. Il proposito, spesso enunciato in parecchie sedi, ma poche volte realmente attuato, di un discorso teologico che scaturisca dalla liturgia e in essa trovi le sue ragioni vorrebbe essere qui perseguito mediante un percorso di indagine che, dopo aver evidenziato gli elementi di ordine stilistico, dai quali i testi sono caratterizzati, cerchi di puntualizzare anzitutto le fonti primarie e poi le risonanze patristiche e magisteriali, di cui sono intessuti. L'argomento liturgico non può infatti essere considerato in maniera isolata. Ciò che è detto nella preghiera assume valore teologico nella misura in cui si basa sulla rivelazione biblica mediata dalla comprensione ecclesiale. Già per Prospero d'Aquitania, a cui si deve il celebre adagio (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*¹), è stato possibile ricorrere alle preghiere della Chiesa al fine di risolvere la controversia sulla grazia

«parce qu'elles répondent à un ordre biblique et son l'expression de la Tradition vivante de l'Eglise»².

¹ Per le questioni relative all'attribuzione dei *Capitula* pseudo-celestiniani o *Indiculus de gratia*, cf M. CAPPUYNS, «L'origine des Capitula pseudo-célestiniens contre le semipélagianisme», *Revue bénédictine* 41 (1929) 156-170.

² P. DE CLERCK, «“Lex orandi, lex credendi”. Sens originel et avatars historiques

Con questa consapevolezza accostiamo due orazioni, appartenenti ad antichi sacramentari, ma adottate anche nei messali in uso, per mostrare come sappiano comunicare in maniera efficace e rigorosa verità di fede professate dalla Chiesa, aprendo ampi sentieri alla riflessione teologica.

La prima delle orazioni in esame è parte del patrimonio eucologico ambrosiano e rappresenta, come si vedrà, il risultato della rielaborazione, avvenuta in aerea milanese, di una colletta contenuta nel sacramentario *Veronense*³. La nostra analisi intende porre in risalto ciò che in essa è condensato in merito al rapporto tra fede e visione di Dio.

La seconda, attestata nel *Gelasianum Vetus*⁴ e condivisa dalle liturgie romana e ambrosiana⁵, offre, invece, la possibilità di rileggere alcuni aspetti del tema della grazia, risalendo fino alle origini del dibattito.

II. «DA INTELLECTU CAPERE QUOD MULTI VIDERUNT CONSPECTU»

Prendiamo in esame, anzitutto, l'*oratio super populum*⁶ ambrosiana per la Messa del giorno dell'Ascensione del Signore, presente fin dal *Bergomense*⁷ (Ber 680), attestata, in modo del tutto conforme, nel Sacra-

d'un adage équivoque», *Questions liturgiques* 59 (1978) 193-212: 206. L'autore, restituendo l'affermazione di Prospero al suo contesto originario, mostra su quale argomento sia fondata: «Si l'Eglise a l'habitude de prier pour les incroyants et autres ennemis de la foi et la charité, c'est bien la preuve que Dieu seul peut être l'auteur de la conversion: «l'ordre de supplier» formulé par la Bible et mis à exécution par l'Eglise «determine donc la règle de la foi»» (*ibid.*, 202-203).

³ *Sacramentarium Veronense*, ed. L. C. Mohlberg (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes I*), Herder, Roma 1994.

⁴ *Liber sacramentorum Romanae aeclesiae ordinis anni circuli (Sacramentarium Gelasianum)*, ed. L. C. Mohlberg, (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes IV*), Herder, Roma 1960.

⁵ La traduzione in lingua italiana nei due messali presenta delle diversità.

⁶ L'*oratio super populum* della tradizione liturgica ambrosiana non deve essere confusa con l'orazione conclusiva della liturgia romana; trova infatti corrispondenza nella *collecta*.

⁷ *Sacramentarium Bergomense. Ms. del sec. IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo*, ed. A. Paredi (= *Monumenta Bergomensia* 6), Bergamo 1962. È risaputo che il *Bergomense* costituisce la raccolta di eucologia ambrosiana più antica a cui oggi si possa risalire. Triacca osserva che le cause della sparizione delle fonti precedenti non sono state fino ad oggi messe ben in luce. Dall'analisi interna di quelle disponibili si può però argomentare che esistevano anche prima del sec. VIII (cf A. M. TRIACCA, «La liturgia ambrosiana», in *Anamnesis* 2. *La liturgia. Pa-*

mentario di Biasca⁸ (n. 649) e nel *Triplex*⁹ (n. 1791), per limitarsi alle fonti pubblicate¹⁰:

«Deus, qui ecclesiam tuam evangelicae doctrinae exhortatione quae sursum sunt iubet sapere et ad eandem se altitudinem, ad quam mundi Salvator ascendit erigere, da populis tuis intellectu capere quod multi viderunt conspectu, ut in secundo Mediatoris adventu ditentur donis qui promissis crediderunt. Per eundem».

1. Analisi del testo eucologico

Prima di affrontare nel dettaglio l'analisi delle fonti a cui i redattori del testo hanno attinto evidenziamo gli elementi che ne costituiscono la struttura.

L'orazione si apre con un'invocazione semplice (*Deus*), alla quale segue un *ampliamento* dalla sintassi assai complessa. Esso infatti è costituito da una proposizione relativa, riferita al vocativo iniziale (*qui ecclesiam tuam evangelicae doctrinae exhortatione iubet*), che, a sua volta, regge due infinite coordinate (*ea sapere et ad eandem se altitudinem erigere*), alle quali rispettivamente sono subordinate due altre relative (*quae sursum sunt e ad quam mundi salvator ascendit*). Si stabilisce, in tal modo, un'ipotassi di terzo grado, prima di giungere alla *petizione*, caratterizzata anch'essa da una subordinazione interna (*da populis tuis intellectu capere quod multi viderunt conspectu*). Da ultimo, al *fine della petizione* (*ut in secundo Mediatoris adventu ditentur donis*) è annessa un'ulteriore proposizione relativa (*qui promissis crediderunt*).

norama storico generale, ed. S. Marsili, Marietti, Genova 1978 [rist. 1996], 88-110: 101).

⁸ *Das Ambrosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Mailand Ambrosiana A 24bis inf. 1. Teil: Text*, ed. O. Heimig (= *Corpus Ambrosiano Liturgicum* 2. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 51), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Munster Westfalen 1969.

⁹ *Das Sacramentarium Triplex. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zurich. 1. Teil: Text*, ed. O. Heimig (= *Corpus Ambrosiano Liturgicum* 1. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 49), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Munster Westfalen 1968.

¹⁰ *Leditio typica* del messale ambrosiano attuale presenta alcune varianti rispetto al testo tramandato dalle fonti (cf *Missale ambrosianum iuxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Colombo sanctae Romanae Ecclesiae Presbyteri Cardinalis Archiepiscopi Mediolanensis promulgatum*, Centro Ambrosiano, Milano 1981, 151/2).

A livello meramente stilistico, si noti inoltre, nell'ampliamento dell'invocazione, l'accostamento del verbo *iubeo* all'ablativo *exhortatione*, quasi a modo di ossimoro: alla sua Chiesa Dio non si rivolge con l'atteggiamento di chi imparte ordini, ma con la delicatezza dell'esortazione attuata mediante il Vangelo.

Il verbo latino *sapere*, con il suo oggetto, è desunto dal linguaggio paolino, come si vedrà nell'analisi delle fonti primarie. Esso rappresenta la traduzione del greco *φρονέω* e dunque allude a una comprensione profonda, a un'intelligenza vera delle realtà divine. È suggestivo trovarvi una corrispondenza nell'italiano "gustare"¹¹, a condizione di non perdere la dimensione intellettuale ed esistenziale presupposta all'origine.

Nella *petizione* si stabilisce un interessante parallelismo tra la percezione delle realtà di fede nell'oggi e la possibilità data ai testimoni degli eventi salvifici di averne la visione diretta. Tale concetto appare decisivo e in grado di istituire un rapporto tra l'avvenimento cristologico e l'adesione ad esso nella fede ecclesiale¹².

Si deve, infine, rilevare l'ambivalenza dell'espressione *donis... promissis*, evidentemente correlata sia al verbo *credo* sia al verbo *dito*.

In generale dall'analisi della struttura si avverte quanto l'agilità espressiva sia minacciata dal continuo ricorso all'ipotassi. Tuttavia, l'abilità dell'autore nell'utilizzo degli strumenti della retorica evita il rischio dell'appesantimento. L'ampliamento dell'invocazione è costruito, infatti, ponendo le due infinitive in parallelismo sintetico; la seconda chiarisce e completa il significato della prima. Nella *petizione* viene impiegato, invece, un parallelismo antitetico, in cui verbo e sostantivo (in ablativo) sono in posizione chiastica: *intellectu capere / viderunt conspectu*. Nel fine della *petizione* compare un passivo teologico (*ditentur*¹³) e inoltre si riscontra l'uso di «*donis*» come «two ways middle»: il sostantivo funge da ablativo, in dipendenza da *ditentur*, e da dativo, in rapporto a *promissis*. Per di più

¹¹ Nell'edizione italiana del Messale Ambrosiano, la prima parte dell'orazione così recita: «Con la parola del tuo vangelo tu insegna alla tua Chiesa, o Dio, a *gustare* le realtà sublimi ed eterne cui oggi è asceso il Salvatore del mondo».

¹² La traduzione contenuta nel Messale Ambrosiano, cerca di sciogliere un periodo piuttosto articolato, cancellando totalmente, però, il fine parallelismo antitetico del latino. La *petizione* infatti è semplificata in questo modo: «Donaci di contemplare nell'intelligenza della fede la gloria di Cristo risorto».

¹³ Il verbo *dito* conosce pure una forma deponente, ma qui mi sembra evidente che soggetto logico dell'azione sia Dio stesso.

l'autore, nella stessa frase, utilizza ancora un chiasmo: *ditentur donis / promissis crediderunt*.

Si noti altresì il ricorso all'allitterazione (*quae sursum sunt iubēs sapere; ditentur donis quae promissis crediderunt*) e alla rima (*sapere / capere; intellectu / conspectu; viderunt / crediderunt*).

Un ulteriore ambito di indagine è costituito dal sistema di clausole ricercate dal redattore del testo, in ossequio alle regole del *cursus*. Si individua anche in questo caso un preciso equilibrio: l'orazione si apre e si chiude con clausole identificabili nel *cursus trispondaicus* (*doctrī-nae-ex-hor-ta-tiō-ne / promī-sis-cre-di-dè-runt*); per l'ampliamento è scelto il *cursus tardus* (*sunt-iu-bes-sà-pe-re / ascèn-dit-e-rì-ge-re*) e per la petizione il *cursus planus* (*vidè-runt-con-spè-ctu*), che torna nel fine (*mediatò-ris-ad-vèn-tu*).

Siamo dunque davanti a una composizione estremamente sorvegliata, che testimonia la fecondità dell'ambiente eucologico milanese in età alto-medievale o forse già tardo-antica.

1.1. Fonti bibliche

L'autore ha voluto, anzitutto, collocare, nell'ampliamento dell'invocazione, una citazione precisa di Col 3,2¹⁴.

La dialettica tra ciò che è celeste e ciò che appartiene alla terra ricorre altrove negli scritti neotestamentari con terminologia diversa, ma di significato analogo. Due esempi sono nella Prima Lettera ai Corinti, in 3,19 e in 15,47. Nella stessa linea il linguaggio giovanneo istituisce la possibilità di essere dal mondo e, insieme, non appartenervi¹⁵. Di questo mondo Cristo è *Salvator*, come l'orazione sottolinea, impiegando un titolo cristologico molto diffuso nei testi liturgici, ma attestato solo due volte nel Nuovo Testamento, precisamente in Gv 4,42 e in 1 Gv 4,14.

Se la matrice biblica nell'esordio dell'orazione è palese, la raffinata distinzione teologica tra la visione diretta e la percezione dell'intelletto, sviluppata subito dopo, si nutre di molteplici richiami, ma non cita di-

¹⁴ Per questa e per le successive citazioni della Sacra Scrittura cf. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, ed. R. Weber - R. Gryson, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ⁴1994.

¹⁵ Gv 15, 8: *Quia vero de mundo non estis, sed ego elegi vos de mundo*.

rettamente alcun passo della Scrittura. Ben riconoscibile è l'allusione ai versetti introduttivi della Prima Lettera di san Giovanni.

Il contesto pasquale dell'orazione fa pensare inoltre alle numerose apparizioni del Risorto, narrate nei vangeli e, in particolare, a quella riferita in 1 Cor 15,5-9, dalla quale viene la testimonianza che *multi viderunt conspectu*¹⁶. Ovvio risulta poi l'allusione al racconto dell'ascensione di Cristo, nelle sue diverse redazioni, benché il testo in esame non ne faccia menzione. Tale evento genera l'attesa della "parousia", che l'autore dell'orazione definisce *secundus adventus*.

Nei passi della sacra Scrittura in cui si fa riferimento alla venuta finale del Signore non ricorre mai l'attributo *secundus*: il ritorno di Cristo è l'*adventus* per antonomasia in Mt 24,3, 1 Tim 6,14-15 e 1 Cor 1,7-8.

L'analisi delle fonti materiali consentirà di risalire alla definizione del ritorno di Cristo come *secundus adventus*.

Nell'orazione esso è però ulteriormente specificato: si parla infatti di *Mediatoris adventus*, ricorrendo ad un secondo attributo cristologico, che si aggiunge a quello già considerato. Esso risale alla Lettera agli Ebrei, dove ricorre in tre passi: Eb 8,6, Eb 9, 15, Eb 12,24. Si incontra pure in 1 Tim 2,5¹⁷.

Da ultimo si deve osservare che nella parte conclusiva dell'orazione si fa uso del verbo *dito*, mai impiegato nella letteratura neotestamentaria. L'espressione in cui compare (*ditentur donis qui promissis crediderunt*) ha però il potere di evocare molteplici passi della Scrittura. Si può cogliere un suggestivo rimando alla Seconda Lettera di Pietro che si apre con il richiamo a *maxima et pretiosa promissa* (2 Pt 1,4), di cui l'umanità è stata arricchita grazie a Cristo, e annuncia poi *novos caelos et novam terram et promissa ipsius in quibus iustitia habitat* (2 Pt 3,13), come oggetto del desiderio di tutti. L'autore dell'orazione, accostando *promissis* a *crediderunt* riesce a ottenere un ulteriore effetto. Chi ascolta è stimolato a tornare al tema della fede nelle promesse tanto caro a Paolo (Rm 4) e a quanto dice la Lettera agli Ebrei al cap. 11. In relazione a ciò che lì viene espresso, la preghiera acquista un significato assai peculiare: i personaggi di cui si tratta

¹⁶ *Et visus est Cefae, et post hoc undecim; deinde visus est plus quam quingentis fratribus simul, ex quibus multi manent usque adhuc, quidam autem dormierunt; deinde visus est Iacobo, deinde apostolis omnibus, novissime autem omnium tamquam abortivo visus est et mihi.*

¹⁷ In Gv 14,6 in altri termini è espresso il medesimo concetto: *Nemo venit ad Patrem, nisi per me.*

«defuncti sunt omnes non acceptis repromissionibus sed a longe eas aspicientes et salutantes et confitentes quia peregrini et hospites sunt supra terram qui enim haec dicunt significant se patriam inquirere» (Eb 11,13-14);

analogamente i credenti in Cristo attendono l'avvento glorioso di Cristo per avere in dono i beni sperati.

1.2. Fonti patristico-liturgiche

La datazione del *Bergomense* alla metà del sec. IX rimanda a quello stadio definito da Triacca "tritoredazione"¹⁸ o redazione ambrosiano-carolingia, in cui le ancora sopravvivenenti memorie della prima e seconda redazione si fondono con gli influssi romani provenienti dalla riforma carolingia. Non può dunque stupire la somiglianza, a livello di contenuto, fra l'orazione per l'Ascensione del *Bergomense* e una delle *preces in Ascensione Domini* del *Veronense* (n. 171):

«Exaudi nos, misericors deus, et da mentibus nostris, quo redemptor noster conscendit adtolli, ut secundo mediatoris adventu manifesto munere capiamus, quod nunc audemus sperare promissum: per».

Si nota facilmente che, sia dal punto di vista formale che contenutistico, il testo ambrosiano, rispetto a quest'ultimo, non manca di proprie tonalità specifiche. Il redattore, se anche parte da materiale proveniente da una diversa tradizione liturgica, interviene con correzioni e ampliamenti che conseguono il risultato di «cambiare il testo originario in un altro, in modo, per l'appunto, che quello che copia diventa ambrosiano sia per assunzione che per redazione»¹⁹. Confrontando le due orazioni, appare la creatività dell'ambiente milanese nel riplasmare e adattare alle proprie esigenze il materiale eucologico romano.

Saremmo dunque orientati a formulare l'ipotesi che l'ambiente milanese, mantenendo la connessione tematica con il testo trasmesso dal *Veronense*, lo abbia arricchito di elementi attinti dall'alveo santambrosiano.

C'è però un precisazione da fare, a partire dalle osservazioni di Paredi. Egli, studiando il prefazio dell'Ascensione del *Bergomense* (n. 683), individua, pure in questo caso, una relazione con quello del *Veronense* (n.

¹⁸ Cf A. M. TRIACCA, «La liturgia ambrosiana», 101.

¹⁹ *Ibid.*, 103.

175), e approda alla conclusione che il suo compilatore «ebbe davanti a sé non soltanto formulari liturgici romani o *libelli missarum* delle basiliche di Roma, ma anche una raccolta, o un sacramentario, o formulari isolati, provenienti dalla chiesa di Milano»²⁰. Tornando all'orazione in esame, l'indicazione del noto studioso rende avvertiti che l'ipotesi di una sua derivazione dalla colletta tramandata nel *Veronense* non deve essere necessariamente intesa come dipendenza diretta, se sta l'ipotesi dell'esistenza di fonti milanesi di molto anteriori al *Bergomense*, con le quali potrebbe essere in rapporto lo stesso *Veronense*. In altri termini, rimane aperta l'eventualità di un'antica formula ambrosiana all'origine delle due diverse tradizioni. Tuttavia, in base alla nota legge di Baumstark²¹, è plausibile, a nostro avviso, che il compilatore del *Bergomense* avesse a disposizione il testo dell'orazione che compare nel *Veronense*, piuttosto che il contrario.

Rispetto a quest'ultimo, infatti, la formula milanese denota uno sviluppo in cui si intravedono precise assonanze con un passo dell'*Expositio Evangelii secundum Lucam* di Ambrogio²². Commentando il *noli me tangere*, il vescovo di Milano si intrattiene sul mistero della discesa del Figlio dell'uomo e della sua ascensione al Padre, sottolineando in modo particolare la dialettica tra la visione diretta e il suo superamento nella contemplazione interiore, ovvero nell'esperienza della fede, mediante l'esplicito riferimento a Col 3,2²³.

Si tratta dell'aspetto contenutistico più originale introdotto nell'orazione ambrosiana, nella quale si scorge un esempio di quella «soffusa me-

²⁰ A. PAREDI, «Testi milanesi nel Sacramentario Leoniano», in *Studi storici in memoria di Mons. Angelo Mercati* [Fontes Ambrosiani 30], Milano 1956, 327-339: 339.

²¹ «Que si nous passons à l'examen des textes liturgiques eux-mêmes, nous voyons que leur transformation s'opère de la simplicité et de la brièveté vers une richesse et une prolixité toujours plus grandes» (A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953, 23).

²² È l'unico trattato esegetico che Ambrogio abbia dedicato ad un libro del Nuovo Testamento ed è inoltre il più ampio. Apprezzata da Agostino, quest'opera fu invece accusata da Girolamo, con inspiegabile acredine, di plagio origeniani nella prefazione alla sua *Translatio Homiliarum Origenis* (cf *Expositionis Evangelii secundum Lucam libri VI-X*, ed. M. Adriaen - G. Coppa (= Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera [d'ora in poi SAEMO] 11), Milano - Roma 1987, 11. Per la cronologia si parla generalmente degli anni 389-390, nella piena maturità teologica e artistica del santo vescovo di Milano (cf *ibid.*, 24).

²³ *Expositionis Evangelii secundum Lucam libri VI-X*, ed. M. Adriaen - G. Coppa (= SAEMO 12), Milano - Roma 1987, X, 157-160, 506.

todologia catechetica» che per Triacca costituisce una tonalità specifica dell'eucologia ambrosiana di epoca carolingia. La *petitio* del *Veronense* (*da mentibus nostris, quo redemptor noster conscendit adtolli*) infatti cela l'allusione a Col 3,2, mentre l'ampliamento dell'invocazione, nel testo in esame, ne rende immediato il riferimento. Del resto, l'invito della Lettera ai Colossesi torna ripetutamente negli scritti di Ambrogio. Nel *De fide*, risalente al 380, il vescovo, mentre si sofferma sul versetto salmico *sede ad dexteram meam*, offre un'esegesi cristologica di Col 3,2²⁴.

Nel *De virginitate*, rivolgendosi alla sorella Marcellina, il vescovo di Milano fonda la sua argomentazione ancora su Col 3,2²⁵, invitando al distacco dalle realtà terrene per permettere all'anima di innalzarsi con le ali dello Spirito alle realtà celesti. Questa esortazione diviene nella *super populum* in esame il mandato di Dio all'intera Chiesa, chiamata a sollevare il suo sguardo verso la meta.

Si deve osservare che alla citazione paolina, nel testo eucologico, viene coordinata una proposizione che ne costituisce, per così dire, un'integrazione e una spiegazione. Essa denota una somiglianza, che difficilmente può essere considerata accidentale, con un passaggio del trattato *Item alius de Ascensione Domini* di Leone Magno²⁶.

L'autore dell'orazione del *Bergomense* poteva trovare, non solo in Ambrogio, come si è visto, ma anche negli scritti di papa Leone, buon lettore delle opere del vescovo milanese, lo spunto per formulare l'interessante dialettica tra *intellectu capere* e *conspectu videre*. Proprio nel citato sermone *de Ascensione Domini*, il pontefice mette in correlazione *doctrina* e *visio*²⁷.

²⁴ *De fide*, ed. O. Faller - C. Moreschini (= SAEMO 15), Milano - Roma 1984, II, 12,103. Non è esclusa poi nelle sue opere la rilettura in chiave morale del medesimo passo, come testimonia l'*Expositio Psalmi CXVIII*, XIV, 37: cf. *Expositio Psalmi CXVIII (Litterae XII-XXII)*, ed. M. Petschenig - L.F. Pizzolato (= SAEMO 10), Milano - Roma 1987, 124.

²⁵ *Terrenum tibi apostolus consortium negat et ultra naturae propemodum terminos alis ad caelum docet spiritalibus evolandum. Quae sursum, inquit, sunt, sapite, non quae super terram* (*De virginitate*, 13, in *De virginitate, De institutione virginis, Exhortatio virginitatis*, ed. E. Cazzaniga - F. Gori [= SAEMO 14/2], Milano - Roma 1989, 83).

²⁶ *Exultemus itaque, dilectissimi, gaudio spiritali, et digna apud Dominum gratiarum actione laetantes, liberos cordis oculos ad illam altitudinem in qua Christus est erigamus* (*Sancti Leonis Magni Romani Pontificis tractatus septem et nonaginta*, ed. A. Chavasse [= Corpus Christianorum. Series Latina 138A], Brepols, Turnhout 1973, Tr. 74, 5).

²⁷ *Ibid.*, Tr. 72, 2.

Da ultimo, per quanto concerne le fonti materiali, è opportuno chiarire la provenienza dell'espressione *secundus adventus*, usata nell'orazione per indicare il ritorno glorioso di Cristo e mai ricorrente, alla lettera, nella Scrittura.

L'indagine mediante strumenti informatici documenta il successo della formula nella letteratura patristica e permette di risalire alla prima attestazione negli autori latini, che coincide con un passo dell'*Adversus Iudaeos* di Tertulliano²⁸. Nell'*Expositio Evangelii secundum Lucam*, riconosciuta già come probabile fonte per il compilatore del testo in esame, è lo stesso Ambrogio a parlare di un *secundus adventus*²⁹.

La specificazione di *adventus* tramite il genitivo del titolo cristologico *Mediator* non è priva di attestazioni nella letteratura patristica, soprattutto in Gregorio Magno. Tuttavia nei padri non si incontra mai l'espressione propria del *Veronense*, in cui ad *adventus* si accompagna sia il genitivo *Mediatoris* che l'attributo *secundus*. Questo dato credo possa avvalorare l'ipotesi di partenza, ossia che l'autore del testo ambrosiano riplasmò, secondo la sensibilità che gli è caratteristica, un'orazione conosciuta.

1.3. La formula eucologica nel suo contesto

Se ci si limitasse a considerare l'orazione isolandola dal contesto nel quale essa è collocata, si finirebbe inevitabilmente per misconoscere molte delle risonanze e delle allusioni in essa insite. Uno studio dettagliato comporterebbe, certo, la considerazione del contesto generale, ovvero dell'intero sacramentario a cui appartiene, e l'analisi del contesto remoto, cioè dei testi del tempo liturgico in cui è inserita. In questa sezione affrontiamo, per brevità, unicamente l'analisi del contesto prossimo, ossia del formulario completo (eucologia e brani biblici) di cui è parte, approfondendo, in particolare, due temi che tornano con insistenza nella messa dell'*Ascensione* del *Bergomense*: quello dei doni di Cristo, già ricevuti o ancora sperati, e la relazione tra visione e fede.

Si deve precisare che tale Sacramentario riporta anche i brani della Scrittura riservati alla celebrazione, nella loro esatta collocazione. Nella

²⁸ *Quae ignobilitatis argumenta primo adventui eius competunt, sicut sublimitatis secundo* (Q. S. F. TERTULLIANUS, *Adversus Iudaeos*, ed. E. Kroymann [= Corpus Christianorum. Series Latina 2], Brepols, Turnhout 1954, XIV, 3).

²⁹ *Expositionis Evangelii secundum Lucam libri VI-X*, X, 7.

fattispecie, le pericopi, che seguono immediatamente l'orazione, sono Ef 4,7-12 e Lc 24, 36-53.

Il brano paolino, citando il Sl 68,19, afferma che Cristo *ascendens in altum... dedit dona hominibus*. Tale dichiarazione istituisce un'interessante dialettica con la *petizione* della *super populum*, che parla di *dona promissa*, elargiti *in secundo Mediatoris adventu*. Ci domandiamo quali siano i doni elargiti da Cristo agli uomini e se siano diversi da quelli ancora attesi. Secondo Conzelmann, stando a Rm 12,6 e a 1 Cor 12, «si dovrebbe affermare che si tratta del dono dello Spirito concesso a tutti i cristiani»³⁰. Si stabilirebbe, in tal modo, una piena consonanza con la pericope evangelica, nella quale il Cristo assicura l'invio del *Promissum*. «Ora, però – prosegue Conzelmann – il pensiero paolino è trasposto nella visuale ecclesiale di Efesini: i doni sono i ministeri ecclesiastici attraverso i quali i doni della salvezza vengono concessi a tutti i cristiani»³¹. Accostando l'orazione e il brano di Paolo, ne deriva un duplice orientamento: la comunità orante è protesa all'incontro con il Signore che tornerà, ma insieme è chiamata a riconoscere l'attualità della sua presenza, nei doni dello Spirito da cui è posta in essere. Il tema è sviluppato anche dalla *post communionem* (Ber 685) che, nell'ampliamento dell'invocazione, ricalca esattamente il brano di Efesini.

Ciò che Cristo ha offerto a coloro che hanno avuto parte con lui è invocato come dono per sé dalla Chiesa in preghiera che, celebrando i sacri misteri, vive l'oggi della salvezza e desidera condividere la gloria del suo Signore.

Il tema della visione che, nell'orazione iniziale, è posto in dialettica con la percezione intellettuale, viene sviluppato anzitutto dal brano evangelico. Le parole che Gesù rivolge ai discepoli esaltano proprio la singolarità dell'esperienza dei discepoli, a cui è concesso di vederlo risorto (*Videte manus meas et pedes quia ipse ego sum. Palpate et videte...*). L'implorazione di poter *intellectu capere* richiama poi quanto accade ai discepoli, incapaci di comprendere, ai quali Cristo stesso apre le menti (*Tunc aperuit illis sensum ut intellegerent scripturas*). È la richiesta di sperimentare quello che solo per grazia può avvenire, ossia la percezione piena del mistero di Dio che si rivela in Gesù.

³⁰ H. CONZELMANN, *La lettera agli Efesini*, in *Le lettere minori di Paolo*, commento di H. W. Beyer, P. Althaus, H. Conzelmann, G. Friedrich, A. Oepke, ed. G. Odasso (= Nuovo Testamento 8), Paideia, Brescia 1980, 151.

³¹ H. CONZELMANN, *ibid.*, 151.

Si può dunque concludere che l'*oratio super populum* in esame costituisce, all'inizio dell'assemblea liturgica, un raffinato compendio di ciò che il formulario ambrosiano dell'Ascensione, nelle sue diverse articolazioni, andrà sviluppando con straordinaria coerenza. A ulteriore riprova si può addurre la *super oblata* (Ber 682), nella quale il versetto paolino (Col 3,2), arricchito di ulteriori richiami, sembra echeggiare ancora nella petizione. Si conferma così la maestria del compilatore, capace di far convergere in modo sinfonico testi biblici ed eucologia, con uno stile che sa essere, per certi tratti, anche catechetico.

2. Proposta di rilettura teologica

Considerando anzitutto la componente anamnetica³² del testo in esame, si deve rilevare la chiara accentuazione cristologica tipica dell'eucologia ambrosiana³³. L'opera di Dio in favore del suo popolo è dunque celebrata a partire da Gesù e dalla sua Parola. La fonte da cui viene la salvezza è la dottrina evangelica, rifluita nell'insegnamento apostolico. Grazie a Cristo, all'uomo è dischiuso un orizzonte di gloria, a cui accede liberandosi dai vincoli che lo legano alla terra, in un'ideale ascesa verso le altezze celesti. La condizione di possibilità perché a ciascuno possa accadere tutto ciò è, ancora una volta, la vicenda di Cristo che «nello slancio della sua ascensione all'alto dei cieli ha potentemente tratto con sé anche noi, liberandoci dalla schiavitù del peccato», come prega attualmente, nel giorno dell'Ascensione, la Chiesa milanese³⁴. Non solo attraverso il Figlio, ma anche guardando al Figlio, facendo memoria degli eventi che hanno preceduto e seguito la sua Pasqua, viene innalzata la preghiera al Padre: anamnesi e dossologia sono congiunte. Si percepisce che a motivare l'in-

³² L'analisi della teologia del testo si avvale dello schema interpretativo suggerito da E. LODI, *Liturgia della Chiesa. Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti*, Dehoniane, Bologna 1981: 140-144. L'autore evidenzia, in particolare, quattro note peculiari della preghiera liturgica: la dimensione anamnetica, la dimensione dossologica, la dimensione epicletica e la dimensione comunitaria.

³³ «Il forte cristocentrismo della Liturgia ambrosiana è un riflesso dell'antiarianesimo nel quale ha avuto origine e s'è sviluppato il fondo eucologico ambrosiano tanto nella sua prima e seconda redazione (sec. IV-V e VI-VII), quanto nella revisione che subì posteriormente e forse perfino nella sua terza redazione (sec. IX-X), almeno per quel tanto che il redattore dell'epoca si riferisce ai modelli più primitivi» (A. M. TRIACCA, «La liturgia ambrosiana», 93).

³⁴ Si tratta di un passaggio dell'orazione dopo la comunione della Messa del giorno.

vocazione, a suscitare lode e gratitudine a Dio, è proprio la storia di Gesù, che diventa misura della storia di ogni individuo, chiamato a giungere là dove lo ha preceduto il suo Signore e, insieme, ad essere nel mondo senza essere del mondo.

Nell'orazione in esame si coglie ciò che Lodi afferma, parlando del fondamento teandrico della preghiera liturgica: essa è «contestazione del mondo» e insieme «sua autentica promozione»³⁵. Al testo eucologico del *Bergomense* ben si addicono le ulteriori osservazioni che lo stesso autore fa, approfondendo i due aspetti. Infatti il contenuto suona come «una sfida lanciata alle pretese di questo mondo di dare agli uomini una giustificazione efficace e sufficiente della sua realtà»³⁶.

Il richiamo alla seconda venuta del Mediatore e alla fede nei doni promessi consente di ricavare l'immagine di orante e, in subordine, di Chiesa, a cui il compositore della preghiera si appella. La comunità, nella liturgia che celebra, pregusta la gioia escatologica di un giudizio ultimo anticipato, che costituisce un richiamo continuo alla fedeltà, contro la minaccia del peccato. Ne consegue il delinarsi del tratto più proprio della Chiesa, ossia il suo essere comunità che attende la venuta del Signore e l'adempimento delle promesse. In termini molto simili si esprime il Concilio Vaticano II al n. 6 della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*.

A partire da questi presupposti sarebbe forse stata ovvia una petizione in ordine all'agire concreto dei fedeli, alla loro missione nel mondo nell'attesa del compimento del Regno. Il testo eucologico invece si mostra assai originale: predilige sottolineare l'importanza per il credente di un'autentica appropriazione della testimonianza di chi ha visto il rivelarsi di Dio. A Colui che in Gesù ha avuto l'iniziativa di farsi incontro all'uomo, è rivolta la supplica: *da populis tuis intellectu capere*. La dimensione epicletica propria della preghiera cristiana diviene qui riconoscimento della necessità dell'intervento divino a sostegno della fede, per altro, sempre suscitata dalla grazia. Usando una terminologia desunta dall'*analysis fidei*, si potrebbe intendere il senso dell'invocazione come la richiesta di quella "certezza", che consente all'intelligenza di pervenire alla sua quiete. È, insomma, quell'assenso totale dello spirito, raggiunto quando l'intelligenza percepisce la necessità e l'immutabilità dell'oggetto della fede, in altri termini, quando il soggetto credente perviene alla sicurezza di non sbagliarsi e allontana dunque da

³⁵ E. LODI, *Liturgia della Chiesa*, 40.

³⁶ *Ibid.*, 41.

sé ogni forma di timore. A ciò che molti videro direttamente e che hanno tramandato ai posteri si può credere con assenso totale solo mediante il soccorso divino, perché il passaggio dal giudizio teorico al giudizio pratico non è affatto immediato. Di fronte all'inevidenza, all'oscurità, al dubbio, è indispensabile l'intervento dello Spirito.

L'orazione, implorando l'illuminazione che rischiarà l'intelligenza, ovvero la luce della grazia sui motivi della fede, collega in modo indissolubile la fede stessa al conseguimento della beatitudine eterna. La partecipazione ai doni promessi sarà allora il premio per chi nella fede ne ha pregustato il possesso.

III. «GRATIAE TUAE PRAESTA SEMPER AUXILIUM»

Il secondo testo che prendiamo in considerazione proviene dal Sacramentario Gelasiano, dove appare al n. 566, tra le preghiere della *Sexta dominica post clausum paschae*. Gli antichi sacramentari si mantengono conformi alla redazione del *Gelasianum Vetus*, la quale, senza variazioni, perviene al Messale di Trento alla I Domenica dopo Pentecoste. L'orazione appare identica nel *Supplementum Ananiense* (n.1129) e nel *Gregorianum Paduense*³⁷ (n. 505), nei quali è pure assegnata alla *Dominica I post Pentecosten*; nel *Sangallense*³⁸ (n. 858) e nel *Gellonense*³⁹, analogamente, è riportata dopo l'indicazione *Ebdomada II post Pentecosten*. La tradizione ambrosiana, attestata dal *Bergomense* (n. 778), è pure essa concorde nel testo e nella rubrica (*Dominica I post Pentecosten*)⁴⁰.

«Deus, in te sperantium fortitudo, adesto propitius invocationibus nostris, et, quia sine te nihil potest mortalis infirmitas, praesta auxilium gratiae

³⁷ *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative 1. Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, ed. J. Deshusses (= *Spicilegium Friburgense* 16), Éditions Universitaires, Fribourg 1992³.

³⁸ *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung* (Codex Sangall. n. 348). *St. Galler Sakramentar-Forschungen* 1, ed. L. C. Mohlberg (= *Liturgiegeschichtliche Quellen* 1/2), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1918.

³⁹ *Liber Sacramentorum Gellonensis. Textus*, ed. A. Dumas (= *Corpus Christianorum Series Latina* 159), Brepols, Turnhout 1981.

⁴⁰ Il testo appare nel messale romano attuale, alla XI domenica *per annum*, e quale *super populum* nel messale ambrosiano alla VII, in entrambi i casi con lievi varianti testuali.

tuae, ut, in exsequendis mandatis tuis, et voluntate tibi et actione placeamus. Per Dominum».

1. Analisi del testo eucologico

L'orazione si apre con un'*invocazione*, come sempre al caso vocativo (*Deus*), a cui non si aggiunge alcun attributo. Tale invocazione è corredata però da un *ampliamento* per apposizione composta costituito dall'espressione *fortitudo in te sperantium*. Segue una prima *petizione* generica, non legata all'esplicitazione del fine (*adesto propitius invocationibus nostris*). La colletta prosegue con un *motivo* formulato tramite una proposizione causale (*quia sine te nihil potest mortalis infirmitas*). La seconda *petizione*, più specifica, è costituita da una proposizione coordinata alla precedente, ancora all'imperativo (*et gratiae tuae praesta semper auxilium*); essa è strettamente collegata al *fine*, indicato dalla presenza di *ut* con il modo congiuntivo (*ut, in exsequendis mandatis tuis, et voluntate tibi et actione placeamus*).

A una prima lettura si coglie subito la *concinntas* che caratterizza il periodo, strutturato mediante simmetrie e opposizioni capaci di condensare, in perfetto equilibrio formale, la ricchezza della teologia da esprimere. La figura retorica più rilevante nel testo è indubbiamente il parallelismo. Il redattore mette in risalto l'opposizione fra Dio, che è *fortitudo*, e l'*infirmitas*, caratteristica costitutiva di ogni mortale, costruendo così un parallelismo antitetico fra *Deus fortitudo* e *mortalis infirmitas*. In questa linea si può intravedere un'ulteriore antitesi fra *sine te nihil potest* e *praesta semper auxilium*, nella quale al *nihil* dell'ambito umano corrisponde il *semper* della sfera divina. Analogamente vi è un chiaro rimando fra *in te* e *sine te*, per descrivere due opposti esiti della vita umana. Le petizioni, costituite da due proposizioni coordinate, sono concepite quasi come un parallelismo sintetico. La seconda infatti chiarisce e completa il significato della prima: *invocationibus nostris adesto propitius* trova il suo senso esplicito in *gratiae tuae praesta semper auxilium*. Nella parte conclusiva si nota l'uso della figura retorica conosciuta come *hysteron-proteron*: *in exsequendis mandatis tuis* è collocato prima di *et voluntate et actione tibi placeamus*, a cui sarebbe logicamente da posporre. La ragione della scelta può essere attribuita verosimilmente alla ricerca di variazioni nel *cursus* ritmico prosaico, che impone una sequenza determinata di accenti sulle sillabe conclusive di un periodo. L'orazione contiene infatti diverse clauso-

le, conosciute dalla prosa classica e tardo-antica e, in particolare, un esempio di *cursus tardus* (corrispondente alla sequenza cretico + cretico)⁴¹, due di *cursus planus* (cretico + coreo)⁴², uno di *cursus velox* (cretico + dicoreo)⁴³ e uno di *cursus trispondaicus* (peone I + coreo)⁴⁴. L'analisi stilistica offre dunque gli elementi per poter dire che si tratta di un testo estremamente curato nella sua composizione, che presuppone dunque una conoscenza precisa della retorica.

1.1. Fonti bibliche

Prendendo in considerazione la parte iniziale della Colletta, specificamente l'ampliamento dell'invocazione, appare anzitutto posta in rilievo la *fortitudo* come qualifica divina. Essa è celebrata solennemente nel Cantico di Mosè di Es 15,1ss, in particolare in 15,2⁴⁵, e appare più volte nei salmi. La struttura concettuale che soggiace ai primi versetti del salmo 30 è molto vicina a quella che guida la composizione della colletta in esame: viene infatti dichiarata la speranza nel Signore da parte dell'orante, che afferma essere Dio la sua *fortitudo* e rende così ragione dell'invocazione a lui rivolta⁴⁶.

Appare chiaro il rapporto tra la forza, propria di Dio, e l'anelito carico di speranza dell'uomo indigente. Il termine *fortitudo* assume ora l'accezione di *omnipotentia*, ora il senso di "forza morale", più corrispondente a quello della colletta⁴⁷.

⁴¹ *Cursus tardus*: mor-tà-lis in-fir-mi-tas.

⁴² *Cursus planus*: invocati-ò-ni-bus nò-stris; grà-ti-ae tù-ae

⁴³ *Cursus velox*: spe-ràn-ti-um for-ti-tù-do.

⁴⁴ *Cursus trispondaicus*: ac-ti-ò-ne pla-ce-à-mus.

⁴⁵ In Es 20,5 è poi Dio stesso ad affermare: Ego sum Dominus Deus tuus fortis.

Come alla prerogativa divina corrisponde, nell'orazione, la speranza umana, così in 2 Sam 22,3, dove però è usato l'aggettivo corrispondente: *Dominus petra mea, et robor meum, et salvator meus*. Deus fortis meus, sperabo in eum; *scutum meum et cornu salutis meae; elevator meus, et refugium meum*. *Salvator meus, de iniquitate liberabis me*. E, nel capitolo seguente, al v.3, di nuovo Dio è definito il "Forte": *Dixit Deus Israel mihi, locutus est Fortis Israel*.

⁴⁶ Analogamente nel Sl 42,2 e nel Sl 58,17.

⁴⁷ Blaise sottolinea che «dans les oraisons *fortitudo* désigne toujours la force morale» (A. BLAISE - A. DUMAS, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgique*, Brepols, Turnhout 1966, 284).

Non sembra trascurabile poi il riferimento isaiano allo *spiritus Domini*, il quale, tra le altre specificazioni, è identificato come *spiritus fortitudinis* (Is 11,2).

Quando la *fortitudo* appartiene all'uomo, non può che provenirgli da Dio: negli Atti degli apostoli, associata alla *gratia*, rappresenta il dono divino che consente a Stefano di compiere miracoli (At 6,8).

La formula *fortitudo in te sperantium* non ha un riscontro letterale nella Scrittura, anche se numerosi passi ne riflettono il contenuto. Il participio del verbo *spero* al genitivo plurale ricorre due volte, rispettivamente in 2 Sam 22,31 e in Sl 17,31, in un contesto assai simile.

Passando alla subordinata causale della colletta, si riconosce facilmente la sua dipendenza dal linguaggio giovanneo. In Gv 15,5 Gesù dice:

«Ego sum vitis, vos palmites. Qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum, *quia sine me nihil potestis facere*».

L'applicazione al Padre di ciò che Gesù dice di sé corrisponde alla teologia dei capitoli 14 e 15 del vangelo di Giovanni. Molto efficace è l'omissione del verbo *facere*, che conferisce alla proposizione un valore assoluto, includendovi ogni prerogativa umana.

Il soggetto della medesima proposizione evoca il tema della debolezza e della fragilità dei mortali. In diversi passi biblici si trova sviluppato l'argomento, in modo particolare nel Sl 38,6, e, con linguaggio ricco di immagini, nel Sl 102,14-15, in Gb 14,29 e in Is 40,6.

Il termine *infirmitas* unito all'attributo *mortalis* non ricorre mai nella *Vulgata*⁴⁸. Risulta comunque chiaro che si tratta, pur sempre, di una nota tipica dell'uomo, con riferimento esplicito al suo stato di malattia, o più in generale, di indigenza, miseria, fragilità.

Il salmo 102,3 proclama che è Dio *qui sanat omnes infirmitates tuas*. In Mt 8,17 si vede il compimento di questa sollecitudine: sono guarite anzitutto le malattie⁴⁹ e la stessa miseria della condizione mortale è assunta da Cristo. Parimenti, in Eb 5,2 è messa in risalto, ancora una volta, la sua solidarietà con noi.

La colletta non sembra priva di connessione pure con il pensiero di Paolo in Rm 8,26. La proposizione causale avrebbe così un ulteriore svi-

⁴⁸ Al nominativo singolare, il vocabolo è attestato cinque volte con il significato di "malattia" fisica o morale: Qo 5,12; Sir 31,2; 31,27; 37,33; Gv 11,4.

⁴⁹ Si veda anche Mt 4,23; 9,35; 10,1.

luppo di significato, alludendo all'incapacità umana di domandare il necessario: la *mortalis infirmitas* senza l'aiuto di Dio non potrebbe neppure pregare.

La colletta restituisce dunque l'immagine di uomo che emerge dall'intera storia della salvezza; un uomo che, pur paragonabile al fango e alla polvere⁵⁰, Dio si degnava di visitare⁵¹, condividendo attraverso il Figlio, la sua fragile condizione. È proprio questa creatura a invocare l'aiuto della grazia, i cui effetti sono proclamati ripetutamente nella Scrittura, in particolare in Rm 7,24s e 1 Cor 15,10.

E, ancora, in san Paolo si trova il fondamento della dottrina della giustificazione per opera della grazia nei celebri passi di Rm 3,23s e di Ef 2,4-8. L'assemblea liturgica in preghiera già gode di questo dono, ma continua ad avere bisogno della grazia per la sua vita di fede.

L'analisi delle fonti materiali illuminerà ulteriormente, rispetto ai dati finora raccolti, il senso dell'invocazione contenuta nella colletta. Basti qui osservare che tale supplica è avvalorata anche dall'insegnamento di Gc 4,5-6.

Procedendo nella ricerca delle fonti primarie, si deve considerare che vari sono nel testo latino della Scrittura i termini per esprimere il concetto di comandamento divino: *iudicium*, *iustificatio* (unicamente al plurale), *praeceptum* e *mandatum* sono quelli recensiti da Blaise⁵². Nell'orazione in esame appare l'ultimo di questa serie, attestato in numerosi passi del Nuovo Testamento, che consentono di interpretare con maggiore precisione il significato della proposizione finale conclusiva: Mt 5,19, Mt 19,17, Gv 13,34, Rm 13,9 e 1 Cor 7,19.

A partire da questi riferimenti, considerati nel loro contesto, si dischiude la possibilità di intravedere una particolare sfumatura nell'invocazione formulata nella colletta. Ci può essere osservanza dei comandamenti che non perviene alla loro intenzione più vera e più profonda, rimanendo puramente esteriore. La mera esecuzione dei comandamenti non garantisce di piacere a Dio nella volontà e nell'azione, come insegnano tante pagine del vangelo, in particolare le antitesi mattee. Consapevole della propria miseria, a fronte della radicalità che deve contraddistinguere un'autentica pratica dei precetti, il credente invoca l'aiuto della grazia, perché gli consenta di essere gradito a Dio Padre, ovvero di accogliere e vivere quel-

⁵⁰ Cf. Gen 3,19; Gb 10,9; Gb 34,16.

⁵¹ Cf. Sl 8,5.

⁵² A. BLAISE - A. DUMAS, *Le vocabulaire latin*, 567.

la Parola che pone il compimento della Legge e dei Profeti nell'amore di totale donazione. Sviluppando questo tema, la Prima lettera di Giovanni pare proprio essere la fonte primaria della proposizione in esame, in particolare 1Gv 3,21-24.

Chiedere di *placere Deo* per l'orante equivale ad implorare di essere assimilato completamente a Gesù, per essere come lui in costante comunione con Dio Padre⁵³.

Se i riferimenti biblici sono la lettera di Giovanni e gli altri passi paralleli, colui che redige la colletta non si limita a riprodurre meccanicamente ciò che trova nella Scrittura, ma va oltre. Non adotta infatti la costruzione parattatica (*ut exsequamur mandata tua et placeamus et voluntate tibi et actione*), ricavabile dal brano giovanneo, ma articola il discorso, apparentemente per ragioni stilistiche o, forse, con l'intento preciso di suggerire i contenuti che si sono colti.

Da ultimo, nell'orazione si sente l'eco di Fil 2,13, testo di importanza capitale per la riflessione sulla grazia: è Dio infatti che opera negli uomini *et velle et perficere pro bona voluntate*.

1.2. Fonti patristico-liturgiche

Il contenuto della colletta, in particolare la ricorrenza del sintagma *auxilium gratiae*, ha costituito un primo orientamento nel lavoro di ricerca delle fonti patristiche. Partendo dal presupposto che tale terminologia appare con insistenza nell'ambito della controversia pelagiana e che, dal 411, la vita e le opere di Agostino sono segnate da tale polemica, è sembrata opportuna una preliminare esplorazione in questo ambito. Senza sviluppare nel dettaglio la questione, basti quanto scrive Van der Meersch:

«Il semble bien que l'erreur de Pélagie concerne directement la *nécessité d'un secours divin* pour observer le commandements et exercer la vertu: Pélagie nie que la grâce, en tant qu'elle est un secours interne, soit nécessaire, et affirme que la volonté humaine a, par elle-même, assez de vigueur pour accomplir tous ses devoirs et, par conséquent, rendre l'homme juste»⁵⁴.

⁵³ La versione inglese della colletta risolve con la proposizione «Help us to follow Christ and to live according to your will»: è la sequela di Cristo che conduce a piacere a Dio e a vivere in modo conforme alla sua volontà. Il Signore Gesù afferma, del resto, in Gv 8,29: *Et qui me misit, mecum est; non reliquit me solum, quia ego, quae placita sunt ei facio semper*.

⁵⁴ J. VAN DER MEERSCH, «Grâce», in *Dictionnaire de Theologie Catholique*, 6, 1567.

Si riconosce facilmente la coincidenza con il tema sviluppato dalla colletta, in polemica con tale concezione e in piena adesione al pensiero di Agostino. Indirizzando nel 416 a Papa Innocenzo una lettera, l'*Epistola* 177, il vescovo di Ippona preme perché il pontefice induca Pelagio a spiegare cosa intenda per grazia e, riferendosi alla condizione umana, usa proprio il termine *infirmetas*. In opposizione a Pelagio, afferma:

«Hinc enim oramus ut peccatorum tentationem superare possimus, ut Spiritus Dei, unde pignus accepimus, *adiuvet infirmitatem nostram*...Unde satis apparet quod ad non peccandum, id est, ad non male faciendum, quamvis esse non dubitetur arbitrium voluntatis, tamen eius potestas non sufficiat, *nisi adiuvetur infirmitas*»⁵⁵.

I termini della polemica sono ulteriormente illuminati nel *De gratia Christi et de peccato originali* del giugno-luglio 418, in cui vi è un passaggio che manifesta una notevole corrispondenza concettuale con l'invocazione espressa nella colletta in esame.

«Desinat [Pelagius] dicere: "Quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, qui hoc posse adiuvat; quod vero bene vel agimus vel loquimur vel cogitamus, nostrum est", desinat, inquam, ista dicere. *Non solum enim Deus posse nostrum donavit atque adiuvat, sed etiam velle et operari operatur in nobis (cf Fil 2,13), non quia nos non volumus aut nos non agimus, sed quia sine ipsius adiutorio nec volumus aliquid boni nec agimus*»⁵⁶.

È importante tenere conto delle ulteriori osservazioni dell'autore, secondo il quale Pelagio si riferisce formalmente alla grazia in generale e non a ciò che noi chiamiamo ora grazia attuale, distinguendola dalla grazia abituale. Sant'Agostino, da parte sua, difende anzitutto la necessità assoluta della grazia in quanto aiuto offerto alla volontà libera. Mette così in luce l'influsso della grazia sull'attività umana. Anche in questo caso non si tratta solo della grazia attuale, ma pure della grazia abituale, delle virtù infuse, dei doni dello Spirito santo. «Il faut entendre le mot *gratia*, ou l'expression *auxilium gratiae*, dans un sens large: ils peuvent désigner ou l'ensemble des dons accordés pour le salut ou l'un de ceux-là» (*ibid.*, 1567-1568).

⁵⁵ SANT'AGOSTINO, *Le lettere II* (124-184A). Testo latino dell'Edizione Maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, ed. L. Carozzi (= Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di Sant'Agostino III. 22), Città Nuova Editrice, Roma 1971, 862.

⁵⁶ SANT'AGOSTINO, *Natura e grazia II*. Testo latino dell'Edizione Maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, ed. A. Trapè (= Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di Sant'Agostino I. 17/2), Città Nuova Editrice, Roma 1971, I, 25-26, 171.

Più avanti si trova anche un esplicito riferimento a Gv 15,⁵⁷. Si intuisce dunque che nella colletta vi sono le tracce di una complessa discussione a salvaguardia della retta fede, della quale Agostino fu protagonista indiscusso. La grazia, secondo lui, è precisamente da ritenersi quale *auxilium* indispensabile della volontà umana, e si comprende nella logica della *dilectio* che caratterizza la relazione tra Dio e l'uomo.

La polemica si coagula anzitutto nel *Concilium Carthaginense XV* del 418⁵⁸, che ci ha tramandato otto canoni contro i pelagiani, evidentemente dipendenti dal vescovo di Ippona. Di grande interesse per il tema in esame è soprattutto il quinto:

«Item placuit, ut quicumque dixerit, ideo nobis gratiam iustificationis dari, ut, quod facere per liberum iubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tamquam et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa *implere divina mandata*, anathema sit. De fructibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait: sine me difficilius potestis facere, sed ait: “*Sine me nihil potestis facere*”».

Non può sfuggire il fatto che la grazia, in questo canone come nella colletta, sia concepita quale dono indispensabile per agire in modo conforme alla volontà di Dio e non semplicemente per sapere cosa volere e cosa evitare. Inoltre la dichiarazione esplicita dell'impossibilità di adempiere i comandamenti divini senza l'intervento della grazia è, sia nel testo eucologico che in quello magisteriale, sostenuta con il riferimento a Gv 15,5.

La discussione a proposito della grazia viene ripresa nei *Capitula pseudo-Caelestina*, detti anche *Indiculus* o *Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*⁵⁹. M. Cappeluyens sostiene che si tratti di una raccolta redatta tra il 435 e il 442 a Roma da Prospero di Aquitania⁶⁰. Un dato assai rilevante è che, intorno al 435, questi fu segretario di Leone Magno, la cui opera di creazione eucologica è a tutti nota. Il compilatore dell'*Indiculus* si impegna a difendere

⁵⁷ *Ibid.*, 1, 29-30, 174.

⁵⁸ Si veda: *Canones Apostolorum et Conciliorum saec. IV-VII*, ed. H. Th. Bruns, Berlin 1839, 1, 188-191 (cf DS 222-230).

⁵⁹ PL 50, 531-537 (cf DS 238-249).

⁶⁰ M. CAPPUYNS, «L'origine des Capitula pseudo-célestiniens contre le semipélagianisme», *Revue Bénédictine* 41 (1929) 156-170.

contro i semipelagiani⁶¹ la tesi della necessità assoluta della grazia divina, sia in relazione all'*initium fidei* sia in rapporto a tutto l'itinerario spirituale del credente. Ponendosi di fronte al dilemma se sia la nostra buona volontà ad attirare su di noi la grazia oppure se sia la grazia a suscitare la nostra buona volontà, i semipelagiani affermavano che la nostra buona volontà e il nostro sforzo sono tali da ottenerci da Dio la grazia. La componente monastica del semipelagianesimo, del resto, era particolarmente sensibile al valore di tale sforzo, essendo dedicata ad una costante ascesi. Prospero d'Aquitania combatte questa concezione. Per lui è l'aiuto quotidiano di Dio a permettere di mantenersi nel bene, superando le insidie quotidiane del diavolo e le concupiscenze della carne. Solo partendo dal dono che da Lui proviene è possibile arrivare a piacergli, secondo quanto si legge al cap. 5:

«Nemo aliunde ei placet, nisi ex eo, quod ipse donaverit».

Nel cap. 6 dell'*Indiculus* confluiscono i dettati del sinodo di Cartagine e citazioni della cosiddetta *Epistula tractoria* di papa Zosimo⁶². Sono in esso riconoscibili numerose assonanze con la colletta, così come non mancano nel cap. 9.

La richiesta dell'*auxilium gratiae* non annulla il merito della creatura. Secondo la formulazione agostiniana ripresa da Prospero d'Aquitania, Dio

«agit quippe in nobis, ut, quod vult, et velimus, et agamus, nec otiosa in nobis esse patitur, quae exercenda, non negligenda, donavit, ut et nos cooperatores simus gratiae Dei»⁶³.

⁶¹ Gli avversari di Prospero di Aquitania furono i monaci di San Vittore in Marsiglia, guidati da Giovanni Cassiano, e i monaci di Lerino, con il celebre Vincenzo. Il termine "semipelagianesimo" indica, a partire dal secolo XVII, la riformulazione moderata del pelagianesimo che fu in parte contemporanea allo stesso Pelagio. Scrive Giraudo: «Pur essendo concordi nel condannare il pelagianesimo e nel riconoscere la necessità della grazia, i semipelagiani temono che l'eccessiva esaltazione agostiniana della grazia finisca per annullare la libertà e il merito dell'uomo, e conduca di fatto a una predestinazione che ai loro occhi suona fatalismo» (C. GIRAUDO, *In unum corpus*. Trattato mistagogico sull'Eucaristia, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 23).

⁶² È una lettera circolare mandata in tutto l'Oriente, Egitto, Costantinopoli, Tessalonica, Gerusalemme, della quale sono conservati pochi frammenti. Il nome è stato tramandato da Mario Mercatore.

⁶³ *Epistola 194* (al presbitero Sisto), in SANT'AGOSTINO, *Le lettere III (185-270) Testo*

Che le idee espresse da Prospero di Aquitania possano essere confluite in un testo eucologico non risulta inverosimile; non è neppure improbabile che proprio Leone Magno abbia condensato una discussione teologica di notevole spessore in una preghiera di grande raffinatezza stilistica e concettuale. Del resto il pontefice, dopo che fu eletto vescovo di Roma, lesse e rilesse, tra gli altri padri, soprattutto Agostino⁶⁴. In alcuni passaggi dei trattati di papa Leone affiora il tema della grazia attraverso un linguaggio estremamente vicino a quello riscontrato nella colletta. Si veda, ad esempio, il trattato *Item alius de ieiunio decimi mensis*, del 14 dicembre 452⁶⁵. Ma è, rispettivamente, nell'*Item alius de Epiphania*⁶⁶ e nell'*Item alius de ieiunio Quadragesimae*⁶⁷ che emerge una identica struttura concettuale e una straordinaria comunanza lessicale rispetto alla colletta in esame.

Se non si deve escludere a priori che un buon conoscitore di Leone Magno possa avere bene interpretato il suo pensiero in una colletta, sembra, tuttavia, più probabile che il papa stesso abbia voluto formulare, in un testo eucologico, la richiesta di *auxilium* di cui parla nel trattato. Anche dal punto di vista stilistico, la coordinazione di *voluntas* e *actio* è molto vicina a quella tra *velle* e *posse*, presente in alcune orazioni, la cui paternità, secondo Pinell, «deve essere decisamente attribuita a san Leone»⁶⁸. Una di queste è la n. 1046 del *Veronense* che, analogamente alla colletta in esame, pone come *finis petitionis* l'avere volontà e capacità di compiere ciò che è gradito al Signore, riconoscendo che tutto ciò è suo dono.

Echi del medesimo tema, pur con uno sviluppo diverso, si colgono pure nell'orazione n. 439 del *Gelasianum Vetus*⁶⁹, attribuita da Pinell a Leone Magno, nella convinzione che

latino dell'Edizione Maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, ed. L. Carozzi (= Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di Sant'Agostino III. 23), Città Nuova Editrice, Roma 1974, 277.

⁶⁴ J. PINELL I PONS, «Teologia e liturgia negli scritti di San Leone Magno», *Ecclesia Orans* 8 (1991) 137-180: 139.

⁶⁵ *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis tractatus septem et nonaginta*, ed. A. Chavasse (= *Corpus Christianorum. Series Latina* 138), Brepols, Turnhout 1973, Tr. 19, 3, 60-68.

⁶⁶ *Ibid.*, Tr. 38, 3, 40-52.

⁶⁷ *Ibid.*, Tr. 49, 4, 79-90.

⁶⁸ J. PINELL I PONS, «Dalla Parola al mistero della celebrazione. Teologia del ministero della predicazione in San Leone Magno», *Ecclesia Orans* 10 (1993) 125-162: 150.

⁶⁹ *Da nobis et velle et posse quod praecipis.*

«il suo modo di parlare degli interventi della grazia, per guidare il cuore umano alla verità e alla giustizia, è ricco di sfumature, alcune delle quali costituiscono dei veri gioielli dell'arte della parola, capaci di esprimere sottilmente ciò che i misteri del cuore umano rendono quasi inesprimibile»⁷⁰.

Come è noto, la questione della grazia, dibattuta nella controversia semipelagiana, non si chiude al tempo di Prospero di Aquitania e di Leone Magno. Verrà risolta infatti dalle dichiarazioni del *Concilium Arausicanum* del 529, più conosciuto come 2° sinodo di Orange, sul quale ha notevole influsso la figura di Cesario di Arles⁷¹. Dall'esame dei dati disponibili non emergono, tuttavia, sostanziali incrementi di ordine concettuale, ma solo una sistematica organizzazione della riflessione prodotta dal dibattito precedente.

1.3. La formula eucologica nel suo contesto

L'orazione che stiamo esaminando appare nel *Gelasianum Vetus* all'inizio del formulario della *Sexta Dominica post clausum Paschae* che contiene, dopo un'ulteriore *collecta*, una *secreta*, l'embolismo prefaziale, una *post communionem* e un'*ad populum*. Tralasciando di esaminare a quali letture bibliche si affiancavano questi testi eucologici⁷², evidenziamo qui solo l'arricchimento apportato alla preghiera dal prefazio e dall'*ad populum*. Nel primo ritorna con insistenza il tema degli aiuti di Dio che si accompagnano ai suoi insegnamenti, perché gli uomini abbiano la volontà di agire rettamente e la possano perseguire⁷³. Nella seconda si invoca la benedizione che permette di comporre la discrepanza fra la volontà di Dio e quella degli uomini e di rallegrarsi sempre dei suoi benefici⁷⁴. In perfetta coerenza con il senso della *collecta* è ribadito il primato della grazia: l'umanità può conformarsi al volere di Dio solo per quell'aiuto che gratuitamente le giunge dalla sua misericordia.

⁷⁰ *Ibid.*, 149.

⁷¹ Le dichiarazioni dell'*Arausicanum* si trovano in *Caesarii Arelatensis Opera varia*, ed. G. Morin, Maredsous 1942, 70-77 o in DS 370-397.

⁷² L'analisi comporterebbe una verifica del contenuto dei capitolari romani in corrispondenza della *VI Domenica post clausum Paschae*.

⁷³ *Sacramentarium Gelasianum*, 569.

⁷⁴ *Ibid.*, 571.

La liturgia romana attuale, nel formulario dell'XI Domenica *per annum*, accosta alla *collecta* da noi analizzata una *super oblata*⁷⁵ che, con notevole raffinatezza stilistica, implora il *subsidium* per il corpo e lo spirito dato dai doni offerti, i quali, nel contempo, costituiscono alimento che fa vivere e sacramento che rinnova. Se nella colletta si invoca l'*auxilium*, con tutto ciò che esso significa, qui si riconosce che l'intera persona, corpo e anima, non può fare a meno del *subsidium*, ossia di quella sollecitudine divina per la vita materiale e spirituale che consente all'uomo di vivere. È ancora una volta la proclamazione dell'assoluta dipendenza del genere umano dal suo Creatore, senza il quale *nihil potest mortalis infirmitas*.

2. Proposta di rilettura teologica

Il percorso effettuato consente di proporre, anche in questo secondo caso, un'esegesi del testo che, tenendo conto dei dati raccolti, espliciti le diverse dimensioni che costituiscono la teologia della colletta.

L'orante invoca Dio, definendolo *fortitudo* di coloro che sperano in lui. Si coglie in questo semplice appellativo il ricordo delle opere dell'Onnipotente a favore del suo popolo. Colui che ha accompagnato con prodigi grandiosi la storia d'Israele continua a guidare il suo popolo con una forza che si fa tenera presenza. I presupposti scritturistici dell'espressione consentono di fare memoria della vicenda esodica, di tornare all'accorata supplica del salmista che nell'ora della prova invoca Dio e, sperimentandone il benefico intervento, canta la sua forza. Se anche non vi sono riferimenti testuali letterali, si intravede, quasi in filigrana, l'anamnesi dell'atteggiamento del Figlio, che condensa tutta l'esperienza dell'Israele in preghiera proprio nell'ora della passione, quando il Padre si manifesta per lui come unica fortezza.

Il richiamo poi alla *mortalis infirmitas* dischiude la memoria dell'azione sanante di Cristo, rivelazione del volto del Padre e della sua cura per l'umanità. Permette di recuperare la parola da lui rivolta ai discepoli: "Senza di me non potete fare nulla", e di sentirla risuonare nell'assemblea dei credenti. In pochi tratti si condensa il richiamo all'intera *historia salutis*.

⁷⁵ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli II cura recognitum*, Editio typica tertia, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2002, 461.

L'anamnesi diventa dunque nel contempo dossologia. Richiamare l'azione di Dio significa dargli gloria, riconoscere la sua grandezza a fronte della miseria dell'uomo. La colletta, nell'assumersi il compito di implorare il soccorso divino, non oblia il carattere di lode tipico della preghiera cristiana e, lontana da ogni possibile enfasi, celebra il Dio forte e, insieme, tenero verso la debolezza delle creature. Come scrive E. Lodi,

«il cristiano impara prima a ringraziare facendo memoria, e poi a domandare. La preghiera cristiana è dunque sempre una risposta a Dio, che ha l'iniziativa dell'incontro con l'uomo; e perciò la sua natura di domanda è sempre condizionata da questo *prima* che costituisce il fondamento stesso della rivelazione biblica»⁷⁶.

La dimensione epicletica del testo è carica altresì di una forte valenza pneumatologica. Si domanda qui l'aiuto della grazia, non comprensibile se non come azione dello Spirito⁷⁷, il cui intervento dal Vaticano II è considerato indispensabile per propiziare il consenso al Vangelo da parte degli uomini. Proprio in riferimento al citato can. 7 del Concilio di Oranges, a sua volta ripreso dal Vaticano I nella *Dei Filius*, la distinzione tra *gratia adiuvans et praeveniens* e *interna auxilia Spiritus sancti*, così come appare al n. 5 della Costituzione dogmatica *Dei Verbum*⁷⁸, sembra più la giustapposizione di due registri linguistici omologhi che un'effettiva distinzione concettuale. Lo stesso R. Latourelle, commentando questo passo, sostiene che il Concilio, dopo aver affermato la necessità di tale grazia preveniente e coadiuvante, la descrive in termini biblici e più personalistici:

«In concreto si tratta dei soccorsi dello Spirito Santo che hanno per effetto di muovere il cuore dell'uomo e di convertirlo a Dio, di illuminare l'intelligenza, e di orientare le potenze del desiderio»⁷⁹.

All'identificazione dell'*auxilium gratiae*, di cui si parla nella *collecta*, con il dono dello Spirito si accede pure mediante un'analisi semasiolo-

⁷⁶ E. LODI, *Liturgia della Chiesa*, 143.

⁷⁷ *Amor ac donum (in creatum), unde ut e fonte vivo emanat omnis largitio data creaturis (donum creatum): donum existentiae, tributum cunctis rebus per creationem, donum gratiae hominibus impertitum per oeconomiam salutis* (IOANNES PAULUS II, Littera encyclica *Dominum et vivificantem*, 18 Maii 1986, *Acta Apostolicae Sedis* [AAS] 78 [1986] 809-900: 819).

⁷⁸ Cf AAS 58 (1966) 817-830.

⁷⁹ R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, Cittadella Editrice, Assisi 1986⁸, 332.

gica⁸⁰ che, per ragioni di spazio, non riportiamo in questa sede. Il termine *auxilium* conserva una chiara valenza simbolica: è immediatamente percepibile nel suo significato antropologico, che permane mentre rinvia alla realtà trascendente che opera nel mistero celebrato. È evidente che “la pneumatologia diventa antropologia ecclesiale”⁸¹. La Chiesa nasce dal dono dello Spirito, è frutto della grazia. Dalla preghiera emerge la comprensione che il soggetto ecclesiale ha di sé. La comunità orante confessa la sua fede nel Cristo morto e risorto, riconosce che per essere se stessa, per rispondere al suo compito, ha bisogno della guida dello Spirito⁸². *Lumen gentium* 13 precisa che lo Spirito

«pro tota Ecclesia et singulis universisque credentibus principium est congregationis et unitatis in doctrina Apostolorum et communione, fractione panis et orationibus»⁸³.

L'implorazione riesce quindi a esprimere sinteticamente il mistero della Chiesa, comunità credente che avverte l'urgenza di essere ogni giorno fedele alla Parola, ma che insieme sperimenta il proprio limite, il proprio peccato, lontana da ogni atteggiamento pelagiano di autosufficienza. Ri-evocando il monito di Cristo ai discepoli, nella sua preghiera la Chiesa manifesta il desiderio di non tradire l'intenzione che la anima, pur nella fatica di custodirla con fedeltà. Chiedendo di piacere a Dio, essa dichiara, in modo implicito, di volersi distinguere dal mondo, nel quale è immersa e chiamata a risplendere come segno luminoso.

L'uomo, con la sua libertà che si dispone nella forma della fede, si pone nell'atteggiamento della glorificazione e della supplica; sa che la visita di Dio continua ad avvenire nell'oggi e che, attraverso la liturgia, la storia della salvezza è in costante attuazione.

Al movimento ascendente fa riscontro quello discendente, che ha per protagonista Dio: il testo celebra la sua vicinanza e il suo atteggiamento

⁸⁰ In proposito si veda R. DE ZAN, «Ermeneutica», in *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia* 1. *Introduzione alla liturgia*, ed. A. Chupungco, Piemme, Casale Monferrato 1998, 356-389: 374-378.

⁸¹ E. LODI, *Liturgia della Chiesa*, 180.

⁸² L'enciclica *Mystici corporis* al n.217 afferma: *Ille est, qui caelesti vitae halitu in omnibus corporis partibus cuiusvis est habendus actionis vitalis ac reapse salutaris principium* (PIUS XII, Littera encyclica *Mystici corporis*, 29 Giugno 1943, AAS 35 [1943] 200-243).

⁸³ AAS 57 (1965) 5-71: 17.

benevolo verso chi spera in lui nella piena fiducia di essere esaudito.

La colletta pone, da ultimo, in stretta correlazione il culto con l'agire umano. Nel momento della celebrazione si invoca la grazia di Dio per potergli piacere nella volontà e nell'azione. In fondo, il testo liturgico alla domanda: «Cos'è la grazia?» indurrebbe a rispondere al modo che Chauvet, nel suo celebre trattato, propone:

«Possiamo soltanto esprimere il lavoro simbolico di genesi che essa effettua in noi: lavoro di permanente passaggio al “rendere grazie” – così diventiamo come figli di Dio – e al “vivere-in-grazia” – e così diventiamo simultaneamente come fratelli per l'altro – che ci fa cor-rispondere a quel Dio che “fa grazia” rivelato in Gesù»⁸⁴.

L'obbedienza ai comandamenti, propiziata dall'aiuto divino, è per il credente il fondamento dell'ortoprassi. Solo mediante la trasformazione operata dallo Spirito, egli diviene con la sua vita annunciatore e testimone del Regno.

III. CONCLUSIONE

Il percorso compiuto ha inteso mostrare come il valore teologico della preghiera liturgica sia inscindibilmente legato al suo radicamento biblico mediato dalla comprensione ecclesiale. Il celebre assioma⁸⁵ *lex orandi lex credendi*, che sintetizza l'espressione più ampia dell'*Indiculus*, esclude ogni appello ingenuo ai testi eucologici o alle strutture celebrative da parte di qualsivoglia teologia in cerca di fondamento.

Inutile e oziosa sarebbe, inoltre, la ricerca del primato di una *lex* sull'altra: la liturgia non stabilisce la fede per sua propria autorità. Nei formulari custoditi dagli antichi sacramentari è sedimentato e trascritto, infatti, in modo evocativo, simbolico ed esistenziale, il credo professato dalla Chiesa in ascolto delle Scritture. Non è pensabile una formula eucologica che metta a tema contenuti estranei alla Parola rivelata. Ciò non esclude che alcune verità di fede siano giunte a evidenza, come è noto, prima nella celebrazione che nel dogma. D'altra parte, se *Mediator Dei* si preoccupava di mostrare la plausibilità di un'inversione dei termini (*lex credendi legem statuat supplicandi*), era solo per rigettare concezioni inadeguate del rapporto tra fede e liturgia.

⁸⁴ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elle Di Ci, Torino - Leumann 1990, 305.

⁸⁵ Tale lo considerava già Dom Gueranger.

Il guadagno di una riflessione che prenda avvio dai testi liturgici è, a nostro avviso, non trascurabile. Il procedimento teologico che parte dalle forme di *confessio* ecclesiale codificate dall'esperienza liturgica attinge, come si è visto, a un livello già esponenziale di elaborazione del dato di fede. Non può dunque che riceverne beneficio nel compiere il suo servizio e nel perseguire il suo fine, contribuendo a porre in evidenza, se ancora ce ne fosse bisogno, l'“osmosi simbiotica” tra teologia e liturgia⁸⁶.

NORBERTO VALLI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

7 agosto 2009

SUMMARY

The purpose of this paper is to suggest an application of the axiom *lex orandi lex credendi to fundamental theology*. Thorough a detailed analysis of biblical, patristic and magisterial texts in two prayers, attested in old sacramentaries and used in actual ambrosian and roman liturgy, the Author shows how the theological value of liturgical prayer is tied to the Scriptures, through the mediation of ecclesiastical comprehension. If the study of the first euchological text, dated to the *Bergomense*, let us find basical contents for the treaty about faith, the second, from the *Gelasianum Vetus*, is about the problem of *auxilium gratiae* and of its interpretation during the centuries. In this way there is a confirmation of the fecundity of a theological reflection, which moves from the forms of the ecclesial *confessio*.

⁸⁶ A. M. TRIACCA, «“Liturgia” “locus theologicus” o “Teologia” “locus liturgicus”? Da un dilemma verso una sintesi», in *Paschale mysterium. Studi in memoria dell'abate prof. Salvatore Marsili (1910-1983)*, ed. G. Farnedi (= Studia Anselmiana 91. Analecta Liturgica 10), Roma 1986, 193-233: 222. Per l'autore, «mentre la liturgia crea un clima ottimale e un “ambiente” di “sano realismo” al “Mysterium” che Lei fa vivere dai fedeli e celebra con i fedeli, la teologia Le rende un servizio di primo ordine. Chiarifica il graduale cammino della fede che la liturgia celebra» (*ibid.*).