

Norberto Valli

IL TRIDUO PASQUALE AMBROSIANO:  
PROSPETTIVE SINTETICHE

SOMMARIO: I. LA SIMBOLICA TENEBRE/LUCE – II. LA TENSIONE ESCATOLOGICA – III. RILETTURE TEOLOGICHE DELLA PASQUA: 1. *Facta sunt omnia nova: Pasqua come nuova creazione*; 2. *Pascha nostrum immolatus est agnus: Pasqua come passione*; 3. *Dal transitus Domini al transitus hominis: Pasqua come passaggio*

Nella celebrazione del Triduo Pasquale le diverse tradizioni liturgiche fanno memoria della passione, morte, sepoltura e risurrezione di Gesù Cristo, avvertendo questo momento come il vertice dell'intero anno liturgico, nel quale si ricapitola tutto l'agire salvifico di Dio nei confronti del mondo. Un detto giudaico dice che per strappare un uomo da un pozzo profondo in cui è caduto non basta tendergli la mano, bisogna scendere là dov'è e tirarlo fuori. I misteri pasquali ravvivano nel cuore dei cristiani la consapevolezza che il Signore Gesù è giunto fino all'abisso della morte, affrontandola in tutta la sua drammaticità, per strappare l'umanità dall'angoscia di un'ineluttabile fine e dischiudere a tutti l'orizzonte dell'eternità.

A scandire i giorni del Triduo santo nel rito ambrosiano è la proclamazione della passione secondo Matteo, documentata fin dalle fonti più antiche in progressione cronologica, secondo l'antico uso gerosolimitano<sup>1</sup>, a cominciare da Mt 26,17-75, il brano riservato alla messa vespertina «nella Cena del Signore» che accorpa tutte le sezioni della veglia peregrinante agiopolita, fino a quella nel cortile del sommo sacerdote; la pericope si

<sup>1</sup> Il legame con le forme celebrative proprie della Città Santa tra IV e V secolo è riconoscibile grazie alle testimonianze della pellegrina Egeria (cf ÉGERIE, *Journal de voyage*, ed. P. MARAVAL [Sources Chrétiennes 296], Cerf, Paris 1982), confermate dai dati offerti dal lezionario armeno di Gerusalemme (cf *Le codex arménien Jérusalem 121 II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*, ed. A. RENOUX [Patrologia Orientalis 36/2 n. 168], Brepols, Turnhout 1971). Per la lettura di Mt 26,14-16 il mercoledì della Settimana Autentica e di Mt 26,1-5 al martedì santo cf N. VALLI, «Ordinamenti e forme celebrative della Chiesa di Gerusalemme tra IV e V secolo e loro continuazione nella Chiesa ambrosiana», *Rivista Liturgica* 100/2 (2013) 370-377, 371 (con ulteriore bibliografia).

chiude infatti con il pentimento di Pietro. Si tratta della prima delle quattro sezioni previste in sequenza dalla liturgia ambrosiana. Le due successive, Mt 27,1-56 e Mt 27,57-61 sono riservate alle azioni liturgiche del venerdì santo, ossia alle celebrazioni della morte e della deposizione del Signore; l'ultima, Mt 27,62-66, alla liturgia della Parola nel mattino del sabato santo. Sempre e solo matteaana è anche la pericope della risurrezione di Gesù (Mt 28,1-7), proclamata, *semel in anno*, nella notte di Pasqua.

La Chiesa milanese mostra dunque di aver accolto e adattato quell'«intensa e, per i luoghi in cui si svolgeva, ineguagliabile celebrazione del Triduo», tipica della Città Santa dove la comunità cristiana «a cominciare dal pomeriggio della Feria V» si faceva condurre «da Matteo nella sequela del Cristo, accompagnato nei vari momenti della sua Passione e, dopo l'attesa seguita alla deposizione nel sepolcro, accolto nella notte luminosa della Risurrezione»<sup>2</sup>.

Se la matrice gerosolimitana è ancora ben visibile nell'articolazione del Triduo ambrosiano, non di meno ha lasciato interessanti tracce la pluralità di letture teologiche, secondo le quali, nel corso della storia, è stata vissuta la Pasqua annuale cristiana.

Questo contributo, rinviando all'analisi sistematica altrove effettuata<sup>3</sup>, intende proporre una rilettura unitaria dei tre giorni, percorrendo alcuni possibili itinerari interpretativi a partire dalla modalità specifica con la quale la Chiesa milanese celebra ogni anno la Pasqua del Signore.

<sup>2</sup> C. ALZATI, *Ambrosianum Mysterium. La Chiesa di Milano e la sua tradizione liturgica* (Archivio Ambrosiano 81), NED, Milano 2000, 169.

<sup>3</sup> Cf N. VALLI, «La santa messa in *Cena Domini* nella liturgia ambrosiana», *Ecclesia orans* (= *EO*) 27 (2010) 327-374; «Passione e Deposizione del Signore nel rito ambrosiano», *EO* 28 (2011) 225-266; «La Veglia Pasquale nella liturgia ambrosiana (I). I riti lucernali», *EO* 30 (2013) 547-578; «La Veglia Pasquale nella liturgia ambrosiana (II). La catechesi veterotestamentaria», *EO* 31 (2014) 13-36; «La Veglia Pasquale nella liturgia ambrosiana (III). Dall'Annuncio della risurrezione ai riti conclusivi», *EO* 31 (2014) 323-367; «I formulari eucaristici del giorno di Pasqua nella liturgia ambrosiana», *EO* 32 (2015) 7-43.

## I. LA SIMBOLICA TENEBRE/LUCE

Le solenni celebrazioni del Triduo possono essere considerate esaminando, anzitutto, il contrasto tenebre/luce, che le connota marcatamente. «O Dio, tu sei la mia luce. Dio mio, rischiara le mie tenebre» canta il lucernario<sup>4</sup> della messa vespertina in *Cena*<sup>5</sup> *Domini*, con la quale si apre il primo giorno del Triduo. Come sempre è previsto all'inizio dei Vespri ambrosiani, l'assemblea riunita è chiamata a fare esperienza dell'oscurità, con ciò che essa rappresenta. La lampada accesa, recata in processione da un ministrante, dalla quale si trae la fiamma per l'accensione dei ceri e la conseguente illuminazione della chiesa<sup>6</sup>, irrompendo nel buio che avvolge lo spazio celebrativo, annuncia la vittoria della luce sulle tenebre, compiutasi nella Pasqua di Cristo<sup>7</sup>.

L'inno<sup>8</sup> che segue, in forte antitesi con l'illuminazione avvenuta, annuncia che «Giuda, mercante pessimo, vendé il sole alle tenebre» (*mercator ille pessimus solem tenebris vendidit*); prezzo del tradimento è stato infatti il «vile bagliore dell'argento», barattato con la «Luce del mondo» (*Tunc vilis argénti nitor lucem pepéndit saéculi*). Del tutto coerente appare dunque l'implorazione contenuta nell'orazione dopo la salmodia vesper-

<sup>4</sup> *Messale Ambrosiano secondo il rito della santa Chiesa di Milano riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II promulgato dal signor cardinale Giovanni Colombo arcivescovo di Milano*, Centro Ambrosiano, Milano 1990 (= *AmMI 1990*), 220. Nella *Liturgia ambrosiana delle Ore* il medesimo testo, in tutte le circostanze in cui è usato, appare reso più liberamente: «O viva fiamma della mia lucerna, o Dio mia luce. Illumina, Signore, il mio cammino, sola speranza nella lunga notte...».

<sup>5</sup> Si adotta qui la grafia del termine così come si trova in *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 (= *AmM 1981*), 223.

<sup>6</sup> L'ordinamento tipico della cattedrale milanese raccomanda che il rito della luce sia compiuto da colui che presiede *versus orientem*, ossia guardando a Cristo, *Oriens ex alto*, «Sole che sorge» a rischiare chi giace nelle tenebre e nell'ombra della morte.

<sup>7</sup> Ogni lucernario vespertino è un costante richiamo al rito della luce più solenne dell'anno liturgico, quello della Veglia pasquale che, nella genuina tradizione ambrosiana, sotto questo aspetto vicina all'ispanica, non prevede la benedizione del fuoco, bensì di un lume, attingendo al quale si procede poi all'accensione del cero pasquale.

<sup>8</sup> Mentre *AmM 1981*, 224 lo riporta nella sua integralità, secondo la versione accolta nel corrispondente volume della Liturgia ambrosiana delle ore, il testo nel messale in italiano («Sciogliamo a Cristo un cantico») è il risultato di alcune sintesi e omissioni rispetto al testo originale, anteriore al secolo XI.

tina, a conclusione dell'Eucaristia<sup>9</sup>, nella quale la Chiesa invoca che, per la comunione al Corpo e al Sangue di Cristo, i suoi figli siano preservati dalla cecità del discepolo infedele, in nome della professione di fede in Gesù vero Dio e vero uomo. Si crea, in tal modo, un'efficace inclusione: la celebrazione che si era aperta con la triplice invocazione, contenuta nel lucernario «Dio mio, rischiara le mie tenebre», si chiude con una supplica analoga.

In altri due testi, di straordinaria potenza espressiva, propri della messa *in Cena Domini* all'atteggiamento del traditore, immerso nell'oscurità del peccato, è contrapposto quello luminoso del ladro sulla croce: l'orazione<sup>10</sup> che segue il salmello, saldando la prima parte dei Vespri con la vera e propria celebrazione eucaristica, e il celebre canto «dopo il Vangelo», sul quale si dovrà tornare.

Il Triduo pasquale, nel suo complesso, permette di intravedere anche nella vicenda di Pietro il contrasto fra tenebre e luce. Se nell'oscurità della notte, come si legge la sera del giovedì santo, egli segue Gesù, mantenendosi però a distanza e, non essendo pronto ad affrontare le conseguenze di una presa di posizione dichiaratamente a favore del Maestro, arriva persino a dichiarare la propria estraneità a lui, il pianto amaro, a conclusione della pericope evangelica, appare come un lavacro rigenerante, che ridona luce ai suoi occhi e a tutta la sua vita. Nella Lettura di At 2,22-28, che segue l'Annuncio della risurrezione, nel cuore della Veglia pasquale, e nelle pericopi dei giorni successivi, tratti dal medesimo libro degli Atti, la liturgia riconsegna ai fedeli una luminosa immagine di Pietro, risorto dalle sue paure, dal suo conformismo, liberato dalla prigionia della titubanza, dal timore di perdere, pronto a sopportare con letizia la stessa persecuzione, fino a morire per Cristo.

<sup>9</sup> «Concedi, o Dio nostro, a noi che nella cena del tuo Figlio unigenito abbiamo partecipato del suo corpo e del suo sangue, di non essere coinvolti nelle tenebre del discepolo infedele (*ab infidelis discipuli reddamur caecitate divisi*), ma di riconoscere in Cristo il nostro Salvatore, che vive e regna nei secoli dei secoli» (*AmMI 1990, 224*).

<sup>10</sup> «O Dio giusto e buono, ricordando il castigo che Giuda trovò nel suo stesso delitto e il premio che il ladro ricevette per la sua fede, ti imploriamo che arrivi fino a noi l'efficacia della tua riconciliazione, e come a quelli fu data, nella passione redentrice, la ricompensa secondo la disposizione del loro cuore, così a noi, liberati dall'antica colpa, sia concessa la grazia della beata risurrezione con Cristo, tuo Figlio, nostro Signore e nostro Dio...» (*AmMI 1990, 221*).

In una prospettiva simile può essere interpretata la vicenda di Giona<sup>11</sup>, contenuta nella Lettura vigiliare del giovedì santo, costituita dai capp. 1,1-3,5.10 dell'omonimo libro. Il profeta cerca anzitutto di fuggire lontano dal Signore; si sottrae all'opera di salvezza a cui Dio lo chiama. Solo dopo aver sperimentato nelle sue vicissitudini la misericordia di Dio si dispone ad accogliere il suo invito ad andare a Ninive. Il Lezionario del 2008, rivedendo la scelta dei versetti da proclamare rispetto al Lezionario ad *experimentum* del 1976<sup>12</sup>, ha reintegrato nella pericope la celebre preghiera del profeta<sup>13</sup> nel ventre del pesce (2,3-10), nella quale l'interpretazione patristica ha visto una profezia della risurrezione<sup>14</sup>, soprattutto in riferimento al v. 7. Giona può dirsi strappato dal tetto abisso della morte, nel quale era precipitato, e restituito alla vita: la sua esperienza è profezia dell'alba luminosa della Pasqua.

Il simbolismo tenebre/luce si intensifica nell'azione liturgica che commemora la passione e morte di Cristo nelle ore pomeridiane o serali del venerdì santo. Nell'ordinamento attuale è previsto in apertura il rito della luce vespertino, al canto dello stesso lucernario eseguito nella messa *in Cena Domini*. Si tratta di un elemento che non è mai stato presente nella tradizione ambrosiana precedente la riforma liturgica. La sua introduzione rappresenta un arricchimento del «non verbale»: l'accensione iniziale dei ceri e delle luci, in contrasto con il buio creato successivamente durante la proclamazione della passione, al momento della morte del Signore, attesta, davanti al dramma della croce, che le tenebre più oscure sono vinte dalla potenza divina. Nell'ora in cui il buio si fa più fitto la Chiesa

<sup>11</sup> Il libro di Giona, fin dal tempo di Ambrogio doveva essere lettura abituale nell'assemblea liturgica del giovedì santo; il vescovo milanese infatti così si esprime nella lettera alla sorella: *Sequenti die lectus est, de more, liber Ionae*: AMBROGIO, *Epistula* 76, 25, in *Sancti Ambrosii Opera* 10, ed. M. ZELZER (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [= CSEL] 82,3), Hölder - Pichler - Tempsky, Wien 1982, 123. Che si tratti del giovedì santo è indubitabile (cf *ibid.*, 124).

<sup>12</sup> Tale Lezionario aveva optato per una selezione di versetti: Gio 1,1-16; 2,1-2. 11; 3,1-5; 4,1-11.

<sup>13</sup> Cf AMBROGIO, *Exameron* 5, 11, 35, in *Sancti Ambrosii opera* 1, ed. K. SCHENKL (CSEL 32,1), F. Tempsky - G. Freytag, Praha - Wien - Leipzig 1896, 168.

<sup>14</sup> È lo sviluppo di ciò che si trova nel precedente sermone: cf AMBROGIO, *Exameron* 4, 4, 13, 119 e, successivamente, in *Exameron* 5, 24, 92, 203.

celebra Cristo come Luce e invita a custodire la certezza che, dopo la salita al Calvario del Figlio di Dio, non c'è più alcuna condizione totalmente priva di speranza. Ciò nonostante, bisogna rilevare con Alzati che la collocazione della morte del Signore dopo l'accensione della luce vespertina risulta dissonante rispetto ai dati evangelici<sup>15</sup>.

Nel corso della lettura della passione matteana, momento di vera e propria anamnesi rituale della morte del Figlio di Dio, «dopo l'annuncio della morte del Signore, tutti si inginocchiano, si spengono le candele e le luci, si spogliano gli altari e ci si sofferma qualche istante in meditazione. Quindi la lettura viene ripresa a voce sommessa»<sup>16</sup>. È il momento senza dubbio più impressionante della celebrazione<sup>17</sup>. All'estinzione di ogni luce, si associa un altro elemento visivo di forte impatto, ossia la spogliazione dell'altare, che il rito romano anticipa invece alla sera del giovedì dopo la santa messa. La componente sonora concorre a intensificare il carattere drammatico della sequenza liturgica: le campane fanno eco all'annuncio della morte; seguirà il grande silenzio fino al primo dei tre annunci della risurrezione nella Veglia pasquale.

La liturgia ambrosiana, tuttavia, in quell'ora tremenda, mentre tutto tace e ogni luce è estinta, presso il tabernacolo in cui è stata riposta l'Eucaristia la sera precedente, lascia che una lampada continui ad ardere e conserva questa luce, a differenza della liturgia romana, persino nel sabato santo, il giorno della sepoltura. È l'indicazione chiara che si sta ce-

<sup>15</sup> «Tale collocazione dell'annuncio della Passione dopo il Lucernario suscita una qualche sorpresa non soltanto in riferimento alla narrazione sinottica, che la tradizione ambrosiana ha fatto propria con tutte le implicazioni di questa scelta, ma altresì rispetto ai dati di tempo sottesi al testo giovanneo e alla sua comprensione teologica della Passione del Signore. Il Messia infatti, anche secondo Giovanni, non può essere immolato quale nuova vittima pasquale, analogamente agli agnelli nel Tempio, che anteriormente al sopraggiungere della sera» (C. ALZATI, *Il lezionario della Chiesa ambrosiana. La tradizione liturgica e il rinnovato "ordo lectionum"*, Libreria Editrice Vaticana - Centro Ambrosiano, Città del Vaticano - Milano 2009, 327). La tradizionale interpretazione della teologia giovannea recentemente è stata messa in discussione in S. BARBAGLIA, *Il digiuno di Gesù all'ultima cena. Confronto con le tesi di J. Ratzinger e di J. Meier* (= Commenti e studi biblici), Cittadella Editrice, Assisi 2011.

<sup>16</sup> *AmMI* 1990, 228.

<sup>17</sup> La prassi tutt'ora in uso trova attestazione nelle fonti medievali: *...quando legitur: emisit spiritum, statim cicendelarius ebdomadarius debet extinguere ignem, et subdiaconi discooperiunt altare* (*Beroldus sive Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et Ordines saec. xii ex codice Ambrosiano*, ed. M. MAGISTRETTI, Boniardi - Pogliani, Milano 1894, 106).

lebrando la crocifissione e la deposizione nella tomba di Colui che è per sempre vivo nel sacramento del suo Corpo e del suo Sangue.

Il tema della luce che squarcia le tenebre acquista la massima evidenza, infine, nella grande Veglia pasquale. La tradizione ambrosiana privilegia, come si è detto, rispetto alla benedizione del fuoco<sup>18</sup>, quella del lume, da cui, nel buio della notte, si attinge la fiamma per accendere il cero pasquale. L'inizio della Veglia è segnato, nell'ordinamento vigente, dalla processione con il cero acceso. Nel suo avanzare, accompagnato dalla progressiva accensione delle luci<sup>19</sup>, si scorge l'influsso del rito romano<sup>20</sup> sull'attuale ordinamento. Le rubriche del messale tridentino della Chiesa milanese mostrano, infatti, come fosse il susseguirsi delle diverse parti dell'*Exsultet* (o Preconio), il grande inno lucernale, a dettare il ritmo della progressiva e crescente illuminazione della chiesa. Il cero pasquale non era portato in processione<sup>21</sup>; la sua accensione avveniva poco prima che il diacono giungesse a cantare: *Ecce iam ignis columna resplendet [...]*<sup>22</sup>.

Per cogliere il significato che il cero assume nella ritualità della veglia ambrosiana è decisivo recuperare la definizione di *lumen vespertinum* che ne dà il Preconio nella sua parte conclusiva<sup>23</sup>. Nella notte pasquale il cero non è immediatamente simbolo del Cristo risorto, evocando piuttosto, come canta lo stesso Preconio, «la colonna di fuoco» che precede il popo-

<sup>18</sup> Dal punto di vista celebrativo, *AmM 1981* ha ratificato la prassi di iniziare la Veglia con la benedizione del fuoco; solo recentemente si è avviato il recupero dell'antica consuetudine, custodita fino a oggi dalla cattedrale.

<sup>19</sup> Il messale stabilisce che *dum fit processio, accenduntur lampades per ecclesiam* (*AmM 1981*, 243). Ciò sembrerebbe comportare che già prima del *Praeconium paschale* si abbia la piena illuminazione della chiesa.

<sup>20</sup> Nel rito romano l'ingresso del cero acceso, accolto dall'assemblea liturgica nel buio, la triplice solenne proclamazione *Lumen Christi* da parte del diacono e la risposta *Deo gratias* dell'assemblea, la progressiva accensione delle candele portate dai fedeli e delle luci della Chiesa identificano nel cero stesso il segno della presenza del Cristo Risorto, vincitore della morte e luce del mondo. Il canto dell'*Exsultet* subito dopo sviluppa ulteriormente tali contenuti.

<sup>21</sup> Secondo quanto già Beroldo testimonia, era precedentemente collocato nella *tribuna*, spento, *super candelabrum majus* (*Beroldus*, 110).

<sup>22</sup> Nelle fonti medievali risulta questo l'unico momento di interruzione del canto.

<sup>23</sup> *Nam primum hoc vespertinum lumen, sicut illa dux magorum stella, praecedit* (*AmM 1981*, 103/B, 246). Traducendo con l'espressione «la grande luce di Cristo risorto», il messale in italiano offre un'interpretazione del testo originale che non facilita la comprensione della celebrazione.

lo del Signore nella notte e «la stella guida dei Magi» all'incontro con il Signore. La fiamma ardente del cero diviene dunque invito per l'assemblea a rivolgere il proprio sguardo alla luce spirituale e divina della risurrezione. Il medesimo cero acceso apre poi la processione verso le acque salvifiche del fonte, dove si compie l'«illuminazione», secondo la nota definizione patristica del battesimo.

## II. LA TENSIONE ESCATOLOGICA

La simbologia di cui il cero è portatore consente di introdurre un secondo itinerario di comprensione sintetica del Triduo ambrosiano, volto a far cogliere la tensione escatologica in esso insita. È stato opportunamente osservato che a Milano

i riti lucernali, posti all'inizio del cammino verso la parusia dello Sposo, non possono essere essi stessi, come lo erano un tempo in area ispanica e attualmente ancora in ambito romano, simbolo rituale della presenza del Cristo risorto<sup>24</sup>.

Sottolineano piuttosto la tensione celebrativa della Chiesa-Sposa che va incontro a Cristo-Sposo, il quale si rende presente nella triplice proclamazione della sua risurrezione, seguita dalla liturgia eucaristica. La tendenza, assai netta negli scritti profetici, a descrivere la liberazione futura sul modello della liberazione dall'Egitto condusse già Israele a identificare la Pasqua con il momento della manifestazione del Messia. Tutto il rituale pasquale venne ad assumere nel giudaismo contemporaneo a Gesù una tonalità escatologica. La Pasqua, negli ultimi secoli prima di Cristo, da memoriale del passato era divenuta una celebrazione rivolta verso l'avvenire, nella quale si concretizzava la speranza di una salvezza definitiva alla fine dei tempi. Nell'ambiente quartodecimano, erede della tradizione giudaica, l'idea della «notte di veglia» è legata all'attesa di una *parousia* pasquale, del ritorno definitivo del Cristo proprio nella notte di Pasqua<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> C. ALZATI, *Il lezionario della Chiesa ambrosiana*, 338. D'altra parte, come nota opportunamente Navoni, nella liturgia si dà una certa fluidità dei simboli, che consente anche al rito ambrosiano di ritrovare poi nel cero un rimando alla presenza di Cristo risorto nella sua Chiesa (cf M. NAVONI, *La Settimana santa ambrosiana. Storia e spiritualità. Edizione aggiornata*, Centro Ambrosiano, Milano 2013, 101).

<sup>25</sup> Cf la documentazione in R. LE DÉAUT, *La nuit pascale* (Analecta biblica 22), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1963, 293. Il riferimento al Poema delle Quattro notti del *Targum*

La consapevolezza che nell'azione liturgica si rende presente il futuro escatologico anima l'intera Veglia di risurrezione. Il tema della Chiesa che attende in preghiera l'incontro con lo Sposo è una delle note distintive della Veglia pasquale milanese. Il Preconio esorta con intensità di toni:

In quest'attesa della risurrezione del Signore, nostro Salvatore è dunque opportuno (*decet ergo*)...<sup>26</sup> dotare saggiamente la fiaccola di lumi che non si estinguono, perché non avvenga che, mentre si aggiunge olio alle lampade, siamo sorpresi dalla venuta del Signore, che giungerà in un batter di ciglio, come un lampo<sup>27</sup>.

È espresso qui il senso di attesa che pervade la celebrazione, mediante il riferimento alla parabola delle vergini sagge e delle vergini stolte<sup>28</sup>, implicito nel testo latino ed esplicitato nella versione italiana. Il riferimento a Lc 17,24 (*Nam sicut fulgor coruscans [...] ita erit Filius hominis in die sua*) accentua la tensione verso l'incontro con Cristo risorto, lo Sposo at-

*Neophiti*, oltre ad aiutare a comprendere la sequenza delle prime tre letture della catechesi veterotestamentaria, permette di cogliere il valore dell'Annuncio della risurrezione, ponendolo in rapporto con il significato della quarta notte: «La quatrième nuit (sera) quand le monde accomplira sa fin pour être dissous [...]. C'est la nuit de la Pâque pour le nom de Yahvé, nuit fixée et réservée pour le salut (délivrance) de toutes les générations d'Israël» (*ibid.* 266). Il legame tra la venuta del Messia e la notte pasquale risulta confermato dal Commento a Mt 25,6 di san Girolamo: cf GIROLAMO, *Commentariorum in Matheum libri IV*, 4, in *S. Hieronymi presbyteri opera 1. Opera exegetica 7*, edd. D. HURST - M. ADRIAEN (Corpus Christianorum. Series Latina 77), Brepols, Turnhout 1969, 237. Si veda anche LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, ed. S. BRANDT, in *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia 1* (CSEL 19), F. Tempsky - G. Freytag, Praha - Wien - Lipsia 1890, 645. Le Déaut ritiene privo di ragioni convincenti il parere di O. Casel, secondo il quale questo testo non avrebbe nulla a che vedere con l'attesa pasquale giudaica (cf R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, 290).

<sup>26</sup> Nel testo del messale italiano risulta omissa una parte del Preconio che contiene espressioni e immagini di grande poesia, ma certamente lontane dalla sensibilità contemporanea (cf N. VALLI, «La Veglia Pasquale [I]», 573-575).

<sup>27</sup> La versione recepita dal messale italiano recita: «Questa notte dobbiamo attendere in veglia / che il nostro Salvatore risorga. Teniamo dunque le fiaccole accese / come fecero le vergini prudenti; / l'indugio potrebbe attardare l'incontro / col Signore che viene. / Certamente verrà e in un batter di ciglio, / come il lampo improvviso / che guizza da un estremo all'altro del cielo» (*AmMI 1990*, 239).

<sup>28</sup> «L'applicazione alla celebrazione pasquale dell'immagine delle vergini che muovono incontro al Signore con le loro fiaccole nuziali è presente anche nei riti lucernari della Veglia ispano-visigotica [...] ma la ritroviamo pure in ambito bizantino, dove la parabola ricorre e impronta di sé l'Officiatura dello Sposo del Martedì santo» (C. ALZATI, *Il lezionario della Chiesa ambrosiana*, 338, nota 70).

teso che si renderà nuovamente presente, dopo la morte e la sepoltura, alla sua Chiesa che lo attende vegliando:

Lo svolgersi dei riti altro non è, pertanto, che il progressivo prepararsi della Sposa a quell'incontro, cui l'annuncio della Risurrezione darà attuazione e di cui l'Eucaristia sarà il compimento in pienezza<sup>29</sup>.

A questo punto si può quindi cogliere il senso del triplice Annuncio della risurrezione e della liturgia eucaristica che segue, preannunciati nella conclusione del testo latino dell'*Exsultet*, dopo il riferimento ai riti lucernali e battesimali<sup>30</sup>:

*tertio resurrectionem Christi vox apostolica sacerdotis annunciat.  
Tum ad totius mysterii supplementum Christo vescitur turba fidelium*<sup>31</sup>.

Come nella parabola evangelica, nel cuore della notte si ode il grido «Ecco lo Sposo», così nel cuore della Veglia risuona la voce apostolica del sacerdote che annuncia: «Cristo Signore è risorto». È il momento nel quale alla Chiesa-Sposa viene ridonato il suo Sposo, dopo i giorni della passione, morte e sepoltura<sup>32</sup>. Nella celebrazione si attua l'incontro con il Risorto, che nel sacramento si fa cibo d'immortalità per ciascun fedele. Lì si compie in pienezza la comunione nuziale tra la Chiesa e il suo Sposo, secondo una rilettura presente in modo particolare in alcuni padri orien-

<sup>29</sup> C. ALZATI, *Il lezionario della Chiesa ambrosiana*, 337; cf N. VALLI, «La Veglia Pasquale (I)», 573-575.

<sup>30</sup> Non si deve dimenticare che, prima della riforma liturgica, i riti battesimali precedevano l'Annuncio della risurrezione e il canto dell'*alleluia* riprendeva proprio a partire dal Fonte, mentre i fedeli venivano aspersi con l'acqua benedetta, anticipando l'Annuncio della risurrezione.

<sup>31</sup> *AmM 1981*, 246.

<sup>32</sup> L'illuminazione del Battesimo o la memoria battesimale, attraverso l'aspersione, sono il naturale sviluppo di questa concezione; dopo essere stata illuminata e purificata dal lavacro di rigenerazione, la Chiesa Sposa può muovere splendente verso il suo Signore che incontra nell'Eucaristia. Lo spostamento della celebrazione del battesimo dopo l'omelia non consente più di coglierne la precedente valenza di lavacro purificatore con il quale la Chiesa si preparava all'incontro con il Signore risorto. L'attuale collocazione permette, d'altra parte, di sottolineare come il «bagno rigeneratore del battesimo» [...], come ogni altro atto sacramentale, sia «anch'esso frutto della pasqua di Cristo», «azione salvifica dello Sposo, che rende la Chiesa degna di sé». Nell'attuale ordinamento dunque il battesimo è sentito «come un atto di Cristo risorto di cui dunque si esige la presenza» (M. NAVONI, *La Settimana santa ambrosiana*, 111-112).

tali<sup>33</sup>. Del resto, già il Preconio nella sua parte conclusiva canta che il popolo dei redenti, «perché tutto il mistero si compia», si nutre del corpo e del sangue di Cristo<sup>34</sup>, vero Agnello pasquale. L'Eucaristia, culmine della Veglia, è pegno, è anticipazione delle nozze eterne dell'umanità con il suo Signore e inaugura il *laetissimum spatium* dei cinquanta giorni, nei quali la Chiesa esulta per la presenza del suo Sposo che, tornando al Padre, le fa dono dello Spirito santo.

Alla frazione del Pane, sia nella notte che nel giorno di Pasqua, si esegue un canto attinto, in occasione della riforma del messale, dal terzo tropario della terza ode del Canone di Pasqua, attribuito dai libri liturgici bizantini a san Giovanni Damasceno<sup>35</sup>:

Morivo con te sulla croce, oggi con te rivivo.  
 Con te dividevo la tomba, oggi con te risorgo.  
 Donami la gioia del regno, Cristo mio salvatore. Alleluia<sup>36</sup>.

Mentre celebra la Pasqua di risurrezione, la liturgia ambrosiana continua a proclamare che la morte di Cristo è principio di vita per tutti coloro che, sull'esempio del ladro pentito, chiedono di poter prendere parte alla gioia del regno. La supplica che conclude il confrattorio pasquale rimanda a quella che chiude il celebre canto «dopo il Vangelo» della santa messa *in Cena Domini*, di cui è nota la corrispondenza con il celebre *Toû dîpnou sou toû mystikoû* della Divina Liturgia di San Basilio del Santo e Grande Giovedì<sup>37</sup>:

<sup>33</sup> Cf C. ALZATI, «Alcune note in margine alla celebrazione della veglia pasquale nella tradizione liturgica ambrosiana», *Ambrosius* 52 (1976) 310-325. 380-402: 400.

<sup>34</sup> Cf *AmMI* 1990, 239.

<sup>35</sup> A sua volta la composizione risulta essere una parafrasi di un passo del primo sermone pasquale di san Gregorio Nazianzeno (cf GREGORIO DI NAZIANZO, *Discours* 1-3, ed. J. BERNARDI [Sources Chrétiennes 247], Cerf, Paris 1978, 1, § 4, 76).

<sup>36</sup> *AmMI* 1990, 254.

<sup>37</sup> È il testo previsto, in tale circostanza, al posto del *Cheruvikón*, del canto di Comunione e dell'«Abbiamo visto la luce» (cf *Anthologion di tutto l'anno* 2, Lipa, Roma 2000, 1026). La sua accoglienza nella liturgia della Chiesa milanese non è di facile datazione. Come si è altrove mostrato (cf N. VALLI, «La santa messa *in Cena Domini*», 348-352), il richiamo sia a Giuda che al ladro lascia supporre che la versione latina del tropario greco possa rappresentare una fonte diretta dell'orazione citata *supra* alla nota 10, le cui attestazioni più antiche consentirebbero di far risalire l'uso di questo *postevangelium* nella liturgia ambrosiana alla prima metà del secolo VII.

Oggi, Figlio dell'Eterno, come amico  
 al banchetto tuo stupendo tu mi accogli.  
 Non affiderò agli indegni il tuo mistero;  
 né ti bacerò tradendo come Giuda,  
 ma ti imploro, come il ladro sulla croce,  
 di ricevermi, Signore, nel tuo regno<sup>38</sup>.

Il testo latino termina con la citazione letterale di Lc 23,42: *Mememento mei, Domine, in regno tuo*. L'esemplarità dell'atteggiamento del ladro che implora, assunta a modello da parte dell'orante, apre alla prospettiva escatologica dischiusa dalla stessa eucaristia e, insieme, anticipa un elemento sottolineato successivamente, durante la celebrazione della morte del Signore, nell'orazione con la quale si apre il rito dell'adorazione della Croce<sup>39</sup>.

La liturgia ambrosiana fin dall'inizio della Settimana autentica fa risuonare, mediante la pericope evangelica assegnata al lunedì (Lc 21,34-36), l'invito: «Vegliate in ogni momento pregando». Orienta, in tal modo, a comprendere la «Pasqua come *“repentina dies illa”*, nella quale dovremo essere trovati degni di *“stare ante Filium hominis”*»<sup>40</sup>. Disponendosi poi nel Triduo a rivivere, con la massima partecipazione e con interiore commozione, gli eventi ultimi della vita terrena del suo Sposo, la Chiesa-Sposa insiste nel far risuonare l'invito alla vigilanza, nella consapevolezza che la fedeltà di ogni discepolo è continuamente minacciata dalle debolezze e dalle miserie che lo contraddistinguono. «Non siete stati capaci di vegliare un'ora sola con me? Vegliate e pregate per non entrare in tentazione»: queste parole, prima che nel vangelo della celebrazione vespertina del giovedì santo, risuonano nel responsorio e nel salmello che accompagna la Lettura vigilare.

<sup>38</sup> *AmMI 1990*, 222. R. Taft si orienta verso l'ipotesi che sia stato Eutichio, durante il suo secondo patriarcato (577-582), a comporre e a cercare di imporre questo canto, introdotto solo dopo la morte di Giustino II (578) o forse dopo quella dello stesso Eutichio (R. TAFT, *The Great Entrance: a History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* [Orientalia Christiana Analecta 200], Pontificio Istituto Orientale, Roma 1978, 69).

<sup>39</sup> «O Dio, che ci ami con amore di Padre e, in premio della sua fede, nello stesso giorno portasti il ladro pentito dalla croce al paradiso, liberaci dalle nostre ingiustizie e rendici eredi dei tuoi beni eterni. Per Cristo nostro Signore» (*AmMI 1990*, 228).

<sup>40</sup> C. ALZATI, «Alcune note», 398.

Entrando nella celebrazione della Passione il venerdì santo, dopo il saluto e prima del lucernario, la monizione indicata nel messale in italiano favorisce la comprensione della prospettiva teologica secondo la quale le comunità ambrosiane celebrano il mistero della morte di Cristo:

Ci troviamo raccolti a commemorare e rivivere la passione del Signore. La Chiesa contempla il suo Sposo che, morendo, si offre vittima al Padre per liberare tutta l'umanità dal peccato e dalla morte. Noi adoriamo in questa celebrazione il mistero della nostra salvezza e disponiamo il nostro cuore nella fede e nel pentimento perché possiamo essere raggiunti, guariti e santificati dal sacrificio di Cristo Redentore<sup>41</sup>.

In questo giorno la Chiesa-Sposa nell'azione liturgica fa esperienza in modo drammatico del vuoto provocato dalla morte dello Sposo, che sulla croce dona la vita. Si spoglia di ogni ornamento, rimane in silenzio, nel buio. L'assenza dello Sposo è vissuta inoltre dalla Chiesa ambrosiana attraverso l'intensificarsi della sottrazione di elementi liturgici rispetto al già austero tempo quaresimale. Da questo istante fino alla Veglia pasquale si omettono le dossologie, il saluto *Dominus vobiscum*, l'acclamazione *Kyrie eleison*, le risposte alla proclamazione delle pericopi evangeliche e la formula conclusiva delle letture. Le celebrazioni liturgiche si aprono e si chiudono dicendo: «Benedetto il Signore, che vive e regna nei secoli dei secoli». È

il tempo del grande vuoto. Tempo dell'assenza, ma altresì tempo di attesa, che troverà il suo compimento quando di nuovo lo Sposo si farà presente, accompagnato dal suono gioioso delle campane le quali, dopo averne proclamato la morte, riprenderanno il loro canto per annunciarne la nuova parusia<sup>42</sup>.

La lettura della profezia di Daniele<sup>43</sup>, che narra l'intervento divino in favore dei tre giovani nella fornace ardente, caratteristica della celebrazione della deposizione del Signore nelle ore serali del venerdì santo<sup>44</sup>, con-

<sup>41</sup> *AmMI 1990*, 226. Nel messale latino vi è la prescrizione rubricale, ma non il testo della monizione: cf *AmM 1981*, 231.

<sup>42</sup> C. ALZATI, *Il lezionario della Chiesa ambrosiana*, 330.

<sup>43</sup> È suddivisa in due pericopi, intervallate dal Cantico dei tre giovani nella fornace ardente, coincidenti l'una con Dn 3,1-24 e l'altra con Dn 3,91-100.

<sup>44</sup> La celebrazione della deposizione del Signore è stata ripristinata nella sua completa autonomia in occasione della pubblicazione del rinnovato Lezionario ambrosiano. Il recupero di questo elemento nel complesso dei riti pasquali milanesi appare di primaria importanza, se si considera la tipica modalità di percorrere la passione nei tempi corri-

sente di associare al tema della discesa di Cristo agli inferi<sup>45</sup> un ulteriore richiamo di carattere escatologico: per i credenti il fuoco è rivelatore della bontà delle opere compiute<sup>46</sup>. Nella liberazione dei tre giovani è anticipata la salvezza eterna che il Signore concederà nell'ultimo giudizio a coloro che sono stati uniti al mistero della sua morte. La Chiesa ambrosiana, chiudendo con la memoria della sepoltura del Signore il primo giorno del Triduo pasquale, preannuncia già ai suoi figli la partecipazione alla sua gloria. L'orazione conclusiva, stabilita dall'ordinamento in appendice al Lezionario, coincide con quella al termine dell'Ufficio delle Letture del sabato santo<sup>47</sup>. Dopo il richiamo esplicito alla deposizione di Gesù nel sepolcro, alla sua discesa agli inferi e alla liberazione degli antichi giusti, il testo implora per chi è stato sepolto con Cristo la risurrezione nella novità di una vita autenticamente libera e l'ingresso nella gloria del regno.

spondenti allo svolgersi degli eventi, in dipendenza dal paradigma gerosolimitano, reperibile nelle testimonianze offerte da Egeria e dal Lezionario armeno di Gerusalemme.

<sup>45</sup> La rilettura patristica dell'episodio ha condotto all'affermarsi di un'esegesi cristologica in particolare di Dn 3,92 (*ecce ego video quattuor solutos et ambulantes in medio ignis et nihil corruptionis in eis est et species quarti similis filio Dei*), per la quale la salvezza dei tre giovani è stata resa possibile dalla discesa dello stesso Figlio di Dio: cf AMBROGIO, *De fide (ad Gratianum Augustum)*, ed. O. FALLER (CSEL 78), Hölder - Pichler - Tempsky, Wien 1962, I, 4, 33, 16; I, 12, 80, 34.

<sup>46</sup> La vicenda dei tre *hebraei pueri* è stata posta in relazione anche con il passo di 1 Cor 3,13 (... *in igne revelabitur et uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit*): cf P. CARMASSI, «*Mysterium magnum factum est in Babylonia*. Ausführungen zum ambrosianischen Fest der Drei Jünglinge und seine patristische Hintergründe», *EO* 15 (1998) 323-402: 337-341.

<sup>47</sup> «Tu hai voluto, o Dio, che il nostro Salvatore, affidato il corpo al sonno del sepolcro, riscattasse gli antichi giusti dal regno di morte; dona a quanti sono stati sepolti con lui nel Battesimo di risorgere alla libertà della nuova vita e di entrare nella gloria con lui, nostro Signore e nostro Dio, che vive e regna con te, nell'unità dello Spirito Santo, per tutti i secoli dei secoli» (*Lezionario Ambrosiano secondo il rito della Santa Chiesa di Milano 2. Il Mistero della Pasqua del Signore: festivo*, I.T.L., Milano 2008, 474).

### III. RILETTURE TEOLOGICHE DELLA PASQUA

Nel Triduo pasquale ambrosiano si coglie un condensato di diverse riletture teologiche della Pasqua, elaborate nei primi secoli dell'antichità cristiana.

#### 1. *Facta sunt omnia nova: Pasqua come nuova creazione*

Il collegamento della festa di Pasqua al ricordo della creazione, fino a considerarla suo giorno anniversario, risale all'ambito giudaico, dove prese corpo la lettura, in questa circostanza, delle prime pagine di Genesi<sup>48</sup>. Una conferma viene dall'Anonimo quartodecimano, secondo il quale sarebbe stata una segreta tradizione ebraica a far coincidere la data di Pasqua con quella della creazione dell'uomo, in base ad alcuni segni quali l'equinozio, la luna piena e la primavera<sup>49</sup>. Questa convinzione si ritrova anche in Filone Alessandrino<sup>50</sup>. Per il cristianesimo dei primi secoli

la passione e la pasqua altro non sono se non un ritorno alle origini, una nuova creazione, il rientro dall'esilio a quello stato paradisiaco tanto sognato dal messianismo giudaico e realizzato, al di là di ogni speranza, da Cristo<sup>51</sup>.

La determinazione, da parte del concilio di Nicea, della celebrazione della Pasqua la domenica successiva al plenilunio seguente l'equinozio di

<sup>48</sup> La riflessione che ha visto la nascita di Israele nel momento dell'esodo lo ha gradatamente interpretato come una sorta di nuova creazione (cf R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, 88).

<sup>49</sup> Cf *Homélie pascales 1. Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolite*, ed. P. NAUTIN (Sources Chrétiennes 27) Cerf, Paris 2003<sup>2</sup>, 17, 145-149 e, per il commento, 72-74.

<sup>50</sup> Secondo Filone l'equinozio di primavera è una sorta di immagine e di riproduzione dell'inizio della creazione. Ogni anno Dio ci rammenta l'origine del mondo, facendo apparire la primavera, quando tutto rifiorisce: cf FILONE ALESSANDRINO, *De specialibus legibus I et II*, ed. S. DANIEL (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 24), Cerf, Paris 1975, 2, 151-152. 322-324.

<sup>51</sup> R. CANTALAMESSA, «La Pasqua ritorno alle origini nell'omelia pasquale dello Pseudo-Ippolito», *ScC* 45 (1967) 339-368: 368. Per quanto riguarda la visione della Chiesa come immagine del paradiso ritrovato mediante il battesimo cf J. DANÉLOU, «Catéchèse pascale et retour au paradis», *La Maison-Dieu* 45 (1956), 99-119. L'autore afferma: «C'est dans la nuit pascale que le Christ restaure ce qui avait été perdu en Adam. C'est en cette nuit que la péché originel est détruit» (*ibid.* 119).

primavera<sup>52</sup> incrementò tale riflessione, essendo tale equinozio messo in rapporto con il primo giorno della creazione.

La coincidenza della data della creazione del mondo con quella della Pasqua è riferita nel pensiero patristico all'intenzione di Dio, che ha voluto riportare l'universo, per mezzo di Cristo, alla sua origine. Il mondo con la Pasqua di Cristo ritrova la gioia della sua creazione. Dall'Anonimo quartodecimano

la Pasqua è definita *ricapitolazione (anakephalaiosis)*, *ri-creazione (anaktisis)*, *rinnovazione (ananeosis)*, *restaurazione (apokatastasis)*, *rettificazione (diorthosis)*: termini composti in maggioranza con la preposizione *ana* che indica un rifare il cammino inverso, un riportare indietro e invertire il corso delle cose<sup>53</sup>.

Queste considerazioni rendono facilmente ragione della presenza nella Veglia pasquale del racconto genesiaco, ampiamente attestato nelle fonti occidentali, sul paradigma della veglia dell'antica Gerusalemme<sup>54</sup>. Gn 1,1-2,3a<sup>55</sup> costituisce ancora oggi la prima lettura della catechesi veterotestamentaria, accompagnata dal salmello, tratto dal Sal 88 (89),12.2, che canta la potenza del Dio creatore. Assunta dalle fonti romane, l'orazione che segue è sempre stata avvertita in ambito milanese, lungo i secoli, particolarmente idonea a illustrare l'idea della Pasqua come ritorno alle origini, ricapitolazione, *renovatio mundi*:

O Dio, potenza perenne e luce senza tramonto, guarda con amore allo stupendo mistero della tua Chiesa e serenamente attendi, secondo il tuo disegno eterno, all'opera della salvezza umana; il mondo intero ammirato contempli

<sup>52</sup> Per una ricostruzione del dibattito che portò alla decisione di Nicea cf R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Marietti, Casale Monferrato [1971], 132-137. Nel 1582 «il patriarca di Costantinopoli Geremia II rifiutò, in nome alla fedeltà alla decisione di Nicea, di adottare il calendario riformato che Gregorio XIII aveva promulgato senza attendere il consenso della chiesa greca. Da quel tempo la cristianità deve ancora ritrovare l'unità della sua Pasqua» (*ibid.*, 136). Per un esame della questione relativa alla data della Pasqua cf il n. 1/2 di *Rivista Liturgica* (2001) dal titolo: *Pasqua: quando una data comune?*

<sup>53</sup> Cf R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza*, 199.

<sup>54</sup> Cf *Le codex arménien Jérusalem 121 II*, [156] 294 - [157] 295, [161] 299.

<sup>55</sup> La liturgia romana esclude il v. 3a del cap. 2, che la Chiesa milanese ha continuato fino a oggi a sentire decisivo in ordine alla comprensione della Pasqua. La benedizione e la santificazione del settimo giorno sono recepite in funzione del giorno per eccellenza, quello di Cristo Signore.

che l'universo abbattuto e decrepito risorge e si rinnova, e tutto ritorna all'integrità primitiva in Cristo, da cui tutto prese principio. Per lui che vive e regna nei secoli dei secoli<sup>56</sup>.

Il testo eucologico<sup>57</sup>, dopo aver chiesto che Dio prosegua l'*opus salutis humanae*, iniziato con la creazione<sup>58</sup>, riconoscendo nella Chiesa il segno visibile<sup>59</sup> dell'opera della salvezza attuata dal Figlio, invoca per il mondo la capacità di vedere e di sperimentare la realizzazione, per mezzo di colui mediante il quale tutto è stato creato (*per ipsum, a quo [omnia] sumpsere principium*), del ritorno alla pura bellezza delle origini (*deiecta erigi, vetera innovari et in integrum omnia redire*)<sup>60</sup>.

Il tema della restaurazione dell'universo, caro al contesto quartodecimano<sup>61</sup>, è già presente nel Preconio. Per inaugurare la descrizione dell'economia sacramentale, che subentra a quella dei riti veterotestamentari,

<sup>56</sup> *AmMI* 1990, 240.

<sup>57</sup> Ritenuto da Botte appartenente al più antico fondo romano (cf B. BOTTE, «Le choix des lectures de la veillée paschale», *Les Questions liturgiques et paroissiales* 33 [1952] 65-70: 69) e accolto molto probabilmente prima dello spostamento operato, secondo Schmidt, da san Gregorio (cf H. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta 2. Fontes historici. Commentarius historicus*, Herder, Roma - Freiburg im Breisgau - Barcelona 1957, 845), si tratta «del più grande capolavoro dell'eucologia leoniana, e in assoluto di tutta l'eucologia latina di tutti i tempi» (J. PINELL, «I testi liturgici, voci di autorità, nella Costituzione "Sacrosanctum Concilium"», *Notitiae* 15 [1979] 77-108: 99), in quanto «riassume in un modo incredibilmente completo e preciso l'oggetto del *paschale sacramentum* secondo san Leone: *quando non particulatim quaedam agenda, sed simul sunt omnia celebranda*. La Pasqua è la commemorazione della morte di Cristo, contemplata nel grande contesto della storia» (J. PINELL, «I testi liturgici, voci di autorità», 103).

<sup>58</sup> «Si manifesta poi attraverso le mirabilia prefigurative dell'Antico Testamento; giunge a compimento nel sacrificio del Figlio, che segna la svolta; ma poi deve ancora avverarsi in ogni persona del nuovo popolo, coloro che diventano figli di Dio» (J. PINELL, «I testi liturgici, voci di autorità», 103).

<sup>59</sup> Nel testo latino è definita *sacramentum mirabile*. «L'aggettivo *mirabilis*, nei testi di san Leone, è di solito riservato a Dio e alle sue azioni» (J. PINELL, «I testi liturgici, voci di autorità», 102).

<sup>60</sup> La seconda parte dell'orazione rispecchia il contenuto di un prefazio del sacramentario *Veronense*: «*Vere dignum: quia, cum totus mundus experiatur et cernat generis humani principia deiecta erigi, inveterata renouari*» (*Sacramentarium Veronense*, ed. L.C. MOHLBERG [Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes I], Herder, Roma 1994, 94, 13).

<sup>61</sup> Lo si ritrova anche nella seconda parte della *Benedictio fontis* della veglia pasquale, rimasta in uso nella Chiesa milanese fino alla riforma liturgica, ma non recepita in *AmM* 1981.

l'*Exsultet* ambrosiano ricorre infatti a una celebre espressione paolina: *ecce vetera transierunt, facta sunt omnia nova* (cf 2 Cor 5,17). Il popolo di Cristo è generato dal battesimo e dalla confermazione (*lavacro non inguine, crismate non cruore*), non più dalla circoncisione mosaica (*circumcisionis Mosaicae mucro iam scabruit*), né da quella ulteriormente imposta da Dio a Giosuè, figlio di Nun<sup>62</sup> (*Iesu Nave acuta lapidum obsolevit asperitas*). Si può allora dire, a ragione, che «la metafora, in sé poetica, del coltello smussato del discendente di Aronne è eloquente del cambio di eone: Cristo divide il tempo in prima e dopo»<sup>63</sup>. Sottolineando con linguaggio patristico la novità cristiana, il Preconio non sembra, tuttavia, puntare alla negazione del valore salvifico della Legge antica, volendo asserire, se mai, che quella nuova, annunciata dal Signore Gesù, ne costituisce il compimento, la perfezione: in virtù dell'opera salvifica del Figlio di Dio i «tipi» veterotestamentari si illuminano nel loro pieno significato<sup>64</sup>.

## 2. Pascha nostrum immolatus est agnus: *Pasqua come passione*

L'interpretazione nata in Asia Minore, in ambiente quartodecimano<sup>65</sup>, e resa popolare in Occidente da Ireneo, da Tertulliano e dall'anonimo *De pascha computus*<sup>66</sup>, fa derivare, come è noto, il termine *pascha* dal greco

<sup>62</sup> Cf Gs 5, 2-3.

<sup>63</sup> M. GIULIANI, *Il coltello smussato e altre ricerche su André Neher, Simone Weil, Franz Rosenzweig, Vladimir Jankélévitch*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1993, 71. In verità, l'espressione qui ripresa è usata dall'autore in senso polemico. Se è innegabile, dal punto di vista cristiano, che «il prima di Mosè» valga «solo in quanto funzione del dopo» (*ibid.*, 71), non necessariamente, tuttavia, la teologia del Preconio ambrosiano, giudicata da Giuliani «sostituzionista», deve essere fatta coincidere con un «sentire anti giudaico» (*ibid.*, 74) e con l'affermazione di una revoca da parte di Dio dell'alleanza con Israele. Il testo liturgico, a partire dalla riflessione neotestamentaria e patristica, proclama che per i discepoli di Cristo non è più necessaria la sottomissione ai rituali dell'antico Israele. Altra questione è che «il sangue della circoncisione» possa continuare «nell'attuale popolo ebraico a sancire la fedeltà alla Torah» (*ibid.*, 74).

<sup>64</sup> Di grande valore, in tal senso, è quanto affermato in MELITONE DI SARDI, *Sur la Pâque et fragments*, ed. O. PERLER (Sources Chrétiennes 123), Cerf, Paris 1966, 42, 83.

<sup>65</sup> Volendo descrivere il significato del termine *pascha* Melitone afferma: «Qu'est-ce que la Pâque? C'est en effet de ce qui est survenu que le nom a été tiré: De *pathein* (avoir pâti) vient *paschein* (pâtir, ou célébrer la Passion = la Pâque)»: MELITONE DI SARDI, *Sur la Pâque*, 46, 84-85.

<sup>66</sup> Cf R. CANTALAMESSA, «“Ratio paschae”. La controversia sul significato della Pasqua nell'Ambrosiaster, in Girolamo e in Agostino», *Aevum* 44 (1970) 219-241: 222. L'autore

*páschein*. La sottolineatura del tema del sacrificio di Cristo è rilevabile in ambito ambrosiano nell'intero corso del Triduo. La liturgia vigiliare vespertina del giovedì santo commemora la consegna che Cristo ha fatto di se stesso nell'ultima cena, sottolineando il dramma del tradimento. Il verbo latino *tradere* nella sua ambivalenza («consegnare» e «tradire») riesce a esprimere entrambe le dinamiche: nella sua misericordia infinita il Figlio di Dio si consegna senza riserve, mentre Giuda risponde con il tradimento, con la consegna a «sacrilego prezzo», per usare l'espressione del prefazio, e Pietro con il triplice rinnegamento. L'Epistola (1 Cor 11,20-34), analogamente, sottolinea che Gesù ha spezzato il pane e condiviso con i discepoli il calice della nuova alleanza nel suo sangue «nella notte in cui fu tradito», quando uno dei suoi lo aveva già venduto al Sinedrio e gli altri erano ormai prossimi ad abbandonarlo.

Nella celebrazione della morte del Signore, mentre l'eucologia torna sulla consegna libera di Gesù nelle mani dei carnefici, le due profezie di Isaia, i carmi del servo sofferente, aiutano a entrare nel mistero del suo dolore salvifico. È Lui l'orante che può pronunciare in assoluta verità le parole del salmo 21 (22), cantate dopo la prima Lettura e durante l'adorazione della Croce («Hanno forato le mie mani e i miei piedi. [...] Essi mi guardano, mi osservano: si dividono le mie vesti, sul mio vestito gettano la sorte»). L'antica alleanza è stata spezzata dall'infedeltà dell'uomo, ma la maledizione che si sarebbe dovuta abbattere su di noi Gesù l'ha presa su di sé. Le piaghe, che sono la manifestazione per antonomasia della malattia e della sofferenza di un corpo, in lui diventano causa di salvezza.

La Chiesa ambrosiana non tralascia di orientare l'attenzione sul sacrificio di Cristo neppure nella Veglia pasquale. Il Preconio annuncia che è veramente giusto rendere grazie al Padre, perché Egli ha donato agli uomini la vera e definitiva Pasqua, quella del Figlio suo Unigenito. Tale mistero d'amore (il mistero pasquale) è presentato mediante la categoria dell'immolazione sacrificale:

Tu hai consacrato la Pasqua per tutte le genti senza immolazione di pingui animali (*non pecudum cruore nec adipe*), ma con il corpo e il sangue di Cristo, tuo Figlio Unigenito. [...] Una vittima sola ha offerto se stessa alla tua grandezza, espiando una volta per sempre il peccato di tutto il genere umano

(*mundi totius expiaret offensam*). [...] Questa vittima è l'Agnello, prefigurato dalla legge antica; non è scelto dal gregge, ma inviato dal cielo<sup>67</sup>.

La terza lettura della Catechesi veterotestamentaria (Es 12,1-11) è in evidente rapporto con tale enunciato: come nell'antica Pasqua veniva immolato l'agnello, che poi era mangiato nella cena pasquale, così nella nuova Pasqua Cristo è il vero Agnello immolato, di cui i fedeli si cibano. Dalla prefigurazione si passa al compimento in senso misterico-sacramentale.

Anche nella messa nel giorno della Risurrezione, l'ultimo del Triduo santo, è custodita, in modo del tutto singolare, la memoria della Pasqua di crocifissione. Il versetto del canto al Vangelo («È stata immolata la nostra vittima pasquale, l'agnello che è Cristo nostro Signore»), mantenutosi inalterato lungo si secoli<sup>68</sup>, riprende 1 Cor 5,7 (*Pascha nostrum immolatus est Christus*), il celebre passo paolino richiamato ripetutamente nella Veglia, facendo di «*Pascha nostrum*» un'apposizione di «*agnus*» e aggiungendovi relativa «*qui est Christus Dominus Deus noster*», che assume il tono di una solenne dichiarazione cherigmatica. L'identificazione di Gesù con l'agnello pasquale torna nel prefazio, accanto ad altre prefigurazioni veterotestamentarie:

Cristo Gesù, che possiede con te la natura divina, per liberare l'uomo si è offerto volontariamente alla morte di croce. Egli è stato prefigurato nel sacrificio dell'unico figlio di Abramo; il popolo di Mosè uccidendo l'agnello senza macchia, ne preannunciava l'immolazione pasquale; i profeti lo hanno previsto già nei secoli antichi come il servo che avrebbe portato i peccati di tutti e di tutti cancellata la colpa. Questa è la vera Pasqua, esaltata dal sangue di Cristo nella quale, o Padre, la tua Chiesa celebra la festa che dà origine a tutte le feste<sup>69</sup>.

Contenuto essenziale della Pasqua, «festa che dà origine a tutte le feste» (*sollemnitatum omnium honoranda sollemnitas*), è l'immolazione che Cristo ha fatto di sé per salvare l'umanità: il Signore si è lasciato consegnare alla morte per redimere dei servi. Il tipico uso dell'antitesi, che richiama lo stile del prefazio del giovedì santo<sup>70</sup> e del *Vere Sanctus* della

<sup>67</sup> *AmMI* 1990, 237-238.

<sup>68</sup> Per la documentazione cf N. VALLI, «I formulari eucaristici del giorno di Pasqua», 12.

<sup>69</sup> *AmMI* 1990, 256-257.

<sup>70</sup> Cf N. VALLI, «La santa messa in *Cena Domini*», 355-357.

Veglia pasquale<sup>71</sup>, conduce a qualificare come «*beata*» quella morte che ha sciolto i nodi della morte. Affiora così di nuovo nel prefazio pasquale il tema del sacrificio del Redentore, inteso come «morte della morte»<sup>72</sup>, sviluppato nel Preconio, ma già riscontrabile negli scritti di Ambrogio<sup>73</sup> e svolto con accenti suggestivi nell'inno vespertino di Pasqua *Hic est dies verus Dei*<sup>74</sup>, restituito da studi recenti<sup>75</sup> alla paternità del santo vescovo milanese.

### 3. *Dal transitus Domini al transitus hominis: Pasqua come passaggio*

Nella liturgia ambrosiana la pericope di Es 12,1-11 si chiude con l'espressione che nel greco dei Settanta recita: *páscha estin kyriōi*<sup>76</sup>. La traduzione pregeronimiana, nota ad Ambrogio e agli autori coevi<sup>77</sup>, traslitterando il greco *pascha* e preferendo al dativo seguente il genitivo, rende l'affermazione con il latino *Pascha est enim Domini*<sup>78</sup>.

Nella comprensione di Es 12,1-11 sarebbe stato dunque posto originariamente in primo piano non il rapporto tipologico tra la liberazione ottenuta grazie al sangue dell'agnello e la salvezza che viene dal sangue di Cristo, «uno dei nuclei della catechesi dei Quartodecimani e dei Padri ispirantisi alla tradizione arcaica»<sup>79</sup>, bensì quello tra il banchetto pasquale

<sup>71</sup> Cf N. VALLI, «La Veglia Pasquale (III)», 356-357.

<sup>72</sup> Cf N. VALLI, «La Veglia Pasquale (I)», 569.

<sup>73</sup> Cf AMBROGIO, *De excessu fratris* 2, § 46, in *Sancti Ambrosii opera* 7, ed. O. FALLER (CSEL 73), Hölder - Pichler - Tempsky, Wien 1955, 273.

<sup>74</sup> Prima della strofa dossologica conclusiva risuona l'espressione *consumpta mors ictu suo perisse se solam gemat* che richiama, a sua volta, AMBROGIO, *De fide* 3, 11, 84, 138: *morti enim mors facta est susceptio mortis in Christo*.

<sup>75</sup> Cf A. ZERFASS, *Mysterium mirabile. Poesie, Theologie und Liturgie in den Hymnen des Ambrosius von Mailand zu den Christusfesten des Kirchenjahres* (Pietas Liturgica Studia 19), A. Francke Verlag, Tübingen 2008, 211-307: spec. 297.

<sup>76</sup> Cf *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta 70. interpretes*, ed. A. RAHLFS, Privileg. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1949<sup>3</sup>.

<sup>77</sup> Cf AMBROGIO, *Epistulae extra collectionem* 13, § 19, in *Sancti Ambrosii opera* 10. *Epistulae et Acta* 3, ed. M. ZELZER (CSEL 82), Wien 1982, 232: ... *Et edetis illum cum sollicitudine, pascha est enim domini*.

<sup>78</sup> Non essendo ancora disponibile un'edizione critica delle versioni pregeronimiane dell'Esodo, per il testo cf *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, ed. P. SABATIER, Paris 1751.

<sup>79</sup> C. ALZATI, «Alcune note», 325.

ebraico e la nuova Pasqua, ossia la passione di Cristo, che ha la sua attuazione sacramentale nella celebrazione eucaristica, secondo l'interpretazione individuabile ancora nello stesso Ambrogio<sup>80</sup> e predominante fino al IV secolo.

Bisogna però osservare che la versione latina di Es 12,11, recepita nella tradizione milanese, stando alle fonti manoscritte, in verità tardive, in uso fino al messale del 1954, non serba più traccia della formulazione pregeronimiana *Pascha est enim Domini*; in piena conformità alla *Vulgata*, sono attestati il calco del termine ebraico unito alla sua spiegazione: *est enim Phase (id est transitus) Domini*<sup>81</sup>. L'inserimento da parte di Girolamo di una glossa accanto a una traslitterazione<sup>82</sup> si può constatare anche in altri casi<sup>83</sup>, ma qui assume il tono di una presa di posizione. Filone e i suoi seguaci avevano inteso il termine ebraico nel senso di *diábasis/diabatéria*

<sup>80</sup> Cf AMBROGIO, *Explanatio psalmorum XII*, 43, 37, in *Sancti Ambrosii (sic) opera* 6, edd. M. PETSCHENIG - M. ZELZER (CSEL 64), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1999<sup>2</sup>, 288-289; ID., *De paenitentia* 2, 3, 18, in *Sancti Ambrosii opera* 7, ed. O. FALLER (CSEL 73), Hölder - Pickler - Tempsky, Wien 1955, 171; ID., *De Cain et Abel* 1, 8, 31, in *Sancti Ambrosii opera* 1, ed. K. SCHENKL (CSEL 32/1), F. Tempsky - G. Freitag, Wien 1896, 366. La questione è esaminata in N. VALLI, «La Veglia Pasquale (I)».

<sup>81</sup> L'uso liturgico di tale versione ha la sua attestazione più antica al f. 79v del lezionario conservato alla Biblioteca Braidense di Milano (cf P. CARMASSI, «Ein wiedergefundenes mittelalterliches Lektionar der ambrosianischen Kirche. Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, Fondo Castiglioni, ms. 16 [= CLLA Nr. 548]», *Archiv für Liturgiewissenschaft* 35/36 [1993/1994] 358-365) e al f. 129v del lezionario A 23 inf. Biblioteca Ambrosiana, forse del sec. XIII (per un'accurata descrizione dei codici cf P. CARMASSI, *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano in età medioevale. Studio sulla formazione del lezionario ambrosiano* [Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 85. Corpus Ambrosiano - Liturgicum 4], Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 2001, 211-224). I sacramentari del IX secolo riportano soltanto gli incipit delle letture della Veglia. Quanto al termine *Phase* come calco di *Pesah*, nell'Esodo ricorre anche in 12,21.43.48 e in 34,25.

<sup>82</sup> *Phase* rappresenta la latinizzazione del greco *phasék/phaséch*, usato da Aquila e Simmaco e ripreso da Filone Alessandrino, data l'attribuzione di tale vocalizzazione all'ebraico *ps̄h*: cf R. CANTALAMESSA, «“Ratio paschae”», 228 (nota 24). Origene nel suo *Peri Páscha* attribuisce la caduta della gutturale finale alla mancanza di corrispondenza in greco dell'aspirata finale ebraica: cf ORIGENE, *Peri Páscha*, ed. P. NAUTIN (Sources Chrétiennes 36), Cerf, Paris 1953, 34-35.

<sup>83</sup> Cf *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, edd. R. WEBER - E. GRAYSON, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994<sup>4</sup>: Gen 32,2 (*Manaim id est Castra*); 33,17 (*Soccoth id est Tabernacula*); 35,18 (*Benoni id est filius doloris mei*); Es 15,23 (*Mara id est amaritudinem*).

ossia di passaggio del popolo dall'Egitto alla terra promessa<sup>84</sup>. Nel suo Commento al Vangelo di Matteo Girolamo invece dichiara:

*Pascha, quod hebraice dicitur phase, non a passione ut plerique arbitrantur, sed a transitu nominatur, eo quod exterminator videns sanguinem in foribus Israhelitarum pertransierit nec percusserit eos, vel ipse Dominus praebens auxilium populo suo desuper ambularit. [...] Transitus autem noster, id est phase, ita celebratur si terrena et Aegyptum dimittentes ad caelestia festinemus*<sup>85</sup>.

Sebbene nell'ultima proposizione si registri un tentativo di raccordo con l'esegesi alessandrina, rimane qui inequivocabile l'idea che soggetto del *transitus* sia anzitutto il Signore: se si deve intendere *pascha* come *transitus*, invece che come *passio*, si tratta anzitutto di un *transitus Domini*, nell'accezione di *hypérbasis/hyperbasia* («passare sopra», «risparmiare»), secondo la traduzione già di Giuseppe Flavio nelle sue *Antiquitates Iudaicae*<sup>86</sup>.

Per comprendere l'interpretazione data alla lettura esodica *de agno*, nel momento in cui si affermò nella liturgia la versione di Girolamo, risulta utile recuperare il pensiero dell'*Ambrosiaster*. Questo autore riprende, contro Girolamo<sup>87</sup>, l'idea di *pascha ex passione*, giustificandola a partire dall'equazione *pascha = immolatio*, ricavata da Es 12,27<sup>88</sup>. Per lui

se la Pasqua cristiana ha il suo tipo in quella dell'Esodo, allora si deve ammettere che il *transitus Domini* è più un effetto o una conseguenza che non l'essenza del rito pasquale. Prima c'è l'immolazione dell'agnello, poi il pas-

<sup>84</sup> Cf FILONE ALESSANDRINO, *De specialibus legibus I et II*, ed. S. DANIEL (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 24), Cerf, Paris 1975, 2 145, 319.

<sup>85</sup> GIROLAMO, *Commentaire sur S. Matthieu*, ed. E. BONNARD (Sources Chrétiennes 259), Cerf, Paris 1979, 4, 26, 1, 322.

<sup>86</sup> GIUSEPPE FLAVIO, *Jewish Antiquities. Books I-III*, ed. H.St.J. THACKERAY, Harvard University Press, Cambridge Ma - London 1998, 2, § 313, 300.

<sup>87</sup> Appare condivisibile la convinzione di Cantalamessa, secondo il quale sarebbe Girolamo il bersaglio delle polemiche presenti negli scritti dell'*Ambrosiaster* e, specularmente, questi il destinatario delle accuse di ignoranza da parte di quello (cf R. CANTALAMESSA, «Ratio paschae», 230).

<sup>88</sup> *Pascha, dilectissimi fratres, a passione appellatum est, sicut docet nos traditionis huius praefiguratio, quae facta est in Aegypto per famulum dei Moysen dicente scriptura: immolatio pascha domini est: PSEUDO-AGOSTINO, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXXVII*, ed. A. SOUTER (CSEL 50), F. Tempsky - G. Freytag, Wien - Lipsia 1908, 116, 1, 349. Il dibattito in merito all'attribuzione all'*Ambrosiaster* dell'opera edita da Souter è da tempo concluso.

saggio di Yahvé che, vedendo il sangue sulle porte «passa oltre», cioè risparmia e salva gli israeliti<sup>89</sup>.

La comprensione di Es 12,1-11 nella liturgia ambrosiana rispecchia la teologia pasquale riassunta da questo autore nella formula «*prius pascha sic transitus*», proprio perché antepone il *transitus* (*hypérbasis*) *Domini* al *transitus* (*diábasis*) *populi*. Solo a partire da questa forte accentuazione del passaggio liberatore di Dio si può cogliere nelle celebrazioni pasquali ambrosiane un'apertura alla seconda prospettiva: quella della *pasqua* come passaggio dell'uomo dal peccato alla virtù, dalla schiavitù alla libertà e alla novità dell'esistenza redenta.

La quarta lettura, ossia la pericope di Es 13,18b-14,8, per quel che concerne la sua estensione non ha paralleli in altre tradizioni liturgiche. L'attenzione è rivolta al momento della partenza dei figli di Israele dall'Egitto, inseguiti dal faraone e dal suo esercito. Quanto al verbo latino «*ascenderunt*» (corrispondente al greco dei Settanta *anébēsan*) che apre la narrazione, si deve osservare la sottolineatura che ne fa Origene, il quale in tale *anábasis* del popolo di Israele vede la figura dell'ascensione del cristiano dalle tenebre del male, rappresentate dall'Egitto<sup>90</sup>, verso la patria del cielo<sup>91</sup>. Non è improbabile che in ambito ambrosiano l'impiego del racconto esodico, così configurato, dipenda da un'analoga chiave interpretativa. Del resto, dalle omelie dell'Alessandrino si ricavano commenti che possono illuminare la stessa conclusione della pericope (*Filii autem Israel proficiscebantur in manu excelsa*)<sup>92</sup>, insieme alle diverse tappe del percorso descritto<sup>93</sup>.

Ciò che risulta chiaro, in ogni caso, è il mutamento di accento rispetto a Es 12,1-11. Chi «sale», e dunque esce, dall'Egitto è il popolo: dalla *Pascha Domini*, ovvero *Phase, id est Transitus, Domini*, si approda così al mistico

<sup>89</sup> R. CANTALAMESSA, «“Ratio paschae”», 226.

<sup>90</sup> Cf ORIGENE, *Homélies sur le Nombres 3. Homélies XX-XXVIII*. Texte latin de W.A. Baehrens (G.C.S.), ed. L. DOUTRELEAU (Sources Chrétiennes 461), Cerf, Paris 2001, 27, 2, 4, 282.

<sup>91</sup> Cf ORIGENE, *Homélies sur le Nombres 3*, 27, 3, 1, 284. Per Origene la *dýnamis* (*virtus*) non è l'esercito, ma la forza morale, o meglio, colui che la dona, ossia Cristo Gesù, in accordo con 1 Cor 1,24.

<sup>92</sup> Cf ORIGENE, *Homélies sur le Nombres 3*, 27, 8, 2, 302.

<sup>93</sup> Origene offre una interpretazione spirituale persino dei toponimi, particolarmente caratterizzanti, che accomunano la pericope tratta dall'Esodo con la narrazione del libro dei Numeri (cf ORIGENE, *Homélies sur le Nombres 3*, 27, 9, 1-3, 308-312).

passaggio dell'uomo dalle passioni alle virtù, che la liberazione di Israele rappresenta. *L'anábasis*, sulla quale la quarta lettura pone, in esordio, l'accento, è preludio alla *diabásis*, la cui interpretazione allegorica, elaborata ad Alessandria, manifesta il suo influsso sullo stesso Ambrogio:

Fu di primavera che i figli di Israele lasciarono l'Egitto e passarono attraverso il mare, battezzati nella nube e nel mare, come disse l'Apostolo, e in quel tempo ogni anno si celebra la Pasqua del Signore Gesù Cristo, cioè il passaggio delle anime dai vizi alle virtù, dalle passioni della carne alla grazia e alla sobrietà dello Spirito, dal lievito della materia e della malvagità alla verità e alla sincerità<sup>94</sup>.

Le due profezie di Isaia<sup>95</sup>, che seguono la quarta lettura della Veglia, suonano come invito per i catecumeni ad accedere al battesimo, ma anche per i battezzati a rinnovarsi interiormente. Questo passaggio esistenziale può avvenire solo grazie alla passione di Cristo, sofferta per la nostra salvezza, attraverso la quale il Signore è passato dalla morte alla vita, aprendo ai credenti la via dalla morte alla vita, dal peccato alla grazia.

1 maggio 2015

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

<sup>94</sup> AMBROGIO, *Exameron* 1, 4, 14, 12.

<sup>95</sup> Is 54,17c-55,11; Is 1,16-19.