

FRANCESCO NIGRO

«Benedetta omelia!».
Tra storia di una prassi e ministero ecclesiale

1. L'omelia: tra storia e storie

Quante volte partecipando ad una solenne celebrazione (matrimonio, funerale, inaugurazione...) il momento più delicato e più criticato è stato quello dell'omelia! Dalla lunghezza al tono di voce, dai contenuti allo stile linguistico, dal modo di porsi dell'omileta ai temi affrontati. Davvero dietro l'esperienza omiletica c'è un crogiuolo di storie personali che si incrociano: il vissuto del prete, con annessa ansia prestazionale o superficialità da uomo navigato, da uomo «colto» che deve dimostrare le sue conoscenze a pastore appassionato e profondamente unito al «suo» popolo. C'è anche la fatica degli uditori, spesso demotivati e poco disposti ad ascoltare soprattutto il «prete di turno», che trovano nel cellulare o nella disconnessione mentale degli strumenti salutari per evadere, oppure persone attente e profondamente bisognose di ascoltare il «cosa» ed il «come» può offrire l'omelia, assetati di speranza e di essere nutriti da una parola vera che riscalda.

Il presente contributo vuole offrire un focus sul rapporto che sussiste tra omelia e comunità ecclesiale attraverso un excursus storico-teologico.

2. Origine e sviluppo della prassi omiletica nella tradizione scritturistica

Nel NT l'uso del termine *omelia* varia¹. L'origine del termine «omelia/*homilia*» indica il «discorso» tenuto dal presidente della celebrazione nel giorno del Signore (*dies dominica*) ed è un parlare «al popolo», come ricorda Giustino nella *I Apologia* 67,3-4:

¹ Cf. A. ROMANO, *L'omelia come rito comunicazionale*, LAS, Roma 2015, pp. 54-56.

³E nel giorno detto del sole, riunendoci tutti in un solo luogo dalla città e dalla campagna, costituiamo un'assemblea e si leggono le memorie degli apostoli e gli scritti dei profeti fino a quando vi è tempo. ⁴Poi, quando colui che legge ha terminato, il presidente in virtù della parola rivolge un'ammonizione e un'esortazione alla imitazione di queste cose buone.

Sebbene assente il termine tecnico, è presente la prassi. Di fatto nel greco classico indicava «la relazione, la conversazione, l'istruzione», ma anche il parlare al cospetto dell'assemblea e in ambito cristiano la spiegazione dei testi sacri della liturgia².

La connessione parola, liturgia e comunità si esplica nell'arco della storia in un percorso lungo e complesso che trae le sue origini già nel contesto biblico. Nell'AT le prassi omiletico-culturali sono riscontrabili nella vita delle comunità sinagogali postesiliche, dove lettura-ascolto-studio della Scrittura santa furono associate gradualmente alla prassi celebrativa al di fuori del tempio di Gerusalemme³. Nella storia d'Israele significativa è stata l'esperienza di Esdra e Neemia che offrono una vera e propria liturgia della parola con annessa omelia, quale segno della riunificazione della comunità per sancire nuovamente l'alleanza con Dio. In Ne 8,1-18 e in Esd 7,10 si fa riferimento alla proclamazione della Torah accompagnata dalla spiegazione da parte dei leviti al ritorno in terra santa. Si tratta non di un'esegesi in senso moderno, ma di una spiegazione attualizzante della parola, cosa dice in sé e cosa dice agli uditori. Nella tradizione ebraica si sviluppa il Midrash, termine che

deriva dalla radice *darash* e presenta un'ampiezza semantica che indica almeno tre significati: a) *cercare una cosa che si è persa, chiedere informazioni a qualcuno* (Gdc 6,29); b) il senso religioso del *cercare Dio* (Dt 4,29); c) e infine nel post-esilio il «rivolgersi alla Scrittura per cercarvi la risposta di Dio» (Esd 7,10) o meglio ancora cercare Dio nel testo che è stato letto. Il Midrash è costituito dall'interpretazione dei passi della Bibbia per opera dei rabbini dal II al X secolo. Il legame indissolubile tra il testo della parola e la spiegazione implica una duplice identità dell'omelia sinagogale come *limud* (cioè studio ed esegesi liturgica del testo, corrispondente al *didaskein* greco) e come *darshan* (ricerca, investigazione, svelamento della parola). In senso lato, si vuole indicare sia l'interpretazione che l'attualizzazione delle Scritture. In senso più stretto, il termine si riferisce

² Cf. M. MONFRINOTTI, «Omelia: alcune note sulle origini», in *Convivium Assisiense* 23(2021)2, pp. 241-250, qui pp. 241-243.

³ Cf. C. DI SANTE, *La preghiera di Israele. Alle origini della liturgia cristiana*. Marietti, Genova 1985, pp. 15-17; E. SCHURER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù*, vol. 3/1, Paideia, Brescia 1997; L.I. LEVINE, *La Sinagoga antica*, vol. 1, *Lo sviluppo storico*, Paideia, Brescia 2005, pp. 38-45.

all'esecuzione concrete dell'esegesi ed indica in origine un metodo di interpretazione dei versetti biblici. [...] Le principali tipologie di Midrash sono *haggada* e *halak*. Il tipo *halak* designa le norme, le regole, gli ordinamenti codificati [...]. Il *midrash haggadah*, che letteralmente significa narrazione, è la parte non legale della tradizione, che racconta, ricapitola ed attualizza gli avvenimenti salvifici del passato; riflettendo sulla parola di Dio, essa tenta di attualizzarla nel presente. Un tipo di *haggada* molto noto è quello di Pasqua⁴.

Cogliamo subito che dalla tradizione giudaica abbiamo una prassi narrativa e normativa che scaturiscono entrambe dall'interpretazione «liturgica» della Scrittura, utile per attualizzare e rendere viva la parola nella e per la comunità e per orientare le scelte e la vita del pio israelita. Tutto questo, però, ha bisogno di «maestri», mediatori capaci di offrire questo servizio liturgico dell'interpretazione credente e sapienziale della parola. Di fatto emerge subito questa circolarità tra parola annunciata e interpretata, comunità che accoglie e rende viva questa parola di salvezza e coloro che fungono da interpretatori e mediatori. Non sono tutti abilitati, ma solo chi è preparato e ha una vita spirituale adeguata riceve dalla comunità questo «ministero».

Un secondo passaggio interessante lo riscontriamo nella prassi neotestamentaria, debitrice di quella precedente. Riscontriamo almeno due esempi di «omelia»: nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,20-21) e in Antiochia di Pisidia con Paolo (At 13,15). Abbiamo altri riscontri in cui Gesù parla nel contesto celebrativo o offre delle «spiegazioni-catechesi» in contesti non liturgici, ma solo in Luca appare significativo anche a livello teologico il contributo di Gesù che attualizza la parola: «Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato» (Lc 4,21). Al di là dei dati che possiamo cogliere sulla prassi liturgica sinagogale, per il nostro studio è interessante cogliere questa mediazione e attualizzazione della parola che Cristo compie in quel contesto liturgico e che trova un ulteriore sviluppo in un contesto «a-liturgico» in senso stretto, ma che svela una forma nuova di celebrare, ossia il cammino con i discepoli di Emmaus. In Lc 24,14 si usa il termine *omiléō* per indicare il conversare familiarmente dei due discepoli tra di loro, a cui si aggiunge nel *climax* narrativo l'apporto del divin pellegrino che fa l'ermeneuta, letteralmente interpreta-spiega le Scritture, in Lc 24,27. «È l'inizio dell'ermeneutica nuova, che adesso il Risorto inaugura, fissandola per sempre e rendendola normativa per gli apostoli e per la chiesa di tutti i tempi. [...] Gesù adesso] spiega, *dermênêuō*, fa ermeneutica espositiva. Comincia a

⁴ ROMANO, *L'omelia come rito comunicazionale*, pp. 45-46.

spiegare come le Scritture “parlano di lui”»⁵. Il Cristo quindi appare il primo vero omileta, ermeneuta e mistagogo che spiega e introduce nel mistero celebrato e da celebrare. Notiamo quindi come la Pasqua di Cristo sia la chiave ermeneutica delle Scritture. Non da ultimo la dimensione mistagoga del rivelare e rivelarsi nel celebrare la *fractio panis*, apice e concretizzazione dell’annuncio, attiva il duplice processo di presa di coscienza della sua e loro identità ed il bisogno-missione di raccontare e testimoniare agli altri quanto accaduto. Quanto raccontato mette insieme la dinamica di una parola che illumina e riscalda, orienta e fa riconoscere il mistero di Cristo e della celebrazione, fino ad attivare il processo missionario di annuncio-testimonianza.

Un’ulteriore testimonianza è data dalla prima comunità. Significativa è l’esperienza omiletica di Paolo ad Antiochia di Pisidia: «Dopo la lettura della Legge e dei Profeti, i capi della sinagoga mandarono a dire loro: “Fratelli, se avete qualche parola di esortazione (*logos parakléseos*) per il popolo, parlate!”» (At 13,15). L’esortazione omiletica paolina offre non solo la narrazione della storia della salvezza in chiave cristologica, ma una *parenese* per edificare la comunità nella pasqua di Cristo il fulcro⁶.

3. I padri della chiesa e la prassi omiletica e didascalica

La comunità cristiana delle origini ha assunto questo modello sinagogale alla luce dell’esperienza di Cristo, riconoscendo «nell’omelia divina», come la definiva T. Federici, una parte essenziale e insostituibile della liturgia divina della parola⁷. Gli elementi comuni che si sviluppano nella tradizione patristica sono: a) il saluto introduttivo con un’orazione preparatoria; b) la riflessione di tipo colloquiale e familiare ricca di rimandi biblici e intessuta di esperienza di vita; c) l’invito alla preghiera; d) la conclusione dossologica⁸. Origene riconosceva un significato sacramentale-ecclesiale all’omelia, come anche Atanasio⁹, mentre Agostino propendeva nel riconoscerla come un *tractatus popularis*, ossia sermone pronunciato davanti al popolo e con una valenza ecclesiale¹⁰.

⁵ T. FEDERICI, *Per conoscere Lui e la potenza della Risurrezione di Lui. Per una lettura teologica del Lezionario*, vol. 4, *Ciclo A*, Dehoniane, Roma 1989, pp. 677-678.

⁶ Cf. ROMANO, *L’omelia come rito comunicazionale*, pp. 52-53.

⁷ Cf. FEDERICI, *Per conoscere Lui*, pp. 64-79.

⁸ Cf. A. OLIVAR, *La predicación cristiana antigua*, Herder, Barcelona 1991, pp. 518-525.

⁹ Cf. ORIGENE, *Commentario su Giovanni XXXII*, 2, in PG 14/741A; ATANASIO, *Primo discorso contro gli Ariani* 4: PG 26/20A.

¹⁰ Cf. AGOSTINO, *Epistola* 224,2, in NBA 22/1, p. 651.

Anche se i termini usati sono soprattutto *tractatus* e *sermo*, il primo per indicare come nella tradizione ellenistica i *dialégoimai*, le dispute, nell'area latina si opta per i *sermoni*, ossia le conversazioni familiari tipiche dell'omelia. Col tempo, anche in area latina il *sermo* è entrato a far parte della liturgia latina a tal punto che Agostino e Leone Magno definivano l'omelia come il *ministerium sermonis* in connessione con il *ministerium altaris*¹¹; in ogni caso differiva dal *tractatus*, più di carattere esegetico e nato non come trascrizione dell'omelia pronunciata dal vescovo o pastore, ma come componimento scritto per disputare su alcune questioni riguardanti la fede, l'ortodossia o l'ortoprassi.

L'uso del termine *praedicare* riprende il verbo greco *kerysso*, ossia «annunciare pubblicamente», davanti al popolo, molto simile ad *euanghelizo*, «che i padri latini paragonarono al termine *eructare* la parola di Dio che è stata “bevuta” nell'ascolto»¹². Il passaggio dalla cultura semitica a quella greca ha introdotto anche l'uso di uno stile comunicativo secondo i canoni della retorica greca, evolvendosi come *genus homileticum* che da colloquio semplice e familiare della tradizione pre-nicena si è trasformato in *sermone della festa* fino a diventare un discorso retorico ed un *sermone monastico* nel medioevo.

Di fatto il processo evolutivo risente della riconfigurazione della vita ecclesiale: da una comunità legata ad Israele e osteggiata dall'autorità romana (I-III secolo), ad una *religio* prima *licita* e poi di stato (IV-V secolo), fino ad una identificazione tra società civile e comunità religiosa (V-XV secolo). Anche sotto il profilo ecclesiale si è passati dai pastori e maestri nella fede (I-III secolo), ai grandi retori e scrittori di catechesi e trattati sulle verità di fede per la formazione dei catecumeni (IV-VII secolo), fino all'enfatizzare l'ideale monastico come «vocazione eccelsa» del cristiano e a «monasticizzare» la chiesa e quindi anche l'annuncio della fede e la celebrazione. Il modo di concepire e vivere la vita di fede della comunità ecclesiale si riflette nella liturgia che è stata saggiamente definita «epifania della chiesa» (cf. SC 26). Pertanto annuncio, celebrazione e vita ecclesiale si trovano sempre in stretta assonanza.

Di fatto l'omelia ha assunto il carattere di «discorso fatto davanti al popolo» da colui che «presiede» la celebrazione, come ci ricordava già Giustino intorno al 140 d.C. (*I Apologia* 67); il valore «rituale» dell'omelia è testimoniato anche da Ireneo di Lione (180 d.C.), sottolineando che spetta al vescovo, che presiede la celebrazione comunitaria dalla sua cattedra, essere custode della fede apostolica¹³. Solo successivamente,

¹¹ Cf. ID., *Sermo* 214,1, in NBA 22/1, p. 218; LEONE MAGNO, *Sermo* 30,1, in PL 54/444.

¹² ROMANO, *L'omelia come rito comunicazionale*, p. 57.

¹³ Cf. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* IX, 1, in SCh 264, pp. 159-160.

con la diffusione delle comunità nell'entroterra, si è passati dall'unica sinassi eucaristica episcopale a quella dei presbiteri, delegati dal vescovo nel presiedere l'eucaristia e la vita di una comunità; di conseguenza la presidenza è associata anche all'atto ufficiale e liturgico dell'omelia che spetta anche a loro. Eppure una voce «discordante» o perlomeno alternativa la ritroviamo in Eusebio di Cesarea, il quale richiamava una prassi comune in alcune regione ecclesiastiche di dare la facoltà di predicare durante alcune celebrazioni presiedute dal vescovo ad un laico competente. Ad esempio Alessandro, vescovo di Gerusalemme, permetteva ad Origene, non ancora presbitero, di predicare in assemblee eucaristiche con la presenza di vescovi, ma Demetrio, vescovo di Alessandria, città natale di Origene, si lamentava di tale prassi. Così Eusebio:

Nello scritto suo, [Demetrio] aggiunge che non si è mai sentito e non è mai avvenuto che i laici predicassero (*omileîn*) alla presenza dei vescovi. Non so come egli possa asserire cosa manifestamente falsa. Dove si trovano uomini capaci di essere veramente utili ai fratelli, dai santi vescovi sono esortati a rivolgere la parola al popolo (*prosomileîn*): così a Laranda ha avuto tale incarico Teodoro di Attico; questi presuli sono nostri fratelli beatissimi¹⁴.

Ci troviamo di fronte ad una prassi che prevedeva l'omelia per il vescovo, in maniera delegata al presbitero e in casi eccezionali la possibilità anche per i laici se autorevoli e competenti e autorizzati dal vescovo. Tale prassi non è molto ben vista in occidente, basti pensare alle critiche mosse da Leone Magno di permettere a monaci o laici di predicare durante la celebrazione perché riteneva conveniente l'ordinazione per dare ordine e garantire l'ortodossia nella chiesa (*Epistola* 119,6)¹⁵.

A riguardo Origene affermava che l'omelia aveva un carattere prettamente liturgico, per edificare l'assemblea e in stretta assonanza con la liturgia eucaristica, ben distinti dai commenti di natura esegetica e per la formazione teologico-spirituale.

La natura dell'omelia per Origene è unicamente *euologica*; anche la struttura omiletica prevede una suddivisione quasi anaforica costellata da una parte anagogico-esortativa e una seconda parte più dossologica finalizzata alla professione di fede. La stessa preghiera è intesa come *omelia* cioè come colloquio tra il Padre e il Figlio. [...] Per Origene è necessario considerare contestualmente l'insieme del soggetto celebrante: predicatore, comunità, Dio stesso; mentre il

¹⁴ EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* 6,19,17-18.

¹⁵ Cf. P. SINISCALCO, «Attività e ministeri di parola nella Chiesa antica», in *La predicazione dei laici. Comunicazione della fede e nuovi ministeri della parola*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 86-111.

«Logos è il protagonista dello svelamento dei misteri racchiusi nella Scrittura»¹⁶.

Lo Spirito appare come il «protagonista» fondamentale di tutta la liturgia, sia della parola che di quella eucaristica, pertanto senza il suo contributo non è possibile accogliere il senso profondo della Scrittura e trasmetterlo, né da parte del predicatore né da parte dell'assemblea, come confermato anche da Gregorio il Taumaturgo e ancor di più da Gregorio Nazianzeno che definiva l'omelia *divina*¹⁷. Per entrambi la comunità ascolta e celebra, loda e benedice Dio con la parola stessa e sotto l'azione dello Spirito che rende viva la parola nella comunità tutta e in chi è chiamato ad ascoltare o a *omilare*.

Anche per Ambrogio il *sermo* ha un carattere mistagogico e va pronunciato dall'ambone¹⁸, così per Agostino per il quale il *sermo divinus* era legato alla celebrazione dei sacramenti, quale «eco divinizzante» dello Spirito Santo, «mistero in atto» della presenza del Cristo risorto e parte insostituibile della liturgia. «Nemo videt Spiritum, et quomodo audimus vocem Spiritus? Sonat psalmus, vox est Spiritus; sonat Evangelium, vox est Spiritus; sonat sermo divinus, vox est Spiritus»¹⁹. In sintesi possiamo dire che per loro la funzione dell'omelia è pedagogico-didattica, ermeneutica-mistagogica, celebrativo-liturgica, ed è legata alla funzione stessa del vescovo mistagogo o del pastore-sacerdote delegato.

Gregorio Magno considerava l'omelia come un «parlare familiarmente» del pastore con il popolo a lui affidato da Dio, da tenersi sempre dopo la proclamazione del vangelo, quale risonanza dello Spirito attraverso la parola²⁰.

Secondo Pasquato è con Fulgenzio di Ruspe che si è realizzato il passaggio dall'omelia come atto liturgico ad un annuncio di tipo catechistico²¹. Fulgenzio di Ruspe riprese un cliché dell'eloquenza classica che ritroviamo nelle omelie e catechesi di questo periodo: 1) una introduzione tematica; 2) la citazione del passo o del versetto biblico a cui segue un commento esegetico e anagogico; 3) conclusione dossologica.

A livello di prassi liturgica «codificata» in epoca patristica è significativo quanto affermato dalle *Costituzioni apostoliche* che non prevede-

¹⁶ ROMANO, *L'omelia come rito comunicazionale*, pp. 59-60.

¹⁷ Cf. GREGORIO NAZIANZENO, *In Theophania, seu Natalitia Salvatoris*, in PG 36/317; GREGORIO IL TAUMATURGO, *Ringraziamento a Origene* 15, in SChr 148, p. 171.

¹⁸ Cf. AMBROGIO, *De sacramentis* 5,1,1, in SChr 25bis, p. 121.

¹⁹ Cf. AGOSTINO, *In Ioannis tractatus* 12,5, in NBA 24, 282.

²⁰ Cf. GREGORIO MAGNO, *Homelias XXI*, 1, in PL 76/1169.

²¹ Cf. O. PASQUATO, «Predicazione del Medioevo», in *Dizionario di omiletica*, a cura di M. SODI – A.M. TRIACCA, Elledici-Velaz, Torino 2002, pp. 1222-1229.

vano la strettissima connessione tra omelia e vangelo proclamato nella celebrazione, essendo l'omelia una «esortazione» rivolta al popolo, *logos parakléseos*²². Di fatto i termini rimandano alla connessione tra dimensione anamnetica e quella epicletica della liturgia, pertanto anche l'omelia si colloca come un annuncio anamnetico dell'agire salvifico di Dio che, per la potenza dello Spirito nel qui ed ora della liturgia, assume i caratteri dell'attualità salvifica, non solo nella spiegazione ma nell'essere parola che Dio rivolge ai fedeli in quel contesto liturgico, attraverso colui che presiede. In tal senso la presidenza della liturgia eucaristica non poteva essere disgiunta da quella della parola per una connessione interna tra i due momenti per la santificazione di tutto il popolo di Dio, tranne che per delle concessioni fatte a persone *ad hoc* in certi contesti liturgici²³.

Con l'*Ordo romanus primus* (V-VI secolo) non compare più la prassi dell'omelia in quanto si era verificata una dissociazione graduale e sostanziale tra liturgia e comunità, con l'uso di una lingua non più parlata e per una clericalizzazione della liturgia e della vita ecclesiale, tanto da traslare la definizione agostiniana del *sermo popularis* da annuncio rivolto al popolo a discorso «popolare-volgare», rispetto a quello dotto che seguiva i canoni della retorica classica affidato a persone competenti e istruite. La prassi della predicazione ordinaria rimase per tutta l'epoca patristica legata sia alla sacra Scrittura che all'insegnamento morale, ma gradualmente assunse i tratti dell'unico momento formativo del popolo, quindi con taglio pedagogico: far conoscere la storia della salvezza raccontata nella Scrittura e istruire il popolo ormai battezzato da infante e privo di quella istruzione propria del cammino catecumenale che iniziò a scomparire dal V-VI secolo.

L'epoca patristica si concluse con la nascita e diffusione dei vari libri liturgici e tra questi compaiono anche gli *omeliari* o *sermonari*, raccolte non di vere e proprie omelie, ma di formule esortative ed istruttive, accompagnate da orazioni, per «aiutare» i chierici meno istruiti. Inoltre fu introdotta la prassi della «messa letta» e anche questo momento rientrava nel cliché liturgico. Come rileva Della Torre in maniera arguta,

nelle comunità apostoliche la «predicazione» era di tipo colloquiale, tale da consentire il dialogo e ammettere molteplici prese di parola da parte dei presenti, e siamo giunti alla constatazione che nell'epoca classica della chiesa la questione si pone nei termini di legittimità di chi può predicare. Prima che si giungesse a discriminare i laici dalla predica si era passati attraverso un profondo mu-

²² Cf. *Costituzioni apostoliche* VIII, 5,12, in SChr 336, pp. 150-151.

²³ Cf. ROMANO, *L'omelia come rito comunicazionale*, p. 64.

tamento culturale: nelle assemblee cristiane la parola predicata veniva rivolta dal presbiterio verso la navata, senza però suscitare il dialogo e circolare attivamente fra i fedeli. Perché ciò è avvenuto? Vi ha influito l'accresciuta dimensione dell'uditorio, ormai uscito dalle *domus ecclesiae* e ospitato nelle grandi «basiliche»? Oppure si tratta di un mutamento culturale dall'ambiente giudaico, dove la presa di parola nel culto familiare e sinagogale era normale, a quello greco-romano nel quale la parola in pubblico poteva essere solo detta da chi aveva studiato retorica? Il riconoscimento progressivo dei ministeri ecclesiastici e la loro definizione riguardo ai compiti connessi possono avere contribuito a ridurre la comunicazione ecclesiale a una sola direzione, ma rimane sempre da discernere se tale processo era iscritto nella realtà teologale della chiesa oppure se è stato favorito da condizioni sociali o culturali²⁴.

Di fatto la prassi della «circolazione della parola» è rimasta come esperienza della tradizione monastica della *lectio divina*, anche se gradualmente la *collatio*, come condivisione sulla parola, scomparve a favore della sola «conferenza» dell'abate, una sorta di conferenza spirituale. L'omelia assunse sempre più i caratteri ufficiali della predicazione ecclesiastica, con i caratteri del discorso monologico e unidirezionale, dai sacerdoti ai fedeli. Di fatto anche l'uso della lingua liturgica diversa da quella del popolo indusse ad una «clericalizzazione» della messa e la stessa omelia scomparve e fu sostituita dalle «prediche» per i tempi forti o i grandi eventi per «catechizzare» il popolo.

4. Dal medioevo al concilio di Trento

Nel contesto del pieno sviluppo della *societas christiana* si ebbe una riconfigurazione della «predicazione» che coniugava insieme l'aspetto catechistico e quello omiletico-scritturistico, dissociato dal contesto liturgico. Le competenze oratorie dei «maestri» di spiritualità e predicazione erano rivolte ad approfondire le verità di fede e di morale o a confutare le tesi erranee anche in contesti pubblici. I sermoni per le varie celebrazioni più significative dell'anno liturgico non erano più parte integrante dell'azione liturgica, ma autonomi e indipendenti. I fedeli partecipavano con atteggiamento pio, supportati da non poche devozioni che gradualmente si diffusero, allegorizzando anche i gesti e le parole

²⁴ L. DELLA TORRE, «La circolazione della parola», in *Rivista Liturgica* 74(1987), pp. 195-216, qui p. 205.

pronunciate durante la messa. Così ai genitori spettava istruire alla fede i loro figli, mentre le predicazioni popolari erano per gli adulti²⁵.

All'inizio del IX secolo, epoca della grande riforma carolingia, si pensa a scuole accessibili a tutti, dette *publicae*, secondo la richiesta di Ludovico il Pio nell'829; e sono pubbliche perché tutti vi possono accedere, anche se in realtà restano ecclesiastiche. Durante questi secoli prevalgono nuove tendenze inculturative, più sbilanciate verso un dualismo liturgico che separava rito e predicazione; anche lo stesso significato di predicazione venne ricompreso a partire dalla sacra eloquenza tardo-patristica che assumerà toni marcatamente scolastici durante l'epoca dei dibattiti teologici e filosofici basso-medievali. Occorre sottolineare che dall'inizio della riforma carolingia (IX secolo) fino all'epoca medievale del XIII secolo i contesti delle comunità cristiane furono interessati da molteplici cambiamenti in ordine alla comunicazione (nascita e diffusione delle lingue vernacolari) e nuovi stili di vita (architettura delle grandi cattedrali, nuove forme di politica con i Comuni, nuovi traguardi culturali nella poesia e nell'arte)²⁶.

Questi dati sono importanti per rilevare il processo in atto tra predicazione liturgica, vita ecclesiale e configurazione ministeriale. Già il concilio di Vaison del 529 presieduto da Cesario di Arles e l'*Admonitio generalis* del 789 promulgata da Carlo Magno rimandavano alla formazione dei fedeli e alla predicazione liturgica, ma il concilio Lateranense IV del 1215 al canone 10 obbligava i pastori in cura d'anime alla predicazione, che non era più l'omelia dopo il vangelo, ma un momento rituale a sé stante per la formazione spirituale dei fedeli. Anche il *Pontificale di Durando* del 1296 prevedeva l'omelia dopo il vangelo, ma di fatto disattesa dalla prassi, tanto che in Francia e in Inghilterra la prassi era che la «predica» fosse tenuta dopo l'*orate fratres*, così fino al XVII secolo. Ai fedeli spettava «assistere e ascoltare» al momento istruttivo, mentre il ministro celebrava la prima parte della messa (quello che era rimasto della liturgia della parola) e i fedeli si associavano al ministro con atteggiamento devoto dallo svelamento del calice²⁷. Come il catecumeno aveva perso la sua configurazione liturgica e didattica nel processo

²⁵ Con diversi riferimenti, cf. R. GRÉGOIRE, «La predicazione nel Medio Evo», in *Firmana* (2001)25/26, pp. 110-121.

²⁶ ROMANO, *L'omelia come rito comunicazionale*, p. 69; F. CARDINI – M. MONTESTANO, *Storia medievale*, Le Monnier Università-Storia, Firenze 2006; G. D'ONOFRIO, «La teologia carolingia», in *Storia delle teologie nel Medioevo*, vol. 1, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 107-196.

²⁷ Cf. J.-A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della Messa romana*, vol. 1, *La messa e la Comunità della Chiesa. La messa didattica*, Marietti, Casale Monferrato 1953, pp. 365-367.

graduale di iniziazione del credente nella vita di fede e sacramentale, così l'omelia divenne un'esperienza didattico-catechistica di tipo dottrinale e priva di quella dimensione liturgico-sacramentale che ne faceva un momento propedeutico e speculare a quello eucaristico in senso stretto.

La situazione sociale e morale del clero e della comunità ecclesiale spinse sia alcuni membri del mondo monastico che alcuni movimenti laicali ad attuare una riforma spirituale, ponendo anche la seria questione dell'*officium praedicandi* tenuto da chi era moralmente degno, anche laici e persone continenti²⁸. Pier Damiani rimarcava che era proprio dell'ufficio ecclesiastico l'incarico di predicare, solo colui che lasciava «evaporare» ogni elemento di vita carnale purificato dalla fiamma dell'amore divino era in grado di predicare con autenticità e autorevolezza²⁹. Durante il pontificato di Urbano II sorsero i *predicatori itineranti* che si configurarono gradualmente come ordini di canonici dipendenti direttamente dal papa per diffondere e difendere la fede, tra questi i premostratensi con Norberto di Xanten nel 1119. Emerse così la «negazione al clero simoniaco o ai chierici sposati dell'*officium praedicandi*»³⁰ a causa della loro condizione morale. Ripartire la chiesa allo stile di vita apostolica era l'intento dei movimenti di riforma e degli ordini mendicanti. Questi ultimi si svilupparono dal XII secolo e riconfigurarono anche la prassi omiletica. Facendo uso di un'eloquenza sacra non più imbevuta dei toni retorici classici, ma più «popolare» e legata alla vita comune, la loro predicazione riuscì ad essere più incisiva perché più comunicativa e vicina alla gente analfabeta e meno erudita. Significativi sono stati i sermoni di Antonio da Padova, che puntava a istruire sulle virtù teologali e sulla formazione morale, sulla vita di preghiera e la pietà, divenendo un punto di riferimento per l'oratoria sacra del tempo. I francescani diffusero particolarmente uno stile di predicazione legato alla spiritualità cristocentrica e mariana, all'umanità di Cristo, al suo patire e alla funzione consolatoria ed esemplare di Maria, in ogni modo puntarono con i sermoni a istruire i fratelli nella pratica della vita religiosa e per un'adeguata amministrazione dei sacramenti. Figure chiave di teologi ed eminenti predicatori furono Tommaso d'Aquino e

²⁸ Cf. R. SACCENTI, «Insegnare la Scrittura, esortare alla vita cristiana. La predicazione dei laici fra XII e XIII secolo», in E. BIANCHI – C.U. CORTONI – F. MANDREOLI – R. SACCENTI, *Anche i laici possono predicare?*, Qiqajon, Magnano (BI) 2017, pp. 25-85, qui pp. 27-31.

²⁹ Cf. PIER DAMIANI, *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*, in ID., *De divina omnipotentia e altri opuscoli*, a cura di P. BREZZI – B. NARDI, Vallecchi, Firenze 1943, p. 177.

³⁰ SACCENTI, «Insegnare la Scrittura, esortare alla vita cristiana», p. 34.

Bonaventura, Duns Scoto e Guglielmo di Occam, mendicanti che offrirono un servizio di vera e propria evangelizzazione coniugando temi come povertà e spiritualità, sofferenza e redenzione, ragione e fede in un contesto socio-religioso complesso, segnato da nuove forme di paganesimo e da eresie, da una liturgia incomprensibile per la maggioranza dei fedeli e che esigeva di essere «esemplificata e spiegata» attraverso la lettura allegorica. Anche l'assemblea liturgica non aveva più coscienza di essere *ecclesia* e il grande merito dei vari predicatori itineranti fu quello di andare all'essenziale dell'annuncio e delle verità di fede, all'amore per l'eucaristia e per Maria, al legame con il papa, garanzia dell'autenticità della fede cattolica.

La romanizzazione della liturgia e ancor prima della chiesa, voluta da Carlo Magno, gradualmente spostata anche l'asse della vita ecclesiale dalla chiesa locale a quella universale, dal ruolo del vescovo locale in comunione con gli altri vescovi e il papa al solo sommo pontefice quasi come «unico vescovo della Chiesa», all'appiattimento del servizio episcopale alla missione amministrativa e giuridica, in quanto tra presbitero e vescovo nulla cambia in merito alla *potestas* consacratrice dell'eucaristia, come già da Girolamo in poi si era diffusa. Si ha così una nuova visione di chiesa e di ministerialità, nuova configurazione della liturgia e della predicazione³¹.

Il *Decretum Gratiani* (ca. 1140) stabiliva che l'insegnamento pubblico e nelle assemblee liturgiche spettava solo ai chierici, salvo una richiesta esplicita in forma eccezionale a certi laici e laiche³². Alessandro III affrontò il movimento valdese con prudenza e ammise la possibilità di predicare ai laici in forma eccezionale e solo per mandato pontificio o del vescovo o del clero; successivamente fece lo stesso anche Innocenzo III, offrendo la *licentia praedicandi*. Egli distingueva tra l'ufficio della predicazione vero e proprio, per interpretare la Scrittura e per garantire l'autenticità della fede e dei sacramenti, legato al ministero apostolico dei vescovi e dei loro collaboratori (preti e diaconi) ma anche dei «dottori e maestri» ovvero i teologi (sempre chierici), dalla possibilità di offrire delle esortazioni di tipo morale da parte anche dei laici, non escludendo esplicitamente nemmeno le donne, come comprovato ad esempio anche dal movimento francescano³³. Una figura interessante è stata Ildegarda di Bingen (1098-1179), monaca benedettina

³¹ Cf. L. LA ROSA, *La formazione cristiana nel medioevo*, Elledici, Torino 1998, pp. 12-18.

³² Cf. GRAZIANO, *Concordia discordantium canonum*, D. 23, c. 29, col. 86.

³³ Cf. SACCENTI, «Insegnare la Scrittura», pp. 47-60; C.U. CORTONI, «Grande follia è la loro. Donne e predicazione nella Chiesa fra XII e XIII secolo», in BIANCHI – CORTONI – MANDREOLI – SACCENTI, *Anche i laici possono predicare?*, pp. 87-119, qui pp. 109-115.

che con autorevolezza ha predicato anche alla presenza del papa Eugenio III e di numerosi vescovi³⁴.

5. Dal concilio di Trento al Vaticano II

L'istanza riformista generata e promossa da Lutero scaturì dal profondo desiderio di salvezza del suo cuore credente. La contemplazione del mistero della croce spinse Lutero a comprendere attraverso la parola lo scarto e l'inadeguatezza tra l'opera di Cristo e l'inconsistenza dell'umana fragilità, riconoscendo nella sola fede nel *Verbum crucis* la *potestas* salvifica di Dio che dona la sua grazia sanante³⁵. Non le pratiche salvano l'uomo, ma la grazia³⁶. La chiesa, ossia la comunità dei credenti come preferiva definirla Lutero, era la *creatura Verbi* nata dalla Scrittura, che definiva come *uterus Ecclesiae*³⁷. Egli sosteneva che la vita apostolica apparteneva a tutti i credenti, essendo «tutti consacrati sacerdoti dal battesimo»³⁸, ma non tutti chiamati ad essere ministri; questo richiedeva una vocazione ed un mandato per essere «pastore e predicatore»³⁹. Per lui il «pastorato, che Dio ha istituito, [...] deve reggere una comunità con la predicazione e i sacramenti»⁴⁰, legandolo al battesimo, non all'ordine⁴¹, ma alla fedeltà alla parola, per questo motivo il ministero non fu inteso come dignità giuridica ma come servizio alla parola⁴². Anche Calvino ribadiva la fedeltà all'apostolicità come legame alla parola di Dio da ascoltare e annunciare, e riconosceva nella missione «profetica» il *proprium* della comunità ecclesiale, sminuendo la dimensione apostolico-ministeriale⁴³.

³⁴ Cf. SACCENTI, «Insegnare la Scrittura», pp. 44-45.

³⁵ Cf. O.H. PESCH, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica* (BTC 135), Queriniana, Brescia 2007, pp. 247-258.

³⁶ Cf. Y.-M. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1972, pp. 317-318.

³⁷ Cf. *ivi*, p. 290.

³⁸ M. LUTERO, *An den christlichen Adel deutscher Nation*, in LW 44, 127; WA 6, 407, pp. 22s; trad. it.: *Alla nobiltà cristiana tedesca*, Claudiana, Roma 2008, p. 61.

³⁹ Cf. ID., *Commento al Salmo 82*, 1530, in LW 13, 65; WA 31/1, 211, pp. 17-20. Eppure l'affermazione del sacerdozio comune apparve in contrasto con la netta distinzione (pro)im-posta da Graziano: la chiesa si divideva in chierici e laici. Cf. GRAZIANO, *Decreti* 2.12.1.7.

⁴⁰ ID., *An den christlichen Adel deutscher Nation*, in WA 6,441, pp. 24s; trad. it. p. 167.

⁴¹ Cf. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, pp. 281-334.

⁴² Cf. F. MELANTONE, *Tractatus de Potestate et Primatu Papae* (1537), a. XI.

⁴³ Cf. G. CALVINO, *Il Catechismo di Ginevra* (1537), 7.6; ID., *Istituzioni della religione cristiana*, IV, c. 3, 8-13; CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, pp. 322-323.

In conclusione dall'ecclesiologia riformata emerge la concezione di chiesa non di tipo sacramentale o gerarchico, ma legata principalmente alla fede e alla grazia salvifica comunicata da Cristo mediante la parola della croce. I sacramenti erano visti come meri segni visibili e non come causa della salvezza, di conseguenza la comunità stessa fu intesa come *Ecclesia invisibilis* (Zwingli e Calvino) o come *Ecclesia abscondita* (come preferiva Lutero), non riconoscibile nelle strutture ma nelle persone vive e concrete⁴⁴.

La chiesa, per Trento, si definisce attorno a tre assi: il vangelo, del quale essa è custode fedele ed autentico con la sua tradizione; i sacramenti, specialmente l'eucaristia celebrata dal sacerdote come vero sacrificio di Cristo; la gerarchia fondata sul sacramento dell'ordine, garante della fedeltà al vangelo e della sua disciplina ecclesiastica. Alcuni elementi dell'ecclesiologia luterana restano vistosamente ai margini di quella tridentina, come il primato della parola di Dio, il ruolo delle comunità e la dimensione invisibile della Chiesa. Nei testi conciliari non compare mai la nozione di sacerdozio comune o battesimale; il «sacerdozio» vi risulta infatti assorbito dal sacramento dell'ordine⁴⁵.

Determinante per il concilio fu il contributo di J. Laynez⁴⁶ che sosteneva una tesi sorta nel XII secolo, ossia la separazione, non una semplice distinzione, tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*, quest'ultima legata all'autorità pontificia ed indipendente dalla consacrazione episcopale. Pur riconoscendo l'episcopato di diritto divino, si sottolineava soprattutto non il potere ricevuto per la consacrazione, ma la *materia subiecta* in virtù della designazione canonica, l'aspetto giuridico-amministrativo prevalse su quello sacramentale. Non si aveva ancora una teologia chiara del ministero episcopale, ma solo un rimando alla continuità della fede e del ministero degli apostoli⁴⁷. Si affermava che la potestà sacra è conferita con l'ordinazione, quindi è di natura sacramentale, è sempre legata ad un ufficio, un ministero, non essendo possibile avere delle ordinazioni assolute e, per sua natura, è irrevocabile, non delegabile e sempre efficace provenendo dal dono del sacramento validamente celebrato, mentre la potestà di giurisdizione, essendo di origine ecclesiastica, può essere delegata, sospesa o revocata e quindi dipende

⁴⁴ Cf. Y.-M. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, pp. 358-359.

⁴⁵ E. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella, Assisi 2012, pp. 274-275.

⁴⁶ Cf. J. LAYNEZ, *Disputationes Tridentinae*, a cura di H. GRISAR, vol. 1, Innsbruck 1886.

⁴⁷ Cf. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin*, pp. 365-368.

dalla missione canonica che l'autorità superiore (papa o vescovi) concedono agli ordinati per compiere atti *in nomine Christi et Ecclesiae*.

In questa logica emerge il ruolo della predicazione come espressione della *potestas iurisdictionis*, quindi legata ad un ufficio ecclesiastico. I pastori in cura d'anime, i curati, ossia i parroci *in primis* e i vescovi avevano questo incarico specifico poiché l'omelia, divenuta ormai predica o panegirico, era un atto «ufficiale ed istituzionale»⁴⁸. Il concilio di Trento nella IV sessione del 1546 affronta il tema del canone biblico, dell'interpretazione delle sacre Scritture e della predicazione del clero e dei membri degli ordini mendicanti, ma anche regola la stampa della Bibbia che necessita di approvazione ecclesiastica, e invita i vescovi a formare i predicatori e a ripensare alla predicazione (cf. COD 665-670). Per questo sorsero anche i seminari, ispirati ai collegi e alle università per garantire una formazione adeguata ai futuri preti per garantire l'autenticità di dottrina con la predicazione e la celebrazione dei sacramenti secondo le norme stabilite dai sacri canoni e dalle rubriche liturgiche. Per ovviare anche all'ignoranza dei predicatori dal XVI secolo si diffusero gli omiliari, raccolti di omelie per alcune celebrazioni particolari, come matrimoni e funerali, feste dei santi o prediche quaresimali. Contestualmente si ripropose l'omelia dopo il vangelo nel *Missale Romanum* di Clemente VIII del 1604 e nella liturgia papale e in quella episcopale.

A livello architettonico nelle basiliche latine troviamo due amboni speculari di forma quadrangolare: uno per le epistole, mentre i gradini inferiori erano usati per il *graduale*, appunto il salmo, e dall'altro ambone veniva proclamato il vangelo e tenuta l'omelia. Dall'XI al XIII secolo in Europa del Nord si diffuse il *pulpito* che venne collocato tra il presbiterio e la navata centrale, una «tribuna» per il *panegirico* o la *predica*. Scomparve anche l'uso della cattedra episcopale come «luogo liturgico» dell'omelia del vescovo, in quanto tutta l'attenzione venne posta sulla mensa eucaristica centrale, separata dai fedeli per la balaustra e collocata su un livello più alto rispetto a quello di calpestio. Così per i bambini c'era il catechismo, per gli adulti il sermone. In una chiesa gerarchica e militante, i luoghi «apicali» dell'aula liturgica erano l'ambone per istruire e l'altare per consacrare e rendere presente il Cristo nell'eucaristia. Ai

⁴⁸ Cf. *Catechismo Romano decretato dal concilio Tridentino*, n. 287: «Il sacerdote infatti ha due uffici: consacrare e amministrare secondo le regole i sacramenti e istruire il popolo affidatogli sulle vie e i mezzi della salvezza eterna. [...] Al primo può ottemperare anche se fornito di cognizioni mediocri; ma il secondo esige indubbiamente una scienza non comune, ma raffinata. Non tutti i sacerdoti però devono essere forniti di specialissima erudizione: basta che questa sia proporzionata alle esigenze e ai doveri dell'ufficio cui sono chiamati».

fedeli spettava ascoltare umilmente e assistere alla messa, identificata per lo più solo con la liturgia eucaristica, a cui talvolta era anche possibile partecipare con la comunione sacramentale e non solo con quella spirituale. Ormai l'aspetto liturgico dell'omelia aveva perso il suo *Sitz im Leben*. Tutto questo, sostanzialmente, si è protratto fino all'inizio del Novecento.

6. La svolta conciliare e le indicazioni degli ultimi pontefici

Il recupero dell'omelia come atto liturgico nasce in una nuova visione di chiesa, non più verticistica, piramidale, ma comunionale. La liturgia è manifestazione della vita e della missione della Chiesa (cf. SC 26), fonte e culmine della sua azione salvifica (cf. SC 10). In tal senso il concilio Vaticano II ha attuato una rivoluzione copernicana nella comprensione stessa della chiesa e, di conseguenza, della stessa liturgia e dell'omelia nel suo specifico. La chiesa appare come *mistero di comunione*, a immagine della santissima Trinità (cf. LG 2-4) e *sacramento universale di salvezza*. Emerge, quindi, una visione di chiesa come realtà teandrica, umano-divina (cf. LG 8), trascendente e storica, «segno e strumento» per far conoscere e realizzare l'intima unione con Dio e di tutta l'umanità (cf. LG 1). Appare come comunione gerarchica, chiesa di chiese, ricca di carismi e ministeri, per edificare nell'unità e nell'armonia tutti i suoi membri, missionaria per sua natura, chiamata ad annunciare a tutti il vangelo di salvezza.⁴⁹

Anche la liturgia si configura non più nella prospettiva clericocentrica, ma comunionale del popolo di Dio che sotto la presidenza del ministro ordinato celebra i divini misteri. L'*actuosa participatio* (cf. SC 48.50) esprime la natura comunionale del popolo che celebra i divini misteri in quanto ogni celebrazione è *actio Christi et populi Dei*, rendendo presente Cristo nella sua chiesa in forme e modalità diverse (cf. SC 7). Anche sull'omelia e sulla predicazione in genere SC ci offre alcuni elementi di novità, oltre ad un uso più significativo e abbondante della liturgia della parola (cf. SC 51), in SC 35 §2:

Il momento più adatto per la predicazione, che fa parte dell'azione liturgica, nella misura in cui il rito lo permette, sia indicato anche nelle rubriche e il ministero della parola sia adempiuto con fedeltà e nel debito modo. La predicazione poi attinga anzitutto alle fonti della sacra Scrittura e della liturgia, poiché essa è l'annuncio delle

⁴⁹ Cf. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, pp. 245-347.

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

Viene rimarcato il ruolo esplicito dell'omelia in SC 52:

Si raccomanda vivamente l'omelia, che è parte dell'azione liturgica. In essa nel corso dell'anno liturgico vengano presentati i misteri della fede e le norme della vita cristiana, attingendoli dal testo sacro. Nelle messe della domenica e dei giorni festivi con partecipazione di popolo non si ometta l'omelia se non per grave motivo.

L'omelia così appare come un momento fondamentale della celebrazione, espressione concreta della missione evangelizzatrice della chiesa (cf. DV 7) che esplicita la cura pastorale e la custodia della fede e tradizione apostolica⁵⁰. Tale tradizione, sotto la guida dello Spirito, cresce nella comprensione

tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cf. Lc 2,19 e 51), sia con l'intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio (DV 8).

La natura ecclesiale e sacramentale dell'omelia esprime la missione evangelizzatrice della chiesa che nella liturgia prende forma come «secondo primo annuncio» per incarnare la parola di Dio, immersa nel contesto liturgico specifico e nei passaggi di vita dei fedeli che celebrano i divini misteri. La missione del presidente-omileta è quella di dare «forma» alla «materia» (parola – tempo liturgico – vita dei fedeli) sotto l'azione dello Spirito Santo e grazie ad un'adeguata e previa preparazione con lo studio e la preghiera⁵¹.

⁵⁰ Cf. P. SARTOR, *Omelia. Un secolo tra crisi e prospettive*, EDB, Bologna 2017, pp. 10-13.

⁵¹ A riguardo bene si esprime ROMANO, *L'omelia come rito comunicazionale*, p. 77: «L'omelia si distingue, quindi, come *celebrazione mistagogica* della parola divina: a) è presieduta dal mistagogo che conduce per mano l'Assemblea degli iniziati all'interno del Mistero totale del Cristo e della sua Chiesa; b) è celebrazione del "canto dello Spirito", perché al centro della conversazione familiare e semplice avviene la manifestazione rituale della Pasqua della Trinità tutta unita; c) è celebrazione della *comunicazione familiare* che lo Spirito in tutta semplicità suggerisce agli omileti-mistagoghi. È, inoltre, celebrazione del "dialogo attualizzante dello Sposo con la Sposa", uniti nella comunicazione trinitaria dal flusso dinamico dell'agape divina che si auto-comunica

Nello sviluppo della riflessione post-conciliare e dalle indicazioni liturgiche⁵² è significativo quanto disposto da *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI (cf. nn. 43.75-79) e dal *Codice* del 1983 (cann. 762-769, soprattutto 766-767 riguardanti la necessità della predicazione nella liturgia e la possibilità in certe circostanze per i laici di predicare in una chiesa o oratorio, con l'interpretazione autentica offerta dalla Pontificia commissione)⁵³. Anche Giovanni Paolo II in *Dies Domini* richiamava la liturgia della parola e l'omelia come espressione del dialogo di Dio con il suo popolo (cf. nn. 39-41); e Benedetto XVI ha affrontato questo tema nella *Sacramentum caritatis* (cf. nn. 45-46) rimarcando la relazione dell'omelia con la parola di Dio, la celebrazione sacramentale e la vita della comunità. Questi aspetti sono stati ulteriormente sviluppati da papa Ratzinger in *Verbum Domini* (cf. nn. 52-61), dove evidenziava che è proprio dei ministri ordinati il tenere l'omelia in forza dell'ordinazione, e a loro è richiesto di attualizzare il messaggio scritturistico per aiutare i fedeli a prendere consapevolezza della presenza ed efficacia salvifica della parola di Dio nelle loro situazioni di vita (cf. n. 59) auspicando anche un direttorio omiletico (cf. n. 60).

Il contributo più significativo è quello di *Evangelii gaudium* che dedica un'ampia sezione al tema (cf. nn. 135-139) in cui cogliamo alcuni elementi di natura ecclesiological e sacramentale di fondamentale importanza. *In primis* afferma che «l'omelia è la pietra di paragone per valutare la vicinanza e la capacità d'incontro di un pastore con il suo popolo» (n. 135). Nella missione di una Chiesa sacramento della prossimità di Dio per il suo popolo, la liturgia e nello specifico l'omelia sono il tramite sacramentale attraverso il quale si realizza questa cura pastorale. L'autorevolezza della parola di Cristo e degli apostoli risuona oggi anche nell'omileta che «deve riconoscere il cuore della sua comunità per cercare dov'è vivo e ardente il desiderio di Dio, e anche dove tale dialogo, che era amoroso, sia stato soffocato o non abbia potuto dare frutto» (n. 137). Quindi l'omelia non è una lezione o una conferenza, la sua brevità le permette di non concentrare l'attenzione sull'omileta ma sul messaggio che va offerto in armonia con le due mense (parola-eucaristia) e con i suoi ritmi-tempi (non una sproporzione di una sull'altra), ma deve orientare verso la comunione con Cristo (cf. n. 138).

all'umanità nella pericorese eterna che irrompe nel tempo e nello spazio grazie al *frutto pneumatologico anamnetico-epicletico del nesso rito-fatto, momento della storia della salvezza*».

⁵² Per un'accurata analisi storica dello sviluppo liturgico, magisteriale e teologico, cf. *ivi*, pp. 74-89.

⁵³ Cf. J.E. Fox, «L'omelia e l'interpretazione autentica del canone 767 § 1. Il soggetto autorizzato dell'omelia», in *Ephermides Liturgiae* 106(1992), pp. 3-37.

La prospettiva ecclesiologicala di fondo è quella di una chiesa che come madre premurosa parla al suo popolo come ad un figlio; essa «sa riconoscere tutto ciò che Dio ha seminato in suo figlio, ascolta le sue preoccupazioni e apprende da lui. [...] La predica cristiana, pertanto, trova nel cuore della cultura del popolo una fonte d'acqua viva, sia per sapere che cosa deve dire, sia per trovare il modo appropriato di dirlo» (n. 139). Questa cultura e questo dialetto materno dicono la vicinanza cordiale dell'omileta che comunica con gesti e parole (cf. n. 140). Inoltre

il predicatore ha la bellissima e difficile missione di unire i cuori che si amano: quello del Signore e quello del suo popolo. [...] La parola è essenzialmente mediatrice e richiede non solo i due dialoganti ma anche un predicatore che lo rappresenti come tale, convinto che «noi non annunciamo noi stessi ma Cristo Gesù Signore: quanto a noi, siamo i vostri servitori a causa di Gesù» (2Cor 4,5) (n. 143).

Francesco propone non solo dei criteri pastorali, ma dei principi teologici per preparare e vivere l'omelia come azione sacramentale e non come «discorso erudito». *In primis* il primato dello Spirito da invocare da parte del predicatore, che richiama il grande regista di tutta l'azione sacramentale. Quindi l'attenzione al testo sacro, custode della parola di Dio, mezzo attraverso il quale Dio continua a dialogare con il suo popolo, che va interpretato adeguatamente nei termini usati, nella struttura del brano, nella finalità pedagogica propria della Scrittura che intende consolare ed edificare i credenti in comunità di salvati (cf. nn. 146-147). «Chiunque voglia predicare, prima deve essere disposto a lasciarsi commuovere dalla parola e a farla diventare carne nella sua esistenza concreta» (n. 150). Questo esige di essere non «immacolati e perfetti», ma credenti fragili in cammino di conversione continua sulla via del vangelo (cf. nn. 149 e 150), sostenendo con Giovanni Paolo II l'influenza che ha la santità di vita del ministro per l'autenticità di una parola condivisa (*Pastores dabo vobis*, n. 25). Il papa, infine, considera l'omileta «un contemplativo della parola e anche un contemplativo del popolo» che tesse una riflessione tale da scaldare il cuore e illuminare le menti per comprendere l'appello che Dio rivolge ai credenti nell'oggi della storia (cf. n. 154).

In conclusione è possibile comprendere lo spostamento dall'asse contenutistico (dall'epoca post-tridentina al Vaticano II) a quello spirituale ed esistenziale di una parola che si fa carne e sangue nella vita del predicatore e della comunità nell'azione sacramentale dell'omelia.

7. Alcune riflessioni sistematiche conclusive

Da questo lungo ed articolato percorso storico possiamo cogliere alcuni elementi sistematici che possono indicarci la natura teologica dell'omelia e la missione ecclesiologicala e teologica dell'omileta.

Siamo debitori nei confronti del concilio Vaticano II per aver consegnato una nuova consapevolezza dell'essere e dell'agire di Dio nella storia, espressa magistralmente in DV 2: Dio si rivela personalmente come ad amici per ammetterli alla comunione con lui; questo avviene attraverso *gestis verbisque*, potremmo dire la dimensione «sacramentale» del comunicarsi-donarsi di Dio, e Cristo è il mediatore e la pienezza dell'intera rivelazione. La rivelazione esprime questo dialogo familiare tra Dio e il suo popolo che in Cristo trova il suo compimento, la cui finalità è la comunione con Dio, quell'alleanza che plasma la vita della comunità e del singolo. Se pensiamo all'omelia non è altro che uno «strumento», il più noto e comune attraverso il quale, nel cuore della liturgia, media e concretizza questo agire rivelativo e comunicativo di Dio attraverso la comunità ecclesiale.

Cogliamo la natura teologica dell'omelia, ossia pneumatologica e cristologica. Bene è stato definito lo Spirito nella liturgia come «l'iconoforo, l'iconografo e l'iconoplasto»⁵⁴, che guida e plasma la parola, gli uditori e l'omileta. L'omelia nasce dall'agire dello Spirito nella liturgia e nella mensa della parola, è lo Spirito che fa di quei brani scritturistici «la parola di Dio» per cui la comunità rende grazie e abilita il ministro, nella sua apertura sincera del cuore e dell'intelligenza, a farsi eco di quella parola, voce dello Spirito per quella comunità. Spetta un oggettivo ruolo strumentale al ministro, a cui soggettivamente è richiesto di mettere a disposizione di Cristo, colui che «presiede» in senso pieno la chiesa e ogni liturgia, la sua umanità, le sue doti intellettuali, la sua vita emotiva e morale, tutta la sua persona coinvolta dall'azione dello Spirito e dalla parola.

Va riconosciuto anche l'agire di Cristo che guida la sua chiesa e che si serve di situazioni, intuizioni e dei testi biblici della liturgia per guidare e illuminare il suo popolo attraverso il valore eterno e sempre contemporaneo della parola. Per l'omelia è centrale il ruolo della Scrittura, riletta nel contesto dell'anno liturgico in chiave cristologica e del cammino storico che la comunità sta vivendo, per aiutare ad offrire una bussola.

Possiamo quindi affermare con E. Mazza che l'omelia è espressione dell'*apostolicità della chiesa* e della *profezia della chiesa*. «Ogni predicazione non è mai un atto personale, ma ha da essere "predicazione

⁵⁴ C. CIBIEN, «L'omileta: tra ascolto di Dio e le attese del popolo. Alla ricerca delle basi di questo ministero», in *Rivista Liturgica* 95(2009)6, pp. 1043-1054, qui p. 1054.

della Chiesa". [...] Lo scopo di questo annuncio non è semplicemente che il messaggio venga *conosciuto*, ma che, essendo *creduto*, diventi il progetto (*typos* = modello) stabile di una vita a immagine di quella di Gesù»⁵⁵. Il secondo elemento del genere letterario che norma l'omelia è la *profezia*, in quanto si tiene l'omelia per mandato di Dio e in sua vece: «Parla per qualcuno e la parola è rivolta da Dio a quel determinato destinatario; quindi la parola è adatta al destinatario, è comprensibile ed è per lui salvezza se la accoglie e se crede in Dio che parla per mezzo dei profeti»⁵⁶, gli omileti.

Inoltre va ricordato il *sensus fidelium* che, come precisa LG 12, appartiene a tutti i credenti in virtù del battesimo e che permette di acquisire lo spirito di discernimento delle verità di fede e del bene per la comunità, ma anche per se stesso. È lo Spirito di Cristo che agisce nel battezzato e nella comunità popolo di Dio credente e pellegrinante che si dispone con l'ascolto della parola, dell'omelia e con il celebrare ad accogliere l'agire di Cristo salvatore nel qui e ora dell'azione liturgica. È la parola che edifica la comunità, l'omelia rappresenta il sacramento di questa fusione e comunione tra gli uditori della parola per essere, a loro volta, segno e strumento di questo annuncio di salvezza nei loro contesti di vita.

L'omelia ha un carattere «mistagogico» e «divinizzante/santificante», in quanto mediazione comunicativa della voce di Dio nella liturgia, tramite attraverso il quale la parola del Risorto raggiunge la comunità ed il singolo introducendoli nel dinamismo pasquale.

C'è anche una ministerialità propria dell'omileta che è legata alla presidenza eucaristica. Non è corretto pensare a due presidenze distinte per le due mense, ma solo in taluni casi chi presiede la celebrazione eucaristica può delegare, affidare ad altri ministri ordinati la possibilità di tenere l'omelia, come ci ricorda l'*Ordinamento generale del Messale Romano* (cf. nn. 65-66), ma anche l'istruzione del 1997 *Ecclesiae de mysterio* (art. 3)⁵⁷. Nel rito di ordinazione del vescovo, dei presbiteri e dei diaconi appare come centrale la missione di insegnare e annunciare il vangelo, in continuità con la teologia dei *tria munera* che il Vaticano II ha promosso in maniera speciale sia per i ministri ordinati che per i fedeli

⁵⁵ E. MAZZA, «L'omelia: un testo normato», in *Rivista del Clero Italiano* (1995)5, pp. 359-369, qui pp. 362-363.

⁵⁶ *Ivi*, p. 364.

⁵⁷ Cf. CIC, can. 767, § 1; PONTIFICIA COMMISSIONE PER L'INTERPRETAZIONE AUTENTICA DEL CIC, *Risposta al dubbio circa il can. 767, § 1*, in AAS 79(1987), p. 1249; Istruzione interdicasteriale su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti *Ecclesiae de mysterio*, 15 agosto 1997, art. 3, in AAS 89(1997), p. 864.

laici. Se pensiamo al vescovo anche nel rito di ordinazione viene imposto il libro dei vangeli sul suo capo durante la solenne preghiera di ordinazione per ricordare il suo essere al servizio della parola, come anche è affidato il libro dei vangeli al vescovo e al diacono⁵⁸. Il vescovo è il moderatore del ministero della parola nella sua chiesa locale, come ricorda il direttorio per il ministero pastorale dei vescovi *Apostolorum successores* (22 febbraio 2004; cf. nn. 122-125). Nel n. 124 si afferma la possibilità, per carenza di clero o per esemplarità e competenza, che alcuni laici possano essere ammessi a collaborare nel ministero della parola, ma non è previsto tenere l'omelia. Va riconosciuto il legame tra autorità *oggettiva* (il carisma *veritatis certum* dei vescovi depositari e custodi dell'apostolicità della Chiesa) e autorevolezza *soggettiva* del vescovo e del ministro della parola (tanto che la sua vita dovrebbe essere segnata dall'ascolto della parola e da uno stile evangelico, cf. n. 119), comunque l'omelia (soprattutto quella domenicale) da parte del vescovo o di un ministro ordinato è la forma concreta della cura del dialogo di fede con il popolo a loro affidato. «Predicare è costruire la comunità. È dar visibilità ai diversi cammini, sostenerne le fatiche, aiutarne la riflessione e alimentare la speranza»⁵⁹.

Se il concilio rimarca il *munus docendi* del ministero apostolico, è pur vero che rileva il *munus* profetico di ogni battezzato (cf. LG 35) abilitato ad annunciare la parola (catechesi e testimonianza), ma che ha la possibilità di ricevere un ministero proprio di annuncio nella liturgia lì dove il ministro ordinato è assente. Se questo è possibile in forme eccezionali di presiedere una liturgia della parola e la distribuzione anche della comunione, perché non accogliere anche la possibilità per loro di tenere l'omelia in certe situazioni particolari come un triduo, una celebrazione con un raduno di ragazzi o giovani, nei giorni di esercizi spirituali? Essendo l'omileta uno strumento, si richiede una preparazione adeguata a livello scritturistico, biblico e pedagogico-didattico per la comunicazione, un carisma nella predicazione, una vita spirituale e morale matura, un mandato ecclesiale *ad hoc* in stretta comunione e dipendenza dal vescovo e Nicolas aggiunge anche l'essere accolto dalla comunità cristiana nel suo ministero⁶⁰. Di fatto anche al ministro ordinato sono richieste queste caratteristiche. Già negli anni Settanta Nicolas propende verso queste aperture, e non solo lui, come comprovato da D.

⁵⁸ Cf. OVPD, *Premesse generali*, nn. 20.42-43.52.55; per i presbiteri, *ivi*, nn. 136-137; per i diaconi: nn. 220-221.230.233.

⁵⁹ S. GAMBERONI, «L'omelia e la comunità», in *Rivista del Clero Italiano* (2019)11, pp. 742-760, qui p. 745.

⁶⁰ Cf. J.H. NICOLAS, «Le laïcs et l'annonce de la parole de Dieu», in *Nouvelle revue théologique* 93(1971), pp. 821-848, qui pp. 827-841.

Castagna o da Della Torre, il quale prevedeva una presa di parola all'interno dell'omelia più di tipo partecipativo che un monologo del presbitero⁶¹. C'è anche chi come la Hilkert notava delle richieste di apertura da parte di alcune conferenze episcopali come quella tedesca e statunitense, evidenziando che fino a quando i due sacerdoti saranno visti in competizione tra di loro e non come complementari non sarà possibile affrontare con coraggio la seria crisi della nostra predicazione ecclesiale⁶². Sotto il profilo giuridico ci sono perplessità e possibilità di rimettere in questione il tema offerte da tesi dottorali in diritto canonico da Ettore Signorile e Marcel Smejkal⁶³; nel dibattito attuale si ipotizza di valorizzare in alcune celebrazioni eucaristiche particolari la predicazione di uomini e donne particolarmente formati, magari prevedendo una benedizione previa all'omelia da parte del ministro che presiede e una monizione finale da parte dello stesso che possa «incastonare» nell'azione liturgica della parola un intervento omiletico del genere, ponendo l'accento sul dono del battesimo e della confermazione, sull'esercizio del *sensus fidelium* e sulla prassi in atto nelle missioni e per le assemblee domenicali prive del ministro ordinato, senza volersi sostituire a lui, ovviamente⁶⁴. Già il *Direttorio per le messe con la partecipazione di fanciulli* nel 1973 (n. 24) prevedeva questa possibilità⁶⁵.

Negli ultimi anni l'attenzione è stata posta soprattutto sull'arte del predicare, sulle qualità comunicative e sulla preparazione spirituale e umana dell'omileta. In piena crisi comunicativa della chiesa emerge il bisogno di ripensare l'annuncio della fede nei vari contesti, anche liturgico ed omiletico⁶⁶.

⁶¹ Cf. D. CASTAGNA, «Il laico deve oggi predicare?», in *Concilium* 3(1968), pp. 109-115; D. SARTORE, «Problemi dell'omelia oggi», in *Rivista Liturgica* 57(1970), pp. 615-626; e il già citato DELLA TORRE, «La circolazione della parola», pp. 195-216.

⁶² Cf. M.C. HILKERT, «I molti doni dello Spirito. Predicazione dei laici e liturgia», in *Concilium* 46(2010), pp. 284-296.

⁶³ Cf. E. SIGNORILE, *La predicazione dei laici e il divieto d'omelia. Corresponsabilità ecclesiale dell'annuncio, requisiti e norme*, PUL, Roma 1994; M. SMEJKAL, *Il ministro dell'omelia secondo l'attuale legislazione*, Pontificia Università San Tommaso, Roma 2003.

⁶⁴ Cf. F. MANDREOLI, «Chi annuncia la misericordia di Dio? Alcune premesse teologiche per lo sviluppo di una più ampia partecipazione omiletica dei battezzati laici», in BIANCHI – CORTONI – MANDREOLI – SACCENTI, *Anche i laici possono predicare?*, pp. 121-176; E. BIANCHI, «Introduzione», in BIANCHI – CORTONI – MANDREOLI – SACCENTI, *Anche i laici possono predicare?*, pp. 5-18, soprattutto pp. 17-18.

⁶⁵ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Direttorio per le messe con la partecipazione di fanciulli* (1973), n. 24, in *EV* 4/1723.

⁶⁶ Cf. G. PICCOLO – N. STEEVES, *E io ti dico: immagina! L'arte difficile della predicazione*, Città Nuova, Roma 2017; M. AUGÉ, «Rassegna critica sulla letteratura omiletica dal Vaticano II ad oggi (1964-2009)», in *L'omelia. Atti della XXXVIII Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia* (Capaccio, 30.08-03.09 2010), a cura di P.

Quindi, potrebbe essere questa anche la prospettiva nuova a cui *Spiritus Domini* e *Antiquum ministerium* ci stanno orientando per una maggiore e più significativa ministerialità laicale e una promozione di uno stile sinodale missionario e partecipativo?



Lo studio offre un'analisi sintetica dello sviluppo storico della prassi omiletica nel suo legame con la visione di Chiesa e di ministero, fino ad affrontare alcuni aspetti nevralgici come la corresponsabilità nella predicazione da parte dei laici.

**OMELIA – PREDICAZIONE - LITURGIA – CHIESA – MINISTERO –
PRESIDENZA – POTESTAS ORDINIS – POTESTAS IURISDICTIONIS**



The study offers a synthetic analysis of the historical development of homiletic practice in its link with the vision of the Church and of the ministry, up to addressing some crucial aspects such as co-responsibility in preaching on the part of the laity.

**HOMILY – PREACHING - LITURGY – CHURCH – MINISTRY –
PRESIDENCY – POTESTAS ORDINIS – POTESTAS IURISDICTIONIS**

CHIARAMELLO (CLV 160), Edizioni Liturgiche, Roma 2012, pp. 141-159, soprattutto pp. 151-154; S. SEGOLONI RUTA, «La dimensione ecclesiologicala dell'omelia», in *Convivium Assisiense* 23(2021)2, pp. 251-264 (tutto il fascicolo è dedicato all'omelia). Cf. anche il fascicolo monografico sull'omelia della *Rivista di Pastorale Liturgica* (2021)6.