

SALVATORE BILOTTA*

Traditio e qualitas sacramentalis dell'omelia: sulle ragioni di una crisi

1. Una teologia scientifica della predicazione?

Un rinnovamento della predicazione è auspicato da ormai troppi anni e ci si interroga sulle reali possibilità di una sua ripresa in una società segnata dall'abbandono del desiderio di Dio. Poche sembrano le omelie capaci di tenere unito il piccolo gregge rimasto o di attrarre i fedeli occasionali; eppure, esse dovrebbero rispecchiare quella parola che, nel momento stesso in cui viene pronunciata, è capace di *insegnare, convincere, correggere e educare* (cf. 2Tm 3,16). Come fa una parola che è *riflesso del Verbo* a essere depotenziata, senza incidenza sul vissuto delle persone¹? La Parola, a causa delle tante parole, sembra stia attraversando un periodo di «silenzio» o di assenza. Vi è certamente un calo di fede e una crisi nella trasmissione dei principi evangelici, uno scostamento lento e graduale che ha raggiunto ormai cifre esorbitanti e che attesta la frequentazione dei praticanti a percentuali vicine ai minimi storici. Tutto ciò non può essere attribuito solo alle difficoltà del momento. I cristiani sono destinatari di una parola senza tempo, sempre viva, capace di interpellare gli uomini di ogni epoca. Più che di «crisi della predicazione», si dovrebbe parlare di crisi della coscienza cristiana, di smarrimento e rarefazione della fede e della sua *sacramentalità*, per cui non si riesce più a riconoscere la reale incidenza e la responsabi-

* Presbitero dell'arcidiocesi di Catanzaro-Squillace (donsalvatorebilotta@gmail.com).

¹ Sembrano più che mai attuali, a distanza di oltre un secolo, le preoccupazioni di Benedetto XV sul periodo abbastanza fosco attraversato dalla predicazione: «Forse che la parola di Dio non è più quale l'Apostolo la definiva, viva ed efficace, e più penetrante d'ogni spada a due tagli? O forse il lungo uso ne ha smussato l'acciaio? Se essa non palesa in ogni punto la sua forza, la colpa è certamente di coloro che non la usano come dovrebbero. Né in realtà si può dire che gli apostoli l'usarono in un'epoca migliore della nostra, come se allora vi fosse stata più docilità verso l'evangelo o minor ribellione alla legge divina!» (BENEDETTO XV, lettera enciclica *Humani generis redemptionem*, 15 giugno 1917, in *EE* 4/397).

lità di ogni uomo nella *trasmissione* del messaggio evangelico. Appaiono ancora attuali le analisi dell'allora docente di Ratisbona Joseph Ratzinger e del teologo di Bonn Heinrich Schlier quando ritenevano che un rinnovamento della predicazione non può che partire da una *rinnovata consapevolezza* della propria missione ecclesiale, derivante a sua volta da una maggiore *coscienza teologica* della Parola da annunciare:

La povertà della predicazione non deriva solo, né in primo luogo, da difficoltà esteriori o da deficienze personali o di metodo, ma anche e soprattutto dal fatto che non si ha quasi più coscienza di ciò che si verifica nella predicazione e più generalmente nella «parola», che viene pronunciata nell'adunanza liturgica. Questo dipende naturalmente anche dalla mancanza di una teologia della parola rivelata e della parola in genere, deficienza che viene avvertita sempre più acutamente².

L'omiletica è rientrata molte volte nel fecondo e, nello stesso tempo, *atipico* raggio della retorica e della comunicazione, della teologia biblica, pastorale e spirituale – che l'hanno equipaggiata certamente di *forme e contenuti* validi e idonei – dimenticando, però, come l'ambiente fecondo per il suo sviluppo armonioso possa essere in realtà la teologia fondamentale, disciplina di frontiera capace di far interloquire tutte le istanze in gioco nel campo dell'evangelizzazione. Come si vedrà, la *teologia (fondamentale) della parola* si è costituita, però, come disciplina autonoma solo in tempi recenti e il ritardo maturato nei secoli non può che essere la cartina di tornasole della crisi sopra menzionata.

Una ripresa sistematica delle implicazioni teologiche del concetto di *Parola* nell'ambito della *predicazione* sembra discostarsi dagli altrettanti lodevoli propositi della *teologia della predicazione* o *teologia kerygmatica*, nata nella facoltà teologica di Innsbruck con lo scopo di proporre una riflessione più sapienziale, maggiormente attenta, nei contenuti e nelle forme, alla vita e ai problemi reali delle persone³. Non sembra effettivamente questa la via risolutiva intravista dai due teologi di Ratisbona

² H. SCHLIER, *La parola di Dio. Teologia della predicazione secondo il Nuovo Testamento*, Edizioni Paoline, Roma 1963, p. 11. Dietro la crisi della predicazione «sta, come causa centrale, la crisi della coscienza di Chiesa» (J. RATZINGER, *Dogma e predicazione* [BTC 19], Queriniana, Brescia 2005, p. 11; cf. M. FLICK, «Riflessioni sulla crisi della predicazione», in *La Civiltà Cattolica* 111[1960], pp. 225-234).

³ Nella famosa controversia, i kerygmatici finirono per accogliere con favore le obiezioni degli antikerygmatici, i quali negavano la necessità e l'opportunità della costituzione di un'altra teologia (*Verkündigungstheologie*) accanto a quella scientifica che contemplava già, nella sua metodologia interna, una dimensione sapienziale (cf. G.B. GUZZETTI, «La controversia sulla "teologia della predicazione" [1]» in *La Scuola cattolica* 78[1950], pp. 260-282).

e di Bonn, così come quella percorsa da diversi autori negli articoli e nelle pubblicazioni apparse sul tema della predicazione tra il 1930 e il 1960. La teologia sapienziale ha certamente molto da offrire alla predicazione ma il contributo *scientifico* della *teologia della parola*, apparentemente in dissonanza con gli intenti e le modalità concrete dell'annuncio cristiano, può apportare un grande beneficio all'omiletica, in quanto dalla maggiore consapevolezza dei missionari dipende la diffusione del *kerygma*. Anche il gesuita J.A. Jungmann della scuola kerygmatica di Innsbruck conveniva che «per superare la crisi della predicazione, è necessaria una riflessione teologica sistematica sul contenuto e sulla funzione della predicazione stessa [...]: "In questioni di grande importanza nulla è più pratico di una buona teoria"»⁴. Il problema, dunque, più che di natura pratica, è teorico con una incidenza reale. Si cercherà, per tal motivo, di cogliere nell'attuale contesto teologico i contributi che potrebbero offrire un impulso maggiore alla nuova evangelizzazione. In particolare, ci si riferirà alle categorie di *tradizione* e di *vangelo* in rapporto alla parola di Dio.

2. Teologia *Verbum Dei*

Sembra quasi inverosimile che nel cristianesimo, religione del *Logos* incarnato e vivente, la riflessione teologica sulla Parola si sia configurata come disciplina organica e sistematica, con un suo statuto particolare, solo in epoca recente. Già al centro dei dibattiti della teologia tedesca preconciolare, la *teologia della parola di Dio* si è sviluppata dopo il Vaticano II grazie alla costituzione dogmatica sulla «Divina Rivelazione», ma solo in modo graduale e disattendendo, probabilmente, le numerose aspettative. Se è vero, infatti, che la *Dei Verbum* è uno dei documenti più commentati del concilio, è doveroso notare come sia rimasto a lungo lontano dalla ricerca sistematica, almeno nei primi venti anni della sua recezione, durante i quali sono stati messi in evidenza principalmente i suoi limiti⁵. L'interesse iniziale dei teologi nell'immediato post-concilio si concentrò, infatti, su quei testi che, di primo impatto, venivano ritenuti i pionieri del rinnovamento conciliare: dall'attenzione verso la *Lumen gentium* ci si spostò gradualmente verso la *Gaudium et spes* e la *Sacrosanctum concilium*; «ma oggi, a distanza di anni, ci si è accorti finalmente che il problema radicale consiste nel prendere veramente sul serio

⁴ Z. ALSZEGHY – M. FLICK, «Il problema teologico della predicazione», in *Gregorianum* 40(1959), p. 673.

⁵ Cf. B. CALATI – G. BRUNI – R. FABRIS, *Un documento dimenticato, la «Dei Verbum»* (Sussidi biblici 36), Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 1992.

proprio la *Dei Verbum*»⁶. Si è preso lentamente coscienza della profonda centralità e priorità della *DV* che si è attestata sempre più come «principio ermeneutico» delle costituzioni sulla chiesa, sul suo culto e sulla sua relazione con il mondo. In effetti, è da come si concepisce la parola di Dio – e, in particolare, il rapporto tra Scrittura e tradizione (capitolo II della *DV* 2) – che si comprende bene l'identità della chiesa e la missione del popolo di Dio⁷.

2.1. L'esperienza del popolo di Dio

Non solo da un punto di vista teologico, ma anche da quello più propriamente pastorale, si deve all'ultimo concilio l'aver favorito, nei fedeli laici, un'esperienza più intensa della *parola*, grazie alle traduzioni della *sacra Scrittura* nelle lingue nazionali. È stato così garantito un «largo accesso» (*DV* 22) alla lettura, studio e meditazione del testo sacro, al fine di alimentare, in modo costante e al di fuori dell'ambito strettamente liturgico, la fede dei credenti⁸. A trent'anni dal concilio, veniva rilevato però che «la Bibbia è tra i libri più diffusi nel nostro paese, ma è anche forse tra i meno letti. I fedeli sono ancora poco stimolati a incontrare la Bibbia e poco aiutati a leggerla come parola di Dio [...]. Il libro sacro non sembra essere a disposizione di ogni cristiano, secondo le sue capacità»⁹. La diffusione della Bibbia nella lingua dei popoli – considerata dai padri via indispensabile per l'evangelizzazione del mondo – in effetti ha conosciuto tempi molto difficili. All'iniziale e ampia attività di traduzione nell'antichità, seguì nell'alto medioevo un periodo assai meno produttivo. Il timore crescente per le traduzioni inesatte e per le interpretazioni parziali e personali dei laici portò la chiesa a regole sempre più stringenti e a preferire le versioni meno

⁶ L. SARTORI, *Per una teologia in Italia. Scritti scelti*, a cura di E.R. TURA, vol. 1, Messaggero, Padova 1997, p. 90; cf. C. THEOBALD, «Seguendo le orme...» della *Dei Verbum*. *Bibbia, teologia e pratiche di lettura*, EDB, Bologna 2011, pp. 38-39.

⁷ Cf. A. FRANZINI, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Concilio Vaticano II*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2014, p. 25; V. DI PILATO, «La trasmissione della divina rivelazione», in S. NOCETI – R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 5, *Dei Verbum*, EDB, Bologna 2017, pp. 152-153.

⁸ Già decenni prima del Vaticano II, diversi pontefici (Leone XIII, Pio X, Benedetto XV) si esprimevano a favore della diffusione dei vangeli nelle famiglie e raccomandavano ai laici la lettura assidua della Bibbia, per la loro edificazione personale.

⁹ COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE E LA CATECHESI DELLA CEI, *La Bibbia nella vita della Chiesa. «La parola del Signore si diffonda e sia glorificata» (2 Ts 3,1). Nota pastorale*, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, 18 dicembre 1995 (10), pp. 390-391.

accessibili: la lettura del testo sacro divenne rara nel popolo di Dio¹⁰. Tra la promulgazione dell'indice clementino (1596) e quello di Benedetto XIV (1758), la lettura della Scrittura venne, per esempio, categoricamente proibita sul territorio italiano a chi fosse digiuno di latino e, dunque, alla maggior parte della popolazione, clero incluso¹¹. È naturale che la riflessione sulla parola di Dio, sul suo contenuto e la sua essenza, sia stata irrimediabilmente frenata da tali censure, divieti e condanne. È mancata per secoli l'esperienza viva della parola da parte del popolo di Dio che è parte fondamentale del processo di acquisizione teologica e concettuale del «Verbo che parla alla sua chiesa». Il contatto con la Scrittura, infatti, è stato in linea di massima – considerando le tante potenzialità e opportunità perse – sporadico, marginale, mediato e non immediato, con grande detrimento per gli stessi teologi e la loro riflessione¹².

2.2. Parola, Rivelazione o Scrittura?

Come è stato già rilevato, una vera e propria *teologia della parola* ha tardato ad affacciarsi nelle facoltà cattoliche, anche a motivo dell'im-

¹⁰ Per motivi culturali, dottrinali e politici furono preferite in Occidente, a partire dal VI secolo, la Bibbia dei Settanta o la Vulgata geronimiana. La chiesa, infatti, guardava con sospetto il diffondersi di versioni in lingue vernacole che favorivano l'autonomia rispetto al modello centralizzato del testo latino. Per buona parte dell'alto medioevo, però, il latino della Bibbia non era compreso dalla stragrande maggioranza della popolazione e, probabilmente, anche da molti ecclesiastici che, come ricorda Tommaso d'Aquino, non conoscevano bene il testo sacro (cf. TOMMASO D'AQUINO, *Contra impugnantes*, in ID., *Opera omnia*, t. 41/A, Ad Sanctae Sabinae, Romae 1970, c. IV, § 10). A partire dal XIII secolo, le traduzioni della Bibbia senza il testo latino a fronte ritornarono a diffondersi in tutta Europa (prassi che rimarrà immutata fino all'avvento della stampa, prima della riforma protestante) ma verranno censurate quando utilizzate in tono dichiaratamente polemico nei confronti della gerarchia ecclesiastica (cf. P. CHIESA, «Le traduzioni», in G. CREMASCOLI – C. LEONARDI [a cura di], *La Bibbia nel Medio Evo*, EDB, Bologna 1996, pp. 16-26).

¹¹ A parte le regole tridentine che affidavano ai vescovi il diritto di concedere la licenza per la lettura delle bibbie nelle lingue volgari – purché fossero tradotte da autori cattolici – sono varie le condanne di tali versioni elencate nei vari *Indici*, sia prima che dopo il concilio di Trento: ne venivano vietate la stampa, la lettura e il possesso, persino delle parafrasi in prosa o in versi. In Italia furono vietate anche le edizioni di epistole e vangeli in volgare, la cui lettura era consentita solo per mezzo di specifici attestati dei confessori (cf. A. PROSPERI, «Bibbia», in ID. [a cura di], *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. 1, Edizioni della Normale, Pisa 2010, pp. 185-187). «Rimosso perché giudicato fonte di eresia, il Libro finirà coll'essere assimilato, nell'immaginario collettivo, agli scritti degli eretici in compagnia dei quali verrà arso» (G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 18).

¹² Cf. C.M. MARTINI, *La Parola di Dio alle origini della Chiesa*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1980, pp. 35-43.

postazione teologica dei manuali¹³. I trattati *De revelatione*, sviluppatasi nella modernità, possono essere considerati, infatti, solo delle introduzioni generiche.

La categoria della *rivelazione* ha ristretto e circoscritto, per molto tempo, la parola ad uno dei suoi aspetti principali – ovvero la sua comunicazione agli uomini – che però non compendia la sua *bellezza sinfonica*, il suo essere un *canto a più voci*¹⁴ che si fa udire attraverso il creato, la persona umana, la Scrittura, la stessa predicazione:

Se, infatti, la Rivelazione si è conclusa con la morte dell'ultimo apostolo (cf. DV 4), [...] la Parola continua la sua corsa *nella predicazione viva*, che abbraccia le diverse forme di evangelizzazione, in cui eccellono *l'annuncio e la catechesi, la celebrazione liturgica e il servizio della carità*. La predicazione, nel senso ora detto, sotto la potenza dello Spirito Santo, è Parola del Dio vivo comunicata a persone vive¹⁵.

Inoltre, nel concetto di *rivelazione* sviluppato dai teologi, dal concilio di Trento al Vaticano I, prevalgono le preoccupazioni apologetiche – in pieno contrasto con la riforma protestante prima e il razionalismo e il deismo dopo – che ne hanno influenzato l'interpretazione, portandone irrimediabilmente ad un impoverimento concettuale: più che essere *l'atto di Dio* che illumina il cuore del credente, la rivelazione designa il *contenuto* della fede¹⁶. La parola era essenzialmente, in questa fase teologica, una *dottrina* da rintracciare nella Scrittura, la quale veniva conside-

¹³ La *teologia della parola*, ancora oggi, non appare sufficientemente sviluppata. K. Rahner, negli anni del concilio, parlava dell'assenza nei manuali latini di una trattazione sistematica della «teologia della parola». Anche nell'*index systematicus* del Denzinger non esiste la voce «parola di Dio» ma solo *De revelatione* che, però, non ne costituisce un valido sostituto. K. Barth, inoltre, accusava i cattolici di mantenere un completo silenzio sulla *parola* e di considerare la *predicazione* come un elemento «marginale» della missione sacerdotale (cf. D. CONCOLINO, *Teologia della Parola. Per una comprensione sinfonica della Parola di Dio alla luce della Costituzione Dogmatica «Dei Verbum»*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 27-36). Come rilevano i teologi M. Flick e Z. Alszeghy, la teologia della parola non era del tutto assente nei secoli precedenti, ma si trovava seminata nei vari trattati dogmatici (cf. ALSZEGHY – FLICK, «Il problema teologico della predicazione», p. 741).

¹⁴ Cf. BENEDETTO XVI, esortazione apostolica *Verbum Domini*, 30 settembre 2010, n. 7.

¹⁵ SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum Laboris*, in N. ETEROVIĆ (a cura di), *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa. XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, n. 9, p. 989.

¹⁶ Con il Vaticano II, la rivelazione non è più solo un corpo di verità dottrinali ma l'autocomunicazione di Dio nella storia della salvezza che culmina nella persona del Cristo. Il passaggio dalla concezione *contenutistico-istruttiva* del Vaticano I (accentuata perlopiù dai manuali e dai trattati teologici successivi al concilio) a quella *personalistico-dialogica* del Vaticano II permise di gettare, dunque, le basi per una rinnovata teologia della parola che, nell'ambiente in cui si era sviluppata (schema naturale/soprannaturale), faticava a emergere e a esprimere il suo notevole potenziale.

rata non nel suo valore salvifico ma come *locus argumentorum* per eccellenza, per confutare, fondare e provare le tesi dei manuali¹⁷. L'aver per lungo tempo, in passato,

dimenticato di investigare tutte le possibili implicazioni teologiche dell'espressione «Parola di Dio» e il non essersi sufficientemente soffermati sull'ambito che ne trascende la dimensione prettamente didattica e istruttiva, ha influito non poco sull'equiparazione indistinta tra Parola di Dio e Scrittura Sacra. Questa equiparazione è, infatti, molto comune¹⁸.

La parola è più della Scrittura e questo dato, come affermava Vanhoye a circa quarant'anni dal concilio, non sembra ancora totalmente acquisito. Uno degli aspetti insoddisfacenti della recezione della *Dei Verbum*, infatti, è che se ne parla spesso «come se il suo soggetto potesse essere circoscritto a delle dichiarazioni riguardanti le Sacre Scritture: l'espressione *Dei Verbum* riguarda la parola di Dio scritta. Ma si tratta di un'interpretazione inesatta, che non corrisponde all'intenzione dei padri conciliari»¹⁹.

Nel campo della nuova evangelizzazione, appare con maggiore chiarezza il contributo unico e singolare della teologia della parola rispetto alla *teologia della rivelazione* e alla *teologia biblica* le quali, pur avendo offerto valide piste di approfondimento per la comprensione del Verbo e della missione della chiesa, non possono ovviamente percorrerle con la stessa lungimiranza e profondità della «disciplina di frontiera».

2.3. Verso un'unità *sinfonica* della parola

L'identificazione tra parola e Scrittura, in effetti, mette in ombra tre elementi essenziali del «darsi del Verbo»: il suo inizio che si dispiegò

¹⁷ Cf. L.A. SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, Paideia, Brescia 1970, pp. 236-237.

¹⁸ CONCOLINO, *Teologia della Parola*, p. 35.

¹⁹ A. VANHOYE, «La Parola di Dio nella vita della Chiesa. La recezione della "Dei Verbum"», in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, p. 29. Anche se i temi affrontati dalla costituzione conciliare riguardano anche l'ambito della teologia fondamentale e dello stretto rapporto tra Scrittura e tradizione, la maggior parte delle pubblicazioni successive al concilio affrontarono lo studio della *Dei Verbum* sul versante dell'esegesi, della teologia biblica e della prassi pastorale. La Scrittura primeggia a scapito del concetto più ampio di «parola di Dio». È vero che i fini del Vaticano II non erano come a Trento e al Vaticano I controversistici, ma la sua recezione si è trasformata in una verifica della presenza/assenza di annotazioni dal carattere antiprottestante e antimodernista. La visione positiva e pastorale del concilio ha avuto, dunque, nell'immediato, una risonanza sempre mitigata dalle altre istanze in gioco (cf. G. MONTALDI, «Per una storia della ricezione di *Dei Verbum*: aspetto teologico-fondamentale», in *Ricerche Teologiche* 29[2018], pp. 87-89).

attraverso l'oralità²⁰; il suo percorso di «rinascita» che parte dal vangelo scritto (e non solo) ma raggiunge gli uomini attraverso la riflessione *personale* e la *viva voce* dei predicatori; infine, l'eccedenza del Verbo rispetto all'annuncio orale e al testo scritto. Se è vero che l'attestazione della centralità e della superiorità della sacra Scrittura è riuscita a consolidare la convinzione nel popolo di Dio che il testo ispirato comunichi immutabilmente la parola divina e sia da venerare come conviene al Corpo stesso di Cristo (cf. DV 21), l'attenzione riservata, per lungo tempo, alle questioni bibliche (si pensi ai temi dell'inerranza e dell'ispirazione biblica della *Providentissimus Deus* e della *Divino afflante Spiritu*) non ha creato le condizioni favorevoli per approfondire l'eccedenza – affermata dal concilio – della parola rispetto alla sua attestazione scritta o, ancora, la *priorità temporale* e, in alcuni casi, la *superiorità* della tradizione rispetto alla Scrittura²¹.

Non è difficile comprendere, infatti, come la *restrictio* della parola a Scrittura possa porre in secondo piano l'idea di tradizione, indispensabile per la teologia della predicazione che qui si vuole delineare. Scrittura e tradizione formano un solo sacro deposito della parola di Dio, sono strettamente congiunte e comunicanti tra loro (cf. DV 9-10): solo attingendo alla *loro* ricchezza è possibile annunciare in modo integrale la parola di Dio. La parola non è solo Scrittura e neanche sola tradizione e colui che si propone di annunciare il vangelo deve necessariamente avere un contatto vivo con l'unica fonte della parola e le modalità concrete della sua trasmissione agli uomini. Non bisogna, perciò, partire solo da quanto scritto nella lettera (*Scrittura*) ma anche dalla *tradizione*, ovvero da coloro che hanno accolto il vangelo, ne fanno continuamente esperienza e si impegnano a trasmetterlo agli altri.

3. Il primato della tradizione

La superiorità della Scrittura che, per il suo essere canonica e ispirata, «è parola di Dio» (DV 9) non deve, dunque, far dimenticare il

²⁰ Il vangelo fu annunciato «prima» da Cristo «con la sua bocca», poi fu «predicato ad ogni creatura dai suoi apostoli» e tramandato «quasi di mano in mano» perché giungesse a noi (cf. *Denz* 1501; DV 7).

²¹ Il primo rapporto della chiesa nascente con la parola si è instaurato, innanzitutto, attraverso la tradizione: «La sintesi proposta dalla *Dei Verbum* presenta la tradizione come “un processo di comunicazione”, il cui soggetto è la Chiesa; la Chiesa stessa è anzi nata da un processo di tradizione-recezione. È la *traditio* della Parola e la sua recezione nel cuore dei credenti che generano così la Chiesa, la costituiscono e la strutturano gerarchicamente. È la vita della Chiesa, dunque, il “luogo” per eccellenza della tradizione» (DI PILATO, «La trasmissione della divina rivelazione», p. 154).

primato della tradizione come *parola viva*²² e il suo dinamismo interiore capace di ridonare forza, voce, gambe alla «lettera morta» del testo ispirato²³. In questo caso, la tradizione sembra «superare» la Scrittura per il suo essere vangelo scritto direttamente *sulla tavola del cuore degli uomini*²⁴, oltre che per la sua *attualità* e «sacramentalità eccedente»²⁵:

Secondo un detto dei Padri, «*Sacra Scriptura principalius est in corde Ecclesiae quam in materialibus instrumentis scripta* – la sacra Scrittura è scritta nel cuore della Chiesa prima che su strumenti materiali». Infatti, la Chiesa porta nella sua Tradizione la memoria viva della Parola di Dio ed è lo Spirito Santo che le dona l'interpretazione di essa secondo il senso spirituale (CCC 113).

L'elemento principale che consente alla tradizione, per certi versi, di manifestare la sua priorità nel campo dell'evangelizzazione è proprio la vita degli uomini. Con Congar, sulla scia di Ignazio di Antiochia, si può affermare «che la Chiesa non è mai stata più e meglio Chiesa che quando aveva il mistero cristiano impresso nel cuore»²⁶. Infatti,

conservare nel cuore è [...] più nobile che conservare per scritto o sulla carta. È la prerogativa di una fedeltà totale [...] In sostanza, nonostante l'immenso prestigio del Testo o del Libro, la memoria vivente della fedeltà del «cuore» lo superava in dignità. La Sacra Scrittura esalta il fatto di «conservare nel cuore» (cf. Gen 37,11; Dn 7,28; Lc 2,19 e 51)²⁷.

Anche se il concilio Vaticano II si esprime riguardo la sacra Scrittura con termini che ne esaltano la vitalità e attualità (*locutio Dei*), è dall'unità con la tradizione che è possibile far emergere la novità di

²² Cf. J.A. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa, cioè il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, trad., introd. e note a cura di G. CORTI, Città Nuova, Roma 1969, p. 51; Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*, Edizioni Paoline, Roma 1965, p. 492.

²³ Cf. CCC 108; *STh* I-II, q. 106, a. 2, co.

²⁴ L'insegnamento impresso nel cuore degli uditori eccelle su tutti gli altri modi di insegnare (cf. *STh* III, q. 42, a. 4, co.; ad 2).

²⁵ «Una parola che si è trasformata in vita, ad esempio, come vita si sviluppa, questo sviluppo genera una nuova parola che lo formula: la parola di Cristo si fa parola della Chiesa, passando attraverso la sua vita» (SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, p. 202). Se è vero che la parola di Dio, unendosi alla vita degli uomini, perde la sua *canonicità* e *ispirazione*, è anche vero che ha un guadagno in termini di *attualità* e *vitalità* nell'annuncio. L'*eccedente* sacramentalità non è per la superiore qualità della parola del cristiano – che non può essere considerata *propriamente* parola di Dio – ma per la «voce» e le «gambe» date in prestito alla Scrittura.

²⁶ CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*, p. 101.

²⁷ *Ivi*, pp. 473-474.

vita in essa contenuta: la Scrittura va accolta nel dinamismo spirituale dell'unica *fons* della parola di Dio, manifestatasi nell'*evangelo* (cf. *Denz* 1501; *DV* 7)²⁸.

3.1. L'*Evangelium* eccedente, «in corde»

È proprio la categoria di *vangelo* – che, secondo i padri conciliari, costituisce la forma adeguata del concetto cattolico di rivelazione, la perenne presenza vivente del Cristo risorto e glorificato – a essersi smarrita lungo i secoli, sostituita durante l'illuminismo dalla categoria di «rivelazione soprannaturale» che fu poi adottata nella terminologia del concilio Vaticano I (cf. *Denz* 3006)²⁹. In realtà, a Trento così come nel Vaticano II, l'*Evangelium* occupa un posto di prim'ordine (cf. *DV* 17-18) e pone in risalto la continua azione dello Spirito nella chiesa che la categoria di *rivelazione*, più ancorata al passato e alla storia della salvezza, non può far emergere in tutta la sua forza. Richiamando il discorso tenuto il 18 febbraio 1546 dal cardinale Marcello Cervini, futuro papa Marcello II, Ratzinger si è soffermato su un'idea centrale del concilio di Trento, ovvero il *vangelo scritto nel cuore*, rilevando la sua continuità con la *tradizione* e l'azione dello Spirito (è il concetto allargato di tradizione che ritroviamo anche nel Vaticano II e che fa percepire la differenza, non sempre chiara, tra Scrittura e parola di Dio). I tre principi e fondamenti della nostra fede sarebbero, infatti, non solo i libri sacri, scritti per ispirazione, ma anche il vangelo predicato *oralmente* da Cristo e posto non *in charta* ma *in corde* e lo Spirito Santo per la spiegazione dei misteri. Vi è un'eccedenza del vangelo rispetto alla sua attestazione scritta – già avvertita negli scritti di san Paolo, per il quale è «potenza di Dio» (cf. Rm 1,16) – che riporta al cuore dell'evangelizzazione: «l'*evangelium* come tale, per la sua natura, non può essere scritto che in parte»³⁰. Non

²⁸ La fonte è la parola di Dio, sia nell'origine (l'atto di rivelazione di Dio in Gesù Cristo) che nel contenuto (il vangelo promulgato dal Cristo). La Fonte è il Cristo e ugualmente il vangelo (cf. H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari Dei Verbum e Gaudium et Spes*, Jaca Book, Milano 1985, p. 182). Scrittura e tradizione vanno accolte, dunque, considerandone l'unica scaturigine (cf. *DV* 9).

²⁹ Il Vaticano I, in effetti, riassume e testimonia il lavoro teologico di ben tre secoli influenzato dalla funzione *positiva* e *speculativa* della manualistica che, tra il *ponere principia* e il *trahere consequentia*, mostrava il lato più dogmatico e intellettuale della fede. Il Vaticano I, ricettore e catalizzatore delle intuizioni post-tridentine, sembra distanziare molto Trento dal Vaticano II. Quest'ultimo, però, è vicino a Trento e alla sua impostazione teologica, più di quanto si possa immaginare.

³⁰ J. RATZINGER, «Un tentativo circa il problema del concetto di Tradizione», in K. RAHNER – J. RATZINGER, *Rivelazione e tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970, p. 56.

è solo la predicazione *orale* a costituire l'eccedenza ma anche e, soprattutto, l'azione continua dello Spirito nella chiesa, il vangelo contenuto in modo *reale* e non *nozionale* nei cuori³¹. Il non poter essere scritto «che in parte» aiuta a comprendere la sovrabbondante ricchezza del vangelo che non può essere in-cartato o fissato in una lettera e che ha bisogno di strumenti vivi per manifestarsi, a motivo della sua forza interna e della sua travolgente gioia. Il vangelo designa inizialmente la predicazione di Cristo e in seguito ciò che, ricevuto dalla sua bocca, gli apostoli hanno anche meditato per mezzo dello Spirito e annunciato ai popoli: sia il Maestro che i suoi inviati si preoccuparono di infondere lo «spirito del vangelo» nelle anime – più che di trasmettere *contenuti* su carta –, di far trasparire, attraverso le loro azioni, la bellezza della novità evangelica. «Cristo insegna una dottrina e inizia un movimento. Facendo un passo avanti possiamo dire che il suo insegnamento è dinamico e il suo movimento insegna. In altri termini: il suo insegnamento si trasforma in vita e la sua vita diventa insegnamento»³². La messa per iscritto costituì un importante passaggio per la trasmissione della parola che, però, richiede di essere riposto all'interno del movimento che l'ha generato: sia prima che dopo la stesura del vangelo, vi è e vi dovrà sempre essere l'esperienza viva e personale del Cristo e l'annuncio *cor ad cor*³³.

3.2. Omilèin e traditio viva

Il vangelo quadriforme che, tra tutte le Scritture, possiede una «superiorità meritata» (DV 18) e che permette alla parola di Dio di manifestare la sua forza «in modo eminente» (DV 17), non è stato dignitosamente approfondito come *categoria* determinante per l'annuncio ecclesiale secondo W. Kasper³⁴. La mancanza di attenzione al «vangelo» rimanda all'altro fossato non ancora colmato dello sviluppo teologico della tradizione³⁵. Questo duplice deficit, in realtà, mette in luce l'affi-

³¹ Cf. *Ivi*, pp. 53-58.

³² SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, p. 189.

³³ Nella Scrittura, l'uomo trova un punto di riferimento stabile contro le interpretazioni soggettive e parziali mentre nella tradizione sperimenta la continua e vivificante azione dello Spirito Santo nell'opera di *attualizzazione* e *ricordo* della parola: «a Spiritu Sancto suggerente» (DV 7; cf. Gv 14, 26).

³⁴ La nozione di «vangelo» non appare nel 1968, agli occhi di W. Kasper e, ancor prima, di A. Harnack nel 1910 – soprattutto da un punto di vista storico-concettuale – sufficientemente approfondita; non vi sono, infatti, ricerche monografiche che vadano oltre il II secolo (cf. W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968, p. 100).

³⁵ Il ruolo della tradizione non è stato ancora messo a fuoco con la dovuta lungimiranza che il concilio aveva chiesto (cf. R. FISICHELLA, «Presentazione», in FRANZINI, *Tradizione e Scrittura*, p. 10). Vi sono ancora molti punti da chiarire come, ad esempio, i criteri

nità e la prossimità tra le due categorie: *vangelo vivo* (o «vangelo scritto nei cuori») e *tradizione*, pur essendo concetti differenti, sono impiegati come sinonimi dalle origini fino al XVI secolo. Il vangelo vivo si perderà un po', tra le sabbie del tempo, avanzando in modo celato per altre vie, come nel caso della concezione dinamica della tradizione della scuola di Tubinga³⁶. Ciò che emerge sempre in tali interpretazioni è che il vangelo, prima ancora di essere scritto ispirato, è *presenza viva* di Cristo nella sua chiesa, per mezzo di coloro che lo hanno accolto e lo annunciano con fede e, soprattutto, con la loro stessa vita³⁷. Per il concilio di Trento, è solo il vangelo vivo, ripieno di Spirito Santo, ad avere forza costitutiva nella chiesa mentre Scrittura e tradizione servono solo alla *confirmatio*³⁸. Si comprende, perciò, perché il rapporto Scrittura-tradizione-vangelo sia stato il *punctum dolens* dell'intera vicenda che ha riguardato e riguarda la promulgazione e l'attuale ricezione della *Dei Verbum*³⁹: da questa relazione dipende l'identità della parola di Dio e lo statuto teologico della predicazione. Come afferma Kasper, è dalla retta interpretazione e dall'approfondimento del concetto di tradizione (sempre in relazione alle altre categorie poste in gioco) che dipendono il rinnovamento ecclesiale, il problema fondamentale della fede e il futuro stesso

per il discernimento della presenza viva e attuale della tradizione nella chiesa o ancora il rapporto tra Scrittura, tradizione e magistero non ancora ben definito o affrontato essenzialmente secondo un'impostazione contenutistica (cf. L. ŽAK, «La valenza ermeneutica della costituzione *Dei Verbum* nel contesto della ricezione del Concilio Vaticano II», in *Firmana* 26 [2017], p. 227; FRANZINI, *Tradizione e Scrittura*, p. 31).

³⁶ Cf. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*, pp. 76-78.486-487; KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, pp. 99-106.

³⁷ Anche qui si nota la convergenza di vangelo e tradizione: «Questa permanente attualizzazione della presenza attiva di Gesù Signore nel suo popolo [...] è ciò che in senso teologico s'intende col termine Tradizione: essa non è la semplice trasmissione materiale di quanto fu donato all'inizio agli Apostoli, ma la presenza efficace del Signore Gesù, crocefisso e risorto, che accompagna e guida nello Spirito la comunità da lui radunata» (BENEDETTO XVI, udienza generale, 26 aprile 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II/1 [2006], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, p. 500). È la presenza salvifica ad essere il minimo comune denominatore: «L'*Evangelium* viene inteso [...] anzitutto come modalità che esplicita la presenza del Verbo eterno nell'annuncio, mediante lo Spirito, da parte della Chiesa, in unione al processo dogmatico della tradizione ma non per questo identico a esso» (CONCOLINO, *Teologia della Parola*, p. 143).

³⁸ «Secondo il concilio [di Trento], Scrittura e Tradizione sono soltanto *testimonia et praesidia* "in confirmandis dogmatibus" (DS 1505) [...]. Il testo definitivo ritiene quindi che soltanto il Vangelo vivo, ripieno di Spirito santo, ha forza costitutiva nella Chiesa; Scrittura e Tradizione servono solo alla *confirmatio*. Esse perciò non devono essere avulse, né in modo biblicistico, né in modo tradizionalistico, dalla loro semplice funzione di servizio» (KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, pp. 104-105).

³⁹ Cf. M. NICOLACI, «La ricezione di *Dei Verbum* a cinquant'anni dal concilio: aspetto biblico», in *Ricerche Teologiche* 22(2018), p. 58.

della chiesa⁴⁰. Se si preciseranno e approfondiranno i concetti di vangelo vivo e di tradizione, l'omiletica potrebbe ricevere un discreto impulso di rinnovamento.

La tradizione va colta nel suo essere *modello performativo* per la predicazione e l'omelia, non come deposito da custodire o come verità da difendere ma come *vita da trasmettere*⁴¹: «la Tradizione non è trasmissione di cose o di parole, una collezione di cose morte. La Tradizione è il fiume vivo che ci collega alle origini, il fiume vivo nel quale sempre le origini sono presenti. Il grande fiume che ci conduce al porto dell'eternità»⁴². Come ricorda papa Francesco, riprendendo Mahler, «fedeltà alla tradizione [...] “significa tenere vivo il fuoco e non adorare le ceneri”», significa non trasformarsi «in guide da museo», mantenendo il fuoco vivo della memoria⁴³. La costituzione *Dei Verbum*, in effetti, rispetto ai pronunciamenti precedenti, distingue la tradizione come *contenuto* dalla tradizione come *atto*, compiendo un grosso passo in avanti: «grazie a questo emerge un'idea più ampia di tradizione – rispetto a quella della *Dei Filius* e della neoscolastica –, completata dal riferimento alle sue origini storiche (*traditio apostolica*), viste nella relazione tra Gesù di Nazareth e i discepoli e nella consegna a loro del Vangelo da trasmettere»⁴⁴. La tradizione viene colta cioè come un processo sempre in atto che «rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture» per mezzo della «contemplazione» e dello «studio», dell'«intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali» e della «predicazione» dei successori degli apostoli (cf. DV 8). «Questo ampliamento quasi sacramentale della *figura* storica della Tradizione corrisponde nuovamente all'economia della Rivelazione, che non si riduce a verità dottrinali, ma “comprende avvenimenti e parole intimamente uniti tra loro”»⁴⁵.

⁴⁰ Cf. W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 76-77.

⁴¹ A tal proposito, J. Wicks sottolinea l'importanza del *depositum vitae* della tradizione: J. WICKS, «Deposito della fede», in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, pp. 297-310.

⁴² BENEDETTO XVI, udienza generale, 26 aprile 2006, p. 501. La predicazione, essendo una parola *orale* e una trasmissione *viva* di contenuti depositati nel cuore, sembra trovare il suo modello di riferimento, per forma e modalità, primariamente nella tradizione. La Scrittura rimane naturalmente la norma e il fondamento. Non si tratta di preferire uno dei due *testimoni* della parola di Dio ma di attingere alla ricchezza unitaria del vangelo in tutte le sue sfaccettature.

⁴³ Cf. FRANCESCO, udienza alle comunità di Comunione e Liberazione, 7 marzo 2015, in *Insegnamenti di Francesco*, vol. III/1 (2015), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020, p. 306.

⁴⁴ ŽAK, «La valenza ermeneutica della costituzione *Dei Verbum*», pp. 226-227.

⁴⁵ THEOBALD, «Seguendo le orme...» della *Dei Verbum*, p. 33.

L'ampliamento permette di considerare la tradizione come il *parlare incessante* di Dio con la sposa del suo Figlio e, per suo tramite, con il mondo intero: «il testo [...] instaura un concetto *teologico* di Tradizione, che distingue chiaramente la trasmissione della Rivelazione come processo ecclesiale di recezione e di interpretazione, storicamente rintracciabile, dall'attualità dell'ascolto del vangelo o della parola *di Dio*»⁴⁶. Non, dunque, qualcosa che è appartenuto alla chiesa e che rimane come punto di riferimento per le nuove generazioni, ma un *processo in atto* in cui ogni evangelizzatore è responsabilmente coinvolto. La tradizione è, dunque, il vangelo che continua a vivere *nel e per mezzo* del cuore dei fedeli.

4. L'omelia come *traditio* e *regeneratio*

«La *traditio* si consuma nella (*re*)*generatio*. La sua comunicazione come conoscenza e come legge si completava in un dono della vita»⁴⁷. La tradizione è il dono di una parola viva e vivificante, capace di risollevare le anime dal torpore in cui si ritrovano. Se è vero che la rigenerazione appartiene propriamente all'ambito sacramentale, i padri della chiesa vedevano già nella predicazione il dono di una parola che fa *nascere o ri-nascere Cristo* in credenti e non credenti⁴⁸. La parola accolta dall'uomo costituisce, infatti, l'inizio della salvezza, il presupposto imprescindibile per l'accoglienza della grazia dei sacramenti⁴⁹.

Nella stessa celebrazione eucaristica, la *memoria di Cristo*, che il predicatore è chiamato a vivificare e rinnovare nei cuori che ascoltano le sue parole, diventa *eco*, anticipazione e preparazione della *memoria eucaristica* in cui realmente Cristo si rende presente sull'altare e si dona totalmente⁵⁰. L'accoglienza fruttuosa di Cristo nell'eucaristia può avvenire solo quando è stata suggellata, nel primo momento della celebra-

⁴⁶ *Ivi*, p. 32.

⁴⁷ CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*, p. 91.

⁴⁸ I fondamenti biblici, patristici e magisteriali della predicazione come *traditio* sono stati trattati in una precedente pubblicazione: S. BILOTTA, *Il Soffio del Verbo. Per una sacramentalità della predicazione*, Cittadella, Assisi 2023. Qui si cercherà di attualizzarli, offrendo alcuni spunti di riflessione. Sulla *theologia cordis* dei padri e la capacità dell'uomo di rendere vivo e presente Cristo, in sé e per gli altri, si veda *ivi*, pp. 25-57.

⁴⁹ Cf. O. SEMMELROTH, *Teologia della Parola*, Edizioni Paoline, Bari 1968, p. 323.

⁵⁰ Il significato del greco *anámnesis* va colto all'interno del campo semantico dell'ebraico *zkr*, in cui si vince non solo l'efficacia di eventi passati riattualizzati nel presente ma anche la necessaria conversione dell'uomo al patto di Alleanza: in altri termini, la corrispondenza della *memoria del cuore* al *memoriale di Cristo*.

zione, l'accoglienza di Cristo nella parola⁵¹. Molte celebrazioni valide ed efficaci da un punto di vista rituale, non producono frutti per la mancata predisposizione dei cuori alla conversione al vangelo. Da questa prospettiva, la *traditio Evangelii* della predicazione non solo prepara la *regeneratio* sacramentale ma si rende necessaria come previa *regeneratio* dei cuori a immagine della parola. Anche quando espressa dalle parole umane dei predicatori, la parola di Dio mantiene la sua forza *rigenerante* perché rende già presente Cristo nella vita delle persone (anche se ancora in modo germinale e non nella pienezza dell'inabitazione trinitaria).

L'approfondimento del tema della tradizione come *vangelo vivo* presente nei cuori e trasmesso per mezzo del *corpo*, dei *gesti* e della *voce* permette di osservare l'omelia e la sua preparazione da altre prospettive, antiche e innovative al tempo stesso. È unanime, ad esempio, il riconoscimento della Scrittura come punto di partenza nella preparazione omiletica, come momento e tappa insostituibile per comprendere la volontà attuale di Dio sul presbitero e sul popolo a lui affidato. Ogni parola dovrebbe far trasparire lo spirito del vangelo, assimilato durante la lettura e la meditazione continua. A volte, però, molte omelie, riflettendo poco il contenuto del testo evangelico di riferimento, diventano vaghe analisi sociologiche e fenomenologiche che esulano dal fine stesso della predicazione, ovvero la generazione e il nutrimento della fede.

Presupposto che l'omelia debba riferirsi primariamente e principalmente alla parola di Dio scritta, non sarà difficile riconoscere, poi, che la «sola Scrittura» appaia insufficiente. Si è chiamati a meditare la *parola di Dio*, ovvero il Verbo presente non solo nella lettera scritta ma anche nei cuori in cui «nasce sempre giovane»⁵² per l'accoglienza viva, continua e feconda. La Scrittura è la prima testimonianza da accogliere; la *tradizione viva* inizia già nel momento in cui l'omileta si avvicina al testo sacro per farlo «risorgere» nella sua comprensione attuale. La tradizione continua anche nel dono della parola meditata e spezzata per i fedeli. Vi è, però, un'altra tradizione a cui bisogna prestare attenzione: quella presente nei fratelli, sacerdoti e laici. Anche se il confronto tra confratelli nella preparazione delle omelie domenicali appare una prassi da molti apprezzata, viene difficile pensare che possa rappresentare un impegno inderogabile e insostituibile nella ruminazione della parola, un passaggio quasi obbligato. La parola che l'altro spezza per sé e per gli altri è

⁵¹ La teologia della parola, disseminata prima della sua costituzione come disciplina autonoma, nelle varie branche della teologia, si sviluppò in particolare nella sacramentaria attraverso il confronto con la parola consacratrice, ovvero con la parola nel massimo grado della sua performatività. L'analisi della predicazione all'interno del mistero eucaristico permetteva di intravedere altre vie di efficacia non sacramentali.

⁵² *A Diogneto*, XI, 4, a cura di H.-I. MARROU, in *SCh* 4, ESD, Bologna 2008, p. 81.

sempre più forte di quella che si è capaci di spezzare da soli per sé: «Il Cristo nel mio cuore è più debole del Cristo nella parola del fratello»⁵³. La parola ricevuta dall'altro – non solo dunque quella attinta personalmente nella lettura della Scrittura – alimenta la propria fede.

Se il confronto con i presbiteri è indispensabile ed è certamente favorito dalla comune missione, dal «sentire sacerdotale» e dagli affini problemi pastorali, il dialogo con i laici sul vangelo domenicale potrebbe divenire un'altra preziosa occasione per scoprire le maggiori difficoltà da loro incontrate nella comprensione del testo o le domande concrete (e non ipotetiche) suscitate dalla loro riflessione ma, soprattutto, per iniziare a purificare il vocabolario «seminariale» impregnato di termini desueti, di filosofie antiche e di tecnicismi molte volte lontani dal vissuto e dai problemi reali delle persone. Se l'omelia è una comunicazione tra cuori dal carattere quasi sacramentale (cf. EG 142), la *lectio divina*, vissuta assieme ai laici, può permettere al presbitero di iniziare quel dialogo fecondo che si può instaurare solo con i destinatari concreti dell'annuncio e non semplicemente scandagliando ogni singola nota dei commentari biblici e liturgici: «per voi imparo ciò che in mezzo a voi insegno; perché – è la verità – per lo più ascolto con voi ciò che dico»⁵⁴.

Non è la profondità della visione teologica a costituire lo specifico contributo dei laici, ma la loro esperienza viva, concreta del vangelo a partire dalle incombenze della quotidianità, incontrate nella relazione stretta con familiari, colleghi e amici⁵⁵. Ogni esperienza vissuta è più di qualsiasi trattato di teologia o antropologia. La vita è *prima e sopra* le parole e l'esperienza che i laici possono sperimentare nella loro missione può costituire una parola forte, viva di cui il presbitero può nutrirsi per la sua predicazione: «la Bibbia letta fuori della comunità, senza comunione viva col popolo di Dio per il quale essa è stata ispirata, non è la vera lettura della Sacra Scrittura»⁵⁶. Vale qui in modo singolare la regola di san Benedetto secondo cui «spesso il Signore rivela anche a chi è più giovane la soluzione migliore»⁵⁷. Non è sempre, infatti, la profondità

⁵³ D. BONHOEFFER, *Vita comune. Il libro di preghiera della Bibbia*, ed. critica a cura di G.L. MÜLLER – A. SCHÖNHERR, trad. di M.C. Laurenzi, Queriniana, Brescia 31997, p. 19.

⁵⁴ GREGORIO MAGNO, *Hom. Hiez. II, II.1*, in *Opere di Gregorio Magno*, vol. III/2, a cura di V. RECCHIA, trad. di E. Gandolfo, Città Nuova Editrice, Roma 1993, p. 49.

⁵⁵ È il vangelo che cammina per le strade e incontra volti, dolori, solitudini e incomprendimenti. Da questo punto di vista, anche se l'esperienza dei parroci è costellata di altrettanti dialoghi, incontri e vissuti personali, il contatto dei laici con il mondo è, ovviamente, sempre più concreto e diretto: si conoscono più da vicino le tante fragilità umane che i confessori conoscono principalmente nell'ambito sacramentale.

⁵⁶ MARTINI, *La Parola di Dio alle origini della Chiesa*, pp. 42-43.

⁵⁷ SAN BENEDETTO, *La Regola*, a cura di G. PICASSO, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, III.3, p. 75.

dell'omileta a colpire ma la sua capacità, come ricorda il card. Newman, di «centrare il bersaglio»⁵⁸. L'ultimo arrivato in parrocchia potrebbe offrire dei suggerimenti notevoli nella valutazione dei temi da affrontare, degli obiettivi da indicare, dei difetti comunitari da correggere. A volte, si tratta anche di riconoscere che lo Spirito che parla attraverso il fratello crea nel presbitero semplicemente la certezza interiore (frutto della grazia più che della logica) o la disposizione d'animo giusta per affrontare un determinato argomento con la dovuta intensità e accortezza, in modo da mostrarne la bellezza e nello stesso tempo la perentorietà. Non bisogna concentrare necessariamente il problema omiletico sul contenuto o sulla forma verbale: è la convinzione e la determinazione con le quali si ripropone la parola di Dio (non come risultato delle strategie comunicative del *public speaking* ma come esito naturale della maturità interiore raggiunta) a fare molte volte la differenza:

Il fatto è che i predicatori dovrebbero trascurare ogni cosa eccetto la devozione al loro unico scopo e la serietà nel perseguirlo, finché non ottengano questi requisiti in buona misura. Il talento, la logica, la cultura, le parole, il modo, la voce, l'azione sono tutti requisiti per la perfezione di un predicatore; ma «una cosa sola è necessaria», – l'intensa percezione e l'apprezzamento del fine per cui egli predica, e cioè, essere lo strumento di un determinato bene spirituale per coloro che lo ascoltano⁵⁹.

Il presbitero deve essere un attento e profondo conoscitore della Scrittura e dell'animo umano che, per suo tramite, entrano in dialogo nell'omelia. Dopo aver rintracciato a inizio settimana un *thema* nel vangelo domenicale, deve riuscire a far spazio alla parola che cresce in lui interiorizzandola, perché essa possa iniziare a interpellare, illuminare e guidare le situazioni e le persone con cui verrà a contatto. La prima attualizzazione che egli riuscirà a compiere sarà quella personale e sarà frutto dell'incontro tra le sue riflessioni e la realtà che vive. Ecco perché è necessario meditare fin dal primo giorno della settimana, facendo vedere che ogni frase è stata pensata, vissuta e confrontata con il *reale*. Il vangelo vissuto e confrontato con la vita, che è diventato oggetto costante dei propri pensieri, è la migliore predica che uno possa concepire e rivolgere agli altri, perché è un *fatto concreto*, un'*immagine reale* capace di colpire più di ogni *idea*⁶⁰.

⁵⁸ Cf. J.H. NEWMAN, «L'idea di Università definita e illustrata. I. In nove discorsi tenuti ai cattolici di Dublino. II. In conferenze e saggi di occasione rivolti ai membri dell'Università Cattolica», in *Id.*, *Scritti sull'Università*, a cura di M. MARCHETTO, Bompiani, Milano 2008, p. 761.

⁵⁹ *Ivi*, p. 765. Cf. FLICK, «Riflessioni sulla crisi della predicazione», p. 233.

⁶⁰ Per J.H. Newman, la vita personale, condotta in modo esemplare e intessuta di vangelo, è capace di scrivere dentro le anime la parola di Dio più di qualsiasi idea concepita

La qualità dell'omelia dipende anche dal *tempo* trascorso durante la settimana con il popolo di Dio e dalle qualità delle *relazioni* instaurate con ogni suo membro. Una vita pastorale intensa, fatta di visita alle famiglie e agli ammalati, di incontri e dialoghi con genitori, bambini e giovani, di catechesi, opere di carità, momenti di convivialità diviene quell'esperienza concreta di Dio che alimenta la comprensione della parola (cf. DV 8). Le parole si caricano di *forza* e di *significato* a partire da avvenimenti o fatti reali vissuti in prima persona, dalla compassione sperimentata per gli uomini e le donne del proprio tempo⁶¹. Per tale motivo, non devono mancare l'esperienza diretta del popolo di Dio e la carità umana, spirituale e pastorale pronte a nutrire la fede dell'omileta. La relazione del sacerdote con il popolo non è importante solo per caricare di senso e di profondità le parole che pronuncerà ma anche per creare nei fedeli la giusta disposizione all'ascolto. Ogni parola viene detta e accolta *in una relazione*; si annuncia il vangelo prima di tutto con la propria *vita*, con «la santità incarnata nella forma personale»⁶²:

Niente che sia anonimo avrà valore di sermone; niente che sia morto e sepolto; neppure niente che sia di ieri, per quanto in sé religioso e utile. Il pensiero e la parola [...] devono presentarsi sempre nuovi, dalla bocca del predicatore, come dal suo cuore, se devono essere «lo spirito che dà la vita» per i cuori dei suoi ascoltatori⁶³.

dalla mente. La *realtà* è più incisiva dell'*idea*. Per tale motivo, la predicazione deve essere arricchita dall'esempio personale del predicatore e da fatti concreti, tratti dalla quotidianità o dalla vita dei santi che, per quanto siano *particolari* e *circostanziati*, rimangono sempre più chiari, diretti ed espliciti di ogni assioma teologico *generico* e *universale* che finisce per non interpellare nessuno.

⁶¹ Cf. J.L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Bologna 2019, pp. 10-12; P. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, Edizioni Medusa, Milano 2003, pp. 69-70. Tutto dipende naturalmente dall'atteggiamento interiore con il quale si affrontano i problemi. Se viene vissuto tutto in modo passivo, come un ripiego, senza alcun desiderio di crescita, tutto diviene vano e la pesantezza del ministero si riversa inevitabilmente nelle visioni «stanche» e nei discorsi «senza speranza» dell'omelia. Bisogna riempirsi di Cristo per riversare abbondantemente sugli altri, «per eccesso», i doni ricevuti. L'omileta, da questo punto di vista, deve avere una fede e una conoscenza più grandi di ogni suo uditore: nel calamaio della «viva fede», egli intinge la penna delle proprie riflessioni perché abbiano il sapore e il colore di quanto maturato spiritualmente negli anni (cf. GREGORIO MAGNO, *Hom. Hiez.* I, X.13, in *Opere di Gregorio Magno*, vol. III/1, a cura di V. RECCHIA, trad. e prefazione di E. Gandolfo, Città Nuova Editrice, Roma 1992, p. 307).

⁶² J.H. NEWMAN, «Sermone V. L'influenza personale come mezzo per diffondere la verità», in *Id.*, *Scritti filosofici*, a cura di M. MARCHETTO, Bompiani, Milano 2005, p. 191.

⁶³ NEWMAN, «L'idea di Università definita e illustrata», p. 797. «Nel predicare c'è qualcosa di personale; la gente è attratta e commossa non semplicemente da ciò che viene detto, ma da come viene detto e da chi lo dice» (*ivi*, p. 795).

Tommaso d'Aquino raccomandava ai teologi delle università che il loro lavoro scientifico non si rinchiudesse nelle aule e nella mente degli studenti ma che sfociasse, quasi naturalmente, nella riflessione sapienziale e, soprattutto, nella predicazione. Quest'ultimo passaggio doveva rappresentare, in effetti, l'atto di carità che doveva alimentare il lavoro intellettuale del teologo perché la sua fede non si spegnesse in sterili astrattismi ma fosse sempre rivolto alla *salus animarum*.

L'omelia deve essere semplice, breve, ricca di esempi concreti, immediati; non deve stancare gli animi ma predisporli al bene, incentivando nuovi propositi di crescita, ampliando l'orizzonte delle proprie visioni e facendo intravedere soluzioni, sentieri e cammini di fede fino a quel momento inesplorati. Non può e non deve essere comunicazione integrale, perfetta del mistero di Cristo o della chiesa ma deve inserire dentro la corrente viva della tradizione, del risveglio spirituale che il vangelo trasmette quando viene annunciato con viva fede. Può indurre anche un semplice, impercettibile cambiamento che in realtà è l'inizio della conversione di un'anima; può divenire parziale riconoscimento della logicità e della bellezza evangelica ed essere *inizio silenzioso* del regno di Dio in un cuore (cf. Mc 4,27). Una buona predicazione può essere fatta di poche parole, pronunciate con un linguaggio sbiadito o sbilanciato da un punto di vista formale ma che trasmette il sapore di Cristo e del vangelo più di ogni altro discorso preciso e puntuale, ineccepibile e ben fondato.

Un altro elemento da esplicitare nella considerazione dell'omelia come *tradizione viva* è l'importanza della *lectio divina*, della vita sacramentale e della cura spirituale che devono accompagnare la preparazione, lo studio, la riflessione e la comunicazione finale. I concetti vanno concepiti nell'anima più che nella mente e lo sviluppo degli argomenti trova nelle anime costantemente rivolte verso Dio il contesto ideale per la sua maturazione⁶⁴. Riconoscendo poi che la grazia di Dio, pur agendo al di là di ogni merito umano, è favorita dal desiderio di conversione che contraddistingue i missionari e la loro opera evangelizzatrice, ogni predicatore si impegnerà a pregare prima, durante e dopo l'omelia per i suoi ascoltatori perché la «freccia» dei suoi pensieri sia appuntita e crei una breccia in loro⁶⁵. La preghiera non deve essere solo quella che alimenta la propria crescita spirituale ma quella animata dall'esplicita

⁶⁴ Cf. A. CARIOTI, *Alla scuola del Risorto. Riflessioni teologico-pastorali sulla predicazione*, Edizioni CLV, Roma 2012, pp. 50-52.

⁶⁵ Gregorio Magno vedeva la predicazione come «bronzo incandescente» che accende «di un più grande desiderio» gli animi per mezzo della parola viva di cui «potentemente arde» il predicatore a motivo della sua forte esperienza di Dio (cf. GREGORIO MAGNO, *Hom. Hiez. I, III.5*, p. 139).

richiesta perché Cristo *sia formato* in coloro che ascoltano la sua parola (cf. Gal 4,19). L'omelia senza la preghiera appare sganciata completamente dalla fede nella *grazia attuale* di Dio, la sola capace di muovere i cuori alla conversione; è anche priva di ogni fondamento teologico in quanto il Verbo non si dona se non nello Spirito. L'omelia potrebbe essere un semplice *flatus vocis* incapace di far vibrare le corde interiori dell'anima; invece, nella visione dell'Aquinate, «Cristo insegnò perfettamente la sua dottrina ai discepoli, quando inviò loro lo Spirito Santo»⁶⁶. Lo Spirito Santo si serve dei predicatori per far ascoltare la sua voce: «lo Spirito Santo parla nelle Scritture, o mediante i predicatori, come accenna quel passo evangelico (Mt 10,20): “Non siete voi a parlare, ma è lo Spirito Santo che parla in voi”»⁶⁷. La voce di chi è abitato dallo Spirito e dalla presenza di Cristo diventa, dunque, *generatrice di cambiamento* nella vita altrui⁶⁸. Anche nella sua missione terrena, Cristo fu inviato, sospinto e sorretto dallo Spirito che abitava la sua umanità⁶⁹.

È necessario poi analizzare, nella teologia della predicazione, la *performatività* della parola dell'omileta alla luce della parola *efficace* pronunciata nella liturgia eucaristica, il *visibile verbum* di agostiniana memoria. Occorre, però, uscire dalle pastoie della terminologia e delle visioni della sacramentaria medievale e moderna che hanno racchiuso essenzialmente la differenza tra le due parole della sacra liturgia – l'omelia e il sacramento – tra l'*ex opere operantis* e l'*ex opere operato*. La categoria dell'*ex opere operantis*, volta a esplicitare il legame esistente tra la santità dei sacerdoti e l'efficacia delle loro omelie, nasce perlopiù in contrapposizione all'*ex opere operato*, ovvero come concetto «negativo», atto a spiegare la natura di una parola che «non è efficace di per sé»⁷⁰. La *sacramen-*

⁶⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, vol. III. (XIII-XXI), a cura di T.S. CENTI, Città Nuova, Roma 1992, c. XIII, lec. III, § 1771, p. 41.

⁶⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, vol. I. (I-VI), a cura di T.S. CENTI, Città Nuova, Roma 1990, c. III, lec. II, § 453, p. 267.

⁶⁸ Origene spiega l'azione simultanea del Verbo e dello Spirito nel suo commento al brano della Visitazione: alla voce di Maria, abitata dal Cristo, seguì la discesa dello Spirito su Elisabetta e Giovanni (cf. ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, saggio introduttivo, a cura di V. LIMONE, Bompiani, Milano 2012, VI, XLIX, 253.255, pp. 519.521).

⁶⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, Dist. 15, q. 3, a. 2, s.p.

⁷⁰ Lo schema *ex opere operato/operantis* presenta molti problemi da sciogliere, primo tra tutti la possibilità di rintracciare le «cause della grazia». L'*ex opere operantis* della predicazione, contrapposto all'*ex opere operato* dei sacramenti, pur sostenendo la necessaria esemplarità e lo stato di grazia del predicatore in ordine alla conversione dei fedeli, non ammette che tale grazia venga «prodotta», garantita, causata da un semplice uomo. Per questo, occorrerebbe inquadrare l'omelia all'interno di una *sacramentaria simbolica* che, postulando l'importanza della *presenza di Dio* nel cuore del predicatore, possa legare la conversione dei fedeli alla libera azione dello Spirito e, nello stesso tempo, alla responsabile crescita spirituale di chi annuncia la parola di Dio (cf. BILOTTA, *Il Soffio del Verbo*, pp. 149-191).

talità della predicazione affrontata in chiave *simbolica* consente, invece, di riflettere sulla necessità di una grazia che, pur non rientrando nell'*ex opere operato* o nella saggia e provvidente azione di Dio che dispensa la sua parola a coloro che la cercano con sincerità⁷¹, appare legata alla santità personale dell'omileta: rendendo presente Cristo in lui (divenendo cioè *simbolo*), il predicatore rende le sue parole partecipi dell'efficacia del Verbo. Più Cristo sarà forte in lui come parola ascoltata, meditata e vissuta e come sacramento ricevuto con frutto nella sua vita e più forte sarà il *soffio della sua voce* che risuonerà per mezzo delle sue parole: «solo chi vive nella "imitazione" di Cristo [...] palesa la parola di Dio e di Cristo come tale e la potenzia nello stesso tempo per gli uomini mediante un'altra "parola", appunto mediante la parola della propria esistenza, sostenuta e permeata dalla parola di Cristo, mediante la parola della "immagine" di quel "modello"»⁷².

La grazia di Dio può trovare un terreno dissodato dall'esemplarità del predicatore, dalla forza e incisività della sua parola che esprime la sua carità pastorale. Anche la stessa sofferenza, sperimentata nel corpo e nello spirito durante la missione, può divenire germe di conversione⁷³.

⁷¹ «Qualche volta [...] per merito dei buoni uditori vien concessa la parola a maestri anche cattivi» (GREGORIO MAGNO, *Hom. Hiez.* I, XII.16, p. 373).

⁷² SCHLIER, *La parola di Dio*, 42. Come ricordano Agostino e Origene, la presenza di Dio in un cuore diminuisce o aumenta nell'uomo a causa del peccato o per mezzo della crescita nella fede e nelle virtù (cf. AGOSTINO, «Epistulae» 187, 5.17, in Id., *Le Lettere*, vol. III. (185-270) (NBA 23), a cura di L. CARROZZI, Città Nuova, Roma 1974, p. 147; ORIGENE, «Commentaire sur le Cantique des Cantiques» I, 4.4-6, a cura di L. BRÉSARD – H. CROUZEL – M. BORRET, in *SCh* 375, pp. 222-225). La grazia che si può *manifestare* attraverso le parole, i gesti, i silenzi di chi si sforza di vivere e annunciare il vangelo (sacramentalità simbolica), sarà più forte, più incisiva o più abbondante nella misura della sua fede e della sua santità. Tommaso d'Aquino parlava, a tal proposito, di una «ridondanza», un'abbondanza della grazia che, attraverso l'«insegnamento» degli apostoli, si palesa all'esterno per la conversione degli uomini (cf. TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, *Dist.* 16, q. 1, a. 3, s.p.). La parola dei santi è efficace anche perché suffragata dal loro esempio e dalla loro vita interiore. Pur ammettendo che la grazia non è *causata* dall'uomo, non può essere «indirizzata» a piacimento e agisce al di là delle previsioni umane, vi è una indubbia partecipazione dei missionari alla salvezza dell'umanità, attraverso le loro opere e le loro parole, le quali possono diventare strumento fecondo dell'azione di Dio nel mondo.

⁷³ L'esempio è tratto dalla vita di san Paolo e dalle innumerevoli sofferenze sperimentate a causa del vangelo: «infatti egli li aveva partoriti una volta nella prima conversione; ma poiché erano stati allontanati da colui che li aveva chiamati ad un altro vangelo, avevano bisogno di essere di nuovo partoriti. Perciò dice: "partorisco": cioè con il travaglio e il dolore vi riconduco alla luce della fede. Qui è evidente il dolore dell'Apostolo. Perciò la conversione dell'uomo viene detta parto» (TOMMASO D'AQUINO, «Lettera ai Galati», in *Commento al Corpus Paulinum (Expositio et lectura super epistolas Pauli Apostoli)*, vol. III, a cura di B. MONDIN, ESD, Bologna 2006, c. IV, lec. VI, § 243].

La predicazione, dunque, ha una sua sacramentalità che va riscoperta alla luce della mediazione del corpo e della voce dell'omileta e della presenza della grazia di Dio nel suo cuore. Egli deve saper *trasformare in vita* le sue parole perché dalla sua e altrui *esperienza* possa attingere nuova forza e nuove piste di approfondimento e attualizzazione del vangelo. Il recupero della tradizione come *viva vox Evangelii* e come vangelo scritto *in corde* può costituire un contributo importante per il rinnovamento della teologia della parola predicata.



L'omelia sta attraversando, da ormai troppo tempo, un periodo di smarrimento e confusione identitaria. Le ragioni della crisi sono da rinvenire non solo nell'impreparazione o in difficoltà di natura comunicativa dei predicatori, ma anche nella limitata attenzione riservata alla sacramentalità e performatività della parola omiletica.

Nel quadro epistemologico di una teologia fondamentale della parola, l'omelia viene «riscoperta» come traditio viva – sempre in atto – della gioia «eccedente» del vangelo la quale, non potendo essere racchiusa in un testo (Scrittura), si comunica attraverso la viva vox degli evangelizzatori (tradizione). La riflessione e il confronto comunitario sulla parola di Dio (receptio) e la santità di vita permettono all'omileta di maturare un'idea viva e reale di Cristo (J.H. Newman) e di generare la fede, in modo incisivo, per mezzo dello Spirito, nel cuore dei suoi uditori.

**TRADIZIONE – VANGELO – CRISI DELL'OMELIA – SACRAMENTALITÀ
– SANTITÀ**



The homily has been going through a period of identity crisis for quite some time. Not only the lack of preparation by preachers or their communication skills cause this confusion, but also the limited attention they give to the sacramentality and performativity of the homiletic word.

In the epistemological framework of a fundamental theology of the Word, the homily is «rediscovered» as a traditio viva – always in actu – of the «exceeding» joy of the Gospel which, since it cannot be enclosed in a text (Scripture), is communicated through the viva vox of the evangelizers (Tradition). Community reflection and discussion on the word of God (receptio) and holiness of life allow the homilist to develop a lively and real idea of Christ (J.H. Newman) and to generate faith, in an incisive way, through the Spirit, in the hearts of his listeners.

**TRADITION – GOSPEL – CRISIS OF THE HOMILY – SACRAMENTALITY
– HOLINESS**