

TEOLOGIA LITURGICO-SACRAMENTARIA:
I sacramentali e il tempo nella Liturgia

Appunti

RANDIFER E. BOQUIREN

Roma 2023
(Testo provvisorio ad uso privato degli studenti)

Pagina lasciata intenzionalmente vuota

INDICE

Indice.....	3
Abbreviazioni.....	7
Capitolo 1. Il Tempo nella liturgia.....	9
1.1. Tempo e storia della salvezza.....	9
1.1.1. La nozione antropologica del tempo.....	9
1.1.2. Il tempo nella Bibbia: la storia della salvezza.....	13
— <i>Chrónos</i> e <i>Kairós</i>	14
1.2. Il tempo liturgico nella Chiesa.....	17
1.2.1. La nozione teologico-sacramentale del tempo nella liturgia.....	17
1.2.2. Alcuni spunti per la spiritualità e pastorale dell'Anno liturgico.....	21
Capitolo 2. Il segno del primo e dell'ottavo giorno: la Domenica.....	23
2.1. Le origini bibliche della celebrazione dominicale.....	23
2.1.1. L'istituzione e il significato del sabato presso gli ebrei.....	23
2.1.2. Dal sabato ebraico alla domenica della primitiva cristianità.....	25
2.1.3. Caratteristiche teologico-liturgiche della domenica nel Nuovo Testamento.....	26
2.2. Lo sviluppo della domenica nei secoli successivi.....	28
2.2.1. La domenica nella testimonianza dei primi scritti cristiani.....	28
2.2.2. Sviluppi dal III secolo fino agli inizi del IV secolo.....	31
2.2.3. Ulteriori sviluppi a partire dal IV secolo.....	32
2.3. Celebrare e vivere la domenica.....	34
Capitolo 3. Il Tempo Ordinario.....	39
3.1. La distinzione e lo sviluppo del Tempo Ordinario nella storia.....	39
3.1.1. Alle origini del Tempo Ordinario.....	39
3.1.2. L'apparizione della "pasqua annuale" (sec. II-III) e dei cicli della Pasqua e dell'Incarnazione-Manifestazione (a partire dal sec. IV).....	40
3.1.3. Le testimonianza delle prime fonti liturgiche nel Rito Romano: sec. VII- VIII.....	40
3.2. Ordinamento e caratteristiche del attuale Tempo Ordinario.....	44
Capitolo 4. Il Ciclo Pasquale e il Triduo Sacro.....	49
4.1. La celebrazione della Pasqua annuale.....	49
4.1.1. L'apparizione della celebrazione di una "pasqua annuale".....	49
4.1.2. Come la si celebrava nel momento della sua apparizione?.....	50
4.1.3. Quando esattamente è la data della celebrazione?.....	51
4.1.4. La Veglia Pasquale oggi.....	51

4.2. Il Tempo Pasquale.....	54
4.2.1. L'apparizione e lo sviluppo del "Tempo Pasquale".....	54
4.2.2. L'importanza del Tempo Pasquale per noi oggi.....	56
4.3. Il Triduo Sacro.....	57
4.3.1. La formazione del Triduo sacro.....	57
— L'origine remota del Triduo sacro: la liturgia gerosolimitana.....	57
4.3.2. Il Giovedì Santo.....	59
— Un riassunto dell'evoluzione storica.....	59
— La Messa <i>in Cena Domini</i> oggi.....	61
4.3.3. Venerdì della Passione.....	62
— Origine e sviluppo della celebrazione del Venerdì Santo.....	62
— La celebrazione attuale del Venerdì Santo.....	64
4.3.4. Il Sabato Santo.....	64
Capitolo 5. La Quaresima.....	67
5.1. Le origini storiche della Quaresima.....	67
5.1.1. Configurazione della preparazione per la Pasqua annuale soprattutto a Roma.....	68
5.1.2. Ulteriori sviluppi.....	70
5.2. Principali dimensioni teologico-liturgiche della Quaresima nell'ordinamento attuale.....	71
5.2.1. Preparazione per una maggior appropriazione del mistero pasquale di Cristo.....	71
5.2.2. La Quaresima come itinerario verso i sacramenti pasquali e memoria vivente del nostro rinnovamento battesimale.....	73
5.2.3. La Quaresima: tempo di penitenza, di conversione e della carità vissuta.....	73
Capitolo 6. Il Ciclo dell'Incarnazione e della Manifestazione del Signore..	75
6.1. Alle origini del Natale.....	75
6.2. La celebrazione liturgica del Natale a Roma.....	79
6.3. Le origini dell'Epifania.....	80
6.4. Il mistero di Natale e dell'Epifania: principali temi teologici.....	82
— Inizio della nostra redenzione che culmina nella Pasqua.....	82
— Il Natale è mistero della nostra "divinizzazione" in Cristo.....	82
— L'Epifania è la manifestazione del Figlio di Dio a tutti i popoli.....	83
— Il Natale e l'Epifania celebrano la regalità di Cristo.....	84
— L'indole mariana del tempo di Natale.....	85
Capitolo 7. L'Avvento.....	85
7.1. Origini e principali tappe di sviluppo dell'Avvento.....	87
7.2. L'origine dell'Avvento in quanto tempo liturgico nella Liturgia Romana.....	87
7.3. Il duplice carattere dell'Avvento nell'attuale ordinamento liturgico.....	89

Pagina lasciata intenzionalmente vuota

ABBREVIAZIONI

AAS	<i>Acta Apostolicæ Sedis</i> , Typis Vaticanis, Città del Vaticano.
BDAG	D. BAUER, F.W. DANKER, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , University of Chicago Press, Chicago-London 2021 ⁴ .
Ben.	CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, <i>Benedizionale</i> , L.E.V., Città del Vaticano 1992.
c.	<i>circa</i> .
CCC	<i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i> .
CCL	<i>Corpus Christianorum Latinorum</i> , Brepols, Turnhout 1953ss.
CDC	J.I. ARRIETA (ed.), <i>Codice di Diritto Canonico e leggi complementari</i> , Coletti, Roma 2010 ³ .
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , G. Freytag, Leipzig 1866ss.
DACL	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i> , Letouzey et Ané, Paris 1907-1953.
GeV	L.C. MOHLBERG, L. EIZENHÖFER, P. SIFFRIN (eds.), <i>Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiae ordinis anni circuli: Cod. Vat. Reg. lat 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56 (Sacramentarium Gelasianum)</i> , Herder, Roma 1960. Le cifre si riferiscono sempre al numero della formula, tranne quando si riferisce esplicitamente ad una pagina del libro con l'abbreviatura "p." o "pp."
GrH	J. DESHUSSES (ed.), <i>Sacramentarium Hadrianum ex authentico</i> , in <i>Le Sacramentaire grégorien, ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits</i> , vol. 1, Éditions universitaires, Fribourg, Suisse 1979 ² , pp. 83-348. Le cifre si riferiscono sempre al numero della formula, tranne quando si riferisce esplicitamente ad una pagina del libro con l'abbreviatura "p." o "pp."
GrP	A. CATELLA, F. DELL'ORO, A. MARTINI, F. CRIVELLO (eds.), <i>Liber sacramentorum Paduensis: Padova, Biblioteca Capitolare, cod. D 47, C.L.V.-Ed. liturgiche</i> , Roma 2005. Le cifre si riferiscono sempre al numero della formula, tranne quando si riferisce esplicitamente ad una pagina del libro con l'abbreviatura "p." o "pp."
LXX	A. RAHLFS, <i>Septuaginta</i> , Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

MR ²⁰⁰²	<i>Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp VI promulgatum Ioannis Pauli Pp II cura recognitum. Editio typica tertia</i> , Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2002.
MRit ³	CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, <i>Messale Romano. Terza edizione italiana</i> , Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena, Roma 2020. I numeri delle citazioni si riferiscono sempre alle pagine del libro.
NGALC	<i>Norme generali per l'ordinamento dell'Anno liturgico e del Calendario</i> , in MRit ³ , pp. LVII-LXI. I numeri delle citazioni si riferiscono sempre alla numerazione interna del documento.
OLM	<i>Ordinamento delle Letture della Messa. Seconda edizione tipica italiana</i> , in <i>Enchiridion Vaticanum</i> , Vol. 7, Dehoniane, Bologna 1982, pp. 922-1024 (con testo latino a confronto). I numeri delle citazioni si riferiscono sempre alla numerazione interna del documento.
PL	<i>Patrologiæ cursus completus. Serie latina</i> , J.-P. Migne, Paris 1844-1864.
PNLO	<i>Principi e Norme per la Liturgia delle Ore</i> , in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, <i>Liturgia delle Ore secondo il rito romano</i> , Vol. 1, L.E.V., Città del Vaticano 1975, pp. 25-112. I numeri delle citazioni si riferiscono sempre alla numerazione interna del documento.
PRG	C. VOGEL, R. ELZE (eds.), <i>Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle</i> , 3 vols., Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963-1972.
SC	CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, <i>Constitutio Sacrosanctum Concilium</i> .
SCh	<i>Sources chrétiennes</i> , Cerf, Paris 1942ss.
S.Th.	SAN TOMMASO D'AQUINO, <i>La Somma Teologica</i> , T.S. Centi, R. Coggi, G. Barzaghi, G. Carbone (trad.), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.
Ver	L.C. MOHLBERG, L. EIZENHÖFER, P. SIFFRIN (eds.), <i>Sacramentarium Veronense: Cod. Bibl. Capit. Veron LXXXV [80]</i> , Herder, Roma 1978 ³ .
Vg	<i>Biblia Sacra vulgatæ editionis Sixti V. Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita</i> , ed. Monachi Abbatiae Pontificiæ Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti, Marietti, Romæ 1959.

Pagina lasciata intenzionalmente vuota

CAPITOLO 1.

IL TEMPO NELLA LITURGIA

1.1. Tempo e storia della salvezza

Abbiamo visto a più riprese che è proprio della liturgia attuare (*exercere*) la glorificazione di Dio e la santificazione dell'uomo significandole efficacemente attraverso segni sensibili¹. Uno di questi segni sensibili con cui la liturgia si costituisce è, decisamente, il segno del tempo. Come afferma la Costituzione sulla sacra liturgia del Concilio Vaticano II:

Ricordando in tal modo i misteri della redenzione, [la Chiesa] apre ai fedeli le ricchezze delle azioni salvifiche e dei meriti del suo Signore, *le rende come presenti a tutti i tempi e permette ai fedeli di venirne a contatto e di essere ripieni della grazia della salvezza*².

La domanda che si pone ora è *quale comprensione di tempo* serve per capire questa capacità della liturgia di rendere presente *in tutti i tempi* la grazia della salvezza a favore dei fedeli?³ Per cui la disamina che segue cercherà di individuare un modello o un concetto di tempo che sia atto alla comprensione del carattere sacramentale del tempo liturgico. Tale comprensione, a sua volta, sarà la base delle susseguenti trattazioni sull'Anno liturgico e, in certo senso, sulla Liturgia delle ore.

1.1.1. La nozione antropologica del tempo

La nozione del *tempo* rimane quasi irriducibile alle concettualizzazioni che tentano di individuarne il senso. Le scienze empiriche provano di esprimerlo con formule e mediante leggi fisiche; le scienze umanistiche (l'antropologia culturale, la storia, la sociologia) tentano di concepire il tempo in quanto regolatore dell'esistenza, degli avvenimenti e di ogni attività che l'uomo e le società cercano di governare⁴.

¹ Cfr. SC nn. 2 e 7.

² SC n. 102; le sottolineature sono mie.

³ La domanda è troppo complessa per essere affrontata in tutti i suoi aspetti, tra l'altro perché comporta anche delle questioni filosofiche che esulano gli obiettivi di un corso d'introduzione. Il nostro approccio alla questione si limita piuttosto agli aspetti antropologico-teologici, senza ignorare però gli apporti validi delle altre scienze umanistiche.

⁴ Cfr. S. Rosso, *Il Segno del Tempo nella liturgia. Anno liturgico e Liturgia delle Ore*, Elledici, Leumann (TO) 2002, pp. 25-26.

Tuttavia esiste un presupposto fondamentale alla base delle diverse nozioni del tempo, cioè l'esperienza universale del *tempo naturale* in quanto successione di cicli cosmici e ritmi della natura: il giorno e la notte, la settimana, il mese, le stagioni, ecc. Cioè si può capire il tempo —almeno in un primo livello— come un “segno sensibile” in quanto realtà cosmica-naturale.

Il tempo è anzitutto una realtà cosmica: il giro della terra intorno al sole (o, come ritenevano gli antichi, del sole intorno alla terra) dà all'essere un ritmo, che noi chiamiamo tempo – di ora in ora, dal mattino alla sera e dalla sera al mattino, dalla primavera, attraverso l'estate e l'autunno, fino all'inverno. Accanto a questo ritmo solare si pone quello più breve della luna – dal suo lento crescere fino al suo scomparire nel novilunio e al suo nuovo inizio. Ambedue i ritmi hanno creato due misure, che nella storia della cultura risultano legati da scambi reciproci. Ambedue sono espressione dell'intreccio tra l'uomo e la totalità dell'universo: il tempo è anzitutto un fenomeno cosmico. L'uomo vive con le stelle; il percorso del sole e della luna permea la sua stessa vita⁵.

I cicli cosmici conformano e strutturano l'ambito nel quale si dispiega l'esistenza umana, perciò influiscono, in certo senso, sul decorso della propria biografia e sulla storia umana. Le civiltà lungo i secoli hanno ideato diversi sistemi e mezzi per *quantificare* il tempo, cioè un modo umano di misurare questi cicli cosmici⁶. Così i ritmi lunari (settimane, mesi) e solari (giorni, stagioni e anni), anche nelle loro varie combinazioni, diventano misura *quantitativa* del tempo secondo il particolare ingegno delle diverse culture. Potremmo chiamare questo primo livello con cui l'uomo sperimenta il decorso temporale come la **concezione “cosmico-quantitativa” del tempo**. Si tratta di una dimensione oggettiva, ed è preponderante in una visione circolare o ciclica del tempo grazie anche alla stessa ciclicità dei fenomeni astronomici-cosmici, della successione delle stagioni, ecc. La riscontriamo tipicamente nelle antiche civiltà greco-romane ed orientali⁷.

In questa visione la “durata temporale” consiste fondamentalmente nella ripetizione, in un ritorno periodico e interminabile, senza inizio né fine. Non esiste veramente la storia perché «nessun evento è unico, ciò che accade non accade una volta sola, ma è accaduto e accadrà continuamente, tutte le volte che

⁵ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, p. 89.

⁶ Da notare però che i “ritmi cosmici” non si riferiscono esclusivamente ai movimenti dei corpi celesti. Esistono altre culture che scandiscono gli eventi della vita anche a base dei fenomeni naturali della terra. Per dare un esempio, alcuni periodi dell'anno in Egitto, sin dall'antichità, dipendono dal ciclo di crescita e di diminuzione del fiume Nilo, cfr. T. OESTIGAARD, *The Religious Nile: Water, Ritual and Society Since Ancient Egypt*, I.B. Tauris, London 2016.

⁷ I nostri sistemi di misurazione ciclica-quantitativa del tempo vengono infatti da queste culture. Per esempio sono d'origine babilonese la nostra divisione duodecimale dell'anno (12 mesi) e delle ore del giorno (12 ore di giorno e 12 ore di notte). Invece sono d'origine sumerica le nostre divisioni sessagesimali, come per esempio i 60 minuti in un'ora, o i 360 giorni di un anno, ecc.

il cerchio ritorna su se stesso»⁸. Da qui viene la categoria stoica del “perpetua ritorno” che non ammette novità né progresso ma solo la ripetizione o la rigenerazione degli stessi miti primordiali. Sul versante religioso la visione prevalentemente cosmologica-quantitativa del tempo tende a vedere i cicli del cosmo e della natura come forme di ierofanie, collegati con l’eternità e con la divinità, o detto meglio: collegati con la divinizzazione dei corpi celesti e con i miti degli dei⁹. A livello etico tale visione è tendenzialmente fatalista, ripiegata su se stessa; siccome non c’è possibilità di novità né progresso, ogni sforzo umano per migliorare il mondo risulta caduco, effimero o perfino vano¹⁰. Come lo dice un noto storico delle religioni: «è il prototipo dell’uomo paralizzato dal mito dell’eterno ritorno»¹¹.

La misurazione quantitativa del tempo —calendari, orari, cronometri, orologi, ecc.— non è l’unico modo in cui l’uomo percepisce e si relaziona con il “segno sensibile” dei ritmi cosmici; non è l’unico modo di “umanizzare” il decorso del tempo. L’uomo sperimenta la temporalità anche nella sua valenza *qualitativa*: possiamo chiamare questo secondo livello come la **concezione “esistenziale-qualitativa” del tempo**. È una percezione del tempo che scaturisce dalla qualificazione dei diversi ritmi di vita o fasi dell’esistenza umana: il nascere, la crescita, la maturazione, l’invecchiamento, la morte. Si percepisce il tempo non tanto in termini quantitativi (lungo-breve, lento-veloce, poco-molto, puntuale-durativo, ecc.), bensì nella dimensione soggettiva della *qualità di vita*: la durata di una vita piena di senso o al contrario, vuota; il tempo di gioia o di tristezza, di fatica o di riposo, ecc.

Insito in questa visione del tempo è l’apertura al vero cambiamento e progresso; esiste la possibilità di novità e di una pienezza futura. Entro tale visione, il tempo acquista una dimensione etico-religiosa qualitativamente diversa rispetto al precedente. Questa volta, il decorso temporale viene vissuto come dimensione costitutiva del proprio divenire umano *nella storia* e del proprio cammino verso la salvezza (umana e/o soprannaturale). Il tempo diventa storico, lineare, dotato di inizio e fine. Questo secondo livello di comprensione del tempo si accorda con l’esperienza religiosa d’Israele dove il tempo ha un’origine —la creazione— e un fine verso la parusia escatologica¹².

⁸ F. BELLINI, *Tempo ed esperienza religiosa nell’età postmoderna*, in G. SANTINELLO (a cura di), *Tempo ed esperienza religiosa*, Libreria Gregoriana Editrice, Padova 1986, p.217. Un eco di questa mentalità lo troviamo pure nel libro di Qoelet: «Quel che è stato sarà e quel che si è fatto si rifarà; non c’è niente di nuovo sotto il sole» (Qo 1,9).

⁹ Non ci soffermiamo su questo tema, ma per ulteriori approfondimenti, si veda: L. BOUYER, *Le rite et l’homme: sacralité naturelle et liturgie*, Cerf, Paris 1964, pp. 259-281; J. MOURoux, *Il mistero del tempo. Indagine teologica*, Morcelliana, Brescia 1965, pp. 37-84; S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, pp. 29-38.

¹⁰ Cfr. S. Rosso, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, pp. 30-31.

¹¹ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1973, p. 61.

¹² Cfr. G. BRAUMANN, *Parusia, presenza*, in L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (eds.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1989⁵, pp. 1208-1216.

Perciò si afferma, dal punto di vista teologico, che la religione d'Israele — e poi del cristianesimo — è una religione storica: il tempo è aperto ad un Dio che agisce nella storia degli uomini per salvarli; Dio ci raggiunge, ci tocca nel nostro tempo, nella nostra storia personale e collettiva. La visione del “decorso temporale” diventa una “storia di salvezza”, una storia aperta agli interventi meravigliosi e misericordiosi di Dio nei confronti dell'uomo, ed è aperta ad una “pienezza”, ad una presenza (*parusia*) più perfetta di Dio.

Dentro questa visione lineare ed escatologica del tempo, non solo che ogni evento possa avere una singolarità irripetibile e irreversibile (contrario al “tutto uguale” del tempo circolare), ma soprattutto gli eventi possano avere un significato singolare nel contesto della storia universale. L'apertura escatologica del tempo (contrario alla chiusura fatalista dell'eterno ritorno) porta alla speranza che ci orienta verso i beni del regno di Dio¹³.



Tuttavia la visione del tempo sia nella sua valenza quantitativa che qualitativa non sono due concetti *necessariamente* antinomici tra loro. Ambedue implicano una percezione del tempo carico di valore etico-religioso, anche se di valutazione teologica diversa. Indicano in ogni caso la natura essenzialmente religiosa dell'uomo.

Ma è innegabile la propensione delle nostre generazioni contemporanee a rimanere in una visione prevalentemente (se non unilateralmente) razionale, quantitativa e tecnica del tempo. Per molti di noi il tempo è diventato ormai una specie di vuoto da riempire con ogni genere di attività; si riscontra più che mai una visione fatalista del tempo, non molto dissimile al perpetuo ritorno dei popoli antichi. Non è esagerato osservare come per molti dei nostri contemporanei la vita viene ridotta ai cicli frenetici che va dalla “corsa al lavoro” alla “corsa alle ferie”, essendo quest'ultima uguale di stressante come la prima perché in definitiva non rappresentano nient'altro che una mera gestione tecnica delle poche risorse che abbiamo, tra le quali è il tempo, sempre scarso.

Non mancano però negli ultimi decenni voci che si alzano per una visione più qualitativa del tempo. Una visione che va aldilà delle tecniche di misurazione, del *time management*, e della produttività e si apre alla trascendenza e in definitiva al tempo in cui possiamo percepire un Dio che agisce nella nostra biografia, nella nostra storia personale e collettiva. Di questa visione sapienziale del tempo, così come si respira nella Bibbia, ne abbiamo molto bisogno¹⁴.

¹³ Simile alla bussola che ci orienta nello spazio, l'escatologia come vero fine della storia è come una “bussola temporale” che ci orienta nel tempo verso il regno di Dio in quanto pienezza della storia. In certo senso l'escatologia ci salva dallo smarrimento nelle vicissitudini della storia, cfr. F. BELLINI, *Tempo ed esperienza religiosa nell'età postmoderna*, p. 219.

¹⁴ Lo descrive bene un autore contemporaneo nel campo della spiritualità: «Esistono, in effetti, come due modalità, per così dire, del tempo: il tempo della testa e quello del cuore. Il primo è il tempo psicologico, il tempo cerebrale, quello che ci rappresentiamo noi, che calcoliamo e spezzettiamo in ore, giorni, che cerchiamo di gestire e programmare. È il tempo che è sempre

Nel seguente sottotitolo faremo ulteriori approfondimenti e precisazioni su alcune espressioni nella Bibbia che rispecchiano tale visione del tempo e della storia come *ambito in cui Dio si irrompe per rivelarsi e compiere il suo disegno di salvezza*¹⁵.

1.1.2. Il tempo nella Bibbia: la storia della salvezza

Il popolo d'Israele non concepisce il tempo in termini astratti bensì come un'esperienza decisamente religiosa. Per loro —e anche dopo per i cristiani— il tempo degli eventi fondanti della salvezza non sta fuori della storia, ma la inaugura e la fonda¹⁶. A differenza delle religioni mitiche, in una religione storica le imprese di Dio nei confronti degli uomini non sono “prima del tempo” o “fuori della storia”. È vero che persiste la visione del tempo strutturato a base dei ritmi e cicli cosmici, ma essa acquista una valenza religiosa assai diversa sotto una prospettiva storico-salvifica.

Troviamo nella Bibbia parecchie *espressioni*¹⁷ che rispecchiano una comprensione del tempo come *ambito in cui Dio si irrompe per rivelarsi e compiere il suo disegno di salvezza*. Si deve tenere conto però che nella Bibbia le diverse parole che esprimono la categoria del tempo hanno significati che spesso si sovrappongono tra loro; per cui si esclude una delimitazione semantica troppo precisa e restrittiva. In ogni caso è vero che, pur con diverse sfumature, possiamo individuare termini che esprimono la convinzione di fede in un Dio che agisce nella storia umana.

troppo poco, di cui non abbiamo mai abbastanza, il tempo che passa troppo in fretta o troppo lentamente... Ma c'è anche un altro tempo, quello di cui facciamo esperienza in certi momenti di felicità o di grazia, ma che nel fondo esiste sempre e in cui a poco a poco dovremmo imparare a vivere sempre. Questo tempo è il tempo di Dio, quello dei ritmi profondi della grazia nella nostra vita», J. PHILIPPE, *La libertà interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, pp. 98-99.

¹⁵ Come vedremo più avanti, questo senso sapienziale del tempo favorisce l'appropriazione personale della storia della salvezza e spiana la strada verso l'apprezzamento della valenza sacramentale del tempo liturgico.

¹⁶ Cfr. S. Rosso, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 40.

¹⁷ Benché si può sostenere che alcune parole nella Bibbia tendono a significare *un certo aspetto del tempo*, e altrettanto indubbio che ci sono frequenti sovrapposizioni di significati tra loro. Un caso concreto, assai famoso, è la differenza tra *chrónos* (γῶν, z'măn, ecc.) e *kairós* (ἐτ, mo'ed, ecc.). È abituale presentare *chrónos* come “tempo” in quanto “durata”, “generico”, “secolare-profano”. Invece *kairós* significherebbe il “tempo” in quanto “puntuale”, “specifico”, “trascendentale-divino”. Tuttavia un approccio più contestuale di questi termini rivela che i significati si sovrappongono in numerosi casi da non permettere una restrittiva delimitazione semantica (quasi sistematica) tra loro. Per ulteriori approfondimenti si vedano: J. BARR, *Biblical Words for Time*, SCM Press, London 1969², in particolare pp. 122-130; E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *The Use of Καὶρός and Χρόνος in the Septuagint*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 73/4 (1997) 369-385; L. COSNER, *Talking about Time: The Semantic Overlap of the Terms 'chronos' and 'kairos' in Biblical Usage*, «Journal of Creation» 31/3 (2017) 68-73.

— *Chrónos e Kairós*

Chrónos è usato dalla LXX per tradurre termini come *yôm* (giorno), *z'mân* (tempo designato, concordato), ma anche *'et* (tempo, stagione); cioè *chrónos* può significare un momento puntuale ma anche come un periodo o durata più o meno lunga. In generale però, sia come “momento puntuale” sia come “durata”, *chrónos* designa *il tempo dell'uomo o delle vicende umane*¹⁸. Nella Bibbia troviamo esempi rappresentativi di questo significato come la carestia avvenuta «ai tempi di Abramo» (Gen 26,1) o la caduta delle mura di Gerico «al tempo di Gosuè» (2Mac 12,15). Tenendo conto però che per un israelita, tempo e storia sono inseparabilmente connessi; infatti il “tempo dei padri” (*i.e.* tempo degli uomini o delle vicende umane) non è semplicemente un tempo passato, sepolto nella storia; questi personaggi rimangono vivi perché il Signore Dio tratta il suo popolo attraverso i loro rappresentanti¹⁹.

Un altro esempio di come il tempo degli uomini è spazio dove interviene Dio sono i brani che parlano della fugacità della vita, cioè la poca durata del tempo della vita umana. Anche questa brevità dipende da Dio, pur essendo un'enigma insondabile, la brevità del tempo dell'uomo sulla terra non è però un destino cieco, una fatalità. «Se i suoi giorni sono contati, il numero dei suoi mesi dipende da te, hai fissato un termine che non può oltrepassare»²⁰. Per ultimo, anche il tempo (sempre *chrónos*) nel senso più cosmologico è opera di Dio: «Anche la luna, sempre puntuale nelle sue fasi, regola i mesi e indica il tempo» (Sir 43,6) è stato creato da Dio (cfr. Sir 43,5); «Tutto ha il suo momento, e ogni evento ha il suo tempo sotto il cielo» (Qo 3,1).

Nel Nuovo Testamento sono particolarmente significativi i brani dove *chrónos* —sia in senso puntuale sia in senso di durata— viene usato nel contesto di un evento specifico: il tempo (puntuale) quando Elisabetta partorisce il Precursore (cfr. Lc 1,57); il tempo (durata) quando Dio ha sopportato gli israeliti nel deserto (cfr. Att 13,18 in riferimento ad Es 16,35). Il *chrónos* appare con maggiore pregnanza teologica nelle affermazioni cristologiche: in Cristo arriva la «pienezza del tempo» (*plérōma tou chrónou*, Gal 4,4), anche da una prospettiva escatologica: «Egli fu predestinato già prima della fondazione del mondo, ma negli ultimi tempi [*ep' eschátou tôn chrónōn*] si è manifestato per voi» (1Pt 1,20).

Kairós viene usato dalla LXX per tradurre termini come *'et* (tempo, stagione, ‘in quel tempo’), ma anche *mo'ed* (tempo stabilito, stagione). Come *chrónos*, il vocabolo *kairós* può anche designare un momento puntuale o una durata, ma con una certa rilevanza. Per cui *kairós* designa spesso un “tempo opportuno” oppure

¹⁸ Cfr. M. AUGÉ, *L'Anno Liturgico. È Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, L.E.V., Città del Vaticano 2009, pp. 33-34.

¹⁹ Cfr. M. SILVA (ed.), *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, Vol. 5, Zondervan, Grand Rapids, Michigan 2014, p. 703.

²⁰ Gb 14,5; si veda anche 14,13.

“occasione”²¹, benché non necessariamente di carattere soprannaturale come si sottintende nell’idea di un “tempo opportuno (*kairós*) per andare in guerra” (cfr. 2Sam 11,1).

Sta di fatto che nell’Antico Testamento il tempo-*kairós* non è mai un destino anonimo. Se esiste l’idea di un “tempo opportuno” o “propizio” ciò si deve al fatto che Dio ha creato il tempo²²; guidando i corpi celesti²³ e designando il tempo per i processi nel mondo²⁴. Anche i cicli dell’anno —stagioni, feste, ecc.— sono “tempi opportuni” perché vengono da Dio!²⁵

Senz’altro il tempo è “tempo opportuno” (*kairós*) nella prospettiva delle esperienze storiche del popolo d’Israele. L’espressione “in quel tempo” (*en tō kairō ekeinō*) è spesso un marcatore temporale di carattere religioso, additando decisamente ad un evento della storia salvifica. Richiamandosi ai tempi dell’esodo fino al monte Oreb l’autore deuternomista dice: «In quella circostanza [*en tō kairō ekeinō*] il Signore mi ordinò di insegnarvi leggi e norme, perché voi le metteste in pratica nella terra in cui state per entrare per prenderne possesso» (Dt 4,14)²⁶.

Come il *chrónos* anche il vocabolo *kairós* viene usato nel Nuovo Testamento sia in senso generale di tempo che in senso di momento puntuale o specifico, non sempre né necessariamente con implicazioni teologiche dirette. Ma quando si usa *kairós* in un contesto teologicamente qualificato sarà sempre alla luce della venuta di Cristo: “il tempo è compiuto” (*peplērōtai hō kairós*, Mc 1,15). Il vero tempo della giustizia divina è questo “tempo presente” (*nûn kairós*) nella vita e soprattutto nella morte e risurrezione di Cristo (cfr. Rm 3,26). Di particolare importanza è l’affermazione che il “tempo presente” di Cristo avviene nel tempo della Chiesa ed arriva fino a noi attraverso il ministero apostolico:

Poiché siamo suoi collaboratori, vi esortiamo a non accogliere invano la grazia di Dio. Egli dice infatti: “Al momento favorevole [*kairòs dektós*] ti ho esaudito e nel giorno della salvezza ti ho soccorso” [Is 49,8]. Ecco ora il momento favorevole [*nûn kairòs euprósdektos*], ecco ora il giorno della salvezza! (2Cor 6,1-2).

Possiamo ancora moltiplicare gli esempi e gli approfondimenti. Tuttavia ciò che ci riguarda in questo momento è poter individuare quel concetto o modello di tempo che sia adeguato per la comprensione della natura teologica del tempo

²¹Cfr. M. SILVA (ed.), *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, Vol. 2, p. 588.

²² «Dio disse: “Ci siano fonti di luce nel firmamento del cielo, per separare il giorno dalla notte; siano segni per le feste (*kairoi*), per i giorni e per gli anni» (Gen 1,14).

²³ Cfr. Gb 38,32; Sal 103,19.

²⁴ Sia della vegetazione (cfr. Gb 5,26; Sal 1,3), che degli animali (cfr. Gb 39,1; Ger 8,7).

²⁵ Cfr. Es 23,14-17; 34,18.23-24; Num 9,3.7.13; Dt 16,16.

²⁶ Numerosi esempi si trovano in M. SILVA (ed.), *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, Vol. 2, p. 588.

liturgico, in particolare della sua valenza sacramentale. Ci soffermeremo su questo argomento nella sezione seguente. Vale la pena ora riaffermare in sintesi i punti salienti finora esposti:

- Il tempo in quanto realtà cosmica è segno dell'opera di Dio, unico e vero creatore dei ritmi della natura e principio dei momenti storici e degli avvenimenti umani.^b
- Il tempo in quanto segna —scandisce— i ritmi, le fasi e le vicissitudini della vita umana è spazio dove agisce Dio, dove il Signore manifesta la sua volontà ed elargisce la sua grazia.
- Cristo, nella sua incarnazione e nel mistero della sua morte e risurrezione, inaugura la vera pienezza del tempo quale spazio dove Dio realizza le sue opere mirabili. Gli atti di Cristo nel tempo diventano *segni percepibili* dell'azione di Dio che trascende la storia ma attua in essa, estendendo tale azione nel “tempo presente” grazie anche alla proclamazione apostolica.

***Excursus*²⁷:** altri vocaboli per il “tempo” usati nella Bibbia

Chrónos e *kairós* non sono gli unici termini che esprimono la categoria del tempo nella Bibbia. Esistono altri che hanno pure una certa valenza teologica. Ne segnaliamo due a modo di esempio.

Aiôn: “età”, “durata della vita (dell'uomo)”, “tempo lungo”, “eone”, “secolo (mondo)” che però si estende al futuro fino all’“eternità.” Non si tratta di un *tempo generico-indeterminato* ma neppure di *tempo puntuale-determinato*, ma di una *durata di tempo* con una certa lunghezza. Nel Nuovo Testamento, si distinguono l'eone presente e quello futuro come due epoche della storia dell'umanità²⁸. Il “mondo presente” si accosta all'epoca del peccato e dell'imperfezione, mentre il “mondo futuro” designa una nuova epoca in cui il peccato e le miserie scompariranno e i giusti riceveranno la ricompensa. Si noti però che la distinzione non implica alcun dualismo teologico: Satana insidia il tempo presente, ma Dio —in Cristo— lo ha redento: così in questa vita Dio concede «la vita eterna [*zôên aiônion*] a coloro che, perseverando nelle opere di bene, cercano gloria, onore, incorruttibilità» (Rm 2,7; cfr. 6,22-23; Gal 6,8). San Giovanni precisa che la vita eterna —definitiva dopo l'eone presente—, è già in qualche modo attuale in chi crede (cfr. Gv

²⁷ *Excursus* [*ekskùrsus*], dal latino *excurrere* <correre fuori, fare una sortita>] – Divagazione, digressione, detto specialmente di brevi trattazioni, marginali rispetto all'argomento generale; anche, breve e rapida rassegna, cfr. M. BRAY (ed.), *Il vocabolario Treccani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, Napoli 1997, edizione CD Rom.

²⁸ Paradigmatico è il testo di Matteo: «A chi parlerà contro il Figlio dell'uomo, sarà perdonato; ma a chi parlerà contro lo Spirito Santo, non sarà perdonato, né in questo mondo (*oúte èn toútō tō aiōni*) né in quello futuro» (Mt 12,32).

3,15ss; 5,24; 17,3). «Questa visione del tempo assume una certa importanza per la comprensione della stessa liturgia, la quale è già pregustazione della futura liturgia, quella celeste (cfr. SC, n. 8)»²⁹.

Hôra: designa anche il tempo, più o meno determinato ma in ogni caso segna un momento opportuno per realizzare un'attività. Dal punto di vista della fede biblica, appartiene a Dio l'assicurare che nella creazione, tutto accada nell'ora stabilita. Emblematico è il testo di Siracide: «Le opere del Signore sono tutte buone; egli provvederà a ogni necessità a suo tempo [*en hôra autēs*]» (Sir 39,33). Le memorie delle attività salvifiche di Dio nella storia si ravvivano nel culto che si realizza in ore stabilite (Es 13,10), e i figli d'Israele devono osservare la Pasqua nell'ora stabilita (Num 9,2). Infatti, il senso cronologico delle ore, che dopo svolse un ruolo importante nella liturgia cristiana, si evince meglio dalla menzione «dell'ora del sacrificio vespertino» in Daniele: «mentre dunque parlavo e pregavo, Gabriele, che io avevo visto prima in visione, volò veloce verso di me: era l'ora dell'offerta della sera» (Dan 9,21). Anche nel Nuovo Testamento, *hōra*, come le altre misure del tempo, è compreso come il tempo donato a Dio, ma è Dio a darle la sua pienezza. Perciò fino all'«ultima ora» (*eschaté hôra*), la cosiddetta «ora di Gesù» dà a ciascuna delle ore dell'uomo il loro senso e il loro carattere di «ora di decisione» nell'ambito della fede e dell'agire morale³⁰.

1.2. Il tempo liturgico nella Chiesa

1.2.1. La nozione teologico-sacramentale del tempo nella liturgia

Nel cristianesimo il tempo ha un'importanza fondamentale. Dentro la sua dimensione viene creato il mondo, al suo interno si svolge la storia della salvezza, che ha il suo culmine nella «pienezza del tempo» dell'Incarnazione e il suo traguardo nel ritorno glorioso del Figlio di Dio alla fine dei tempi. In Gesù Cristo, Verbo incarnato, il tempo diventa una dimensione di Dio, che in se stesso è eterno. Con la venuta di Cristo iniziano gli «ultimi tempi» (cf. Eb 1,2), l'«ultima ora» (cfr. 1Gv 2,18), inizia il tempo della Chiesa che durerà fino alla Parusia³¹.

La temporalità ha uno carattere teologico fondamentale nella fede cristiana innanzitutto perché il tempo è stato creato da Dio —*Rex atque Factor temporum* (Re e Autore dei tempi)³²— e l'ha destinato ad essere lo spazio che dovrà

²⁹ M. AUGÉ, *L'Anno Liturgico*, p. 37.

³⁰ Cfr. H.-C. HAHN, ὥρα, in C. BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 3, The Paternoster Press, Exeter 1978, pp. 845-849.

³¹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Tertio millennio adveniente*, 10 novembre 1994, n. 10.

³² Inno «*Ex more docti mystico*» dall'Ufficio delle Letture per le domeniche di Quaresima, in

accogliere la sua propria pienezza: il Verbo eterno incarnato. Nell'Incarnazione, il Verbo si fa uomo ed entra nella storia e con il suo mistero pasquale entra nella gloria per sempre³³. Avendo assunto in sé la storia Cristo supera però i limiti della temporalità. Lui trascende il tempo: «Gesù Cristo è lo stesso ieri e oggi e per sempre!» (Eb 13,8), e può rimanere sempre presente nella storia: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20). **Ciò fa sì che il mistero di Cristo —l'incarnazione fino al mistero pasquale— sia un avvenimento veramente storico ma allo stesso tempo soprannaturale, dotato di imperitura attualità che ci permette oggi di rinnovarlo indefinitamente nel mistero sacramentale**³⁴. Partecipando nel mistero di Cristo, la storia presente entra in un modo incoativo —già ma non ancora— negli ultimi tempi: questo è il tempo della Chiesa che durerà fino alla Parusia.

Abbiamo visto nella trattazione sul tempo nella Sacra Scrittura come “il segno del tempo” —i cicli cosmici, i ritmi della natura, le fasi della vita— possono, secondo il disegno di Dio, svolgere una funzione di mediazione della grazia divina. Entriamo quindi in una visione sacramentale del tempo, intesa secondo il dinamismo umano-soprannaturale proprio alla “sacramentalità”, cioè il dinamismo tra “segno esterno” (sensibile) e “grazia interiore”.

Tale comprensione del tempo appare quindi come una base adeguata per capire e vivere la realtà sacramentale del tempo che trova un'espressione concreta nell'“Anno liturgico della Chiesa. Nei paragrafi seguenti continuiamo, pur brevemente, con l'esposizione di due altre questioni su questa “visione sacramentale” del tempo: (1) in che consiste teologicamente, e (2) come o in che modo si costituisce o si realizza³⁵.

Il tempo liturgico si regge sull'avvenimento di Cristo nella storia: la sua persona e la sua opera. La *storicità del mistero accaduto nel tempo* —l'evento fondante— svolge un ruolo importante nella struttura stessa della fede cristiana: l'“evento Cristo” è storico, non un mito. Al centro dunque della comprensione sacramentale del tempo è *il mistero di Cristo che si attua nel tempo e lungo i tempi*. Ciò si realizza in modo privilegiato nel tempo della liturgia. Nelle diverse celebrazioni dell'Anno liturgico si fa presente l'unico evento di salvezza in Cristo, quell'evento che è la pienezza del *chrónos* (cfr. Gal 4,4). Ma c'è di più: non solo

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (ed.), *Liturgia delle Ore* Vol. 2, Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena, Padova 1989.

³³ «Egli entrò una volta per sempre nel santuario, non mediante il sangue di capri e di vitelli, ma in virtù del proprio sangue, ottenendo così una redenzione eterna» (Eb 9,12); «Siamo stati santificati per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo, una volta per sempre» (Eb 10,10).

³⁴ Cfr. L. BOUYER, *Le mystère pascal*, Cerf, Paris 1967, p. 77. È importante sottolineare la prospettiva di questa affermazione: è il potere dell'imperitura attualità del mistero di Cristo che ci permette oggi di fare “attività sacramentali”, non al rovescio, cioè, non sono le nostre “attività sacramentali” che rendono duraturo il mistero di Dio.

³⁵ Se nei paragrafi precedenti abbiamo constatato la fondatezza antropologica e biblica di tale visione del tempo, ci resta dunque fare i conti con la domanda sulla sua reale consistenza, e come si realizza.

l'insieme temporale delle celebrazioni dell'Anno liturgico, ma anche ogni singola celebrazione, la quale assume una specifica virtù salvifica, diventa un momento di *kairós*, un momento favorevole nella storia ininterrotta della salvezza³⁶.

La nozione teologico-sacramentale del tempo liturgico appena abbozzata è assai fondamentale per la liturgia, come insegna il Concilio Vaticano II:

La santa madre Chiesa considera suo dovere celebrare con sacra memoria, in determinati giorni nel corso dell'anno, l'opera salvifica del suo sposo divino. Ogni settimana, nel giorno a cui ha dato il nome di "domenica", fa la memoria della resurrezione del Signore, che una volta all'anno, unitamente alla sua beata passione, celebra a pasqua, la più grande delle solennità. Nel ciclo annuale poi presenta tutto il mistero di Cristo, dall'incarnazione e natività fino all'ascensione, al giorno di pentecoste e all'attesa della beata speranza e del ritorno del Signore. *Ricordando in tal modo i misteri della redenzione, essa apre ai fedeli i tesori di potenza e di meriti del suo Signore, così che siano resi in qualche modo presenti in ogni tempo, perché i fedeli possano venirne a contatto ed essere ripieni della grazia della salvezza*³⁷.

Arriviamo quindi alla domanda: *come*, cioè *in quale modo* si realizza nel tempo della Chiesa questa dimensione sacramentale del tempo liturgico? Affrontiamo qui un altro aspetto che lo definisce ulteriormente, e il testo conciliare appena citato ci dà un'indicazione: «*Ricordando*». Cioè, la Chiesa ricorda i misteri della redenzione e la rappresenta —fa presente di nuovo— ai fedeli. Mediante la celebrazione temporale dei misteri di Cristo, la Chiesa fa una *sacra memoria* ("anámnesis") da rendere presente in ogni tempo *propter nos homines et propter nostram salutem* gli effetti salvifici, in virtù delle opere e dei meriti del Signore nostro, Cristo Gesù. Per questa ragione, scrive il papa Paolo VI:

I Sommi Pontefici, seguendo costantemente l'insegnamento dei Santi Padri e la dottrina della Chiesa cattolica, ritenevano giustamente che nello svolgimento dell'anno liturgico non vengono solamente ricordate le azioni con cui Gesù Cristo, morendo, ci ha portato la salvezza; e neppure si tratta di una semplice memoria del passato, dal cui ricordo tutti i fedeli ricevono istruzione e nutrimento. Essi insegnavano invece che *la celebrazione dell'anno liturgico possiede una speciale forza ed efficacia sacramentale per nutrire la vita cristiana*. E ciò che anche Noi riteniamo e professiamo³⁸.

La portata teologica del memoriale liturgico³⁹ si vede per antonomasia

³⁶ Cfr. M. AUGÉ, *L'Anno Liturgico*, p. 35.

³⁷ SC n. 102; la sottolineatura è nostra.

³⁸ PAOLO VI, *Motu proprio «Mysterii paschalis»*, 14 febbraio 1969 in <https://www.vatican.va>, ultimo accesso: 18 settembre 2022. Le sottolineature sono dell'originale.

³⁹ "Memoriale" in forma sostantiva equivalente ad "anàmnēsis" in greco, "zikkaròn" in ebraico.

nell'Eucaristia, così come spiega Benedetto XVI: «Secondo il significato del verbo ebraico *zakhar*, il “memoriale” non è semplice ricordo di qualcosa che è avvenuto nel passato, ma celebrazione che attualizza quell'evento, in modo da riprodurne la forza e l'efficacia salvifica. Così “si rende presente e attuale il sacrificio che Cristo ha offerto al Padre, una volta per tutte, sulla Croce in favore dell'umanità” (*Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, 280)»⁴⁰. «Il punto qui non è il ricordo di un evento di per sé passato e irripetibile, ma [...] quello che è avvenuto una sola volta, diventa evento per sempre: il Risorto vive e dà vita, vive e opera comunione, vive e apre il futuro, vive e indica la strada»⁴¹.

Il concetto di “memoria attualizzante”, ormai ricevuta nella dottrina comune della Chiesa, viene infatti dall'Antico Testamento. Il rapporto tra l'evento storico di salvezza —avvenuto una sola volta— e la sua memoria attualizzante (*zikkarón—anámnēsis*) si vede in modo esemplare nella commemorazione rituale degli eventi salvifici della pasqua così come viene narrato nel libro dell'Esodo (cfr. Es 13,1-16). Coloro che appartengono alle “generazioni” o “discendenze” (*tôledôt*) di Israele, hanno accesso agli atti salvifici —compiuti una volta nella storia— mediante la partecipazione nella celebrazione-memorale del culto di Dio⁴². Tale dinamismo tra l'“unico evento storico” e la sua “memoria attualizzante” si realizza pienamente in Cristo. Infatti, Cristo, nella sua persona e nella sua opera è l'*ephápax*⁴³, che compie “una volta per sempre” la salvezza promessa da Dio (cfr. Rm 6,8-11; Eb 7,26-27).

Ma qui sorge un'altra questione: come si fa presente ripetutamente nella storia un evento che, per definizione, è accaduto “una volta per tutte”? I primi cristiani avevano piena convinzione di fede che mentre la vita umana progredisce nella storia, l'*ephápax* diventa efficacemente presente nel “oggi” di ogni epoca “ogni volta” che viene commemorata la salvezza di Cristo nell'Eucaristia. Come dice san Paolo in riferimento alla celebrazione eucaristica:

⁴⁰ BENEDETTO XVI, *Discorso all'apertura del Convegno Ecclesiale della diocesi di Roma*, 15 giugno 2010.

⁴¹ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, p. 99.

⁴² Da qui si capisce l'importanza delle genealogie nel popolo ebraico, anche se è altrettanto vero che, sin dai tempi dei patriarchi, si può notare una certa tendenza di apertura universalista nell'appartenenza al popolo d'Israele. Nel fondo, le genealogie rivelano la convinzione che le vicissitudini storiche del popolo e il disegno di salvezza di Dio —reso attuale nel culto— sono intimamente intrecciati: «Le generazioni [*tôledôt*] vengono e vanno; le epoche iniziano e passano. Ma il culto di Dio attraverso il rito da lui ordinato nelle epoche precedenti continua», M.D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, p. 81 (traduzione nostra); si veda anche B. RENAUD, *Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse*, «Revue Biblique» 97/1 (1990) 5-30.

⁴³ Il termine *ephápax* è un avverbio temporale designando un evento che si verifica una sola volta a esclusione di altri accadimenti, cioè, “una volta sola e mai più”, in latino “*semel et pro semper*”. È il senso di quanto leggiamo nella lettera agli Ebrei: «Mediante quella volontà siamo stati santificati per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo, *una volta per sempre (ephápax)*» (Eb 10,10); si vedano anche Rm 6,10; Eb 7,27 e 9,12, cfr. BDAG 368.

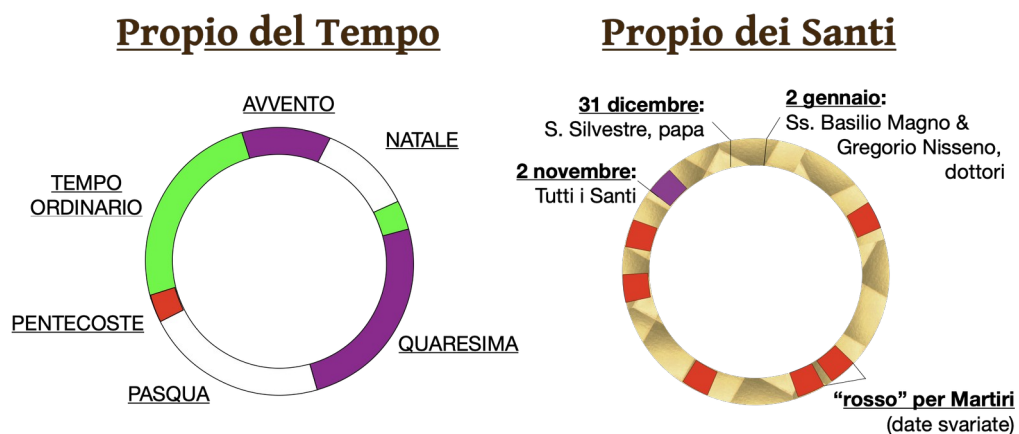
«Ogni volta [*hosákis*⁴⁴] infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga» (1Cor 11,26). San Paolo afferma la presenza perenne dell'oblazione sacrificale del Signore nella storia precisamente "tutte le volte" che la Chiesa compie l'azione memoriale della cena del Signore, la quale Gesù ordinò di fare in memoria di Lui (cfr. Lc 22,19). Vale a dire: l'evento salvifico "*semel et pro semper*" (*ephápax*) diventa presente in e attraverso il "*quotiescumque*" (*hosákis*) dell'azione sacramentale. Abbiamo un'autorevole testimonianza liturgica di questa convinzione in un'antica preghiera «Sulle offerte» che oggi si trova nell'attuale Messale Romano:

Concedi a noi tuoi fedeli, o Padre,
di partecipare con viva fede ai santi misteri,
poiché ogni volta che celebriamo questo memoriale del sacrificio del tuo
Figlio,
*si compie l'opera della nostra redenzione*⁴⁵.

L'orazione si riferisce all'oblazione sacrificale di Cristo, causa della redenzione umana. Si tratta di una espressione eucologica di ciò che, nel fondo, dice san Paolo: «ogni volta» e «tutte le volte» che celebriamo il memoriale del sacrificio di Cristo, si realizza (*exercetur*) l'opera della nostra salvezza»⁴⁶.

Il dinamismo tra "l'unica volta" (*ephápax*) e "l'ogni volta" (*hosákis*) ci aiuta nella comprensione del tempo liturgico in quanto movimento congiunto tra la sua *natura ciclica* e la sua *progressione lineare*. In primo luogo possiamo osservare come gli aspetti ciclici sono infatti presenti nelle celebrazioni dell'Anno liturgico (*vid.* Fig. 1).

Fig. 1. *I due cicli dell'Anno liturgico*



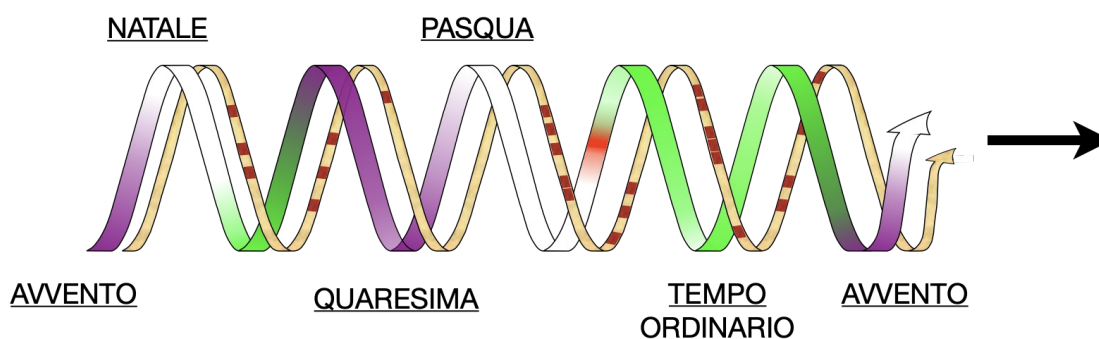
⁴⁴ *Hosákis*: avverbio temporale che significa "ogni volta", in latino "*quotiescumque*".

⁴⁵ Preghiera «Sulle offerte», II Domenica del Tempo Ordinario, MRit³ 264. L'orazione è stata presa, con alcune modifiche, dal *Sacramentario Veronese*, n. 93 del circa VII sec.

⁴⁶ J. LÓPEZ MARTÍN, «*In Spirito e verità*». *Introduzione alla liturgia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, p. 191.

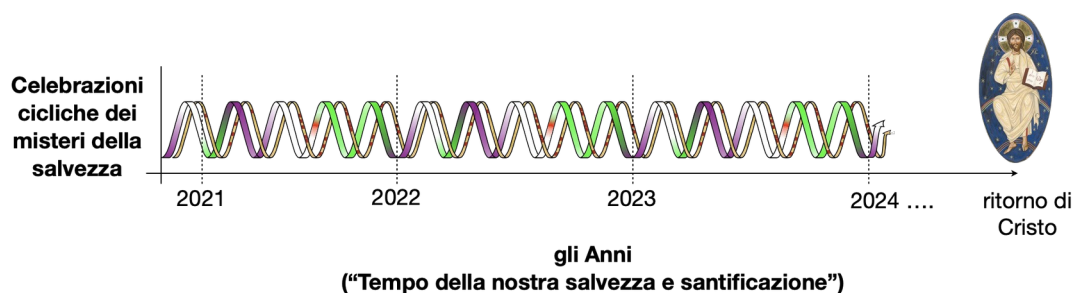
Tuttavia, non si tratta di una ciclicità rinchiusa in sé stessa come nel ritorno perpetuo del tempo mitico greco. Tenendo conto che i momenti celebrativi ripetitivi —l’ogni volta (*hosákis*)— sono anche essi momenti che accadono nell’irrepetibilità lineare della storia. Le celebrazioni liturgiche dell’Anno liturgico cospargono la vita dell’uomo nella storia di momenti di *kairós*. Per cui anche questi eventi celebrativi che fanno anamnesi dell’unico mistero di Cristo —l’unica volta (*ephápax*)— progrediscono lungo il tempo storico fino alla fine dei tempi. Ciò fa sì che l’Anno liturgico diventa più adeguatamente rappresentato nel movimento congiuntamente circolare e lineare, cioè “elicoidale”, anzi, come una doppia elica che si muovono orientate verso una direzione (*vid.* Fig. 2).

Fig. 2. *Il movimento elicoidale dei due cicli dell’Anno liturgico*



In questo movimento ogni “ripetizione” celebrativo-anamnetica è infatti un’“attualizzazione” che rappresenta in modo vivente l’opera di Dio nella storia salvifica che culmina in Cristo⁴⁷. Potremmo rappresentarlo figurativamente così (*vid.* Fig. 3):

Fig. 3. *Le celebrazioni dei misteri di Cristo lungo gli anni della nostra vita*



Ciò nonostante, come tutte le rappresentazioni figurative, di natura analogica (in parte simile e in parte dissimile), anche questa ha i suoi limiti. La figura elicoidale (Fig. 3) potrebbe indurre a pensare —erroneamente— che il glorioso ritorno di Cristo alla fine dei tempi si collochi sullo stesso piano della progressione temporale-terreno degli anni (2021, 2022, 2023, 2024...). Come se

⁴⁷ Cfr. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 42.

«l'ultimo giorno» di cui parla il Signore (Gv 6,54) fosse semplicemente un punto più avanti di una linea su cui già ci troviamo; ossia, che l'*éschaton* fosse ancora all'interno del tempo storico, offuscando il carattere trascendente del primo rispetto al secondo. Ciò darebbe luogo ad una specie di “messianismo temporale” assorbendo il Regno di Dio nell'immanenza della storia umana⁴⁸. Dal punto di vista propriamente liturgico una visione erronea del rapporto tra escatologia e storia «rischia di creare delle liturgie che celebrano soltanto l'uomo e non l'evento salvifico di Cristo»⁴⁹.

1.2.2. Alcuni spunti per la spiritualità e pastorale dell'Anno liturgico

Possiamo considerare i diversi tempi liturgici come momenti di grazia in cui si proietta la luce di un determinato aspetto del mistero di Cristo alla vita dei fedeli. Grazie alla “progressione ciclica” di queste illuminazioni, il contatto frequente con le celebrazioni dell'Anno liturgico —con la corrispondenza personale e libera di ognuno— crea un movimento ciclico e progressivo verso una maggiore conformazione al mistero salvifico che si celebra. Questa “logica” di “progresso nella vita spirituale” è diversa —ma non contraria— ai classici schemi di “tappe” o “itinerari” della vita interiore che si sono sviluppati nella storia della spiritualità cristiana⁵⁰. Nella spiritualità liturgica —di carattere ciclico-lineare dal punto di vista temporale⁵¹—, è la sapienza della liturgia che scandisce il ritmo del progresso, indicando le pratiche ascetiche in armonia con i cicli del tempo, rendendo presente e attuante in momenti opportuni la luce e la virtù dell'unico mistero di Cristo sotto profili sfaccettati. Le celebrazioni dell'Anno liturgico si dispiegano in un modo ciclico e progressivo di tal modo che, non solo malgrado ma, anzi, grazie alle “ripetizioni” cicliche delle celebrazioni, l'opera salvifica di Cristo ci raggiunge nelle mutabili circostanze storiche della Chiesa e

⁴⁸ Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione su alcuni aspetti della «Teologia della liberazione»*, Cap. X, n. 6 (1984); COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Problemi attuali di escatologia* (1992), n. 2. Testi consultati dal sito: www.vatican.va, il 20 ottobre 2021.

⁴⁹ M. AUGÉ, *L'Anno liturgico*, p. 40.

⁵⁰ Spesso questi schemi sono di natura *prevalentemente lineare* nel descrivere il progresso generale dell'anima verso la meta della perfezione cristiana. Si pensa per esempio allo schema della *triplice via* (purgativa, illuminativa e unitiva) iniziato da Evagrio Pontico (†399) e sviluppato da san Tommaso d'Aquino, fino alla sua più recente sistematizzazione nelle “Tre età della vita interiore” da R. Garrigou-Lagrange. C'è anche la figura di “ascesa” verso Dio come la *Scala del paradiso* di san Giovanni Climaco (†649) nel quale presentò un itinerario di perfezionamento spirituale nella forma di una salita di trenta gradini verso Dio. Nello stesso schema entra anche l'*Itinerario della mente in Dio* di san Bonaventura, e la *Salita al monte Carmelo* di san Giovanni della Croce. La figura della “via” si può anche annoverare tra le schemi lineari di progresso nella vita spirituale come il *Cammino di perfezione* di santa Teresa d'Avila o la *piccola via* di santa Teresa di Lisieux. Cfr. S. DE FIORES, *Itinerario spirituale* in S. DE FIORES, T. GOFFI (eds.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Roma 1982, pp. 796-799; L. FANIN, *La crescita nello Spirito. Lineamenti di teologia spirituale*, Messaggero, Padova 1995, pp. 163-174.

⁵¹ Cfr. S. MARSILI, *Spiritualità liturgica*, in M. ALBERTA (ed.), *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, C.L.V.-Ed. Liturgiche, Roma 1987, pp. 515-516.

di ogni fedele. È proprio in quel modo che la liturgia realizza gradualmente la nostra conformazione a Cristo nei suoi misteri. Ben lo descrive recentemente un'autrice:

Il ciclo dei misteri cristiani è un saggio maestro, un modello luminoso e un richiamo ricorrente e costante alla vita di Cristo in mezzo a noi. [...] I tempi e cicli liturgici e le solennità che ci vengono proposti nell'anno liturgico sono più che rappresentazioni di tempi ormai passati; sono un segno continuo —un vero e proprio sacramento della vita. È proprio attraverso di essi che la vita di Cristo diventa presente nelle nostre vite nel qui e ora.

Ogni anno ci ritroviamo nei tempi del ciclo liturgico e li troviamo diversi perché anche noi siamo divenuti diversi. Siamo più vecchi, più saggi, più esperti. Siamo anche più bisognosi, meno sicuri di noi stessi, più avidi di vita e meno sicuri di cosa sia veramente. Scopriamo che l'esistenza umana non è una linea retta. La vita è una spirale che si ripiega su se stessa più e più volte. Di conseguenza, in ogni sua rivoluzione di anno in anno, scopriamo in noi stessi sia nuovi abissi che maggiori apici. Torniamo ripetutamente, grazie al ciclo continuo dell'anno liturgico, alle verità fondamentali della vita spirituale: che Dio Padre, in Gesù, è la nostra salvezza, che lo Spirito è con noi e che siamo amati. Chiaramente, l'anno liturgico, incessante nei suoi ritmi e cicli, porta nuova profondità e significato ai paradigmi ricorrenti della nostra vita⁵².

Una visione sacramentale dell'Anno liturgico come spazio temporale dove si attualizza il mistero di Dio in Cristo favorisce una più profonda partecipazione attiva dei fedeli. In queste ambiente spirituale, le celebrazioni lungo l'anno non sono più un semplice “ricordo psicologico” o una “rievocazione storica”: esse diventano performativa nel formare un'immagine sempre più completa di Cristo in noi, speranza della gloria (cfr. Col 1,27).

Nell'azione pastorale e nella pietà popolare, sia di regime pubblico che privato, è quanto mai opportuno dare spazio alla materialità, alla feconda interiorità delle “cose esterne” nella liturgia: le celebrazioni dei sacramenti e dei sacramentali nell'Anno liturgico richiamano ad un'appropriazione vitale delle *signa et sensibilia* proprie a ciascun tempo: diversità di testi e di gesti, di cose (ceneri, candele, ecc.) e perfino di colori, suoni e profumi. Tutto s'integra per rendere più salda la nostra devozione alla “sacra umanità di Cristo”, perché la virtù dei sacramenti e della liturgia in generale sono «“forze che escono” dal corpo di Cristo» (CCC 1116)⁵³. Da questa prospettiva possiamo ora intraprendere con maggiore profitto lo studio dei tempi liturgici nei paragrafi seguenti.

⁵² J. CHITTISTER, *The Liturgical Year: the Spiraling Adventure of the Spiritual Life*, Th. Nelson, Nashville 2010, pp. 10-11, 43. Traduzione nostra.

⁵³ Il punto del Catechismo infatti cita la nota omelia di S. Leone Magno nella festa dell'Ascensione: «Pertanto quel che era visibile nel nostro Redentore, è passato nei riti sacri», S. LEONE MAGNO, *Omelia 74,2* in T. MARIUCCI (ed.), *San Leone Magno. Omelie e lettere*, UTET, Torino 1969, p. 413.

CAPITOLO 2. IL SEGNO DEL PRIMO E DELL'OTTAVO GIORNO: LA DOMENICA

2.1. Le origini bibliche della celebrazione dominicale

Secondo la tradizione apostolica, che ha origine dallo stesso giorno della risurrezione di Cristo, la Chiesa celebra il mistero pasquale ogni otto giorni, in quello che si chiama giustamente «giorno del Signore» o «domenica» (SC 106).

È indubbio che il fondamento più arcano e radicale della domenica cristiana è l'evento della risurrezione di Cristo nel “primo giorno dopo il sabato” (cfr. Mc 16,2.9; Lc 24,1; Gv 20,1). Nei Vangeli questa dicitura non aveva ancora un carattere di un termine tecnico per designare tutto quel insieme di istituzioni e consuetudini, di pensiero teologico e vissuto spirituale, e di vita e cultura cristiana che il termine “domenica” acquisterà posteriormente. Tuttavia era già palese che si tratta di un marcatore temporale distinto e specifico per designare un evento assai qualificato. Sarà poi la tradizione apostolica a trasmettere lo sviluppo di questo evento fondante nella forma di un complesso di istituzioni ecclesiali, soprattutto quelle liturgiche⁵⁴.

Tuttavia non possiamo trattare direttamente la nascita e lo sviluppo della domenica cristiana senza soffermarci brevemente sull'istituzione del “sabato ebraico”, indispensabile per capire a fondo la radicale novità della domenica.

2.1.1. L'istituzione e il significato del sabato presso gli ebrei

Il terzo comandamento della Legge secondo la redazione Eloista prescrive l'osservanza del sabato con queste parole:

Ricòrdati del giorno del sabato per santificarlo. Sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: non farai alcun lavoro [...] Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il settimo giorno. Perciò il Signore ha benedetto il giorno del sabato e lo ha consacrato (Es 20,8-11).

⁵⁴ Cfr. SC n. 106; si veda anche GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Dies Domini*, 31 maggio 1998, n. 3. D'ora in poi questo documento sarà abbreviato come “DD”.

Il sabato è fondato sull'opera di creazione di tutto quanto esiste da parte di Dio. Quest'opera è insieme creazione e riposo perché il riposo conferma e consacra la bontà di tutto quanto è stato creato. Il riposo non era semplicemente per togliere addosso, o per abbandonare il lavoro che è stato fatto, anzi è per confermare, dichiarare la bontà di ciò che è stato realizzato. Per l'uomo, ricordarsi del sabato —come prescrive il comandamento— ha la finalità di riportare tutta la creazione, tutto il suo lavoro di sei giorni a Dio. Osservare il sabato significa lodare e ringraziare Dio⁵⁵, ed è anche questo il significato di “santificare il giorno di sabato” (cfr. Es 20,8).

Lo stesso terzo comandamento nella redazione Deuteronomista è formulato in questo modo:

Osserva il giorno del sabato per santificarlo, come il Signore, tuo Dio, ti ha comandato. Sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: non farai alcun lavoro [...] Ricòrdati che sei stato schiavo nella terra d'Egitto e che il Signore, tuo Dio, ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore, tuo Dio, ti ordina di osservare il giorno del sabato (Dt 5,12-15).

Il testo riporta in sostanza il testo dal libro dell'Esodo, ma viene fuori un'altra dimensione del sabato, cioè, il memoriale in onore di un'altra opera salvifica di Dio: la liberazione pasquale. Il sabato viene messo in rapporto con la liberazione dalla schiavitù ed acquista perfino un aspetto umanitario in quanto il riposo obbligatorio sospende il lavoro faticoso per dare spazio alla libertà dell'uomo. In questo senso il sabato esprime un'esigenza di natura sociale: la necessità del riposo, ma con una motivazione esplicitamente religiosa⁵⁶.

Nell'impegno per osservare —“santificare”— il sabato, il giudaismo ai tempi di Gesù finì per ridurre lo spazio vitale dell'uomo a motivo della moltiplicazione delle prescrizioni rabbiniche —le *mizwot*— soffocando infatti la Torà mosaica e cadendo nella presunzione legalista. Tale stravolgimento della legge spiega in gran parte l'atteggiamento di Gesù rispetto alle istituzioni giudaiche intorno al sabato. L'uomo finì per essere consegnato al sabato ed esserne schiavo, per cui Gesù ricorda che «il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato» (Mc 2,27)⁵⁷. Gesù relativizza il riposo sabbatico ormai assolutizzato. Per di più, Gesù dà un senso nuovo al giorno dedicato a Dio non soltanto ricordando il senso etico-sociale della liberazione sabbatica (già presente nell'Antico Testamento, particolarmente nei profeti), ma soprattutto realizzando opere di liberazioni ancora più profonde e trascendenti *nel giorno di sabato*: i segni e miracoli di liberazione di ogni male, e in particolare il perdono dei peccati⁵⁸.

⁵⁵ Cfr. DD, n. 16.

⁵⁶ Cfr. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 145.

⁵⁷ Cfr. J. GNILKA, *Marco*, Citadella Ed., Assisi 2007², p. 159.

⁵⁸ Cfr. Mc 3,1ss; Lc 13,17; 14,1-6; Gv 5,8-18; 9,13-16.

2.1.2. Dal sabato ebraico alla domenica della primitiva cristianità

Abbiamo rilevato poc'anzi come il sabato —così come appare nelle due redazioni del terzo comandamento— abbraccia in una prospettiva complessiva l'opera della salvezza della **creazione** (cfr. Es 20,8-11) e della **liberazione** (cfr. Dt 5,12-15). Questo è il nocciolo del precetto di ricordare e di santificare il sabato. «Il contenuto del precetto non è dunque primariamente una qualunque *interruzione* del lavoro, ma la *celebrazione* delle meraviglie operate da Dio»⁵⁹.

I cristiani dei primi tempi erano consapevole della permanenza del terzo comandamento in quanto ricordo e celebrazione delle opere salvifiche di Dio, e non tanto (o almeno non in primo luogo) il riposo sabbatico. Tuttavia interpretavano il comandamento dalla prospettiva della radicale e definitiva novità inaugurata da Cristo. Perciò hanno assunto come giorno commemorativo, celebrativo il “primo giorno dopo il sabato”: il giorno della risurrezione del Signore. Essa è l'opera definitiva della salvezza. Tutto quanto Dio ha operato nella creazione e ciò che ha compiuto nella liberazione nell'Esodo trovano nel mistero pasquale di Cristo il suo compimento. Per onorare la salvezza di Dio —il cuore del terzo comandamento— i primi cristiani si sono concentrate all'opera di Cristo. Celebrano l'essenza salvifica del sabato, non tanto il corrispettivo precetto del riposo⁶⁰. Come ben lo esprime San Gregorio Magno: «Noi pertanto recepiamo secondo lo spirito, osserviamo spiritualmente quello che è scritto riguardo al sabato. Sabato infatti significa riposo. Riteniamo infatti vero sabato lo stesso Redentore nostro, il signore Gesù Cristo»⁶¹.

Questa visione teologica determina pure la fissazione del giorno: il primo giorno dopo il sabato. Più tardi si chiamerà “giorno del Signore” (*kyriakē hēméra*) acquistando anche un significato di “perfezione del sabato” per cui oltre ad essere il “primo giorno” il giorno della risurrezione del Signore diventa anche “l'ottavo giorno”, cioè perfezione del sabato⁶².

Un altro fenomeno molto collegato al pensiero teologico di concentrare sul ricordo e sulla celebrazione delle opere salvifiche di Dio, e non tanto sul riposo sabbatico è l'effettivo recesso di quest'ultimo. Ciò comporta che l'osservanza del giorno del Signore si concentri, si riduca all'assemblea (*synáxis*) eucaristica⁶³. La

⁵⁹ DD, n. 17. Le sottolineature sono dall'originale.

⁶⁰ Vedremo più avanti come tale mentalità avrà la sua corrispondenza nelle celebrazioni liturgiche proprio nel giorno di domenica: la celebrazione dei sacramenti dell'Iniziazione cristiana: il battesimo e l'Eucaristia, in quanto segni della nuova creazione e della definitiva redenzione.

⁶¹ SAN GREGORIO MAGNO, *Lettera* 13,1 in V. RECCHIA (ed.), *San Gregorio Magno. Lettere; Registrum epistularum* Vol. 4, Città nuova, Roma 1999, p. 207.

⁶² Se il sabato (7° giorno) aveva già di per sé un senso di perfezione, allora la domenica (8° giorno) sarebbe una sorta di “perfezione della perfezione”.

⁶³ È rilevante ricordare che nell'impero romano, ciò che i romani chiamavano “il giorno del sole” (primo giorno della settimana) —che, certo, coincide con il “primo giorno dopo il sabato”— era un giorno lavorativo. Difficilmente i cristiani possono osservare e tantomeno istituzionalizzare il “giorno dopo il sabato” come un giorno di riposo. Ciò si evince dai racconti delle celebrazioni

domenica diventò pertanto un giorno festivo di liturgia eucaristica anziché di un giorno di riposo. Andiamo dunque più in particolare sulla fisionomia di questo “giorno di assemblea–eucaristica–domenicale” nel suo momento originario e fondante a partire dai dati del Nuovo Testamento.

2.1.3. Caratteristiche teologico-liturgiche della domenica nel Nuovo Testamento

Il primo giorno della settimana —cioè il giorno dopo il sabato— era ***il giorno della presenza di Cristo risorto*** tra i suoi. Cioè, la domenica era il giorno delle apparizioni del Signore risorto in mezzo ai suoi fedeli. Si tratta dell’esperienza fondante della prima comunità cristiana che affermò definitivamente l’osservanza della domenica. Gesù risuscitò e stette in mezzo ai discepoli “nel primo giorno dopo il sabato” come raccontano i vangeli (cfr. Mt 28,1; Mc 16,2.9; Lc 24,1; Gv 20,1). Le altre apparizioni del Risorto ai discepoli avvengono pure in questo giorno: ai discepoli nel cammino ad Emaus (cfr. Lc 24,13-35); agli apostoli nel cenacolo a porte chiuse (cfr. Gv 20,19-29)⁶⁴.

Pronto, il primo giorno dopo il sabato sarà caratterizzante del ritmo stesso della vita dei primi cristiani e si riconoscerà come ***il giorno dell’assemblea cristiana***. Illustrativo è l’assemblea dominicale dei fedeli a Troade riunita insieme a San Paolo così come viene raccontata nel libro degli Atti degli Apostoli: «Il primo giorno della settimana ci eravamo riuniti a spezzare il pane, e Paolo, che doveva partire il giorno dopo, conversava con loro e prolungò il discorso fino a mezzanotte. C’era un buon numero di lampade nella stanza al piano superiore, dove eravamo riuniti» (At 20, 7-8). Oltre all’indicazione sul tempo —il primo giorno della settimana— con la *fractio panis*, anche il riferimento al «buon numero di lampade» potrebbe indicare una riunione di carattere festivo se non addirittura cultuale⁶⁵.

Un’altra nota distintiva della riunione domenicale è lo slancio per vivere nel concreto ***il giorno di fraternità e della carità cristiana***. È per questa ragione che San Paolo rimprovera i cristiani di Corinto quando la riunione per celebrare la cena del Signore diventa occasione di divisioni e di mancanza di sollecitudine nei confronti dei fratelli più bisognosi (cfr. 1Cor 11,17-22). Infatti in questa stessa lettera abbiamo una chiara notizia della colletta a favore dei poveri nel giorno dell’assemblea: «Riguardo poi alla colletta in favore dei santi, fate anche voi come ho ordinato alle Chiese della Galazia. Ogni primo giorno della settimana ciascuno di voi metta da parte ciò che è riuscito a risparmiare,

eucaristiche in cui non manca la menzione dei fratelli che non sono presenti, sia per malattia sia perché impossibilitati dal lavoro.

⁶⁴ È rilevante l’osservazione di San Giovanni nel suo vangelo che la successiva apparizione di Cristo risorto avvenga «otto giorni dopo» (cfr. Gv 20,26), ponendo i fondamenti della futura catena ininterrotta di domeniche ogni otto giorni (o settimanali).

⁶⁵ Cfr. C.S. KEENER, *Acts: An Exegetical Commentary*, Vol. 3, Baker Academic, Grand Rapids (Mich) 2014, pp. 2968-2970.

perché le collette non si facciano quando verrò» (1Cor 16,1-2)⁶⁶. Un secolo più tardi San Giustino (morto c. 166) attesterà che le collette a favore dei fedeli bisognosi ha luogo, a Roma, al termine dell'Eucaristia domenicale⁶⁷, riaffermando così la domenica come **giorno della colletta**.

Più importante di tutte è la consolidazione del “primo giorno dopo il sabato” come **il giorno del Signore**, cioè **dies Domini: domenica**. Il termine si trova per la prima volta nel libro dell'Apocalisse:

Io, Giovanni, vostro fratello e compagno nella tribolazione, nel regno e nella perseveranza in Gesù, mi trovavo nell'isola chiamata Patmos a causa della parola di Dio e della testimonianza di Gesù. Fui preso dallo Spirito nel giorno del Signore [*kyriakē hēméra*] e udii dietro di me una voce potente, come di tromba [...] (Ap 1,9-10).

Il testo usa il termine “giorno del Signore” (*kyriakē hēméra*, con aggettivo attributivo) ormai con significato specifico e perfino tecnico, lo si potrebbe tradurre come “giorno signorile” o “giorno domenicale”⁶⁸. Si tratta di un *hapax legomenon* che fa parallelo con un'altra espressione *hapax* —ugualmente di carattere specifico— nella prima lettera di San Paolo ai Corinzi (cfr. 1Cor 11,20) in riferimento alla cena del Signore: *kyriakòn deīpnon* —“cena signorile” o “cena domenicale”. La specificità di questi due termini indicano un significato teologico al di là delle espressioni abituali per designare un “giorno” o una “cena/banchetto”. Per cui il giorno del Signore è anche **il giorno della cena del Signore**. In ambedue i casi, gli aggettivi *kyriakē* (fem.) e *kyriakón* (neut.) indicano la presenza del Risorto tra i suoi, esprimendo la fede nel *Kýrios* presente in mezzo alla comunità radunata per il culto eucaristico.

⁶⁶ Il brano non parla esplicitamente di un'assemblea in contesto cultuale, ma la colletta stessa potrebbe avere un legame con l'esercizio cultuale dell'assemblea, per cui San Paolo chiama queste assemblee —in cui si fanno le collette— una “*leitourgía*”, cioè “servizio sacro”, cfr. 2Cor 9,12; Rm 15,25-27.

⁶⁷ Cfr. SAN GIUSTINO, *Apologia I*, 67,6 in CH. MUNIER, M.B. ARTIOLI (eds.), *Apologia per i cristiani. Introduzione, testo critico e note*, Ed. San Clemente, Roma 2011, pp. 331-333.

⁶⁸ L'espressione “giorno del Signore” (*hē hēméra toū kyriou*, con genitivo soggettivo e articolo) è già usata in molti autori sacri della Bibbia, tipicamente per designare il giorno della venuta escatologica del Signore nel giudizio, cfr. Zef 1,14; Is 13,6.9; Ez 30,3; Gioele 3,14; Am 5,18-20; e nel Nuovo Testamento: 1Ts 5,2. Per cui la ricercatezza dell'espressione *kyriakē hēméra* del libro dell'Apocalisse richiama l'attenzione, essendo tra l'altro un *hapax legomenon* (“detto una sola volta”) in tutta la Bibbia.

2.2. Lo sviluppo della domenica nei secoli successivi

2.2.1. La domenica nella testimonianza dei primi scritti cristiani

Nel periodo subapostolico (secolo II) vediamo il consolidamento delle dimensioni teologiche nonché gli elementi costitutivi della domenica a livello di prassi ecclesiale e della stessa vita spirituale cristiana. Per motivi di concisione vedremo solo alcuni testi tra i più importanti e rappresentativi.

Didachè ovvero “**Dottrina dei dodici Apostoli**” (c. anni 90-100). L'importanza di questo documento si deve soprattutto alla sua antichità, contemporaneo o forse anteriore al libro dell'Apocalisse; perciò si considera come la più antica testimonianza nell'età subapostolica sulla domenica.

La domenica, giorno del Signore [*kyriakèn dè kyρίου*], riunitevi per spezzare il pane e rendere grazie dopo aver confessato i vostri peccati, in modo che il vostro sacrificio sia puro. Chiunque abbia qualcosa in sospeso con il suo compagno non si unisca a voi prima che si siano riconciliati affinché il vostro sacrificio non sia contaminato⁶⁹.

L'espressione *kyriakèn dè kyρίου* è ovviamente una ridondanza (tautologia), come per dire “nel ‘giorno del Signore’ del Signore”⁷⁰. La domenica appare come giorno della sinassi (*synaxthéntes*) dell'Eucaristia e della riconciliazione con Dio e con i fratelli.

Sant'Ignazio d'Antiochia (morto tra 110-118), nella **Lettera ai cristiani di Magnesia**, mette chiaramente in luce il nesso tra l'esistenza cristiana e la celebrazione del giorno del Signore. Così il santo vescovo e martire afferma che quelli che «sono arrivati alla nuova speranza e non osservano più il sabato, ma vivono secondo la domenica (*katà kyriakēn zōntes—iuxta dominicam viventes*), in cui è sorta la nostra vita per mezzo di Lui e della sua morte»⁷¹. Come abbiamo visto nel libro dell'Apocalisse sopra, il termine *kyriakēn* qui è ormai un tecnicismo usato dai cristiani per designare la domenica⁷². È palese in queste parole come la consuetudine di unirsi per celebrare la risurrezione del Signore nel giorno di domenica definisce ormai «la forma dell'esistenza rinnovata dall'incontro con Cristo. La formula di Sant'Ignazio —“vivere secondo la domenica”— sottolinea pure il valore paradigmatico che questo giorno santo possiede per ogni altro giorno della settimana»⁷³.

⁶⁹ *Didachè* 14,1-2 in G. VISONÀ (ed.), *Didachè. Insegnamento degli Apostoli. Introduzione, testo e note*, Paoline, Milano 2000, pp. 344-345.

⁷⁰ A nostro avviso si potrebbe anche tradurre, conservando la voluta ridondanza, come “nella domenica del Signore”.

⁷¹ IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Lettera ai magnesii* IX,1 in A. QUACQUARELLI (ed.), *I Padri apostolici*, Città Nuova, Roma 1991, p. 112.

⁷² Cfr. P.TH. CAMELOT, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne. Lettres* (SCh 10), Cerf, Paris 1958, pp. 102-102.

⁷³ BENEDETTO XVI, Es. ap. *Sacramentum caritatis* (22 febbraio 2007), n. 72.

S. Giustino martire, *Apologia I*. È anche di singolare importanza per la sua antichità e per l'informazione relativamente dettagliata sulla primitiva struttura della celebrazione eucaristica.

Nel giorno detto “giorno del sole”, ci si riunisce tutti, dalle città e dalle campagna dove risiediamo, e leggiamo le Memorie degli apostoli oppure gli scritti dei profeti, per quanto lo permette il tempo. [Qui il brano continua con la descrizione della liturgia domenicale, e al termine della Comunione il testo prosegue...]. Le persone agiate, e che liberamente lo vogliono, danno ciascuno quel che vuole, e ciò che si raccoglie lo si depone presso il presidente. È lui che si dà cura di scorrere gli orfani e le vedove, e quanti sono nel bisogno [...]. Nel giorno del sole ci riuniamo tutti insieme, perché è il primo giorno nel quale Dio, imprimendo un mutamento alle tenebre e alla materia [cioè il primo giorno della settimana era anche il primo giorno della creazione secondo Gn 1,1-2.4], ha fatto il mondo, e in questo stesso giorno Gesù Cristo nostro Salvatore è risorto dai morti; infatti egli è stato crocifisso nel giorno che precede quello di Saturno e, dopo il giorno di Saturno, cioè il giorno del sole, apparve agli apostoli e ai discepoli e insegnò ciò che ora abbiamo sottoposto anche al vostro esame⁷⁴.

San Giustino rileva innanzitutto la differenza tra sabato (giorno di Saturno, giorno di riposo) e la domenica (giorno del sole) come —essendo giorno lavorativo— il giorno della riunione (sinassi) eucaristica dei cristiani. Infatti la menzione della durata delle letture «per quanto lo permette il tempo» potrebbe essere un riferimento alla necessità di recarsi al lavoro. L'uso dei termini civili (pagani) come “giorno del sole” “giorno di Saturno” si spiega dal fatto che l'Apologia è rivolta agli imperatori romani: Antonino Pio, Marco Aurelio e Lucio Vero. San Giustino rileva pure il collegamento tra il primo giorno della creazione e la domenica. Quest'ultima sarà una dimensione teologica ulteriormente sviluppata nei secoli successivi, sottolineando la dimensione cosmica (la nuova creazione) ed escatologica (compimento o pienezza della storia della salvezza) della domenica. Per ultimo, e come già notato sopra, il documento rileva anche la riunione per formare un'assemblea di culto (venivano da ogni parte, dalla città e dalle campagne), la colletta e la carità.

San Giustino martire, *Dialogo con Trifone*. Si tratta di un altro documento di San Giustino di particolare interesse per quanto riguarda la comprensione teologica della domenica a partire dal suo valore di segno come “primo ed ottavo giorno”.

Il precetto della circoncisione, che prevede di circoncidere in ogni caso i neonati l'ottavo giorno [Gn 17,10.14], era figura della vera circoncisione con cui siamo stati circoncisi dall'errore e dalla malizia per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, risorto dai morti il primo giorno dopo il sabato.

⁷⁴ SAN GIUSTINO, *Apologia I*, 67,3.6.8 in CH. MUNIER, M.B. ARTIOLI (eds.), *Apologia per i cristiani*, pp. 331-333.

Infatti il primo giorno dopo il sabato è il primo di tutti i giorni, ma seguendo la successione ciclica dei giorni viene ad essere l'ottavo giorno, pur restando comunque il primo⁷⁵.

Emerge innanzitutto in questo testo la dimensione soteriologica-sacramentale della pasqua: la morte e risurrezione di Cristo in cui «siamo stati circumcisi», ma attualizzata e resa presente nella celebrazione domenicale. L'uso tipologico della circoncisione nell'ottavo giorno richiama al giorno del Battesimo di ogni cristiano⁷⁶. San Giustino mette anche in luce la dimensione cosmica-creazionale della domenica in riferimento all'espressione «il primo di tutti i giorni». Si rifà all'inizio della creazione ma applicato tipologicamente al giorno della risurrezione di Cristo quale primo giorno della nuova creazione. Per ultimo viene fuori anche la dimensione escatologica della domenica designandola come l'ottavo giorno, ancora in riferimento alla nuova creazione. La comprensione teologica della figura dell'ottavo giorno è chiaramente affermato in una lettera —sempre dall'epoca subapostolica— attribuita a San Barnaba (apostolo e compagno di viaggio di San Paolo):

Vedete come dice “Non mi sono ora accettati i sabati” [cfr. Is 1,13], ma quello che ho stabilito in cui ponendo fine a tutte le cose farò il principio dell'ottavo giorno, che è l'inizio del nuovo mondo. Per questo passiamo nella gioia l'ottavo giorno in cui Gesù risorse dai morti e manifestatosi salì ai cieli⁷⁷.

La constatazione della «successione ciclica dei giorni» fatta da S. Giustino fa sì che il primo giorno divenga pure l'ottavo giorno, simbolizzando la novità che supera lo schema settenario⁷⁸. Ciò potrebbe evincersi dalla sequenza —successione— delle apparizioni di Gesù risorto ogni otto giorni così come vengono narrate nel vangelo di San Giovanni (cfr. Gv. 20,19.26). Per cui sarebbe più esatto dire che la domenica in quanto “primo giorno” simbolizza un “nuovo inizio” —rifacendosi alla nuova creazione—, mentre in quanto “ottavo giorno” simbolizza la pienezza escatologica a cui è orientata tutta la creazione.

⁷⁵ SAN GIUSTINO, *Dialogo con Trifone* 41,4 in G. VISONÀ (ed.), *Dialogo con Trifone. Introduzione e note*, Paoline, Milano 1988, pp. 175-176.

⁷⁶ Le generazioni successive dei cristiani svilupperanno questa teologia del battesimo collegato alla domenica plasmandolo non soltanto nel giorno consueto per essere battezzato (la domenica) ma anche nell'architettura delle vasche battesimali e dei battisteri. Si veda —per dare solo un paio di esempi— la forma ottagonale della vasca battesimale di *San Giovanni alle Fonti* (Milano, sec. IV) e del battistero di *S. Giovanni in Laterano* (Roma, sec. IV).

⁷⁷ *Lettera di Barnaba* XV,4 in A. QUACQUARELLI (ed.), *I Padri apostolici*, p. 209.

⁷⁸ Cfr. M. AUGÉ, *L'Anno liturgico*, p. 102.

Fig. 4. *La domenica: primo e al contempo ottavo giorno*

AGENDA SETTIMANALE							
DOMENICA	LUNEDÌ	MARTEDÌ	MERCOLEDÌ	GIOVEDÌ	VENERDÌ	SABATO	DOMENICA
1	2	3	4	5	6	7	8 1

2.2.2. Sviluppi dal III secolo fino agli inizi del IV secolo

Entriamo nell'epoca di una più profonda assimilazione della centralità del culto domenicale nella vita dei cristiani. Innanzitutto si diede un maggior sviluppo nel pensiero teologico sulla radicale novità del giorno del Signore. Concretamente sulla linea della tipologia biblica e mistagogia sacramentale, come è naturale nell'epoca patristica. In uno dei suoi commenti ai salmi, Origene scrive verso la metà del sec. III:

Prima che giungesse l'ottavo giorno de Signore Gesù Cristo, tutto il mondo era impuro e incirconciso; quando giunse l'ottavo giorno, quello della risurrezione di Cristo, tutti fummo purificati nella circoncisione del Cristo, “con lui sepolti e con lui risuscitati” come dice l'Apostolo (cfr. Col 2,12)⁷⁹.

Simile a San Giustino (*Dialogo con Trifone*), Origene presenta la domenica come giorno della risurrezione di Cristo alla quale il cristiano partecipa mediante il battesimo —la “nuova circoncisione in Cristo”. Così la figura veterotestamentaria della circoncisione giunge al suo pieno compimento in Cristo che si estende al cristiano nel sacramento.

È anche l'era di un maggior sviluppo della liturgia della domenica. In quest'epoca abbiamo notizie più dettagliate della celebrazione dei sacramenti dell'Iniziazione cristiana⁸⁰ e dell'Ordinazione episcopale⁸¹ proprio nel giorno di domenica. E non mancano testimonianze di natura più esistenziale —frutto del aver vissuto intensamente il culto domenicale— come per esempio lo spirito di gioia festiva che pervadeva le celebrazioni⁸² e la crescente consapevolezza del

⁷⁹ ORIGENE, *Commento al Salmo 118*, 1 citato in S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 152.

⁸⁰ Cfr. *La Tradizione apostolica* 20-21, in E. PERETTO, E. CATTANEO (eds.), *Pseudo-Ippolito: La Tradizione apostolica. Traduzione e note. Atanasio: Il Credo di Nicea. Traduzione e note*, San Paolo, Milano 2005, pp. 111-117.

⁸¹ Cfr. *La Tradizione apostolica* 2, in E. PERETTO, E. CATTANEO (eds.), *Pseudo-Ippolito: La Tradizione apostolica*, p. 96.

⁸² La domenica è pervasa dalla gioia nel Signore: «Tuttavia, il primo giorno della settimana sia sempre gioia; infatti è colpevole di peccato chi tormenta la sua anima il primo della settimana», *Didascalia apostolorum* 5,20,11 in V. RAGUCCI, *Didascalia apostolorum: testo siriano, traduzione italiana, sinossi e commento sulla formazione del testo* (Diss.), Alma Mater Studiorum—Università di Bologna, Bologna 2013, p. 221; reperibile online: <http://amsdottorato.unibo.it/6009/> (ultimo accesso: 23.12.2021). Tale spirito di gioia si rispecchiano anche nei gesti corporali. Tra la fine del

dovere di assistenza all'assemblea domenicale senza premettere su di essa nessun'altra attività⁸³.

Ma soprattutto assistiamo in questi secoli ad un ammirabile fervore spirituale nell'Eucaristia domenicale, inondando tutta la vita del cristiano e portandolo fino all'eroica conformazione con Cristo nel martirio. Si ricorda a proposito i martiri di Abitine agli inizi del IV sec. in Nord Africa. Sfidando la proibizione imperiale, celebravano l'Eucaristia nel giorno del Signore; furono colti nell'atto, arrestati, processati e poi martirizzati. Domandati perché hanno disobbedito alla legge risposero: «*sine dominico non possumus*» — «non possiamo stare senza l'Eucaristia domenicale»⁸⁴.

2.2.3. Ulteriori sviluppi a partire dal IV secolo

Possiamo individuare due sviluppi o tendenze nei secoli successivi che meritano la nostra attenzione in quanto hanno decisamente influenzato la forma in cui si vive la domenica: (1) l'introduzione del riposo settimanale; e (2) l'obbligatorietà canonica del culto domenicale.

Nel giorno 3 marzo 321 l'imperatore Costantino stabilisce la legge statale di astensione dal lavoro nel "giorno del sole" applicata soltanto nelle zone urbane⁸⁵. D'ora in poi il "giorno del sole"⁸⁶ sarà giorno di riposo nelle città. Si tratta di un'ordinanza curiosa perché sembra conglobare —o amalgamare (?)— l'osservanza di un "giorno di riposo" (un'istituzione ebraica) con la finalità di onorare il "giorno del sole" (un'istituzione pagana). Alcuni pensano che la mossa è ancora una prova del genio politico di Costantino: per favorire una necessità dei cristiani, si fa un piacere ai romani⁸⁷. Lo sviluppo giova certamente a favore

sec. II e l'inizio del III, Tertulliano scrive a proposito: «Noi invece, in conformità alla tradizione ricevuta, esclusivamente nel giorno della risurrezione del Signore dobbiamo guardarci non solo dal prostrarci in ginocchio ma da qualsiasi comportamento e da qualsiasi gesto culturale che esprima angoscia e dolore», TERTULLIANO, *La preghiera*, XXIII, 2, in P.A. GRAMAGLIA, *Tertulliano: La preghiera. Introduzione, traduzione e note*, Ed. Paoline, Torino 1984, p. 273.

⁸³ Come testimonia ancora Tertulliano: «rimandiamo persino i nostri affari per non lasciare al diavolo nessuna occasione di operare [cfr. Ef 4,27]. Lo stesso facciamo anche durante il periodo di Pentecoste; lo trascorriamo, a diversità degli altri periodi dell'anno, con uguale solennità e viviamo nella gioia», TERTULLIANO, *La preghiera*, XXIII, 2, in P.A. GRAMAGLIA, *Tertulliano: La preghiera*, p. 273.

⁸⁴ Queste parole sono attribuite a San Saturnino, cfr. P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *La Passio dei martiri abitinensi*, in *Note Agiografiche* 8 (Studi e Testi 65), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1935, pp. 3-71.

⁸⁵ Cfr. *Codex Iustinianus* III,12,2 in P. KRUEGER (ed.), *Corpus Iuris Civilis*, Vol. 2: *Codex Iustinianus*, Weidmann, Berlin 1892, p. 127. La legge si applica soltanto alle zone urbane, tra l'altro perché sarebbe stato difficile far osservare questo giorno di riposo nelle zone agresti o nelle campagne.

⁸⁶ L'ordinanza non dice "*dominica dies*" né "*dies Domini*" bensì utilizza la nomenclatura conosciuta dai magistrati e del resto del popolo romano: "*dies solis*".

⁸⁷ Cfr. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, pp. 154-155. È ovvio che il mandato del riposo non favorisce tanto gli ebrei, cui giorno di riposo è il sabato, non il giorno del sole. Inoltre la

dei cristiani. Prima ancora di Costantino c'erano già voci che insistevano sul fatto che si può celebrare davvero la festa solo se si è libero da preoccupazioni lavorative⁸⁸. Tuttavia il beneficio comportava uno svantaggio: integrare una legge e consuetudine ebraica —ormai superata— nella domenica cristiana. Dal sec. VI vedremo lo sforzo di trovare una “giustificazione teologica” per incorporare la spiritualità del sabato ebraico alla domenica cristiana, creando in tal modo l'idea del “riposo domenicale” (già con senso cristiano)⁸⁹.

L'obbligatorietà del culto domenicale poi si sviluppa come una conseguenza logica di quello precedente. Anche se la nostra prima testimonianza sull'obbligatorietà dell'assistenza al culto domenicale viene prima ancora dell'ordinanza costantiniana sul riposo nel giorno del sole⁹⁰. Sta di fatto però che nei secoli successivi l'obbligatorietà del culto domenicale sarà stabilita e, in certo senso modellata ed ispirata nell'osservanza del Terzo Comandamento. Tal volta perché in queste epoche osserviamo anche un continuo infievolimento del primitivo fervore. Diventano più frequenti l'assenza nel culto domenicale per dedicarsi ai negozi o addirittura ai divertimenti. Così sembra essere il contesto dell'ordinanza dell'imperatore Teodosio I nell'anno 392: «Nei giorni delle feste del sole dovranno essere proibite i giochi del circo affinché nessuna frequenza agli spettacoli distolga [dalla celebrazione] dai misteri che le prescrizioni cristiane esigono di venerare⁹¹.

L'assimilazione al terzo comandamento della domenica —rendendo questa obbligatoria— non dovrebbe costituire un problema, ma ciò che si affermò nella pratica è l'osservanza del culto domenicale “nello spirito del sabato ebraico” come già accennato sopra. Infatti nel momento di trattare la domenica alcuni concili e sinodi locali dell'epoca si concentrano piuttosto sulle distinzioni e classificazioni dei lavori permessi o proibiti nel giorno di domenica, cioè tra i “lavori servili” o quelli “liberali”⁹². La risurrezione del Signore in quanto fondamento e centro della domenica passa al secondo piano. Infatti, già intorno

maggioranza dei cristiani in quest'epoca abitano proprio nelle grandi città dell'Impero; il cristianesimo in questo momento era piuttosto un movimento urbano.

⁸⁸ Cfr. TERTULLIANO, *La preghiera*, XXIII, 2 citato sopra nella nota 83.

⁸⁹ San Cesario di Arles (morto nel 542 o 543) si fa testimone dell'osservanza del culto domenicale modellata sull'esigenza religiosa del riposo sabbatico: «Riunitevi nella chiesa tutte le domeniche. Infatti se i miserevoli giudei celebrano lo shabbat con sì grande devozione di modo che non si dedicano a nessun lavoro materiale quel giorno, quanto più i cristiani devono, nel giorno del Signore, dedicarsi solo a Dio e riunirsi nella chiesa per la salvezza della loro anima!», SAN CESARIO D'ARLES, *Sermone* 13,3 in M.-J. DELAGE (ed.), *Césaire d'Arles. Sermons au peuple. Introduction, traduction e notes*, Vol. 1 (Sch 175), Cerf, Paris 1971, pp. 420-421. La traduzione italiana è nostra.

⁹⁰ Così il Concilio di Elvira (Spagna, c. 305) stipula come agire nei confronti di coloro che trascurano l'assistenza in chiesa: «Se qualcuno, stando in città, non si sarà recato alla chiesa per tre domeniche, venga escluso per un po' di tempo affinché sia evidente che è stato punito», CONC. ILLIBERITANUM, can. 21 in J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Tom. 2, Antonio Zetta, Venezia 1759, p. 9. La traduzione italiana è nostra.

⁹¹ *Codex Theodosianus* II, 8, 20 in P. KRÜGER, P. MEYER, TH. MOMMSEN (eds.), *Codex Theodosianus* Vol. 1: *Pars posterior, textus cum apparatu*, Weidmann, Hildesheim 1990, p. 88. La traduzione italiana è nostra.

ai sec. VIII-IX, nel contesto della riforma carolingia, la domenica passa ad essere “giorno della santissima Trinità”⁹³.

Il Concilio Vaticano II ha voluto ricollocare il mistero pasquale del Signore — mai perso del tutto anche se talvolta infievolito in alcuni momenti della storia — come fondamento, centro ed essenza della domenica. Nei duemila anni del cristianesimo la domenica ha sempre ricevuto una speciale attenzione da parte del magistero della Chiesa, anche nei nostri giorni⁹⁴.

2.3. Celebrare e vivere la domenica

La domenica è il giorno della risurrezione del Signore, un giorno che non solo fa memoria di un evento passato ma un giorno che celebra la viva presenza del Risorto in mezzo ai suoi fedeli.

Perché tale presenza sia annunciata e vissuta in modo adeguato, non basta che i discepoli di Cristo preghino individualmente e ricordino interiormente, nel segreto del cuore, la morte e la risurrezione di Cristo. Quanti infatti hanno ricevuto la grazia del battesimo, non sono stati salvati solo a titolo individuale, ma come membra del Corpo mistico, entrati a far parte del Popolo di Dio. È importante perciò che si radunino, per esprimere pienamente l'identità stessa della Chiesa, la *ekklesia*, l'assemblea convocata dal Signore risorto, il quale ha offerto la sua vita “per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi” [Gv 11,52]. Essi sono diventati “uno” in Cristo [cfr. Gal 3,28], attraverso il dono dello Spirito. Questa unità si manifesta esteriormente quando i cristiani si riuniscono: prendono allora viva coscienza e testimoniano al mondo di essere il popolo dei redenti composto da “uomini di ogni tribù, lingua, popolo, nazione” [Ap 5,9]. Nell'assemblea dei discepoli di Cristo si perpetua nel tempo

⁹² Le attività liberali permesse sono lo studio, la musica o le letture, ecc. mentre i lavori servili sono quelli materiali o manuali. Tale distinzione durerà fino al *Codice di Diritto Canonico* del 1917 (can. 1248). Tale distinzione è ormai in disuso; l'attuale *Codice di Diritto Canonico* del 1983 si limita a stabilire l'astensione «da quei lavori e da quegli affari che impediscano di rendere culto a Dio e turbano la letizia propria del giorno del Signore o il dovuto riposo della mente e del corpo» (can 1247). Cfr S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, pp. 157-158; M. AUGÉ, *L'Anno liturgico*, p. 97.

⁹³ Infatti è da quest'epoca quando Alcuino di York (morto il 804) redasse le Messe votive della Santissima Trinità —con quel impressionante prefazio proprio— e le incorporò nel *Supplementum* al Sacramentario gregoriano (GrH 1806-1813) per essere usata nelle domeniche lungo l'anno (*per annum*) che non avevano formulari propri nel sacramentario originale. Cfr. G. ELLARD, *Alcuin and Some Favored Votive Masses*, «Theological Studies» 1/1 (1940) 37-61; H. BARRÉ, J. DESHUSSES, *À la recherche du Missel d'Alcuin*, «Ephemerides Liturgicae» 82 (1968) 3-44; J. DESHUSSES, *Messes d'Alcuin*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 14/1 (1972) 7-41.

⁹⁴ Cfr. SC 106; GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Dies Domini* (31.05.1998); *Norme generali per l'Anno liturgico e il Calendario generale* (NGALC), nn. 4-7; CCC 2168-2195, per dare soltanto un esiguo campione a livello della Chiesa universale.

l'immagine della prima comunità cristiana disegnata con intento esemplare da Luca negli Atti degli Apostoli, quando riferisce che i primi battezzati “erano assidui nell’ascoltare l’insegnamento degli Apostoli e nell’unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere” [2,42] (*DD* 31).

La celebrazione domenicale del giorno e dell’Eucaristia del Signore sta al centro della vita della Chiesa⁹⁵, per cui si ritiene giustamente come “il giorno di festa primordiale” dei cristiani: fonte della nostra pietà e della nostra gioia. Questi sono le motivazioni intrinseche per il riposo e l’astensione al lavoro. Infine la domenica è anche un giorno di fede e di speranza vissute ecclesialmente. Come dice il Catechismo: «La domenica è per eccellenza il giorno dell’assemblea liturgica»⁹⁶.

⁹⁵ Cfr. CCC 2177.

⁹⁶ CCC 1167.

Pagina lasciata intenzionalmente vuota

CAPITOLO 3. IL TEMPO ORDINARIO

3.1. La distinzione e lo sviluppo del Tempo Ordinario nella storia

3.1.1. Alle origini del Tempo Ordinario

Sin dagli inizi la celebrazione dell'Eucaristia domenicale —il *dominicum*— fu, per quanto riguarda la vita culturale, il carattere distintivo dei cristiani. La liturgia domenicale —memoria e presenza del mistero pasquale di Cristo e di tutta la Chiesa— costituiva, come appena visto nel capitolo precedente, la «festa primordiale» dei cristiani (cfr. *DD* 2).

La *celebrazione ebdomadaria della Pasqua* —cioè la “Pasqua settimanale”— che formava una catena ininterrotta di domeniche, senza ulteriori strutturazioni, costituisce il ciclo originario e “totipotenziiale” di tutto lo sviluppo posteriore dell'Anno liturgico. Non c'erano ancora ulteriori differenziazioni in “misteri” che sottolineano separatamente un determinato aspetto del mistero di Cristo. Cercheremo di dimostrare nei paragrafi seguenti che possiamo infatti considerare questo ciclo primitivo di “celebrazioni settimanali della *kyriakē hēméra*” lungo l'anno come il nocciolo del nostro attuale Tempo Ordinario (cfr. Fig. 5).

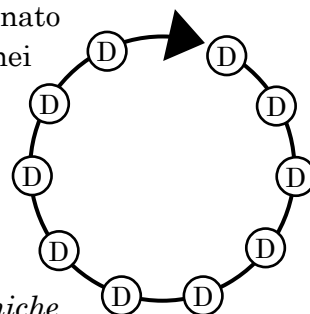


Fig. 5. *Il primitivo ciclo dell'anno
come una serie di domeniche*

I tempi dell'Avvento, Natale, Quaresima, Pasqua non esistevano ancora; solo esisteva il tempo o sequenza delle domeniche settimanali lungo l'anno, cioè *per annum*. Motivi in abbondanza abbiamo per dare la giusta importanza al “Tempo Ordinario” e non solo vederlo come una specie di tempo “di bassa definizione”⁹⁷ o addirittura un “tempo debole” nei confronti dei “tempi forti”. Infatti, «la necessità di un discorso più approfondito sul tempo *per annum* si collega perciò a quello dell'origine dell'Anno liturgico stesso»⁹⁸. Tuttavia, malgrado le buone intenzioni di riconoscere il carattere originario del Tempo Ordinario e di dare importanza al suo *proprium* teologico-liturgico, e nondimeno vero che —dal punto di vista epistemologico— ciò si può fare solo *a posteriori*.

⁹⁷ Cfr. M. AUGÉ, *L'Anno liturgico*, p. 217.

⁹⁸ S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 180.

Cioè solo a partire dal momento quando cominciò a distinguersi dai cicli di Natale e di Pasqua. Per cui occorre studiare lo sviluppo storico —a volo d’uccello— del *Tempus per annum* in riferimento, almeno generico, ai tempi di Natale e di Pasqua. Speriamo comunque di poter rilavare non solo il valore intrinseco del tempo più lungo dell’Anno liturgico ma anche di poter apprezzare le sue potenzialità pastorali e spirituali.

3.1.2. L’apparizione della “pasqua annuale” (sec. II-III) e dei cicli della Pasqua e dell’Incarnazione-Manifestazione (a partire dal sec. IV)

Intorno ai sec. II e III, soprattutto nell’Asia minore e nella Siria, emergono notizie di una celebrazione della “pasqua annuale” celebrata come una liturgia vigilare che conclude con la celebrazione eucaristica⁹⁹. Ma non abbiamo ancora notizie di altri periodi o tempi liturgici che interrompono il ritmo ordinario delle domeniche settimanali. In altre parole, fino alla prima metà del sec. IV esistevano solo la “Pasqua settimanale” (la serie di domeniche lungo l’anno) una delle quali si celebra in un modo particolare una volta all’anno: la “Pasqua annuale”. Insieme, diventano presto la base per un ulteriore differenziazione del ciclo liturgico originario¹⁰⁰.

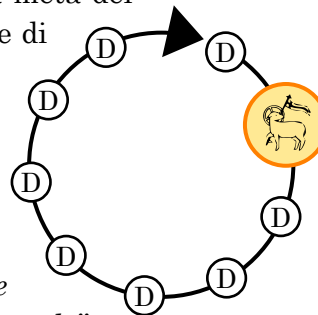


Fig. 6. *La serie di “Pasque settimanali” e la pronta apparizione della “Pasqua annuale”*

In seguito alla pace costantiniana, il ciclo originario delle domeniche lungo l’anno riceve una determinata strutturazione. Nascono il Ciclo Pasquale (Quaresima–Pasqua–Pentecoste), che a sua volta si sviluppò a partire dalla Pasqua annuale, e il ciclo di Natale (Avvento–Natale–Epifania). Nel momento della loro apparizione questi cicli speciali avranno il proprio programma di domeniche e feste. Tuttavia le altre domeniche dell’anno continuano ad occupare la maggior parte dell’anno. Ma in quest’epoca, non abbiamo notizie precise su come questi grandi cicli hanno influenzato, determinato il contenuto e la struttura, le celebrazioni del “ciclo originario” delle domeniche, ciò sapremo solo a partire dai sec. VII-VIII quando appaiono le prime fonti liturgiche.

3.1.3. Le testimonianze delle prime fonti liturgiche nel Rito Romano: sec. VII-VIII

Intorno ai sec. VII-VIII, vediamo nei primi Sacramentari e “Lezionari” (*ante litteram*) che i gruppi di domeniche non occupate dal ciclo della Grande Pasqua e del ciclo di Natale ricevono un “nome”. Nel terzo libro del sacramentario detto

⁹⁹ Cfr. M. AUGÉ, *L’Anno liturgico*, p. 113; tratteremo approfonditamente questo argomento nel capitolo seguente.

¹⁰⁰ Cfr. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 180.

*Gelasianum Vetus*¹⁰¹ (tra gli anni 687-715), non esisteva ancora questo raggruppamento delle domeniche “libere”, cioè quelle non occupate dalle domeniche del ciclo di Natale o dal ciclo di Pasqua. Le orazioni per la Messa di queste domeniche libere sono semplicemente messe insieme nel terzo libro con il titolo: *Incipit liber tercius oraciones et praeces cum canone per dominicis diebus*¹⁰². Questa sezione offre 16 formulari per le domeniche (GeV 1178-1241) e 6 formulari per i giorni feriali (GeV 1288-1312).

In un altro sacramentario, il Sacramentario Gregoriano (di tipo Paduense)¹⁰³, vengono chiamate le domeniche “*post Epiphaniam*” (dopo il periodo natalizio)¹⁰⁴ e “*post Pentecosten*” (dopo il periodo pasquale)¹⁰⁵. Poi nel Supplemento al Sacramentario Gregoriano designato da studiosi come *Supplementum Anianense*¹⁰⁶ si offrono 6 formulari per le domeniche *post Theophania*¹⁰⁷, 24 formulari per le domeniche *post Pentecosten*¹⁰⁸, e 6 formulari per i giorni feriali¹⁰⁹.

Ma un’analisi più dettagliata di questi formulari eucologici per la Messa —sia del Gelasiano che del Gregoriano— rivela che la raccolta di queste domeniche o giorni feriali lungo l’anno non corrispondono veramente ad un carattere specifico o ad un determinato programma liturgico; infatti i temi teologico-liturgici sviluppati dalle orazioni sono assai svariati e generici, pur essendo teologicamente ricco e profondo di contenuto. Il loro raggruppamento nei sacramentari appare piuttosto come una semplice divisione pratica. Invece, una possibile “logica” del loro raggruppamento si scopre altrove: cioè nei primi

¹⁰¹ L. EIZENHÖFER, P. SIFFRIN, L.C. MOHLBERG (eds.), *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli* [Cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56] [Sacramentarium Gelasianum], Herder, Roma 1981. D’ora in poi sarà abbreviato con le sigle GeV. Le cifre si riferiscono sempre al numero della formula, tranne quando si riferisce esplicitamente ad una pagina del libro con l’abbreviatura “p.” o “pp.”

¹⁰² GeV, p. 176. Traduzione: “Inizia il libro terzo: orazioni e preghiere con il Canone per i giorni domenicali”. Questo è il “nome” o il “titolo” della sezione che contengono le preghiere per le domeniche che sono rimaste libere lungo l’anno.

¹⁰³ Cfr. A. CATELLA, F. DELL’ORO, A. MARTINI, F. CRIVELLO (eds.), *Liber sacramentorum Paduensis: Padova, Biblioteca Capitolare, cod. D 47* (Monumenta Italiae liturgica 3; BEL Subsidia 131), CLV -Ed. liturgiche, Roma 2005. D’ora in poi sarà abbreviato con le sigle GrP. Le cifre si riferiscono sempre al numero della formula, tranne quando si riferisce esplicitamente ad una pagina del libro con l’abbreviatura “p.” o “pp.”

¹⁰⁴ Cfr. GrP 66-68; 72-74; 94-96; 100-102; 112-114.

¹⁰⁵ Cfr. GrP 505-510; 517-519; 535-537.

¹⁰⁶ Cfr. J. DESHUSSES (ed.), *Hadrianum revisum anianense cum Supplemento ad fidem Codicis Augustodunensis 19*, in *Le Sacramentaire grégorien, ses principales formes d’après les plus anciens manuscrits*, Vol. 1, Éditions universitaires, Fribourg, Suisse 1979², pp. 349-605. D’ora in poi sarà abbreviato come “Suppl.” Le cifre si riferiscono sempre al numero della formula, tranne quando si riferisce esplicitamente ad una pagina del libro con l’abbreviatura “p.” o “pp.”

¹⁰⁷ Cfr. Suppl. 1096-1113.

¹⁰⁸ Cfr. Suppl. 1129-1200.

¹⁰⁹ Cfr. Suppl. 1201-1220.

“elenchi” epistolari ed evangelari dell’epoca che accompagnavano i sacramentari e altri libri liturgici. Qui il raggruppamento di queste domeniche corrisponde più **all’ordinamento delle letture**. Infatti questi elenchi di letture bibliche hanno pure sezioni intitolate “*post Epiphaniam/Theophaniam*” e “*post Pentecosten*”¹¹⁰. L’ordinamento delle letture dava una certa unità a questi due gruppi di domeniche. Da questa constatazione possiamo delineare una prima risposta sul *proprium* o “carattere proprio” di queste domeniche lungo l’anno facendo ricorso ai primi elenchi di letture bibliche nella storia.

I più antichi “elenchi” di letture nelle domeniche *per annum* —apparso a partire dai sec. V-VI— dimostrano una scelta deliberata delle letture. Questi elenchi si chiamano i “*comes*”¹¹¹ perché “accompagnavano” in certo senso gli altri libri usati per le letture della Messa (libro dei Vangeli, le epistole, ecc.). I primi *comites* della storia seguivano il “sistema capitolario”¹¹² e contenevano l’elenco dei brani delle epistole (cioè la 1^a lettura), per cui è sinonimo a “epistolario” (diverso dall’evangelario). I *comites* non sono “libri liturgici” in senso stretto perché si tratta solo di elenchi delle prime parole da cui s’incomincia ogni lettura biblica¹¹³.

Un esempio assai interessante è il cosiddetto “*Comes di Murbach*”¹¹⁴. Oltre alla sua antichità¹¹⁵, il *Comes di Murbach* rappresenta anche uno dei due esempi più antichi di un “epistolario” e un “evangelario” *insieme*. Sarà la base di ciò che conosceremo oggi come “lezionario”. Infatti l’elenco e la disposizione delle letture nel *Comes di Murbach* sarà la base delle letture che si trovano nel *Missale Romanum* della Curia Romana (sec. XIII) e, successivamente, quelle nel *Missale Romanum* di San Pio V o “*Missale Tridentinum*” (1570) fino alla sua ultima edizione del 1962.

Nella Tabella n. 1 possiamo apprezzare “che cosa leggevano” nelle domeniche *per annum* dopo il ciclo natalizio e dopo il ciclo pasquale. Vediamo che le serie per il periodo “*post Theofaniae*” (cioè dopo l’Epifania) e quello “*post Pentecosten*” «mostrano già una unità di contenuti sul ministero pubblico di Gesù, si avverte il raggruppamento dei miracoli e delle parabole, prese

¹¹⁰ Cfr. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 182.

¹¹¹ “*Comes*” oppure “*Liber comitis*” dal latino *comes, comitis* (sost. neut., da [*cum* + *eo*]) che significa “accompagnatore, compagno di viaggio, seguace, socio”, cfr. G.B. CONTE, E. PIANEZZOLA, G. RANUCCI, *Il latino. Vocabolario della lingua latina*, Le Monnier, Firenze 2010, versione CD Rom; A. BLAISE, H. CHIRAT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens. Le latin chrétien*, Brepols, Turnhout 1954, p. 171.

¹¹² “Sistema capitolario”: brani o pericopi delle letture bibliche ordinati a modo di un elenco.

¹¹³ Dal momento che i *comites* non riportano di solito tutta la lettura per esteso, è da supporre che il lettore tenga in mano una Bibbia da cui leggere tutto il resto della lettura. Il *comes* indica soltanto le parole dove inizia e alle volte anche dove termina la lettura, a modo di un semplice “prontuario”.

¹¹⁴ Cfr. D.A. WILMART, *Le Comes de Murbach*, «Revue Bénédictine» 30 (1913) 25-69.

¹¹⁵ La sua compilazione risale alla prima metà del sec. VII anche se il manoscritto che abbiamo è tra la fine del sec. VIII e gli inizi del sec. IX, cfr. D.A. WILMART, *Le Comes de Murbach*, 28-29.

indifferentemente dai Sinottici [sic]»¹¹⁶. Mentre si riscontra una certa libertà nella scelta delle letture, è altresì palese che i criteri di scelta sono «di ordine catechetico e pastorale» che si può riscontrare in modo abbastanza costante in tutta la cristianità¹¹⁷. La serie di letture presenta ai fedeli gli insegnamenti di Cristo e le opere che confermano questi insegnamenti —di conversione, di misericordia, di perdono, di fiducia in Dio, ecc.— nella sua proclamazione del Regno e nell’effusione dello Spirito Santo.

Tabella 1.
*Trascrizione
illustrativa
delle letture
domenicali
“post
Epiphaniam”
e “post
Pentecosten”
nel Comes di
Murbach
(sec. VIII c.)*

Dominica in octava Theophaniae

Is 25,1 [...] / Gv 1,29-34 [battesimo di Gesù]

Dominicae post Theophaniam

II : Rm 12,6 [...] / Gv 2,1 [le nozze di Cana]

III : Rm 12, 16b [...] / Mt 8,1 [guarigioni miracolose]

IV : Rm 13,8 [...] / Mt 8,23 [Gesù placa il mare in tempesta]

V : Col 3, 12-17 / Mt 11, 25-30 [“Venite a me e vi darò ristoro”]

Interruzione dalla domenica in Settuagesimo fino a Pentecoste

Dominica in octava Pentecostes

Ap 4,1 [...] / Gv 3,1 [Gesù e Nicodemo, nascere dall’acqua e dallo Spirito]

Hebdomadae post Pentecosten

II : 1Gv 4,16 [...] / Lc 16,19 [parabola del ricco e Lazzaro]

III : 1Gv 3,13 [...] / Lc 14,16 [parabola degli invitati al banchetto]

IV : 1Pt 5,6 [...] / Lc 15,1 [Gesù mangia con i peccatori]

V : Rm 8,18 [...] / Lc 6,36 [la pagliuzza nell’occhio del fratello]

VI : 1Pt 3,8 [...] / Lc 5,1 [chiamata dei primi apostoli]

VII : Rm 6,3 [...] / Mt 5,20 [riconciliarsi con il fratello prima di offrire]

VIII : Rm 6,19 [...] / Mc 8,1 [seconda moltiplicazione dei pani]

IX : Rm 8,12 [...] / Mt 7,15 [riconoscere l’albero dai suoi frutti]

X : 1Cor 10,6b [...] / Lc 16,1b [l’amministratore disonesto]

XI : 1Cor 12,2 [...] / Lc 19,41 [purificazione del tempio]

XII : 1Cor 15,1 [...] / Lc 18,9 [parabola del fariseo e del pubblicano]

XIII : 2Cor 3,4 [...] / Mc 7,31 [guarigione di un sordomuto]

XIV : Gal 2,16 [...] / Lc 10,23 [parabola del buon samaritano]

XV : Gal 5,16 [...] / Lc 17,11 [guarigione dei dieci lebbrosi]

XVI : Gal 5,25 [...] / Mt 6,24 [non servire Dio e il denaro]

XVII : Ef 3,13 [...] / Lc 7,11 [resurrezione del figlio di una vedova di Naim]

XVIII : Ef 4,1 [...] / Lc 14,1 [mettersi nell’ultimo posto]

XIX : 1Cor 1,4 [...] / Mt 22,34 [il precetto più grande della legge]

XX : Ef 4,23 [...] / Mt 9,1 [guarigione di un paralitico]

XXI : Ef 5,15 [...] / Mt 22,2 [gli invitati al banchetto di nozze]

XXII : Ef 6,10 [...] / Gv 4,46 [guarigione figlio del funzionario di Cafarnaò]

XXIII : Fil 1,6 [...] / Mt 18,23 [parabola del debitore disumano]

XXIV : Fil 3,17 [...] / Mt 22,15 [pagare il tributo a Cesare]

XXV (ultima): Col 1,9 [...] / Mt 9,18 [guarigione donna con flusso di sangue]

Ora torniamo alla domanda: Quale potrebbe essere il proprio delle domeniche *per annum* quando cominciò a distinguersi dal ciclo di Natale e di Pasqua? Il tempo lungo l’anno si distingue non tanto per le celebrazioni di particolari aspetti del mistero di Cristo, bensì per la progressiva assimilazione, crescita e maturazione nel mistero di Cristo attraverso lo stesso ordinamento liturgico (celebrativo) delle letture bibliche.

¹¹⁶ S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 182, nota 8.

¹¹⁷ Cfr. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 182.

Nel corso dei secoli, sono state inserite molte celebrazioni dei santi (Maria, i martiri e le vergini) e celebrazioni devozionali nel tempo lungo l'anno. Nel sec. IX appare l'assegnazione dei giorni infrasettimanali a particolari devozioni. Per esempio, il venerdì come giorno della passione, il sabato dedicata alla memoria della Beata Vergine Maria, e più tardi il mercoledì a S. Giuseppe e il giovedì all'Eucaristia¹¹⁸.

3.2. Ordinamento e caratteristiche del attuale Tempo Ordinario

La riforma liturgica ha diminuito le celebrazioni delle memorie dei santi con letture proprie a favore di un ordinamento più ricco delle letture delle ferie del Tempo Ordinario. È in linea con quanto ha provveduto il Concilio Vaticano II: «Affinché la mensa della parola di Dio sia preparata ai fedeli con maggiore abbondanza, vengano aperti più largamente i tesori della Bibbia in modo che, in un determinato numero di anni, si legga al popolo la maggior parte della sacra Scrittura» (SC 51). Tale l'intervento concede anche una fisionomia più definita al T. Ordinario che si concretizza nella lettura continua (o semicontinua¹¹⁹) dei libri della Sacra Scrittura.

Se le letture nei “tempi particolari” (Avvento, Natale, Quaresima e Pasqua) sono state scelte a base di un criterio di “armonizzazione” o “unità tematica”, le letture invece nel Tempo Ordinario sono state scelte a base di una combinazione di “lettura semicontinua” e di “armonizzazione tematica”, con una preponderanza della prima. Così lo spiega l'*Ordinamento delle letture della Messa* per le domeniche del Tempo Ordinario: «in queste domeniche i testi della lettura dell'Apostolo e di quella del Vangelo sono disposti in base al principio della lettura semicontinua, mentre la lettura dell'Antico Testamento è in concordanza tematica col Vangelo» (OLM 67). La Tabella n. 2 presenta in modo schematico questo ordinamento che mette insieme i due criteri della “lettura semicontinua” con “l'armonizzazione tematica”.

Tabella n. 2. *Letture nelle domeniche del Tempo Ordinario*

Letture	Criterio di scelta
1 ^a lettura: dall'Antico Testamento	• armonia tematica con il Vangelo, «per dimostrare l'unità dei due Testamenti» (OLM 106) — non “semicontinua”
2 ^a lettura: dal Nuovo Testamento	• lettura semi/parzialmente continua (cfr. OLM 107)
3 ^a lettura: dai Vangeli sinottici	• lettura semi/parzialmente continua (cfr. OLM 105)

¹¹⁸ E come abbiamo visto sopra anche alla domenica sarà assegnata la devozione alla Trinità Beatissima celebrandola come “giorno della Ss.ma Trinità”.

¹¹⁹ Cfr. OLM 66/3; 67; 78-79 e *passim*. Il termine “semicontinua” nel vocabolario del OLM significa lettura “in parte” o “parzialmente” continua di un libro biblico.

In verità esiste ancora —possiamo considerarlo così— un “terzo criterio” nell’ordinamento delle letture nelle domeniche del Tempo Ordinario, cioè il criterio di varietà e abbondanza (cfr. OLM 66/2). In ottemperanza al mandato conciliare di aprire «più largamente i tesori della Bibbia» (SC 51) ai fedeli, sono stati preparati tre serie o cicli di letture per le domeniche —ciclo “A,” “B” e “C”— in modo che le stesse letture si ripetono nelle domeniche solo ogni tre anni.

Tabella n. 3. *Il ciclo triennale delle letture nelle domeniche del Tempo Ordinario (Vangelo)*

Domenica	Anno “A” (anno di Matteo)	Anno “B” (anno di Marco)	Anno “C” (anno di Luca)
1 ^a	Vangeli della festa del Battesimo di Gesù		
2 ^a	Gv 1,29-34 Ecco l’agnello di Dio che toglie peccati del mondo — <i>la testimonianza del Battista</i>	Gv 1,35-42 Videro dove abitava e si fermarono presso di lui — <i>i primi discepoli</i>	Gv 2,1-11 Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea — <i>il primo segno</i>
3 ^a – 33 ^a	Matteo Capitoli 4-25	Marco 3 ^a – 16 ^a : Capitoli 1-6	Luca Capitoli 1-23
		Giovanni 17 ^a – 21 ^a : Capitolo 6	
		Marco 22 ^a – 33 ^a : Capitoli 7-13	
34 ^a Cristo Re	Mt 25,31-46 Si siederà sul trono della sua gloria e separerà gli uni dagli altri — <i>giudizio finale</i>	Gv 18,33b-37 Tu lo dici: Io sono re — <i>Gesù davanti a Pilato</i>	Lc 23,35-43 Signore, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno — <i>Cristo oltraggiato in croce; il buon ladrone</i>

Da notare che i Vangeli della 1^a e 2^a domeniche trattano ancora il mistero della manifestazione del Signore, in collegamento con il ciclo di Natale-Epifania appena concluso. La lettura semicontinua comincia propriamente a partire dalla 3^a fino domenica alla 33^a. La continuità si rompe parzialmente nella 34^a domenica, ma praticamente solo per l’anno “B”.

A partire dal Vangelo, si stabilisce il brano dell’Antico Testamento seguendo il criterio dell’armonizzazione o unità tematica. Il criterio cerca di illustrare «l’unità dei due Testamenti» (OLM 106) in prospettiva storico-salvifica: che gli eventi di salvezza già realizzati nel popolo dell’antica alleanza sono una promessa, una profezia che si compie in modo più grandioso e trascendente in Cristo. Inoltre, l’arricchimento delle letture in un ciclo triennale consente ai

partecipanti alla Messa domenicale di conoscere «quasi tutte le pagine più importanti dell'Antico Testamento» (OLM 106). La Tabella n. 4 offre un esempio della corrispondenza tematica tra la lettura dell'Antico Testamento e del Vangelo nella 27ª domenica del Tempo Ordinario.

Tabella n. 4. *Esempio di armonia tematica tra le letture dell'Antico Testamento (1ª Lettura) e del Vangelo*

Domenica	Anno “A”	Anno “B”	Anno “C”
27ª	<u>AT: Is 5,1-7</u> <i>La vigna del Signore è la casa d'Israele</i>	<u>AT: Gen 2,18-24</u> <i>I due saranno una sola carne</i>	<u>AT: Ab 1,2-3; 2,2-4</u> <i>Il giusto vivrà per la sua fede</i>
	<u>Sal: 79</u> <i>La vigna del Signore è il suo popolo</i> ***	<u>Sal: 127</u> <i>Ci benedica il Signore, fonte della vita</i> ***	<u>Sal: 94</u> <i>Fa' che ascoltiamo, Signore, la tua voce</i> ***
	<u>Vg: Mt 21,33-43</u> <i>Il padrone darà la sua vigna ad altri vignaioli (parabola dei vignaioli infedeli)</i>	<u>Vg: Mc 10,2-16</u> <i>L'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto (questione del divorzio)</i>	<u>Vg: Lc 17,5-10</u> <i>Se aveste fede quanto un granello di senape, tutto sarà possibile (esortazione alla fede).</i>

Come è naturale, il processo di riferire il testo della prima lettura al brano del Vangelo fa sì che non ci sia un ordine continuo nei brani dell'Antico Testamento¹²⁰ e neppure regge il contesto originario letterario del brano veterotestamentario.

Per ultimo, la seconda lettura dalle epistole degli Apostoli nel Nuovo Testamento non coincidono tematicamente con l'Antico Testamento o con il Vangelo. A prescindere dalle possibili interpretazioni che si possano fare sull'epistola alla luce del Vangelo, il criterio dell'ordinamento rimane in ogni caso unicamente quello della “lettura (semi)continua” (cfr. OLM 107). La Tabella n. 5 aiuta a capire in modo visuale la distribuzione semicontinua —domenica dopo domenica— delle Epistole nel Tempo Ordinario seguendo il ciclo triennale.

¹²⁰ Ovviamente è impossibile avere una lettura continua o semicontinua di qualsiasi libro dell'Antico Testamento facendola coincidere tematicamente con la lettura ugualmente continua dei Vangeli.

Tabella n. 5. *Le Epistole (2ª lettura) nelle domeniche del Tempo Ordinario*

Domenica	Anno “A”	Anno “B”	Anno “C”
2	1 Corinzi (capitoli 1-4)	1 Corinzi (capitoli 6-11)	1 Corinzi (capitoli 12-15)
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9	Romani	2 Corinzi	Galati
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17		Efesini	Colossesi
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25	Filippesi	Giacomo	1 Timoteo
26			
27			
28			
29	1 Tessalonicesi	Ebrei (capitoli 2-10)	2 Timoteo
30			
31			
32			
33			

Criteri analoghi sono state usati anche nell'ordinamento delle letture nei giorni feriali del Tempo Ordinario. Nella Tabella n. 6, si vede l'applicazione dello stesso procedimento di lettura semicontinua del Vangelo.

L'Ordinamento delle letture della Messa (cfr. OLM 109) osserva che dal

Vangelo di Marco si tralasciano soltanto due pericopi del capitolo 6, che vengono lette nelle ferie di altri tempi. Poi, alcune parti di Matteo e di Luca si leggono due o tre volte perché si tratta di pericope che nei diversi Vangeli hanno caratteristiche del tutto proprie, o sono necessarie per ben intendere il seguito del Vangelo. Il discorso escatologico, nella stesura completa riportata da Luca, si legge alla fine dell'anno liturgico.

Tabella n. 6. *Letture dal Vangelo nei giorni feriali del Tempo Ordinario*

Settimana	Vangelo
1-9	Marco (capitoli 1-12)
10-11	Matteo (tutti i capitoli, specialmente se non si trovano in Marco)
22-34	Luca (tutti i capitoli, specialmente se non si trovano in Marco)

Per quanto riguarda la prima lettura nei giorni feriali, sappiamo che vengono in due serie: I (anno dispari) e II (anno pari). La sequenza consiste nell'alternanza tra l'Antico e il Nuovo Testamento secondo la loro lunghezza. In concreto, il criterio di scelta per i testi del Nuovo Testamento è di consentire una comprensione più focalizzata del «contenuto essenziale delle varie «Lettere»» (OLM 110), mentre per i testi dell'Antico Testamento si privilegia soltanto «quelli ritenuti più adatti a porre in risalto la caratteristica propria di ogni libro» (OLM 110)¹²¹.

¹²¹ Ciò spiega perché, anche nei giorni in cui ricorre una memoria obbligatoria, per esempio, di un santo, l'Ordinamento delle Letture della Messa preferisce ancora di non interrompere la continuità delle letture feriali, cfr. OLM 83; OGMR 355.

CAPITOLO 4.

IL CICLO PASQUALE E IL TRIDUO SACRO

4.1. La celebrazione della Pasqua annuale

4.1.1. L'apparizione della celebrazione di una "pasqua annuale"

Come abbiamo visto, agli inizi della formazione dell'anno liturgico c'era soltanto la celebrazione della domenica, il "giorno del Signore", come festa settimanale del mistero pasquale di Cristo.

Molto presto però, intorno ai sec. II e III, soprattutto nell'Asia minore e nella Siria, emergono notizie di una celebrazione di una "pasqua annuale". Le prime testimonianze esplicite vengono presso una comunità cristiana conosciuta come i "Quartodecimani" geograficamente situata nell'Asia Minore (oggi gran parte di Turchia). Si tratta chiaramente una comunità cristiana di provenienza giudaica tra l'altro perché «celebravano la Pasqua digiunando il 14 Nisan e terminavano il digiuno con la celebrazione eucaristica che aveva luogo alla fine della veglia notturna tra il 14 e 15 Nisan»¹²².

Abbiamo notizie pure che nella Città Eterna, e nelle chiese sotto la guida di Roma, si celebrava già intorno all'anno 167-174 (ma non prima), sotto il Papa Sotero, la pasqua annuale¹²³. La si celebrava la domenica *dopo* il 14 Nisan, vale a dire, la domenica dopo il primo plenilunio di primavera. La differenza tra la prassi a Roma e la prassi dei cristiani Quartodecimani motivò perfino il papa Vittore (193-203) a minacciare questi cristiani con la scomunica nell'anno 190. Il provvedimento però non si realizzò grazie all'intervento di vari vescovi, tra i quali san Ireneo di Lione¹²⁴.

In ogni caso, il dato che ci interessa sottolineare qui è l'esistenza, già nella seconda metà del sec. II, di una consuetudine di celebrare una "pasqua annuale" sia in Oriente (Asia Minore) che in Occidente (Roma).

¹²² M. AUGÉ, *L'Anno liturgico*, p. 110-111. Il mese di Nisan, dopo la liberazione dall'Egitto, occupa il primo mese nel calendario ebraico che è un calendario lunare. Il decorso dei tempi si basa al passaggio da un novilunio all'altro, per cui il mese è mobile e coincide tra marzo-aprile del nostro calendario solare. I giudei celebravano la festa della *Pesach* —la pasqua ebraica— tra i giorni 14 e 15 del mese di Nisan, cioè il primo plenilunio di primavera.

¹²³ Cfr. CH. MOHRMANN, *Le conflit pascal au IIe siècle. Note philologique*, «Vigiliae christianae» 16/3-4 (1962) 165-166; TH.J. TALLEY, *The Origins of the Liturgical Year*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1986², pp. 21-22.

¹²⁴ Cfr. M. AUGÉ, *L'Anno Liturgico*, p. 111.

4.1.2. Come la si celebrava nel momento della sua apparizione?

Le nostre informazioni sulla fisionomia della celebrazione della pasqua annuale sono molto scarse e frammentarie. Tuttavia possiamo distinguere i tratti e gli elementi principali della celebrazione. Essa consisteva in: (1) digiuno rigoroso di preparazione seguito da (2) un'assemblea notturna —cioè, una veglia— di preghiere e letture, e si conclude con la (3) celebrazione eucaristica.¹²⁵

Il “digiuno pasquale” aveva un carattere di preparazione. In Siria abbiamo notizie dalla prima metà del sec. III che il digiuno durava tutta la settimana precedente alla Veglia pasquale¹²⁶. A Roma invece il digiuno si faceva due giorni prima, cioè venerdì e sabato; i malati lo osservano solo il sabato¹²⁷.

Fino al sec. IV non abbiamo molte testimonianze dettagliate sullo svolgimento della celebrazione della “veglia pasquale”. Ciononostante la *Didascalia apostolorum* ci dà notizie non solo sul digiuno preparativo ma anche sulle preghiere comunitarie della veglia e sulla celebrazione eucaristica:

Il venerdì, tuttavia, e il sabato digiunate del tutto e non assaggiate niente. Riunitevi insieme e sorvegliate e vigilate tutta la notte con preghiere e intercessioni e con la lettura dei profeti, con il vangelo e con i salmi con timore e tremore e con assidua supplica, fino alla terza ora nella notte successiva al sabato. E poi terminate i vostri digiuni. [...] E dopo offrite le vostre oblazioni [qui comincia la liturgia eucaristica]. E dopo questo, mangiate e riunitevi e gioite e siate contenti, come segno della nostra resurrezione, Cristo è risorto. E questa sarà legge per voi sempre, fino alla fine del mondo [cfr. Es 12,14]¹²⁸.

Oltre alle descrizioni della celebrazione abbiamo anche la testimonianza di alcune “omelie pasquali” che furono pronunciate nel contesto di queste veglie notturne¹²⁹. Queste omelie ci forniscono preziose indicazioni su come comprendevano teologicamente —a partire dalla tipologia biblica e dalla mistagogia sacramentale— la loro celebrazione liturgica della pasqua annuale.

Per ultimo, sappiamo pure che sin dalla prima metà del III sec., si

¹²⁵ Cfr. M. AUGÉ, *L'Anno liturgico*, p. 113.

¹²⁶ «Digiunerete nei giorni di Pasqua dal decimo, che è il secondo giorno della settimana. E sarete sostenuti solo da pane, sale e acqua, dalla nona ora fino al quinto giorno della settimana», *Didascalia apostolorum* 5,18 in V. RAGUCCI, *Didascalia apostolorum: testo siriano, traduzione italiana, sinossi e commento*, p. 219.

¹²⁷ Cfr. *La Tradizione apostolica* 20, in E. PERETTO, E. CATTANEO (eds.), *Pseudo-Ippolito: La Tradizione apostolica. Traduzione e note*, p. 111.

¹²⁸ *Didascalia apostolorum* 5,18-5,19.1.7 in V. RAGUCCI, *Didascalia apostolorum: testo siriano, traduzione italiana, sinossi e commento*, p. 219-220.

¹²⁹ Ci riferiamo in particolare alle omelie pasquali di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano, cfr. R. CANTALAMESSA, *I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo. Introduzione, traduzione e commento*, Ed. Liturgiche, Roma 1972.

celebravano nel corso della veglia i riti dell’Iniziazione cristiana. Anzi, i riti della veglia pasquale e dell’Iniziazione cristiana crescono insieme¹³⁰.

Per riassumere, già dagli inizi del sec. III possiamo individuare alcuni elementi della celebrazione della “pasqua annuale” che prende la forma di una “veglia Pasquale”: il digiuno, una veglia notturna in cui si leggono testi sia dall’Antico che dal Nuovo Testamento, preghiere, omelia e i riti dell’Iniziazione cristiana (Battesimo, Eucaristia).

4.1.3. Quando esattamente è la data della celebrazione?

Abbiamo appena visto che fino al III sec. si celebrava la pasquale annuale —almeno nella Città Eterna e nei luoghi sotto il governo di Roma— *la domenica dopo il 14 Nisan*¹³¹. Ma a partire dal Concilio di Nicea (anno 325) la Pasqua si celebrerà per tutta la Chiesa —d’Oriente ed d’Occidente— nella *domenica dopo il primo plenilunio che segue l’equinozio di primavera* (20 marzo). In altre parole, si è affermato la prassi già conosciuta a Roma. Per cui la Pasqua può cadere tra il 22 marzo e 25 aprile

Questo identico principio applicato al calendario giuliano e a quello gregoriano è la causa della *differenza odierna* per la data di Pasqua esistente fra i cristiani orientali (che seguono tuttora il calendario giuliano) e occidentali (seguendo il calendario gregoriano). In effetti, il calendario giuliano, promulgato dall’imperatore Giulio Cesare, nell’anno 46 a.C., aveva un errore di ritardo di circa 11 minuti all’anno. Nel corso dei secoli si accumulava, cosicché, già in epoca cristiana, la data dell’equinozio non coincideva più con quella nominale del 20 marzo stabilita nel tempo del Concilio di Nicea. Nell’anno 1582 lo scarto era ormai di dieci giorni. Per mettersi al passo con il tempo astronomico, il papa Gregorio XIII emanò la bolla *Inter gravissimas* il 24 febbraio 1582 (con entrata in vigore nel mese di ottobre dello stesso anno) per recuperare quei dieci giorni. In quell’anno il calendario salta dal 4 ottobre 1582 direttamente a 15 ottobre, cioè il 5-14 ottobre 1582 (10 giorni) spariscono dal calendario. Oggi il calendario giuliano ha 13 giorni di ritardo nei confronti del gregoriano; nell’anno 2100, sarà quattordici giorni di differenza.

Quindi, ortodossi e cattolici sono ambedue “fedeli” al Concilio di Nicea nel celebrare la Pasqua nella *domenica dopo il primo plenilunio che segue l’equinozio di primavera*, semplicemente stanno seguendo diversi calendari solari: uno giuliano, l’altro gregoriano.

4.1.4. La Veglia Pasquale oggi

La Veglia Pasquale è la prima celebrazione della domenica di Pasqua. Il suo

¹³⁰ Cfr. M. AUGÉ, *L’Anno liturgico*, p. 113-114; S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 254.

¹³¹ Più precisamente il sabato notte fino alla domenica, appunto perché si tratta di una celebrazione vigilare.

simbolismo fondamentale è la “notte illuminata”, “una notte vinta dal giorno”¹³², per cui prende la forma di una liturgia notturna¹³³. Tuttavia esistono altre ragioni, forse ancora più essenziali, del suo carattere notturno. Lo si deve innanzitutto alla stessa realtà della pasqua —un passaggio— dalla morte alla vita all’insegna di Cristo che risuscitò «il primo giorno dopo il sabato» (Mc 16,9), «quando era ancora buio» (Gv 20,1). Inoltre, la celebrazione vigilare è simbolo che attua il popolo in attesa del Signore trionfante, un popolo chiamato con la lampade accese a vigilare per il ritorno del Signore, così quando viene, li troverà vigilanti.

Questi aspetti si vedono nelle parti principali della celebrazione odierna della Veglia pasquale che consta di quattro parti principali: (1^a) il lucernario; (2^a) le letture vigilare; (3^a) la liturgia battesimale e (4^a) la liturgia eucaristica. Sono diversi momenti della Veglia che hanno però un’unico filo rosso: l’unità del disegno salvifico di Dio per noi, che si compie nella Pasqua di Cristo. Ogni parte si snoda in armonia e continuità con la precedente:

Dopo il lucernario e il preconio pasquale (che costituiscono la prima parte di questa Veglia), la santa Chiesa medita le meraviglie che il Signore Dio fece fin dall’inizio per il suo popolo, confidando nella sua parola e nella sua promessa (seconda parte o Liturgia della Parola), fino al momento in cui, avvicinandosi il giorno della risurrezione, con i nuovi membri rigenerati nel Battesimo (terza parte), viene invitata alla mensa che il Signore ha preparato per il suo popolo, memoriale della sua morte e risurrezione, finché egli venga (quarta parte)¹³⁴.

Il **rito del lucernario**, come solenne inizio della Veglia, comprende azioni simboliche e gesti che significano il passaggio dalle tenebre alla luce di ogni discepolo che segue Cristo. Come ben si esprime nell’esortazione prima della processione con il cero pasquale: «La luce di Cristo che risorge glorioso disperda le tenebre del cuore e dello spirito»¹³⁵. A motivo del simbolismo naturale della luce che viene dal nuovo fuoco benedetto, si auspica con forza che la fiamma sia tale da dissipare veramente le tenebre e illuminare la notte, e che il cero pasquale —fatto di cera, unico e nuovo ogni anno, mai fittizio— sia di grandezza abbastanza notevole per poter rievocare Cristo quale luce del mondo¹³⁶. Infatti anche la processione del popolo con il cero verso la chiesa evoca i figli di Israele guidati di notte dalla colonna di fuoco verso la terra promessa, ora sono i

¹³² Cfr. M. AUGÉ, *L’Anno liturgico*, p. 150.

¹³³ Per cui sembra un controsenso celebrare una veglia notturna in pieno pomeriggio.

¹³⁴ MRit³ 169.

¹³⁵ MRit³ 171.

¹³⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Lett. circolare “Paschalis sollemnitatis” sulla preparazione e celebrazione delle feste pasquali* (16 gennaio 1988), n. 82. Il documento completo si trova in *Enchiridion Vaticanum*, Vol. 11, Dehoniane, Bologna 1991, pp. 12-67.

cristiani a loro volta che seguono il Cristo che risorge¹³⁷. I riti del lucernario finiscono con il canto del “Preconio pasquale” —detto anche l’*“Exultet”*—, un grande poema lirico che proclama tutto il mistero pasquale dalla prospettiva dell’economia della salvezza. Infatti il preconio pasquale è anche un canto di lode e di benedizione al cero pasquale stesso¹³⁸, che simbolizza Cristo, la luce che illuminerà e rivelerà il compimento delle profezie dell’Antico Testamento che saranno proclamate nelle letture che seguono¹³⁹.

Passiamo dunque alla seconda parte della Veglia, le **Letture della Sacra Scrittura**. I brani biblici proclamano gli avvenimenti culminanti della storia della salvezza. L’ascolto prolungato per tutta la notte è attestato dalla più antica tradizione della Chiesa¹⁴⁰. Le istruzioni della Congregazione per il Culto specifica che «i fedeli devono poter serenamente meditare nel loro animo attraverso il canto del salmo responsoriale, il silenzio e l’orazione del celebrante»¹⁴¹. Cioè la meditazione serena della Parola di Dio si realizza attraverso la struttura rituale, assai antica, di “lettura – canto salmodico – preghiera in silenzio – orazione colletta”¹⁴². Un autore la chiama il “metodo proprio della Chiesa” per fare la *lectio divina*, cioè per meditare le Scritture, «cominciando da Mosè e da tutti i Profeti» (Lc 24,27), interpretandole alla luce del mistero pasquale di Cristo:

Ogni *lettura* è accompagnata da tre fattori armoniosamente associati in modo da assicurarle tutta l’efficacia nell’anima del credente. Questi fattori sono il *canto responsoriale*, la *preghiera personale fatta in silenzio* (e guidata, se necessario, da una discreta ammonizione diaconale) e finalmente *l’orazione-colletta* nella quale il presidente della celebrazione liturgica raccoglie, in una breve formula pubblicamente recitata a nome di tutti, quello che è stato l’oggetto e il frutto della meditazione privata¹⁴³.

Nel Rito Romano questa struttura antica della liturgia della parola (lettura – canto salmodico – preghiera in silenzio – orazione colletta) oggi si conserva soltanto nella liturgia della Veglia Pasquale. Con ragione si insiste pertanto che

¹³⁷ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Lett. circolare* “Paschalis sollemnitatis”, n. 83.

¹³⁸ Per cui nell’antichità si conosceva come “*laus cerei*”, la lode del cero, cfr. R. RONZANI, *Il rito e le fonti della Laus cerei e il testo dell’Italia meridionale longobarda*, in A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, U. PAOLI, P. PIATTI (eds.), *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, Vol. 2, Monasterio San Silvestro Abate, Fabriano (AN) 2012, pp. 1123-1142, in particolare le pp. 1126-1132.

¹³⁹ Cfr. F.M. AROCENA SOLANO, *Ipsius sunt tempora. Los ritos sobre el ciro pascual: entre historia, teología y oración*, «Ecclesia Orans» 24/2 (2007) 170.

¹⁴⁰ Nella Veglia pasquale —descrive la *Tradizione apostolica* (c. 215)— i battezzandi «Veglieranno tutta la notte ascoltando letture e istruzioni», *Tradizione apostolica*, 20, in E. PERETTO, E. CATTANEO (eds.), *Pseudo-Ippolito: La Tradizione apostolica*, p. 112.

¹⁴¹ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Lett. circolare* “Paschalis sollemnitatis”, n. 85.

¹⁴² Questa struttura è già stabilita nel sacramentario *Gelasianum Vetus* (sec. VII) che riporta anche il testo delle orazioni collette dopo ogni lettura veterotesamentaria, cfr. GeV 430-442.

¹⁴³ L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*, Borla, Roma 1965, p. 57. Le sottolineature sono nostre.

tutte le nove letture siano lette, dovunque sia possibile e se non esistono autentici motivi pastorali per diminuirle. In questo modo si rispetta anche «la natura della Veglia pasquale, che esige una durata adeguata»¹⁴⁴.

Dopo l'omelia, si procede alla terza parte della celebrazione: la **Liturgia battesimale**. Vale la pena segnalare come i due testi della benedizione dell'acqua¹⁴⁵ —per *l'acqua battesimale* se ci sono battezzandi o per *l'acqua lustrale* se non ci sono battezzandi— parlano delle azioni mirabili di Dio nella storia salvifica proprio attraverso l'acqua in chiave creazionale e soteriologica. Per mezzo di questo elemento Dio fa fruttificare la terra e sostiene la vita, purifica le sporcizie e le macchie del peccato, libera dalla schiavitù (cfr. Es 14,10-22), e solleva dalla sete con l'acqua viva che sgorga alla vita eterna. I cristiani diventano partecipi di tutti questi atti salvifici attraverso il battesimo —patto d'Alleanza— che, lungo gli anni, rinnovano in questa notte.

La celebrazione sbocca alla **Liturgia eucaristica**, la quarta e ultima parte che culmina la Veglia. L'Eucaristia infatti è il sacramento pasquale per eccellenza, essendo «memoriale del sacrificio della Croce e presenza del Cristo risorto, completamento dell'iniziazione cristiana, pregustazione della Pasqua eterna»¹⁴⁶. La recezione della Comunione eucaristica contempla i frutti dell'Eucaristia in quanto sacramento della Pasqua: l'effusione dello Spirito Santo e l'unione più stretta con Dio nell'amore, così come recita la preghiera dopo la Comunione: «Infondi in noi, o Signore, lo Spirito della tua carità, perché saziati dai sacramenti pasquali viviamo concordi nel tuo amore»¹⁴⁷.

4.2. Il Tempo Pasquale

4.2.1. L'apparizione e lo sviluppo del “Tempo Pasquale”

Subito dopo, e anche possibilmente contemporaneamente all'apparizione della celebrazione della “Pasqua annuale” (in forma di una “veglia”), appare anche la figura della “cinquantina pasquale”. Cioè di un periodo di “cinquanta giorni” chiamato “*pentecostés*”, che letteralmente significa “cinquanta giorni”.

Nell'epoca patristica questi 50 giorni che seguono la celebrazione della Pasqua si consideravano come “un unico giorno di festa”¹⁴⁸, un'unica Grande Domenica che dura 50 giorni, e lo stesso Tertulliano lo designa come un periodo

¹⁴⁴ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Lett. circolare* “Paschalis sollemnitatis”, n. 85.

¹⁴⁵ Cfr. MRit³ 183-186.

¹⁴⁶ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Lett. circolare* “Paschalis sollemnitatis”, n. 90.

¹⁴⁷ MRit³ 190.

¹⁴⁸ Verso la fine del sec. II, Tertulliano afferma: «Il giorno di Pasqua e il periodo di Pentecoste: tale periodo è davvero un “giorno di festa” nel vero senso della parola», TERTULLIANO, *Il Battesimo* 19,2, in P.A. GRAMAGLIA, *Tertulliano. Il Battesimo. Introduzione, traduzione e note*, Ed. Paoline, Roma 1979, p. 164.

di tempo che gode della stessa gioia della Pasqua¹⁴⁹. Da parte sua, Sant'Atanasio di Alessandria lo spiega perfino con una sorta di mistica numerologica nella sua nella sua *prima Lettera festale* (dell'anno 329):

Sorgendo e splendendo per noi la santa Domenica, l'undici del medesimo mese [8 aprile], nuovamente contando a partire da questa data una per una tutte e sette le settimane, celebreremo il santo giorno di Pentecoste, quello che era tipologicamente in passato per i giudei la festa delle settimane, nella quale compivano le remissione e le cancellazioni dei debiti, e questo giorno era la salvezza di ciascuno; noi invece, poiché esso è simbolo del mondo futuro, celebriamo la grande Domenica, nella quale prendiamo fin da quaggiù la caparra per ottenere la vita eterna futura. Allora, infine, passati via da quaggiù, celebriamo una festa perfetta con Cristo¹⁵⁰.

Il ragionamento del dottore egiziano per legittimare teologicamente il concetto di una cinquantina di giorni è semplice e diretto: le “sette settimane” (7×7), più uno = 50 significherebbe la perfezione elevata all'infinito. Così il periodo di 50 giorni comincia in una domenica e finisce in una domenica¹⁵¹.

A motivo dell'epoca da dove risalgono le testimonianze, si tende perciò a considerare la “cinquantina pasquale” (“pentecoste”) —cioè il “Tempo pasquale”— come anteriore ancora all'istituzione del Triduo Sacro e della Settimana Santa. E sin dalla sua configurazione originaria non aveva nessun altro significato che quello cristologico¹⁵².

Solo più tardi —a partire dal sec. IV— il termine “pentecoste” si considererà non più lo spazio temporale di 50 giorni, bensì il 50° giorno che commemora specificamente la discesa dello Spirito Santo¹⁵³, diventando così una festa focalizzata a celebrare un particolare aspetto —in questo caso un frutto— del mistero pasquale: il dono dello Spirito Santo.

Il mistero dell'Ascensione del Signore diventa anche in quest'epoca una festa

¹⁴⁹ «Lo stesso facciamo anche durante il periodo di Pentecoste; lo trascorriamo, a diversità degli altri periodi dell'anno, con uguale solennità e viviamo nella gioia», TERTULLIANO, *La preghiera*, XXIII, 2, in P.A. GRAMAGLIA, *Tertulliano: La preghiera*, p. 273.

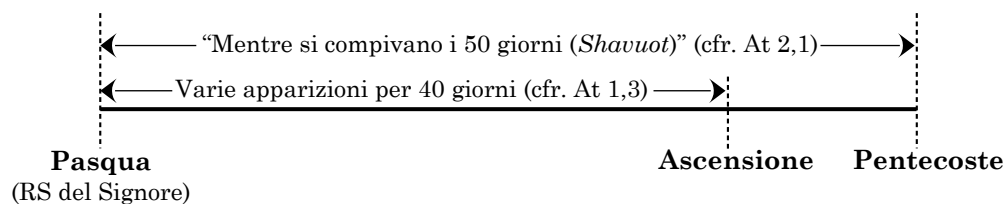
¹⁵⁰ SANT'ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Lettera festale* 1,20, in A. CAMPLANI (ed.), *Atanasio di Alessandria. Lettere festali*, Paoline, Milano 2003, pp. 235-236.

¹⁵¹ Sant'Agostino fa un ragionamento simile: «Questo cinquantesimo giorno contiene un altro significato simbolico, poiché sette per sette fa quarantanove e poiché si ritorna all'inizio che è l'ottavo, identico al primo, si ha il risultato di cinquanta giorni che si celebrano dopo la risurrezione del Signore», SANT'AGOSTINO, *Lettera* 55,15,28, in M. PELLEGRINO, T. ALIMONTI, L. CARROZZI (eds.), *Sant'Agostino. Le Lettere I* (1-123), Città Nuova, Roma 1969, pp. 483-485.

¹⁵² Cfr. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella Liturgia*, pp. 272-273.

¹⁵³ Lo vediamo già in Sant'Agostino (†430) e in San Leone Magno (†461), cfr. SANT'AGOSTINO, *Lettera* 55,16,29, in M. PELLEGRINO, T. ALIMONTI, L. CARROZZI (eds.), *Sant'Agostino. Le Lettere I*, p. 485; SAN LEONE MAGNO, *Omilia LXXV. La Pentecoste* 1, in T. MARIUCCI (ed.), *Omilie Lettere di San Leone Magno*, UTET, Torino 1969, p. 416.

distinta. È il risultato di una lettura storicizzante della cronologia degli Atti degli Apostoli dove si narra che Cristo ascende in cielo al quarantesimo giorno dopo la sua risurrezione. Se la festa ebraica di Pentecoste —la *Shavuot*¹⁵⁴— avviene 50 giorni dopo la *Pesach* (la pasqua ebraica), e siccome Gesù apparve ai discepoli per un periodo di 40 giorni prima di ascendere al cielo (cfr. At 1,3) si deduce che furono 10 giorni tra l'Ascensione e la venuta dello Spirito Santo nel giorno di Pentecoste.



4.2.2. L'importanza del Tempo Pasquale per noi oggi

Il tempo pasquale è un tempo mistagogico per tutti i fedeli, e non esclusivamente per gli adulti che sono stati battezzati nella Veglia appena trascorsa. Per cui può essere giorni di un maggiore approfondimento nei misteri della salvezza in cui siamo stati resi partecipi nella liturgia. Certamente è un tempo di una più profonda assimilazione dei frutti della vittoria pasquale di Cristo. Per cui la Chiesa ricorda a tutti i fedeli sul significato del precetto di ricevere in questo tempo la Comunione eucaristica, il sacramento pasquale per eccellenza¹⁵⁵. Inoltre la confessione sacramentale, collegata al precetto di ricevere la Comunione, diventa anche molta raccomandata in questo periodo dell'anno liturgico¹⁵⁶, come dice San Leone Magno: «Caratteristico della festa pasquale è proprio il perdono dei peccati, di cui gode tutta quanta la Chiesa: esso non si estende soltanto a coloro che rinascono nel santo battesimo, ma anche a coloro che già da tempo han ricevuto il dono dell'adozione»¹⁵⁷.

In fine, il tempo pasquale è anche un momento di vivere altre celebrazioni liturgiche e consuetudini popolari collegate con le celebrazioni del tempo pasquale. Sono di particolare interesse le benedizioni delle case e delle famiglie in ricordo della grazia battesimale che tutti hanno ricevuto.

¹⁵⁴ La festa ebraica della Pentecoste era primariamente un giorno di ringraziamento per le primizie della mietitura del frumento. Ma dopo diventò giorno di ringraziamento per il “dono della nostra Torà” – la legge dato da Dio a Mosè sul Monte Sinai.

¹⁵⁵ Cfr. *Codice di Diritto Canonico*, can 920 § 2.

¹⁵⁶ Fermo restando che il periodo quaresimale è pure un periodo molto opportuno per ricorrere al sacramento della penitenza. In ogni caso, la Chiesa non specifica nessun periodo particolare dell'anno riguardo il precetto di confessarsi almeno una volta all'anno, cfr. *Codice di Diritto Canonico*, can 989.

¹⁵⁷ SAN LEONE MAGNO, *Omilia XLIV. La Quaresima 1*, in T. MARIUCCI (ed.), *Omilie Lettere di San Leone Magno*, p. 250.

4.3. Il Triduo Sacro

4.3.1. La formazione del Triduo sacro

In quanto designa una realtà —o una nozione— unitaria, il termine “Triduo sacro” appare già negli scritti di alcuni Padri come Sant’Ambrogio¹⁵⁸ e Sant’Agostino¹⁵⁹. Per loro, il “triduo sacro” non si riferisce tanto ai “tre giorni distinti di celebrazione” della passione, morte e risurrezione di Cristo, bensì come una realtà unitaria con una propria consistenza teologica.

Nei nostri giorni è sorto anche il termine “Triduo pasquale” ma ormai usato per designare concretamente le celebrazioni dei tre ultimi giorni con cui culmina la Settimana Santa¹⁶⁰.

— *L’origine remota del Triduo sacro: la liturgia gerosolimitana*

È noto che sono la nostra attuale celebrazione del Triduo sacro risale a partire dal sec. IV nel contesto dei pellegrinaggi da ogni parte della cristianità ai santuari della Palestina, e soprattutto nella Terra Santa: la Chiesa madre di Gerusalemme, e in particolare nella basilica costantiniana del Santo Sepolcro¹⁶¹.

Un’aspetto molto particolare della liturgia gerosolimitana —cosa che si può realizzare propriamente solo a Gerusalemme è la commemorazione della passione, morte e risurrezione del Signore con tonalità storicizzante e mimica¹⁶². Questo carattere delle liturgie celebrate nella Città Santa è molto ben descritto nel “diario di viaggio” (c. 381-384) di Egeria¹⁶³, una donna cristiana dalla Gallia. Egeria descrive il modo con cui si svolgono le celebrazioni nella Terra Santa come “*apta diei et loco*”, cioè le celebrazioni, le letture e i riti liturgici si fanno nel luogo e nel tempo che corrisponde (in senso letterale) a quanto narrato nei Vangeli (ovviamente quello si può fare solo a Gerusalemme). Per esempio, nella 7^a settimana di Quaresima (cioè una settimana prima della passione), si legge il

¹⁵⁸ Sant’Ambrogio parla dei giorni in cui Cristo: «*passus est, et quievit, et resurrexit*», SANT’AMBROGIO, *Lettera* 13,13 [=Maurini 23,13], in M. ZELZER, G. BANTERLE (eds.), *Tutte le opere di Sant’Ambrogio. Discorsi e lettere* II, 3, Città Nuova, Roma 1977, p. 254.

¹⁵⁹ Sant’Agostino parla del «*sacratissimum triduum crucifixi, sepulti et resuscitati*», cioè il triduo sacratissimo di Colui che fu crocifisso, sepolto e risuscitato, cfr. SANT’AGOSTINO, *Epist.* 55,14,24 in M. PELLEGRINO, T. ALIMONTI, L. CARROZZI (eds.), *Sant’Agostino. Le Lettere I* (1-123), p. 476.

¹⁶⁰ Il termine è stato usato per la prima volta da I. SCHUSTER, *Liber sacramentorum*, Vol. 3, Marietti, Torino 1934⁴, pp. 11-27.

¹⁶¹ Cfr. G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Dacre Press, Westminster 1945², pp. 303-396; E.D. HUNT, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460*, Clarendon Press, Oxford 1984, in particolare le pp. 107-127; A. HALAWEH, *The Church of Jerusalem and its Liturgy in the First-five Centuries. A Historical, Theological and Liturgical Approach*, Author House, Bloomington (IN) 2020.

¹⁶² Cfr. S. ROSSO, *Il Tempo nella liturgia*, p. 263.

¹⁶³ Cfr. N. NATALUCCI (ed.), *Pellegrinaggio in Terra Santa. Itinerarium Egeriae* (Biblioteca patristica 17), Nardini Editore, Firenze 1991.

testo di Gesù a cena nella casa dei fratelli Marta, Maria e Lazzaro proprio nel *Lazarium*, oggi Betania, perché come dice il Vangelo: «Sei giorni prima della Pasqua, Gesù andò a Betania, dove si trovava Lazzaro, che egli aveva risuscitato dai morti» (Gv 12,1-11)¹⁶⁴. E il martedì della “Grande Settimana” (ovvero la Settimana Santa), si va al monte Eleona¹⁶⁵ e si legge il discorso escatologico del Signore (cfr. Mt 24,1-14); lo stesso succede per tutti i giorni della Settimana Santa¹⁶⁶. Certamente le celebrazioni dell’ottava di pasqua si fanno anche nei luoghi, nei giorni, e perfino nell’ora appropriati. Egeria scrive:

In questi otto giorni di Pasqua, ogni giorno, dopo pranzo, il vescovo con tutto il clero e tutti i neofiti, [...] come pure con quanti lo vogliono fra la gente, salgono all’Eleona. Si recitano inni, si fanno preghiere sia nella chiesa, situata sull’Eleona, dove c’è la grotta in cui Gesù dava i suoi insegnamenti ai discepoli, sia all’Imbomon [dal greco: “sulla collina”], cioè nel luogo da cui il Signore ascese in cielo. E, dopo che si sono recitati i salmi e si è fatta l’orazione, si discende di là in processione fino all’Anastasis [il Santo Sepolcro che è anche il luogo della risurrezione] all’ora del lucernare: questo si fa per tutti gli otto giorni. Ma la domenica di Pasqua, dopo il congedo del lucernare, cioè dall’Anastasis, tutto il popolo porta in processione il vescovo a Sion [il Cenacolo]. Quando si è giunti là si recitano inni appropriati al giorno e al luogo, si fa l’orazione e si legge il passo del Vangelo dove nello stesso giorno, e nello stesso luogo in cui si trova ora questa chiesa di Sion, il Signore entrò dai discepoli a porte chiuse¹⁶⁷.

Egeria conclude riaffermando il carattere più notevole della liturgia gerosolimitana che servirà d’ispirazione nello sviluppo della liturgia della Settimana Santa in molte parti del mondo cristiano:

Ma questo soprattutto è particolarmente bello e degno di ammirazione, che sempre, tanto gli inni che le antifone, come le letture ed anche le preghiere che pronuncia il vescovo, hanno un contenuto tale, che le rende appropriate e adatte, sia all’occasione che si celebra, sia al luogo in cui si svolgono [*et diei, qui celebratur, et loco, in quo agitur, aptae et convenientes sint semper*]¹⁶⁸.

Vediamo che Gerusalemme offrì una possibilità unica di una liturgia nella quale i cristiani pellegrini possono immergersi completamente nell’ambiente della Bibbia, movendosi intorno ai luoghi santi e ascoltando le letture delle Scritture. Questa modalità “storicizzata e mimica” di celebrare la liturgia li consentì di rivivere gli eventi della salvezza in un modo molto vicino

¹⁶⁴ Cfr. *Itinerarium Egeriae* 29,1-5, in N. NATALUCCI (ed.), *Pellegrinaggio in Terra Santa*, pp. 183-185.

¹⁶⁵ Il monte degli Ulivi, dove sant’Elena fece costruire una basilica.

¹⁶⁶ Cfr. *Itinerarium Egeriae* 33,1-2, in N. NATALUCCI (ed.), *Pellegrinaggio in Terra Santa*, p. 191.

¹⁶⁷ *Itinerarium Egeriae*, 39,3, in N. NATALUCCI (ed.), *Pellegrinaggio in Terra Santa*, p. 209.

¹⁶⁸ *Itinerarium Egeriae* 47,5, in N. NATALUCCI (ed.), *Pellegrinaggio in Terra Santa*, p. 229.

all'ambiente storico originario in cui sono accaduti¹⁶⁹. Gli eventi della vita di Gesù non furono per i fedeli eventi remoti del passato, ma attraverso il luogo, il tempo, le letture e i riti, vengono vissuti nel presente. La posizione di Gerusalemme quale “Chiesa Madre” ha fatto sì che la liturgia celebrata nella Città Santa avesse un influsso in molte parti del mondo cristiano grazie ai pellegrini, come Egeria, che tornavano nelle loro rispettive patrie.

4.3.2. Il Giovedì Santo

— *Un riassunto dell'evoluzione storica*

Intorno al sec. IV a Gerusalemme sappiamo dai racconti di Egeria che c'erano due celebrazioni eucaristiche nel giovedì prima della Pasqua. La prima al pomeriggio nella basilica del *Martyrium*¹⁷⁰; questa celebrazione concludeva la Quaresima. La seconda celebrazione eucaristica del giorno si tiene nel pressi del Calvario dove «tutti fanno la Comunione»¹⁷¹. Questa seconda celebrazione commemorava l'Ultima cena ma ai piedi della Croce. La prassi sarà diffusa nella cristianità per impulso dei pellegrini desiderosi di imitare nel proprio paese la liturgia di Gerusalemme.

Nei sec. VII-VIII sappiamo¹⁷² che a Roma, dato la peculiarità della Città Eterna come sede del Romano Pontefice, si danno due usanze liturgiche: da un lato quello che possiamo chiamare “la liturgia papale” e dall'altro “la liturgia nei *tituli*” (le chiese presbiterali¹⁷³). La liturgia celebrata dal Papa in questo giorno comincia al mattino con il rito della Riconciliazione dei penitenti nel Laterano¹⁷⁴. Questo rito non si svolge dentro la Santa Messa. A mezzogiorno il Papa anticipava la Messa in *Cena Domini* ancora nel Laterano¹⁷⁵ in cui consacrava il crisma e benediceva gli oli. Era l'unica Messa celebrata dal Papa prima della Veglia Pasquale, e quindi mette assieme la benedizione degli oli e la commemorazione dell'Ultima Cena in un'unica Messa. Le celebrazioni liturgiche nei *tituli* dell'Urbe consisteva invece di tre Messe: (1) al mattino si celebra una Messa che conclude la Quaresima e in cui si celebrava pure la Riconciliazione

¹⁶⁹ Cfr. E.D. HUNT, *Holy Land Pilgrimage*, p. 124.

¹⁷⁰ Basilica costruita vicino alla roccia del Calvario con cinque navate e un atrio; fu dedicata nell'anno 336. Oggi fa parte del complesso basilicale del Santo Sepolcro.

¹⁷¹ *Itinerarium Egeriae*, 35,2 in N. NATALUCCI (ed.), *Pellegrinaggio in Terra Santa*, p. 195.

¹⁷² A base delle informazioni fornite dagli antichi sacramentari dell'epoca, in particolare il *Gelasiano Antico* e il *Sacramentario Gregoriano*.

¹⁷³ Cioè, chiese la cui cura pastorale è affidata ai presbiteri di Roma. Molte di questi chiese titolari sono oggi le parrocchie della città di Roma.

¹⁷⁴ Si tratta di una consuetudine nella città di Roma sin dal sec. IV, cfr. SAN GIROLAMO, *Lettera 77*, 4, in S. COLA (ed.), *San Girolamo. Le lettere Vol. 2: Lettere LIII-LXXIX*, Città Nuova, Roma 1962, p. 310.

¹⁷⁵ Cfr. GrH 328-337.

dei penitenti¹⁷⁶. (2) Poi si celebra un'altra Messa per la benedizione degli oli¹⁷⁷, e (3) alla sera, si celebra la Messa in *Cena Domini*¹⁷⁸.

A partire dai sec. IX-X notiamo l'accentuato spostamento dell'orario della Messa in *Cena Domini* anticipandola fino alle ore pomeridiane. A Roma e nei territori franco-germanici vediamo ormai soltanto due Messe il Giovedì Santo come attesta il *Pontificale Romano-germanico* del X secolo¹⁷⁹. La prima è la Messa crismale che ha luogo nei cattedrali al mattino preceduta dal Rito della riconciliazione dei penitenti¹⁸⁰. La Messa in *Cena Domini* a sua volta si anticipava sempre di più verso l'ora terza (tra le 10:00-12:00)¹⁸¹. Quando si arriva all'epoca post-tridentina (sec. XVI in avanti), la Messa in *Cena Domini*, sarà ormai spostata decisamente al mattino: tutto il giorno del Giovedì Santo adesso fa parte del triduo. Questo sviluppo non è solo una questione di orario ma implica addirittura una conseguenza di portata teologica. Infatti il concetto di "triduo" diventò una specie di "preparazione per la Pasqua", una specie di conto alla rovescia —un "countdown"— verso la Pasqua, mentre la Pasqua stessa della risurrezione rimane fuori del triduo¹⁸². Tutto è indicativo di una visione ormai frammentata del mistero pasquale, in cui il "triduo sacro" si riferiva all'unità della passione e risurrezione del Signore. L'ora della Messa in *Cena Domini* sarà restituita alle ore serali solo nella Riforma del Triduo Pasquale e della Settimana Santa (1951-1956) da Pio XII.

Insieme alla commemorazione dell'Ultima Cena si sottolineò anche, in chiave apologetica nel contesto della Controriforma, l'istituzione dell'Eucaristia e conseguentemente l'istituzione del sacerdozio ministeriale. Sia la riserva del Santissimo che la processione verso il luogo della riposizione servono ad affermare la Presenza Reale dopo la celebrazione e a favorire la devozione eucaristica *extra Missam*. Prima, la finalità della Santa Riserva era per la Comunione del giorno seguente, perché, come vedremo il Venerdì Santo è un giorno in cui non si celebra l'Eucaristia.

¹⁷⁶ Cfr. GeV 349-363. A differenza della liturgia papale, la riconciliazione dei penitenti nei *tituli* avveniva dentro la Santa Messa.

¹⁷⁷ Cfr. GeV 375-390.

¹⁷⁸ Cfr. GeV 391-394.

¹⁷⁹ Cfr. M. ANDRIEU, R. ELZE, C. VOGEL (eds.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, 3 Vols., Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963-1972. D'ora in poi sarà abbreviato con le sigle PRG.

¹⁸⁰ Cfr. PRG XCIX, 222 e PRG XCIX, 224 rispettivamente.

¹⁸¹ Cfr. PRG XCIX, 252.

¹⁸² Cioè il "triduo" sarà d'ora in poi i tre giorni del giovedì, venerdì e sabato chiamato "*triduum passionis*", cfr. N. NILLES, *Kalendarium Manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, Tom. 2, F. Rauch, Innsbruck 1881, p. 218. Infatti fino alla riforma della Veglia Pasquale e della Settimana Santa si distingueva il "*Triduum passionis*" —il Giovedì Santo, Venerdì Santo e Sabato Santo— dal "*Triduum resurrectionis*": domenica, lunedì e martedì di Pasqua che hanno lo stesso rango di festa di "prima classe", cfr. J.A. JUNGSMANN, *La liturgia della Chiesa*, La Civiltà Cattolica, Roma 1958, p. 231.

L'ultimo sviluppo di certa rilevanza è l'introduzione della lavanda dei piedi già nel sec. XX. Viene chiamato anche come il rito del "*Mandatum*" dall'incipit della prima antifona che l'accompagnava: «*Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos, dicit Dominus*» (Gv 13,14). È un modo di tradurre in un gesto liturgico, anche se di carattere mimetico, il comandamento dell'amore fraterno che Gesù consegnò agli Apostoli nell'Ultima Cena. Considerato a sé stante il rito ha antecedenti remoti a Gerusalemme verso la metà del sec. V. Simili notizie abbiamo da Roma intorno al sec. VII. In questo giorno il Papa e ogni chierico lavava i piedi ai propri familiari ciascuno a casa propria. Si trattava infatti di un rito di carattere clericale, o praticato negli ambienti dove abitano insieme i chierici (cattedrali, collegiate, ecc.)¹⁸³. La lavanda dei piedi entra a far parte della Messa *in Cena Domini* nella riforma della Settimana Santa (1951-1956). Il provvedimento regolare è ancora fuori della Messa, ma per motivi pastorali, la lavanda dei piedi può compiersi nella stessa Messa vespertina *in Cena Domini*. Si fa dopo l'omelia, per «*duodecim viros selectos*», disposti «*in medio presbyterii vel in ipsa aula ecclesiae*», cioè viene tolta la riserva ai chierici anche se rimane la riserva ai "dodici uomini", in imitazione del gesto di Gesù. Tuttavia il rito si svolge ormai in pubblica assemblea, non più in una riunione privata dei chierici. Il cambio più significativo nel *Missale Romanum* del 1970 è l'omissione del numero «dodici» (non è più specificato il numero), e si dice che avvenga «*in loco apto*» (cioè non necessariamente sul presbiterio). Per ultimo, nel 2016, il Papa Francesco, tramite il Decreto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *In Missa in Cena Domini* del 6 gennaio 2016, estende ancora i destinatari a un gruppetto di fedeli «*parvum fidelium coetum*» che rappresenti la varietà e l'unità di ogni porzione del popolo di Dio: uomini e donne, giovani e anziani, sani e malati, chierici, consacrati e laici.¹⁸⁴

— *La Messa in Cena Domini oggi*

Con questa messa, celebrata nelle ore vespertine del giovedì della Settimana Santa, la Chiesa inizia il sacro Triduo Pasquale, e intende commemorare [...] l'istituzione dell'Eucaristia, o memoriale della pasqua del Signore, con la quale si rende perennemente presente tra di noi sotto i segni del sacramento il sacrificio della nuova alleanza; si fa ugualmente memoria della istituzione del sacerdozio con il quale si rende presente nel mondo la missione e il sacrificio di Cristo; infine si fa memoria dell'amore con cui il

¹⁸³ Tale prassi si mantiene fino al *Caere moniale Episcoporum* del 1600 dove si offre anche una descrizione dettagliata del rito.

¹⁸⁴ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Decreto* "In Missa in Cena Domini" (6 gennaio 2016). Per uno studio conciso si veda il commento che accompagna il Decreto: *Commento al Decreto* "In Missa in Cena Domini" — *Vi ho dato l'esempio*. Ambedue i testi sono disponibili su: www.vatican.va.

Signore ci ha amati fino alla morte¹⁸⁵.

Così vengono individuati i principali misteri celebrati in questa Messa: l'istituzione dell'Eucaristia e dell'Ordine sacro e il mandato del Signore riguardante la carità fraterna. È importante notare il legame tra il sacerdozio ministeriale e la carità fraterna: sono due componenti imprescindibili in ogni celebrazione eucaristica. Nell'Eucaristia, sacramento pasquale per eccellenza, Cristo ci fa partecipe della sua vita, quella vita che si offre per gli altri. La partecipazione alla celebrazione eucaristica esige dunque, da parte di tutti, il servizio e la carità fraterna¹⁸⁶. Da questa prospettiva il rito della lavanda dei piedi, estesi a tutti gli stati dentro il popolo di Dio, acquista pieno significato.

4.3.3. Venerdì della Passione

— Origine e sviluppo della celebrazione del Venerdì Santo

Il diario di pellegrinaggio di Egeria attesta di una “celebrazione itinerante” tra la notte del giovedì e venerdì della Grande Settimana, percorrendo i luoghi della passione del Signore in armonia con gli ultimi momenti di Cristo sulla terra. Cominciando dal Cenacolo (luogo dell'Ultima Cena) nella notte, si va a Getsemani fino all'alba in memoria dell'orazione di Gesù nell'orto. Dopodiché la compagnia va verso la città —“*ad civitatem*”— intorno all'ora terza del venerdì per commemorare il giudizio davanti a Pilato, e poi a Sion —ritenuta luogo della flagellazione— per finire all'ora sesta presso il *Martyrium* (luogo della crocifissione, o Calvario) fino all'Anastasi (luogo della sepoltura e anche della risurrezione). Durante la stazione a Golgota il vescovo presenta il legno della Croce alla venerazione del popolo¹⁸⁷. Come al solito si leggono i brani dai libri dei profeti e dai Vangeli riguardante la passione del Signore in corrispondenza con il luogo, e ogni lettura è accompagnata da salmi e preghiere.

A Roma, la nostra più antica notizia sull'esistenza della celebrazione del Venerdì Santo risale all'anno 416, nella lettera di Innocenzo I al vescovo della città di Gubbio. Il Papa fa un riferimento ad una celebrazione della Passione il venerdì prima di Pasqua, senza offrire descrizioni dettagliate sul rito¹⁸⁸.

Le testimonianze sulle celebrazioni rituali a Roma le troviamo nei Sacramentari romani antichi. Nel Sacramentario Gregoriano con il suo

¹⁸⁵ *Cerimoniale dei Vescovi*, n. 297; cfr. MRit³ 137.

¹⁸⁶ Cfr. M. AUGÉ, *L'Anno liturgico*, p. 143.

¹⁸⁷ Cfr. *Itinerarium Egeriae*, 36-37 in N. NATALUCCI (ed.), *Pellegrinaggio in Terra Santa*, pp. 194-205.

¹⁸⁸ Cfr. INNOCENZO I, *Lettera a Decenzio, vescovo di Gubbio*, 4 in A. DI BERNARDINO, T. SARDELLA, C. DELL'OSSO (eds.), *I canoni dei Concili della Chiesa antica*, Vol. 2. *I Concili latini*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2008, pp. 147-149.

Evangelario corrispondente —l'Evangelario detto "di Würzburg"¹⁸⁹— introno alla metà del sec. VII. Il Papa presiede una liturgia che commemora la passione del Signore a Santa Croce in Gerusalemme dove si legge la *Passio* secondo San Giovanni (cap. 18-19) e si fa la preghiera universale con la struttura "Invito (del diacono)"—"Orazione solenne (del Papa)". Il Sacramentario fornisce altresì le *orationes* della solenne *oratio fidelium*, sotto il titolo "*Orationes quae dicenda sunt VI feria maiore in Hierusalem*"¹⁹⁰. Notiamo che in questa liturgia papale, non c'è ancora l'adorazione della Croce: un elemento più popolare che si riscontra nelle chiese presbiterali. L'adorazione della Croce entrerà a far parte della liturgia papale solo a partire dal sec. XI¹⁹¹.

Il Sacramentario Gelasiano Antico¹⁹² —usato nei titoli di Roma— presenta invece una celebrazione più popolare del Venerdì Santo. Si comincia all'ora nona con l'esposizione della Croce sull'altare seguita dalla liturgia della parola e dalla solenne orazione dei fedeli¹⁹³. Una volta terminata, i diaconi vanno a prelevare il Corpo ed il Sangue di Cristo dalla sagrestia; il sacerdote si reca all'altare e venera la Croce. Dopo aver recitato il *Pater*, tutti adorano la Croce e si comunicano¹⁹⁴.

Queste fonti liturgiche non segnalano nessun canto che accompagni la processione e l'adorazione della Croce. Sarà a partire dai sec. VIII-IX quando conosceremo l'antifona *Ecce lignum crucis* con il Salmo 118. L'*Ordo XXXI* (c. 850-890) menziona anche l'inno *Crux fidelis* di Venanzio Fortunato (c. VI-VII sec.) mentre il clero e i fedeli veneravano la Croce. Anche più tardi, verso la fine del sec IX, si aggiungono il canto del *Trisagion* e degli "*Improperia*". Il rito della solenne svelamento della Croce non apparirà nei libri liturgici fino al Pontificale Romano del sec. XII.

Un importante cambio succede intorno al sec. XIII quando la Comunione eucaristica dei fedeli sparisce dalla celebrazione liturgica. Si comincia allora a vedere che nessun altro riceve la Comunione tranne il Papa. Lo stesso succede nei titoli dove solo il sacerdote celebrante riceve la Comunione. La Comunione dei fedeli sarà restituita solo nella riforma della Settimana Santa sotto Pio XII

¹⁸⁹ Cfr. D.G. MORIN, *Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VII^e siècle d'après les listes d'Évangiles de Würzburg*, «Revue Bénédictine» 28 (1911) 304.

¹⁹⁰ GrH 338-355.

¹⁹¹ Cfr. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 268.

¹⁹² Cfr. GeV 395-418.

¹⁹³ «*Ora nona procedunt omnes ad aecclesiam; et ponitur sancta crux super altare. Et egreditur sacerdos de sacrario cum sacris ordinibus cum silentio nihil canentes, et ueniunt ante altare, postolans sacerdos pro se orare et dicit: Oremus. Et adnuntiat diaconus: Flectamus genua. Et post paulolum dicit: Leuate. Et dat Orationem* [questa è la colletta]», GeV 395.

¹⁹⁴ «*Istas orationes supra scriptas expletas ingrediuntur diaconi in sacrario. Procedunt cum corpore et sanguinis Domini quod ante die remansit et ponunt super altare. Et uenit sacerdos ante altare adorans Crucem Domini et osculans. Et dicit: Oremus. Et sequitur Præceptis salutaribus moniti et Oratio dominica. Inde Libera nos domine quæsumus. Haec omnia expleta adorant omnes sanctam crucem et communicant*», GeV 418.

nel 1955.

A partire dal sec. XVI la celebrazione del Venerdì Santo si spostò al mattino. Anche in questo caso, l'ora originaria di pomeriggio —l'ora nona— sarà restituita solo nella riforma della Settimana Santa nel 1955.

— *La celebrazione attuale del Venerdì Santo*

In questo giorno in cui “Cristo nostra pasqua è stato immolato”, la Chiesa con la meditazione della passione del suo Signore e sposo e con l'adorazione della croce commemora la sua origine dal fianco di Cristo, che riposa sulla croce, e intercede per la salvezza di tutto il mondo¹⁹⁵.

Così si delineano gli elementi principali della celebrazione del Venerdì Santo: (1) la liturgia della parola, il nucleo più antico e più importante di questa celebrazione; (2) l'adorazione della croce che si può considerare un rito proveniente dalla pietà popolare e integrata nella liturgia; e (3) la Comunione eucaristica¹⁹⁶ dalle specie eucaristiche consacrate precedentemente nella Messa del Giovedì Santo.

4.3.4. Il Sabato Santo

Come il Venerdì Santo, il Sabato Santo era anche un giorno in cui non si celebra l'Eucaristia, ma si dedica alla preghiera, alla penitenza e al digiuno. Il Sabato è alquanto collegato con il tema del “riposo” di Dio: il riposo del Creatore nel settimo giorno dopo aver terminato tutta la creazione (cfr. Gen 2,1-3) e il riposo del Redentore, Cristo, nel sepolcro dopo aver compiuta l'opera affidatagli dal Padre (cfr. Eb 3,18-4,11; 1Pt 3,19-20; 4,6). Il tema del riposo di Cristo è molto collegato alla sua “discesa agli inferi” (luogo dei morti) per riscattare le anime giuste, perché la sua opera di salvezza è universale, e non conosce limiti di tempo come lo afferma anche 1Pt 3,19-21¹⁹⁷.

Non sembra giusto considerare il Sabato Santo come un giorno “aliturgico” —cioè senza carattere liturgico o senza nessuna celebrazione liturgica— perché, come attesta il Sacramentario Gelasiano Antico, al mattino di questo giorno si celebravano difatti i riti in preparazione prossima per il battesimo degli eletti¹⁹⁸. Oggi, è prevista —anzi, molto raccomandata— la celebrazione dell'Ufficio delle letture e delle Lodi mattutine della Liturgia delle ore con la partecipazione del

¹⁹⁵ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Lett. circolare* “Paschalis sollemnitatis”, n. 58.

¹⁹⁶ La Comunione eucaristica si spiega nel fatto che nell'antichità, i giorni di digiuno erano giorni senza la celebrazione eucaristica. Infatti la celebrazione dell'Eucaristia aveva sempre un carattere festivo, cosa che non accorda con la natura penitenziale del venerdì, cfr. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 268.

¹⁹⁷ Cfr. M. AUGÉ, *L'Anno liturgico*, p. 147.

¹⁹⁸ Si fanno alcuni riti di esorcismo come il rito dell'*effetà* (l'insufflazione) e le unzioni esorcistiche. Si fa anche la consegna e riconsegna del Simbolo e l'imposizioni delle mani sugli eletti, cfr. GeV 419-424.

popolo¹⁹⁹. E nel caso di impossibilità, «sia prevista una celebrazione della Parola di Dio o un pio esercizio rispondente al mistero di questo giorno»²⁰⁰. Per favorire la meditazione sulla Passione e morte del Signore si raccomanda pure l'esposizione per la pubblica venerazione dei fedeli di un'immagine del Cristo crocifisso o deposto nel sepolcro. Si dà pure la possibilità di esporre un'immagine della Beata Maria Vergine Addolorata²⁰¹.

¹⁹⁹ Cfr. *Principi e Norme per la Liturgia delle Ore*, n. 210.

²⁰⁰ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Lett. circolare* "Paschalis sollemnitatis", n. 73.

²⁰¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Lett. circolare* "Paschalis sollemnitatis", n. 74.

Pagina lasciata intenzionalmente vuota

CAPITOLO 5. LA QUARESIMA

5.1. Le origini storiche della Quaresima

Quando si cerca di individuare ciò che noi intendiamo con il termine “Quaresima”, le prime notizie che troviamo nella tarda antichità si riferiscono ad un tempo di preparazione che precede il digiuno pasquale del venerdì e sabato immediatamente prima della Pasqua²⁰².

Sin dall’inizio notiamo che non c’è uniformità sul modo di osservare questo “digiuno prepasquale”, soprattutto per quanto riguarda la durata. Scrivendo tra gli anni 439-450, Socrate di Costantinopoli (conosciuto anche come Socrate Scolastico) osserva nella sua *Historia ecclesiastica*:

Subito si può scorgere che i digiuni prima di Pasqua sono osservati in modo diverso presso gli uni e presso gli altri. Coloro che risiedono a Roma digiunano tre settimane prima di Pasqua, eccetto il sabato e la domenica, ma coloro che, invece, sono stanziati in Illiria, in tutto il territorio greco e ad Alessandria digiunano sei settimane prima di Pasqua, e denominano questo periodo «Quaresima». Altri ancora diversamente da costoro, pur cominciando il digiuno sette settimane prima della festa, digiunano tre volte ogni cinque giorni soltanto con intervalli, tuttavia anch’essi denominano questo periodo «Quaresima». Accade di frequente che io mi meravigli del fatto che costoro benché differiscano sul numero dei giorni chiamino quel digiuno «Quaresima», nonché dal fatto che essi si forniscano l’un l’altro spiegazioni artifiziose di questa denominazione²⁰³.

Sappiamo che le differenze nel computo dei giorni di digiuno si devono in gran parte a seconda che si considera il sabato come giorno feriale (p.es. a Roma) o già semifestivo (p.es. a Milano o presso i Bizantini), e se nel computo ci entra o no la domenica²⁰⁴.

²⁰² Va ricordato che il digiuno nella Chiesa antica è un’istituzione che si vive *durante tutto l’anno* anzi, settimanalmente. Nella maggior parte, i giorni di digiuno sono tutti i mercoledì e venerdì, anche se i giorni possono cambiare —e aumentare— di luogo in luogo. Ma ciò che ci riguarda in questo momento è la prassi del digiuno “prepasquale”, cioè in preparazione per la Pasqua annuale o per il Battesimo nella solennità di Pasqua.

²⁰³ SOCRATE DI COSTANTINOPOLI, *Historia ecclesiastica* V,22, in G. MARTINO PICCOLINO (ed.), *Storia della Chiesa. Introduzione, traduzione e note*, Vol. 2. *Libri IV-VII*, Città Nuova, Roma 2021, p. 104.

²⁰⁴ Cfr. M. AUGÉ, *L’Anno liturgico*, p. 135.

Una delle testimonianze più antiche sul digiuno che durava 40 giorni si trova nella zona di Alessandria d'Egitto verso la fine del III sec. e inizio del IV sec²⁰⁵. Si tratta di un periodo che comincia il giorno dopo la festa del Battesimo di Gesù. A quanto pare non aveva ancora un orientamento o carattere direttamente pasquale, bensì una specie di commemorazione o imitazione dei 40 giorni di digiuno di Gesù nel deserto successivi al suo Battesimo. Abbiamo una testimonianza più concreta nel Concilio di Nicea (325) che parla di una *preparazione penitenziale di digiuno* orientata verso la Pasqua. Il canone 5 del suddetto Concilio usa l'espressione *quadragesima paschae*, cioè di un periodo di 40 giorni in preparazione per la Pasqua: «I sinodi siano celebrati uno prima della quaresima [*quadragesimam paschae*] perché, superato ogni dissenso possa essere offerto a Dio un dono purissimo, l'altro in autunno»²⁰⁶. Ma anche in questo caso, il testo non menziona esplicitamente *per quale motivo* si orienta verso la Pasqua, perché il contesto immediato è un tempo di purificazione, di riconciliazione per poter superare ogni dissenso nella celebrazione di un sinodo. Ma sta di fatto che a partire d'allora i 40 giorni di digiuno in preparazione per la Pasqua diventa una pratica consolidata nella maggior parte delle Chiese e la sua mancata osservanza diventa perfino causa di conflitti importanti²⁰⁷.

5.1.1. Configurazione della preparazione per la Pasqua annuale soprattutto a Roma

Lo sviluppo del periodo di preparazione prepasquale a Roma ha anche conosciuto delle tappe²⁰⁸. Come abbiamo appreso da Socrate di Costantinopoli, a Roma nei sec. IV-V, il periodo di preparazione pasquale era soltanto di tre settimane di digiuno²⁰⁹. Questa informazione è coerente con quanto descritto negli antichi *Ordines romani*²¹⁰. Due *Ordines*²¹¹ —l'*Ordo XXVI* e l'*Ordo XXVIII*—

²⁰⁵ Cfr. TH.J. TALLEY, *The Origins of the Liturgical Year*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1986, pp. 168-170.

²⁰⁶ CONCILIO DI NICEA, *Canon 5*, in G. ALBERIGO, H. JEDIN (eds.), *Conciliorum Œcumenicorum Decreta*, Dehoniane, Bologna 1991, p. 8.

²⁰⁷ Cfr. I. DE FRANCESCO, C. NOCE, M.B. ARIOLI (eds.), *Il digiuno nella Chiesa antica. Testi siriaci, latini e greci*, Paoline, Milano 2011, p. 77.

²⁰⁸ Data la complessità della storia dello sviluppo della Quaresima sia in Occidente che nell'Oriente, circoscriveremo la discussione al Rito Romano, e concretamente agli sviluppi —a grandi tappe— avvenuti cominciando da Roma.

²⁰⁹ Cfr. p. 67 sopra.

²¹⁰ Gli *Ordines romani* sono una collezione di testi che contengono le indicazioni rituali e a volte anche i testi eucologici per la celebrazione dei sacramenti e altre azioni liturgiche. Solo a partire dalla seconda metà del sec. IX che queste indicazioni rituali vengono incorporate dentro i sacramentari per far parte di ciò che conosciamo oggi come “rubriche”.

²¹¹ Cfr. *Ordo XXVI, 1* e *Ordo XXVIII, 1* in M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut moyen âge*, Vol 3. *Les Textes (Ordines XIV-XXXIV)*, Spicilegium sacrum Lovaniense, Louvain 1951, pp. 325 e 391 rispettivamente. Questi due *Ordines* usa ancora la terminologia antica della domenica prima della Settimana Santa come la domenica “*in mediana*”: cioè la domenica tra la prima e l'ultima settimana di preparazione pasquale, appunto perché c'erano soltanto tre settimane.

ci danno notizie dell'antica struttura del periodo di preparazione prepasquale a Roma consistente di tre settimane. In queste tre domeniche si leggono le pericopi dal Vangelo di Giovanni sul cieco nato, sulla donna samaritana e sulla risurrezione di Lazzaro²¹². Solo dopo, tra 354 e 384²¹³, che questo periodo di preparazione comincia ad aumentarsi per raggiungere i 40 giorni effettivi (cioè una “quaresima” in senso più letterale) estendendosi in tal modo per circa sei settimane²¹⁴. Questa tendenza è senz'altro di ispirazione biblica, e viene dal desiderio di meditare e di rivivere le “quaresime bibliche” in quanto eventi storico-salvifici²¹⁵. Bisogna tenere conto però che il numero di settimane per raggiungere i 40 giorni effettivi di digiuno prima della Pasqua varia a seconda di quali giorni della settimana si considerano “giorni liturgici” e quali no. Tuttavia il concetto di “giorno liturgico” a Roma cambiava pure lungo i secoli²¹⁶.

L'ultima tappa per il raggiungimento dei 40 giorni effettivi di digiuno avviene verso la prima metà del sec. VI. Oltre alle sei settimane già stabilite, si anticipò ancora l'inizio della Quaresima al mercoledì immediatamente precedente alla prima domenica. Questo mercoledì viene chiamato *Feria IV in capite quadragesimae*²¹⁷.

Il digiuno penitenziale nella Quaresima non è l'unica prassi in cui consiste la preparazione per la Pasqua. Non meno importante è il suo carattere battesimale e le azioni liturgiche che si svolgevano intorno all'Iniziazione cristiana degli adulti. In questo tempo si facevano gli ultimi riti del catecumenato destinati agli eletti o illuminandi in vista del loro Battesimo nella prossima Veglia pasquale. In particolare, si facevano *gli scrutini* —riti di carattere esorcistico e di illuminazione spirituale dentro la Messa— nelle ultime tre domeniche immediatamente previe alla Settimana Santa²¹⁸. Il sacramentario

²¹² Cfr. TH. MAERTENS, *Storia e funzione delle tre grandi pericopi* «de caeco nato», «de samaritana», «de Lazaro», «Concilium» 3/2 (1967) 73-78.

²¹³ Ne fa testimonianza S. Girolamo in una delle sue lettere a Marcella (c. 384), cfr. SAN GIROLAMO, *Lettera* 24, 4, in S. COLA (ed.), *San Girolamo. Le lettere Vol. 1: Lettere I-LII*, Città Nuova, Roma 1962, p. 236.

²¹⁴ Cfr. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 277.

²¹⁵ Ci sono parecchie figure di “40 giorni” o “quaresime” nella Bibbia: il diluvio di 40 giorni e 40 notti che distrusse la terra (cfr. Gen 7,4), i 40 giorni di penitenza dei Niniviti in seguito alla predicazione di Giona (cfr. Gn 3,4-5), i 40 giorni e 40 notte della fuga del profeta Elia verso il monte Oreb (1Re 19,8), i 40 giorni digiuno e di preghiera di Gesù nel deserto (cfr. Mt 4,1-2), ecc.

²¹⁶ Nel periodo di Quaresima si celebrava come “giorni liturgici” a Roma solamente mercoledì e venerdì. In questi giorni si faceva il digiuno e la liturgia “stazionale” (*vid.* l'*Excursus* nella p. 70). Al tempo di Sant'Ilario (†468) anche il lunedì si aggiunse come giorno liturgico, e più tardi anche martedì e sabato; per ultimo si aggiunge anche giovedì nel pontificato di Gregorio II (†731), cfr. J.A. JUNGMAN, *La liturgia della Chiesa*, p. 237. Da qui si capisce la complessità di rintracciare con precisione il computo dei 40 giorni di Quaresima.

²¹⁷ Il sacramentario *Gelasianum Vetus* è un buon punto di riferimento per questo sviluppo, cfr. GeV 83. Si veda anche l'*Ordo XXII*, risalente alla fine del sec. VIII, in M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut moyen âge*, Vol. 3, pp. 251-262.

²¹⁸ È utile ricordare che queste tre domeniche erano il nucleo primitivo della Quaresima a Roma.

Gelasiano Antico ci fornisce i testi propri delle tre Messe *pro scrutiniis*²¹⁹ e i testi degli altri riti liturgici per i catecumeni-eletti²²⁰.

Dal momento che la Quaresima costituisce un periodo intensivo di espiazione e di conversione diventa anche la cornice adeguata per la penitenza, soprattutto per coloro che devono sottoporsi alla pratica della penitenza pubblica. Più tardi si consoliderà la prassi di celebrare l'ingresso all'*Ordo paenitentium* nel mercoledì *caput quadragesimae*, e saranno riconciliati (non necessariamente nello stesso anno, potrebbe essere negli anni seguenti) il Giovedì Santo —secondo la prassi a Roma— oppure il Venerdì Santo, a Milano e in Spagna.

5.1.2. Ulteriori sviluppi

Nei sec. VI-VII il tempo quaresimale viene allargato con l'introduzione delle domeniche chiamate "*Septuagesima*," "*Sexagesima*" e "*Quinquagesima*" preposte alla Quaresima; sono una specie di "Prequaresima"²²¹. La consuetudine è d'origine monastica ma diffusa tanto in Oriente come in Occidente²²².

Nel sec. XI, quando cadde la prassi della penitenza pubblica e la si conserva solo in alcuni casi speciali si introdusse anche l'imposizione delle ceneri ai fedeli nel mercoledì all'inizio della Quaresima. Così l'originale designazione di "*Feria IV in capite quadragesimae*" diventò "*feria IV cinerum*," cioè "mercoledì delle ceneri"²²³.

Excursus: La "liturgia stazionale" in un *flash*.

Nel vocabolario della liturgia romana, la *statio* —"luogo di fermata"— si riferisce ad un'azione liturgica che consiste in una processione da una chiesa minore —la "chiesa *collecta*", cioè luogo di raccolta o di assembramento— verso un'altra dove si sarebbero fermati —la chiesa stazionale— per celebrare l'Eucaristia.

La liturgia stazionale a Roma risale ai tempi di San Gregorio Magno (†604). Fino ai tempi recenti il Romano Pontefice praticava ancora la liturgia stazionale del Mercoledì delle ceneri sul colle d'Aventino, facendo la processione dalla chiesa di Sant'Anselmo alla chiesa di Santa Sabina.

²¹⁹ Cfr. GeV 193-199; 225-228; 254-257.

²²⁰ Si celebrano lungo le tre ultime settimane di Quaresima; consistono di esorcismi, benedizioni e delle cosiddette "*traditiones*" (l'"affidamento" o "consegna") dei Vangeli, del Credo e del Padre nostro, cfr. GeV 291-328.

²²¹ In realtà sono nomi "approssimativi" perché si tratta soltanto di aggiungere una domenica rispetto alla Quaresima, e non 10 giorni letterali come la terminazione "*-gesima*" indicherebbe. Così *septuagesima* (70 giorni), *sexagesima* (60 giorni), e *quinquagesima* (50 giorni) sarebbero rispettivamente: 3 settimane, 2 settimane e 1 settimana *prima della Quaresima*.

²²² Si conservano ancora in Oriente; in Occidente vengono abolite nell'ultima riforma liturgica.

²²³ Cfr. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 278.

5.2. Principali dimensioni teologico-liturgiche della Quaresima nell'ordinamento attuale

5.2.1. Preparazione per una maggior appropriazione del mistero pasquale di Cristo

Sia nelle letture del Lezionario che nei vari aspetti celebrativi troviamo la volontà di mettere in rilievo l'unità teologica della passione e glorificazione del Signore. A questo proposito risulta molto significativo leggere insieme il Vangelo delle I e II domeniche di Quaresima. Nella prima domenica la liturgia presenta Gesù che trascorre 40 giorni di digiuno e di preghiera nel deserto, lottando contro le tentazioni di Satana²²⁴. Invece nella seguente domenica si annuncia la gloria del Signore nella sua Trasfigurazione²²⁵ che illumina il dolore del «suo esodo, che stava per compiersi a Gerusalemme» (Lc 9,31). La scelta di questi due pericopi non è casuale, ma intende manifestare la duplice dimensione inseparabile del mistero pasquale di Cristo: la sua passione e la sua glorificazione. Questo ordinamento è già attestato da san Leone Magno nel V secolo²²⁶. L'unità della passione e della glorificazione del Cristo —di cui ogni cristiano è invitato a partecipare— è ben illustrata in uno dei suoi sermoni quaresimali sulla Trasfigurazione:

Una tale trasformazione tendeva principalmente a rimuovere dal cuore dei discepoli lo scandalo della croce, sicché l'umiliazione della passione, volontariamente accettata, non venisse a turbare la fede di chi aveva contemplato l'eminente dignità, seppur nascosta del Cristo. [...]

Nessuno ardisca arrossire della croce di Cristo, con la quale il mondo è stato redento. Nessuno esiti a soffrire per causa della giustizia, né dubiti di ricevere la ricompensa promessa, poiché è il travaglio che porta al riposo, è la morte che porta alla vita. Il Cristo ha fatto sue la nostra pochezza e la nostra debolezza, per cui se a lui rimarremo uniti nel confessarlo e nell'amarlo, otterremo la sua stessa vittoria e riceveremo il premio da lui promesso. Nella pratica dei comandamenti, come nell'accettazione delle avversità, risuoni sempre al nostro orecchio l'eco della parola del Padre: «Questi è il mio Figlio amatissimo, in cui ho riposto le mie compiacenze: ascoltate lui» (Mt 17,5)²²⁷.

Le letture del Vangelo assegnate nella III, IV e V domenica —in particolare quelle dell'Anno A— hanno una grande importanza in rapporto all'Iniziazione

²²⁴ Cfr. Mt 4,1-11 (Anno A); Mc 1,12-15 (Anno B) e Lc 4,1-13 (Anno C).

²²⁵ Cfr. Mt 17,1-9 (Anno A); Mc 9,2-10 (Anno B); Lc 9,28b-36 (Anno C).

²²⁶ Cfr. A. CHAVASSE, *La structure du Carême et les lectures des Messes quadragésimales dans la liturgie romaine*, «La Maison-Dieu» 31/3 (1952) 98-99.

²²⁷ SAN LEONE MAGNO, *Omilia* 51,3,8, in T. MARIUCCI (ed.), *Omilie. Lettere di San Leone Magno*, pp. 285; 289.

cristiana, per cui si dà «la possibilità di leggerli anche negli anni B e C, specialmente dove vi sono dei catecumeni»²²⁸.

Si leggono i brani evangelici della Samaritana, del cieco nato e della risurrezione di Lazzaro. Il loro scopo è di illuminare in un modo graduale i catecumeni sul mistero del peccato, da cui l'universo intero e ogni uomo ha bisogno di esser redenti per liberarsi dalle sue conseguenze nel presente e nel futuro, e anche di rendere familiare agli animi il senso del Cristo Redentore, che è acqua viva (cfr. Gv 4,5-42), luce del mondo (cfr. Gv 9,1-41) e risurrezione e vita (cfr. Gv 11,1-45)²²⁹.

L'ordinamento, di chiaro orientamento catechetico e didattico, manifesta il mistero del peccato e i suoi effetti e la vittoria di Cristo (si veda la Tabella n. 7):

Tabella n. 7. *Lecture dal Vangelo nella III^a, IV^a e V^a domenica di Quaresima*

Vangelo della domenica Anno "A"	Immagini del peccato e dei suoi effetti	Immagini della salvezza nel mistero pasquale di Cristo
III^a: La conversione della samaritana e il discorso sull'acqua viva (Gv 4,5-42)	<u>sette – siccità</u> indigenza, miseria, infruttuosità, sconforto	<u>acqua viva</u> la vita eterna; lo Spirito Consolatore
IV^a: Guarigione del cieco nato; Gesù come la luce che illumina il mondo (Gv 9,1-41)	<u>cecità – oscurità</u> smarrimento, ignoranza, durezza di cuore, alienazione da Dio	<u>luce del mondo</u> visione di fede, conoscenza di Dio e unione con la sua volontà
V^a: Risurrezione di Lazzaro; Gesù come risurrezione e vita (Gv 11,1-45)	<u>corruzione – morte</u> decadenza, ripugnanza, caducità della vita umana	<u>risurrezione e nuova vita</u> nuova creatura, divinizzazione dell'uomo

È da notare che le tre immagini che comunicano la realtà della salvezza in Cristo —acqua, luce e risurrezione— sono tutte di tematiche battesimali che sono attuati sacramentalmente tramite gesti e preghiere nella liturgia dell'Iniziazione cristiana.

Per ultimo, anche il dinamismo pasquale di annientamento—glorificazione è presente nel simbolismo della quarantena pasquale. Nella Bibbia lo spazio di tempo lungo 40 giorni o anni simbolizza un periodo di attesa purificante, di sforzo penitente e di lotta, alla fine del quale c'è l'incontro con il compimento della promessa attesa e la vittoria.

²²⁸ OLM 97.

²²⁹ Cfr. *Rito dell'Iniziazione cristiana degli adulti. Premesse* n. 157. Si tratta delle pericope evangeliche della Samaritana, del cieco nato e della risurrezione di Lazzaro. Come abbiamo visto sopra, corrispondono probabilmente all'ordinamento più arcaico delle letture quaresimali.

5.2.2. La Quaresima come itinerario verso i sacramenti pasquali e memoria vivente del nostro rinnovamento battesimale

La preparazione quaresimale guarda all'Eucaristia e al Battesimo. Per i catecumeni, la preparazione quaresimale è tutta orientata verso la ricezione fruttuosa del Battesimo: la penitenza, la professione di fede e la preghiera²³⁰, la pratica della carità, e tutto ciò che mette a morte l'uomo vecchio. Così anche noi, la nostra preparazione quaresimale guarda verso un più profondo e consapevole rinnovo delle nostre promesse battesimali²³¹.

5.2.3. La Quaresima: tempo di penitenza, di conversione e della carità vissuta

Durante la Quaresima la Chiesa accompagna i suoi figli nel cammino della conversione, della lotta contro il peccato e della purificazione del cuore e della mente. Sprona ai fedeli ad una più profonda vita di preghiera, alla riconciliazione vicendevole e alla pratica di carità operosa. Vediamo qui il classico triade di preghiera, rinnegamento di sé, e le opere di carità e di misericordia che, secondo san Pietro Crisologo, costituisce un'unica forza soprannaturale:

Tre, fratelli, sono tre i mezzi mediante i quali la fede si regge, sussiste la devozione, permane la virtù: la preghiera, il digiuno, la misericordia. Ciò che la preghiera chiede, lo ottiene il digiuno, lo riceve la misericordia. Preghiera, misericordia, digiuno: questi tre mezzi sono un'unica realtà; si danno reciprocamente la vita. Infatti, il digiuno è l'anima della preghiera; la misericordia è la vita del digiuno. Nessuno divida questi tre elementi: non possono essere separati. [...] Dunque la preghiera, il digiuno, la misericordia siano per noi un'unica difesa preso Dio, per noi questa assistenza sia unica, quest'unica preghiera per noi abbia tre forme²³².

Tuttavia la Chiesa svolge questo ministero dell'accompagnamento nel cammino quaresimale non soltanto mediante l'annuncio della chiamata del Signore alla conversione e al pentimento (cfr. Mt 4,17), ma anche attraverso la celebrazione dei sacramenti e dei sacramentali segnati lungo il tempo quaresimale.

²³⁰ Si ricorda a proposito il rito della Consegna del Simbolo della fede e del Padre nostro durante gli scrutinii.

²³¹ Per cui durante il tempo quaresimale e pasquale è convenientemente suggerito l'uso del *Credo degli Apostoli* —l'antico Credo battesimale della chiesa di Roma— nelle celebrazioni domenicali, cfr. MRit³ 323.

²³² SAN PIETRO CRISOLOGO, *Sermone* 43,2.3, in G. BANTERLE ET AL. (eds.), *Opere di San Pietro Crisologo* Vol. 1: *Sermoni 1-62bis*, Città Nuova, Roma 1996, p. 303.

Pagina lasciata intenzionalmente vuota

CAPITOLO 6.

IL CICLO DELL'INCARNAZIONE E DELLA MANIFESTAZIONE DEL SIGNORE

Accanto al processo di espansione della celebrazione annuale della Pasqua, appaiono anche nel corso del sec. IV *altre feste* intorno alla “manifestazione-nascita” del Salvatore. Fin dalla loro apparizione, queste feste seguono il calendario solare, per cui hanno date fisse nel calendario liturgico. Non avevano un rapporto diretto con il processo di sviluppo e di diversificazione della Pasqua, ma avevano un’etiologia diversa. Si è avanzata l’ipotesi che questo gruppo di feste non avevano neppure un rapporto tra loro —almeno all’inizio— a motivo anche delle circostanze nella quale si sono emerse. Solo a partire dal sec. V avranno un’interpretazione che le dà un *carattere unitario*, stabilendo pure un rapporto con il mistero della Pasqua.

Sta di fatto però che il “ciclo di Natale” —così come lo viviamo oggi— è il secondo tempo liturgico più importante dell’Anno cristiano: «Dopo l’annuale celebrazione del mistero pasquale, la Chiesa non ha nulla di più sacro della celebrazione del Natale del Signore e delle sue prime manifestazioni: cioè <che> essa compie con il Tempo di Natale»²³³.

Seguendo il nostro consueto metodo storico-genetico, le tratteremo secondo l’ordine della loro apparizione nella liturgia romana: Natale – Epifania – Avvento.

6.1. Alle origini del Natale

La più antica testimonianza documentaria di Natale celebrato nel giorno di 25 dicembre a Roma è il *Cronografo* dell’anno 354 compilato dal calligrafo cristiano Furio Dionisio Filocalo. Si tratta di una specie di “*Annales*” che contiene elenchi cronografici di feste civili, degli imperatori romani e i loro compleanni e dei vescovi di Roma da San Pietro fino a Liberio (352-366). Sono di particolare interesse i due elenchi di anniversari cristiani intitolati “*Depositio episcoporum*” e “*Depositio martyrum*”. Il primo è un elenco delle date di morte —*dies natalis*— dei vescovi di Roma (da 254 a 352), mentre la secondo è un elenco delle date della morte dei martiri venerati a Roma²³⁴.

La prima data registrata nella *Depositio martyrum* è il 25 dicembre con la

²³³ NGALC, n. 32.

²³⁴ Per cui il *Cronografo 354* rappresenta (o contiene tra tante altre cose) il *Martirologio* più antico della storia. Il termine “*Depositio*” è, infatti, sinonimo a “sepoltura”.

dicitura: «VIII kal. ianuarii natus Christus in Betleem Iudeae»²³⁵, cioè «il 25 dicembre è nato Cristo a Betlemme di Giudea»²³⁶. Ciò indica che a metà del sec. IV si considera già il giorno 25 dicembre come data della celebrazione del Natale del Signore. La critica testuale del *Cronografo 354* rivela che i contenuti più antichi risalgono fino all'anno 330, per cui è anche ragionevole che il Natale si conosca già a quell'epoca.

La domanda da porsi tuttavia è il motivo di questa data: perché 25 dicembre, quando non esiste nessun riferimento temporale del genere —giorno, mese, stagione dell'anno— nel Nuovo Testamento? Ci sono due ipotesi principali. La prima cerca di dimostrare la fissazione del 25 dicembre a partire del computo del tempo dalla morte del Signore. La possiamo designare come l'ipotesi “computazionale” cui principale fautore è L. Duchesne²³⁷, e recentemente ripresa da Th. J. Talley²³⁸. La seconda —più diffusa— è l'ipotesi della “cristianizzazione della festa romana del *Sol Invictus*”, sostenuta dalla maggior parte degli storici delle religioni e anche da alcuni studiosi cattolici come B. Botte²³⁹. Nei paragrafi seguenti cercheremo di vedere —a grandi tratti— gli argomenti principali di queste due ipotesi.

In sostanza, l'ipotesi “computazionale” sostiene che la fissazione della nascita di Cristo il 25 dicembre obbedisce o si fonda su una *mentalità semitica* che tratta i numeri in modo religioso-simbolico. Gli anni di Gesù vissuti sulla terra doveva essere perfetto: 33 anni. È un numero perfetto formato da due numeri altresì perfetti (3 e 3). Lo stesso per il giorno della sua nascita e della sua morte. Nell'antichità esisteva una tradizione o una mentalità in cui si pensa che Gesù avrebbe vissuto un numero esatto di anni di vita terrena, e perciò sarebbe stato concepito nello stesso giorno e mese in cui poi sarebbe morto: il 25 marzo. Inerente a questa affermazione è la tradizione di inglobare la passione/morte/risurrezione del Signore con la sua incarnazione dentro lo stesso concetto di “pasqua”²⁴⁰. La mentalità di far coincidere l'incarnazione e morte di

²³⁵ Cfr. TH. MOMMSEN, *Monumenta Germaniae Historica. Auctorum antiquissimorum*, Tom. 9, Vol. 1, Weidmannos, Berlin 1892, p. 71.

²³⁶ Secondo il sistema romano, “*kalenda*” è il primo giorno di ogni mese; «*kalenda ianuarii*» significa “1° gennaio”. L'espressione «VIII kal. ianuarii» significa dunque “otto giorni prima del 1° gennaio”: cioè 25 dicembre.

²³⁷ Cfr. L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, E. de Boccard, Paris 1920⁵, pp. 271-281.

²³⁸ Cfr. TH.J. TALLEY, *The Origins of the Liturgical Year*, pp. 91-99.

²³⁹ Cfr. B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique*, Abbaye du Mont César, Louvain 1932, pp. 61-67.

²⁴⁰ In una omelia datata circa l'anno 165, Melitone di Sardi afferma che il termine *pascha* deriva dal greco “*pascheîn*” che significa “soffrire, patire”, ma questo patimento non si riferisce soltanto alla passione e la morte di Cristo, ma anche quando si incarnò nel grembo della Vergine Maria, cfr. MELITONE DI SARDI, *Sulla Pasqua*, 46-47, in R. CANTALAMESSA, *I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo. Introduzione, traduzione e commento*, Ed. Liturgiche, Roma 1972, p. 35. Anche Tertulliano fissa il giorno della passione il 25 marzo mettendola in rapporto con il 14 di Nisan, cfr.

Cristo proprio nel 25 marzo è ben rappresentata in un'omelia anonima conosciuta con il titolo *De solstitia et aequinoctia conceptionis et nativitatis Domini nostri Iesu Christi et Iohannis Baptistae*²⁴¹. Il documento stabilisce l'inizio della vita terrena di Cristo (l'incarnazione) con la fine della sua vita terrena nello stesso giorno:

Per tanto il nostro Signore fu concepito l'ottavo delle kalende di aprile, nel mese di marzo, che è il giorno della pasqua della passione del Signore e della sua concezione. Poiché fu concepito nello stesso giorno in cui ha sofferto²⁴².

Da simili testimonianze come questa si arriva all'affermazione —e fissazione— della data della nascita di Cristo il 25 dicembre, cioè esattamente 9 mesi dopo il concepimento. Aldilà di tutte le questioni esegetiche e le precisazioni di calendario, è palese la volontà di “giustificare” la data di 25 dicembre quasi esclusivamente a base di estrapolazioni computazionali dei testi biblici e secondo la numerologia simbolica che si respira nell'ambiente biblico. «Tutta l'argomentazione —conclude Talley— si fa a partire da fonti bibliche (sebbene mal impiegate) e senza riferimento alle celebrazioni pubbliche del paganesimo»²⁴³.

Torniamo ora all'altra ipotesi: l'eortologia del Natale cristiano a partire dalla festa romana del *Sol Invictus*. Secondo questa ipotesi la Chiesa romana avrebbe contrapposto il Natale alla festa pagana del “*Natalis [Solis] Invicti*” istituita nell'anno 274 dall'imperatore Aureliano nel solstizio d'inverno il 25 dicembre secondo il calendario dell'epoca. Corrisponde al tempo astronomico quando le ore di luce in una giornata smettono di accorciarsi e cominciano a prolungarsi di nuovo. Ma in realtà la festa viene dall'Oriente dove si rende culto al dio sole, *Helios*. La cristianizzazione della festa consisterebbe nel adorare Cristo quale vero «sole che sorge dall'alto, per risplendere su quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra di morte» (Lc 1,78-79) e il «sole di giustizia» (Mt 3,20) che illumina il mondo (cfr. Gv 8,12). Tale contrapposizione cristiana è stata possibile grazie anche alla conversione di Costantino che, come nella questione

TERTULLIANO, *Adversus Iudaeos* VIII,18 in I. AULISA (ed.), *Tertulliano. Polemica con i giudei. Introduzione, traduzione e note*, Città Nuova, Roma 1998, p. 108.

²⁴¹ Un documento probabilmente di origine nordafricana verso la seconda metà del sec. IV. Una trascrizione semi-diplomatica si trova in B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, pp. 88-91. Nel titolo, si fa riferimento anche al concepimento di S. Giovanni Battista perché c'entra nel computo: il Precursore fu concepito —così si pensa— nell'equinozio di autunno, e così Gesù sarebbe concepito l'equinozio di primavera, cioè sei mesi dopo, sulla base di quanto detto dall'Arcangelo Gabriele, cfr. Lc 1,36.

²⁴² *De solstitia et aequinoctia*, in B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, p. 99. La traduzione è nostra.

²⁴³ TH.J. TALLEY, *The Origins of the Liturgical Year*, p. 95. La traduzione è nostra. Infatti l'autore anonimo del *De solstitia et aequinoctia* dimostra conoscenza della festa romana del *Sol Invictus*, ma la tralascia, anzi la critica.

della domenica, si dimostrò conciliante nei confronti delle due istituzioni²⁴⁴. Le prove avanzate a favore di questa ipotesi si poggiano soprattutto sui numerosi testi dell'epoca (siamo intorno a 306-337, anni quando regnò Costantino) che mettono assieme la nascita di Cristo con il *Natalis Invicti*.

Un testo esemplare che spesso si mette innanzi è il *De pascha computus* previamente attribuito a San Cipriano di Cartagine, datata circa l'anno 243 in Nord Africa: «O quanto è splendida la divina provvidenza del Signore. Nello stesso giorno in cui il sole è stato creato, è nato Cristo, il quinto giorno prima delle calende di aprile, il quarto giorno». E dopo aver citato il testo di Mt 3,20 lo scrittore aggiunge: «È lo stesso Signore a cui somiglianza questo sole annuale sorge per 365 giorni e un quarto di giorno»²⁴⁵. Simili affermazioni per recontestualizzare cristianamente la festa del *Sol Invictus* si trovano in altri Padri della Chiesa:

Perfino la natura è d'accordo con la nostra tesi; è il cosmo stesso che afferma la verità della nostra posizione. Tant'è vero che fino ad oggi la notte si è allungata, mentre da oggi in poi la notte si va accorciando: aumenta il periodo di luce, si accorcia la notte; si allunga la luce del giorno, si riduce l'errore, si fa avanti la verità²⁴⁶.

Lo studio di questi testi dall'antichità cristiana rivelano argomentazioni e motivazioni di natura dottrinale–apologetica, soprattutto in questioni cristologiche e morali. Nel loro tentativo di re-interpretare alla luce della fede le usanze pagane si percepisce la preoccupazione di difendere l'universalità del dominio di Cristo. Entra in gioco pure l'unicità della divinità (non ci sono altri dei) nonché la verità dell'incarnazione del Figlio di Dio e in conseguenza, la divinità di Cristo. San Leone Magno lancia una critica serrata contro i cristiani che mantengono ancora «la pessima teoria di alcuni che considerano come motivo per cui si onora questo giorno, così solenne per noi, non tanto la nascita di Cristo, quanto il sorgere del cosiddetto “sole nuovo”. Davvero il cuore di costoro è avvolto in una vasta tenebra ed è radicalmente estraneo allo sviluppo della vera luce: essi sono ancora vittima degli errori più sciocchi del

²⁴⁴ Cfr. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 303.

²⁴⁵ PSEUDO-CIPRIANO, *Il calcolo della pasqua* 19, in C. DELL'OSSO (ed.), *Pseudo-Cipriano. Trattati. Introduzione, traduzione e note*, Città Nuova, Roma 2013, p. 300. Tuttavia il testo pone la nascita di Cristo il 28 marzo invece del 25 dicembre (nascita) o 25 marzo (concepimento), proprio perché vuole far coincidere l'incarnazione di Cristo con il quarto giorno della creazione quando Dio creò il sole (cfr. Gen 1,14-19). In ogni caso, il *De pascha computus* è ritenuto la più antica testimonianza tra i tentativi di far coincidere la *Nativitas Christi* con il *Natalis solis*.

²⁴⁶ SAN GIROLAMO, *Omelia sulla natività del Signore*, in S. COLA (ed.), *San Girolamo. Omelie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche. Traduzione introduzione e note*, Città Nuova, Roma 1990, p. 166. L'espressione “*lux crescit*” usato da San Girolamo è una chiara allusione al gergo pagano “*phōs aúxei*” nella festa del *Natalis Sol Invictus* il 25 dicembre, attestato comunemente nell'epigrafia romana. B. Botte presenta più esempi di simili testimonianze, cfr. B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, p. 64-65.

paganesimo!»²⁴⁷.

Le due ipotesi appena descritte presentano punti validi per rispondere alla domanda: *perché 25 dicembre?* La prima vuol vedere il giorno come simbolo (temporale) radicato nella Bibbia e dunque s'inserisce nella storia salvifica. La seconda invece parte dal simbolismo naturale-religioso del solstizio d'inverno, in dialogo —di accomodamento e di contrasto— con la religione pagana. Come ipotesi, non sono incompatibili tra loro.

6.2. La celebrazione liturgica del Natale a Roma

In un primo momento (verso la fine del sec IV), si celebrava il Natale a Roma con una sola Messa nel giorno del 25 dicembre preso la basilica di San Pietro. Con la definizione del dogma di Maria come Madre di Dio (*Theotókos*) nel Concilio di Efeso (431) si edificò Santa Maria Maggiore facendola la prima basilica mariana in Occidente.

Per l'influsso della devozione dei pellegrini che tornavano dalla Terra Santa si edificò una grotta (c. 432) nell'interno della chiesa a imitazione della grotta dove nacque Gesù a Betlemme. Per cui Santa M^a Maggiore si conosce anche come "*S. Maria ad praesepe*"²⁴⁸.

Questi avvenimenti —riguardanti la maternità divina di Maria e la nascita di Cristo in Betlemme— hanno contribuito allo sviluppo della celebrazione del Natale anche intorno alla basilica mariana. Infatti nell'epoca di Papa Sisto III (432-440) sappiamo che oltre alla Messa del giorno a San Pietro si celebrava anche una Messa di notte a S. Maria *ad praesepe*, presieduta dal Romano Pontefice²⁴⁹. I testi propri per le Messe di Natale che si trovano nel *Sacramentarium Veronense*²⁵⁰ sembrano riflettere questa situazione. Ci sono 9 formulari di Messe di cui uno o due sono per la vigilia e gli altri per la festa del giorno²⁵¹. Inoltre questi testi liturgici di Natale riecheggiano la dottrina di San Leone Magno (440-461) nei suoi *Sermoni sul Natale*, per cui si pensa che

²⁴⁷ SAN LEONE MAGNO, *Omilia* 22,6, in T. MARIUCCI (ed.), *Omilie. Lettere di San Leone Magno*, pp. 128-129.

²⁴⁸ Più tardi, nel sec. VII arrivano anche le reliquie della mangiatoia, ossequio della patriarcha di Gerusalemme, San Sofronio, al Papa Teodoro I.

²⁴⁹ Cfr. M. RIGHETTI, *Manuale di Storia liturgica*, Vol. 2: *L'Anno liturgico nella storia, nella Messa, nell'Ufficio*, Ancora, Milano 1969³, pp. 74.

²⁵⁰ Cfr. I formulari nn. 1239-1272 in L.C. MOHLBERG, L. EIZENHÖFER, P. SIFFRIN (eds.), *Sacramentarium Veronense: Cod. Bibl. Capit. Veron LXXXV [80]*, Herder, Roma 1978³. D'ora in poi questo sacramentario sarà abbreviato come "Ver" con l'indicazione del numero interno del testo. Il *Veronense* è una delle fonti liturgiche romane più antiche che abbiamo, compilato agli inizi del sec. VI, anche se ha dei contenuti ancora più antichi, e possono risalire fino a Papa Leone Magno (440-461). In realtà però il libro non è un sacramentario in senso proprio, ma soltanto una collezione di libretti (*libelli*) che contengono i testi della Messa, raccolti insieme in un volume.

²⁵¹ Cfr. M. AUGÉ, *L'Anno liturgico*, p. 182.

potrebbe essere uno degli autori di queste Messe²⁵².

Un po' più avanti, intorno alla metà del sec. VI, si aggiunge una terza Messa di Natale. In quest'epoca la comunità greca a Roma celebrava la memoria della martire Sant'Anastasia nella basilica dedicata a lei ai piedi del Palatino²⁵³. Presto riceviamo notizie che dopo la Messa di notte a S. M^a Maggiore il Papa, cammino verso S. Pietro, faceva anche una sosta (la *statio*) nella basilica di Sant'Anastasia, e là presiedeva la Messa²⁵⁴.

Già ai tempi di San Gregorio Magno (590-604) abbiamo ormai tre Messe stazionali di Natale: a Santa Maria Maggiore (Messa di notte), a Sant'Anastasia (Messa dell'aurora) e a San Pietro (Messa del giorno). I formulari si trovano nel *Sacramentario Gregoriano*²⁵⁵.

Come ultimo sviluppo, nel sec. XI, la Messa del giorno a San Pietro fu sostituita da un'altra Messa di nuovo a S. Maria Maggiore, che in tal modo divenne la basilica dedicata alla solennità del Natale²⁵⁶.

6.3. Le origini dell'Epifania

In greco, *epipháneia* significa “manifestazione”, e specificamente quella del Salvatore nel Giordano. In quanto festa liturgica, l'Epifania ha le sue origini nell'Oriente cristiano. Le fonti più antiche vengono infatti da Alessandria di Egitto circa gli anni 120-140. Là, abbiamo notizie di una setta di cristiani gnostici —i Basilidiani— che celebrava il Battesimo di Gesù nel Giordano come la vera manifestazione del Salvatore. Per questo gruppo è proprio durante il Battesimo quando il Verbo si unì all'umanità di Gesù, per cui il tema che pervade “la manifestazione del Salvatore *nella carne*” si spostò dalla “nascita in Betlemme” all'inizio o all’“inaugurazione della vita pubblica di Gesù”. Non ci sono prove definitive per spiegare come questa consuetudine di un gruppo di cristiani effettivamente influì nella formazione e consolidamento della festa dell'Epifania, ma sta di fatto che a partire dal sec. IV, almeno in Egitto, la festa veniva già celebrata il 6 gennaio in memoria di tre avvenimenti riguardanti la rivelazione di Cristo al mondo: (1) la manifestazione ai Magi; (2) il battesimo di Gesù nel Giordano; e (3) il primo miracolo nelle nozze di Cana²⁵⁷.

²⁵² Cfr. M.M. MUELLER, *The Vocabulary of Pope St. Leo the Great* (Patristic Studies 67), Catholic University of America Press, Washington, DC 1943; C. CALLEWAERT, *S. Léon le Grand et les textes du Léonien*, Charles Beyaert, Bruges 1948; M.B. DE SOOS, *Le mystère liturgique d'après saint Léon le Grand* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 34), Aschendorff, Münster Westfalen 1958; J. PINELL I PONS, *Teologia e liturgia negli scritti S. Leone Magno*, «Ecclesia Orans» 8 (1991) 137-181.

²⁵³ Il giorno del martirio —*dies natalis*— di Sant'Anastasia cadeva anche il 25 dicembre.

²⁵⁴ Cfr. M. RIGHETTI, *Manuale di Storia liturgica*, Vol. 2, pp. 76-77.

²⁵⁵ Cfr. GrH 36-40; 41-48; 49-53.

²⁵⁶ Cfr. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 311.

²⁵⁷ S. Epifanio di Salamina (315-403) descrive nel suo *Panarion* (tra 344 e 374) che nel 6 gennaio si commemorava il miracolo di Cana, attingendo acqua dal Nilo, cfr. EPIFANIO DI SALAMINA,

Paradigmatico a questo proposito è la testimonianza di Giovanni Cassiano che nell'anno 420 scrive:

Nella provincia dell'Egitto viene conservato per antica tradizione il costume che, trascorso il giorno dell'Epifania, considerato da tutti i sacerdoti di quella regione non solo come il giorno del battesimo, ma anche della nascita del Signore secondo la carne, e perciò celebrato come solennità dell'uno e dell'altro mistero non in due giorni distinti, come avviene nelle province dell'Occidente, ma in unico giorno²⁵⁸.

Ma come succede nel caso di Natale a Roma, si domanda pure se la causa più originaria della fissazione della festa alla data di 6 gennaio non fosse per influsso della mitologia orientale in Egitto. Gli egiziani come anche gli arabi pagani celebravano ugualmente delle feste invernali, circa 12-13 giorni dopo il solstizio d'inverno, intorno alla nascita del dio-sole Aion, generato dalla vergine Kore²⁵⁹. Sebbene molti scrittori abbiano accettato questa ipotesi dalla storia delle religioni, non mancano però alcune ipotesi che sostengono le origini propriamente ecclesiali dell'Epifania. Possiamo menzionare a proposito la consuetudine in Oriente di iniziare il nuovo ciclo delle letture bibliche proprio all'inizio del nuovo anno solare. In sostanza, l'ipotesi sostiene che all'inizio di ogni anno si ricominciava anche la lettura continua delle pericope dei Vangeli che narrano l'inizio della "manifestazione di Dio nel mondo", cioè "*epipháneia*" o "*theopháneia*". Ogni Chiesa locale avrebbe evidenziato un aspetto dell'Epifania secondo il Vangelo al quale era più particolarmente legata. Così in Asia Minore, —legata all'uso del Vangelo di Giovanni— si confluiscono i temi della nascita come uomo e il Battesimo nella prima manifestazione del Messia al mondo (cfr. Gv 1,1-34), mentre a Gerusalemme —più legata al Vangelo di Matteo— si sottolineò la nascita di Gesù a Betlemme (cfr. Mt 1,18-25). E ad Alessandria d'Egitto —che predilige il Vangelo marcano— si sottolineò anche il Battesimo di Gesù (cfr. Mc 1,9-13)²⁶⁰. L'ipotesi deve essere ancora convalidata ulteriormente, ma sembra spiegare meglio perché, fin dalle sue origini, la festa dell'Epifania appare già con varietà di temi.

La festa dell'Epifania arriva anche a Roma verso la metà del sec. V. Ma dato la preponderanza del tema della natività di Gesù nella festa di Natale, la festa dell'Epifania si concentra alla commemorazione dell'adorazione dei Magi²⁶¹.

Panarion 51,30,3 in A. MIRTO, A. MELE (eds.), *Panarion*, Vol. 3: *Eresie 42-60*, Città Nuova, Roma 2017, p. 212.

²⁵⁸ GIOVANNI CASSIANO, *Conferenza* 10, 2, in L. DATTRINO (ed.), *Giovanni Cassiano. Conferenze ai monaci. Traduzione, introduzione e note*, Vol. 1, Città Nuova, Roma 2000, p. 392.

²⁵⁹ San Epifanio descrive anche un momento nella celebrazione di questa festività, cfr. EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* 51,22,8-11 in A. MIRTO, A. MELE (eds.), *Panarion*, Vol. 3, p. 198-200.

²⁶⁰ Cfr. M. AUGÉ, *L'Anno liturgico*, p. 196-197. L'ipotesi è ulteriormente sviluppata da TH.J. TALLEY, *The Origins of the Liturgical Year*, pp. 129-134.

²⁶¹ Lo vediamo per esempio nelle Omelie di San Leone Magno sull'Epifania, cfr. SAN LEONE MAGNO, *Omelie* 31-38, in T. MARIUCCI (ed.), *Omelie. Lettere di San Leone Magno*, pp. 172-218.

6.4. Il mistero di Natale e dell'Epifania: principali temi teologici

— *Inizio della nostra redenzione che culmina nella Pasqua*

Il Natale celebra l'evento dell'inizio della nostra redenzione. In collegamento con la Pasqua, la nascita del Signore è tutt'orientata al momento culmine della sua passione, morte e risurrezione. Per di più: grazie alla verità dell'incarnazione del Figlio di Dio la Chiesa ora possiede il suo tesoro più grande, l'Eucaristia che è il sacramento pasquale per eccellenza. Si tratta di una visione totale dell'opera di salvezza che medita in un unico sguardo sia l'inizio della salvezza nella nascita di Cristo sia i frutti della salvezza sorgendo dal suo mistero pasquale²⁶². Ma il modo abituale con cui la liturgia del Natale esprime questa salvezza è in termini del trionfo della gloria e della luce del Dio-fatto-uomo sulle tenebre —immagine del peccato e dell'assenza di Dio²⁶³. In altre occasioni si esprime anche in termini della radicale novità e rinnovamento che porta la nascita del Figlio Unigenito, vincendo sulla vecchia e decrepita condizione dell'uomo —un'altra immagine del peccato²⁶⁴.

— *Il Natale è mistero della nostra "divinizzazione" in Cristo*

Il Natale focalizza decisamente il mistero della nostra divinizzazione in Cristo che ha assunto in tutto, eccetto il peccato, la nostra umanità. Dio ha assunto la nostra natura umana per farci «partecipi della natura divina»—*«divinae consortes naturae»* (2Pt 1,4). La liturgia esprime la sua preghiera di lode e di esultanza per un così grande beneficio mediante il linguaggio forgiato nella teologia patristica. Per cui è ricorrente nei testi liturgici il tema del «meraviglioso scambio» (*admirabile commercium*), assai sviluppato dai Padri²⁶⁵. Applicata al mistero del Natale, il senso dell'espressione è magistralmente formulato in un'antica antifona della Liturgia delle Ore:

«O admirabile commercium!»

²⁶² Come dice la colletta del sesto giorno fra l'Ottava di Natale (30 dicembre): «Dio grande e misericordioso, la nascita del tuo Figlio unigenito nella nostra carne mortale ci liberi dalla schiavitù antica che ci tiene sotto il giogo del peccato», MRit³ 43.

²⁶³ Il tema della gloria-luce del Figlio di Dio Incarnato è assai frequente nella liturgia del Natale. Basterebbe segnalare l'antifona d'ingresso nella Messa della vigilia di Natale, ispirata nel testo dell'Esodo: «Oggi saprete che il Signore viene a salvarvi: domani vedrete la sua gloria» (cfr. Es 16,6-7). La colletta del quinto giorno fra l'Ottava di Natale (29 dicembre) lo confessa in modo ancora più esplicito ed eloquente: «Onnipotente e invisibile Dio, che nella venuta del Cristo, vera luce, hai vinto le tenebre del mondo, volgiti a noi con sguardo sereno, perché possiamo celebrare con lode unanime la nascita gloriosa del tuo unico Figlio», MRit³ 42.

²⁶⁴ Così in virtù dell'umanità del Salvatore, la Chiesa chiede affinché «liberati dal contagio dell'antico male, possiamo anche noi far parte della nuova creazione, iniziata da Cristo tuo Figlio», Colletta, 3 gennaio, MRit³ 48.

²⁶⁵ Cfr. G. FROSINI, A. VACCARO (eds.), *Admirabile commercium. La divinizzazione nei padri della Chiesa*, Ed. Le Lettere, Bagno a Ripoli (FI) 2020.

*Creator generis humani, animatum corpus sumens,
de Virgine nasci dignatus est;
et, procedens homo sine semine,
largitus est nobis suam deitatem»²⁶⁶.*

La dottrina della divinizzazione in quanto partecipazione dell'uomo nella natura divina comporta non solo la dottrina sull'elevazione alla grazia per essere figli di Dio nel Figlio Unigenito incarnato. La divinizzazione implica anche l'idea del rinnovamento dalla condizione caduta della natura umana e del recupero dell'immagine di Dio nell'uomo. Ma il recupero è talmente più mirabile, più grande della situazione anteriore che merita il nome di una "re-creazione", cioè una "nuova creazione". Questo è il messaggio della colletta proprio nella Messa del giorno di Natale (25 dicembre):

O Dio, che in modo mirabile ci hai creati a tua immagine e in modo più mirabile ci hai rinnovati e redenti, fa' che possiamo condividere la vita divina del tuo Figlio, che oggi ha voluto assumere la nostra natura umana²⁶⁷.

— *L'Epifania è la manifestazione del Figlio di Dio a tutti i popoli*

Come abbiamo visto sopra, data la preponderanza del Natale a Roma, l'introduzione della festa dell'Epifania nell'Urbe intorno al sec. V ha fatto sì che quest'ultima si sia focalizzata sul tema dell'adorazione dei Magi. Nella liturgia romana quindi la festa contempla la manifestazione del Salvatore a tutti i popoli —nella figura dei Magi²⁶⁸— e la portata universale della salvezza. E se il mistero del Natale celebra la partecipazione dell'uomo cristiano nella divinità del Figlio, l'Epifania estende ancora il pensiero di quel "meraviglioso scambio" a tutte le genti a cui Dio si è rivelato oggi. Ciò viene espresso nel Prefazio dell'Epifania:

[Oggi] in Cristo, luce del mondo,
tu hai rivelato alle genti il mistero della salvezza
e in lui, apparso nella nostra carne mortale,
ci hai rinnovati con la gloria dell'immortalità divina²⁶⁹.

Gli altri temi riguardanti la manifestazione del Salvatore al mondo —il Battesimo del Signore e il primo miracolo nelle nozze di Cana— che hanno una provenienza più legata alle Chiese d'Oriente sono anche presente nel Rito Romano, in particolare nella *Liturgia delle Ore*. Vediamo questi eventi nell'Inno

²⁶⁶ «"Meraviglioso scambio! Il Creatore ha preso un'anima e un corpo, è nato da una vergine; fatto uomo senza opera d'uomo, ci dona la sua divinità», 1ª Antifona della salmodia dei primi e secondi Vespri del 1 gennaio, nell'Ottava di Natale, Solennità di Maria Ss., Madre di Dio.

²⁶⁷ MRit³ 40.

²⁶⁸ I Magi a Betlemme sono infatti «primizia dei popoli chiamati alla fede» («*primitias ad te adorandum Magos vocasti*»), Intercessioni, Secondi vespri della solennità dell'Epifania, *Liturgia delle Ore*.

²⁶⁹ MRit³ 338.

dei Secondi Vespri della solennità e nelle antifone sia al *Benedictus* delle Lodi che al *Magnificat* dei Vespri.

Sotto, vediamo una parte dell'attuale *Inno* dei Secondi Vespri dell'Epifania che integra i tre temi o eventi di “manifestazioni del Salvatore” nella celebrazione dell'Epifania sia in Oriente che in Occidente: l'adorazione dei Magi, il Battesimo del Signore e la nozze di Cana, tutti dalla prospettiva della rivelazione universale del Messia alle genti.

*Ibant magi, qua vénerant
stellam sequéntes præviam,
lumen requírunť lúmine,
Deum faténtur múnere.*

*Lavácula puri gúrgitis
cæléstis Agnus áttigit;
peccáta quæ non détulit
nos abluéndo sústulit.*

*Novum genus poténtiæ:
aquæ rubéscunt hýdriæ,
vinúmque iussa fúndere
mutávit unda oríginem.*

*Iesu, tibi sit glória,
quí te revélas géntibus,
cum Patre et almo Spíritu,
in sempitérna scæcula. Amen²⁷⁰.*

I magi vanno a Betlem
e la stella li guida:
nella sua luce amica
cercan la vera luce.

Il Figlio dell'Altissimo
s'immerge nel Giordano,
l'Agnello senza macchia
lava le nostre colpe.

Nuovo prodigio a Cana:
versan vino le anfore,
si arrossano le acque,
mutando la natura.

A te sia gloria, o Cristo,
che ti sveli alle genti,
al Padre e al Santo Spirito
nei secoli dei secoli. Amen.

— Il Natale e l'Epifania celebrano la regalità di Cristo

Nei testi della liturgia romana, sia la solennità del Natale che dell'Epifania presentano Cristo come il Re-Messia. Gesù è Re delle genti e Principe della pace. La sua nascita di Gesù è il compimento della profezia di Isaia: il figlio nato per noi è il «Principe della pace; grande sarà il suo potere e la pace non avrà fine sul trono di Davide e sul suo regno» (Is 9,6)²⁷¹. Anche l'antifona d'ingresso della Messa del giorno dell'Epifania confessa con la stessa prontezza la regalità di Cristo: «Ecco, viene il Signore, il nostro re: nella sua mano è il regno, la forza e la potenza»²⁷². La *Liturgia delle Ore* nel tempo di Natale è pervasa dall'esultante riconoscimento di tale regalità: «Il Re della pace viene nella gloria: tutta la terra desidera il suo volto»²⁷³; «A te il regno nel giorno della tua gloria: in splendore e santità Dio ti ha generato prima dell'aurora»²⁷⁴.

²⁷⁰ Scritto da Sedulio intorno alla prima metà del sec. V. L'inno è la continuazione dell'inno *A solis ortus cárđine* che si canta nelle Lodi mattutine del giorno di Natale, 25 dicembre.

²⁷¹ Prima lettura nella Messa della Notte di Natale tratta da Is 9,1-6.

²⁷² MRit³ 55.

²⁷³ 1ª Antifona della salmodia dei primi Vespri di Natale, 25 dicembre.

²⁷⁴ 1ª Antifona della salmodia dei secondi Vespri di Natale, 25 dicembre.

— *L'indole mariana del tempo di Natale*

Il tempo di Natale fino alla festa del Battesimo del Signore è in certo senso una prolungata memoria della Beata Vergine Maria, cominciando dalla sua più alta dignità come Madre del Dio-fatto-uomo. La Chiesa dunque celebra in questo tempo la sua maternità divina, verginale e salvifica. Così mentre adora il Salvatore nel giorno di Natale, la Chiesa venera pure la Madre gloriosa. E nell'Epifania del Signore, mentre celebra la vocazione universale alla salvezza, contempla la Vergine come vera sede della Sapienza e vera Madre del Re, la quale presenta all'adorazione dei magi il Redentore di tutte le genti (cfr. Mt 2,11).

E dentro lo stesso ambiente mariano del Natale si celebrano altresì la festa della sacra famiglia di Gesù, Maria e Giuseppe nella domenica fra l'Ottava di Natale, quando la Chiesa pone con profonda riverenza lo sguardo alla santa vita che conducono nella casa di Nazaret.

Così, nell'ordinamento del periodo natalizio —scrive San Paolo VI nell'enciclica *Marialis cultus*— «la comune attenzione debba essere rivolta alla ripristinata solennità di Maria Ss. Madre di Dio; essa [...] è destinata a celebrare la parte avuta da Maria in questo mistero di salvezza e ad esaltare la singolare dignità che ne deriva per la Madre santa per mezzo della quale abbiamo ricevuto l'Autore della vita; ed è, altresì, un'occasione propizia per rinnovare l'adorazione al neonato Principe della Pace, per riascoltare il lieto annuncio angelico (cfr. Lc 2,14), per implorare da Dio, mediatrice la Regina della Pace, il dono supremo della pace»²⁷⁵.

²⁷⁵ PAOLO VI, Enc. *Marialis cultus* (2 febbraio 1974), n. 5 in www.vatican.va (ultimo accesso il 14 gennaio 2022).

Pagina lasciata intenzionalmente vuota

CAPITOLO 7. L'AVVENTO

7.1. Origini e principali tappe di sviluppo dell'Avvento

Studiamo in questo capitolo l'ultimo periodo che si aggiunse al ciclo di Natale: il periodo dell'Avvento. Tuttavia, prima della sua formazione come un periodo specifico dell'anno liturgico il termine *adventus* in sé stesso era già utilizzato nel mondo antico, e anche negli autori dell'antichità cristiana. “*Adventus*” infatti e il suo equivalente in greco “*parousía*” e anche “*epipháneia*” significa nel linguaggio culturale pagano la venuta annuale della divinità nel suo tempio²⁷⁶.

Gli autori cristiani dei sec. III-IV usano pure il termine *adventus* per designare in senso largo sia la venuta del Figlio di Dio in mezzo agli uomini (l'Incarnazione e nascita) sia la seconda venuta di Cristo come giudice universale del mondo e della storia²⁷⁷. Così il termine acquistò pronto una duplice (e perfino triplice) senso. Anche nelle prime fonti liturgiche del rito romano la parola *adventus* è un'espressione —insieme con “*natalis*” ed “*epiphania*”— che sia designa sia l'evento dell'Incarnazione di Cristo sia la sua venuta maestosa alla fine dei tempi²⁷⁸.

Vediamo dunque che, almeno in un primo momento e a livello semantico, l'*adventus* è semplicemente sinonimo degli eventi dell'Incarnazione o della parusia escatologica. Ci domandiamo allora come *adventus* è passato a designare il periodo liturgico preparatorio a Natale?

7.2. L'origine dell'Avvento in quanto tempo liturgico nella Liturgia Romana

Con probabilità si tratta di un influsso della liturgia gallicana (e mozarabica) che conoscevano nei sec. IV-V un tempo —tra il 17 dicembre e il 5

²⁷⁶ Il *Cronografo romano* del 354 —scritto da un cristiano— usa ancora il termine *adventus Divi* —letteralmente, “avvento di (un) dio— per designare l'anniversario dell'ascesa al trono di Costantino.

²⁷⁷ Cfr. A. BLAISE, H. CHIRAT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens. Le latin chrétien*, Brepols, Turnhout 1962, pp. 61-62.

²⁷⁸ Esempio è la preghiera per l'Avvento dal *Sacramentario Gregoriano* che mette insieme i due sensi dell'*adventus*: «Preces populi tui, quaesumus, Domine, clementer exaudi, ut qui *de adventu unigeniti filii tui secundum carnem* laetantur, in secundo *cum venerit in maiestate sua praemium aeternae vitae percipiant*. Per Dominum nostrum», GrH 813.

gennaio— di preparazione per il battesimo degli adulti che si celebrava nella festa dell'Epifania: una specie di catecumenato di 21 giorni. La prassi gallicana però viene ancora da più lontano perché risale alla tradizione bizantina che osserva (fino ad oggi) una “Quaresima di Natale” a partire dalla festa di S. Martino, 11 novembre.

A Roma non si celebravano i battesimi nell'Epifania, bensì intorno a Pasqua, ciò spiega perché non esiste tale “periodo di preparazione” prima della festa di Natale o di Epifania. Quando l'Avvento entra effettivamente nel calendario romano verso la metà del sec. VI appare piuttosto collegato alle *Quattuor tempora* di dicembre²⁷⁹. Ciò spiega in parte come mai i primi testi liturgici del periodo di Avvento non hanno tutti un carattere esplicitamente natalizio.

Quando si consolida a Roma come un periodo di preparazione per il Natale, intorno al sec. VII, l'Avvento consisteva di sei settimane prima di Natale²⁸⁰, poi, più tardi, si sono ridotte a 4 settimane.

Nell'epoca carolingia (sec. VIII-IX), si afferma anche il carattere escatologico di questo periodo insieme a quello propriamente natalizio; cioè così come il termine in se stesso aveva un duplice senso nell'era patristica, così anche si afferma il duplice carattere del periodo d'Avvento. Questo duplice carattere si vede già assodato nei primi Lezionari dell'epoca. Il *Comes* di Murbach pone come scelta del Vangelo nella Domenica II d'Avvento il brano dell'ingresso messianico di Gesù nella santa città di Gerusalemme (cfr. Mt 21,1-9)²⁸¹. Per cui viene messo in evidenza il Signore “che viene” nell'umiltà e nella gloria; Cristo si manifesta come Figlio dell'uomo e allo stesso tempo si rivela quale Figlio dell'Altissimo. Tuttavia era facile far confluire altri aspetti: in parte per la coincidenza con i digiuni delle tempora di autunno, l'Avvento cominciò a prendere un carattere ascetico-penitenziali nella prospettiva del ritorno del Signore nel giorno del giudizio²⁸².

Così, dal periodo carolingio e cominciando dalle terre franco-germaniche, l'Avvento si caratterizzò in due sezioni: dalla I Dom. di Avvento fino a 16 dicembre viene accentuato l'avvento escatologico, mentre dal 17 dicembre fino al 24 prevale nei testi il senso dell'avvento natalizio²⁸³. Anche in quest'epoca (sec VIII-IX) le Messe d'Avvento appaiono nei Graduali e negli Antifonari come

²⁷⁹ I cambi di stagioni (primavera, estate, autunno ed inverno) erano tempi importanti per la vita agricola in Italia e in quasi tutto il bacino mediterraneo. All'inizio di ognuna delle quattro stagioni coincidevano infatti i raccolti (mietitura e vendemmia) più importanti dell'anno. A Roma, sin dai sec. IV-V, si celebravano questi cambi stagionali con una settimana di digiuno e di preghiera, e altre celebrazioni liturgiche il mercoledì e venerdì dentro la settimana. Queste quattro settimane si chiamavano “*Quattuor tempora*” (“quattro tempi”).

²⁸⁰ Una tradizione che rimane fino ad oggi nel Rito Ambrosiano.

²⁸¹ Cfr. D.A. WILMART, *Le Comes de Murbach*, «Revue Bénédictine» 30 (1913) 52.

²⁸² Cfr. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella liturgia*, p. 322.

²⁸³ Le cosiddette Antifone “O” delle ferie maggiori nella seconda sezione dell'Avvento sono infatti anche di origine gallicana. Sottolineano anche la venuta natalizia del Messia.

l'inizio dell'Anno del Signore. È indicativo processo di completamento della struttura completa del ciclo temporale: Avvento – Natale/Epifania – Quaresima – Pasqua/Pentecoste. È altresì indicativo della presa di coscienza della distinzione tra l'“Anno cristiano” od “Anno ecclesiastico” dall'anno civile, che comincia il 1 gennaio.

7.3. Il duplice carattere dell'Avvento nell'attuale ordinamento liturgico

L'Avvento comincia dai primi Vespri della domenica che cade il 30 novembre o è la più vicina a questa data, e termina prima dei primi Vespri di Natale²⁸⁴. I formulari della Messa fino a 16 dicembre hanno propria solo la colletta e le letture bibliche, mentre dal 17 a 24 dicembre, tutti hanno formulari propri con letture proprie. Il carattere di attesa escatologica si avverte più fortemente nei testi biblici e nell'eucologia delle due prime settimane, mentre il resto che segue, soprattutto a partire dal 17 dicembre, si accentua il carattere della preparazione natalizia.

Ma sia nel versante escatologico sia in quello natalizio, i testi della liturgia attuale affermano il carattere dell'Avvento in quanto tempo di attesa vigilante e di preparazione. La Chiesa si prepara «con animo purificato» per celebrare «la nascita del nostro redentore» nell'umiltà²⁸⁵. Ma allo stesso tempo ci prepariamo per la sua venuta alla fine dei tempi come giudice. Così preghiamo al Padre di suscitare in noi «la volontà di andare incontro con le buone opere al [suo] Cristo che viene, perché egli ci chiami accanto a sé nella gloria a possedere il regno dei cieli»²⁸⁶. Troviamo una sintesi di questa duplice carattere teologico d'Avvento nella colletta della Messa del 21 dicembre:

Esaudisci con bontà le preghiere del tuo popolo, o Padre,
perché coloro che si rallegrano
per la venuta del tuo Figlio unigenito nella nostra carne
possano giungere al premio della vita eterna
quando verrà nella gloria.

Sant'Ireneo offre una interpretazione teologica di questa doppia venuta del Signore affermando che nella venuta di Cristo, Dio sarà visto dagli uomini; e questa visione corrisponde allo stesso piano storico-salvifico di Dio: «Si rese un tempo accessibile in visione profetica per mezzo del suo Spirito, si lascia vedere ora mediante il suo Figlio, dando l'adozione a figli. Sarà visto, infine, nel regno dei cieli nella pienezza della sua paternità»²⁸⁷. Infatti la celebrazione dell'Avvento *oggi, nel presente*, dà luogo a tre tipi di visione: visione che è compimento del passato, sperimentazione nel nostro presente, ed anticipo della

²⁸⁴ Cfr. NGALC 40.

²⁸⁵ Cfr. *Preghiera sulle offerte*, 23 dicembre, MRit³ 32.

²⁸⁶ *Colletta, I domenica d'Avvento*, MRit³ 5.

²⁸⁷ SANT'IRENEO, *Contro le eresie*, 4, 20, 4-5 (SCh 100, 634-640), cfr. 2^a Lettura, Ufficio delle Letture, mercoledì della 3^a settimana d'Avvento.

visione finale.

San Bernardo invece ci fa vedere come la Liturgia dell'Avvento ci fa meditare, rivivere nella propria vita spirituale questa tensione tra avvento presente e l'avvento futuro, tra avvento nell'umiltà e l'avvento nella gloria:

Conosciamo una triplice venuta del Signore. Una venuta occulta si colloca infatti tra le altre due che sono manifeste. [...] Nella prima venuta dunque egli venne nella debolezza della carne, in questa intermedia viene nella potenza dello Spirito, nell'ultima verrà nella maestà della gloria. Quindi questa venuta intermedia è, per così dire, una via che unisce la prima all'ultima: nella prima Cristo fu nostra redenzione, nell'ultima si manifesterà come nostra vita, in questa è nostro riposo e nostra consolazione²⁸⁸.

²⁸⁸ SAN BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Discorso 5 sull'Avvento*, 1-3, cfr. 2^a lettura, Ufficio delle Letture, mercoledì, 1^a settimana d'Avvento.