

Joseph Ratzinger

**Introduzione
allo spirito della liturgia**



TEMPO SANTO

Se ora ci interroghiamo circa il significato dei tempi sacri nello svolgimento della liturgia cristiana, dobbiamo considerare acquisito tutto quello che è stato oggetto della nostra riflessione nel primo capitolo di questa sezione, a proposito del significato di spazio e tempo nella liturgia cristiana. Tutto il tempo è tempo di Dio. La parola eterna, accogliendo l'esistenza umana nella sua Incarnazione, ha accolto anche la temporalità, ha tratto il tempo dentro lo spazio dell'eternità. Cristo è Lui stesso il ponte tra il tempo e l'eternità. Se in un primo momento non pare possa esserci alcun rapporto tra il «sempre» dell'eternità e il tempo che scorre via, ora è l'Eterno stesso che ha tratto a sé il tempo; nel Figlio il tempo coesiste con l'eternità. L'eternità di Dio non è semplicemente assenza di tempo, negazione del tempo, ma è potere sul tempo, che si realizza come essere-con ed essere dentro il tempo. Nel Verbo Incarnato, che resta sempre uomo, questo essere-con si rende corporeo e concreto.

Tutto il tempo è tempo di Dio. Ma, ancora una volta, è vero che la struttura particolare del tempo della Chiesa, che noi abbiamo conosciuto come un «tra» — tra l'ombra e la pura realtà —, esige un segno, un tempo scelto e ben determinato per attrarre il tempo, nella sua totalità, dentro le mani di Dio. È questo, difatti, che caratterizza l'universalismo biblico, che esso,

cioè, non si poggia su una concezione genericamente trascendentale dell'uomo, ma vuole arrivare alla totalità attraverso una scelta. Ora, però, diventa inevitabile la domanda: ma che cosa è, poi, il tempo? Questa domanda, che ha mosso i grandi pensatori in ogni epoca della storia, non possiamo pretendere di esaurirla come tale. Ma un paio di rapide indicazioni restano comunque imprescindibili, in modo da poter intendere la specificità del rapporto tra la liturgia e il tempo. 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 vita.

Accanto a questi e al di sotto di essi, ci sono però altri ritmi, che, in una certa misura, sono propri di altri gradi dell'essere: la pianta ha il suo tempo; gli anelli sul tronco degli alberi, per esempio, mostrano il tempo interiore e specifico dell'albero che, certamente, si intreccia con il tempo cosmico. Nel cammino che lo vede maturare e appassire l'uomo ha, a sua volta, un suo tempo specifico; si potrebbe dire che il battito del suo cuore è in qualche modo il ritmo interiore del suo tempo, in cui ancora una volta il livello organico e quello psichico e spirituale giungono a una misterio-

La massima sintesi che, a sua volta, si colloca dentro la grandezza dell'universo, ma anche nel patrimonio comune della storia. La via dell'umanità, che noi chiamiamo storia, è una modalità particolare del tempo.

Tutto questo è presente nella liturgia e nella specifica modalità in cui essa si relaziona al tempo. Lo spazio sacro del culto cristiano di Dio è già di per se stesso aperto sul tempo: l'orientamento significa, difatti, che la preghiera è rivolta al sole che sorge, che è ora divenuto portatore di un significato storico. Esso rinvia al mistero pasquale di Cristo, alla morte e al nuovo inizio. Esso rinvia al futuro del mondo e al compimento di tutta la storia nella venuta definitiva del Redentore. Ecco perché nella preghiera cristiana il tempo e lo spazio si compenetrano vicendevolmente: lo spazio stesso è divenuto tempo, e il tempo diventa, per così dire, spaziale, entra nello spazio. E come spazio e tempo si intrecciano, così anche la storia e il cosmo. Il tempo cosmico, che viene determinato dal sole, diventa rappresentazione del tempo dell'uomo e, quindi, del tempo storico, che va verso l'unità di Dio e mondo, di storia e universo, di materia e spirito: in una parola, va verso la «città nuova», la cui luce è Dio stesso, così che il tempo diventa eternità e l'eternità si comunica al tempo.

Nella pietà anticotestamentaria noi troviamo una duplice distinzione del tempo: da una parte con il ritmo delle settimane, che muove verso il sabato, dall'altra con le feste, che in parte sono determinate dagli eventi della creazione – semina e raccolto, più le feste della tradizione nomadica –, in parte dalla memoria dell'agire storico di Dio; spesso queste due origini si legano tra di loro. Questa figura fondamentale vale ancora nel cristianesimo, che proprio nell'ordinamen-

to del tempo sta in una profonda continuità interiore con l'eredità giudaica. Nel cristianesimo, inoltre, viene poi accolta anche l'eredità delle religioni del mondo, che viene così consegnata all'unico Dio ed è da lui purificata e illuminata.

Cominciamo con il ritmo delle settimane. Abbiamo visto che il sabato introduce nel tempo il segno dell'Alleanza, stabilisce un legame reciproco tra la creazione e l'Alleanza. Questo ordine fondamentale, che è entrato anche nel decalogo, continua a sussistere anche nel cristianesimo. Ma ora, mediante l'Incarnazione, la Croce e la Resurrezione, l'Alleanza è stata innalzata a un nuovo grado, tanto che si può parlare di «nuova Alleanza». Dio ha agito ancora una volta e in modo nuovo, per dare all'Alleanza la sua ampiezza universale e la sua forma definitiva. Questo agire però ha influito sul ritmo delle settimane: il suo vertice, a cui tutto il resto era orientato, è stata la resurrezione di Gesù «il terzo giorno». Riflettendo sull'Ultima Cena abbiamo visto che la Cena, la croce e la resurrezione sono strettamente legate tra di loro – che la dedizione di Gesù fino alla morte conferisce alle parole della Cena il loro realismo. Questo dono, tuttavia, sarebbe privo di senso se la morte avesse l'ultima parola. Ecco perché la nuova alleanza si compie solo mediante la resurrezione: ora l'uomo è unito per sempre a Dio. Ora sono ambedue realmente e indissolubilmente legati tra loro. Ecco perché il giorno della resurrezione è il nuovo sabato. E il giorno in cui il Signore si fa presente tra i suoi e li invita nella sua «liturgia», nella sua esaltazione di Dio, e si partecipa a loro. Il mattino del «terzo giorno» diventa l'ora della celebrazione cristiana. Partendo dalla connessione tra Cena, croce e resurrezione, sant'Agostino ha mostrato come, mediante la loro unità, la Cena diventi in modo del tutto

ovvio il sacrificio del mattino e proprio in questo modo sia attuato il comandamento impartito nell'ora della Cena. Il passaggio dall'antica alla nuova Alleanza è percepibile proprio nel passaggio dal sabato al giorno della resurrezione come nuovo segno dell'Alleanza; la domenica fa quindi suo il senso che era stato del sabato. Questo giorno viene denominato in tre modi diversi: a partire dalla croce è il terzo giorno; nell'Antico Testamento il terzo giorno era stato visto come il giorno della teofania, dell'ingresso di Dio nel mondo dopo il tempo dell'attesa. Se si parte dallo schema delle settimane, è il primo giorno della settimana; infine, i Padri hanno aggiunto l'idea che, se si considera la settimana appena trascorsa, esso è l'ottavo giorno.

In questo modo i tre simbolismi finiscono per intersecarsi: il più importante di essi, comunque, è quello di primo giorno della settimana. Nel mondo mediterraneo, in cui il cristianesimo si è formato, il primo giorno della settimana era visto come il giorno del sole, mentre gli altri giorni erano legati ai diversi pianeti allora noti. Il giorno della celebrazione liturgica dei cristiani era stato scelto come memoria dell'agire di Dio, a partire dalla data della resurrezione di Gesù. Apparve però subito che questa data esprimeva lo stesso simbolismo cosmico dell'orientamento della preghiera cristiana. Il sole annuncia Cristo, cosmo e storia parlano insieme di Lui. A ciò si aggiungeva però un'altra constatazione: il primo giorno è il giorno dell'inizio della creazione. La nuova creazione riprende l'antica. La domenica cristiana è anche festa della creazione: ringraziamento per il dono della creazione, per il «sia fatto» con cui Dio ha posto l'essere del mondo. Essa è ringraziamento per il fatto che Dio non permette che la creazione sia distrutta, ma la ricostituisce dopo tutte le distruzioni operate dall'uomo. Nel

primo giorno è contenuta l'idea paolina secondo cui la creazione attende la rivelazione dei figli di Dio (Rm 8,19): come il peccato distrugge la creazione (e noi lo vediamo molto bene!), così essa guarisce quando i «figli di Dio» si fanno presenti. La domenica esplicita così anche il compito di cui si parla nel racconto della creazione: «soggiogate la terra!» (Gn 1,28). Questo non significa: rendetela schiava! saccheggiate! Fate di essa quello che volete! Ma: riconoscetela come dono di Dio! Custoditela e curatela come i figli curano l'eredità paterna. Abbiatene cura, così che essa divenga un vero giardino di Dio e si realizzi il suo senso più profondo, così che anche per essa sia vero che Dio è «tutto in tutti». È proprio questo orientamento che i Padri volevano esprimere quando chiamarono il giorno della resurrezione anche ottavo giorno. La domenica non guarda solo indietro, ma anche avanti. Guardare alla resurrezione significa guardare al compimento. Con il giorno della resurrezione, subito dopo il sabato, Cristo ha superato il tempo, ma, insieme, lo ha portato fuori, oltre se stesso. I Padri ne trassero la conclusione che la storia del mondo, nel suo insieme, deve essere vista come una grande settimana paragonabile alle età dell'uomo. L'ottavo giorno significa così il nuovo tempo, che ha avuto inizio con la resurrezione. Esso scorre già ora, insieme con la storia. Nella liturgia noi giungiamo già ad afferrarlo, ma, allo stesso tempo, esso resta pur sempre davanti a noi: segno del mondo definitivo di Dio, in cui ombra e immagine sono superati nella reciprocità definitiva di Dio con le creature. A partire da questo simbolismo dell'ottavo giorno si sono spesso e volentieri costruiti i battisteri — le chiese battesimali — su pianta ottagonale, per spiegare il battesimo come nascita nell'ottavo giorno, nella resurrezione di Cristo e nel nuovo tempo che essa ha dischiuso.

La domenica è, dunque, per i cristiani, la vera misura del tempo, l'unità di misura della loro vita. Essa non si poggia su delle convenzioni arbitrarie, ma porta in sé una sintesi unica di memoria storica, di richiami alla creazione e di teologia della speranza. È la festa della resurrezione dei cristiani, che torna tutte le settimane, che, però, non rende affatto superfluo il ricordo specifico della Pasqua di Gesù. Dal Nuovo Testamento si deduce molto chiaramente che Gesù andò incontro in piena consapevolezza alla sua «ora». Il richiamo all'«ora di Gesù», messo in evidenza nel Vangelo di Giovanni, ha indubbiamente diversi livelli di significato. Ma, anzitutto, esso rinvia a una data: Gesù non voleva morire in un giorno qualsiasi. La sua morte aveva significato per tutta la storia, per l'umanità, per il mondo. Per questo essa doveva intrecciarsi con una precisa ora cosmica e storica. Essa coincide con la Pasqua dei Giudei, così come è presentata e ordinata in Es 12. Giovanni e la lettera agli Ebrei mostrano che essa assume in sé anche il contenuto di altre feste, soprattutto quella della riconciliazione, ma la sua vera data è la Pasqua: la sua morte non è un qualche incidente imprevisto, è una «festa» – porta a compimento ciò che nella Pasqua era stato simbolicamente inaugurato. Essa – come abbiamo visto – porta dal surrogato alla realtà, alla sua donazione vicaria intesa come servizio.

La Pasqua è l'«ora» di Gesù. Proprio nel legame con questa data si palesa il significato storico universale del morire di Gesù. La Pasqua era all'inizio una festa di nomadi; da Abele fino all'Apocalisse l'agnello sacrificato è prefigurazione del Redentore, del sacrificio puro. In questa sede non è necessario seguire ulteriormente l'importanza dell'elemento nomadico nell'origine della religione biblica. Per quanto riguarda il sorgere del monoteismo è importante ricordare

che esso non ha avuto origine nelle grandi città e nelle terre fertili presso i grandi corsi d'acqua. Esso ha potuto crescere nel deserto, in cui il cielo e la terra si trovavano l'uno di fronte all'altro; nell'assenza di dimora e di riparo del viandante, che non divinizza un luogo particolare, ma che doveva continuamente sostenersi sul Dio che camminava con lui. In tempi recenti si è altresì richiamata l'attenzione sul fatto che la festa della Pasqua cade nel tempo della costellazione dell'ariete – dell'agnello. È pur vero che per quanto riguarda la determinazione della data della Pasqua questa coincidenza, se pur vi è stata, è stata comunque marginale. Essenziale, invece, è stato il richiamo alla data della morte e resurrezione di Gesù, che implicava già di per sé stesso lo stretto legame con il calendario giudaico. Indubbiamente, però, proprio questo legame, che ancora una volta aveva a che fare con la correlazione tra Antico e Nuovo Testamento così come con la novità dell'avvenimento cristiano, portava in sé la miccia di quella controversia sulla data della Pasqua che sarebbe scoppiata nel secolo secondo e che solo il concilio di Nicea (325) poté risolvere, almeno per la Grande Chiesa. Difatti, esisteva, da una parte, la consuetudine diffusa nell'Asia Minore, che si richiama al calendario giudaico e che celebrava quindi la Pasqua cristiana nel quattordicesimo giorno del mese di Nisan, la «Pasqua dei Giudei». D'altra parte, c'era la consuetudine, formatasi soprattutto a Roma, di considerare in maniera esclusiva la domenica come il giorno della resurrezione; la Pasqua cristiana doveva quindi essere celebrata sempre di domenica dopo il primo plenilunio di primavera. Il concilio di Nicea impose questa decisione. Con questa disposizione il calendario solare e quello lunare venivano a legarsi strettamente, le due grandi forme di ordinamento cosmico del tempo si trovavano reciprocamente legate a

partire dalla storia di Israele e dal destino di Gesù. Torniamo, però, ancora una volta all'immagine dell'agnello (dell'ariete). Nel V secolo ci fu una controversia tra Roma e Alessandria sul termine ultimo per la data della Pasqua. Secondo la tradizione alessandrina doveva essere il 25 aprile. Papa Leone Magno (440-461) criticò questa data, ritenuta troppo tarda, richiamando l'indicazione biblica secondo cui la Pasqua doveva cadere nei primi mesi. Con questo non si intendeva il mese di aprile, ma il tempo in cui il sole percorre il primo segmento del cerchio zodiacale – la costellazione dell'ariete. Il segno zodiacale nel cielo sembrava parlare in anticipo e per tutti i tempi dell'«agnello di Dio», che toglie i peccati del mondo (Gv 1,29), di colui che riassume in sé tutti i sacrifici degli innocenti e dà loro significato. Il racconto misterioso dell'ariete – che era rimasto impigliato nei rovi e che si offrì al posto di Isacco come sacrificio prescelto da Dio stesso –, viene ora inteso come pre-storia di Gesù, i rami in cui è preso, come immagine del segno zodiacale dell'ariete e questo, a sua volta, come prefirgurazione celeste del Cristo crocifisso. Con ciò si deve ancora osservare che la tradizione giudaica data il sacrificio di Abramo al 25 di marzo. Questo giorno – come avremo modo di approfondire più avanti – era però visto anche come il giorno in cui aveva avuto inizio la creazione del mondo, quello in cui Dio aveva detto: «sia la luce!». Molto presto esso venne visto anche come il giorno in cui Cristo era morto e, finalmente, come quello in cui era stato concepito. Un richiamo a questa serie di pensieri è certo presente nelle parole della prima lettera di Pietro, che definisce Cristo come l'«agnello senza macchia» di cui parla Es 12,5, che è stato «scelto prima della creazione del mondo» (1,20); le parole misteriose di Ap 13,8 sull'«agnello che è stato immolato fin dal principio

del mondo» potrebbero forse essere comprese a partire da qui, anche se sono possibili altre traduzioni che accentuano ulteriormente il paradosso. È chiaro che, a partire da queste immagini cosmiche, i cristiani comprendevano il significato universale di Cristo in maniera inaudita e diveniva, quindi, comprensibile anche la grandezza della speranza prefigurata nella fede. Mi pare chiaro che anche noi dobbiamo recuperare questo sguardo cosmico, se vogliamo tornare a comprendere e vivere l'avvenimento cristiano in tutta la sua ampiezza e profondità.

Vorrei aggiungere altre due considerazioni sulla festività pasquale. Nel corso delle riflessioni fin qui condotte abbiamo visto quanto il cristianesimo abbia fatto suo il simbolismo solare. La datazione della Pasqua, divenuta definitiva con il concilio di Nicea, ha collegato la festa al calendario solare, senza però separarla da quello lunare. Nel mondo delle religioni la luna, con le sue fasi cangianti, appare spesso come un simbolo del femminile, soprattutto però come simbolo della transitorietà. Il simbolismo cosmico della luna corrisponde così al mistero della morte e della resurrezione che ha avuto luogo nella Pasqua cristiana. Nella data della festa di Pasqua fissata nella domenica dopo il primo plenilunio di primavera si uniscono il simbolismo del sole e della luna: la transitorietà è riassunta e contenuta nella non transitorietà. La morte diventa resurrezione e sfocia nella vita eterna.

Infine dobbiamo però ricordare che già per Israele la Pasqua non è solo una festa cosmica, ma è sostanzialmente ordinata a una memoria storica: è la festa dell'uscita dall'Egitto, la festa della liberazione, con cui Israele comincia la sua strada come popolo di Dio nella storia. La Pasqua di Israele è memoria di un'agi-

re di Dio che è stato evento di liberazione e ha istituito la comunità. Anche questo contenuto della festa è entrato nella Pasqua cristiana e ha aiutato a comprendere la profondità di significato della resurrezione di Cristo. Gesù aveva consapevolmente legato i suoi ultimi passi alla Pasqua di Israele, l'aveva scelta come la sua «ora». Deve quindi esserci uno stretto legame tra la memoria di Israele e il nuovo evento del santo triduo della cristianità. L'ultima minaccia dell'uomo è la morte. L'uomo sarà pienamente liberato solo se sarà liberato dalla morte. In effetti, l'oppressione di Israele in Egitto era una forma di morte, che doveva e voleva distruggere il popolo in quanto tale. Su tutti i discendenti di sesso maschile gravava la morte. Nella notte di Pasqua, al contrario, l'angelo della morte percorre ora l'Egitto e colpisce i suoi figli primogeniti. La liberazione è liberazione per la vita. Cristo, il primogenito della creazione, prende su di sé la morte e schiaccia nella resurrezione il potere della morte: la morte non ha più l'ultima parola. L'amore del Figlio si rivela così più forte della morte, perché unisce l'uomo con l'amore di Dio, che è l'essere stesso. Nella resurrezione di Cristo non viene così richiamato alla memoria solamente un destino individuale: Egli, ora, è stabilmente qui, perché Egli vive. È Lui che ci raccoglie, perché anche noi viviamo: «Io vivo, e voi vivrete» (Gv 14,19). A partire dalla Pasqua i cristiani si comprendono come «viventi», come coloro che hanno trovato la via d'uscita da un'esistenza che è più un essere morti che vera vita, come coloro che hanno scoperto la vita reale: «Questa è la vita eterna, che essi conoscano te, il solo vero Dio, e colui che tu hai mandato, Gesù Cristo» (Gv 17,3). La liberazione dalla morte è allo stesso tempo liberazione dalla prigionia dell'individualismo, dal carcere dell'io, dall'incapacità di amare e di parteciparsi. La Pasqua diventa così la

grande festa battesimale, in cui l'uomo compie, per così dire, il passaggio del mar Rosso, esce dalla sua vecchia esistenza per entrare nella comunione con Cristo, il Risorto, e, così, nella comunione con tutti coloro che gli appartengono. La resurrezione costruisce la comunione. Essa crea il nuovo popolo di Dio. Il seme di frumento, che è morto da solo, non resta solo, ma porta molto frutto. Il Risorto non resta solo, attira verso di sé l'umanità e realizza così la nuova, universale comunione tra gli uomini. L'intero significato della Pasqua ebraica è presente nella Pasqua cristiana. Il punto qui non è il ricordo di un evento di per sé passato e irripetibile, ma – come abbiamo già visto – 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. Ma non dimentichiamo neppure che questa festa della storia della salvezza, aperta in avanti, verso il futuro, ha le sue radici in un evento cosmico e non rinuncia a queste radici: la luna, che muore e sorge di nuovo, diventa il segno cosmico della morte e resurrezione, il sole del primo giorno diventa il messaggero di Cristo, che «esce come uno sposo dalla stanza nuziale e percorre la sua strada esultante come un prode», fino agli estremi confini dello spazio e del tempo (Sal 18 [19], 6s). Per questo i tempi delle feste cristiane non possono essere manipolati arbitrariamente: l'«ora» di Gesù continua a mostrarsi anche a noi nell'unità del tempo cosmico e storico. Mediante la festa entriamo nel ritmo della creazione e nell'ordine della storia di Dio con gli uomini.

A questo punto sorge spontanea una domanda, che desidero affrontare, prima di passare alla trattazione della festività del Natale. Il simbolismo cosmico qui presentato si realizza alla lettera solo nell'ambiente

del Mediterraneo e in quello del Medio Oriente, in cui sono sorte la religione ebraica e quella cristiana. Ma esso, in sostanza, continua a valere anche per l'emisfero settentrionale. Tuttavia, nell'emisfero meridionale tutto appare rovesciato: la Pasqua cristiana non cade in primavera, ma in autunno, Natale non cade nel solstizio d'inverno, ma al centro dell'estate. Qui la questione della «inculturazione» liturgica si pone in tutta la sua urgenza: se la simbologia cosmica è così importante, in questi luoghi non si dovrebbe allora rovesciare il calendario? G. Voß ha giustamente risposto che così finiremmo per ridurre il mistero di Cristo a una religione puramente cosmica, che finiremmo per sottomettere la dimensione storica a quella cosmica. Ma non è l'elemento storico ad essere funzionale a quello cosmico, ma quello cosmico allo storico, perché è solo in quest'ultimo che al cosmo viene donato il suo centro e il suo scopo. L'incarnazione significa anche legame con l'origine, con la sua singolarità e anche con la sua «casualità», per esprimerci con parole umane. Proprio essa è per noi garanzia che non stiamo seguendo dei miti, ma che Dio ha agito con noi realmente, ha preso il nostro tempo nelle sue mani, e ora, sul ponte di questa «unica volta», possiamo spingerci fino al «per sempre» della sua misericordia. E però vero che l'ampiezza del simbolo e quella dell'azione storica di Dio devono essere equilibrati. Voß ha saputo molto ben evidenziare taluni aspetti «autunnali» nel mistero della Pasqua, che ci aiutano ad approfondire e ampliare la nostra comprensione della festa e possono conferirle una sua particolare fisionomia nell'altro emisfero. Del resto tanto la Scrittura che la liturgia offrono dei richiami per una interiore delimitazione dei simbolismi. Avevo già richiamato l'attenzione sul fatto che il Vangelo di Giovanni e la lettera agli Ebrei nell'interpretare la passione di Gesù non

fanno riferimento solo alla Pasqua ebraica, che dal punto di vista cronologico coincide con la sua «ora», ma la interpretano anche a partire dal rito della festa della riconciliazione, che viene celebrata nel decimo giorno del «settimo mese» (settembre-ottobre). Nella Pasqua di Gesù si intrecciano così la Pasqua ebraica (in primavera) e il giorno della riconciliazione (in autunno). Egli congiunge la primavera e l'autunno del mondo: l'autunno del tempo che passa diventa un nuovo inizio, ma anche la primavera diventa, come ora della sua morte, un richiamo alla fine dei tempi, all'autunno del mondo, in cui, secondo i Padri, Cristo è venuto. Prima della riforma postconciliare il calendario liturgico conosceva una particolare ripartizione dei tempi che, però, non era più compresa da molto tempo ed era concepita troppo esteriormente. A seconda che la data di Pasqua cadesse in anticipo o in ritardo si doveva abbreviare o allungare il tempo dopo l'Epifania. Le domeniche che così venivano a cadere, venivano spostate alla fine dell'anno liturgico. Chi consideri con attenzione le letture proposte in tali occasioni, vedrà che si tratta in larga misura di testi che sono ordinati al tema della semina, che diventa così segno del seme del Vangelo che deve essere sparso. Proprio per questo tali testi, e le domeniche in cui venivano letti, possono trovare il loro posto tanto in primavera che in autunno: in ambedue le circostanze è tempo di semina. In primavera il contadino semina per l'autunno, in autunno per l'anno che verrà. La semina rinvia sempre in avanti, essa appartiene tanto all'anno che comincia quanto a quello che se ne va, proprio perché l'anno che se ne va rinvia a un nuovo futuro. Il mistero della speranza è in gioco in ambedue le circostanze e ha la sua profondità proprio nell'anno che sta per finire, che, attraverso il tramonto, conduce a un nuovo inizio. Mettere in risalto questi spunti di

riflessione e fari entrare nella coscienza comune dei cristiani di ambedue gli emisferi terrestri potrebbe essere un'opera di vera inculturazione, in cui il sud potrebbe aiutare il nord a scoprire nuovi aspetti nella vastità e profondità del mistero. È questa, peraltro, una via per la quale ambedue possiamo ricevere nuovamente la sua ricchezza.

Rivolgiamoci ora – sia pure brevemente – al secondo centro gravitazionale dell'anno liturgico, il periodo del Natale, che si è formato più tardi dell'ordinamento pasquale, a partire e in funzione della Pasqua stessa. La domenica – così come la direzione ad oriente della preghiera cristiana – è un elemento essenziale della cronologia cristiana, che risale alle stesse origini della cristianità. Fin dal principio è questo un elemento stabile e determina a tal punto la forma dell'esistenza cristiana che Ignazio di Antiochia giunge ad affermare: «Noi non viviamo più secondo il sabato, ma apparteniamo alla domenica...» (Ad Magn. 9,1). Ma già nel Nuovo Testamento lo sguardo dei cristiani risale dall'evento pasquale fino all'Incarnazione di Cristo nel grembo della Vergine Maria. Nel Vangelo di Giovanni, sintesi conclusiva della fede neotestamentaria, la teologia dell'incarnazione è posta allo stesso livello della teologia pasquale. O, ancora meglio: la teologia dell'Incarnazione e la teologia pasquale non stanno l'una accanto all'altra, ma appaiono come i due inseparabili punti forti dell'unica fede in Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato e il Redentore. Croce e resurrezione presuppongono l'Incarnazione. Solo perché il Figlio – e con Lui Dio stesso – è realmente «disceso» e «si è incarnato nel seno della Vergine Maria», la morte e la resurrezione di Gesù sono eventi che sono contemporanei a tutti noi e che ci toccano tutti, ci strappano dal passato segnato dalla morte e ci aprono

al presente e al futuro. A sua volta, l'incarnazione mira a far sì che questa «carne», l'esistenza terrena e transitoria, giunga a una forma non più transitoria, e infatti cioè nel cambiamento pasquale. Dopo che l'Incarnazione era stata riconosciuta come il punto forte della fede in Cristo, essa doveva trovare espressione anche nella celebrazione liturgica, essere rappresentata anche nel ritmo del tempo sacro. È difficile stabilire con precisione a quanto indietro risalgano le radici della festa del Natale. Essa ha comunque preso la sua forma definitiva nel secolo terzo. Più o meno nello stesso periodo emergono in Oriente la festa dell'Epifania, al 6 gennaio, e in Occidente quella del Natale, al 25 dicembre, con accenti diversi, in dipendenza dai diversi contesti religiosi e culturali in cui erano sorte ambedue le feste, ma con un ultimo significato comune: la nascita di Cristo come alba della nuova luce, del vero sole della storia. I complicati e talvolta discussi particolari della formazione di queste due feste esulano dai limiti di questo volume. Qui vorrei accennare solo a ciò che, a mio avviso, è di aiuto per comprendere ambedue questi giorni di festa. Il punto di partenza per fissare il giorno della nascita di Cristo è dato, sorprendentemente, dal 25 marzo. Per quanto mi è noto, la più antica notizia in proposito si trova nelle opere dello scrittore ecclesiastico di origine africana Tertulliano (ca 150-ca 207), il quale, evidentemente presuppone come tradizione conosciuta che Cristo sia morto sulla croce il 25 marzo. In Gallia questo giorno fu conservato fino al sesto secolo come data fissa della Pasqua. In uno scritto che ha come argomento il calcolo della data della Pasqua, risalente al 243 e pure originario dell'Africa, nel contesto di un'interpretazione del 25 marzo come giorno della creazione, troviamo un calcolo davvero molto particolare del giorno della nascita di Cristo: secondo il racconto della crea-

zione il sole era stato creato nel quarto giorno, ovvero il 28 marzo. Per questo tale giorno dovrebbe essere considerato come il giorno della nascita di Cristo, come quello che ha visto sorgere il vero sole della storia. Questa idea si trova ancora nel quarto secolo, con la variante che il giorno della Passione e quello del Concepimento di Cristo erano visti come identici e, per questo, il 25 marzo si celebrava l'annunciazione dell'angelo e il Concepimento del Signore per opera dello Spirito Santo nel grembo della Vergine Maria. La festa della nascita di Cristo il 25 dicembre – nove mesi dopo il 25 marzo – si è formata in Occidente nel corso del terzo secolo, mentre in Oriente – sulla base di una differenza di calendario – il Natale di Cristo veniva inizialmente celebrato il 6 gennaio. In tal modo si rispondeva anche a una festa pagana che veniva celebrata ad Alessandria in quello stesso giorno e che aveva come oggetto la mitica nascita di una divinità. Le vecchie ipotesi, secondo cui il 25 dicembre era stato scelto a Roma in polemica con il culto mitraico o anche come risposta cristiana al culto del sole invitto, che era stato promosso dagli imperatori romani nel corso del terzo secolo come tentativo di stabilire una nuova religione di stato, oggi non paiono più sostenibili. Decisivo fu piuttosto lo stretto rapporto tra creazione e croce, tra creazione e Concepimento di Cristo, nella misura in cui a partire dall'«ora di Gesù» queste date venivano a coinvolgere il cosmo. Io interpretavano come pre-figurazione e pre-annuncio di Cristo, il primogenito della creazione (Col 1,15), di cui parla la creazione stessa e attraverso il quale viene decifrato il suo tacito messaggio. Dal primogenito della creazione, che ora è entrato nella storia, il cosmo riceve il suo vero senso: a partire da Lui ora è certo che l'avvenuta della creazione, dell'esistenza del mondo – libera e diversa da Dio – non si conclude nell'assurdo e nel

tragico, ma resta positiva attraverso tutti gli sconvolgimenti e le distruzioni. L'approvazione del settimo giorno da parte di Dio è confermata in maniera autentica e definitiva. A partire da questo contenuto originariamente cosmico della data del Concepimento e della Nascita poteva essere anche ripresa la sfida del culto solare e inserita positivamente nella teologia della festa. Nei Padri si trovano testi grandiosi che esprimono questa sintesi. San Gerolamo, per esempio, in una sua predica natalizia afferma: «La stessa creatura dà ragione alla nostra predica, il cosmo è testimone della verità della nostra parola. Fino a questo giorno crescono i giorni oscuri, da questo giorno regredisce l'oscurità... Cresce la luce, arretra la notte». Anche Agostino così predicava ai suoi fedeli di Ippona nella notte di Natale: «Ralleghiamoci anche noi, o fratelli. Giubilino pure i pagani: poiché non il sole visibile ci consacra questo giorno, ma il suo invisibile creatore». I Padri si richiamano continuamente ai versetti del salmo 18 (19) già citati in precedenza, che per la Chiesa antica sono divenuti il vero salmo natalizio: Egli (il sole, cioè Cristo) è come uno sposo che esce dalla sua stanza nuziale. In questo salmo, interpretato come profezia di Cristo, si sentiva riecheggiare il mistero mariano. Tra queste due date, del 25 marzo e del 25 dicembre, si inserisce poi la festa del precursore, Giovanni Battista, il 24 giugno, nel giorno del solstizio d'estate. La correlazione tra queste date appare ora come un'espressione liturgica e cosmica delle parole del Battista: Egli (Cristo) deve crescere, io devo diminuire. La festa del natale di Giovanni coincide con il momento dell'anno in cui il giorno comincia a diminuire, così come la festa del Natale di Cristo è l'inizio della nuova alba. L'intreccio di questa festa è puramente cristiano, senza un richiamo diretto all'Antico Testamento, ma si trova comunque in continuità con

la sintesi di cosmo e storia, di memoria e speranza, che era già caratteristico della festa anticotestamentaria e che viene ripresa in modo nuovo nel calendario cristiano. L'intima compenetrazione di Incarnazione e Resurrezione emerge così nella loro specifica e insieme comune correlazione con il ritmo solare e il suo simbolismo.

Ora desidero accennare brevemente alla festa dell'Epifania – il 6 gennaio –, che si trova in stretto rapporto con il Natale. Tralasciamo qui tutti i dettagli storici e anche i numerosi e splendidi testi patristici su questo argomento. Cerchiamo semplicemente di comprendere questa festa a partire dalla forma che essa si è data presso di noi, in Occidente. L'Epifania interpreta l'Incarnazione del Logos a partire dall'antica categoria della «Epifania», vale a dire dell'autorivelazione di Dio, che si mostra alla creatura e, in questo modo, stabilisce un legame tra le diverse epifanie: l'adorazione dei magi come inizio della Chiesa dei pagani, della processione dei popoli verso il Dio di Israele, secondo la profezia di Isata 60; il battesimo di Gesù nel Giordano, in cui la voce dall'alto proclama apertamente che Gesù è il Figlio di Dio; le nozze di Cana, in cui egli manifesta la sua gloria. Il racconto dell'adorazione dei magi è importante per il pensiero cristiano, perché mostra l'intima correlazione tra la sapienza dei popoli e la promessa di cui parla la Scrittura; perché esso mostra come il linguaggio del cosmo e il pensiero umano alla ricerca della verità muovono verso Cristo. La stella misteriosa poté diventare il simbolo di questa correlazione, sottolineando inoltre che il linguaggio del cosmo e quello del cuore umano hanno ambedue origine dalla «parola» del Padre, che in Betlemme è uscita dal silenzio di Dio e ricompone in unità i frammenti della nostra conoscenza umana.

Le grandi feste che danno forma all'anno della fede sono feste di Cristo e, proprio in questo modo, sono ordinate all'unico Dio, che si era manifestato a Mosè nel rovelto ardente e che aveva scelto Israele come assessorio della confessione della Sua unicità. Il fatto poi che, come immagine di Cristo, accanto al sole si trovi la luna, che non brilla di luce propria, ma riceve la sua luminosità dal sole, ci ricorda che noi uomini abbiamo sempre bisogno anche dei piccoli «lumi», la cui luce nascosta sola ci aiuta a riconoscere e amare la luce creativa, il Dio Uno e Trino. Per questo fin dai primissimi tempi della cristianità le feste dei santi entrano a dar forma all'anno cristiano. Ci siamo già imbattuti in Maria, la cui figura è così strettamente intrecciata con il mistero di Cristo che la formazione del ciclo natalizio introduce necessariamente una nota mariana nell'anno liturgico: la dimensione mariana delle feste cristologiche è così divenuta visibile. Compagno poi anche la memoria degli apostoli, dei martiri e, infine, il ricordo dei santi di tutti i secoli. Si potrebbe anche dire che i santi costituiscono in un certo modo i nuovi segni zodiacali cristiani, nei quali si rispecchia la ricchezza della bontà di Dio. La loro luce, proveniente da Dio, ci permette di riconoscere meglio la ricchezza interiore della grande luce di Dio, che da soli non potremmo cogliere nello splendore della sua purissima gloria.