

«CARO SALUTIS CARDUS». CONTRIBUTI, 27

Collana a cura di

G. BONACCORSO - L. GIRARDI - A.N. TERRIN

A.M. CALAPAJ - L. DELLA PIETRA
A. GRILLO - A. NICOLOTTI - F. PIERI - R. SALVARANI
R. TAGLIAFERRI - A.N. TERRIN

LITURGIA
E PARTECIPAZIONE
FORME DEL COINVOLGIMENTO
RITUALE

A cura di
LUIGI GIRARDI

Istituto di Liturgia Pastorale
Abbazia di S. Giustina - Padova

EDIZIONI MESSAGGERO PADOVA
ABBZIA DI SANTA GIUSTINA PADOVA

CIRILLO, EGERIA, GIROLAMO E GLI ALTRI...
ALCUNE TESTIMONIANZE
SU LITURGIA E PARTECIPAZIONE
A GERUSALEMME NEL IV SECOLO

FRANCESCO PIERI

1. DELIMITAZIONE E OGGETTO

Posti davanti all'intento di «accostare in modo fenomenologico le molteplici prassi storiche di partecipazione» attestate, dobbiamo una volta di più arrenderci all'evidenza di come le fonti documentarie dicano solo assai di rado quello che vorremmo. In altre parole, ciò che la ricerca considera a posteriori come una fonte storiografica non è, di norma, stato scritto per i posteri, perciò risponde a domande e a problematiche che sono «altre» dalle nostre. Questo vale in modo del tutto particolare per un tema come la partecipazione «attiva» alla liturgia, che ha cominciato a essere problematizzato – riflesso teologicamente e perciò indagato anche storicamente – solo in epoca prossima a noi: sarà necessario tenere presente questa avvertenza, passando in rassegna i dati inevitabilmente frammentari che ci sono parsi avere una qualche attinenza con esso.

La fonti sulla storia liturgica di Gerusalemme nel IV secolo mostrano nondimeno alcuni caratteri che rendono la prassi liturgica in parte accessibile dalla prospettiva prescelta dal nostro convegno. Tali caratteri sono: l'omogeneità dell'ambiente su cui gli autori citati nel titolo ci informano, l'arco cronologico relativamente ristretto in cui essi si collocano e la diversa tipolo-

gia dei loro scritti; si tratta infatti di corrispondenza privata, di omiletica episcopale e monastica, di un diario di viaggio. Non è qui oggetto del nostro interesse diretto l'ordinamento delle lezioni o dei riti, che rappresenta un taglio d'indagine tutto sommato più consueto negli studi di liturgia antica, su cui si potrebbero raccogliere altre informazioni¹.

Presentati nel loro più probabile ordine cronologico, i principali testi da cui abbiamo tratto le nostre testimonianze sono: le *Catechesi prebattesimali*, tenute dal vescovo gerosolimitano Cirillo intorno alla metà del IV secolo²; l'*Itinerarium* della pellegrina galiziana³ Egeria, steso fra 381 e 384 in concomitanza con gli ultimi anni dell'episcopato cirilliano; le *Catechesi mistagogiche*, che (seguendo V. Saxer) preferiamo attribuire al vescovo Giovanni di Gerusalemme, successore di Cirillo, e quindi di datare agli anni 387-417⁴; la produzione omiletica

¹Per questo i libri rituali (che costituiscono di solito la tipologia precipua di fonti impiegate negli studi storico-liturgici) non vengono qui presi in considerazione. Va ciò nondimeno ricordato che l'antico *Lezionario armeno* è comunemente ritenuto dipendere nell'ordinamento delle lezioni da quello in uso a Gerusalemme già all'epoca di Cirillo: ciò giustifica l'accostamento dei testi scritturistici commentati da Cirillo e Giovanni di Gerusalemme a questa fonte indiretta, che ci restituisce un quadro probabilmente assai prossimo a quello praticato a Gerusalemme al principio del V secolo. Per un primo inquadramento cf. D. STERNON, «Gerusalemme II. Liturgia», in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, ed. A. di Berardino (= NDPAC) 2, Genova 2006-2008, coll. 2114-2116.

²Per la datazione e la paternità delle due serie di catechesi gerosolimitane, le *Prebattesimali* (= *Cat. Bapt.*) e le *Mistagogiche* (= *Cat. Myst.*), seguiamo la ricostruzione di V. Saxer, presentata da ultimo in CIRILLO E GIOVANNI DI GERUSALEMME, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, ed. G. Maestri - V. Saxer (Lecture cristiane del primo millennio: 18), Milano 1994, in particolare le pp. 31-44 dell'Introduzione. Cf. anche il saggio citato *infra* alla nota 4.

³Si ritiene oggi per lo più – sulla base di indizi soprattutto interni, anche di natura linguistica – che Egeria fosse originaria di questa regione dell'estremità nord-occidentale della Spagna. Per una presentazione e discussione dei dati che portano a concludere in tal senso cf. EGERIA, *Pellegrinaggio in Terra Santa - Itinerarium Egeriae*, ed. N. Natalucci (Biblioteca Patristica: 17), Firenze 1991 (= *Itinerarium*), in particolare le pp. 46-48 dell'Introduzione.

⁴Tale opinione è fatta propria da ultimo da J. DAY, *The Baptismal Liturgy of Jerusalem. Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt* (Liturgy, Worship and Society: s.n.), Aldershot 2007, in particolare

superstite di Girolamo che consiste nel *Commento a Marco* e nelle due raccolte di *Commentarioli in Psalmos*, omelie tutte verosimilmente tenute tra la fine del IV e l'inizio del V secolo⁵, nel cenobio betlemita che lo stesso Girolamo aveva fondato pochi anni prima, dopo la sua definitiva partenza dall'Occidente (385-386).

2. UNITÀ NELLA PLURALITÀ

Prendiamo le mosse da un testo all'apparenza non direttamente attinente la nostra problematica. Nell'*Ep.* 71 a Lucino Betico⁶, scritta negli ultimi anni del IV secolo, Girolamo risponde a una questione del suo corrispondente iberico il quale, chiaramente attratto dalla fama della sua vita monastica presso il santuario della Natività, si dimostra affascinato dall'idea di poterlo imitare seguendolo in un analogo ritiro in Terra Santa⁷. È infatti ben noto come l'«invenzione» costantiniana del-

le pp. 12-23.

⁵Per i (pochi) dati su Girolamo omileta, rimandiamo all'utilissimo *companion* di A. FÜRST, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg im Br. 2003, pp. 116. 298-300.

⁶Un'essenziale inquadramento prosopografico di Lucino si trova in FÜRST, *Hieronymus* (citato alla nota 5), p. 189. Il corrispondente di Girolamo morì poco tempo dopo il 398, pare senza riuscire ad attuare il suo proposito di recarsi in Palestina.

⁷Anche rispondendo nel 395 a Paolino di Nola (cf. FÜRST, *Hieronymus*, pp. 203-205), Girolamo (*Ep.* 58) aveva affermato non essere necessario trovarsi in quei luoghi per porsi fruttuosamente alla sequela dei grandi modelli di vita anacoretica: ai presbiteri coniugati – e tale era il caso di Paolino – bastava invece iniziare d'intesa con la propria sposa una vita continentale che prevedesse un preciso programma di preghiera e a questo poi mantenersi fedeli. Per un inquadramento di questo testo, cf. L. PERRONE, «*Sacramentum Iudeae* (Gerolamo, *Ep.* 46) Gerusalemme e la Terra Santa nel pensiero cristiano dei primi secoli. Continuità e trasformazioni», in A. MELLONI - D. MENOZZI - G. RUGGIERI - M. TOSCHI, *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna 1996, pp. 445-478; inoltre, si tengano almeno presenti: P. MARAVALL, «Saint Jérôme et le pèlerinage en Palestine», in Y.-M. Duval (ed.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986)* (Collection d'Etudes Augustiniennes: s.n.), Paris 1988; R.L. WILKEN, *The Land called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven-

la Terra Santa cristiana, ne avesse grandemente accresciuto la popolarità e quindi l'attrattiva per gli aspiranti all'ascetismo, dell'Oriente e dell'Occidente⁸.

Senza potere qui approfondire tale tematica, che pure costituisce un connotato essenziale dell'ambito e dell'epoca che abbiamo prescelto, passiamo a esporre come, nel contesto della sua replica, Girolamo affronti anche due questioni prettamente liturgiche poste da Lucino attinenti l'usanza di digiunare al sabato e quella della comunione eucaristica quotidiana, praticata in alcune grandi regioni ecclesiastiche dell'Occidente. Ecco il testo.

Mi chiedi se si deve digiunare il sabato e se è bene ricevere l'eucaristia ogni giorno, come pare facciamo la chiesa di Roma e la Spagna. A dir la verità su questi argomenti ha già scritto Ippolito, uomo dottissimo⁹; inoltre diversi autori hanno fatto pubblicazioni del genere attingendo qua e là. Ma credo opportuno darti anch'io questa breve norma: le tradizioni delle Chiese – soprattutto quelle che non offendono la fede – le dobbiamo osservare così come ce le hanno tramandate gli antichi, e una consuetudine di una Chiesa non deve venir variata dalla prassi vigente in un'altra. Fosse vero che potessimo digiunare in qualunque tempo, come leggiamo dagli Atti degli Apostoli esser stato fatto (cf. At 13, 2-3) anche nel periodo di Pentecoste e di

London 1992, in particolare, sulla concezione geronimiana della Terra Santa, le pp. 128-137.

⁸La possibilità di sovrapporre i due casi di *quaestio et responsio* a Paolino e Lucino lancia più di un sospetto sul margine di letterarietà retorica insita nelle risposte di Girolamo, che del resto sa in altri casi esprimere accenti di autentico entusiasmo spirituale per il privilegio di trovarsi presso i luoghi santi: cf. in particolare la *Ep.* 46 a Marcella. In effetti «la Gerusalemme cristiana di Gerolamo non è più la terra maledetta degli autori cristiani precedenti, bensì deve essere considerata come il suolo più prezioso, in quanto il sangue di Cristo è stato versato su di esso»: così PERRONE, *Sacramentum* (citato alla nota 7), p. 472.

⁹Difficile precisare a quale specifica opera ippolitea si riferisca Girolamo; per le basilari informazioni su Ippolito in suo possesso, cf. *De viris illustribus* 51 (ed. A. Ceresa-Gastaldo [Biblioteca Patristica: 12], Firenze 1988). In generale, l'uso della comunione frequente è abbastanza ben attestato per i primi tre secoli, mentre tende a regredire nel IV; cf. M. MARITANO, «Comunione», in NDPAC 1, coll. 1143-1145.

domenica dall'apostolo Paolo e dai fedeli insieme a lui – e malgrado ciò non devono essere incolpati di eresia manichea¹⁰, dato che il nutrimento carnale non deve mai aver la preferenza su quello spirituale – e potessimo ricevere anche l'eucarestia senza limitazione di tempo senza incorrere nella nostra condanna e nei rimorsi della coscienza, ascoltando il salmista che dice: Gustate e vedete quanto è buono il Signore! (Ps 33, 9), e: Dal mio cuore è sgorgata una parola buona! (Ps 44, 2). Non lo dico perché penso che si debba digiunare nei giorni festivi, e neppure voglio sopprimere i cinquanta giorni di feste ininterrotte¹¹, ma affinché ogni provincia sia davvero prudente e consideri i precetti degli antichi come se fossero leggi apostoliche¹².

Notiamo che, senza entrare nello specifico dei due quesiti con ragioni favorevoli o contrarie all'uno o all'altro comportamento, la replica di Girolamo si attesta su un principio del

¹⁰Oltre alla probabile impronta manichea dell'astinenza dai cibi e alle pratiche affini, qui insinuata da Girolamo, si potrebbe forse pensare anche alla prosecuzione di pratiche ebraiche presso comunità, ormai decisamente minoritarie, di giudeo-cristiani o ricollegabili a tale remota ascendenza.

¹¹Si tratta della Pentecoste, che nella Chiesa antica indica normalmente l'intero arco celebrativo di sette settimane che si estende da Pasqua al cinquantesimo giorno; cf. V. SAXER - S. HEID, «Pentecoste», in NDPAC 3, coll. 4028-4029.

¹²«De sabbato quod quaeris, utrum ieiunandum sit, et de eucharistia an accipienda cotidie, quod romana ecclesia et Hispaniae observare perhibentur, scripsit quidem et Hippolytus, vir disertissimus, tunc carptim diuersi auctores in variis auctoribus edidit. Sed ego illud breviter te admonendum puto, traditiones ecclesiasticas – praesertim quae fidei non officiant – ita observandas, ut a maioribus traditae sunt, nec aliarum consuetudinem aliarum contrario more subverti. Atque utinam omni tempore ieiunare possimus, quod in Actibus apostolorum diebus Pentecostes et in die dominico apostolum Paulum et cum eo credentes fecisse legimus – nec tamen Manicheae hereseos accusandi sunt cum carnalis cibus praeferratur non debuerit spiritali – eucharistiam quoque absque condemnatione nostri et pungente conscientia semper accipere et psalmistam audire dicentem: Gustate et videte, quam suavis est dominus, et cum eo canere: eructavit cor meum verbum bonum! Nec hoc dico, quo festis diebus ieiunandum putem et contextas quinquaginta diebus ferias auferam, sed unaquaeque provincia abundet in sensu suo et praecepta maiorum leges apostolicas arbitretur» (HIERONYMUS, *Epistulae*, 71, 6. Ed. Hilberg CSEL 55, pp. 6-7; trad. S. Cola, in *San Girolamo. Le lettere* 2, ed. Id., Roma 1997, pp. 308-309 riveduta).

tutto generico: egli non vedrebbe affatto di buon occhio una «contaminazione» delle prassi liturgiche e celebrative attuata mediante l'imitazione di una chiesa da parte di un'altra, in senso trasversale¹⁵. In sé e per sé, sia il digiuno frequente sia la comunione quotidiana sono, da differenti punti di vista, cose buone e desiderabili. Ma valore spirituale supremo e quindi prevalente è per Girolamo l'attenersi alla tradizione della chiesa cui si appartiene, comportandosi secondo quanto i propri padri hanno insegnato e perciò evitando di trasportare per desiderio di novità, o fosse anche di arricchimento rituale, le usanze che si trovano altrove.

Propriamente, la questione sollevata da Lucino e la risposta di Girolamo attengono, più che alla partecipazione in senso stretto, a ciò che oggi si chiamerebbe «adattamento liturgico»: il principio della legittima – e in qualche misura necessaria – pluralità dei riti secondo i contesti culturali. Il presupposto sotteso è che la tradizione giunge a noi nel concreto di un'esperienza ecclesiale determinata da coordinate spaziali e storiche, che quindi si dà in forme non solo legittimamente, ma normalmente diversificate. Lungi dal rappresentare altrettante deviazioni rispetto a un ipotetico *pattern* uniforme e normativo, proprio l'originaria molteplicità degli usi e delle forme liturgiche costituisce insomma per Girolamo una sorta di garanzia della loro autenticità, del loro carattere non-artificiale, ma vitale e va perciò custodita come portato tradizionale.

Pensiamo non sia fuori luogo porre tale giustificazione teorica della pluralità delle prassi liturgiche in qualche correlazione anche con l'intento di una genuina partecipazione dei fedeli. Essa si vuole libera da norme e forme estranee alle abitudini consone a ogni ambito culturale, proprio perché queste corrispondono alla declinazione molteplice dell'unica tradizione. Ciò non impedisce peraltro l'esistenza di tratti comuni fra i differenti riti, come talvolta anche la pellegrina Egeria rimarca

¹⁵ Potremmo aggiungere: tanto meno se il passaggio di usanze avvenisse in forza di una volontà unificatrice imposta da un'autorità ecclesiastica centrale, cosa del resto del tutto anacronistica e neppure ipotizzabile nell'antichità cristiana data l'assenza dei presupposti istituzionali.

(ne diamo alcuni esempi nel paragrafo seguente) confrontando le prassi delle chiese d'Oriente con quella da cui proviene¹⁴.

3. UN'ASSEMBLEA COMPOSITA

Veniamo ora ad alcuni altri aspetti più direttamente attinenti alla partecipazione di tutti i fedeli alla liturgia, che si incontrano nelle fonti gerosolimitane. Riferendo i riti della settimana santa, Egeria descrive un'assemblea in cui trovano posto – secondo modalità differenziate e qualificate – tutte le componenti del popolo cristiano; ciascuna di queste interviene coralmemente alle azioni comuni, distinguendosi e caratterizzandosi nella visibilità.

Ogni giorno, prima del canto del gallo, si aprono tutte le porte dell'Anastasis e scendono tutti i monaci e le vergini (*monázontes* e *parthéne*, come qui li chiamano), e non solo loro, ma anche i laici, uomini e donne, perlomeno quelli che vogliono vegliare più a lungo. Da quest'ora fino a giorno si recitano inni, si risponde ai salmi ed anche alle antifone e ad ogni inno si fa una preghiera¹⁵. Due o tre preti e anche diaconi si avvicinano nei vari giorni con i monaci che recitano le preghiere ad ogni inno o antifona. Quando comincia a far giorno iniziano a recitare gli inni mattutini. Ed ecco che sopraggiunge il vescovo col clero, entra subito dentro la grotta e, da dentro i cancelli, per prima cosa dice una preghiera per tutti; lui stesso ricorda i nomi di quelli che vuole commemorare e benedice i catecumeni. Quindi dice una preghiera e benedice i fedeli. Dopodiché, mentre il vescovo esce dall'interno dei cancelli, tutti gli si avvicinano alla mano e, uscendo lui li benedice uno ad uno e il congedo ha luogo ormai a giorno¹⁶.

¹⁴ Per una sintesi accurata dei dati di liturgia gerosolimitana emergenti dalla testimonianza di Egeria, si può vedere la *Einleitung* al volume EGERIA, *Itinerarium, Mit Auszügen aus Petrus Diaconus, De locis sanctis*, Hrsg. G. Rowekamp (Fontes Christiani: 20), Herder 2000², in particolare il paragrafo 6, *Die jerusalemmer Liturgie im 4. Jabrbundert*.

¹⁵ Sembra trattarsi qui di una sorta di «colletta salmica», che riprende le tematiche salienti del salmo o del cantico che è stato appena proclamato.

¹⁶ «...Nam singulis diebus ante pullorum cantum aperiuntur omnia hostia Anastasis et descendunt omnes monazontes et parthene, ut hic dicunt, et non

In un testo che segue poco oltre, la pellegrina riferisce che la liturgia domenicale della parola è simile a quella che si svolge dalle sue parti. Com'è infatti noto, Egeria non è solita rilevare minuziosamente tutto quello che succede, ma evidenzia soprattutto le differenze che possono interessare i lettori – o, per meglio dire, le lettrici¹⁷ – del suo stesso ambiente: non la descrizione obiettiva che ne darebbe un cronista, ma ciò che soggettivamente la colpisce per la divergenza dalla *ratio celebrandi* cui narratrice e lettrici sono avvezze nella propria regione d'origine.

Eccetto (il fatto) che qui c'è la consuetudine che, quelli che lo desiderano, fra tutti i presbiteri che ci sono, predicano¹⁸, e dopo di loro predica il vescovo. Queste prediche si tengono sempre la domenica, proprio perché il popolo sia educato nelle Scritture e nell'amore di Dio. Per (tutto) il tempo in cui tali prediche sono pronunciate vi è una lunga attesa, finché si pronuncii il congedo

solum hii, sed et laici praeter, uiri aut mulieres, qui tamen uolunt maturius uigilare. Et ex ea hora usque in luce dicuntur ymni et psalmi respondentur, similiter et antiphonae: et cata singulos ymnos fit oratio. Nam presbyteri bini uel terni, similiter et diacones, singulis diebus uices habent simul cum monazantes, qui cata singulos ymnos uel antiphonas orationes dicunt. Iam autem ubi coeperit lucescere, tunc incipiunt matutinos ymnos dicere. Ecce et superuenit episcopus cum clero et statim ingreditur intro spelunca et de intro cancellos primum dicit orationem pro omnibus: commemorat etiam ipse nomina, quorum uult, sic benedicet cathecuminos. Item dicit orationem et benedicet fideles. Et post hoc exeunte episcopo de intro cancellos omnes ad manum ei accedunt, et ille eos uno et uno benedicet exiens iam, ac sic fit missa iam luce» (*Itinerarium* 24,1-2). Qui e nel seguito citiamo per l'*Itinerarium* una nostra traduzione che segue da vicino quella di N. Natalucci (citato alla nota 3), pur rivedendola e segnalando i casi più rilevanti di divergenza.

¹⁷ È noto come nel suo diario Egeria si rivolga più volte ad alcune non meglio precisate *sorores*. Questo ha portato alcuni a ritenere che essa avesse abbracciato lo stato verginale o vedovile e condividesse con altre donne nella medesima condizione una qualche forma di vita comunitaria. D'altra parte la pellegrina parla anche di «fratelli» e «sorelle» nel senso generico di «fedeli», come vediamo poco oltre in uno dei testi seguenti.

¹⁸ La formula con cui la pellegrina introduce l'osservazione (*hic consuetudo sic est...*) non lascia dubbi sul fatto che si tratti di una difformità dall'uso occidentale prevalente. Si può anche accostare questa osservazione di Egeria ai testi geronimiani raccolti nel paragrafo seguente, in cui similmente l'omiletta compie ripetuti accenni all'intervento di più presbiteri alla predicazione.

dell'assemblea, perciò prima della quarta o anche della quinta ora il congedo <non> ha luogo¹⁹.

Balza ai nostri occhi l'evidenza di una società meno frettolosa e «distratta» da molteplici possibilità di intrattenimento e socializzazione, rispetto a quella che oggi si offre nelle società occidentali²⁰.

Più volte Egeria descrive momenti di piena «coralità» nella partecipazione liturgica, espressa per esempio da una spontanea, non codificata espressione emotiva di assenso dell'assemblea ai riti che si svolgono, anche quando tale partecipazione consiste essenzialmente nell'ascolto della predicazione e questa sia per giunta – come nel caso della catechesi mistagogica – riservata a una sola parte dell'assemblea, cioè ai neofiti.

Arrivati i giorni di Pasqua, per gli otto giorni che vanno precisamente da Pasqua fino all'ottava, una volta fatto il congedo dalla chiesa si va in processione all'Anastasi, si fa immediatamente una preghiera, si benedicono i fedeli e il vescovo resta in piedi, a ridosso del cancello più interno che si trova nella grotta dell'Anastasi, e spiega tutte le cose che si fanno al battesimo. A quell'ora nessun catecumeno può entrare all'Anastasi; entrano

¹⁹ «Sane quia hic consuetudo sic est, ut de omnibus presbyteris qui sedent, quanti uolunt, predicent et post illos omnes episcopus predicat, quae predicationes propterea semper dominicis diebus fiunt, ut semper erudiatur populus in Scripturis et in Dei dilectione: quae predicationes dum dicuntur, grandis mora fit, ut fiat missa ecclesiae et ideo ante quartam horam aut forte quintam missa <non> fit» (*Itinerarium* 25,1). Il fatto che la *mora* dell'assemblea sia definita *grandis*, non implica necessariamente che essa sia anche «paziente», come vorrebbe la traduzione Natalucci, da cui soprattutto qui mi discosto.

²⁰ È appena il caso di sottolineare come anche questa annotazione, nella sua elementarietà, debba renderci cauti nel pensare di trasporre al presente in modo meccanico e arcaizzante modelli rituali, e quindi anche di partecipazione liturgica, da contesti antropologicamente e culturalmente non paragonabili. Per inciso, la taccia di arcaismo è stata spesso rivolta alla riforma liturgica attuata dal Vaticano II. Com'è noto, in più di un caso si è infatti voluto attingere per i nuovi rituali alla tradizione dei primi secoli, a detta di alcuni senza tenere sufficientemente conto del margine di adattamento dei testi ai riti che va comunque presupposto, non solo nella differenza dei contesti storici, ma anche della debole codificazione normativa, che lascia supporre già all'origine un notevole scarto esecutivo tra «prescritto» e «vissuto».

all'Anastasi soltanto i neofiti e i fedeli che vogliono ascoltare i misteri. Si chiudono le porte perché nessun catecumeno si avvicini. Mentre il vescovo prende in esame ogni punto e lo espone, i commenti di quelli che approvano sono tanti, che le loro voci si sentono persino fuori della chiesa. In effetti spiega tanto bene tutti i misteri, che non c'è nessuno che possa sottrarsi alla commozione per quel che sente esporre in tal modo²¹.

Con altre annotazioni simili, più volte l'attenzione della viaggiatrice ci porta nel vivo di una comunità animata, che non rimane estranea o passiva di fronte al rito, come se si trattasse di spettatori e inerti. Una prova ulteriore di ciò è data dalla preoccupazione di garantire la comprensione linguistica da parte di tutti i presenti, problema difficilmente evitabile nel crogiolo multiculturale della Gerusalemme post-costantiniana. Per questo la liturgia all'Anastasi si tiene di norma in più lingue, giacché l'assemblea che vi prende parte non sarebbe altrimenti in grado di seguire il rito afferrandone appieno il senso. Il vivace resoconto di Egeria ci parla con ammirazione di come la liturgia di Gerusalemme sappia farsi ospitale attraverso il servizio di «fratelli e sorelle», che si preoccupano di garantire tale fattore evidentemente essenziale di piena partecipazione, così da non «affliggere» nessuno per un senso di estraneità a quanto si celebra.

E poiché in questa provincia una parte del popolo conosce sia il greco che il siriano, un'altra parte invece il greco, un'altra parte solo il siriano, così, dato che il vescovo, anche se sa il siriano, parla però sempre in greco e mai in siriano, c'è sempre un prete

²¹ «Post autem uenerint dies paschae, per illos octo dies, id est a pascha usque ad octauas, quemadmodum missa facta fuerit de ecclesia, et itur cum hymnis ad Anastase, mox fit oratio, benedicuntur fideles, et stat episcopus incumbens in cancello interiore, qui est in spelunca Anastasis, et exponit omnia, quae aguntur in baptismo. Illa enim hora catechumenus nullus accedit ad Anastase; tantum neofiti et fideles, qui uolunt audire misteria, in Anastase intrant. Clauduntur autem ostia, ne qui catechumenus se dirigat. Disputante autem episcopo singula et narrante, tante uoces sunt collaudantium, ut porro foras ecclesia audiantur uoces eorum. Vere enim ita misteria omnia absoluet, ut nullus non possit commoueri ad ea quae audit sic exponi» (*Itinerarium* 47, 1-2). Per questo accenno alle voci di approvazione degli astanti, cf. anche infra i testi presentati al paragrafo 5.

che, mentre il vescovo parla in greco, traduce in siriano perché tutti capiscano quello che viene spiegato. Anche per tutte le letture che si fanno in chiesa, visto che si devono fare in greco, c'è sempre qualcuno che traduce in siriano per il popolo, perché possano capire sempre. Per i latini che si trovano qui, quelli cioè che non conoscono né siriano né greco, perché non si affliggano, anche a loro si fa la spiegazione, perché ci sono altri fratelli e sorelle di lingua greco latina, che spiegano loro in latino²².

Durante lo svolgimento della liturgia avvengono simultaneamente due traduzioni: in siriano e in latino. La lingua greca utilizzata in modo esclusivo dal celebrante principale, il vescovo, costituisce la base comune della liturgia; ciò indipendentemente dal fatto che essa rappresenti, a quanto pare, la lingua correntemente parlata da una parte – seppure probabilmente maggioritaria – dei presenti. Si rileva cioè una codificazione dell'impiego del greco come lingua liturgica, probabilmente suggerita dalla sua maggior diffusione nell'Impero anche come seconda lingua, come lingua veicolare prevalente degli scambi economici e culturali, perciò la più adatta ad amalgamare il maggior numero di fedeli. Resta tuttavia notevole la preoccupazione di non escludere – nemmeno sul piano linguistico – dall'assemblea fortemente composita che si raduna a Gerusalemme per la Pasqua nessun gruppo numericamente significativo, compresi gli occidentali.

²² «Et quoniam in ea prouincia pars populi et grece et siriste nouit, pars etiam alia per se grece, aliqua etiam pars tantum siriste, itaque quoniam episcopus, licet siriste nouerit, tamen semper grece loquitur et nunquam siriste: itaque ergo stat semper presbyter, qui episcopo grece dicente siriste interpretatur, ut omnes audiant [ut omnes audiant] quae exponuntur. Lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est grece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant. Sane quicumque hic latini sunt, id est qui nec siriste nec grece nouerunt, ne contristentur, et ipsis exponitur eis, quia sunt alii fratres et sorores grecolatini, qui latine exponunt eis» (*Itinerarium* 47, 1-4). Si può estendere a questo passo quanto L. Perrone annota riguardo ad *Itinerarium* 49, 1-2, parlando del cosmopolitismo della popolazione monastica e cristiana in genere di Gerusalemme come capace di rendere la «atmosfera caratteristica di una novella Pentecoste»; cf. *Id.*, *Sacramentum* (citato alla nota 7), p. 474 e la relativa nota 81.

4. UNA PREDICAZIONE A PIÙ VOCI

Seppure in un contesto sensibilmente differente, quello del piccolo cenobio betlemita, alcuni testi tratti dai due principali corpora omiletici di Girolamo a noi conservati – su *Marco* e sui *Salmi*²³ – sembrano ricollegarsi a un aspetto già rilevato da Egeria, che rappresenta in qualche modo una caratteristica modalità di partecipazione: quella dell'intervento di più presbiteri alla predicazione. Si veda ad esempio il brano seguente.

Ci sarebbe molto da dire. Ma poiché sono già state spiegate sulla parabola precedente, abbiamo soltanto voluto spiegare la differenza tra le due parabole: infatti il senso è già stato detto nella precedente. Seguiamo allora le orme del santo presbitero e giacché ha spiegato in maniera approfondita l'inizio, passiamo in rassegna il resto²⁴.

Laddove Girolamo dice «seguiamo le orme del santo presbitero» egli non fa genericamente riferimento – come forse parrebbe a prima vista – a un precedente commentatore letterario del Salmo, ma a qualcuno che è intervenuto prima di lui nell'assemblea, secondo una dinamica di oralità e di ascolto. Malgrado la possibile affinità con un contesto scolastico – in cui vengono passate in rassegna le opere o le sentenze di commentatori del passato, spesso menzionandoli dietro una stilizzata formula di ossequio – la presenza di non pochi altri testi

²³ HIERONYMUS, *Homelie in Marci Evangelium*, ed. Morin (CCL 78), Thurnoltz 1958, pp. 449-500; Id., *Tractatus in Psalmos*, *Ibidem*, pp. 1-447. Nel seguito abbreviamo rispettivamente: *HomMar* e *TrPs*. Per la seconda serie utilizziamo la traduzione italiana di G. Coppa: ORIGENE - GIROLAMO, *74 omelie sul libro dei Salmi*, ed. Id. (Lecture cristiane del primo millennio: 15), Milano 1993. È appena il caso di annotare come la scelta stessa di un ampio commento omiletico al Salterio confermasse una lunga tradizione esegetica basata sulla sua applicazione cristologica, come «cuore» e compendio dell'antica alleanza.

²⁴ «Multa sunt quae dicantur. Ceterum quia in priori parabola iam explicata sunt, tantum uolumus differentiam parabolarum dicere: etenim sensus in priori dictus est. Sequamur autem uestigia sancti presbyteri: et quoniam ipse de principio plenius disputauit, nos reliqua percurramus» (*HomMar* 4, 53-59).

di Girolamo, nei quali è contenuto un riferimento analogo al «santo presbitero», dimostrano trattarsi di un contesto liturgico e omiletico.

Giacché il santo presbitero ha «cantato» parole divine riguardo al Salmo, prendiamo per noi il Vangelo, e ciò che avevamo intenzione di dire sul Salmo lo diciamo sul brano del Vangelo²⁵.

I due esempi precedenti sono stati tratti entrambi dal ciclo di predicazione riguardante *Marco*. Anche nella predicazione sui *Salmi*²⁶, accenni del medesimo tenore non sono infrequenti soprattutto entro brevi formule di transizione o di introduzione.

E ha detto molto bene il santo presbitero...²⁷.

Poco fa abbiamo udito dalla predicazione del santo presbitero...²⁸.

Il santo presbitero ha detto...²⁹.

Abbiamo detto azione liturgica, anche se non è facile precisare di quale natura. Pare da alcuni indizi³⁰ che la predicazione geronimiana si svolgesse nel contesto di una celebrazione

²⁵ «Quoniam sanctus presbyter de Psalmo diuina cantauit Euangelium diuidimus: et quod dicturi eramus in Psalmum in parte Euangelii dicimus». (*HomMar* 5, 1-3). Sembra evidente, trattandosi di predicazione, l'accezione metaforica con cui è utilizzato il verbo cantare: di qui l'uso delle virgolette nella traduzione.

²⁶ Nei *TrPs* il termine ricorrente che indica non è quello di *homilia*, ma di «catechesi» (*catichisis*), che Girolamo scriveva probabilmente in caratteri greci e non in traslitterazione.

²⁷ «Et egregie dixit sanctus presbyter...» [*et passim*] (*TrPs* 96, 12).

²⁸ «Modo audiuimus sanctum presbyterum praedicantem...» (*TrPs* 147, 1-2).

²⁹ «Dixit sanctus presbyter...» (*TrPs* 149, 2-3).

³⁰ Resta ancora utile V. PERI, *Omellie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino* (Studi e testi, 289), Città del Vaticano 1980, malgrado la tesi di fondo che i *Tractatus* costituiscono una vera e propria traduzione da Origene non venga oggi praticamente più difesa da alcuno. Qui ci riferiamo in particolare alle pp. 66-85 («Il background dei *Tractatus*»), rimandando alle sue annotazioni per maggiori dettagli sulla ricostruzione del possibile contesto liturgico. Assai più sfumata rimane la collocazione liturgica di *HomMc*, anche a motivo della limitata estensione dello scritto.

domenicale, venendo talvolta conclusa – o forse seguita entro una liturgia distinta? – dalla sinassi eucaristica. Quanto all'ordinamento delle lezioni, si evince che esso prevedeva almeno Salmo e Vangelo. Gli accenni incidentali a differenti libri biblici non vanno intesi come riferimenti sicuri a letture enunciate contestualmente o in precedenti cicli di predicazione³¹. Se dunque Salmo e Vangelo costituivano l'*ordo* delle lezioni bibliche, allora ogni brano proclamato era a quanto pare cadenzato da un commento immediato e strettamente rivolto ad esso³², senza che un'omelia conclusiva li riprendesse in modo complessivo.

5. DINAMICHE DI APPROPRIAZIONE DEI RITI

Sotto questo paragrafo conclusivo raccogliamo alcuni altri elementi, forse tra loro eterogenei, i quali ci sembrano pur tuttavia collocarsi tutti in qualche relazione con quella partecipazione «nel» compiere l'azione e «con» l'azione liturgica che ogni fedele è chiamato ad attuare.

Vi sono anzitutto alcuni casi documentati da Egeria nei quali la partecipazione attiva dei fedeli – non si saprebbe dire se davvero «irrituale», nel senso di «non codificata», o non piuttosto anch'essa in qualche misura ritualmente prevedibile – consiste nell'*unirsi emotivamente* alla proclamazione o al commento dei testi e dei riti. Non tuttavia in una modalità puramente o prevalentemente interiore, che quasi non lasci percepire all'esterno le dinamiche emozionali, ma in modo percepibile all'esterno e tale da entrare in risonanza con gli altri

³¹ Così invece secondo PIERI, *Omélies* (citato alla nota 30), il quale intende il ricorrere della caratteristica formula *legimus* con cui Girolamo introduce gli accostamenti ad altri luoghi biblici come introduttiva dei «richiami espliciti alla predicazione sviluppata su altri libri scritturali...» (p. 68), segnali di «una lettura e meditazione fatta in comune, in un ambito liturgico e catechetico, analoga a quella svolta per i *Salmi* e diretta alla medesima comunità, di anno in anno» (p. 69). Basti osservare che *legimus* non significa solo «abbiamo letto», ma anche più genericamente «leggiamo», «si legge» scil. nella Scrittura.

³² Cf. quanto osservato *supra*, alla nota 15, circa il possibile uso di una «colletta salmica».

presenti. A tale riguardo non sono infrequenti i testi di Egeria in cui si parla delle *voces* (ma sono molteplici, come subito si vedrà, i termini equivalenti) che si levano da parte dei fedeli a esprimere una spontanea adesione emozionale al rito, quasi un corale commento allo stesso. Ad esempio sulla proclamazione del testo della crocifissione così commenta, a due riprese, la pellegrina:

Letto questo passo il pianto e il gemito (*rugitus et mugitus*) di tutto il popolo è tanto grande, che non c'è nessuno in quel momento che riesca a non commuoversi fino alle lacrime³³.

È interessante in questo passo la descrizione del coinvolgimento emotivo a due livelli: la commozione evidente del popolo che partecipa all'azione liturgica commuove a sua volta quella parte dell'assemblea (in primo luogo, evidentemente, la stessa pellegrina) che vi partecipa con iniziale maggiore distacco. Si può intendere il primo livello di partecipazione come quello proprio di una comunità locale, che segue i riti comprendendoli pienamente³⁴, e il secondo come quello dei fedeli di passaggio, pellegrini, che vengono coinvolti gradualmente, tramite il manifestarsi dei sentimenti dei primi, in riti che rivestono per essi un carattere evidentemente eccezionale.

Nel diario di Egeria segue a tale proposito una seconda descrizione simile:

Ad ogni lettura e preghiera, l'emozione e il lamento (*affectus et gemitus*) di tutto il popolo è tale da destare meraviglia; non c'è nessuno, grande o piccolo, che quel giorno, durante quelle tre ore, non pianga tanto da non credersi, per il fatto che il Signore patì tali sofferenze per noi!³⁵.

³³ «Qui locus at ubi lectus fuerit, tantus rugitus et mugitus est totius populi, ut nullius sit, qui moveri non possit in lacrimis in ea ora» (*Itinerarium* 34).

³⁴ Forse anche perché pienamente in grado di comprendere il greco; si tenga presente il testo citato *supra* alla nota 22.

³⁵ «Ad singulas autem lectiones et orationes tantus affectus et gemitus totius populi est, ut mirum sit: nam nullus est neque maior neque minor, qui non illa die illis tribus horis tantum ploret, quantum nec extimari potest, Dominum pro nobis ea passum fuisse» (*Itinerarium* 37,7).

Si noti qui come non è solo l'immedesimazione nel *pathos* delle sofferenze di Cristo a coinvolgere emotivamente l'uditore, bensì la forte impressione suscitata dallo stesso insegnamento episcopale. Così riguardo alla catechesi che immediatamente precede la celebrazione dell'iniziazione:

Dio sa, signore sorelle, che ci sono più forti commenti da parte dei fedeli che entrano per udire la catechesi, a ciò che viene detto e spiegato dal vescovo, di quelli che [ci sono] quando siede e predica in chiesa per tutte le cose che egli spiega nello stesso modo³⁶.

Bisogna poi anche accennare a *dinamiche di dilatazione gestuale del rito*, che in tal modo si prolunga al di là del suo circoscritto ambito spazio-temporale. Ad esempio, prendendo spunto dal rito dell'adorazione della croce³⁷, Cirillo introduce, e persino raccomanda ai fedeli, alcuni elementi di gestualità che costituiscono una prosecuzione del rito nella vita privata e «profana», che viene in tal modo come assorbita, attratta in modo continuo entro la sacralità di quel gesto unico. Il rito di adorazione si prolunga infatti nel segno della croce, che è sempre e facilmente possibile a chiunque praticare.

Non vergogniamoci dunque di confessare il Crocifisso. Sulla fronte la mano segni con piena fiducia il sigillo, e su tutti si faccia [il segno de] la croce, quando mangiamo pane e quando prendiamo bevande, entrando e uscendo, quando ci corichiamo e quando ci alziamo, mentre camminiamo e ci riposiamo. È una grande difesa, gratuita per i poveri, che non costa fatica per i deboli, giacché è concesso da Dio come una grazia, segno [distintivo] dei fedeli e timore dei demoni...³⁸.

³⁶ «Deus autem scit, dominae sorores, quoniam maiores voces sunt fidelium, qui ad audiendum intrant in cathedra ad ea quae dicuntur, vel exponuntur per episcopum, quam quando sedet et predicat in ecclesia ad singula, quae taliter exponuntur» (*Itinerarium* 46, 4).

³⁷ Sempre in merito a tale rito Egeria cita due zelanti diaconi preposti a sorvegliarne lo svolgimento, i quali devono impedire che il bacio – il tocco è rigorosamente vietato – si trasformi in morso, per asportare reliquie del santo legno aumentandone la frammentazione e la dispersione (cf. *Itinerarium* 37, 2). Del resto la frammentazione doveva essere già cospicua a motivo del grande impulso dato al culto della croce a partire dall'epoca costantiniana.

³⁸ *Cat. Bapt.* 13, 36 (trad. G. Maestri - V. Saxer, citato alla nota 2). Edi-

Ogni fedele può insomma compiere da se stesso, senza l'intervento del ministro, questa sorta di esorcismo continuo, che consacra la sua vita e la separa dagli influssi demoniaci, accompagnando con esso tutti gli atti dell'esistenza quotidiana.

Giovanni di Gerusalemme, per parte sua, oltre a raccomandare il raccoglimento dei fedeli dopo la comunione, siccome i fedeli vengono invitati ad accostarsi anche al calice, invita a raccogliere con la mano il vino che ancora inumidisce le labbra e bagnarne gli altri sensi.

Infine, dopo aver comunicato al corpo di Cristo, accostati anche al calice del sangue, non stendendo le mani, ma inchinandoti e dicendo con un gesto di adorazione e di venerazione: «Amen». Santificati partecipando anche al sangue di Cristo. Finché le tue labbra sono ancora umide, toccale con le mani e santifica gli occhi, la fronte e gli altri sensi. Poi, mentre aspetti la preghiera, rendi grazie a Dio che ti ha giudicato degno di così grandi misteri³⁹.

Si pratica così una sorta di comunione eucaristica non solo del gusto e della nutrizione, ma «multisensoriale». Siamo evidentemente agli antipodi di quello scrupolo riguardante la dispersione delle specie consacrate che porterà nei secoli successivi a privilegiare nettamente la comunione alla bocca, per giunta sotto la sola specie del pane, riducendo a rarissime (o nessuna) circostanza quella al calice di vino. Al contrario, l'esortazione del vescovo implica che l'assunzione piena del mistero eucaristico avvenga anzitutto attraverso la gestualità dilatata del fedele, prima ancora che mediante il rendimento di grazie e il silenzio meditativo che interiorizzano. È quasi un autocomunicarsi da parte del fedele, recando il vino eucaristico ricevuto con la bocca al resto del proprio corpo. Anche in questo caso faticheremmo a dire se la modalità di partecipazione così

zione: W.C. Reischl - J. Rupps, *Cyrilli Opera*, vol. 2, München 1860, anast. Hildeseim 1948, 1967.

³⁹ *Cat. Myst.* 5, 22 (trad. G. Maestri - V. Saxer, *ivi*). L'edizione di riferimento presenta ancora l'attribuzione tradizionale: CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catecheses mystagogiques*, edd. A. Piedagnel - P. Paris (Sources Chrétiennes: 126bis), Paris 1988².

descritta sia pienamente rituale o non piuttosto irrituale: evidentemente nessuna «rubrica» – ci si passi l'anacronismo – la prescrive, però è lo stesso vescovo che incoraggia a compierla! La questione dell'appartenenza o meno del gesto, e di altri gesti consimili, all'*ordo* celebrativo può essere qui soltanto formulata, ma è probabilmente mal posta.

I gesti da compiere *si relazionano ai luoghi*. La liturgia della chiesa di Gerusalemme è in questo esemplare anzitutto a motivo del suo peculiare carattere stazionario: solo qui infatti la celebrazione pasquale si svolge sui luoghi stessi in cui i fatti della passione di Cristo si sono avverati, mentre la loro memoria è contrassegnata dalle basiliche costantiniane. Sul modello della Terra Santa si esemplerà anche la chiesa romana, con le sue *stationes* martiriali⁴⁰.

Riguardo a una particolare modalità di partecipazione dei neofiti, dice V. Saxer riferendosi alla processione post-battesimale descritta nella *Mistagogica V* di Giovanni.

Mentre si celebrava l'iniziazione battesimale dei catecumeni nel battistero, i fedeli già battezzati e i catecumeni non ancora ammessi al battesimo vegliavano nell'aula eucaristica con letture, canti, preghiere e commenti della parola divina. Al momento di celebrare l'eucaristia i catecumeni erano come al solito congedati, mentre i neofiti, rigenerati dal loro battesimo, avanzavano in un luminoso e bianco corteo verso un posto speciale loro riservato nell'aula eucaristica⁴¹.

Possiamo notare una sorta di stazionalità interna anche alla basilica dell'Anastasis, tra luogo del battesimo e luogo dell'eu-

⁴⁰ In epoca moderna, i tanti «monti santi» e santuari che cercheranno di riprodurre la «fisicità» degli scenari della passione, continuano in fondo a corrispondere all'idea che la celebrazione gode di una particolare intensità se si svolge nella cornice unica dei luoghi stessi in cui è accaduto l'evento fondatore, ciò che non può essere vissuto in un'aula di culto che affida la memoria dei fatti semplicemente alla lettura, al parlato, alla propria immaginaria «composizione di luogo», ma che è altresì necessario situarsi fisicamente e visivamente in una cornice determinata e, a suo modo, irripetibile.

⁴¹ V. SAXER, *Introduzione*, in: CIRILLO E GIOVANNI DI GERUSALEMME, *Catechesi* (citato alla nota 2), p. 94.

caristia. Qual è il luogo di questi neofiti nell'eucaristia? Certamente è un luogo diverso dal battistero – dato che c'è stata una processione – e altrettanto certamente si tratta di una collocazione prossima all'altare, anche se Giovanni non ci spiega quale esso sia con tutta la chiarezza che noi desidereremmo.

Gregorio di Nazianzo li fa stare davanti all'abside; Agostino li vede intorno all'altare. Il loro posto è condizionato dalla diversa sistemazione delle chiese in Oriente e in Occidente. In Africa l'altare stava quasi in mezzo alla navata centrale, mentre in Oriente si trovava quasi ai piedi dei gradini absidali. In ambedue i casi i neofiti erano vicinissimi all'altare. Agostino ne spiega il motivo dicendo che in tal modo essi avrebbero potuto osservare da vicino quello che avveniva e sarebbe stata facilitata la spiegazione... durante la settimana pasquale⁴².

Un ultimo aspetto riguarda quella che possiamo chiamare la dinamica di *interiorizzazione*, di appropriazione – orale e mentale – delle parole e dei gesti rituali. Ad esempio Giovanni, l'autore delle *Catechesi mistagogiche*, commentando il dialogo che introduce il prefazio della preghiera eucaristica, dice:

Allora voi rispondete: «Li abbiamo [scil.: i nostri cuori] presso il Signore», confermando la vostra adesione con le parole della vostra confessione. Nessuno sia presente per dire [solo] con la bocca: «Li abbiamo presso il Signore», mentre il suo pensiero è rivolto alle preoccupazioni della vita presente. In ogni momento certo dobbiamo ricordarci del Signore e, se questo non è possibile a causa della debolezza umana, soprattutto in quell'ora dobbiamo sforzarci di farlo⁴³.

Del resto, non dissimilmente si esprime anche Girolamo nel commento al *Sal* 146, secondo la modalità parenetica che è propria al genere dell'omelia:

È bello cantare Salmi. Ma cantare salmi non con la voce, bensì col cuore. Quante persone hanno una buona voce, ma cantano male i Salmi perché sono peccatori. Canta bene i Salmi chi

⁴² *Ivi*.

⁴³ *Cat. Myst.* 5, 4 (trad. G. Maestri - V. Saxer, citato alla nota 2).

canta dentro il proprio cuore, chi canta a Cristo nella propria coscienza [...]. La lode sia gioconda non per la voce, ma per la coscienza⁴⁴.

Come ben si comprende, nell'intento del predicatore, non si tratta solo di porre in guardia dai difetti di esecuzione, ma da quelli ben più gravi di inautenticità. Il richiamo alla *conscientia* possiede in effetti un duplice risvolto: da un lato nella sua possibile valenza di «consapevolezza», «attenzione», che si esercita simultaneamente all'azione liturgica, ma insieme, secondo il senso formale di *conscientia*, dell'attuazione propriamente etica che al rito deve conseguire. Autentica è in altre parole la liturgia che si salda con la vita sul piano etico e della testimonianza: la vera «appropriazione» e dilatazione del rito diviene così il suo invero esistenziale.

LITURGIA E PARTECIPAZIONE NEI RITI DEL BATTESIMO TRA X E XII SECOLO. I «CASI» DEL FONTE DI CHIAVENNA E DELLA VASCA DI FIDENZA

RENATA SALVARANI

Il tema del convegno – il rapporto della liturgia, intesa come «servizio reso al popolo», con la partecipazione dei fedeli allo spirito e alle forme di riti e celebrazioni – sarà qui esaminato da un punto di vista essenzialmente storico, orientato alla ricostruzione e all'analisi di eventi e fenomeni. Questo approccio si basa sulla distinzione – soltanto strumentale – fra la parte fissa, ripetuta nel tempo e programmaticamente immutabile che è propria di ogni liturgia, e la parte più variabile, legata alle caratteristiche della società e della comunità cristiana, alla sensibilità diffusa, agli aspetti culturali, agli avvenimenti contingenti. A questa seconda componente è assegnata – in questa sede – l'importanza prioritaria perché su di essa si innestano le dinamiche interne alla società, che si esprimono proprio nelle forme della partecipazione.

La cristianizzazione di una società è, infatti, un processo di inculturazione – cioè un innesto di elementi dogmatici e contenutistici in un contesto culturale il quale, a sua volta, li riceve assimilandoli e trasformandoli in funzione delle proprie caratteristiche. Tale processo si esplica anche nell'elaborazione di forme liturgiche, all'interno delle quali sono gli aspetti mutevoli, transitori, talvolta accessori, a esprimere le caratteristiche proprie della comunità cristiana e i suoi mutamenti interni, nella loro concretezza e nel loro dinamismo.

⁴⁴ *Bona res est psallere. Psallere autem non voce sed corde. Quanti bonam vocem habent, et quoniam peccatores sunt male psallunt. Bene psallit qui canit in corde, qui cantat Christo in conscientia... Sit iocunda laudatio, non voce, sed conscientia.* HIERONYMUS, *TrPs* 146, 21-26 (trad. Coppa, cit. nota 23).