

Sul metodo per lo studio dei testi liturgici. In margine alla liturgia eucaristica bizantina

Narra la *Cronaca* di Nestore che nel 987 i Bulgari musulmani, i Tedeschi latini, i Greci bizantini e gli Ebrei avrebbero tutti tentato di convertire alla propria fede il principe Volodymyr di Kyiv, e con lui l'intera Rus'. Il principe, per decidere, avrebbe inviato i suoi delegati ad esaminarne i riti, allo scopo di scegliere il migliore. Ritornati dalla Grecia dopo averne osservato il rito (e non, si badi, il credo), essi così riferirono al loro sovrano:

non sapevamo se in cielo ci trovavamo oppure in terra: non v'è sulla terra uno spettacolo di tale bellezza, e non riusciamo a descriverlo; solo questo sappiamo: che là Dio con l'uomo coesiste, e che il loro rito è migliore di quello di tutti i paesi. Ancora non possiamo dimenticare quella bellezza, ogni uomo che gusta il dolce, poi non accetta l'amaro, così anche noi non saremo più pagani.¹

L'idea del "cielo in terra" rappresentata dallo splendore della liturgia è la medesima espressa, circa nel 730, dal patriarca Germano di Costantinopoli,² e continuamente ripetuta dai mistagoghi bizantini.

Questo leggendario racconto riassume in poche righe la visione orientale della liturgia, cuore della spiritualità; purtroppo, una certa tendenza occidentale di vedere la liturgia come una parte accessoria della vita cristiana, ha fatto sì che l'interesse degli studiosi, anche quando indirizzati allo studio della storia, del pensiero, della teologia e della produzione letteraria cristiana dell'Oriente, si rivolgesse preferenzialmente altrove. La liturgia è stata a lungo considerata un ambito di ricerca di scarso interesse, in una visione che ignorava completamente quanto essa sia stata e sia tuttora una parte fondamentale della vita del cristiano orientale, per il quale il culto divino ha un ruolo sovrastante, nell'economia di una Chiesa che celebra, nei secoli, i divini misteri secondo la tradizione dei Padri.

Negli ultimi tempi, a dire il vero, è aumentato da più parti l'interesse per lo studio dei testi liturgici. Tuttavia la peculiare natura di questi testi ri-

¹ Cito da *Racconto dei tempi passati. Cronaca russa del secolo XII*, a c. di I. P. Sbrizolo, con un saggio storico-introdotivo di D. S. Lichacëv, Torino 1971, p. 63. Cfr. R. Taft, *Lo spirito della liturgia cristiana orientale*, in *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma 1999, pp. 153-171.

² Cfr. P. Meyendorff, *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*, New York 1984, cap. I.

chiede l'uso di un metodo specifico di approccio alle fonti, sulla messa a punto del quale nell'ultimo secolo si sono concentrati gli sforzi dei liturgisti. Il problema, ben noto a chiunque si occupi di liturgia, è anche più pressante per chi lavora sulle fonti orientali, il cui studio è tuttora in piena evoluzione; non è infatti ancora possibile delineare la storia dei riti orientali con una precisione comparabile a quella raggiunta dalla ricerca sulle tradizioni occidentali, anche se, specie per quanto riguarda il rito bizantino, grandi passi sono già stati fatti.

In questo contributo vorrei riassumere alcuni fondamentali principi di interpretazione dei testi liturgici, messi in luce negli ultimi decenni dagli specialisti di scienza liturgica. Mi soffermerò esclusivamente sull'interpretazione dei testi nel senso storico. È l'interpretazione che mira a collocare il testo eucologico «nel contesto storico spazio-temporale, socio-culturale e liturgico-teologico in cui la scuola eucologica o l'autore sono vissuti e lo hanno "prodotto"», e si occupa del «confronto e comparativismo liturgico tra il testo in analisi e testi paralleli contenuti nello stesso deposito eucologico o in depositi paralleli, della conoscenza delle fonti di una formula eucologica, e della storia del testo esaminato nelle sue fasi, nei suoi usi, fino all'attuale redazione e all'uso odierno».³

Anzitutto, l'accesso alle fonti che contengono formulari liturgici necessita di alcune preliminari considerazioni da parte dello studioso, *in primis* del filologo, al quale spetta il primario compito dell'edizione del testo su cui va fondato ogni studio scientifico.

I testi liturgici e quelli genericamente letterari, infatti, sono all'apparenza assai somiglianti, in quanto «sono vergati con le stesse grafie, e su simile materiale scrittorio; tuttavia, queste similarità mascherano una radicale differenza. In primo luogo, i manoscritti liturgici, diversamente da quelli letterari, non sono stati scritti per soddisfare un interesse storico; essi furono scritti per un mero scopo pratico. Il loro fine primario era la necessità del servizio liturgico della Chiesa; come altri libri d'uso, i testi liturgici sono stati compilati in vista del futuro immediato, ed il loro scopo non era quello di fornire una accurata riproduzione di un modello esistente».⁴

³ A. M. Triacca-R. Farina, *Studio e letteratura dell'eucologia. Note metodologiche*, in C. Ghidelli (a c. di), *Teologia, liturgia, storia. Miscellanea C. Manziana*, Brescia 1977, p. 218. Le altre letture del testo sono quella psicologica, quella sociologico-teologica e quella antropologico-spirituale.

⁴ Cfr. F. L. Cross, *Early western liturgical manuscripts*, «Journal of Theological Studies» n.s. 16, 1965, pp. 63-64, ripreso e commentato in P. Bradshaw, *La liturgie chrétienne en ses origines: sources et méthodes*, tr. fr. Paris 1995, p. 92-94. Cfr. R. De Zan, *Critica testuale e Ermeneutica*, in A. J. Chupungco (a c. di), *Scientia liturgica*, I, Casale Monferrato 1999², pp. 344-389; A. Catella, *Analisi filologica e critico-letteraria in*

Ricopiando o traducendo un testo liturgico, il redattore mira a produrre un documento adatto al momento storico presente; la volontà di preservare e ripresentare un prodotto del passato non nasce da un semplice ossequio per la sua antichità, ma dalla garanzia di tradizionalità che tale antichità legittima, e che vale come garanzia per il presente. Tuttavia ciò non impedisce al redattore di intervenire sul testo ove questo non sia rispondente alle necessità immediate della comunità cristiana alla quale sarà destinato: le omissioni, le aggiunte e gli adattamenti alla situazione contingente possono essere assai più numerosi di quelli riscontrabili nella storia della tradizione di un altro testo letterario, e soprattutto sono spesso volontari. Ciò rende potenzialmente i manoscritti liturgici esemplari di stadi differenti, nell'evoluzione di quello che è stato ben definito come un *testo vivente*.

Da queste considerazioni si può trarre una prima deduzione: il filologo tradizionale, nelle sue edizioni, mira a fornire un testo che sia il più vicino possibile a quello originale, così come è uscito dalla penna dell'autore. Poiché difficilmente esiste un manoscritto che ci fornisca il testo nella forma "originale", l'editore, fondandosi sulla tradizione manoscritta e documentandola nell'apparato critico, e secondo metodologie ben precise, ricostruisce un testo il quale, con un certo grado di verosimiglianza, si approssima a quel "prototipo". In alcuni casi, i manoscritti pervenuti sono a tal punto corrotti da rendere difficile una ricostruzione univoca e certa; in altri casi, il lavoro dell'editore si limita a semplici correzioni ortografiche. L'intero processo parte comunque dal presupposto che tutta la tradizione manoscritta risalga infine a un unico archetipo, l'autografo dell'autore.

Il filologo liturgico, invece, ha spesso a che fare con un testo in uno stadio ben determinato della sua evoluzione. Come già detto, la motivazione di questa discrepanza di intenti sta nella natura intrinseca del testo liturgico: il testo vivente, che affonda le proprie radici in una tradizione antica, ha subito, e continua in ogni epoca a subire, una continua anche se talvolta impercettibile modificazione, a seconda del luogo e del contesto in cui è utilizzato, delle consuetudini e delle necessità dei suoi fruitori, dei costumi preesistenti in un determinato ambito sociale, dell'influsso di altre tradizioni parallele, ecc.

È impossibile sperare di risalire a un archetipo nel senso tradizionale del termine, o a una stesura del testo liturgico che possa essere considerata quella autentica, dalla quale sarebbero promanate tutte le altre, con maggiore o minore fedeltà: in effetti, un solo "originale assoluto" non esiste

mai, né esiste un vero e proprio autore, ma piuttosto esistono un numero imprecisato di redattori, di rifusori, di modificatori consapevoli o inconsapevoli del testo tramandato. Certo, in alcuni casi, in alcuni segmenti del testo liturgico – specie in quelli che per la loro importanza e sacralità risultano essere più immuni da modificazioni, e di conseguenza sono meglio conservati – è più facile vedere chiaramente la mano ordinatrice di un'unica persona. Si tratta di figure dotate di autorità tale da poter imporre sugli altri i propri cambiamenti, ovvero di personalità di grande prestigio, il cui nome garantisce di per sé diffusione agli scritti attribuiti alla loro “paternità”: ed è in questo senso che lo studioso cerca di verificare l'attendibilità delle attribuzioni dei testi liturgici, che sempre, in Oriente, sono posti sotto il patrocinio di teologi o Padri di chiara fama.

Ogni manoscritto liturgico, quindi, fotografa la situazione del testo in un determinato momento storico e in determinate condizioni esterne, che sicuramente sono più o meno differenti da quelle precedenti e da quelle che ancora hanno a venire. *Quot codices, tot liturgiae.*

Un'importante conseguenza di tutto ciò è che ogni testo è testimone della pratica liturgica del momento in cui è stato realizzato. Qui la situazione è radicalmente opposta rispetto a quella che si trovano di fronte, *in primis*, i filologi classici, per i quali ogni esemplare è sempre una copia da porre in relazione genetica, magari anche remota e distorta, con l'originale, indipendentemente dal momento in cui fu redatta. Così si esprimeva Joseph Heinemann, trattando delle preghiere talmudiche:

Mentre nessuno dubita della validità della critica testuale quale mezzo per ristabilire il testo originale di una unità letteraria, che ha subito un discreto cambiamento nel corso del tempo, ciò non può essere applicato in ambito di tradizione orale (qui è fuor di dubbio che le preghiere giudaiche fin all'epoca talmudica furono trasmesse oralmente). In tal caso non si può sempre affermare che le varie versioni esistenti rimontino tutte necessariamente a un unico testo originario singolarmente preso. Neppure è evidente nel campo della liturgia che tutte le ripetizioni, riletture e simili siano necessariamente aggiunte posteriori, emendamenti, oppure il prodotto di nuove edizioni. Solo dove l'evidenza interna mostra che il testo è composto di varie fonti oppure corrotto, solo là possiamo decidere che esso non è originale. Ma laddove varie buone versioni di una stessa preghiera sono giunte a noi, queste devono essere ritenute uguali ed autentiche.⁷

Le medesime considerazioni si adattano abbastanza anche ai testi cristiani. Per i suddetti motivi, è stato accantonato l'uso di proporre l'edizione di un testo liturgico che risulti dalla collazione e dall'integrazione di più

⁷ J. Heinemann, *Prayer in the Talmud. Forms and patterns*, Berlin-New York 1977 (Studia Judaica 9), pp. 6-7; tr. di C. Giraudo.

manoscritti eterogenei, nella speranza di poter ricostruire una condizione originaria del testo; ciascuno di essi, come detto in precedenza, può essere figlio di un contesto differente da quello degli altri, e dipende dall'uso pratico al quale era deputato. Scopo della filologia liturgica è quindi anzitutto quello di correggere gli errori senza eliminare a piè pari le varianti: la variante liturgica può non allontanare la copia dal suo esemplare, ma rendere la copia un testo nuovo rispetto a quello. Essa, quindi, va solo emendata dagli errori.

Ordinariamente, nel pubblicare un testo liturgico ancora in uso, si fa riferimento al *textus receptus* riportato dai libri liturgici a stampa; essi, normalmente, hanno costituito il punto di arrivo di un lungo progresso evolutivo, fissato sulla carta impressa in maniera facile a riprodursi e a diffondersi. Per la liturgia bizantina le edizioni veneziane del secolo XVI hanno avuto – inconsciamente – questa funzione, e su di esse si è basata anche la riforma dei libri liturgici slavi tuttora in vigore;⁶ l'*editio princeps* della liturgia eucaristica del Doukas,⁷ quella più utilizzata del Goar⁸ e quella dei moderni eucologi,⁹ non differiscono se non per le rubriche.¹⁰

Talora, invece, si preferisce una edizione completamente nuova, specie per i testi caduti in disuso; è il caso della liturgia greco-egiziana di san Marco recentemente pubblicata.¹¹ Un metodo da utilizzare, quando le fonti siano molto simili tra loro nel contenuto, è quello di stabilire un *textus* che riproduca esattamente il contenuto di un'unica fonte, per la scelta della quale andranno seguiti criteri di antichità, affidabilità e completezza, dotandola di un apparato critico che registri tutte le varianti delle altre tradizioni. Quando le fonti siano differenti fra loro in modo apprezzabile, sarebbe preferibile la pubblicazione di diverse edizioni critiche del medesimo testo, che possano fotografare i vari momenti della sua evoluzione storica, o per lo meno permettere al lettore di ricostruire, tramite un buon

⁶ Cfr. A. Raes, *Les livres liturgiques grecs publiés à Venise*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, III, Città del Vaticano 1964 (Studi e Testi 233), pp. 209-222.

⁷ D. Doukas (a. c. di), *Αἱ θεῖαι λειτουργίαι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ ἡ τῶν Προηγιασμένων*, Roma 1526.

⁸ J. Goar, *Euchologion sive rituale Graecorum*, Venetiis 1730² (rist. anast. Graz 1960).

⁹ L'eucologio è il libro che contiene le orazioni presidenziali dell'eucarestia, dei sacramenti e di altri riti riservati ai sacerdoti; il suo contenuto è simile a quello degli antichi sacramentari occidentali. Oggi, nel rito romano, il rito eucaristico è contenuto in un unico libro, detto messale.

¹⁰ Le rubriche dei libri liturgici sono le didascalie scritte assieme ai formulati eucologici, alle quali ci si deve attenere nella celebrazione degli uffici divini. Il nome deriva dal colore rosso dell'inchiostro che solitamente le contraddistingue.

¹¹ G. Cuming, *The liturgy of st Mark edited from the manuscripts with a commentary by Geoffrey J. Cuming*, Roma 1990 (Orientalia Christiana Analecta 234).

uso dell'apparato, la situazione manoscritta. È il caso dell'eucologio bizantino, per il quale possiamo servirci del *textus receptus* degli eucologi a stampa, di una edizione curata da Miguel Arranz S.J. che fa riferimento allo stadio costantinopolitano del secolo XI,¹² e dell'edizione del più antico manoscritto del secolo VIII, il codice Vaticano Barb. gr. 336.¹³

Nel tentativo di ricostruire l'esatto svolgersi di un rito in un'epoca determinata, occorre però non farsi trarre in inganno dalle precedenti considerazioni: non è detto che un manoscritto riproduca sempre e comunque il rito quale celebrato nella Chiesa cui fa riferimento al momento in cui venne realizzato: sappiamo che interi segmenti liturgici continuarono ad essere conservati e ricopiati nei libri liturgici, pur essendo caduti in disuso da tempo. Non sempre il copista ha il coraggio di eliminare da un testo liturgico qualche preghiera ereditata dal passato: semplicemente, se diventata obsoleta, essa poteva essere saltata a piè pari nella celebrazione. Così i libri liturgici appaiono spesso carichi di un patrimonio orazionale ingente, costituito anche da testi primitivi e venerabili, conservati negli anni anche se non più utilizzati.

Questo per quanto riguarda i manoscritti liturgici veri e propri. Tuttavia, la maggioranza di quelli che ci sono pervenuti sono relativamente recenti, successivi al secolo VIII; di conseguenza, per ricostruire la pratica culturale dell'epoca precedente ci si deve servire di uno svariato numero di fonti più o meno frammentarie. È il caso di alcune brevi descrizioni dei riti, incluse spesso in lettere o sermoni, che talvolta trattano questioni estranee alla liturgia; di trattati teologici e commentari biblici; di opere storiografiche ed agiografiche; di norme legislative contenute in canoni conciliari e sinodali; di frammenti orazionali che paiono provenire da testi di preghiere individuali, ed infine di prescrizioni contenute nelle diverse costituzioni pseudo apostoliche. Di qui la difficoltà di comprendere lo sviluppo evolutivo delle consuetudini liturgiche, e la necessità di servirsi di una rigorosa metodologia di ricerca, sulla quale troppo spesso si è sorvolato.

Un fondamentale tentativo di definire una metodologia appropriata per lo studio della liturgia si deve ad Anton Baumstark (1872-1948),¹⁴ il quale

¹² M. Arranz, *L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale e Pontificale) con l'aggiunta del Leitourgikon (Messale)*, Roma 1996.

¹³ S. Parenti-E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336*, Roma 2000³.

¹⁴ Breve biografia in F. West, *The Comparative Liturgy of Anton Baumstark*, Bramcote 1995, pp. 6-12. La bibliografia è raccolta da H. E. Killy, *Bibliographia Baumstarkiana*, «Ephemerides Liturgicae» 63, 1949, pp. 187-207. Sul metodo del Baumstark, cfr. West, *The Comparative Liturgy*, cit., pp. 16-42; Id., *Anton Baumstark's Comparative Liturgy in its Intellectual Context*, Notre Dame 1988 (diss.); Id., *Baum-*

cercò di applicare alla liturgia i risultati ottenuti dalle scienze comparative sorte durante il secolo XIX: la linguistica comparata di August Schleicher e Ferdinand de Saussure, il naturalismo tedesco, l'anatomia comparativa di Georges Cuvier e l'evoluzionismo di Charles Darwin, in ossequio all'affermazione di Adolf von Harnack, secondo il quale la metodologia comparativa era «inequivocabilmente divenuta la regina delle scienze».¹⁵ Fin dal tempo della Riforma, per una difesa delle usanze e dei dogmi cattolici contro i protestanti, ci si era avvalsi del confronto con le antiche liturgie orientali, a dimostrazione della loro unanimità teologica con quella romana; ma lo scopo del Baumstark non era apologetico, bensì dettato dalla volontà di fissare i presupposti di una scienza liturgica positiva. I principi di tale scienza vennero esposti per la prima volta nel 1923,¹⁶ e ripresi nella classica *Liturgie comparée*, uscita in prima edizione nel 1934.¹⁷ Anche se si deve all'anglicano John Mason Neale (1818-1866) l'espressione di «liturgia comparata»,¹⁸ è Baumstark che ne ha delineato chiaramente le caratteristiche, e ha elencato quelle che sono comunemente definite come «leggi».¹⁹

La prima legge di evoluzione liturgica formulata dal Baumstark fu quella circa l'uniformità e la diversità. Essa era diretta contro la cosiddetta teoria della «diversificazione dei riti» di Ferdinand Probst (1816-1899):²⁰ egli ipotizzava una unità liturgica primitiva, mantenutasi tale con poche differenziazioni fin oltre il II secolo, e che successivamente, in seguito a una

stark's Tree and Thoughts after Harvest, in R. F. Taft-G. Winkler (a c. di), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark († 1948)*. International Congress at the Pontificio Istituto Orientale. Centro di Studi Ezio Aletti, Rome, 25-29 September 1998 (Orientalia Christiana Analecta), in corso di stampa (ringrazio l'autore per avermi permesso di consultare il suo articolo); A. Cameron-Mowat, *Anton Baumstark's Comparative Liturgy*, «Questions Liturgiques» 76, 1995, pp. 5-19; A. Ward-A. G. Kollampampil, *Recalling Anton Baumstark on the Fiftieth Anniversary of His Death*, «Ephemerides Liturgicae» 112, 1998, pp. 246-278; E. Lanne, *Liturgia comparata*, Roma 1969, pp. 3-25.

¹⁵ A. v. Harnack, *Aus Wissenschaft und Leben*, I, Gießen 1911, p. 6.

¹⁶ A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg in Breisgau 1923.

¹⁷ A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953¹.

¹⁸ Osservazione suggerita da Robert Taft.

¹⁹ È difficile ottenere dalla lettura degli scritti dei Baumstark una lista precisa di tali leggi, che sono state identificate in modi diversi dai liturgisti (tre, cinque o sei leggi).

²⁰ F. Probst, *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte*, Tübingen 1870 (rist. Darmstadt 1968). Sulle origini delle varie famiglie liturgiche, cfr. A. Raes, *Introductio in liturgiam orientalem*, Romae 1947 (rist. anast. 1963), pp. 14-26; R. Taft, *Storia sintetica del rito bizantino*, tr. it. Città del Vaticano 1999, pp. 25-27. Una presentazione divulgativa in I. H. Dalmais, *Le liturgie orientali*, tr. it. Roma 1982².

sorta di “rottura” dell’unità suddetta, si sarebbe evoluta in una varietà di riti. Le testimonianze patristiche sarebbero una descrizione parziale di questa *una, sancta, catholica et apostolica liturgia* (Probst però si occupò solo dell’eucaristia), conservata nella cosiddetta liturgia Clementina, ovvero nel testo eucaristico contenuto nell’VIII libro delle *Costituzioni Apostoliche*.²¹ Baumstark teorizzò invece l’esistenza fin dal principio di differenti usi liturgici locali, che a partire dall’epoca della *pax Constantiniana* furono sottoposti ad un continuo processo di unificazione.²² La rivoluzione costantiniana permise inoltre a certi costumi liturgici già preesistenti di intensificarsi, date le nuove condizioni di libertà della Chiesa; negli ultimi anni è stato messo in luce questo aspetto di crescita e intensificazione degli usi liturgici già in qualche modo esistenti, contro l’idea precedente secondo la quale quel momento storico sarebbe stato il punto di partenza di numerose usanze liturgiche nuove. L’idea dell’esistenza di ordinamenti liturgici lasciati da Cristo o dagli Apostoli e seguiti nella celebrazione culturale dei primi cristiani, è rigettata; allo stesso modo, Baumstark condanna chi si illudeva di poter ricostruire, sulla base delle testimonianze più antiche, un rito unitario seguito sin dalle origini da tutte le Chiese. Certamente ogni azione liturgica va ricondotta, in ultima istanza, alla predicazione apostolica originaria; ma questo *kerygma* primitivo, impiantato nelle diverse aree geografiche toccate dalla predicazione apostolica e subapostolica, diede origine a molteplici usi liturgici locali, classificabili in “tipi” regionali. Questo modello è stato paragonato da Fritz West a quello di un albero, che con i suoi rami tutti derivanti dallo stesso tronco ben rappresenta l’unità e la vitalità delle tradizioni liturgiche delle Chiese.²³

Può darsi che lo sviluppo della cosiddetta “letteratura apostolica”, con le sue pretese di tradizionalità, abbia in certa misura costituito verso la prima metà del secolo III un primo polo di attrazione unificante dei vari usi locali; certamente essi, differenti tra loro ma collegati all’interno di una zona di influenza ecclesiastica politico-culturale, a partire dal secolo IV subirono una sorta di attrazione centripeta da parte di quello che sarebbe divenuto il rito “standard”, solitamente coincidente con quello delle me-

²¹ F. Probst, *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte*, pp. 320 e 353.

²² «Lo sviluppo storico della liturgia non procede da una più antica unitarietà ad una crescente differenziazione, ma da quest’ultima ad una unificazione sempre maggiore»: *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, cit., p. 30; «L’uniformità non è il punto di partenza, ma quello di arrivo dello sviluppo liturgico», ivi, p. 71. La teoria non fu subito recepita da tutti: ancora nell’ultima edizione del suo noto manuale l’abate Mario Righetti condivideva la teoria del Probst: *Manuale di storia liturgica*, I, Genova 1964 (rist. anast. Milano 1998), p. 107.

²³ West, *Baumstark’s Tree and Thoughts after Harvest*, cit.

tropoli. Questo fenomeno di polarizzazione verso una certa città, che ridusse i primitivi numerosi riti ad un numero esiguo, è una conseguenza del processo di irradiazione del messaggio cristiano che avveniva dalle città alle periferie, e creava un sistema di gravitazione attorno al centro di evangelizzazione; nello stesso tempo, l'organizzazione ecclesiastica si adattò all'organizzazione delle provincie e delle diocesi civili.²⁴ Ancora all'inizio del secolo V il rito costantinopolitano era un rito locale, non condiviso neppure dalle altre metropoli sotto il suo dominio politico; ma alla fine del primo millennio esso si è già spinto fino in Asia minore, Athos, Grecia, Italia del sud, Antiochia, Palestina e Sinai.

La politica nazionale, inoltre, contribuì a disegnare il quadro liturgico; nel caso di interruzione o assenza di rapporti tra le varie Chiese di nazioni differenti, assistiamo ad uno sviluppo autonomo del rito (è il caso della Chiesa siro-orientale e armena a partire dal secolo V), mentre in caso di comunione politica ed ecclesiale si hanno influenze reciproche (si pensi al processo di bizantinizzazione che soppiantò altri precedenti usi liturgici locali); ugualmente, ci sono numerosi casi di influsso di un rito su un altro, anche dopo la separazione delle Chiese che ne sono portatrici (il rito copto contiene tratti bizantini acquisiti anche dopo lo scisma del 451).

Altra fonte di differenziazione rituale fu la creazione e la diffusione della poesia liturgica sin dai secoli IV e V; da quella di ispirazione biblica provennero ad esempio le antifone del rito romano, da quella costituente parte a sé stante dell'ufficio (è il caso degli inni) prese vita l'infarcimento poetico del rito siro-occidentale. Anche la diffusione della letteratura patristica, e l'opera di alcuni grandi pensatori cristiani, influirono certamente in favore della diffusione di un rito, o modellarono il modo di concepire la spiritualità.

I fattori locali giocarono un ruolo fondamentale nella diversificazione dei riti: si pensi al semplice genio locale, che porta ad un rito romano sobrio contrapposto ad un rito visigotico assai verboso; alla topografia della città in cui il rito si svolge, che ne modella il carattere stazionario; alle vicende politiche della regione o della città in cui il rito si svolge; ai canoni dei concili locali, a partire dal V secolo.

Con la diffusione del monachesimo, inoltre, si crea all'interno delle stesse famiglie liturgiche una distinzione tra l'officiatura "monastica" e quella "cattedrale"; proprio Baumstark è il primo a individuare queste due forme in Oriente, ed è Juan Mateos S.J. (1917-) che ne dimostra la possi-

²⁴ Scriveva giustamente Louis Duchesne alla fine del XIX secolo: «Les provinces liturgiques, si l'on peut s'exprimer ainsi, se confondirent avec les provinces ecclésiastiques» (*Origines du culte chrétien*, Paris 1925³, p. 55).

bile coesistenza nel corso dei secoli. Se a partire dal regno di Teodosio I (379-395) il rito costantinopolitano assume il suo carattere propriamente "bizantino" e cattedrale, con il secolo IX si assiste alla pesante influenza del costume liturgico monastico di provenienza studita; dopo la restaurazione successiva alla conquista latina di Costantinopoli, e quindi dopo quattro secoli di coesistenza, quest'ultimo sostituisce il *Typicon* cattedrale della Grande Chiesa.²⁵

In conclusione, quello che si è conservato nell'uso liturgico fino ai giorni nostri, non è né una sintesi del periodo precedente, né una scelta delle usanze "migliori"; spesso è solo il rito adottato dalla Chiesa più forte, poi canonizzato (neppur per diretto intervento dell'autorità ecclesiastica) dalle prime edizioni a stampa del secolo XVI.

La seconda legge di evoluzione liturgica del Baumstark, è in qualche maniera figlia della disputa sorta in Germania sulla questione dell'origine delle anafore bizantine di san Basilio e san Giovanni Crisostomo. L'opinione diffusa fino ad allora fra gli studiosi era modellata su una presunta testimonianza antica: si tratta del breve *Tractatus de traditione divinae Missae* attribuito all'arcivescovo costantinopolitano Proclo, che sedette sul trono patriarcale dall'anno 434 al 446. In esso l'autore, dissertando dell'eucaristia, spiegava come la liturgia apostolica fosse estremamente lunga e ricca, celebrata con fervore dai cristiani delle origini, e come nei secoli successivi, per rimediare alla più scarsa partecipazione dei fedeli alle celebrazioni, fosse stata deliberatamente abbreviata. Esempio di questo processo era la liturgia di san Giacomo apostolo, che sicuramente era nata assai prolissa, frutto dell'opera di un discepolo del Signore; allo stesso modo «Basilio il Grande, tenendo conto dell'indolenza e della bassezza degli uomini, che per questo erano gravati dalla lunghezza della liturgia [...], la rese più breve».²⁶

Questa idea venne condivisa da coloro che nei secoli XVII, XVIII e XIX si cimentarono con lo studio dello sviluppo liturgico, ignari del fatto che il trattato attribuito a Proclo fosse il frutto di un falsario del secolo XVI, Costantino Paleocappa;²⁷ essi, giusta quanto riportato nell'opuscolo, ipotiz-

²⁵ Il *Typicon* contiene la normativa rituale, con le indicazioni pratiche per il corretto svolgimento della liturgia: cfr. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte Croix no. 40, X^e siècle*, introduction, texte critique, traduction et notes, Roma 1962-1963 (Orientalia Christiana Analecta 165-166). I testi liturgici in uso a Costantinopoli nel secolo XI sono editi in Arranz, *L'Eucologio costantinopolitano*, cit.

²⁶ Ὁ δὲ μέγας Βασίλειος μετὰ ταῦτα τὸ ῥάθυμον καὶ κατώφερές τῶν ἀνθρώπων θεωρῶν, καὶ διὰ τοῦτο τὸ τῆς λειτουργίας μῆκος ὀκνοῦντων, [...] ἐπιτομώτερον αὐτὴν ἀπαγγέλλει: PG 65, 849B-852B.

²⁷ F. J. Leroy, *Proclus De traditione divinae Missae: un faux de C. Paleocappa*, «Orien-

zarono l'esistenza di un'antica lunga liturgia, successivamente abbreviata da Basilio e poi ancora, per gli stessi motivi, da Giovanni Crisostomo. Questa interpretazione faceva credere che l'evoluzione dalla diversità all'uniformità di cui abbiamo parlato, andasse di pari passo con l'evoluzione dalla ricchezza all'impoverimento. Lo stesso Baumstark inizialmente la condivideva, e la applicava all'anafora di san Giovanni Crisostomo, ritenendola una abbreviazione della cosiddetta anafora di Nestorio.

Confermando l'intuizione di Theodor Schermann,²⁸ un allievo di Baumstark, il monaco Hieronymus Engberding O.S.B. (1899-1969), dimostrava nel 1931 che la recensione lunga dell'anafora²⁹ di Basilio, in uso nella Chiesa bizantina, era posteriore a quella più breve, conservataci dalla tradizione alessandrina,³⁰ e nel 1938 che l'anafora del Crisostomo era un rifacimento allungato dell'anafora dei Dodici Apostoli.³¹ Nella sua *Liturgie comparée* Baumstark rovesciava quindi la sua interpretazione e formulava la legge secondo cui «lo sviluppo è avvenuto dalla semplicità ad un progressivo arricchimento».³²

Tale arricchimento, si noterà (ed è il caso del testo basiliano), fu dovuto spesso all'amplificazione stilistica e all'aggiunta di richiami teologici e scritturistici; tuttavia, neppure questo è sempre vero, in quanto, ad esempio, esistono testi antichissimi già carichi di ripetizioni stilistiche accumulative (si pensi all'anafora di Addai e Mari). La prosa liturgica più recente, inoltre, «si evolve verso una forma sempre più oratoria, sempre più ricca di retorica»;³³ un esempio può essere quello dell'anafora bizantina di san Giovanni Crisostomo, come dimostrato dagli studi di Daniel Sheerin.³⁴

Baumstark, spinto dall'evidenza dei fatti e ad eccezione della sua legge, ammise anche l'esistenza di casi di un procedimento contrario, retrogra-

talia Christiana Periodica» 28, 1962, pp. 228-299. Il falso era stato costruito su un'opera di Marco di Efeso, avversario dell'Unione al Concilio di Firenze.

²⁸ Cfr. Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., pp. 62-63.

²⁹ Con *anafora* si intende la preghiera eucaristica, ovvero il testo letterario con cui si fa l'oblazione liturgica e si consacrano i doni del pane e del vino, chiamata abitualmente nella tradizione romana *canone*.

³⁰ H. Engberding, *Das Eucharistische Hochgebiet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe*, Münster 1931 (Theologie des christlichen Ostens 1).

³¹ H. Engberding, *Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Paralleltex-te*, «Oriens Christianus» 12, 1938, pp. 213-247.

³² Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., p. 67.

³³ *Ibid.*, p. 69.

³⁴ *The Anaphora of the Liturgy of St. John Chrysostom: Stylistic Notes*, in D. Jasper-R. C. D. Jasper (a c. di), *Language and the Worship of the Church*, New York 1990, pp. 44-81.

do. In effetti, il movimento verso l'uniformità è stato talora accompagnato da parallele tendenze all'abbreviazione dei riti che lo studioso, però, sulla scia dello pseudo Proclo, spiegò come conseguenza della *fragilitas carnis* dei fedeli, ovvero della diminuzione dello zelo religioso.³⁵

Un'altra legge di evoluzione liturgica, detta dello "sviluppo organico", tratta del rapporto tra gli elementi antichi e recenti; essa prende spunto dal dato evidente che ogni evoluzione presuppone che un elemento liturgico, testo o azione, comprenda tratti antichi ai quali si sovrappongono tratti recenti. Nel corso dell'evoluzione dei riti, elementi nuovi si affiancano e coesistono con gli antichi, fino a che, spesso, questi ultimi gradualmente scompaiono sotto l'influsso dei nuovi.³⁶ È il caso delle letture bibliche durante le celebrazioni: alla lettura dell'Antico Testamento, ereditata dalla celebrazione sinagogale, si aggiunge progressivamente quella del Nuovo, fino a far sparire in alcuni casi quella dell'Antico (ciò avviene nel rito bizantino nell'VIII secolo, anche in conseguenza della smisurata crescita dei riti che accompagnavano questa sezione liturgica).

Nel caso dei tempi più solenni dell'anno liturgico, però, gli elementi antichi tendono a sopravvivere più tenacemente, come già aveva notato nel 1912 Adrian Fortescue.³⁷ Quindi, è nei giorni dell'anno liturgico più forti, come la Pasqua ed il Natale, che occorre ricercare le forme più arcaiche di un determinato rito; nelle grandi vigilie bizantine, ad esempio, dopo la celebrazione del Vespro la Messa inizia dall'inno trisagio,³⁸ senza le usuali tre antifone che lo precedono, ovvero inizia nel momento in cui iniziava anticamente, prima dell'introduzione delle tre antifone quali le abbiamo oggi, che sono successive. La lettura dell'Antico Testamento, dopo essere sparita dalla liturgia della Parola, si mantiene ancora nelle vigilie festive, il giovedì ed il sabato della settimana santa.

Nel trattare dell'azione liturgica, il Baumstark evidenziava come molti usi liturgici, nati da un semplice scopo utilitaristico, avessero assunto col passar del tempo un significato simbolico; egli ne ricavò un'altra legge generale: «alcuni atti puramente utilitaristici per loro natura, ricevono un senso simbolico della loro stessa funzione liturgica o degli elementi testuali che la accompagnano».³⁹ Un esempio di ciò può essere tratto dai riti degli ingressi dell'eucaristia bizantina, come esemplificherò più avanti.

³⁵ Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., pp. 24-26.

³⁶ *Ibid.*, p. 26.

³⁷ *The Mass. A Study of the Roman Liturgy*, London 1912, p. 270; cfr. Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., p. 30.

³⁸ È la triplice ripetizione della frase «Santo Iddio, santo Forte, santo Immortale, pietà di noi».

³⁹ Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., p. 145.

Tutte queste intuizioni registrate dal Baumstark hanno una gran parte di verità. È stato però contestato il proposito di farne delle "leggi" vere e proprie, con le quali affrontare ogni studio evolutivo delle usanze liturgiche. Nella prefazione alla seconda edizione postuma di *Liturgie comparée* il curatore Bernard Botte O.S.B., pur riconoscendo la fondamentale correttezza delle ipotesi di Baumstark, avanzava in proposito alcune riserve:

È legittimo ricercare le tendenze che hanno guidato l'evoluzione della liturgia, e dare a queste tendenze il nome di leggi. Ma bisogna rendersi conto che non si tratta altro che di un comodo artificio. L'analogia con le scienze naturali non deve illudere [...] Se si passa alla linguistica questo determinismo è già mitigato e i linguisti a tutt'oggi esitano a parlare di leggi [...] Quando si passa alla storia, dove la libera volontà dell'uomo gioca un ruolo più grande, il determinismo è ancora più attenuato, ed occorre guardarsi dal dare alla parola "legge" un senso troppo stretto. Si rischia di imprigionare la realtà in un quadro artificiale che fa violenza ai fatti. Il primo dovere dello storico è sempre quello di rispettare il dato reale, anche se non rientra nello schema di una teoria preconcepita. Il secondo pericolo, che peraltro deriva dal primo, è quello di prendere una costruzione logica per una realtà storica [...] Certe ricostruzioni erano interessanti e suggestive. Esse hanno giocato il loro ruolo come ipotesi di lavoro, ma sarebbe un errore l'accettarle come verità storiche scientificamente dimostrate.⁴⁰

Fritz Hamm, allievo di Baumstark, pur notando che le leggi naturali «non ammettono eccezioni»,⁴¹ cercò di mettere in luce come il caso dell'evoluzione liturgica fosse diverso: «la materia di cui ci occupiamo è la vita liturgica, e nessuna forma di vita può sopravvivere essendo completamente sviscerata in formule e regole morte». ⁴² Importantissime sono la stimolazione e l'influenza dell'ambiente esterno, nonché «le reciproche influenze delle operazioni di tutte le leggi che siamo in grado di determinare». ⁴³

Anche Hieronymus Engberding si interessò alle eccezioni al funzionamento delle leggi di Baumstark; partendo dal presupposto che tali leggi sono formulate induttivamente attraverso l'esame di casi particolari, egli ne limita la validità generale. Ogni caso che si incontra è una potenziale eccezione alla legge già formulata, e «una legge determinata con un simile genere di analisi non può rivendicare altro che un valore limitato». ⁴⁴

⁴⁰ Botte, *ibid.*, pp. VII-VIII.

⁴¹ F. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht*, Münster 1928 (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 23), p. 96.

⁴² *Ibid.*, p. 97.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ H. Engberding, *Neues Licht über die Geschichte des Textes der Ägyptischen Markuskulturgie*, «Oriens Christianus» 40, 1956, p. 46.

Baumstark ammette tuttavia che anche le leggi naturali sono determinate induttivamente, e costituiscono nulla più che una probabilità statistica; ma le leggi di evoluzione liturgica si prestano più facilmente ad eccezioni. In ultima analisi, la differenza tra leggi nella storia e nella natura sta nel differente livello di probabilità statistica che le contraddistingue.

Lo stesso Baumstark aveva accettato alcune conclusioni tratte dai lavori dei suoi due allievi, e ne aveva fatto altrettante leggi: dallo studio sulla *narratio institutionis*⁴⁵ di Hamm derivava che «un testo è tanto più antico quanto meno è influenzato dalla Bibbia»,⁴⁶ in quanto solitamente nei testi più antichi le citazioni scritturistiche sono meno numerose e per lo più presenti in forma di allusione. Dallo stesso Hamm traeva che un testo «è tanto più recente quanto più è simmetrico».⁴⁷

Dall'opera di Engberding ricavava che «la prosa liturgica è tanto più carica di elementi dottrinali, quanto più è recente»: ⁴⁸ in effetti l'influsso delle controversie dottrinali trasformò le primitive formule "kerigmatiche" in formule che risentono evidentemente di una necessità didattico-teologica (circa la Trinità, la cristologia, ecc.). Queste evoluzioni dottrinali, fa notare Robert Taft, sono normalmente dovute alla mano di un solo autore; è il caso delle liturgie bizantine di Basilio e del Crisostomo.⁴⁹

Come già detto, sia Hamm che Engberding si dissociarono in una certa misura dal carattere assoluto che il maestro sembrava dare a tali leggi, in parte da essi stessi ispirate. Vi sono casi in cui queste leggi sono inapplicabili; si pensi all'esempio suggerito da Cesare Giraud per l'arcaica preghiera penitenziale ebraica contenuta nel capitolo IX del libro di Neemia: essa non presenta sobrietà di contenuto, bensì un contenuto esuberante; manifesta una dipendenza totale dai precedenti strati della Bibbia; presenta disposizioni simmetriche in continuazione, parallelismi a due, tre o quattro membri, inclusioni letterario-teologiche, disposizioni chiastiche, stile raffinatissimo, ed offre un elevato contenuto dottrinale.

Per quanto riguarda le leggi evolutive, Robert F. Taft S.J. (1932-), che in

⁴⁵ Nel linguaggio liturgico, è la sezione della preghiera eucaristica che contiene la ripetizione delle parole pronunciate dal Cristo sul pane e sul vino durante la sua ultima cena.

⁴⁶ Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., p. 67.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., pp. 67-68.

⁴⁹ R. Taft, *Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited*, in Taft-Winkler, *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark*, cit., in corso di stampa. Ringrazio l'autore per avermi inviato il suo articolo, e soprattutto per la preziosa collaborazione nel farmi pervenire quanto prima altri contributi tratti dal volume, di cui egli è il curatore.

ogni caso riconosce grandissimi meriti allo studioso tedesco, condivide quanto Botte affermava più sopra: «Tutto, comprese le scienze “esatte” o naturali, ha la sua storia, e le cosiddette “leggi scientifiche” sono strutture ipotetiche, prodotti della mente umana. Esse non fanno balzare la realtà agli occhi di ogni osservatore. Piuttosto, sono strutture percepite che cambiano, non perché cambia la realtà, ma perché cambia la percezione».⁵⁰

Occorre quindi prestare molta attenzione nell'applicazione di questi principi generali stabiliti da Baumstark. D'altra parte il comparativismo, quando allargato a tradizioni liturgiche di natura eterogenea, presuppone una grande conoscenza di tutti i riti, che non sempre sono maneggiati con la medesima disinvoltura da un solo studioso. Un inconveniente in cui può essere facile incappare è un uso improprio delle testimonianze, causato da una conoscenza non abbastanza approfondita degli usi liturgici di ciascuna Chiesa. Oppure, si corre il rischio di voler sempre accomunare usanze apparentemente simili, attestate da ambienti differenti, quasi che ogni rito derivasse da un unico modello, idea che lo stesso Baumstark aveva scartato. Solo un ricorso ponderato a queste “leggi” mette al riparo il liturgista da interpretazioni forzate od erranee.

L'abbé Paul De Clerck (1939-)⁵¹ ha evidenziato come il concetto baumstarkiano di evoluzione e di leggi evolutive abbia portato in qualche caso a sottovalutare l'importanza delle riforme, ovvero degli interventi deliberati di qualche individuo o autorità sui testi liturgici. Se le leggi di evoluzione studiano uno sviluppo endogeno del rito, dovuto ad una propria logica interna, esistono anche sviluppi esogeni, che assumono la forma di modificazioni derivate da influssi esterni di vario tipo (ad esempio lo spostamento delle intercessioni che nel rito bizantino anticamente seguivano la proclamazione della Parola, ma che in seguito furono soppresse o traslate prima delle letture) oppure di riforme più consapevoli, emanate da una autorità carismatica od istituzionale allo scopo di migliorare lo stato della liturgia. De Clerck sottolinea che la storia liturgica non può prescindere da questo aspetto, che vede la liturgia non solo come una realtà organica, che segue uno sviluppo genetico e consequenziale, ma come un fenomeno sociale ed ecclesiale, caratterizzato da elementi di discontinuità. L'autore propone una definizione delle liturgie come «variabili della vita della Chiesa», caratterizzate certamente da uno sviluppo organico interno, ma assai influenzate da elementi esterni ad esse.

⁵⁰ R. Taft, *L'analisi strutturale delle unità liturgiche. Un saggio di metodologia*, in *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma 1999, pp. 205-206.

⁵¹ *Les lois de Baumstark, l'évolution de la liturgie et ses réformes*, in Taft-Winkler, *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark*, cit., in corso di stampa. Ringrazio l'autore per avermi inviato l'articolo.

Si è già citato il rapporto tra elementi antichi e recenti nella legge dello "sviluppo organico"; in questo rapporto non va neppure sottovalutata l'importanza ed il valore che gli autori liturgici davano agli elementi rituali, antichi o moderni: l'imposizione delle mani nelle ordinazioni occidentali, per esempio, si è sempre conservata, ma aveva perso valore in epoca medievale in favore della *traditio instrumentorum*, sino all'epoca di Pio XII, quando venne chiaramente riaffermato il suo valore intrinseco.³²

Una visione meno "genetica" della liturgia permette di apprezzare maggiormente le costanti interrelazioni tra le varie tradizioni ecclesiali, e di rivalutare l'influsso della teologia sui testi liturgici: ne è un esempio la storia dello sviluppo dell'epiclesi³³ che dipende certo dalla riflessione teologica sullo Spirito Santo.

Trattando della tendenza all'abbreviazione dei testi liturgici, parallela al loro progressivo ampliamento, che Baumstark attribuiva alla *fragilitas carnis* dei fedeli, De Clerk fa notare quanto su di essa influisca anche la percezione che la comunità ecclesiale ha di un determinato gesto: la sparizione delle letture veterotestamentarie nel rito bizantino è non solo indice di una eccessiva lunghezza del rito connesso, ma anche un segno di deprezzamento per la proclamazione di passi scritturistici dell'Antica Alleanza.

Importante è anche lo studio del *niveau* sociale dell'epoca a cui fa riferimento il testo liturgico che ci è pervenuto, del pensiero teologico contemporaneo, dei risvolti antropologici del rito, delle caratteristiche dei partecipanti all'esercizio del culto.

Paul Bradshaw (1945-) ha elencato alcuni principi di interpretazione dei testi liturgici, sottolineando quelli che a suo parere sono forti limiti della ricerca in proposito; egli stesso si annovera tra gli studiosi controcorrente «in un'arena dominata tradizionalmente da coloro che dispongono il materiale in modo da evidenziare una linea di evoluzione liturgica semplice e coerente dall'età apostolica al IV secolo».³⁴ Se queste considerazioni valgono per l'età più antica, di cui l'autore si occupa, non possono non riflettersi in qualche misura anche sull'epoca posteriore.

³² La *traditio instrumentorum* è la consegna agli ordinandi di alcuni oggetti in rapporto con la dignità che stanno per ricevere (calice, patena, ostia); essa fu considerata dalla scolastica medievale la vera materia dell'ordinazione, fino alla Costituzione Apostolica *Sacramentum ordinis* del 13 novembre 1947 che insistette invece sulla imposizione delle mani quale vera materia del sacramento.

³³ L'epiclesi è un paragrafo orazionale in cui il celebrante chiede la santificazione e la trasformazione dei doni offerti nel corpo e nel sangue di Cristo; ciò normalmente avviene con una esplicita domanda di invio dello Spirito Santo nel compimento del mistero eucaristico.

³⁴ Bradshaw, *La liturgie chrétienne en ses origines*, cit., pp. 73-98.

Anzitutto, ricorda il Bradshaw, è cambiata la prospettiva secondo cui l'uniformità fosse sempre segno di antichità. Ancora Baumstark scriveva: «Si considereranno come antichi i fenomeni che si trovano con il medesimo senso, funzione e collocazione in tutti i riti cristiani, o almeno in un numero considerevole di essi».⁵⁵ Questa concezione, figlia dell'idea "unitarista" dell'origine dei riti, considerava sempre come recenti quelle isolate usanze liturgiche che costituivano un'eccezione all'uniformità presente nella maggioranza dei casi. Tuttavia una simile legge non poteva sempre spiegare le differenze o le eccezioni antiche, che comunque esistono: si pensi all'assenza di ogni cerimonia postbattesimale equivalente al rito occidentale della cresima nella pratica siriana antica. Ci sono casi in cui è proprio l'uniformità di un segmento liturgico in tutte le tradizioni ad essere segno della sua recente introduzione, come cosciente movimento verso l'uniformità rituale di cui si parlava. E allora l'eccezione isolata, talvolta, è l'unico ricordo sopravvissuto di un antico costume locale.

Anche l'uso delle fonti canoniche per ricavarne notizie liturgiche deve essere condotto *cum grano salis*; assai spesso infatti la legislazione è prova migliore di ciò che vuole vietare, più che di ciò che vuole promuovere. Il fatto che una autorità emani una regola liturgica, non vuol dire che essa sia stata poi applicata, specie se si tiene conto del conservatorismo liturgico che caratterizza le Chiese; ma certo la regola ci fornisce una visione della situazione liturgica riguardo a ciò che desidera impedire. Quando Giovanni Crisostomo paragonò a Giuda Iscariota nell'ultima cena coloro che abbandonano la Chiesa prima della comunione,⁵⁶ non sappiamo se questo pesante rimprovero sortì gli effetti desiderati; ma è certo che se il santo se ne preoccupava, è perché quel malcostume era evidente.

La medesima attenzione va prestata alle costituzioni apostoliche dell'antichità, che si presentano come testi liturgici con formulari ed istruzioni, e si richiamano alla tradizione degli Apostoli. Se è chiara da un secolo almeno la loro pseudoepigraficità, è da notare che l'opinione corrente per la quale essi sono manuali liturgici ufficiali di una Chiesa locale del secolo III o IV va ogni volta verificata. Innanzitutto occorre tener conto delle revisioni e traduzioni cui esse furono spesso sottoposte lungo i secoli, e degli eventuali differenti strati compositivi; inoltre, non si può escludere che il compilatore o il revisore vi abbia inserito anche le proprie aspirazioni, piuttosto che attenersi a una descrizione della realtà dei fatti. L'idea secondo la quale tali costituzioni debbano contenere la descrizione precisa del rito come si svolgeva nell'antichità, non deve essere quindi assolutiz-

⁵⁵ Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., p. 35.

⁵⁶ Joh. Chrys. *De baptismo Christi*, PG 49, 363.

zata. D'altra parte, non è da sottovalutare l'importanza di questo genere di fonti: i redattori di tali documenti desideravano trasmettere una tradizione liturgica da contrapporre a quella delle sette, facendosi portatori del costume liturgico praticato dalle Chiese di origine apostolica; di conseguenza, possiamo pensare che fossero spinti a descrivere un rito fondamentalmente autentico, facilmente riscontrabile nelle Chiese a cui essi fanno riferimento.

Negli scritti cristiani dell'antichità è frequente incontrare descrizioni di una pratica liturgica e la spiegazione di come essa è venuta alla luce; se spesso la fantasiosità della spiegazione è evidente, talora ci troviamo di fronte a spiegazioni verosimili ma differenti in scritti diversi, per cui è difficile capire quale sia e se ci sia una fonte degna di credito. È il caso, ad esempio, del costume di imporre l'evangelario sul capo del vescovo durante la sua consacrazione, attestato per la prima volta in Siria alla fine del secolo IV. In passato si tendeva ad accettare una delle varie spiegazioni adottate, con criteri diversi, spesso arbitrari; oggi, si accetta la possibilità che in presenza di spiegazioni diverse, probabilmente la vera interpretazione sia stata dimenticata. Compito dello studioso è quello di applicare i più recenti metodi di indagine per vagliare le diverse ipotesi presentate dalle fonti, e talvolta per cercare una nuova spiegazione più convincente, anche se può accadere che essa non abbia nulla a che fare con quelle proposte.

Altro pericolo dal quale occorre guardarsi, continua il Bradshaw, è la tendenza a leggere le fonti antiche come precise esemplificazioni descrittive di un atto liturgico, anche quando ne abbiano la sembianza; spesso, nella descrizione di un rito, l'autore tralascia ciò che non gli interessa, e si sofferma su ciò che è utile al proprio scopo. Le omelie del IV secolo dirette a coloro che si avvicinavano ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, non necessariamente menzionano tutto ciò che avveniva durante i servizi liturgici, ma certamente si dilungano sulle parti che erano ritenute di utilità per il neofita. Anche quando la descrizione sia precisa e minuziosa, essa è sempre selettiva; quello che si ritrova a proposito di un rito in una catechesi mistagogica, lo si può ritrovare in forma assai differente in un libro di istruzioni monastiche. Ciò avviene anche oggi, con le nostre moderne rubriche: se si volesse riprodurre un rito da parte di chi non l'avesse mai visto e praticato, basandosi solamente sulle istruzioni stampate sui libri liturgici, si incorrerebbe in un'infinità di errori ed omissioni. Per chi non ha familiarità con la tradizione e con l'uso comune, ogni istruzione rituale è ambigua e difficilmente intelligibile.

Inoltre, le istruzioni liturgiche spesso si limitano a ben descrivere ciò che è nuovo, controverso o insolito, tralasciando ciò che è ben noto e tradizionale: non è raro trovare in rubriche del tipo «recitate le preghiere con-

suete» o «fatto tutto ciò che d'uso» un riassunto in poche parole di diverse usanze rituali che allora erano conosciute e praticate comunemente da tutti.

Di qui deriva anche la necessità di non considerare i primi accenni ad un costume liturgico come la dimostrazione che tale uso sia originario di quell'epoca. Per usare le parole di Joachim Jeremias, «esaminando una forma di discorso impiegata nella preghiera, non ci dobbiamo limitare a datarla a seconda di dove si trova; dobbiamo anche prendere in considerazione il fatto che queste forme di discorso nella preghiera appartengono ad una tradizione liturgica, e possono dunque essere più antiche della preghiera specifica nella quale appaiono».⁷⁷ In questo campo, le argomentazioni *ex silentio* sono quanto mai ingannatrici.

Robert Taft, trattando del metodo ermeneutico dei testi liturgici, ha coniato l'espressione «metodo strutturale», differenziandolo da quello strutturalista, sebbene entrambi abbiano in comune il tentativo di rendere intelligibile mediante una sistematizzazione.⁷⁸ La linguistica strutturale sviluppa dei sistemi per scoprire la struttura e le leggi fondamentali delle lingue, in modo da poter ricostruire forme di comunicazione estinte partendo da quanto di esse è sopravvissuto; se quella che Claude G. Lévi-Strauss chiama «struttura superficiale» è variabile da lingua a lingua, è comune a tutte una «struttura profonda».⁷⁹ Questo sistema che Lévi-Strauss ha applicato al mito, Taft ritiene possa essere applicato allo studio della liturgia, con i dovuti *distinguo*: se lo strutturalista ricerca il significato, il liturgista ricerca la struttura stessa. Questo perché in liturgia la struttura sopravvive al significato: molti elementi si conservano anche quando il loro significato si è perso, o quando quest'ultimo si trasforma o a distanza di tempo viene mal reinterpretato.

L'analisi liturgica strutturale pare essere più fruttuosa dello studio del rito nel suo complesso nei vari momenti storici; infatti, ogni elemento individuale del testo liturgico possiede una vita propria, e subisce un'evoluzione indipendente, che non può essere inquadrata in una visione generica del rito come un organismo vivente unitario. Lo studio strutturale e la comparazione delle varie unità liturgiche è utile per capirne l'evoluzione, e per ricostruire lo stadio originario di quelle parti liturgiche che nei secoli hanno assunto una forma disordinata; ciò solitamente accade a causa del-

⁷⁷ J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, London 1967, p. 26.

⁷⁸ Taft, *L'analisi strutturale delle unità liturgiche*, cit., e *Come crescono le liturgie. L'evoluzione della Divina Liturgia bizantina*, in *Oltre l'Oriente e l'Occidente*, cit., pp. 201-218 e 219-251.

⁷⁹ C. G. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, tr. it. Milano 1992.

le numerose aggiunte, che alla lunga finiscono per far sparire qualche elemento originario, oppure rompono l'unitarietà della forma, specie quando essa non è più capita. Si pensi al caso in cui nella liturgia eucaristica bizantina dall'VIII secolo le preghiere dei penitenti, la lettura dell'Antico Testamento e la salmodia sono stati abbandonati, per lasciare spazio ad altre aggiunte più tarde.

È anche assai comune il caso di elementi creati per uno scopo ben preciso, spesso eminentemente pratico, che subiscono poi aggiunte o modifiche, fino ad essere spiegati mistagogicamente in modo completamente diverso dalla realtà storica che li aveva causati. Ciò è dovuto alla tendenza conservativa delle liturgie, che invece di sopprimere un segmento liturgico preferiscono conservarlo, seppur privo della primitiva funzione, trasformandone lo svolgimento, la descrizione, l'interpretazione.

Secondo Taft, la crescita dei testi liturgici assume un rilievo del tutto particolare in alcuni punti ben precisi, definiti «punti deboli» del rito: nella liturgia eucaristica, ad esempio, ci sono momenti di azione privi di parole, come l'entrata in chiesa prima delle letture, il bacio di pace e il trasferimento dei doni sull'altare, la frazione del pane, la comunione e i riti di congedo. In questi punti, il cerimoniale e il testo si affrettano a colmare il vuoto, allungando e caricando il semplice svolgimento delle azioni; ed è proprio in questi punti che, una volta sovraccaricato il rito, è più facile che certi tratti antichi scompaiano, in favore di quelli nuovi, e raramente la struttura originaria è rispettata. Anche di ciò occorre tener conto nel momento in cui si assiste a un allargamento spropositato e talora confuso del formulario liturgico, a discapito di una precedente struttura diversa.

Un altro elemento messo in luce dall'autore,⁶⁰ è il fenomeno dell'adattamento reciproco fra i testi e gli usi liturgici: quando la medesima sezione liturgica è presente in diversi formulari, si tende a una sorta di allineamento (*Angleichung*) fra di essi, a raggiungere una somiglianza sempre maggiore. Ciò è evidente in sezioni liturgiche particolari, ad esempio nei racconti narrativi dell'istituzione eucaristica, ma anche in formulari liturgici completi, quali le liturgie bizantine di Basilio e del Crisostomo, che si influenzano reciprocamente. Anche certi gesti liturgici subiscono la stessa sorte: le varie incensazioni della liturgia eucaristica bizantina, ciascuna delle quali era originariamente diretta ad oggetti ben precisi (vangelo, altare, oblate), tendono ad assumere tutte una forma simile. Le grandi incensazioni inglobano in un unico schema quei gesti che prima erano caratteristici di momenti differenti.

Taft si occupa anche del principio della *lectio difficilior*, la cui applica-

⁶⁰ Per quanto segue, cfr. Taft, *Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited*, cit.

zione può essere estesa alle formule eucologiche nella loro interezza. Egli ci fornisce l'esempio della orazione di inclinazione antecedente la comunione nella liturgia bizantina del Crisostomo: si tratta di un testo problematico, perché è una preghiera, contenutisticamente, di congedo, e non di preparazione alla comunione. La sua insolita presenza in questo punto ci fa propendere a considerarla autentica: se prima di essa ve ne fosse stata un'altra più adeguata, nessuno avrebbe pensato di sostituirla con una nuova, che pare estranea a quel momento.

Le Chiese locali più distanti dal centro di diffusione liturgica, nota ancora Taft, tendono a mantenere usi liturgici antichi abbandonati dalla Chiesa madre; l'esempio classico è quello della Rus', ove il conservatorismo portò addirittura nel XVII secolo a uno scisma tra la Chiesa del patriarca Nikon, il fautore della correzione dei libri liturgici secondo l'uso greco contemporaneo, e coloro che volevano conservare il vecchio uso. Ma è interessante vedere come in questo conservatorismo trovi spazio anche una tendenza alla creatività, estranea alla tradizione della Chiesa madre greca. Allo stesso modo nell'Italia meridionale, ove la riforma neo-sabaitica dell'ufficio divino non soppiantò la vecchia tradizione studita, non mancano segni di adattamento creativo alla liturgia importata dai monaci provenienti dal medio oriente nei secoli VII e VIII.

Un problema trattato già dal Baumstark è il rapporto tra teologia e liturgia. Egli così si esprimeva: «La liturgia comparata dovrà sempre guardarsi dalle idee preconcepite e soprattutto dalle supposizioni che si sarebbe tentati di fare come teologi»,⁶¹ precisando tuttavia di non voler con ciò insinuare che vi fosse una possibile contraddizione tra scienza liturgica e scienza teologica. Quale esempio Baumstark adduceva l'anafora di Addai e Mari, che appartiene alla Chiesa siro-orientale: essa è priva del racconto dell'istituzione eucaristica nella forma di racconto dell'ultima cena.⁶² Se questa anafora abbia perso il racconto istitutivo nella riforma liturgica di Isho'yahb III nel secolo VII, o se invece non l'abbia mai avuta, è discusso da anni; certo è che il teologo avvezzo all'interpretazione tradizionale, secondo cui il racconto istitutivo è necessario perché il sacramento sia «valido», attribuendo alla ripetizione delle parole di Cristo il «potere consecratorio», sarebbe portato a vedere in questo testo una grande difficoltà teologica. Lo stesso problema emerge ad esempio dall'interpretazione del racconto della *Didaché*,⁶³ che il grande liturgista Joseph A. Jungmann S.J.

⁶¹ Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., p. 8.

⁶² Cfr. A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992.

⁶³ W. Rordorf-A. Tuilier, *La doctrine des douze Apôtres*, Paris 1978 (Sources Chrétiennes 248).

(1899-1975) non considerava come sacramentale perché privo del formulario della consacrazione.⁶⁴ Baumstark riteneva che nel caso di apparente conflitto tra dato storico e dogma, spettasse al teologo trovare l'accordo.

Cesare Giraudo S.J. (1941-)⁶⁵ non volendo disconoscere l'interesse teologico che spesso motiva lo studio liturgico, suggerisce sulla scorta del Baumstark una sorta di preliminare astensione metodologica dalla riflessione teologica; il suo studio si presenta come «uno studio letterario motivato da un interesse teologico» in cui «i problemi teologici saranno notati, ma non potranno essere trattati *ex professo*, in quanto lo studio vuol essere un preliminare di ordine letterario a ulteriori indagini più specificamente teologico-dogmatiche». ⁶⁶ Di qui la proposta di un «postulato metodologico» secondo il quale è necessario prescindere metodologicamente – ovvero per un tempo ristretto, sino alla fine della prima parte dell'indagine testuale – dai risultati cui è giunta la teologia dell'ultimo millennio, per perseguire una corretta interpretazione del testo.⁶⁷ Questo significa che «l'indagine sulla *lex orandi* non può fare a meno di mirare all'approfondimento della *lex credendi*, a meno che il liturgista non si risolva a rivestire esclusivamente i panni del critico testuale, dello storico o del letterato»; in tal modo si rivendica la possibilità per il liturgista di essere anche teologo dogmatico, due figure che non vanno necessariamente distinte, come invece traspariva dalle parole del Baumstark.

⁶⁴ J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris 1962, pp. 63-65.

⁶⁵ Mi rifaccio all'articolo non ancora pubblicato *Genesi e struttura dell'anafora alla luce del metodo comparativo. Storia di una ricerca: metodologia, acquisizioni e questioni aperte*, in Taft-Winkler, *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark*, cit., in corso di stampa, gentilmente messi a disposizione dall'autore, che ringrazio. Di qui sono tratte le citazioni prive di riferimenti in nota.

⁶⁶ C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Roma 1989 (Analecta Biblica 92), p. 8.

⁶⁷ «Se vogliamo far ritorno alla teologia dinamica, quale ancora traspare dalla lettura delle mistagogie dei Padri, dovremo saper prescindere metodologicamente (e quindi per un tempo limitato, ossia finché dura una precisa fase dell'indagine) dai risultati cui è giunta la speculazione teologica del II millennio, la quale si è incentrata esclusivamente su ciò che è lo specifico dell'eucaristia. In concreto: dovremo saper prescindere metodologicamente (ossia per un tempo breve) dal fatto della presenza reale e dalla dottrina ad essa connessa della transustanziazione [...] Il recupero delle dimensioni teologiche, dalle quali solo per ragioni metodologiche avremo voluto momentaneamente prescindere, avverrà allorché avremo arricchito la nostra prospettiva teologica di orizzonti inattesi»: C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, Brescia-Roma 1989 (Aloisiana 22), pp. 32-33.

Giraudò richiama un altro principio enunciato dal Baumstark, che stabilisce un'analogia tra le stratificazioni liturgiche e le stratificazioni che sono studiate rispettivamente dal linguista, dal biologo e dal geologo, il quale «trae le proprie conclusioni dalle stratificazioni osservabili nella crosta terrestre». ⁶⁸ In ambito liturgico, ciò significava ad esempio concentrare il proprio interesse sulle origini della liturgia cristiana, rivolgendosi ai precedenti giudaici; i primi passi in questo senso furono quelli di Wilhelm Bousset ⁶⁹ e di Baumstark stesso, ⁷⁰ fino ai grandi lavori degli anni '60 di Louis Ligier S.J. ⁷¹ e Louis Bouyer C.O., ⁷² e a quelli più recenti, tra i quali in Italia ricordo gli studi di Giraudò medesimo e di Enrico Mazza. ⁷³ In questa prospettiva, il Giraudò fa notare come la preghiera giudaica stessa sia non una sorta di punto di arrivo, bensì il punto di partenza per ulteriori analisi. Anche la preghiera giudaica cui si riferirono i primi cristiani, infatti, è un testo vivente, con una propria storia; anch'essa affonda le proprie radici nel culto veterotestamentario, e possiede le proprie stratificazioni. Come i primi cristiani elaborarono le loro preghiere sulla base della tradizione eucologica giudaica a loro familiare, così tale tradizione si rifaceva a modelli precedenti. Di conseguenza, il Giraudò mette in guardia dal riferirsi esclusivamente a un solo "archetipo":

Per andare alle radici della forma letteraria dell'eucologia cristiana, anaforica e non-anaforica, non è possibile fermarsi allo strato dell'eucologia giudaica, né tantomeno alla considerazione di questa o quella benedizione giudaica – fosse pure la *Birkat hammazôn* ⁷⁴ – intesa quale modello archetipo, unico ed esclusivo. Scavando con alacrità, il ricercatore deve preoccuparsi di raggiungere il sottostante strato dell'eucologia veterotestamentaria, dal quale dipendono e l'eucologia giudaica e l'eucologia cristiana. Naturalmente sarebbe inte-

⁶⁸ Baumstark, *Liturgie comparée*, cit., p. 2.

⁶⁹ *Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen*, «Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen» 1915, pp. 435-489.

⁷⁰ *Trishagion und Qeduscha*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 3, 1923, pp. 18-32. Inoltre, in *Liturgie comparée*, cit., p. 11: «L'histoire comparée des liturgies doit nécessairement tenir compte du culte synagogaal».

⁷¹ Cfr. ad esempio *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église*, «La Maison-Dieu» 87, 1966, pp. 7-51; *Les origines de la prière eucharistique: de la cène du Seigneur à l'eucharistie*, «Questions Liturgiques» 59, 1972, pp. 181-201; *Magnae orationis eucharisticae seu anaphorae origo et significatio*, Romae 1964.

⁷² *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1966; tr. it. *Eucaristia. Teologia e spiritualità della preghiera eucaristica*, Leumann 1992².

⁷³ E. Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Roma 1992 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 62).

⁷⁴ Si tratta della benedizione giudaica che segue il pasto.

teressante scavare anche nello strato del Medio Oriente prebiblico, nell'eucologia greco-romana, nonché nelle tradizioni degli odierni primitivi, non già alla ricerca di una quanto mai improbabile dipendenza diretta, bensì per verificare l'esistenza di quelle costanti che sono proprie alla dinamica orazionale».

Per Giraud, inoltre, l'analisi della storia delle forme deve essere preliminare a quella storico testuale; proprio a motivo della difficoltà di applicare questo genere di metodo ai testi liturgici viventi e in continua evoluzione, figli di strati precedenti che non necessariamente seguono un filo logico unitario e riconoscibile, è meglio non trascurare l'analisi letteraria, utile a scavare nei modelli precedenti per identificarne le stratificazioni.

Nell'ambito di quella che chiama «auxologia», la quale si occupa dello sviluppo del rito, anche Achille M. Triacca S.D.B. (1935-)⁷³ sottolinea l'importanza dello studio stratigrafico dei dati liturgici in nostro possesso; la manifestazione di ciascuno di questi dati, infatti, è da cogliersi come una concretizzazione del modo in cui la liturgia si è resa visibile nei vari momenti storici. Tali dati dovrebbero poi essere ordinati in una sorta di stemma genealogico, in modo da permettere una rilettura "dallo ieri all'oggi", allo scopo di evidenziare la dipendenza e lo sviluppo dei medesimi, e "dall'oggi allo ieri", per evincere di quale spessore e consistenza siano stati investiti i vari segni, riti, gesti, formule, e quando e perché ne siano stati introdotti di nuovi.

L'autore ha sottolineato l'esigenza crescente del raggiungimento di una sintesi negli studi liturgici, frutto di maggiore interdisciplinarietà e collaborazione tra gli studiosi; ogni scienza coinvolta nello studio liturgico, infatti, procede nel considerare tale studio sotto un'angolatura specifica che le è propria. Le competenze necessarie non sono davvero poche, e corrispondono ad altrettante scienze, ognuna delle quali, dato l'*obiectum quod* comune della ricerca (la liturgia), procedono secondo un diverso *obiectum quo*; in pratica, ciascuna competenza considera solamente una parte dei dati, e da una certa angolatura, da sola insufficiente. «Nell'interdisciplinarietà è racchiuso il futuro per lo studio della liturgia». È da questo punto di vista che, secondo l'autore, il comparativismo approda all'interdisciplinarietà.

Trasferiamoci ora in un ambito storico specifico, nel quale si abbia l'opportunità di osservare più da vicino i risvolti applicativi di alcuni dei principi fin qui sunteggiati. Il rito bizantino attuale è, a grandi linee, il risulta-

⁷³ *Dal comparativismo all'interdisciplinarietà: un cammino metodologico o un'utopia depistante? Punti per una delucidazione sugli studi liturgici.* Anche questo saggio fa parte degli atti del convegno del 1998 sul Baumstark; ringrazio l'autore per avermi permesso di citarlo prima della pubblicazione.

to di una sintesi, o meglio coesistenza, di due riti distinti: uno di origine costantinopolitana, e l'altro di provenienza palestinese, debitore delle tradizioni dei monaci di san Saba, il cui influsso è particolarmente visibile nella liturgia delle ore.⁷⁶

Un testo che si presta all'analisi evolutiva propria del Baumstark è la liturgia di Basilio il Grande. Come già detto, di questa liturgia esistono due recensioni: una breve, conservataci tra le liturgie di ambiente egiziano, ed una lunga, in uso nelle Chiese bizantine. Prescindendo dalle complicate questioni redazionali,⁷⁷ è possibile vedere come le due recensioni greche siano in un rapporto di familiarità tra loro. Il testo alessandrino, che rappresenta uno stadio evolutivo più arcaico dell'anafora, così si esprime nella parte immediatamente successiva all'inno epinicio *Sanctus*:

Santo, santo, santo sei veramente, Signore Iddio nostro. Tu ci hai plasmati, ci hai fatti e posti nel paradiso di delizia. Avendo trasgredito il tuo comando, a causa dell'inganno del serpente, decaduti dalla vita eterna ed espulsi dal paradiso di delizia, non ci hai rigettati fino alla fine, ma ci hai sempre visitati per mezzo dei tuoi santi profeti. In questi ultimi giorni ti sei manifestato a noi, che sedevamo nelle tenebre e nell'ombra della morte, per mezzo dell'unigenito tuo Figlio, Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, il quale, incarnatosi dallo Spirito Santo e dalla santa Signora nostra, Madre di Dio e sempre vergine Maria e fatto uomo, ci ha mostrato le vie della salvezza, donandoci la rigenerazione dall'alto dall'acqua e dallo Spirito, e ci ha resi per sé un popolo eletto; ci ha santificati per mezzo del tuo Spirito Santo. Egli, che ha amato i suoi che erano nel mondo, ha dato se stesso in riscatto per la morte che regnava su di noi, nella quale eravamo prigionieri, venduti in potestà del peccato, discendendo all'ade per mezzo della croce; risuscitò dai morti il terzo giorno, è asceso ai cieli e si è assiso alla destra di te, il Padre, avendo stabilito il giorno della retribuzione, nel quale si manifesterà per giudicare il mondo in giustizia, e per dare a ciascuno secondo l'opera sua.⁷⁸

La recensione bizantina, quale conservata nell'eucologio Barberini gr. 336 (VIII sec.), presenta questa evoluzione testuale, probabilmente dovuta alla mano di Basilio:⁷⁹

⁷⁶ Una breve sintesi in M. Arranz-S. Parenti, *Liturgia patristica orientale*, in A. Quacquarelli (a c. di), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, pp. 605-655: *Sul rito bizantino*; Taft, *Storia sintetica del rito bizantino*, cit.

⁷⁷ Cfr. introduzione di J. R. K. Fenwick, *The anaphoras of St. Basil and St. James. An investigation into their common origin*, Roma 1992 (*Orientalia Christiana Analecta* 240).

⁷⁸ Traduzione condotta sull'edizione critica della liturgia *brevior* di Basilio che sto preparando. Per ora vedi E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, I, Francofurti ad Moenum 1847 (rist. anast. Farnborough 1970), p. 63.

⁷⁹ Evidenzio gli elementi comuni con la recensione breve mediante il corsivo.

Santo sei veramente, e santissimo; non vi è misura della magnificenza della tua santità, e sei giusto in tutte le tue opere, poiché in giustizia e giudizio veritiero ci hai disposto ogni cosa. Hai plasmato infatti l'uomo prendendo polvere dalla terra, onorandolo della tua immagine, o Dio, e lo hai posto nel paradiso di delizia, promettendogli immortalità di vita e godimento di beni eterni nell'osservanza dei tuoi comandi. Avendo disobbedito a te, il Dio vero, che lo aveva creato, sedotto dall'inganno del serpente, e messo a morte per le proprie colpe, per il tuo giusto giudizio, o Dio, lo esiliasti dal paradiso in questo mondo, e lo facesti tornare alla terra dalla quale era stato tratto, preparando per lui la salvezza da una rinascita nel tuo stesso Cristo. Non rigettasti fino alla fine la tua creatura, che avevi fatto nella tua bontà, né dimenticasti l'opera delle tue mani. Per le viscere della tua misericordia ci hai in molti modi visitati, hai mandato i profeti, hai compiuto opere di potenza per mezzo dei tuoi santi che ti furono graditi di generazione in generazione, e ci hai parlato per bocca dei profeti tuoi servi, preannunciando la salvezza che sarebbe venuta. Ci hai dato la legge in aiuto, hai posto degli angeli come custodi. Quando giunse la pienezza dei tempi, ci hai parlato nel tuo stesso Figlio, per mezzo del quale hai fatto anche i secoli, lui che è splendore della gloria, impronta della tua sostanza, che tutte le cose regge con la parola della sua potenza, il quale non ha considerato una rapina l'essere eguale a te, Dio e Padre, ma, Dio prima dei secoli, apparve sulla terra e si legò agli uomini. Incarnatosi da una Vergine santa, spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo, conformandosi al corpo della nostra umiliazione per farci conformi a immagine della sua gloria. Poiché attraverso un uomo il peccato era entrato nel mondo, e per il peccato la morte, il tuo Figlio unigenito che era nel seno del suo Dio e Padre si compiacque di nascere da una donna, la santa Madre di Dio e sempre vergine Maria, di sottostare alla legge e di condannare il peccato nella propria carne, sicché coloro che in Adamo morirono, fossero vivificati in lui, il tuo Cristo. Giunto ad abitare in questo mondo, avendo dato precetti di salvezza, allontanatici dall'errore degli idoli, ci portò alla conoscenza del Dio vero e Padre, che ci ha acquistati per sé come popolo eletto, sacerdozio regale, gente santa. Avendoci purificati nell'acqua e santificati nello Spirito Santo, ha dato se stesso in riscatto per la morte che regnava su di noi, nella quale eravamo prigionieri, venduti in potestà del peccato. Disceso attraverso la croce nell'ade, per riempire di sé ogni cosa, sciolse i dolori della morte; risuscitato il terzo giorno mostrò la via della risurrezione dai morti ad ogni carne. Giacché non era possibile che l'autore della vita fosse dominato dalla corruzione, divenne la primizia dei dormienti, primogenito dei morti, affinché lui stesso in ogni modo avesse il primato su tutte le cose. Asceso al cielo, si è assiso alla destra della tua grandezza nei cieli, e verrà per dare a ciascuno secondo l'opera sua.⁸⁰

È evidente che la recensione lunga contiene in forma ampliata quasi tutti gli elementi presenti in quella breve.

⁸⁰ Testo greco in F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896 (rist. anast. Oxford 1967), pp. 324-327.

Del rapporto tra questi due testi si è occupato, come già detto, Hieronymus Engberding. Egli dimostrò che la *recensio brevior* non costituisce un accorciamento volontario dell'originaria *longior*, sulla scia di quanto affermato nel racconto di Proclo, bensì che la *brevior* fu in qualche modo il punto di partenza di un accrescimento testuale che produsse la *longior*. Dall'opera di Engberding, Baumstark trasse lo spunto per la sua seconda legge di evoluzione liturgica, giusta la quale «lo sviluppo è avvenuto dalla semplicità ad un progressivo arricchimento». Tale arricchimento è palesemente costituito da citazioni bibliche e da riferimenti teologici, in primo luogo cristologici e soteriologici: è quanto individuato da Hamm ed Engberding stesso, che permise al Baumstark di affermare che i testi liturgici evolvono da una minore a una maggiore dipendenza dalla Bibbia e pregnanza di contenuti teologici. Come ricordava Taft, è più facile in occasioni del genere riconoscere la mano di un unico autore.

Lubatschivskyj⁸¹ e Capelle⁸² hanno sottolineato in tutto il testo bizantino basiliano, specie nel prefazio che precede la parte qui presentata, la costante preoccupazione per l'affermazione della dottrina trinitaria di Nicea; se nel testo alessandrino era nominato solo Dio Padre, in quello bizantino Basilio ha aggiunto anche le persone del Figlio e dello Spirito Santo. L'ampliamento è costituito da numerose espressioni tratte dalle Scritture e dalle opere di Atanasio di Alessandria, espressioni che si ritrovano allo stesso modo nel trattato basiliano *De Spiritu Sancto*.

Si è detto che talora ci si trova in presenza di spiegazioni diverse di un rito, e che quando questo avviene probabilmente la vera interpretazione è stata dimenticata, o comunque non è abbastanza chiara o forte; una semplice verifica di questa osservazione può essere tratta da un brevissimo inciso che fa parte del formulario eucaristico bizantino, che è stato studiato nel suo contesto da Miguel Arranz.⁸³

Le liturgie bizantine premettono alla comunione una elevazione del pane consacrato, accompagnata dalle parole τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, «le cose sante ai santi», pronunciate dal celebrante. Queste parole, assenti in questa forma nelle Scritture, erano però già adombrate nel rito descritto dall'antica *Didaché* (10, 6), ove dopo la benedizione del calice si legge: «Colui che è santo, venga; colui che non lo è, si converta». La formula τὰ ἅγια

⁸¹ M. J. Lubatschivskyj, *Des heiligen Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basilius Liturgie*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 66, 1942, pp. 20-38.

⁸² B. Capelle, *Les liturgies basiliennes et Saint Basile*, in J. Doresse-E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile*, Louvain 1960.

⁸³ *Le "Sancta Sanctis" dans la tradition liturgique des Églises*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 15, 1973, pp. 31-67.

τοῖς ἁγίοις appare chiaramente nel IV secolo nell'anafora delle *Constitutiones apostolicae*; ed è testimoniata allo stesso modo o con qualche variante di poco conto nelle tradizioni siriana, maronita, etiopica, copta e armena. Certo è che da uno studio delle testimonianze patristiche e liturgiche si ricava che l'ammonizione era semplicemente rivolta a coloro che non erano ancora battezzati o che erano stati esclusi temporaneamente dalla Chiesa a causa di una penitenza pubblica, e che quindi, non essendo ἅγιοι, non potevano comunicarsi all'eucaristia (ovvero a τὰ ἅγια); «santi» infatti sono tutti i cristiani battezzati, secondo una tradizione che si riscontra anche nel Nuovo Testamento.⁸⁴

Più tardi, se si legge Giovanni Crisostomo, gli ἅγιοι sono già diventati non più i cristiani battezzati e partecipi della piena comunione ecclesiale, ma coloro che vivono in stato santità. Ciò significa che solo qualcuno può accedere alla comunione: «Quando [il sacerdote] dice *Le cose sante ai santi*, vuol dire: *Se qualcuno non è santo, non si avvicini*».⁸⁵ Il gesto del sacerdote che alza la mano pronunciando la formula, per il Crisostomo è assieme segno di chiamata per i degni e di repulsione per gli altri.

Lo studio della genesi di questo inciso e della sua evoluzione, come detto, non può non passare attraverso l'esplorazione degli scritti patristici e del pensiero teologico dell'epoca: una simile concezione, figlia di un concetto rigoristico a proposito dell'amministrazione del sacramento, affonda infatti le sue radici in Origene, Tertulliano e Basilio, appare in certi casi debitrice di un vecchia nozione di purità rituale, e continua nella tradizione bizantina posteriore. Essa risulta vincitrice sull'altra opinione, rappresentata ad esempio nello stesso periodo da Teodoro di Mopsuestia⁸⁶ e Cirillo di Alessandria,⁸⁷ per i quali *santi* continuano a essere i cristiani battezzati, in quanto hanno ricevuto lo Spirito Santo. Nel XIV secolo Nicola Cabasila, invece, afferma che «il sacerdote, sapendo che la comunione ai santi misteri non è concessa indifferentemente a tutti, evita di fare un invito generico [...] Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, esclama, come se volesse dire: *Ecco sotto i vostri occhi il pane di vita. Accorrete dunque per riceverlo, non tutti però, ma solo quelli che ne sono degni*».⁸⁸

Arranz ha dimostrato come questa formula fosse entrata nelle liturgie orientali nel secolo IV quale eredità del passato, senza che ne fosse del tut-

⁸⁴ E.g. Rom. 1, 7 e 1 Cor. 1, 2.

⁸⁵ «Ὅταν γὰρ εἶπῃ «Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις», τοῦτο λέγει «Εἴ τις οὐκ ἔστιν ἅγιος, μὴ προσίτω»: Joh. Chrys. *In epistulam ad Hebraeos homiliae*, PG 63, 133.

⁸⁶ *Homilia XVI*, 22-23.

⁸⁷ *Catechesis V*, 19.

⁸⁸ *Explicatio Divinae Liturgiae*, ed. R. Bornert-J. Guillard-P. Périchon, Paris 1967 (Sources Chrétiennes 4bis), 36, 1.

to chiaro il senso preciso; la mancanza di un simile passaggio nella tradizione romana, confermerebbe l'ipotesi di una sua introduzione relativamente tardiva in ambiente orientale.⁸⁹ Ed è anche l'oscurità di questa pericope che ha favorito il sorgere di due interpretazioni differenti; nel caso del Crisostomo, come appare da altri suoi scritti, essa si prestava ottimamente al tentativo di frenare una prassi ecclesiastica a suo parere troppo lassista. Qui, lo studio del contesto ecclesiale che fa da contorno alla liturgia, auspicato dal De Clerk, è necessario.

Non pare accettabile l'interpretazione del τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις come una dichiarazione di perdono, posta dopo una assoluzione dei peccati presente nelle liturgie alessandrine e siriane; infatti, tali testi sono successivi al secolo IV, e propri esclusivamente delle Chiese giacobite. Persino un precedente giudaico nella preghiera dell'espiazione non pare verosimile.⁹⁰ Semplicemente, una oscura formula arcaica che avvertiva i fedeli battezzati che era tempo di approssimarsi per la comunione, è diventata nella riflessione posteriore una minaccia per coloro che non sono «santi» e degni di ricevere i «santi e tremendi misteri»: e la minaccia è aggravata dal fatto che essa è messa in relazione con l'ammonimento paolino: «Colui che mangerà il pane o berrà il calice del Signore indegnamente, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore».⁹¹

Ci sono casi in cui, in presenza di differenti lezioni testuali, il metodo comparativo e lo studio degli strati redazionali, unito alla consultazione di tutte le testimonianze indirette, è assai utile. È il caso ad esempio dell'ammonizione diaconale che precede l'anafora, che nel *textus receptus* greco della liturgia bizantina così si presenta:⁹²

Ὁ διάκονος· Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφοράν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν. Ὁ χορός· Ἐλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως.

Stiamo devotamente, stiamo con timore, stiamo attenti nell'offrire in pace la santa anafora. Pietà di pace, sacrificio di lode.

Il testo presenta alcune difficoltà e numerose varianti manoscritte. L'eucologio Barberini (VIII sec.) ci fornisce questo *incipit*

Λέγει ὁ διάκων· Στῶμεν καλῶς. Ὁ λαός· Ἐλεος εἰρήνη

che pur essendo incompleto si differenzia nella presenza della risposta del popolo. Uscendo dal campo dei libri liturgici, ci si imbatte nella coeva

⁸⁹ Le "Sancta Sanctis" dans la tradition liturgique, cit., p. 57.

⁹⁰ È questa l'opinione di L. Ligier, *Pénitence et Eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence des prières et des rites*, «Orientalia Christiana Periodica» 29, 1963, pp. 5-78.

⁹¹ 1 Cor. 11, 27.

⁹² Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, cit., p. 383, 28.

Historia ecclesiastica di Germano di Costantinopoli, che riporta questo formulario:⁹³

Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν. Ἐλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως.

Robert Taft, che ha studiato questa pericope,⁹⁴ ha raccolto in schema tutte le varianti dei manoscritti nella liturgia bizantina, che possono essere *grosso modo* così esemplificate: Ἐλεος, εἰρήνη entrambi al nominativo. Ἐλεος εἰρήνης, nominativo e genitivo. Ἐλεον, εἰρήνην, due accusativi. Ἐλεον εἰρήνης, accusativo e genitivo (*textus receptus*). Alcune volte si ha un testo simile a quello della liturgia di san Giacomo, che suona: Στῶμεν καλῶς, στῶμεν εὐλαβῶς, στῶμεν μετὰ φόβου Θεοῦ καὶ κατανύξεως. Πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν. Ἐλεος, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως. Ci sono poi testimonianze di τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ al posto di τὴν ἁγίαν ἀναφοράν. Alcuni manoscritti tardi hanno πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ προσφέροντες ed alcune traduzioni latine si esprimono così: «Attendamus sanctam oblationem in pace offerendam. Misericordiam, pacem, sacrificium laudis». «Attendite sanctae istae oblationi, Deo enim sacrificium offerimus». «Intentionem praestemus divinis mysteriis et in pace offeramus. Misericordiam pacis, sacrificium laudis». «Intendamus sacrae oblationi. In pace offeramus. Misericordiam pacis, sacrificium laudis», oppure, col verbo προσφέρω al passivo: «Respicite sanctam oblationem cum pace oblatam».⁹⁶

Per il τὴν ἁγίαν ἀναφοράν la lettura originaria pare essere τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ, avvalorata da tutte le testimonianze anteriori all'XI secolo (ci si riferisce, come detto, non solo ai manoscritti strettamente liturgici, ma anche alle testimonianze come quella di Germano, e pure alle traduzioni), ed il *textus receptus* πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφοράν sarebbe una rielaborazione successiva. Ciò è avvalorato dal fatto che, sebbene dal secolo XI sia prevalsa l'altra lezione, quella antica si è conservata negli eucologi italogreci e nelle traduzioni nelle lingue orientali: tenuto conto che le tradizioni locali, più lontane dall'influsso del centro di diffusione liturgica, tendono ad essere più conservative, ciò è di aiuto nella ricerca della lezione

⁹³ N. Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca costantinopolitano e la versione latina di Anastasio il Bibliotecario*, Grottaferrata 1912 (Studi Liturgici 1), p. 32.

⁹⁴ R. Taft, *Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition*, «Orientalia Christiana Periodica» 49, 1983, pp. 340-365. Qui di seguito riassumo le sue conclusioni.

⁹⁵ B. C. Mercier, *La liturgie de saint Jacques*, édition critique du texte grec avec traduction latine, Turnhout 1944 (Patrologia Orientalis 26, 4), p. 196.

⁹⁶ Si vedano tutte le referenze nell'articolo di Taft sopra citato.

originaria. D'altra parte un accusativo ἀναφορᾶν retto dall'infinito προσφέρειν sarebbe un *hapax legomenon*.

Lo stesso procedimento va applicato alla risposta del popolo: le antiche fonti di provenienza costantinopolitana preferiscono la lettura all'accusativo ἔλεον, accompagnato sia da εἰρήνην che da εἰρήνης. Ma di nuovo le tradizioni conservative orientali ci restituiscono la formula ἔλεον, εἰρήνην. Il cambiamento di εἰρήνην in εἰρήνης è spiegabile con la volontà di creare un parallelismo con αἰνέσεως, ma a dispetto della comprensibilità: se θυσία αἰνέσεως è attestato dalla LXX, ἔλεος εἰρήνης non ha riscontro. Una ulteriore lettura ἔλεος, εἰρήνη, θυσία αἰνέσεως costituisce una particolarità radicata nell'Oriente ed in Italia, passata nelle versioni georgiana, araba, armena e slava; anche la liturgia di Giacomo, secondo quanto inciso su un dittico di origine siciliana, ha questa lettura, sebbene i manoscritti antichi abbiano più che altro ἔλεος, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως. Certamente, la tradizione propriamente bizantina autentica preferisce ἔλεον ed εἰρήνην come accusativi di προσφέρειν; basti vedere quanto afferma la *Protheoria* alla fine del secolo XI: Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου· πρόσχωμεν τῇ ἀγίᾳ ἀναφορᾷ [...] Οἱ πιστοὶ [...] ἐπαγγέλλονται προσφέρειν πρῶτον μὲν ἔλεον, εἶτα εἰρήνην ὡς θυσίαν αἰνέσεως.⁹⁷ La lettura italo-orientale ἔλεος, εἰρήνη, θυσία αἰνέσεως lascerebbe il προσφέρειν senza oggetto; ma un precedente è fornito dalla liturgia del libro VIII delle antiche *Costituzioni Apostoliche*: ὀρθοὶ πρὸς Κύριον μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐστῶτες ὦμεν προσφέρειν.⁹⁸

Fin qui, lo studio comparativo e stratigrafico; a questo punto, occorre rivolgere la propria attenzione al termine «anafora». Il suo indicare, nel tardo linguaggio liturgico, l'offerta dei doni sull'altare (che nel rito bizantino è già avvenuta), o la commemorazione dei fedeli nei dittici o il velo che ricopre le oblate sull'altare, è da escludere a priori. Resta da vedere se esso si riferisca alla offerta eucaristica in sé o all'anafora come preghiera eucaristica nel senso attuale e tecnico del termine. L'analisi delle fonti (Teodoro di Mopsuestia, Narsai, la *Protheoria*) ci fa propendere per il primo caso.

Qui, giusta il suggerimento del Giraud, la riflessione teologica segue quella filologica: nelle *Costituzioni Apostoliche* l'ammonizione infatti precede e non segue l'offerta dei doni. A questa offerta dei doni (non ancora consacrati) si rivolge l'ammonizione diaconale, o all'offerta eucaristica, essenza del sacramento? Il Baumstark ammoniva di non applicare all'antichità concetti teologici recenti: in effetti, nel IV secolo, la differenziazione

⁹⁷ Capp. 19-20, PG 149, 444-445.

⁹⁸ Ed. M. Metzger, Paris 1987 (*Sources Chrétiennes* 336): VIII 12, 6-7.

ne tra l'*offertorium* e l'*oblatio eucharistica* non era sentita, ma tutta l'offerta eucaristica era vista in una prospettiva unitaria. È la successiva speculazione, che suddivide le due "offerte": il trasporto delle offerte sull'altare diviene il simbolo dell'ultima salita a Gerusalemme di Cristo, tra la folla acclamante; ma il diacono ed il sacerdote che li trasportano attraverso la navata della chiesa e li coprono con un velo sull'altare simboleggiano Nicodemo e Giuseppe di Arimatea, che calarono il Cristo dalla croce e lo deposero nella sindone del sepolcro. La seconda offerta, quella più importante, diviene la vera "anafora". Cabasila così suddivide le due offerte: «Ci sono due modi per offrire i sacri doni: il primo è quello del fedele che, presi i doni da casa sua, li pone nelle mani del sacerdote; il secondo è quello che la Chiesa fa rivolgendosi direttamente a Dio».⁹⁹ Ancora una volta, la riflessione teologica e l'analisi del *sensus Ecclesiae* su un determinato costume, non vanno trascurate nella ricostruzione più strettamente storico-filologica.

Certo è che, almeno dal secolo VIII, le letture originarie sono con ogni verosimiglianza:

Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν ἔλεον, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως.

Stiamo devotamente, stiamo con timore, stiamo attenti alla santa anafora per offrire in pace misericordia, pace e sacrificio di lode.

Oppure:

Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν. Ἐλεος, εἰρήνη, θυσία αἰνέσεως.

Stiamo devotamente, stiamo con timore, stiamo attenti nell'offrire in pace la santa anafora. Misericordia, pace, sacrificio di lode.

Il popolo proclama in tal modo la misericordia di Dio, la pace del Cristo (cfr. Io. 14, 27) ed il proprio sacrificio di lode, offerto nell'eucaristia.

La storia della liturgia influenza ed è influenzata da numerosi fattori, quali la teologia, l'iconografia, l'architettura, la musica e persino il rituale imperiale: ciò è particolarmente evidente nell'evoluzione del rito bizantino. Per questo lo studio testuale, come ci ricordava Triacca, non può prescindere da una certa visione d'insieme di natura interdisciplinare. Questa necessità potrà essere esemplificata dalla trattazione di alcuni risvolti evolutivi della liturgia eucaristica bizantina.¹⁰⁰

Quella di Giustiniano (527-565) è stata con ragione definita età d'oro anche per lo sviluppo della liturgia costantinopolitana, che raggiunse uno

⁹⁹ *Explicatio Divinae Liturgiae*, cit., 46, 4.

¹⁰⁰ Per la ricostruzione che segue, mi rifaccio a Taft, *Storia sintetica del rito bizantino*, cit., pp. 31 ss.

splendore rituale e dei significati teologici nuovi, specularmente alla bellezza delle cerimonie imperiali. La costruzione di Santa Sofia, dedicata nel 537, fu una spinta verso l'interpretazione simbolica e teologica dell'edificio sacro, che da questo momento in avanti assunse un carattere propriamente "bizantino"; l'importanza dell'architettura del luogo di culto, ignorata fino a quel momento, diventa grande, e con sé si porta una visione anagogica finora marginale mutuata dagli scritti dello Pseudo-Dionigi Areopagita.

Assai grande era stata l'incidenza delle celebrazioni all'aperto, lungo le strade più importanti della città, favorite dalla presenza di una fitta rete di portici che fornivano il riparo per le processioni; l'occasione era fornita dalle calamità naturali, dai pericoli di invasioni, ma anche dalle controversie cristologiche, specie con gli ariani, che portavano ad una sorta di competizione celebrativa all'aperto per attrarre al proprio partito la maggior parte di sostenitori. Già Giovanni Crisostomo all'inizio del secolo V aveva organizzato processioni con croci d'argento e luminarie, fornendo i precedenti di quella che diverrà in seguito la «liturgia stazionale»;¹⁰¹ alla fine delle lotte religiose, questa usanza sopravvisse come rituale in contrapposizione all'attrattiva degli spettacoli mondani, ed assunse una importanza simbolica che gli meritò una sopravvivenza nei secoli. Questa importanza è testimoniata dallo spazio che gli dedicarono i commentatori liturgici, da Massimo il Confessore nel VII secolo a Gennadio II Scolario al tempo del Concilio di Firenze (1438-1439).

Le processioni, accompagnate da salmi antifonali, terminavano in una chiesa, e certo l'architettura sacra dell'epoca risentì di questo costume; Santa Sofia possedeva cinquantasei ingressi sulla strada, e un atrio con narcece sul lato occidentale. In esso si arrestava il corteo, si recitavano le orazioni di introito davanti alle porte regali ed avveniva l'ingresso dei dignitari alla navata; si procedeva poi oltre il grande ambone che stava al centro della navata, si costeggiava il solea¹⁰² e si prendeva posto nell'abside, ove si trovava il *synthronon*. L'ordinamento della chiesa giustiniana seguiva il carattere stazionale del rito: l'atrio faceva sì che i fedeli potessero attendere al coperto l'ingresso solenne, senza entrare anticipatamente in chiesa; i numerosi ingressi su tutti i lati permettevano al popolo di entrare con il clero quando la basilica veniva aperta dall'introito solenne; lo

¹⁰¹ Sulla liturgia stazionale cfr. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987 (Orientalia Christiana Analecta 228).

¹⁰² Zona che collegava l'ambone centrale della navata con il santuario (il latino presbiterio).

skeuophylarion, un edificio rotondo separato dalla chiesa, serviva a ricevere i doni dei fedeli prima dell'apertura ufficiale della basilica; il narcece e l'esonarcece accoglievano la processione, ed erano il luogo d'incontro tra l'imperatore ed il patriarca prima della celebrazione. Questi sono gli elementi che costituiscono una peculiarità costantinopolitana, che fanno della chiesa una sorta di città, e della città una sorta di chiesa.¹⁰³

All'arrivo della processione e ricongiuntosi coll'imperatore, il patriarca attende l'inizio del tropario 'Ο μὲν οὐρανὸς Ὑἱὸς per recarsi alle porte regali, all'ingresso della navata, e recitare l'orazione d'introito della liturgia eucaristica:

Sovrano Signore Iddio nostro, che hai costituito nei cieli schiere ed eserciti di angeli ed arcangeli per il servizio della tua gloria, fa' che con l'ingresso nostro avvenga l'ingresso degli angeli santi, per celebrare e glorificare con noi la tua bontà.¹⁰⁴

L'idea della chiesa terrena come modello della chiesa celeste, ove la liturgia angelica si mescola a quella umana, è il filo conduttore di questa riflessione mistagogica; il commentario liturgico di Massimo il Confessore (630 circa) ci restituisce questa interpretazione, ed il tema dell'inno cherubico, introdotto nel 573, va nella stessa direzione:

Noi che misticamente rappresentiamo i Cherubini, ed alla Trinità vivificante cantiamo l'inno trisagio, orsù deponiamo ogni sollecitudine mondana per ricevere il Re della gloria, scortato invisibilmente dalle angeliche schiere. Alleluia, alleluia, alleluia.¹⁰⁵

Nel secolo IX la Chiesa costantinopolitana aveva oramai codificato il suo sistema liturgico cattedrale, sopravvissuto nel *Typicon* della Grande Chiesa, e celebrato anche nella cosiddetta "età buia", dal VII secolo alla metà del IX. Ma fin dall'epoca precedente la crisi iconoclastica l'interpretazione cosmica lascia spazio a quella più narrativa e letterale di Germano I (730 circa), mutuata da Teodoro di Mopsuestia.

Per Germano, il piccolo ingresso diviene più che altro una rappresentazione della venuta del Cristo nel mondo:

L'introito col vangelo in mano indica la venuta nel mondo del Figlio di Dio, come dice l'Apostolo: «Quando egli, il Dio Padre, manda il primogenito nel mondo, dice: lo adorino tutti gli Angeli di Dio.

Il grande ingresso dei doni accompagnato dall'inno cherubico viene così esplicito:

¹⁰³ Sull'architettura, vedi T. F. Matews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, London 1971.

¹⁰⁴ Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, cit., p. 312, 15.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 377 e 379, colonna di sinistra.

Con il corteo diaconale e la rappresentazione dei flabelli che recano l'immagine dei Serafini, l'inno cherubico mostra l'introito dei santi e di tutti i giusti che entrano assieme prima degli eserciti dei Cherubini e delle schiere degli Angeli, innanzi a Cristo il grande Re che avanza verso il mistico sacrificio.

Ma anche:

È pure una imitazione della sepoltura di Cristo, come Giuseppe calò il corpo dalla croce, lo avvolse in una sindone candida, lo cosparses di aromi e di mirra, lo trasportò con Nicodemo e lo seppellì in un sepolcro nuovo scavato nella roccia. L'altare e il tabernacolo sono il modello del santo sepolcro, cioè la sacra mensa su cui è posto il corpo immacolato e santissimo.¹⁰⁶

Questo simbolismo più letterale, a discapito di quello mistico, ben si adattava alle necessità dell'Ortodossia contro la crisi iconoclasta: la lotta tra il realismo iconografico e il simbolo, tra l'icona antropomorfa del Cristo e la simbolica croce, si riflette anche nella mistagogia liturgica, e favorisce il prevalere dell'interpretazione realistica di Germano. La superata crisi lasciò spazio a una sorta di riforma liturgica, specie sotto il patriarca Metodio (843-847), nella quale i monaci ebbero un ruolo dominante; anzitutto quelli di Teodoro Studita, che nel 799 dalla Bitinia si era trasferito nella capitale e vi aveva fondato il suo grande monastero. Nel frattempo il rito gerosolimitano, tramite la mediazione dei monaci provenienti dal deserto giudaico di San Saba, fece il suo ingresso nella tradizione costantinopolitana.

La liturgia cattedrale della grande Chiesa incominciò a perdere terreno di fronte a quella monastica. Un cambiamento evidente si evince anche dalla nuova architettura ecclesiale: in una chiesa assai più piccola, quasi "conventuale", scompaiono l'atrio ed i plurimi ingressi monumentali, e l'altare risulta non più di fronte all'abside – un tempo occupato dal trono e dallo scomparso *synthronon* elevato – ma più arretrato, all'interno di uno dei tre absidi. L'abside nordorientale funge da *skeuophylarion*, non più collocato fuori dalla chiesa; il grande ambone collocato nella navata centrale, luogo privilegiato per la proclamazione della Parola, scompare. Anche i manoscritti musicali ci indicano la realizzazione di una nuova sintesi tra l'antica tradizione cattedrale e quella monastica. La liturgia assume un carattere più privato e più clericale; il popolo perde alcune delle sue funzioni. Frattanto, come detto, i punti più deboli del rito vengono caricati di formulari e significati nuovi, ed alcuni elementi antichi scompaiono in favore dei nuovi.

La restrizione della liturgia stazionale nel contenuto spazio di una piccola chiesa, provoca necessariamente un cambiamento della sua interpreta-

¹⁰⁶ Meyendorff, *St. Germanus of Constantinople*, cit., cap. XXXVII.

zione e della sua realizzazione pratica. Ritornando all'esempio degli introiti, il grande ingresso processionale del popolo all'interno delle grandi basiliche scompare, e si trasforma in un introito del clero, stilizzato ricordo della passata spettacolarità. Di ciò è testimone una preghiera del piccolo ingresso contenuta in alcuni manoscritti italiani della liturgia del Crisostomo:

Benefattore ed artefice di tutto il creato, accogli la Chiesa che entra, riempi ognuno di noi di ciò che è utile, conduci tutti alla perfezione e rendici degni di meritare il tuo regno.¹⁰⁷

Il piccolo ingresso, che apre la liturgia della parola, diviene un corteo con il vangelo che esce e rientra nel presbiterio, e passa a simboleggiare la venuta del Verbo nel mondo; della processione dei doni del grande ingresso, che era una processione funzionale compiuta dai diaconi per trasportare i doni dallo *skeuophylarion* esterno all'interno della chiesa, rimane il carattere processionale, ma decade lo scopo primario. La solenne processione che dalla protesi,¹⁰⁸ ora collocata nel santuario, esce attraverso la navata e rientra nel santuario medesimo attraverso la porta centrale, è un gesto liturgico non più giustificato da una necessità pratica, e viene descritto come la rappresentazione dell'andare del Cristo verso il sacrificio.¹⁰⁹ Questi gesti, reperti privi della pristina utilità reale, si trasformano sempre più in atti simbolici e vengono relegati a una parte ben precisa dell'edificio ecclesiale, il santuario. I partecipanti non sono più il popolo assieme ai dignitari del clero e del Palazzo, ma solo i celebranti, che si muovono all'interno dello spazio ridotto del santuario con i suoi tre absidi. Il monumentale e stazionario rito costantinopolitano è divenuto assai più monastico e privato; la nuova mistagogia predominante e l'architettura seguono questo movimento.

Di conseguenza, tutto il rito precedente e seguente il grande ingresso si riveste di un'interpretazione concatenata: il parallelo tra il grande ingresso delle specie eucaristiche ed il corpo del Signore crocifisso, porta ad uno sviluppo del rito della protesi (la preparazione dei doni nell'abside che ha sostituito lo *skeuophylarion*) che insiste nel suo nuovo formulario sul tema dell'agnello immolato e del servo sofferente. Ugualmente la deposizione, l'incensazione e la copertura delle oblate sull'altare rappresentano la collocazione di Cristo nel sepolcro, la sua aromatizzazione e il suo avvolgi-

¹⁰⁷ Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, cit., p. 312, 15-21.

¹⁰⁸ Luogo ove si preparano il pane ed il vino per la celebrazione.

¹⁰⁹ Cfr. la monografia sull'argomento di R. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Roma 1978² (Orientalia Christiana Analecta 200).

mento nella sindone. Non solo il rito esistente assume nuove interpretazioni, ma le nuove interpretazioni creano nuovi formulari; i formulari ed i gesti antichi perdurano, caricati di significati simbolici acquisiti successivamente e svincolati dal loro senso originario.

Forse questa breve disamina dello svolgimento della protesi e degli ingressi nella liturgia eucaristica è sufficiente a mostrare quanto complesso sia l'accesso ad un testo liturgico: la lettura del rito necessita di uno studio filologico, che evidenzi gli strati evolutivi del formulario e la sua situazione in epoche differenti; di uno studio comparativo, che fornisca gli strumenti per identificare e interpretare i punti di diversità e di contatto tra le varie tradizioni testuali; di uno studio strutturale, che chiarisca l'evoluzione autonoma dei vari segmenti del rito; di uno studio semantico e mistagogico, che restituisca il senso, la funzione ed il significato di ogni tratto liturgico; di uno studio storico, che provveda informazioni sul contesto sociale esterno alla celebrazione; di uno studio teologico, che segua passo passo la riflessione su quanto viene ritualmente messo in atto; non ultimo, di uno studio architettonico ed urbanistico, che consenta di vedere come la struttura della città e degli edifici ecclesiali possano aver influenzato lo svolgimento dei riti, e a loro volta ne siano stati influenzati. È soprattutto questo indispensabile concorso di competenze e linee di indagine a fare della ricerca liturgica, oggi, un ambito dallo statuto epistemologico profondamente segnato da interdisciplinarietà e ancora aperto a forte rinnovamento metodologico.

Andrea Nicolotti