

RITO MOZARABICO

Nel contesto di un incontro destinato a considerare le molteplici tradizioni rituali storicamente presenti nella vicenda ecclesiastica dell'Occidente latino, ritengo indispensabile riaffermare con forza la natura costitutivamente ecclesiologica del culto e delle sue forme.

Fin dalle più antiche testimonianze, interne ed esterne all'ambito cristiano, la Chiesa appare essere stata percepita ed essersi percepita, come comunità essenzialmente culturale.

Nella lettera dalla Bitinia del pagano Plinio al suo imperatore Traiano (attorno all'anno 112) i cristiani sono configurati come coloro che, in un giorno stabilito, dapprima in una riunione antelucana cantano a voci alterne inni a Cristo come a Dio, obbligandosi in forza di un "*sacramentum*" a una vita di probità, e più tardi si ritrovano di nuovo per partecipare comunitariamente a un pasto rituale¹. Dopo pochi decenni la celebrazione eucaristica è presentata quale momento qualificante della comunità cristiana nell'*Apologia* indirizzata dal filosofo martire Giustino all'imperatore Antonino Pio, e a Marco Aurelio e Lucio Vero a lui associati². Quali scellerati seguaci di nascosti riti misterici, quegli stessi cristiani appaiono nell'orazione pronunciata contro di loro in senato da Marco Cornelio Frontone, e di cui resta eco nell'*Octavius* di Minucio Felice³. E non a caso nella *Traditio apostolica*, posta sotto il nome di Ippolito, il patrimonio ecclesiale destinato ad essere conservato e trasmesso dai responsabili della comunità cristiana si configura essenzialmente come patrimonio di forme e norme rituali: dall'ordinazione del vescovo, alla sua celebrazione

* Vari contributi d'ambito spagnolo utilizzati in questo saggio sono stati da me agevolmente accostati grazie alla generosa amicizia della prof.ssa Anna Arnò Pardi. A lei vadano le espressioni della mia cordiale gratitudine.

¹ C. PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistula ad Traianum imperatorem*, 7, in *Epistulae*, X, 96, ed. R. A. B. MYNORS, Oxonii 1968 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), p. 339: "*Adfirmabant ... quod essent soliti stato die ante lucem conuenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum inuicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta ne latrocinia ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum adpellati abnegarent. Quibus peracti morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium*". Quanto al termine *sacramentum*, sempre utile l'ampia rassegna critica curata da J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot "Sacramentum"*, Louvain-Paris 1924 (Spicilegium Sacrum Lovaniense, III).

² IUSTINUS, *Apologia Maior*, 65-67, ed. M. MARCOVICH, Berlin-New York 1994 (Patristische Texte und Studien, XXXVIII), pp. 125-130.

³ M. MINUCIUS FELIX, *Octavius*, IX, ed. B. KYTZLER, Leipzig 1982 (Bibliotheca Teubneriana), pp. 7-8.

eucaristica, all'amministrazione del battesimo, alle disposizioni per il pasto rituale, alla benedizione dei frutti⁴.

Questa connotazione della Chiesa quale comunità culturale si sarebbe saldamente conservata anche nelle nuove condizioni giuridico-istituzionali determinate per i cristiani dalla pace costantiniana loro accordata nel 313. La Chiesa infatti rimase, in modo non meno marcato, la comunità degli iniziati ai divini misteri, tanto da determinare in ambito illiriciano il singolare fenomeno della designazione della comunità attraverso il nome del luogo di culto: il termine, tuttora in uso in ambito romeno, *Biserică* è tratto da *basilica*⁵ (e analogica dinamica semantica rivela il tedesco *Kirche*, derivato dal greco *κυριακόν*⁶).

Alla luce di questo strettissimo nesso tra la Chiesa e il suo culto è evidente che parlare di Riti, non è parlare di varianti cerimoniali o testuali, ma è parlare di Chiese e del loro vivere e manifestarsi nella storia. Una lucida consapevolezza al riguardo troviamo esplicitamente attestata ancora dopo il 1863 in anonime *Osservazioni* di un ambrosiano della diocesi di Bergamo, nelle quali ricorre l'espressione "questo Rito o Chiesa Ambrosiana". Marco Mauri, pubblicando tale testo, ne ha segnalata la coincidenza con la formula "*particulares Ecclesiae seu Ritus*" utilizzata un secolo dopo nel decreto *Orientalium Ecclesiarum* del concilio Vaticano II⁷.

Si comprende pertanto come un mutamento di Rito non sia semplicemente una sostituzione di testi o un cambiamento di cerimoniali, ma costituisca nella sua essenza un evento ecclesiologico.

Lo fu nelle Gallie d'età carolingia, dove l'estensore dell'*Ordo XIX* romano-franco, per sostituire l'antica tradizione gallicana con le forme di culto romane e i relativi libri, non dubitò di teorizzare che la fedeltà al modello degli antichi padri ortodossi, quali Ilario, Martino, Germano o Ambrogio, era privo di valore e che solo criterio d'ordine ecclesiale doveva essere "imitare e custodire ciò che la santa Chiesa Romana custodisce, al

⁴ Ps. HIPPOLYTUS Romanus, *Traditio Apostolica*, ed. W. GEERLINGS, Freiburg-Basel-Wien-Barcelona-Rom-New York 1991 (Fontes Christiani, I), pp. 141-313.

⁵ Cfr. A. SCHIAFFINI, *Intorno al nome e alla storia delle chiese non parrocchiali nel Medioevo. A proposito del toponimo "basilica"*, "Archivio Storico Italiano", LXXXI (1923), pp. 25-64; A. FERRUA, *I più antichi esempi di basilica per "aedes sacra"*, "Archivio Glottologico Italiano", XXV (1933), pp. 142-146; C. BATTISTI, *Il problema linguistico di basilica*, in *Le Chiese dei Regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, II, Spoleto, 1960 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, VII: 7-13 aprile 1959), pp. 805-847; C. TAGLIAVINI, *Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, Brescia, 1963, pp. 271-278.

⁶ A. POMPEN, *De oorsprong van het woord kerk*, in *Donum natalicium Schrijnen*, Nijmegen, 1929, pp. 516-32.

⁷ M. MAURI, "Questo Rito o Chiesa Ambrosiana". *La autocoscienza ecclesiale delle comunità ambrosiane bergamasche nei documenti della Vicaria di Calolzio*, in *La tunica variegata. Conversazioni sul rito ambrosiano*, cur. ID., NED - Nuove Edizioni Duomo, Milano 1995, p. 212; edizione del documento: pp. 224-227. Ma per le specifiche implicazioni ecclesiologiche dell'uso del termine "Rito" in rapporto alle Chiese orientali unite nel contesto posttridentino: V. PERI, *Chiesa romana e Rito greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei greci (1566-1596)*, Brescia 1975 (Testi e ricerche di Scienze religiose, IX).

fine di conservare la fede cattolica – Amen – onde evitare che, seguendo consuetudini estranee, se ne resti avviluppati e si traligni dalla fede”⁸.

Evento ecclesiologico fu analogamente, dopo la conquista carolingia del regno longobardo nel 774, l'imposizione della tradizione culturale romana alle Chiese della provincia ecclesiastica milanese: decisione perseguita da Carlo e che alterò l'ordine canonico stabilito in Occidente già dal secolo V, per cui le sedi episcopali di una provincia dovevano modellarsi, quanto a forme di culto, sul paradigma della sede metropolitana⁹.

Ed evento ecclesiologico fu nella Spagna, dove si attuò nel contesto della riforma ecclesiastica romana della seconda metà del secolo XI e sulla spinta della concezione istituzionale della comunione cattolica, che a tale

⁸ “*Imitare atque custodire, sicut et sancta Romana ecclesia custodit, ut teniant et ipse unitatem catholice fidei – Amen – ne dum peregrinas consuetudinis inquirentis atque sectantis, involvantur vel excidantur a fide*”: *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, ed. M. ANDRIEU, III, Louvain 1951 (Spicilegium Sacrum Lovaniense, XXIV), p. 225. I precedenti di tali enunciati risalivano all'età tardo antica. Esempio e particolarmente autorevole al riguardo la lettera di Innocenzo I a Decenzio di Gubbio, del 19 Marzo 416, in cui il principio della conformità agli usi romani è fatto valere non soltanto per le Chiese appartenenti alla provincia ecclesiastica suburbicaria – ed è il caso di Gubbio (*ecclesia tua Romanam consuetudinem, a qua originem ducit, servare valeat atque custodire*) – ma viene esteso a tutte le Chiese dell'Occidente, dichiarate indistintamente generate dalla Chiesa di Roma (*Quis enim nesciat aut non advertat, id quod a principe apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum est, ac nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari; nec superduci aut introduci aliquid, quod auctoritatem non habeat, aut aliunde accipere videatur exemplum, praesertim cum sit manifestum in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam et insulas interiacentes, nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerunt sacerdotes... Oportet hoc sequi, quod ecclesia Romana custodit, ... ne dum peregrinis assertionibus student, caput institutionum videantur omittere*): così *La lettre du Pape Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio [19 mars 416]*, ed. R. CABIE, Louvain 1973 [Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, LVIII], pp. 18-20. Il *Libellus responsionum*, ove si afferma la santità degli usi rituali praticati dalle Chiese delle Gallie benché diversi rispetto alle consuetudini romane, *Libellus* trasmesso da Beda sotto il nome di Gregorio I e avente Agostino di Canterbury quale destinatario [*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II, 27, ed. M. LAPIDGE, adn. A CRÉPIN, Paris 2005 (Sch, CCCCLXXXIX), pp. 208-240; cfr. più specificatamente la *II Interrogatio*: pp. 210-212], esso è stato opportunamente espunto dal *Registrum epistularum* di tale papa nell'edizione curata da Dag NORBERG per il Corpus Christianorum, Series Latina (CXL-CXL, A: Turnholti 1982). Tra le lettere di Gregorio il testo è stato consapevolmente (ma – credo – non opportunamente) edito da Pierre MINARD, *GRÉGOIRE LE GRAND. Registre des lettres*, Paris 1991 (Sch, CCCLXXI), pp. 490 ss; cfr. Sch, CCCLXX, p. 59. Sulla disputa al riguardo indicazioni essenziali in *Clavis Patrum Latinorum*, cur. E. DEKKERS, Steenbrugis 1995³, p. 557. Va segnalato che Paul Meyvaert, pur sostenendo l'autenticità del testo, ha evidenziato la sua non completezza e la presenza in esso d'interpolazioni (segnatamente in merito al matrimonio). Inoltre l'ambito da cui il testo stesso s'è irradiato sembra a lui doversi individuare nel Mezzogiorno delle Gallie o nel Settentrione italiano (P. MEYVAERT, *Le Libellus responsionum à Augustin de Cantorbéry: une oeuvre authentique de saint Grégoire le Grand*, in *Grégoire le Grand. Chantilly. Centre culturel Les Fontaines. 15-19 septembre 1982*, cur. J. FONTAINE – R. GILLET – S. PELLISTRANDI, Paris 1986, pp. 546-547). Personalmente credo che tale contesto non sia rimasto inattivo anche quanto alla redazione della *Responsio II*.

⁹ Cfr. già tra il 416 e il 418 un canone del concilio africano tenutosi nell'ignota Marazana, trasmesso dalla *Breviatio canonum* di Ferrando (n° 220: *Concilia Africae. A. 345 – A. 525*, ed. Ch. MUNIER, Turnholti 1974 [CCL, CXLIX], p. 305), e successivamente i canoni gallicani di Vannes tra il 461 e il 491 (can. 15: *Concilia Galliae. A. 314 – A. 506*, ed. Ch. MUNIER, Turnholti 1963 [CCL, CXLVIII], p. 155) e di Yenne del 15 Settembre 517 (can. 27: *Concilia Galliae. A. 511 – A. 695*, ed. Ch. DE CLERQ, Turnholti 1963 [CCL, CXLVIII, A], p. 30), nonché in ambito iberico i deliberati del concilio di Gerona nel 517 e del IV concilio Toletano nel 633 (rispettivamente cann. 1 e 2: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. J. VIVES [- T. MARÍN MARTÍNEZ - G. MARTÍNEZ DÍEZ], Barcelona-Madrid 1963 [España Cristiana, I], pp. 39, 188). In merito: P. CARMASSI, *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano in età medioevale. Studio sulla formazione del lezionario ambrosiano*, Münster 2001 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, LXXXV: Corpus Ambrosiano-liturgicum, IV), pp. 34-35.

riforma era associata e alla cui affermazione la riforma stessa concorse in modo decisivo.

Il ricordo delle iniziative che prepararono la formale cancellazione dell'antica tradizione rituale delle Chiese di Spagna è fissato nella raccolta del *Codex Aemilianus Conciliorum*, in cui si parla di una missione di tre vescovi latori dei libri di culto ispanici al papa romano Alessandro II (1061-1073), dal quale ottennero l'approvazione dei libri stessi, bloccando temporaneamente i tentativi dei legati pontifici di ottenerne *in loco* l'abrogazione¹⁰.

Va ricordato che in quello stesso volger d'anni, segnatamente nel 1066, Milano assistette alla contestazione delle *Letaniae* ambrosiane ad opera del capo del movimento riformatore operante sotto l'egida del papato romano, quel diacono patarino Arialdo che, in seguito a tale sua iniziativa, fu cacciato dalla città e incontrò la morte¹¹.

Quanto all'ambito ispanico sta di fatto che, essendo ancora papa Alessandro II, dalla *Hora VI* del 22 Marzo 1071 (Martedì della II Settimana di Quaresima) venne introdotta la forma di culto romana nel monastero di San Juan de la Peña¹², che il 18 Ottobre ricevette dallo stesso papa la *tutela sanctae Romanae ecclesiae* con l'elargizione di particolari privilegi¹³. L'esempio di San Juan fu seguito dall'intera Aragona. Analoga dinamica sembrerebbe essersi sviluppata in Navarra, a partire dal monastero di San Salvador de Leyre, il quale pure era entrato nell'orbita cluniacense¹⁴.

¹⁰ Agli inizi del suo pontificato, e almeno fino al concilio di Mantova del 1064, Alessandro II (ossia il "riformatore" milanese Anselmo da Baggio) si era trovato in una situazione oltremodo difficile per l'opposizione della corte imperiale e il conseguente scisma di Cadalo (Onorio II): cfr. C. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, IV, 2, Paris 1911, pp. 1216 ss. La sezione del *Codex Aemilianus Conciliorum*, che fissa la decisione papale a favore dei libri ispanici, è riportata anche in M. FÉROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris 1904 (Monumenta Ecclesiae Liturgica, V), p. XIX.

¹¹ ARNULFUS, *Liber gestorum recentium*, III, 16, ed. I. SCARAVELLI, Bologna 1996 (Fonti per la Storia dell'Italia Medievale, I), pp. 120-121; BONIZO Sutrinus, *Liber ad amicum*, VI, ed. E. DÜMMLER, Hannoverae 1891 (MGH, Libelli de lite, I), p. 595, rr. 36 ss.; L(ANDULFUS), *Historia Mediolanensis*, III, 30 (29), edd. L. C. BETHMANN - W. WATTENBACH, Hannoverae 1848 (MGH, SS, VIII), p. 95. Sulle *Letaniae* milanesi cfr. P. CARMASSI, *Processioni a Milano nel Medioevo*, in *Art, cérémonial et liturgie au Moyen Âge. Actes du Colloque de 3^e Cycle Romand de Lettre., Lausanne – Fribourg, 24-25 mars, 14-15 avril, 12-13 mai 2000*, curr. N. BOCK – P. KURMANN – S. ROMANO – J.-M. SPIESER, Roma 2001 (Études lausannoises d'histoire de l'art, I), pp. 397-414.

¹² Così, ma con riferimento al 1070, anche la *Crónica de San Juan de la Peña*, ed. T. XIMÉNEZ DE EMBÚN, Zaragoza 1876, p. 51. Cfr. P. KEHR, *Wie und wann wurde das Reich Aragon ein Lehen der römischen Kirche? Eine diplomatische Untersuchung*, "Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch- historische Klasse", 1928, pp. 203-204.

¹³ Cfr. P. KEHR, *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia*, II: *Urkunden und Regesten*, "Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch- historische Klasse", n. F., XXII, 1, 1928, pp. 262-265.

¹⁴ Falso comunque il privilegio del 18 Ottobre 1067 (?) a favore del monastero: *Ibidem*, pp. 257-260. Cfr. C. SANCHEZ MONTEALEGRE, *La llegada del Rito Romano y la persistencia del Hispano*, in *San Lesmes en su tiempo. Simposio ... en el IX Centenario de la muerte del Patrono de la Ciudad de Burgos (1097-1997)*, Burgos 1997, p. 177; meno riservato J. PINELL, *Liturgia hispánica*, in *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, curr. Q. ALDEA VAQUERO – T. MARÍN MARTÍNEZ – J. VIVES GATELL, II, Madrid 1972, p. 1306 b.

Fu in ogni caso con Gregorio VII che l'uniformità romana delle Chiese di Spagna divenne programma perseguito dal papato riformatore con drastica energia e straordinaria tenacia. Il 19 Marzo 1074, un anno dopo la sua elevazione al soglio romano, in una missiva ai re Alfonso e Sancio, il papa veniva enunciando chiaramente la volontà di abrogazione totale delle locali forme rituali, in nome del principio che non dalla Chiesa primaziale di Toledo, né da altra Chiesa dovessero essere tratte le modalità del culto, ma soltanto dalla Chiesa di Roma¹⁵. L'insistenza al riguardo sarebbe stata un dato ricorrente nelle missive papali di quegli anni relative alla Spagna¹⁶.

In tale prospettiva il cardinale legato Riccardo, abate di S. Vittore di Marsiglia, ottenne dal re Alfonso VI l'indizione di un concilio che, riunitosi – come pare – nel 1080 a Burgos, diede compimento alle aspettative papali, cancellando l'antica tradizione rituale nelle Chiese di León e di Castiglia. Non ci è giunta alcuna diretta documentazione sinodale, ma i riflessi nelle fonti coeve sono molteplici¹⁷. Il 27 Giugno 1080 Gregorio VII poteva scrivere ad Alfonso ch'egli aveva ben operato facendo sì che “fosse recepito nelle Chiese del suo regno l'ordinamento rituale della santa Chiesa romana, madre di tutte le Chiese, e che si celebrasse secondo l'antico costume”; concetto quest'ultimo nodale nell'ideologia ecclesiologica di Gregorio e riproposto in un'ulteriore missiva al re del 1081: “*ad pristinam consuetudinem, scilicet huius ecclesiae, reverti deliberasti*”¹⁸.

Le disposizioni ora ricordate furono avvalorate dall'insediamento di un presule franco, Bernardo di Sedirac, cluniacense del monastero di

¹⁵ “*Postquam ... a Romano ritu separatim irruentibus prius Gothis ac demum invadentibus Saracenis regnum Hispanię fuit ... vos adhortor et moneo, ut vos ... demum tamen ut matrem re vera vestram Romanam ecclesiam recognoscatis, in quo et nos fratres reperiat; Romanę ecclesię ordinem et officium recipiatis, non Toletanę vel cuiuslibet alię, sed istius, quę a Petro et Paulo supra firmam petram per Christum fundata est et sanguine consecrata, cui portę inferi, id est lingue hereticorum nunquam prevalere potuerunt, sicut cętera regna occidentis et septentrionis teneatis. Unde enim non dubitatis vos suscepisse religionis exordium, restat etiam, ut inde recipiatis in ecclesiastico ordine divinum officium, quod Innocentii papę ad Eugubinum directa episcopum vos docet epistola*”: GREGORII VII Romani Registrum, I, 64, ed. E. CASPAR, I, Berlin 1920 (MGH, Epistolae selectae in usum scholarum, II, 1), p. 93. Esplicito è pertanto il riferimento alla decretale indirizzata nel 416 da Innocenzo I a Decenzio di Gubbio, i cui enunciati possono vedersi alla nota 8.

¹⁶ 20 Marzo 1074 (I, 63: *ad Sanctium regem Aragoniensem*): “*Sub ditone tua Romani ordinis officium fieri studio et iussionibus tuis asseris*”; 9 Maggio 1074 (I, 83: *ad Adefonsum regem Hispaniae et episcopos regni illius*): “*Romanum ordinem in divinis officiis ... se celebraturum promisit*”; Maggio 1076 (III, 18: *ad Symeonem Hispanorum episcopum*): “*Procura ergo ut Romanus ordo ... in omnibus rectius teneatur*”: *Ibidem*, pp. 91-92, 118-119, 283-284.

¹⁷ Un quadro della documentazione al riguardo può vedersi in HEFELE – LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, V, 1, Paris 1912, pp. 284-285; cfr. J. F. RIVERA RECIO, *La supresion del Rito Mozarabe y la introduccion del Romano*, in *Historia de la Iglesia en España*, II, 1, cur. R. GARCIA VILLOSLADA (– V. CARCELORTI – J. FERNANDEZ CONDE – J. L. GONZALEZ NOVALIN – A. MESTRE SANCHIS, Madrid 1982, pp. 275-285.

¹⁸ GREGORII VII Romani Registrum: VIII, 3; IX, 2: *Ibidem*, pp. 519-520, 569-572. Cfr. ancora una volta questi enunciati con le parole di Innocenzo I a Decenzio di Gubbio (nota 8).

Sahagún, sulla sede primaziale di Toledo, dopo il ripristino di quest'ultima in seguito alla "riconquista" del 1085¹⁹.

Paradossalmente la tradizione in cui s'era espressa lungo i secoli con assoluta continuità la vita ecclesiale della Spagna cristiana, dapprima nel quadro dell'Impero romano e successivamente nel regno visigoto, la tradizione del grande sant'Isidoro di Siviglia (600-636), dei toletani sant'Eugenio (646-657) e sant'Ildefonso (657-667), quest'ultimo di stirpe visigota, del prete di Cordova e arcivescovo eletto di Toledo sant'Eulogio, autore anch'egli di testi liturgici e martire nell'859, quella tradizione poté continuare esclusivamente nelle terre musulmane del Mezzogiorno della Penisola iberica.

Il congiunto procedere di *Reconquista* cristiana ed estinzione dell'antico rito ispanico ebbe peraltro un'eccezione. Dopo che nel 1085 fu strappata all'Islam Toledo, ossia quella ch'era stata un tempo la capitale dei re cristiani e la sede dell'arcivescovo primate, il re Alfonso VI, distinguendo i nuovi conquistatori provenienti dal Settentrione (*Castellani*) dai cristiani autoctoni, identificati col termine di *Moszarabi*, accordò a questi ultimi particolari privilegi e immunità che, di fatto – nonostante la radicale opposizione del nuovo arcivescovo primate – ne salvaguardarono anche la tradizione rituale²⁰.

La denominazione *Moszarabi*, variamente spiegata²¹, ma con ogni evidenza connessa al giogo islamico, è denominazione in ogni caso tarda, di poco anteriore alla liberazione dell'antica città regia. Dai fedeli tale denominazione si sarebbe estesa anche al loro patrimonio rituale, detto pertanto mozarabico; in realtà non si trattava del Rito esclusivo dei Mozarabi di Toledo, ma del Rito proprio delle Chiese ispaniche d'età romana, ulteriormente fiorito nel quadro del regno visigoto, e perciò più correttamente definibile, e definito, Rito ispano o ispano-visigoto.

Questa popolazione cristiana autoctona si raccoglieva allora in 6 parrocchie, attualmente trasformatesi in 2 con 4 filiali, nelle quali

¹⁹ Cfr. J. F. RIVERA RECIO, *Personalidades eclesíasticas más destacadas de esta época de reajustes. Toledo y Braga*, in *Historia de la Iglesia en España*, II, 1, pp. 319-323.

²⁰ A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII-XIII*, Madrid 1930, pp. 118-119; cfr. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Breves notas sobre los Mozárabes de Toledo*, in *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes. Toledo, 20-26 mayo 1985*, 4 voll., Toledo 1987-1991 (Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes): III, p. 13.

²¹ Secondo alcuni da *musta'rib*, quale designazione dei cristiani di lingua araba (cfr. J. FONTAINE, *Mozarabico. L'Arte. Cristiani e musulmani nell'alto medioevo*, Milano 1983 [titolo originale: *L'art mozarabe*, St. Legér Vauban 1983], pp. 13-20); secondo altri da *mohaides*, i tributari (cfr. J. PINELL, *Liturgia hispánica*, in *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, curr. Q. ALDEA VAQUERO – T. MARÍN MARTÍNEZ – J. VIVES GATELL, Madrid 1972, pp.1302a-1320a).

celebrazioni della Messa in Rito mozarabico si hanno ormai solo eccezionalmente²².

Tuttavia nel XVI secolo in tali parrocchie mozarabe toletane il Rito ispano-visigoto era ancora tradizione viva, seppure caratterizzata da una situazione di generale decadenza, sicché il primate card. Francisco Ximénez de Cisneros, tramite l'opera del canonico Alfonso Ortiz (che attinse prevalentemente ai manoscritti della parrocchia delle SS. Giusta e Rufina, manoscritti testimoni probabilmente della tradizione di Siviglia, portata a Toledo da gruppi di immigrati meridionali), provvide nel 1500 e nel 1502, all'edizione a stampa rispettivamente del Messale²³ e del Breviario²⁴.

Col Cisneros il Rito mozarabico non soltanto trovò sicuro consolidamento attraverso la stampa per mandato arcivescovile dei libri liturgici, ma fece il suo solenne ingresso anche nella Santa Primada, la cattedrale di Toledo, da cui la *Reconquista* l'aveva escluso. Già nel 1503 iniziarono le celebrazioni in Rito mozarabico nella cappella del *Corpus Christi*. Le *Constitutiones*, emanate per quest'ultima dal primate ed approvate nel 1508 da papa Giulio II, stabilirono un Capitolo di 13 cappellani (di cui uno cappellano maggiore), tenuti a provvedere quotidianamente all'ufficiatura²⁵.

L'istituzione del Cisneros, fu confermata anche nel Concordato del 1851 (Art. 21), che ridusse peraltro il Capitolo mozarabico a 8 cappellani minori, presieduti da un cappellano maggiore, inserito quale dignità nel Capitolo primaziale²⁶.

L'ufficiatura mozarabica nella cappella toletana del *Corpus Christi* continua, seppure faticosamente, ancor oggi.

Alla comunità mozarabica è stata inoltre assegnata a Madrid la Ermita de San Isidro, patrono della capitale. In questa chiesa attualmente si celebra la Messa in Rito mozarabico ogni Martedì, nonché il 2 Gennaio, nella festa

²² Sulla documentazione codicologica rimastaci dei libri di culto delle chiese toletane: J. JANINI, *Libros litúrgicos mozárabes de Toledo conquistado*, in *Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la Catedral de Toledo*, curr. J. JANINI – R. GONZÁLEZ, coop. A. M. MUNDO, Toledo 1977 pp. 9-25.

²³ Per le fonti dell'edizione del Cisneros: J. JANINI, *Liber Missarum de Toledo*, II, Toledo 1983 (Istituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de Toledo. Serie Litúrgica. Fuentes, VIII), pp. LXIII-LXXII; ID., *El "Ordo Missae" del Missal mozárabe de Cisneros*, "Anales Valentinus", X (1984), pp. 69-80.

²⁴ Per i problemi connessi all'edizione del Cisneros: JANINI, *Liber Missarum de Toledo*, II, pp. LXIII-LXXII. I libri del Cisneros sarebbero stati riediti, con alcune revisioni, dal suo successore, il card. Francisco de Lorenzana, che nel 1776 ripubblicò il Breviario e nel 1804 il Messale (possono essere visti nei volumi 85 [*Missale mixtum*] e 86 [*Breviarium Gothicum*] della Patrologia Latina).

²⁵ Cfr. J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *El cardenal Jiménez de Cisneros, fundador de la Capilla mozárabe*, Toledo 1978; M. ARELLANO, *La capilla mozárabe del Corpus Christi*, Toledo 1980 (Istituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio. Serie A, II); B. GOMEZ CHACON, *Restauradores de la Liturgia hispánica*, "Liturgia y Espiritualidad", XXV (1994), pp. 57-70.

²⁶ Cfr. J. M. FERRER GRENSCHE, *Curso de liturgia hispano-mozárabe*, Toledo 1995, p. 32.

di Tutti i Santi e nel giorno dei Morti, e altresì il 21 Novembre, festa della Presentazione di Maria Santissima al Tempio.

Più larvale la fondazione cui a Salamanca, nella Cappella del Santissimo Salvatore, sita nel chiostro della Cattedrale Vecchia, diede vita nel 1517 il “doctor de Talavera”, Rodrigo Arias de Maldonado. Dotata di 12 Cappellani, la Cappella de Talavera prevedeva annualmente 44 celebrazioni e 12 messe funebri²⁷. La prescrizione cadde in oblio. Nel 1995 il vescovo Braulio Rodriguez Plaza ripristinò una celebrazione annuale, in occasione della festa di S. Giacomo apostolo; nel 1999 si aggiunse il Triduo Pasquale; nel 2002 la Domenica I di Avvento. Una Confraternita “del Santissimo Cristo del Amor y de la Paz” fa da supporto a questa lenta ripresa.

Ancora a imitazione della fondazione toletana del Cisneros, una Cappella mozarabica, con 13 cappellani fu fatta approvare a Pio IV nel 1564 e istituita nel 1567 in S. Maddalena di Valladolid; ma ebbe vita effimera, come la precedente fondazione di S. Maria de Aniago, che – anch’essa nella regione di Valladolid – era sussistita tra il 1409 e il 1441, quando lasciò il posto a una certosa²⁸.

Dunque anche la Spagna, come le Gallie e l’Italia settentrionale, ha conosciuto l’imposizione del modello romano. E tale omologazione fu concepita, perseguita e realizzata (seppure con esiti diversi) in forza di un preciso criterio ecclesiologico: la tradizione della Chiesa romana intesa quale sola e unica legittima tradizione ecclesiale. È un principio che – come s’è visto – contraddiceva le norme canoniche in cui la comunione cristiana per secoli era vissuta e che misconosceva i tesori di santità e di grazia suscitati dallo Spirito nelle Chiese e nei fedeli di tutti i tempi e di tutti i luoghi.

Di fatto, proprio nelle antiche tradizioni rituali dell’Italia Settentrionale, delle Gallie e della Spagna noi possiamo recuperare l’eco della primitiva formazione delle Chiese in questa porzione occidentale dell’Impero romano, i rapporti tra esse sussistiti e i legami con altre aree della comunione cristiana: con Roma naturalmente, ma altresì con l’Oriente greco, e soprattutto con quella che, anche liturgicamente, è per molti aspetti la madre di tutte le Chiese: Gerusalemme²⁹.

²⁷ Cfr. P. FERNÁNDEZ, *El Rito hispánico o mozárabe en Salamanca*, in *Triduo Sacro en rito hispano antiguo o mozárabe*, cur. L. DE ECHEVERRÍA, Salamanca 1980 [Publicaciones de la Junta de Capilla de la Universidad de Salamanca, III], pp. 25-45.

²⁸ *Ibidem*, pp. 33-34.

²⁹ Per l’identificazione della Santa Sion quale “Madre di tutte le Chiese” cfr. *La liturgie de saint Jacques*, ed. B. Ch. MERCIER, Paris 1946 (Patrologia Orientalis, XXVI, 2), p. 206.

Si tratta, tra l'altro, di antichi patrimoni rituali che evidenziano una serie di tratti comuni, da cui emerge una omogeneità di fondo e, ad un tempo, la costitutiva diversità rispetto alla tradizione romana.

A tale riguardo più di un secolo addietro Louis Duchesne, nel suo *Les origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, apparso a Parigi nel 1889, aveva delineato un quadro di relazioni tra le tradizioni liturgiche occidentali nei termini ora enunciati³⁰. Non fu in generale seguito dai liturgisti di formazione teologica, ma le successive ricerche non hanno fatto che confermare il nucleo essenziale delle sue affermazioni.

Quanto alla celebrazione eucaristica, se la convergenza strutturale tra gli ordinamenti liturgici della Spagna e delle Gallie è evidente, tanto che per molteplici aspetti parlare degli uni equivale a parlare degli altri, meno perspicuo risultava l'inserimento anche di Milano in tale quadro. Indizi in tal senso potevano essere la preghiera eucaristica e un'epiclesi presente quale introduzione al *Pater noster* nella celebrazione *in coena Domini*, nonché la sezione iniziale della preghiera eucaristica del Sabato Santo³¹; ma tali indizi, nel loro isolamento, apparivano estremamente ambigui. Un fondamentale lavoro di Matthieu Smyth, individuando consonanze con formule liturgiche a noi testimoniate dall'ambito gallicano in Gaudenzio di Brescia e in Massimo di Torino³² (ordinato da Ambrogio il primo³³, comprovinciale di Simpliciano il secondo³⁴), induce a vedere in ciò che è

³⁰ L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris 1889.

³¹ Il testo di questi *Post Sanctus* e *Post Pridie* milanesi può vedersi in P. BORELLA, *Il Rito Ambrosiano*, Brescia 1964 (Biblioteca di Scienze Religiose. Sezione III: La Liturgia, X), Appendice D, pp. 472-473.

³² Cfr. GAUDENTIUS Brixienensis, *Tractatus II in Exodum*, 31, in *Opera*, ed. A. GLÜCK, Vindobonae-Lipsiae 1936 (CSEL, LXVIII), p. 31 [*exemplar passionis Christi ante oculos habentes*], con il *Post Pridie* [*habentes ante oculos tantae passionis triumphos*] del *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, ed. M. FÉROTIN (Paris 1912), n° 607, curr. A. WARD – C. JOHNSON, Roma 1995 (Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia, LXXVIII: Instrumenta Liturgica Quarreriensia, IV), p. 250; e del gallicano *Sacramentario palinsesto di Milano*: ed. A. DOLD, *Das Sakramentar im Schabcodex M 12 Sup. der Bibliotheca Ambrosiana. Mit hauptsächlich altspanischem Formelgut in gallischem Rahmenwerk*, Beuron 1936 (Texte und Arbeiten, XLIII), p. 30*. Cfr. anche l'embolismo al mandato eucaristico [*usque quo iterum Christus de caelis adueniat*] con la formula [*donec iterum adueniam*] del *De Sacramentis* [IV, VI, 26: SCh, XXV bis, p. 116] e del *Sacramentario irlandese palinsesto di Monaco* [n° 15, edd. A. DOLD – L. EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar im CLM 14429 der Staatsbibliothek München*, Beuron 1964 (Texte und Arbeiten, LIII-LIV), f. 10 v, p. 16]; nonché con la formula [*donec ueniat in claritatem de celis*] dei successivi libri ispanici [*Missale mixtum*: PL, LXXXV, c. 553] e la formula [*donec iterum de caelis ueniam ad uos*] del successivo *Canone ambrosiano* [si veda: *Messale di Biasca*, n° 768, ed. O. HEIMING, Münster Westfalen 1969 (Corpus Ambrosiano-liturgicum, II; Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, LI), pp. 106-107]. Quanto a Massimo cfr. la formula di embolismo: *Quotiescumque hoc feceritis, memoriam mei facietis, donec ueniam*: MAXIMUS Taurinensis, *Sermo XXXIX*, 2, in *Sermones*, ed. A. MUTZENBECHER, Turnholti 1962 (CCL, XXIII), p. 152.

³³ Ci è rimasto il discorso tenuto da Gaudenzio di fronte ai presuli della provincia in occasione dell'ordinazione, quando salutò il metropolita Ambrogio come il *communis pater*, cui nel collegio dei vescovi *tamquam Petri successor apostoli* competeva prendere la parola: GAUDENTIUS Brixienensis, *Tractatus XVI prima die ordinationis*, in *Opera*, ed. A. GLÜCK, Vindobonae-Lipsiae 1936 (CSEL, LXVIII), p. 139; cfr. anche *Tractatus XXI*, 1, p. 181.

³⁴ Per il suo contributo al concilio di Torino, cui presiedette Simpliciano: *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Massimo di Torino nel XVI Centenario del Concilio di Torino. Torino, 13-14 marzo 1998*, Leumann (Torino) 1999, pp.

attestato dalla celebrazione *in coena Domini* e dalla Veglia Pasquale effettivi relitti di una più arcaica struttura dell'Eucaristia a Milano, affine a quella di Gallie e Spagna³⁵. Siamo pertanto di fronte a un grande ambito ecclesiale, originariamente segnato da omogeneità e interscambi profondi.

La struttura della preghiera eucaristica nelle Gallie e in Spagna si presenta nelle fonti, anziché unitaria (come presso altre Chiese), articolata in una pluralità di elementi variabili – *Illatio* [cfr. gr. *anaphorá*] (ma anche, segnatamente in ambito gallicano, *Immolatio* o *Contestatio*); *Post Sanctus*; *Post Pridie* (in ambito gallicano anche: *Post mysterium* o *Post secreta*) – in cui si ripropone la variabilità dei formulari propri delle diverse celebrazioni³⁶.

Quanto all'ordinamento delle letture (sostanzialmente 3 come in ambito ambrosiano), l'esperienza ispanica si presenta in termini assai diversi rispetto a quanto determinatosi in area gallicana, e fondamentalmente per motivi istituzionali. Nel regno visigoto i concili di Toledo hanno operato quale autorità normativa per tutte le Chiese di Spagna legate alla sede primaziale, determinando in esse una profonda unità d'orientamenti; nelle Gallie invece, mancando un qualsiasi centro istituzionale unificante, le singole Chiese si mossero in assoluta autonomia, dando vita a una pluralità di raccolte di testi scritturistici (oltre che eucologici), con una conseguente immagine di ampia frammentazione³⁷.

In realtà, soprattutto per le più importanti celebrazioni dell'anno, si possono notare delle costanti, frutto di fedeltà alla più antica tradizione, in non poche occasioni convergenti con la testimonianza ambrosiana.

Così il tempo prenatalizio (con la festa della Madre del Signore posta dal X concilio Toletano del 656 sette giorni prima del Natale³⁸) si presenta di 6 settimane e, in Spagna, nelle diverse Domeniche prevede letture assai affini a quelle milanesi, tra cui anche il vangelo relativo alla presa di possesso di Gerusalemme da parte del Messia.

208-216. Per la possibile postecipazione del concilio stesso al 399 cfr. anche Ch. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, II, Rome 1976 (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, CCXXV), p. 977, nota 2.

³⁵ M. SMYTH, *La liturgia oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris 2003, pp. 45-47.

³⁶ Sulla struttura della celebrazione eucaristica ispanica si potrà vedere, tra gli altri: J. M. SIERRA, in FERRER GRENESCHE, *Curso de liturgia hispano-mozárabe*, pp. 35-49.

³⁷ Cfr. J. PINELL, *La Liturgia gallicana*; ID., *La Liturgia ispanica*, in *Anamnesis*, cur. S. MARSILI, II: *La Liturgia. Panorama storico generale*, Casale 1978, pp. 64-65, 80-82.

³⁸ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. J. VIVES, pp. 308-310.

Quanto all'Epifania, la cui pericope evangelica a Milano appare aver conosciuto alterazioni già per tempo³⁹, in ambito gallicano e segnatamente nel *Lezionario di Luxeuil* presenta una lettura composita, in cui *Mt 3, 13-17* (il Battesimo) si associa a *Jo 2, 1-11* (Cana)⁴⁰; la pericope di Matteo è prevista anche dalle note originarie del cosiddetto *Codex Valerianus*, che successivamente venne anch'esso accostando a tale brano *Jo 2, 1-11*⁴¹; siffatta focalizzazione sul Battesimo configura un'evidente sintonia con l'Oriente greco, che tuttora in questo giorno commemora la grande teofania al Giordano⁴². Nella Milano carolingia *Mt 3, 13-17* figura quale lettura della celebrazione vigiliare⁴³, mentre per quella stessa celebrazione nel *Missale mixtum* mozarabico sempre il Battesimo è evocato all'interno della pericope *Jo 1, 18-34*⁴⁴.

Profonda consonanza tra la Spagna e Milano è riscontrabile segnatamente nelle letture evangeliche delle Domeniche di Quaresima⁴⁵.

In questo senso influssi eucologici ambrosiani sembrano rintracciabili anche nell'ufficiatura giornaliera, visto che Jordi Pinell ha ritenuto di poter ipotizzare nelle orazioni matutinali ispaniche testi di probabile origine milanese⁴⁶.

Nelle Gallie della seconda metà del VI secolo, riguardo all'ufficiatura ecclesiale (o del popolo, o cattedrale, che dir si voglia⁴⁷; comunque non

³⁹ Cfr. il *Capitulare di Busto*: A. PAREDI, *L'Evangelario di Busto Arsizio*, in *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, II, Roma-Parigi-Tournai-New York 1967, p. 215.

⁴⁰ P. SALMON, *Le Lectionnaire de Luxeuil (Paris, ms. lat. 9427)*, I: *Édition et étude comparative*, Roma 1944 (Collectanea Biblica Latina, VII), p. 59-60 (*Mt 3, 13-17 + Lc 3, 23a + Jo 2, 1-11*).

⁴¹ H. J. WHITE, *The Four Gospels from the Munich Ms. (q) now numbered Lat. 6224 in the Royal Library at Munich ...*, Oxford 1888 (Old-Latin Biblical Texts, III), pp. 3d, 43c; G. MORIN, *Un nouveau type liturgique d'après le livre des Évangiles, Clm. 6224*, "Revue Bénédictine", X (1893), pp. 246-256; D. DE BRUYNE, *Notes sur le manuscrit 6224 de Munich (MS q des Évangiles)*, "Revue Bénédictine", XXVIII (1911), pp. 75-80.

⁴² A tale riguardo è significativo che ancor oggi nei dialetti della Sicilia nord-orientale la denominazione dell'Epifania sia Bbatticimu / Bbattisimu (sulla costa ionica), nome proprio, distinto da quello usato per designare il sacramento dell'iniziazione cristiana: Bbattiu. Cfr. C. BONVEGNA, *Usi e costumi di Rodi e Milici. Indagine storico-etnologica in un comune dell'entroterra milazzese*, Comune di Rodi Milici, 2005, pp. 221-222.

⁴³ Cfr. *Messale di Biasca*, ed. HEIMING, n° 182 B, p. 27.

⁴⁴ PL, LXXXV, cc. 228-229. Il *Liber Commicus*, edd. J. PEREZ DE URBEL – A. GONZALEZ RUIZ-ZORRILLA, I, Madrid 1950 (Monumenta Hispaniae Sacra. Series liturgica, II), pp. 45-46, censisce solo la celebrazione nella solennità, caratterizzata dalla pericope *Mt 2, 1-15*.

⁴⁵ Cfr. V. MARTÍN PINDADO, *Los sistema de lecturas de la Cuaresma hispánica. Investigación desde la perspectiva de una comparación de liturgias*, Salamanca 1975.

⁴⁶ J. PINELL, *Liber Orationum Psalmographus. Colectas de salmos del antiguo rito hispánico. Reconstrucción y edición crítica*, Barcelona-Madrid 1972 (Monumenta Hispaniae Sacra. S. Liturgica, IX), p. 128.

⁴⁷ La fondamentale categoria storiografica di "rite cathédral" è legata all'opera del grande A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953³ (1932¹), pp. 118 ss. In realtà lo stesso Baumstark, in *Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus*, cur. O. HEIMING, Münster 1956 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, XXXII), è ricorso alla categoria più consona di *Gemeindefeier*. Non diversamente George Guiver, in forza del tipo di partecipazione, usa la definizione "people's office": G. GUIVER, *La compagnia delle voci. Liturgia delle ore e popolo di Dio nell'esperienza storica dell'ecumene cristiana*, Milano 1991, pp. 61-62 (originale inglese: *Company of voices: Daily Prayer and the People of God*, London 1988, pp. 52-53). Stante la non perfetta applicabilità all'età antica e all'Oriente cristiano del concetto di "cattedrale", quale è venuto definendosi

monastica) Gregorio di Tours delinea i Vesperi come *gratia vespertina*⁴⁸ (definizione affine all'*epilychnios eucharistia* della *Vita di s. Macrina* del Nisseno⁴⁹), e con riferimento alla morte dello zio, san Gallo di Clermont, offre indicazioni sull'ufficiatura matutina, in cui era previsto il *Ps. 50*, il *Benedicite (Benedictio)*, i *Pss. 148-150 (Alleluaticum)* conclusi dai versetti del *Capitellum*⁵⁰. Non vi è chi non veda le convergenze di un tale ordinamento con l'ufficiatura ambrosiana, quale è riflessa nell'irlandese *Antifonario di Bangor* degli anni 680-691 ed è giunta fino alle recenti riforme⁵¹. Le due grandi ufficiature ecclesiali gallicane del mattino e della sera prevedevano il canto di un inno a conclusione, e il concilio di Tours del 567 dà al riguardo per scontato l'uso degli "inni ambrosiani"⁵². Inoltre una lettera di Cipriano di Tolone a Massimo di Ginevra (due vescovi gallicani: l'uno sotto dominio ostrogoto, l'altro in territorio franco), lettera scritta tra il 524 e il 533, ricorda l'inno matutinale del *Te Deum*⁵³.

La ricca documentazione offerta per la Chiesa di Arles da Cesario all'inizio di quello stesso secolo VI ci attesta quotidianamente la celebrazione di un'ufficiatura antelucana in parte monasticizzata, immediatamente seguita dall'ufficiatura ecclesiale matutina, della durata di circa mezz'ora, cui i fedeli erano tenuti a partecipare e nella quale il vescovo spesso – dopo l'iniziale *Ps. 50* – predicava (con disappunto di una parte del popolo, come traspare chiaramente dalle parole stesse di Cesario⁵⁴). La struttura di tale ufficiatura matutinale arelatense ripropone sostanzialmente quanto poco più tardi attestato da Gregorio:

Ps 50;

nelle feste il *Benedicite*;

poi i Salmi con l'*Alleluia*, seguiti da preghiera silenziosa in ginocchio o da una colletta;

indi, nelle feste, *Te Deum*;

nel pieno medioevo latino, personalmente ritengo più opportuno l'uso della categoria "ecclesiale", in quanto indicativa del tipo di celebrazione che veniva svolgendosi quando la Chiesa locale si raccoglieva attorno al vescovo e al proprio clero, qualunque fosse l'edificio di culto ove ciò avvenisse: chiese del complesso episcopale o chiese stazionali.

⁴⁸ GREGORIUS Turonensis, *De passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*, 20, ed. B. KRUSCH, Hannoverae (1885¹) 1969² (MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum, I, 2), p. 123. 9.

⁴⁹ GREGORIUS Nyssenus, *Vita sanctae Macrinae*, 25, ed. P. MARAVAL, Paris 1971 (Sch, CLXXVIII), p. 226. 9.

⁵⁰ GREGORIUS Turonensis, *Vitae Patrum*, VI (*De sancto Gallo episcopo*), 7, ed. B. KRUSCH, Hannoverae (1885¹) 1969² (MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum, I, 2), p. 235.

⁵¹ Ed. F. E. WARREN, *The Antiphonary of Bangor: An Early Irish Manuscript in the Ambrosian Library at Milan*, London 1893-1895 (Henry Bradshaw Society, IV-V); E. FRANCESCHINI, *L'Antifonario di Bangor*, Padova 1941; cfr. M. CURRAN, *The Antiphonary of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy*, Dublin 1984, pp. 183-195.

⁵² Can. 24 (23): *Concilia Galliae*: CCL, CXLVIII, A, p. 192.

⁵³ CYPRIANUS Telonensis, *Epistula ad Maximum Genavensem*, ed. W. GUNDLACH, Berolini 1892 (MGH, Epistolae, III: Epistolae Merovingici et Karolini Aevi, I), p. 436. 1-7.

⁵⁴ CAESARIUS Arelatensis, *Sermo LXXVI*, 3, ed. G. MORIN, Turnholti 1953² (CCL, CIII), p. 317.

Inno;
versetti del *Capitellum*;
orazione di benedizione sui fedeli inchinati⁵⁵.

L'ufficiatura ecclesiale vespertina, dalla *Vita di Cesario* risulta essere chiamata *Lucernarium*, denominazione già attestata alla fine del IV secolo (nella forma *Lucernare*) dalla pellegrina Egeria⁵⁶.

Le testimonianze d'ambito ispanico dei secoli VI e VII delineano una ufficiatura matutina ecclesiale non dissimile:

Ps 50 con antifona e orazione;
poi Cantico con antifona e orazione;
nelle feste *Benedicite* con antifona e orazione;
quindi i *Pss 148-150* con antifona e orazione;
Inno;
Supplica con *Completuria* a conclusione;
Padre Nostro con embolismo;
Psallendum stazionario.

Quanto all'ufficiatura vespertina essa era composta dalla *Oblatio luminis*, cerimonialmente costituita dalla collocazione di un cero acceso davanti all'altare con la formula: "Nel nome del nostro Signore Gesù Cristo, luce e pace",

seguita dal *Vespertinum*, ossia:
salmo vespertino con antifona e orazione;
Inno;
Supplica con *Completuria* a conclusione;
Padre Nostro con embolismo;
Psallendum stazionario⁵⁷.

Ancora una volta alcuni elementi di consonanza con le più tarde testimonianze ambrosiane sono evidenti: dall'*oblatio luminis*⁵⁸, all'unico

⁵⁵ Cfr. R. TAFT, *La Liturgia delle Ore in Oriente e in Occidente*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988 [trad. it., con marginali interventi, di *The Liturgy of the Hours in East and West*, The Order of St. Benedict, Collegeville (U.S.A.) 1986], p. 209.

⁵⁶ *Vita Caesarii episcopi Arelatensis*: I, 59; II, 16, ed. B. KRUSCH, Hannoverae 1896 (MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, III, pp. 481. 11; 490. 7; EGERIA, *Itinerarium*, XXIV, 4, ed. P. MARAVAL, Paris 2002² (SCh, CCXCVI), p. 238. Cfr. G. WINKLER, *Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens*, "Archiv für Liturgiewissenschaft", XVI (1974), pp. 58-59; per l'Occidente non romano in età successiva: pp. 88-89, 92-95.

⁵⁷ Cfr. anche FERRER GREDESCHE, *Curso de liturgia hispano-mozárabe*, pp. 83-93.

⁵⁸ "Post lumen oblatum" dice il can. 2 del concilio lusitano di Merida del 666: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. VIVES, p. 237. Cfr. in ambito milanese: "Subdiaconus revertitur in secretarium et recipit candelabra accensa a cicendelario ebdomadario; exit ante presbyterum et vadit post altare ... In principio de Magnificat cicendelarius ebdomadarius porrigit subdiacono, cuius septimana est, candelabra accensa in secretario, et ille ponit ante altare": BEROLDUS, *Ordo et caeremoniae ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis* (Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. I 152 inf., a. 1140 c.): ed. M. MAGISTRETTI, Mediolani 1894, pp. 54. 18-20; 56. 7-9 (per la confezione del codice: M. FERRARI, *Valutazione paleografica del codice ambrosiano di Beroldo*, in *Il Duomo cuore e simbolo di Milano. IV Centenario della Dedicazione. 1577-1977*, Milano 1977 [Archivio Ambrosiano, XXXII], pp. 302-307; per la composizione dell'*Ordo*,

salmo (come nei Vespri pasquali milanesi), al *Padre Nostro* finale; alla conclusione stazionale⁵⁹.

Come in ambito milanese in questo impianto ecclesiale dell'ufficiatura (cui dovrebbero aggiungersi le Veglie domenicali e le Veglie stazionali per le feste dei santi), si inserì l'influsso monastico, che determinò la restante strutturazione dell'ufficiatura articolata nell'ufficiatura notturna e nelle diverse ore giornaliere.

Ne è risultato in Spagna un insieme liturgico di straordinaria ricchezza, con un'eccezionale abbondanza di testi, che non ha riscontro in tutto l'Occidente, come ben ha recentemente evidenziato Graham Woolfenden, prete inglese della Chiesa Ortodossa Russa, studioso operante nell'Università di Oxford⁶⁰.

Una singolare concreta testimonianza sulla realtà viva di quel patrimonio, poco prima della sua cancellazione, ci viene da un autore arabo andaluso, il cronista Almakari, il quale così venne descrivendo la partecipazione di un cancelliere di Abd er Rahman V di Cordova a una cerimonia notturna in una chiesa della città:

“La vide fiorita di rami di mirto e sontuosamente decorata, mentre il suono delle campane affascinava il suo orecchio e lo splendore dei ceri abbagliava i suoi occhi. Si fermò affascinato suo malgrado, alla vista della maestà e della gioia che irraggiavano da quello spazio. Ricordò poi con ammirazione l'ingresso del prete e degli altri adoratori di Gesù Cristo, tutti rivestiti di ornamenti meravigliosi; l'aroma del vino vecchio che i ministri versavano nel calice e dove il prete bagnava le sue labbra pure; l'atteggiamento modesto e la bellezza dei bambini e degli adolescenti che servivano presso l'altare; la recitazione solenne dei salmi e delle preghiere sacre; infine tutti gli altri riti di questa cerimonia; la devozione e la gioia solenni con cui avveniva la celebrazione, e il fervore del popolo cristiano”⁶¹.

In quello stesso secolo XI, il prefatore in versi dell'*Antifonario di León* dava dell'ufficiatura ispanica un'immagine non meno fascinosa:

“Cantavano in cori sacri nel triplice santuario; uno di questi cori cantava, e l'altro salmodiava una risposta, e il terzo con un Gloria lodava il Dio

pochi anni prima, attorno al 1130: G. FORZATTI GOLIA, *Le raccolte di Beroldo, Ibidem*, pp. 308-402; per la nuova redazione del 1269, con integrazione dell'*Ordo* stesso all'interno di un *Manuale: Ibidem*, pp. 330 ss.).

⁵⁹ Cfr. già W. C. BISHOP, *The Mozarabic and Ambrosian Rites. Four Essays in Comparative Liturgiology*, London 1924.

⁶⁰ G. WOOLFENDEN, *Daily Prayer in Christian Spain: A Study of the Mozarabic Office*, London 2000 (Alcuin Club Collection, LXXVII).

⁶¹ Citato da FONTAIN, *Mozarabico*, p. 40.

trino; all'unisono dopo il Gloria salmodiavano un'antifona: così i santuari echeggiavano dei canti dei santi. Un coro si teneva presso l'altare, un altro sul *pulpitum*, un altro infine faceva risuonare nel tempio un'eco melodiosa"⁶².

Come nel XVI secolo, anche oggi, di fronte a questo splendido patrimonio della tradizione hispano-visigota⁶³, che Gregorio VII chiamava sprezzantemente la "*Toletanae illusionis superstitionis*"⁶⁴, si è percepito quanto la sua emarginazione costituisca un negativo depauperamento della comunione ecclesiale e, anche alla luce del riscoperto valore ecclesiologico delle Chiese locali e delle loro tradizioni, ci si è posti il problema di procedere a un recupero e a una valorizzazione.

È stato decretato che il Rito mozarabico possa essere usato nelle grandi celebrazioni a carattere nazionale della Chiesa di Spagna (e a tale proposito molti ricorderanno la solenne celebrazione nella Basilica Vaticana in occasione del Grande Giubileo⁶⁵). Negli anni 1991-95, per impulso del primate, card. Marcelo González Martín, al termine di una lunga gestazione⁶⁶, sono stati pubblicati, dopo accurata revisione in conformità ai decreti del concilio Vaticano II, il *Missale Hispano-Mozarabicum* (2 voll.: 1991, 1994) con *Calendarium*⁶⁷ e *Praenotanda*⁶⁸; il *Liber Offerentium* (1991), succinto opuscolo con l'Ordinario della Messa; la traduzione in spagnolo dell'Ordinario stesso: *Ordinario de la Misa del Rito Hispano-Mozárabe. Oferencio* (1991)⁶⁹; e i due volumi del lezionario, ossia il *Liber commicus* (I: *Proprium de tempore*, 1991; II: *Proprium de sanctis*, 1995)⁷⁰. Le traduzioni in spagnolo di quest'ultimo, soltanto parziali, sono *ad*

⁶² *Ibidem*, p. 38. *Antifonario visigótico mozarabe de la catedral de León*, edd. L. BROU – J. VIVES, Madrid 1959 (Monumenta Hispaniae Sacra. Series liturgica, V, 1), p. 5: "Canebant in templo triplici <c>oris sacris. / Unusque canebat alter uero subpsalmabat / tertiusque Gloria laudabat trinum Deum. / Pariter post Gloria antiphone subpsalmantes / sic templa sanctorum fulgebant carminibus. / Corus ad aram, corus in pulpitum stabat / corusque in templo resonabat suabiter".

⁶³ Per i suoi rituali in merito all'amministrazione dei sacramenti: J. M. SIERRA, in FERRER GREDESCHE, *Curso de liturgia hispano-mozárabe*, pp. 61-82.

⁶⁴ *Epistula* degli anni 1084-1085 al vescovo García, figlio di re Ramiro I di Aragona, in KEHR, *Wie und wann wurde das Reich Aragon ein Lehen der roemischen Kirche*, p. 216.

⁶⁵ G. RAMIS MIQUEL, *La liturgia hispánica en el año jubilar MM*, "Ecclesia Orans", XVIII (2001), pp. 419-436.

⁶⁶ Cfr. J. ALDAZABAL, *La Liturgia Hispano-Mozárabe se pone de nuevo en marcha*, "Phase", XXIII (1983), pp. 255-262; G. RAMIS, *Pervivencia y actualidad del Rito Hispano-Mozárabe*, "Notitiae", XX (1983), pp. 282-286; M. RAMOS, *Revisión "ex integro" de la Liturgia Hispano-Mozárabe*, "Ephemerides Liturgicae", XCIX (1985), pp. 507-516.

⁶⁷ Traduzione spagnola delle Norme in merito al *Calendario* in FERRER GREDESCHE, *Curso de liturgia hispano-mozárabe*, pp. 191-197.

⁶⁸ Traduzione spagnola di questi ultimi: *Ibidem*, pp. 147-189.

⁶⁹ Cfr. J. PINELL, *El Misal Hispano-Mozárabe. Nueva edición revisada*, "Phase", XXXII (1992), pp. 367-380.

⁷⁰ Problematiche e criteri della nuova edizione in J. SANCHO, *El leccionario de la Misa en la Liturgia Hispánica renovada*, "Phase", XXX (1990), pp. 39-56.

experimentum. Per la Liturgia delle Ore ancora non sono stati approntati nuovi libri⁷¹.

Anche queste succinte indicazioni in merito alla edizione di libri aggiornati per una effettiva celebrazione mostrano tutta la difficoltà di una rinascita del Rito, pur auspicata. E ciò è estremamente naturale in quanto, come si diceva all'inizio, il Rito è espressione diretta della concreta realtà esistenziale di una Chiesa, e la Chiesa ispanica dalla fine dell'XI secolo è di tradizione rituale romana, e in questa tradizione ha vissuto le sue grandi stagioni nel contesto della storia e della cultura europea, in questa tradizione romana ha trasmesso l'annuncio di Cristo al continente americano e alle lontane Filippine, in questa tradizione romana ha educato la fede e alimentato la spiritualità dei suoi santi (da Teresa d'Avila a Giovanni della Croce, da Ignazio di Loyola a Josemaría Escrivá de Balaguer, alle centinaia di martiri - laici, ecclesiastici e perfino monache di clausura - della guerra civile).

Come si può, dopo una tale plurisecolare continuità, segnata da frutti tanto straordinari, riproporre oggi in termini generalizzati una forma di culto, un tempo propria, ma a partire dal 1080 divenuta di fatto estranea alla Chiesa, che durante il secondo millennio nella penisola iberica ha vissuto concretamente nella storia e ha reso, nella storia, la sua testimonianza al Cristo vivente?

La questione fa toccare con mano quali conseguenze comportino sempre nella vicenda ecclesiale le cesure, e come rischino di disperdere la ricchezza dei doni, che costantemente lo Spirito riversa sulla Chiesa e che ne vengono a costituire la magnifica tradizione.

Ma la questione conferma altresì quanto inizialmente s'era venuti osservando in merito alla natura squisitamente ecclesiologica, propria di ogni cambiamento di Rito.

Ne discende tutta la rilevanza – ecclesiologica – che nel contesto attuale delle Chiese riveste, quale testimone ininterrotto di una vita ecclesiale e delle sue espressioni culturali, il Rito ambrosiano: Rito latino, ma non romano; vissuto in comunione con la Sede Apostolica, ma testimone di quell'antico e variegato patrimonio ecclesiale occidentale, cui anche il Rito ispano-visigoto, o mozarabico, ha dato a suo modo voce.

⁷¹ Cfr. B. GOMEZ CHACON, *La última revisión del Rito Hispano-Mozárabe*, "Pastoral Litúrgica", n° CCVII, 1992, pp. 38-49.

