

COLLIGERE FRAGMENTA

Studi in onore di Marcello Rotili
per il suo 70° genetliaco

Centro studi longobardi. Ricerche 3

“Colligere fragmenta”

Studi in onore di Marcello Rotili per il suo 70° genetliaco

Centro studi longobardi. Ricerche 3

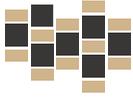
COLLIGERE FRAGMENTA

Studi in onore di Marcello Rotili per il suo 70° genetliaco

a cura di Gabriele Archetti
Nicola Busino, Paolo de Vingo, Carlo Ebanista



FONDAZIONE
CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO



Centro studi longobardi. Ricerche 3

collana diretta da **Gabriele Archetti**

Consiglio scientifico

Centro studi longobardi

Giuliana Albini, Cesare Alzati, Gabriele Archetti, Claudio Azzara, Ezio Barbieri
Angelo Baronio, Xavier Barral i Altet, Paolo Chiesa, Alfio Cortonesi, Pietro Dalena
Alessandro Di Muro, Carlo Ebanista, Bruno Figliuolo, Germana Gandino, Simona Gavinelli
Robertino Ghiringhelli, Roberto Greci, Wolfgang Huschner, Ewald Kislinger
Massimo Montanari, Elda Morlicchio, Walter Pohl, Marina Righetti, Marcello Rotili
Lucinia Speciale, Francesca Stroppa, Carmelina Urso, Giovanni Vitolo

Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo

Massimiliano Bassetti, Enrico Menestò

Il Consiglio scientifico, direttamente e tramite studiosi esterni dei diversi settori, italiani e stranieri, ha sottoposto il presente volume alla procedura di peer review prevista dalle norme internazionali per le pubblicazioni scientifiche.

La pubblicazione di questo volume ha ricevuto il contributo finanziario dell'Università Cattolica del Sacro Cuore sulla base di una valutazione dei risultati della ricerca in essa espressa (Linea D.3.1 anno 2019); dell'Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli" e del Dipartimento di Lettere e Beni Culturali (DiLBEC) del medesimo Ateneo; ha avuto, inoltre, il patrocinio del Dipartimento di Studi Storici dell'Università degli Studi di Torino.

© 2019 by Centro studi longobardi, Milano

© 2019 by Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto

Isbn 978-88-6809-219-1

Progetto grafico e realizzazione

Orione, cultura, lavoro e comunicazione / Brescia

Cesare Alzati
Accademia Romena, Bucarest

Il lessico nell'esegesi delle tradizioni culturali cristiane: riflessioni sul caso ambrosiano

Per ogni ricercatore intento a indagare la realtà, nella sua variegata fenomenologia, il lessico costituisce uno strumento epistemologico di primario rilievo. Una strumentazione lessicale incongrua rispetto all'oggetto della ricerca può divenire in effetti fattore fuorviante, con esiti distorsivi in merito alla corretta lettura di ciò che si vorrebbe conoscere e comprendere. È questo il caso dell'uso in modo generalizzato di terminologie che, al di là della loro vasta diffusione, sono pur sempre legate a specifici ambiti e a particolari momenti storico-culturali.

LITURGIA, RITUS, MYSTERIUM

Si consideri, ad esempio, il ricorso al termine «liturgia» – universalmente impostosi nel corso degli ultimi decenni – negli studi inerenti il culto e la sua storia, ma non solo. In realtà il termine, se attentamente considerato, non può che apparire – per l'ambito occidentale – indefinito e sfuggente, non avendo nella tradizione lessicale di tale ambito le proprie radici, che ne possano fondare con sicurezza il valore semantico. Si tratta in effetti di termine tipicamente greco (con isolate citazioni erudite tardo antiche o medioevali tra gli autori latini)¹. Entrò nel lessico degli eruditi occidentali in seguito alla corsa alle fonti orientali determinata dalle contese confessionali del XVI secolo. Ovviamente in quel contesto l'accezione semantica del termine non poté che essere quella delle fonti greche: ossia, un'accezione tipicamente, ed esclusivamente,

¹ Lo stesso Agostino, che ne fa menzione, ne segnala l'appartenenza all'area linguistica greca: «ut ministerium uel seruitium religionis, quae graece liturgia uel latrìa dicitur, sanctis angelis exhibent» (AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalmum CXXXV*, 3, edd. E. Dekkers, I. Fraipont, Turnholt 1990 [Corpus christianorum. Series latina (= CCL), 40], p. 1959. 38-39).

eucaristica; ben lo mostra il titolo dell'opera di Georg Cassander, apparsa nel 1558: *Liturgica de ritu et ordinatione Dominicae Caenae celebrandae, quam celebrationem Graeci Liturgian, Latini Missam appellarunt*². In realtà, ai nostri giorni, il termine appare comunemente usato per designare il culto ecclesiale nel suo complesso o la forma stabilita per singole celebrazioni: si tratta di accezione che, a parte qualche raro precedente settecentesco³, costituisce il riflesso del progressivo affermarsi, tra Otto e Novecento, del cosiddetto «movimento liturgico»⁴.

Le istanze di quest'ultimo si sono irradiate in tutto l'Occidente (e non soltanto tra i cattolici), trovando in ambito cattolico solenne ratifica nella costituzione *Sacrosanctum Concilium* del concilio Vaticano II (4 dicembre 1963)⁵. In tale contesto, Salvatore Marsili si è spinto a definire il termine *liturgia* «la parola qualificante tutto un atteggiamento spirituale, caratteristico dell'opera intrapresa e dell'epoca aperta dal Vaticano II»⁶. Un siffatto approdo semantico è stato reso possibile dal fatto, già segnalato, che il vocabolo non ha radici nella secolare esperienza culturale della Chiesa latina; sicché, appena l'uso terminologico si distacca da quello attestato nelle fonti cristiane greche, non può che oscillare tra pura convenzione (più o meno consapevole) e ideologizzazione. Non a caso i diversi tentativi di concettualizzazione del termine, hanno finito per dar vita

² G. CASSANDER, *Liturgica de ritu et ordinatione Dominicae Caenae celebrandae, quam celebrationem Graeci Liturgian, Latini Missam appellarunt, ex variis monumentis et probatis scriptoribus collecta*, Coloniae 1558. Tale accezione, strettamente eucaristica del termine *liturgia* poteva vedersi ancora viva nel 1895, quando Antonio Ceriali diede alle stampe una dissertazione sulla Messa ambrosiana dal titolo: *Notitia Liturgiae Ambrosianae*, Mediolani 1895.

³ Si veda, ad esempio, M. GERBERT, *Principia theologiae liturgicae quoad divinum officium, Dei cultum, et sanctorum*, Typis Monasterii Sancti Blasii 1759.

⁴ In area tedesca questa definizione (*Liturgische Bewegung*) per designare il vasto e variegato moto di rinnovamento ecclesiale, incentrato sull'esperienza culturale e ispirato a profonde istanze d'ordine ecclesiologico connesse al ripensamento della presenza cristiana nel quadro della società europea postrivoluzionaria, sembra figurare per la prima volta nel *Vesperbuch: lateinisch und deutsch... für Laien*, cur. A. Schott, Freiburg 1893; cfr. A.L. MAYER, *Die geistgeschichtliche Situation der liturgischen Erneuerung in der Gegenwart*, «Archiv für Liturgiewissenschaft», 4, 1 (1955), p. 1. Sulle vicende storiche che hanno accompagnato lo sviluppo di tale corrente di rinnovamento ecclesiale: O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique*, Paris 1945, trad. it. *Storia del movimento liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del sec. XIX fino ad oggi*, Roma 1961, con appendici di S. MARSILI, *Storia del movimento liturgico italiano dalle origini all'Enciclica "Mediator Dei"* e di E. MONETA CAGLIO, *Movimento liturgico ambrosiano*.

⁵ *Constitutio de sacra liturgia: Sacrosanctum Concilium*, in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, II (Periodus II), Pars VI, Sessio publica III (die IV mensis decembris anno MCMLXIII), Città del Vaticano 1973, pp. 409-497.

⁶ S. MARSILI, *La liturgia, momento storico della salvezza*, in *Anàmnesis*, I. *La liturgia momento nella storia della salvezza*, Casale Monferrato 1974, p. 43.

nei vari autori (ma, talvolta, anche nel medesimo autore) a esiti marcatamente diversificati, quando non antitetici⁷.

Nel contesto latino, per indicare una tradizione ecclesiale, con particolare riferimento alle sue forme culturali, il termine proprio era «ritus»: un termine profondamente radicato nel lessico romano (Cicerone parla degli *etruscorum rituales libri*)⁸, la cui accezione in ambito ecclesiale è ben segnalata dalla *Constitutio IX* del concilio Lateranense IV del 1215, nella quale con riferimento all'Oriente crociato si ricordano presenti «intra eandem ciuitatem atque diocesim (...) sub una fide uarios ritus et mores»⁹. «Ritus et mores»: l'espressione è molto significativa e indica come il rito non sia mai una semplice forma celebrativa, ma costituisca l'espressione di una realtà ecclesiale organicamente intesa, che trova nelle forme culturali una sua immediata ed eloquente manifestazione.

Peraltro in ambito ambrosiano, tra la fine dell'XI e gli inizi del XII secolo, il cosiddetto Landolfo Seniore (del cui nome in realtà noi conosciamo la sola iniziale)¹⁰ vie-

⁷ Basti in questa sede una semplice esemplificazione. Nel 1962 Enrico Cattaneo, docente di Storia della liturgia nella facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica di Milano, dava alle stampe la prima edizione del suo manuale *Introduzione alla storia della liturgia occidentale* (Roma). Quest'opera ebbe una seconda edizione nel 1969, cui seguì una terza, nel 1978, segnata dal mutamento del titolo, che divenne *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche* (un'ulteriore edizione sarebbe apparsa nel 1984). Nell'*Introduzione* alla seconda edizione i termini di «liturgia» e «culto» appaiono utilizzati in modo sostanzialmente sinonimico e omnicomprensivo, estendendosi anche ai molteplici apporti della devozione cristiana (p. 15: «In senso stretto per storia della liturgia o del culto cristiano si intende la storia della origine e della evoluzione delle sue forme, come testimonianza del rapporto fra Dio e l'uomo e dell'apporto recato dalla devozione cristiana alla formazione della civiltà»). Nell'edizione del 1978 lo stesso Cattaneo venne attribuendo a «liturgia» e a «culto» valori semantici nettamente distinti, utilizzando il termine «culto» per designare – a differenza di liturgia – l'intero complesso delle manifestazioni della pietà cristiana (p. 11: «Se si estende il campo della liturgia alle altre manifestazioni della pietà cristiana, si giunge al concetto di culto cristiano; e allora per storia del culto cristiano si intende la storia della origine... [come sopra]»). Per parte sua, nello stesso anno della quarta edizione dell'opera del Cattaneo, Salvatore Marsili veniva teorizzando: «Non si può accettare l'idea che sta ancora al fondo del comune modo di pensare quando, parlando di liturgia, la si pensa sempre come una forma di culto 'ufficiale' di una chiesa altrettanto 'ufficiale', un culto ufficiale che si distingue per un suo particolare ordinamento che ne attribuisce l'esercizio ai ministri sacri (...). Se la 'forma determinata' non è più elemento costitutivo della liturgia, si deve ritenere (...) che qualunque altra forma di culto, come per es. i 'pii esercizi' (...) possono essere considerati liturgia» (S. MARSILI, *Liturgia*, in *Nuovo dizionario di liturgia*, a cura di D. Sartore, A.M. Triacca, Roma 1984, pp. 740b, 742a; cfr. dello stesso *Liturgia e non-liturgia*, in *Anàmnesis*, I [cit. nota 6], pp. 137-156). Come si vede, siamo di fronte ad accezioni del termine decisamente contrastanti, che la mancanza di continuità documentaria rende analogamente soggettive.

⁸ CICERO, *De diuinatione*, I, 72, ed. R. Giomini, Leipzig 1975 (Bibliotheca Teubneriana), p. 44.

⁹ *Constitutiones Concilii Quarti Lateranensis una cum Commentariis Glossatorum*, ed. A. García y García, Città del Vaticano 1981 (Monumenta iuris canonici. Series A: Corpus glossatorum, 2), pp. 57-58, 143.

¹⁰ Per la problematicità del nome Landulfus: J.W. BUSCH, «Landulfi senioris Historia Mediolanensis». *Überlieferung, Datierung und Intention*, «Deutsches Archiv», 45 (1989), pp. 11-12. Quanto alla datazione dello scritto

ne designando il culto e la sua specifica tradizione celebrativa all'interno di una Chiesa con il pregnante termine di *mysterium*¹¹, termine che affonda le sue radici in età patristica e che con analogo valore semantico trova attestazione nella prima parte del XII secolo in ambito ispanico nel *Liber chronicorum* di Pelayo, vescovo di Oviedo¹².

Il suddetto L(andolfo) può essere considerato un qualificato interprete della *scientia Ambrosiana*, ossia del patrimonio di cultura ecclesiastica coltivato ai suoi tempi nelle scuole del complesso arcivescovile milanese¹³. Tali scuole erano annesse alla *ecclesia* «*quae huius archiepiscopatus (...) caput extitit et Deo annuente semper existet*»¹⁴.

L(andolfiano), mentre lo stesso Busch, distinguendo gli ultimi (e per lui successivi) quattro capitoli, propende per un anno di composizione non lontano dal 1075, personalmente ritengo oltremodo plausibile collocare poco dopo il 1100 la redazione complessiva di un variegato materiale, in gran parte anteriore e di varia provenienza (non esclusa la scuola): C. ALZATI, *Parlare con la voce dei Padri. L'apologetica ambrosiana di fronte ai riformatori del secolo XI*, in *Leggere i Padri tra passato e presente*, Atti del convegno internazionale (Cremona, 21-22 novembre 2008), a cura di M. Cortesi, Firenze 2010 (Millennio medievale, 88), pp. 9-26.

¹¹ Cfr. C. ALZATI, *Appunti di lessico medioevale ambrosiano: Mysterium nella Historia di Landolfo Seniore*, «Civiltà ambrosiana», 6 (1989), pp. 181-185; successivamente in Id., *Ambrosiana Ecclesia. Studi su la Chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, praes. C. Violante, Milano 1993 (Archivio ambrosiano, 65), pp. 249-253.

¹² PELAGIUS Ovetensis, *Liber chronicorum*, ed. B. Sánchez Alonso, *Crónica del Obispo Don Pelayo*, Madrid 1924 (Textos latinos de la Edad Media española, 3), pp. 81-82.

¹³ La definizione *scientia Ambrosiana* trova documentazione nello stesso L(ANDULFUS), *Historia Mediolanensis*, II, 35, ed. A. Cutolo, Bologna 1941 (Rerum italicarum scriptores. Nova editio, 4/2 [= L(ANDULFUS)], p. 75. 13; questa edizione dello scritto landolfiano presenta gravi carenze, ma offre un testo meglio stabilito rispetto all'edizione di L.C. Bethmann, W. Wattenbach, Hannoverae 1848 (Monumenta Germaniae Historica [= MGH], Scriptores, 8), p. 70. 15. Sulla trasmissione del sapere nelle citate scuole milanesi: A. VISCARDI, *La cultura milanese nei secoli VII-XII*, in *Storia di Milano*, III, Milano 1954, pp. 721 sgg.; T. SCHMIDT, *Alexander II. (1061-1073) und die römische Reformgruppe seiner Zeit*, Stuttgart 1977 (Päpste und Papsttum, 11), pp. 8-10.

¹⁴ L(ANDULFUS), II, 35, p. 75. 10-11 (MGH, Scriptores, 8, p. 70. 12-13). Poiché nel lessico tardo antico d'area italiciana (e non solo) il termine *basilica* fu usato anche per piccoli edifici di culto funerari, mentre il luogo di culto episcopale veniva indicato solitamente con *ecclesia*, nelle fonti liturgiche dell'alto e pieno medioevo l'edificio, cui a Milano erano annesse le scuole, appare altresì denominato *ecclesia minor*, con riferimento alle sue dimensioni (cfr., ad esempio, *Messale di Biasca* [fine IX o prima metà del X secolo], ed. O. HEIMING, *Das ambrosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Mailand Ambrosiana 24 bis inf.*, Münster 1969 [Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 51. Corpus ambrosiano-liturgicum, 2]), XCIII, p. 101), nonché, per le modalità di utilizzazione, *ecclesia hyemalis* (in effetti – nel quadro del sistema di chiesa doppia in uso a Milano – ivi l'arcivescovo e il clero cardinalizio officiavano nei mesi invernali, dalla festa della Dedicaazione [III domenica d'ottobre] a Pasqua: cfr. BEROLDUS, *Ordo et caeremoniae ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis* (= BEROLDUS), ed. M. Magistretti, Mediolani 1894, p. 127. 23-26). Nell'ultimo quarto dell'XI secolo il cronista Arnolfo ricorda tale edificio come «*ecclesiam maiorem Sancte Theothocos*» (ARNULFUS, *Liber gestorum recentium*, I, 19, ed. I. Scaravelli [= ARNULFUS], Bologna 1996 [Fonti per la Storia dell'Italia medievale ad uso delle scuole, 1], p. 78. 24-25): denominazione che nella successiva età medioevale divenne «*ecclesia Sanctae Mariae*

Considerando gli sconvolgimenti conosciuti dalla compagine ecclesiastica a Milano nell'ultima parte dell'XI secolo, si può ben dire che in L(andolfo) sia reperibile una compiuta testimonianza dell'autoconsapevolezza ambrosiana, quale si presentava prima che – attorno al 1088 – l'arcivescovo Anselmo III abbandonasse la comunione di Clemente III, passando al campo di Urbano II¹⁵. Quell'adesione alla riforma romana comportò in effetti una ridefinizione della stessa *scientia Ambrosiana*, poiché aspetti rilevanti della prassi istituzionale e della disciplina canonica (con gli elementi di dottrina e di spiritualità che li accompagnavano) vennero drasticamente proscritti e dovettero essere definitivamente abbandonati. Non a caso L(andolfo), stante l'opera demolitrice dei riformatori, che «*ordinem ipsum conturbantibus, in tantum attriverunt, ut ultra nec esset spes mysterii nec ordinis restaurandi*»¹⁶, presenta se stesso «*lacrymis modo perfusis velut filius de sua matre, et mortua, deplorans*»¹⁷.

Cosa tali mutamenti abbiano comportato è espresso in modo eloquente dal ms. I 152 inf. dell'Ambrosiana, realizzato non dopo il 1140 probabilmente per il clero cardinalizio milanese; in tale codice infatti la tradizione – un tempo articolata e organica – della Chiesa di Ambrogio appare riformulata esclusivamente con riferimento agli aspetti cerimoniali e di culto¹⁸.

Maioris» (cfr. *Annales Mediolanenses minores*, ed. Ph. Jaffé, Hannoverae 1863 [MGH, Scriptores, 18], p. 392; *Gesta Federici I. imperatoris in Lombardia (Annales Mediolanenses maiores)*, ed. O. Holder Egger, Hannoverae 1892 [MGH, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, 27], p. 34); quest'ultima denominazione si sarebbe conservata fino alla definitiva demolizione per la costruzione del nuovo Duomo.

¹⁵ Cfr. P. ZERBI, «*Cum mutatu habitu in coenobio sanctissime vixisset...*»: Anselmo III o Arnolfo II, «Archivio storico lombardo», 90 (1963), pp. 509-526; P. ZERBI, *Alcuni risultati e prospettive di ricerca sulla storia religiosa di Milano dalla fine del secolo XI al 1144*, in *Problemi di storia religiosa lombarda*, Tavola rotonda sulla storia religiosa lombarda (Villa Monastero di Varenna, 2-4 settembre 1969), Como 1972, pp. 18-21; A. LUCIONI, *L'età della pataria*, in *Diocesi di Milano*, I, Brescia-Gazzada 1990 (Storia religiosa della Lombardia, 9), pp. 188-190; ID., *Gli altri protagonisti del sinodo di Fontaneto: i patarini milanesi*, in *Fontaneto: una storia millenaria. Monastero. Concilio metropolitano. Residenza viscontea*, cur. G. Andenna, I, Teruggi, Novara 2009, pp. 279-313; ID., *Anselmo IV da Bovisio arcivescovo di Milano (1097-1101). Episcopato e società urbana sul finire dell'XI secolo*, Milano 2011 (Storia. Ricerche), p. 17.

¹⁶ L(ANDULFUS), *Epistola Ystoriogrephi*, p. 4. 8-9 (MGH, Scriptores, 8, p. 36. 34-35).

¹⁷ L(ANDULFUS), II, 34, p. 74. 26-27 (MGH, Scriptores, 8, p. 70. 1).

¹⁸ Sul codice e la sua datazione: 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, 32), pp. 302-307. Mi pare significativo il fatto che negli stessi anni in cui presso il collegio cardinalizio ci si preoccupò di redigere il ms. I 152 inf. dell'Ambrosiana, nel collegio dei decumani di Sant'Ambrogio Martino Corbo venne realizzando, per la biblioteca del clero della basilica, la grandiosa raccolta dell'*Opera omnia* di sant'Ambrogio (cfr. M. PETOLETTI, *Le lettere di Martino Corbo 'Ambrosiani saporis amicus': vicende*

Ma pure con riguardo esclusivamente agli aspetti rituali, risulta interessante un dato relativo alla tradizione manoscritta delle titolature presenti nell'opera di L(ando)lfo): al di là della questione se, e in che misura, esse appartengano alla redazione più o meno 'originaria' dello scritto l(ando)lfiano), sta il fatto che mentre nel testimone ora a New Haven (Yale University Library, ms. Beinecke 642, secolo XIV) in esse compare l'originario termine *mysterium*, nel codice, grosso modo coevo, H 89 inf. della Biblioteca Ambrosiana, tale termine appare sostituito da *officium*. È significativo che, allorché il 19 marzo 1074 Gregorio VII si rivolse ai monarchi Alfonso di Castiglia e León, e Sancho d'Aragona, unitamente ai loro vescovati, per invitarli a fare proprio il modello romano e a proscrivere la tradizione rituale delle locali Chiese (patrimonio che queste ultime definivano anch'esse – come attestato dal citato Pelayo – *mysterium*), così si sia espresso: «Romanę ecclesię ordinem et officium recipiatis»¹⁹.

Liturgia, *ritus*, *mysterium*, *officium*: ho ritenuto opportuno segnalare questo diverso accostamento terminologico al fatto culturale, perché è fenomeno che evidenzia come – pur designando la medesima realtà – ambiti antropologici ed ecclesiali diversi, di fatto, si accostino a quella stessa realtà, e la vivano, secondo prospettive per nulla omologhe. E credo che, all'interno di una ricerca di carattere storico, questo sia aspetto meritevole di debita attenzione. Discorso simile può svilupparsi anche in merito al lessico riguardante gli strumenti per il culto e gli stessi spazi, in cui il culto viene sviluppandosi.

politiche e filologia nella Milano del sec. XII, in *La memoria di Ambrogio di Milano. Usi politici di un'autorità patristica in Italia [secc. V-XVIII]*, cur. P. Bucheron, S. Gioanni, Paris-Rome 2015 [Collection de l'École française de Rome, 503 - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale, 133: Série du LAMOP, 2], pp. 387-419). Da una parte, dunque, il patrimonio rituale della Chiesa milanese, dall'altra il magistero del suo grande pastore; ma in entrambi i casi ciò che veniva meno era l'attenzione alla concreta e vitale continuità dell'esperienza ecclesiale ambrosiana sedimentatasi nel tempo, e alla sua specificità, fatta non soltanto di forme culturali, ma pure di dottrine, di normative canoniche, di consuetudini, di relazioni ecclesiastiche: un insieme unitario e organico, che nei secoli precedenti la *scientia Ambrosiana* aveva custodito e trasmesso, facendone il fondamento autentico dell'*honor* e della *libertas* della Chiesa milanese. Sulla reinterpretazione dell'*ambrosianità* della Chiesa milanese in termini esclusivamente rituali, cfr. anche C. ALZATI, *La scientia Ambrosiana di fronte alla Chiesa greca nella cristianità latina del secolo XI*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, II, Spoleto 2004 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 51), pp. 1184-1185.

¹⁹ GREGORII VII Romani *Registrum*, I, 64, ed. E. Caspar, I, Berlin 1920 (MGH, *Epistolae selectae in usum scholarum*, 2/1), p. 93. 21.

TIPOLOGIA, CLASSIFICAZIONE E DEFINIZIONE DEI LIBRI DI CULTO

Nel suo fondamentale lavoro sul Lezionario ambrosiano (ossia l'ordinamento delle letture scritturistiche – ma non solo – che la Chiesa milanese è venuta progressivamente strutturando per guidare alla comprensione dei contenuti salvifici delle proprie celebrazioni), Patrizia Carmassi ha esemplarmente evidenziato la specificità tipologica dei libri di culto ambrosiani²⁰. Se in ambito romano i libri di culto si caratterizzano per il materiale in essi raccolto (eucologia nei sacramentari; pericopi evangeliche negli evangelistari; letture proclamate alla messa prima dell'evangelo negli epistolari; e l'elenco potrebbe continuare con le raccolte di testi musicali, ecc.), in ambito ambrosiano tali libri appaiono concepiti quale diretto supporto ai vari *ordines* presenti nel corpo ecclesiale, per l'idoneo esercizio dei rispettivi ministeri²¹. Sicché nei libri di culto ambrosiani, possiamo trovare condensata una compiuta immagine della Chiesa milanese nella concretezza delle sue componenti, che proprio nell'*Ambrosianum mysterium* manifestavano la loro organica unità.

Sullo stretto legame tra libri cultuali e *ordines* in ambito ambrosiano mi sia permesso offrire due esemplificazioni. La prima relativa ai cardinali diaconi. I repertori dei manoscritti liturgici latini (pensati con riferimento primario e normativo all'ambito romano) definiscono i libri connessi al ministero diaconale semplicemente *Evangelistari*²².

²⁰ P. CARMASSI, *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano in età medioevale. Studio sulla formazione del lezionario ambrosiano*, Münster 2001 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 85. Corpus ambrosiano-liturgicum, 4), pp. 149 sgg.

²¹ Il rilievo, che l'articolato ordinamento della comunità ecclesiale assumeva nell'autocoscienza ecclesiologica ambrosiana, è chiaramente evidenziato dal fatto che L(andolfo) abbia sentito il bisogno di aprire la propria narrazione, presentando l'istituzione dei diversi *ordines* della Chiesa milanese ad opera di Ambrogio: L(ANDOLFUS), I, 2-8, pp. 8-16 (MGH, Scriptores, 8, pp. 38-41). Questa attenzione alla variegata configurazione della propria Chiesa doveva essere un elemento particolarmente rimarcato nelle scuole presso la *ecclesia* di Santa Maria, visto che, qualche decennio dopo L(andolfo), pure nella descrizione delle celebrazioni della Chiesa ambrosiana, redatta attorno al 1130 forse su mandato dell'ormai già defunto arcivescovo Olrico, il *custos et cicendelarius* Beroldo iniziò – come L(andolfo) – presentando gli *ordines* di tale Chiesa: i ventiquattro *sacerdotes cardinales*; i sette cardinali diaconi; i ventiquattro suddiaconi; i cento preti decumani in cura d'anime con il loro primicerio, per autorevolezza e funzioni quasi coepiscopo; i notai o accoliti; i sedici lettori (con *magister*, *secundicerius*, quattro *clavicularii*, e undici *terminarii*), i quattro *magistri scholarum*, i sedici *custodes* (di cui otto *maiores*: quattro *cicendelarii* e quattro *ostiarii*), i ventiquattro anziani (dieci uomini e dieci donne, deputati a offrire i doni a nome di tutti i fedeli) e, infine, il *vicecomes*, cui spettava la *laicalis ferula* e che precedeva l'arcivescovo, per aprire a lui la via tra la folla dei fedeli: BEROLDUS, pp. 35-36. Una sistematica presentazione dello scritto di Beroldo in G. FORZATTI GOLIA, *Le raccolte di Beroldo*, in *Il Duomo*, pp. 308-402.

²² Cfr. K. GAMBER, *Codices Liturgici Latini Antiquiores* (= *CLLA*), Freiburg Schweiz 1968² (Spicilegii Friburgensis Subsidia, 1), p. 272; cfr. *Supplementum*, curr. B. Baroffio et alii, Freiburg Schweiz 1988, p. 65.

In realtà se prendiamo in considerazione i due più ragguardevoli esemplari ambrosiani – il *Codice di Busto* (Busto Arsizio, Biblioteca Capitolare di San Giovanni, ms. M.I.14)²³ e l'Ambrosiano A 28 inf.²⁴ – vediamo che essi non riportano soltanto pericopi evangeliche. Il primo, che pure reca nel titolo la denominazione «*liber evangeliorum*», nell'ultima sezione presenta 3 letture di origine ecclesiastica e 1 lettura scritturistica, tutte di carattere agiografico: per la *Ordinatio beatae memoriae confessoris et episcopi Ambrosii*; per la *Depositio* dello stesso Ambrogio; per la festa di San Lorenzo; per la festa di santo Stefano (Act 7,8-8,1)²⁵. Il secondo manoscritto, prima di questi quattro testi (per santo Stefano: Act 6,8-7,1. 7,51-8,4), presenta una serie di 14 epistole paoline. L'insieme di tali materiali risulta assolutamente coerente quando si tengano presenti le indicazioni di Beroldo²⁶. Il *custos et cicendelarius* segnala sia le grandi feste dei santi in cui il canto della *Lectio vel depositio* era competenza del minore tra i cardinali diaconi, sia le altre grandi celebrazioni nel corso dell'anno in cui al primo dei suddiaconi spettava la *Lectio*, al *minor diaconus* era attribuita l'*Epistola*, al secondo diacono il canto dell'*Alleluja*, al terzo la monizione «*Parcite fabulis*», e all'arcidiacono la proclamazione dell'*Evangelium*²⁷. Il che ci

²³ Manoscritto dell'ultima parte del IX secolo, ma che ripropone un evangelistario precarolingio, unitamente a un capitolare con tratti di ulteriore arcaicità: censito in *CLLA*, nn. 542, 541, cfr. K. GAMBER, *Codices Liturgici Latini Antiquiores / Supplementum* (= *CLLA/A*), Freiburg Schweiz 1988 (Spicilegii Friburgensis Subsidia, 1 A), p. 65. Già messo a frutto per lo studio del Santorale ambrosiano da P. BORELLA, *Il Capitolare ed Evangelionario ambrosiano di S. Giovanni Battista in Busto Arsizio*, «Ambrosius», 10 (1934), pp. 210-234, il *Codice di Busto* è stato successivamente presentato nei suoi contenuti da A. PAREDI, *L'Evangelionario di Busto Arsizio*, in *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinal Giacomo Lercaro*, II, Roma-Parigi-Tournai-New York 1967, pp. 207-249. Se ne è occupato in anni recenti – con riferimento all'Ambrosiano A 28 inf. – N. VALLI, *L'Ordo Evangeliorum a Milano in età altomedievale. Edizione dell'evangelistario A 28 inf. della Biblioteca Ambrosiana*, Città del Vaticano 2008 (Monumenta, studia, instrumenta liturgica, 51), pp. 143-178, cui ha fatto seguito il volume *Il codice di Busto. Capitolare ed Evangelistario ambrosiani del secolo IX*, Atti del convegno del 17 maggio 2009, Busto Arsizio 2010 (Quaderni della Capitolare, 9), con saggi dello stesso N. VALLI, *Il Codice di Busto: un tesoro dell'alto medioevo per la storia della Chiesa e della liturgia ambrosiana* (pp. 31-43), e di F. BERTOLLI, *Approccio al codice* (pp. 15-29), *Esplorazioni mirate* (pp. 63-138), *Passaggio del codice da Milano a Olgiate Olona, a Busto Arsizio* (pp. 173-193). Imprescindibili le considerazioni di P. CARMASSI, *L'ordinamento delle pericopi della Chiesa ambrosiana in età precarolingia: il Capitolare e l'Evangelistario di Busto Arsizio*, in EAD., *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano*, pp. 89-105.

²⁴ Censito in *CLLA*, nr. 543, edito da VALLI, *L'Ordo Evangeliorum a Milano*; cfr. anche CARMASSI, *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano*, pp. 267-274.

²⁵ Cfr. BERTOLLI, *Approccio al codice*, p. 101.

²⁶ Per la continuità di consuetudini secolari confluite nell'*Ordo beroldiano*, cui dà conferma il ms. Ambr. A 28 inf. e, per alcuni aspetti, lo stesso codice di Busto: CARMASSI, *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano*, pp. 272-274.

²⁷ Si veda al riguardo CARMASSI, *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano*, pp. 271-272, nonché l'antologia di testi beroldiani offerta in appendice al cap. *Ministeri e libri liturgici*, ivi, pp. 286-287.

sta a indicare come i due manoscritti qui considerati ci pongano di fronte non a un semplice *Evangelistario* (ossia, a una raccolta ordinata dei testi evangelici proclamati nel corso dell'anno), ma a quello che potrebbe definirsi il «libro dei cardinali diaconi», ossia la raccolta di tutte le pericopi (evangeliche, paoline, agiografiche) funzionali all'esercizio del loro ministero.

La seconda esemplificazione riguarda la strumentazione scritta per la celebrazione della messa. Considerando l'ambito romano, si suole parlare di libelli eucologici, poi sistematizzati in sacramentari che, integrando le letture, acquisiscono la forma di messali. Ma se consideriamo la documentazione ambrosiana, dobbiamo registrare il fatto che fin dalla più antica testimonianza – il frammento di *Libellus* del secolo VII, presente nel palinsesto di San Gallo, Stiftsbibliothek, cod. 908 (segnatamente alle pp. 157-158, 161-164, 167-168) – le pericopi scritturistiche appaiono inscindibilmente connesse alle formule eucologiche²⁸. Anche in questo caso il dato diviene estremamente coerente se letto alla luce di un altro documento: la disposizione con cui nel 1177 l'arcivescovo (e cardinale romano) Galdino della Scala, volendo ribadire le prerogative dei preti cardinali (detti anche *ordinarii*) della Chiesa milanese, confermò l'esclusività del loro tradizionale privilegio di celebrare in città assistiti da diacono e suddiacono, diritto severamente precluso agli altri ecclesiastici urbani, ossia ai decumani in cura d'anime (benché costoro fossero onorati dall'uso della ferula e dell'anello)²⁹. Ciò vuol dire che la declinazione del modello celebrativo della *ecclesia* episcopale nella comune prassi dei presbiteri ambrosiani era una celebrazione in cui il prete doveva necessariamente farsi carico anche della proclamazione delle letture. Lo vediamo nel citato *Libellus* di San Gallo, ma lo verificiamo pure negli organici libri presbiterali d'età latamente carolingia, che presentano regolarmente, oltre agli elementi eucologici, lettura prima dell'Evangelo ed Evangelo. Sicché, nonostante in sede storiografica siano stati spesso designati col termine di «Sacramentari»³⁰, essi sono in realtà «Messali» («quasi plenari» li disse Achille Maria Triacca) e col termine di *Missale* compaiono nelle stesse fonti medioevali³¹. In tale quadro esiste un unico caso di libro per la celebrazione eucaristica contenente esclusivamente le formule eucologiche: è il cosiddetto *Sacramentario di Ariberto*, chiara espressione della celebrazione di arcivescovo e preti

²⁸ Cfr. CARMASSI, *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano*, pp. 106-123.

²⁹ Cfr. E. CATTANEO, *Gli statuti del venerando Capitolo del Duomo di Milano*, «Ambrosius», 30 (1954), p. 285.

³⁰ Cfr. CLLA, pp. 91 sgg.; CLLA/A, pp. 62 sgg.

³¹ Per la documentazione si rinvia a CARMASSI, *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano*, pp. 157-160.

cardinali nella *ecclesia* o nelle basiliche stazionali³². Sembra, dunque, di poter dire che, se analizzati «iuxta propria principia», i libri di culto ambrosiani andrebbero suddivisi in: libri dei cardinali preti (libelli e libri esclusivamente eucologici; Beroldo menziona anche la presenza di ‘orazionali’ in forma di rotoli)³³; libri dei cardinali diaconi (come si è precedentemente evidenziato); libri dei cardinali suddiaconi (Epistolari); libri dei preti decumani (libelli e Messali); libri degli *ordines* inferiori del clero (libelli di letture e Lezionari, libri per il canto, Manuali).

SUPPELLETILE RITUALE E SIMBOLOGIA MISTERICA

Ma anche nel caso delle suppellettili, l’abdicare al proprio lessico da parte di una specifica tradizione rituale non resta privo di conseguenze per la corretta comprensione del patrimonio da essa trasmesso. Per l’ambito ambrosiano lo conferma il caso del termine *sindon*.

Nelle Chiese d’area latina come in quelle d’area greca, ma non solo, la celebrazione eucaristica presuppone uno specifico telo rituale. In merito a esso nelle Gallie, sul finire del secolo VIII, la prima delle *Epistolae* poste sotto il nome di Germano di Parigi così si esprime: «Corporalis uero palla ideo pura linia est, super quam oblatio ponitur, quia corpus Domini puris linteaminibus cum aromatibus fuit obuolutum in tumulo»³⁴. In ambito greco il dispiegamento di questo telo, che assume il nome di *Ειλητόν*, si colloca in corrispondenza delle preghiere, con le quali si chiude la fase preparatoria ai riti offertoriali³⁵. La Chiesa milanese ha assegnato *ab immemorabili* a questa

³² Comunemente assegnato alla prima metà del secolo XI, ma della metà del XII secondo E.B. GARRISON, *Early Italian Painting*, II, London 1984, p. 323, nr. 7; ed. A. PAREDI, *Il sacramentario di Ariberto. Edizione del ms. D 3-2 della Biblioteca del Capitolo metropolitano di Milano*, in *Miscellanea Adriano Bernareggi*, a cura di L. Cortesi, Bergamo 1958 (Monumenta Bergomensia, I), pp. 329-488. Nel 2007 Federica Peruzzo, al termine di un’articolata indagine, ha nuovamente additato in Ariberto il committente più plausibile, F. PERUZZO, *Il Sacramentario detto di San Satiro o di Ariberto*, in *Ariberto da Intimiano. Fede, potere e cultura a Milano nel secolo XI*, a cura di E. Bianchi et alii, Cinisello Balsamo (Mi) 2007, pp. 240-257.

³³ BEROLDUS, pp. 45. 18; 55. 29-31.

³⁴ PS. GERMANUS Parisiensis, *Epistola I. Quomodo solemniter ordo ecclesiae agetur*, 16, ed. Ph. Bernard, Turnhout 2007 (Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis, 187), p. 347. 173-175.

³⁵ La documentazione risale al più antico *euchológion* di tradizione costantinopolitana a noi pervenuto, l’*Euchológion Barberiniano* (Vat. Barber. 336), manoscritto collocabile dopo il 782. In esso, all’interno dei formulari relativi sia alla *Liturgia di san Basilio*, sia alla *Liturgia di san Giovanni Crisostomo*, dopo la preghiera per i catecumeni e anteriormente all’inizio delle preghiere per i fedeli, si trova la didascalìa: *Εύχη πιστῶν α’ μετὰ τὸ ἀπλωθῆναι τὸ εἰλητόν* (Preghiera prima dei fedeli, dopo che si è dispiegato l’*Ilitón*): *L’Eucologio Barberini Gr. 336*, edd. S. Pa-

suppellettile rituale il nome immediatamente evocativo di *sindon*, e ne compie (o ne dovrebbe compiere) solennemente la stesura ad opera di un diacono nella fase preparatoria ai riti offertoriali, fase conclusa da una orazione che fin dalle prime testimonianze assume il nome di *Oratio super sindonem*.

L'ambrosiana *Expositio Missae Canonicae*, nella forma trasmessa dal citato codice I 152 inf. dell'Ambrosiana, così commenta tale orazione: «[essa assume questa denominazione] perché il sacerdote la recita allorché la *Sindone* – ossia il telo di lino – viene posta sull'altare. *Sindon* infatti è termine greco; in latino si dice *lineus pannus*. La tradizione della Chiesa ha stabilito che il corpo e il sangue del Signore siano consacrati esclusivamente su un telo di lino, perché Giuseppe d'Arimatea, dopo aver ottenuto il permesso da Pilato, venne e avvolse in una *sindone*, ossia in un telo di lino, il corpo del Signore depresso dalla croce»³⁶. Anche all'interno della tradizione romana è presente il telo rituale in questione, ed ha il nome di «corporale»; ma non esiste un'orazione analoga a quella ambrosiana, né è prevista una ritualità specifica per il suo dispiegamento.

È comprensibile che se in ambito ambrosiano si determinasse un sistematico abbandono del proprio lessico a favore del lessico romano, non soltanto ci si avvierebbe a perdere il termine «sindone», oltremodo significativo sul piano misterico, ma si finirebbe con l'obliterarne anche la simbologia e ogni connessa ritualità: ossia, ci si precluderebbe la possibilità di comprendere correttamente un aspetto del patrimonio culturale ambrosiano e il messaggio relativo³⁷.

renti, E. Velkovska, Roma 2000² (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia, 80), nr. 10, p. 7 (*Liturgia di san Basilio*); nr. 29, p. 29 (*Liturgia di san Giovanni Crisostomo*).

³⁶ «Quia tunc eam sacerdos dicit, quando sindon, id est lineus pannus, super altare ponitur, ut in eo corpus et sanguis domini consecratur. Syndon enim grece, latine dicitur lineus pannus. Decrevit autem ecclesiastica consuetudo, ut non alibi quam in lineo panno, corpus et sanguis domini consecratur, quia Ioseph ab Arimathia veniens, accepta a Pilato dicentia [sic!], corpus domini de cruce depositum in sindone, id est in lineo panno, involvit» (ed. F. BROVELLI, *La "Expositio Missae Canonicae". Edizione critica e studio liturgico-teologico*, in *Studi e ricerche sulla Chiesa ambrosiana*, 8, Milano 1979 [Archivio ambrosiano, 35], p. 45). Questa redazione dell'*Expositio* si presenta in forma di trattato sistematico, quale rielaborazione di un precedente testo in alcune sue parti configurato come dialogo catechetico. È quest'ultima la forma attestata anche nella redazione trasmessaci dal ms. 76 della Biblioteca universitaria di Montpellier, che in merito alla *Sindone* così si esprime: «Sindon grecae, latinae [sic] dicitur lineus pannus. Interrogatio. Quare in Sindone consecratur corpus domini? Responsio. Ideo quia corpus domini non fuit in alio panno involutum nisi in munda syndone» (*Ibidem*, p. 44).

³⁷ Non è, dunque, senza significato il fatto che il *Messale Ambrosiano* riformato dopo il concilio Vaticano II, apparso nel 1976, abbia cancellato la denominazione *Oratio super sindonem* e l'abbia trasformata – in conformità allo schema romano – in *Orazione a conclusione della Liturgia della Parola: Messale Ambrosiano secondo il Rito della Santa Chiesa di Milano. Riformato a norma dei decreti del concilio Vaticano II. Promulgato dal signor cardinale Giovanni Colombo arcivescovo di Milano*, 2 voll., Milano 1976.

Dopo queste rapide considerazioni in merito al lessico classificatorio dei libri di culto e alla terminologia relativa alla suppellettile rituale, non può essere omessa un'osservazione in riferimento agli edifici e agli spazi della celebrazione.

L'EDIFICIO DI CULTO COME STRUTTURA MISTAGOGICA

L'uso generalizzato di pregare rivolti a oriente trova attestazione tra i cristiani fin dal II secolo in Clemente Alessandrino³⁸ e, in Africa, ad opera di Tertulliano³⁹; quanto ai luoghi di culto, la siriana *Didascalia apostolorum* nella prima metà del III secolo esplicitamente prescrive che, nella preghiera, tutti i presenti debbano disporsi rivolti a oriente⁴⁰. Questo elemento simbolico trovò coerente ratifica nelle basiliche del IV secolo, a cominciare dai primi esempi costantiniani, nei quali – con riferimento a Ez 43, 1-2. 4 – era la porta ad essere collocata a oriente. Di fatto, l'orientazione risulta essere principio ampiamente diffuso anche fuori dall'ambito cristiano, come possiamo ricavare dal *De architectura* di Vitruvio⁴¹, ma – come già era avvenuto nel culto veterotestamentario – la comune simbologia antropologico-religiosa era stata assunta dai cristiani, ridefinendone la significazione in prospettiva rigorosamente biblica⁴². Quale significato le Chiese attribuissero all'elemento simbolico dell'orientazione, che ne connotava i luoghi di culto, è esemplarmente indicato da Giovanni Damasceno nella sua

³⁸ CLEMENS Alexandrinus, *Stromata*, VII, VII, 43. 6-7, post O. Stählin, L. Früchtel, ed. U. Treu, Berlin 1985 (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 15 bis), pp. 32-33.

³⁹ «Alii (...) solem credunt deum nostrum (...) Denique inde suspicio, quod innotuerit nos ad orientem regionem precari»: TERTULLIANUS, *Apologeticum*, XVI, 9-10, ed. P. Frassinetti, Torino 1965 (Corpus scriptorum latinorum Parvianum), p. 44.

⁴⁰ *Didascalia*, II, 57. 5, lat. vert. A. Socin, in *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. F.X. von Funk, Paderbornae 1905, pp. 160-162. Va segnalato che nella *domus* di Dura Europos (anteriore al 256) il secondo degli ambienti raggiungibili partendo dal battistero, ambiente rettangolare di più vaste dimensioni, appare disposto sull'asse Est-Ovest: C.H. KRAELING, *The Excavations at Dura Europos. Final Report*, VIII, 2: *The Christian Building*, New York 1967, pp. 141-145.

⁴¹ MARCUS VITRUVIUS, *De architectura*, IV, 5, 1, ed. P. Gros, IV, Paris 1992 (Collection des Universités de France), p. 22, cfr. anche le osservazioni dello stesso Gros, pp. 152-157.

⁴² In Israele l'esempio paradigmatico di tale ridefinizione di significati, in rapporto a ritualità ampiamente diffuse nella realtà antropologica circostante, era rappresentato dalla cerimonialità di Pesah, in cui rituali propiziatori connessi al ciclico riproporsi della Primavera furono trasformati in memoriale della liberazione dall'Egitto, ossia dell'evento salvifico dal quale scaturirono l'Alleanza e la Legge, cfr. H. HAAG, *Vom alten zum neuen Pascha*, Stuttgart 1971.

grande sintesi dogmatica: «Quando il Signore fu assunto in cielo, fu portato verso oriente. E gli apostoli, mentre così lo vedevano, si prostrarono a lui; e così, nel modo in cui lo videro entrare nel cielo, egli ritornerà; lo stesso Signore lo ha detto: “Come la folgore viene da oriente e brilla fino a occidente, così sarà la venuta del Figlio dell’uomo”. Essendo, dunque, noi in sua attesa, ci prostriamo verso oriente. È questa una tradizione non scritta degli apostoli; molte cose, infatti, essi ci hanno trasmesso senza porle per iscritto»⁴³.

L'edificio di culto è il luogo dove la Chiesa fa memoria del suo Signore, *μυστικῶς* (nel mistero) rende nuovamente attuale e partecipabile per i credenti la salvezza da lui realizzata, e costantemente in loro alimenta l'attesa del «ritorno dello Sposo». La celebrazione dell'eucaristia, momento della memoria, è anche per eccellenza il momento dell'attesa, che l'orientazione dell'edificio strutturalmente e solennemente esprime. Questo è aspetto che la Chiesa milanese attraverso i secoli ha fortemente rimarcato attraverso la particolare formula da lei assegnata al mandato eucaristico di Cristo: «Mandans quoque et dicens ad eos: “Haec quotiescumque feceritis in meam commemorationem facietis, mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, aduentum meum sperabitis, donec iterum de caelis ueniam ad uos”»⁴⁴.

⁴³ JOANNES Damascenus, *De fide orthodoxa*, IV, 12, in *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, 94, Lutetiae Parisiorum 1860, col. 1136A-B.

⁴⁴ Cfr. *Messale di Biasca*, nr. 768, pp. 106-107. Al riguardo, di fronte all'«Haec quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis» romano [*Sacramentario Gregoriano* (Cambrai, B.M., ms. 164), ed. J. Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, I, Fribourg 1971 (Spicilegium Friburgense, 16), p. 89. 10], spicca la sottolineatura escatologica (con riferimento a I Cor 11, 26) propria delle testimonianze dell'area italiciana di gravitazione milanese: «*Et ideo discipulis fidelibus mandat, quos primos Ecclesiae suae constituit sacerdotes, ut indesinenter ista vitae aeternae mysteria exercerent, quae necesse est a cunctis sacerdotibus per singulas totius orbis Ecclesias celebrari, usquequo iterum Christus de caelis adueniat*» [GAUDENTIUS Brixienensis, *Tractatus II in Exodum*, 31, in *Opera*, ed. A. Glück, Vindobonae-Lipsia, 1936 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 68), p. 31]; «*Quotiescumque hoc feceritis, memoriam mei facietis, donec ueniam*» [MAXIMUS Taurinensis, *Sermo XXXIX*, 2, in *Sermones*, ed. A. Mutzenbecher, Turnholti 1962 (CCL, 23), p. 152]; «*Quotiescunque haec feceritis, mortem meam annuntiabitis, donec ueniam*» (PS. MAXIMUS, *Sermo LXXVIII*, in *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 57, Lutetiae Parisiorum 1862, col. 690, secolo V); «*donec iterum adueniam*» [*De Sacramentis*, IV, VI, 26, ed. B. Botte, Paris 1994² (Sources chrétiennes, 25 bis), p. 116; questo scritto mistagogico, aperto agli influssi milanesi, non appare peraltro milanese: H. SAVON, *Doit-on attribuer à Ambroise le De Sacramentis?*, in *Ambrogio e la liturgia*, cur. R. Passarella, Milano-Roma 2012 (Studia ambrosiana, 6), pp. 23-45]; «*donec iterum adueniam*» [*Sacramentario irlandese palinsesto di Monaco*, nr. 15, edd. A. Dold, L. Eizenhöfer, *Das irische Palimpsestsakramentar im CLM 14429 der Staatsbibliothek München*, Erzabtei Beuron 1964 (Texte und Arbeiten, 53-54), f. 10v, p. 16, con influssi italiciani]. Cfr. M. SMYTH, *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris 2003 (Patrimoines. Christianisme), pp. 422-423.

Sicché l'orientazione, che ha caratterizzato le basiliche milanesi fin dai primi esempi, non è soltanto manifestazione di una piena consonanza con la generale tradizione dell'antica ecumene cristiana, ma costituisce pure il concreto riflesso di quella rigorosa coerenza realizzatasi in età patristica tra celebrazione del mistero e forma degli edifici di culto, che ha reso questi ultimi autentiche strutture mistagogiche. A Milano tale coerenza ha trovato consapevole espressione in una ben nota epigrafe, perduta, del battistero santambrosiano⁴⁵.

Quanto alla struttura dell'edificio del culto ecclesiale a Milano, in età alto medioevale, alla luce delle indicazioni di Beroldo e dei dati archeologici⁴⁶, possiamo pensare a un'articolazione che prevedeva: nell'emiciclo absidale il ripiano del *tribunal*, dove stavano la cattedra dell'arcivescovo e i seggi per i cardinali preti. Più oltre verso occidente, sopraelevato di alcuni gradini rispetto al piano della navata, si collocava il *chorus*, ossia lo spazio vero e proprio della celebrazione (nell'età di Beroldo tale spazio era delimitato da una transennatura sormontata da una *pergula*, nei cui intercolumni in alcune occasioni venivano collocate con apposite catenelle dodici lampade [*phialae*])⁴⁷. Oltre il *chorus* si stendeva lo spazio dell'edificio, dove stazionavano la *laicalis ferula*, i 24 *vetuli* e tutto il popolo. Come si vede, *tribunal* e navata, in un rapporto di armonica simmetria, si proiettavano entrambi verso il *chorus*, dove era collocato l'altare. Quest'ultimo costituiva – architettonicamente e spiritualmente – l'asse e il centro focale dell'intero edificio, e l'unitario punto di approdo della Chiesa che nell'edificio si raccoglieva.

Soltanto tenendo conto di tale articolata struttura, e del lessico che la definiva, si possono intendere correttamente elementi rituali e rispettive denominazioni come «*Antiphona / Responsorium in choro*»⁴⁸ e indicazioni cerimoniali come «intraudo *chorum* in

⁴⁵ «octachorum s(an)c(t)os templum surrexit in usus, / octagonus fons est munere dignus eo. / hoc numero decuit sacri baptismatis aulam / surgere, quo populis vera salus rediit / luce resurgentis Chr(ist)i, qui claustra resolvit / mortis et e tumulis suscitatur exanimis / confessosq(ue) reos maculoso crimine solvens / fontis purifluis diluit inriguo. / hic quicumq(ue) volunt probrosa[e] crimina vitae / ponere, corda lavent, pectora munda gerant. / huc veniant alacres: quamvis tenebrosus adire / audeat, abscedet candidior nivibus. / huc s(an)c(t)i properent: non expers ullus aquarum / s(an)c(t)us, in his regnum est consiliumq(ue) d(e)i, / gloria iustitiae. nam quid divinius isto, / ut puncto exiguo culpa cadat populi?» (*Inscriptiones christianae Italiae septimo saeculo anteriores. Nova series, XVI: Regio XI. Mediolanum*, III, ed. G. Cuscito, Bari 2016, nr. 189, pp. 186-188).

⁴⁶ Un sintetico, ma rigoroso quadro d'insieme è offerto da S. LUSUARDI SIENA *et alii*, *Il complesso episcopale, in La città e la sua memoria. Milano e la tradizione di sant'Ambrogio. Museo Diocesano ai chiostri di Sant'Eusorgio, 3 aprile - 8 giugno 1997*, Milano 1997, pp. 36-69.

⁴⁷ Si veda, ad esempio, BEROLDUS, pp. 40. 27, 41. 21-22.

⁴⁸ Elementi propri dei riti lucernari: al riguardo si potrà vedere, a mo' d'esempio, il *Commune Dominicarum*

gyrum»⁴⁹, nonché l'affermazione di L(ando)lfo: «nullus sine candida toga *chorum* intrare audebat»⁵⁰. Ma soprattutto è nella valenza simbolica di tale struttura che si rende plasticamente evidente come nel *mysterium Ambrosianum* fosse il fondamento unificante dell'*Ambrosiana Ecclesia*, nel quale si ricomponeva unitariamente la totalità degli *ordines*.

Si può quindi comprendere quale traumatica frattura abbia rappresentato in un mondo siffatto l'apparire del movimento patarino, portatore degli orientamenti di riforma ecclesiastica poi di fatto affermatasi nell'Occidente latino. Si ricordi a tale proposito che Andrea di Strumi, seguace e biografo del capo della pataria, il diacono Arialdo, venne esaltando quale segno del nuovo tipo di vita ecclesiale, che si intendeva imporre anche a Milano, l'edificio di culto voluto dallo stesso Arialdo. In tale chiesa l'altare risultava strettamente inglobato nel settore riservato al clero, finendo per determinare l'uso – conservatosi nel lessico italiano fino ad oggi – di designare col termine di «presbiterio» quello che in realtà è lo spazio dell'altare. Nella canonica di Arialdo tale spazio venne inoltre rinchiuso entro un'alta parete in muratura affinché la *visio*, che negli edifici tradizionali milanesi *una erat et communis*, non potesse più sussistere, e tra clero e fedeli s'instaurasse una netta separazione⁵¹: «Duo populi sunt – avrebbe detto un secolo più tardi Stefano di Tournai – et secundum duos populos duae vitae, secundum duas vitas duo principatus, duplex iurisdictionis ordo»⁵².

del *Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI olim in usum canonicae Vallis Travaliae*, ed. M. Magistretti, II, Mediolani 1905, p. 411 (inizi secolo XII, O. HEIMING, *Die ältesten ungedruckten Kalender der mailändischen Kirche*, in *Colligere fragmenta. Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag am 7. 7. 1952*, cur. V. Fiala, Beuron in Hohenzollern 1952 [Beihefte der Texte und Arbeiten, 2], pp. 214-215).

⁴⁹ Così per l'esecuzione del *Post Evangelium «Coenae tuae»* nella celebrazione in *Coena Domini*: BEROLDUS, p. 103.

⁵⁰ L(ANDULFUS), II, 35, p. 76. 14-15 (MGH, *Scriptores*, 8, p. 70. 49).

⁵¹ «Agitur denique res nova et pene ab eodem loco hactenus inscia. Chorus namque alti circumdatione muri concluditur, in quo ostium ponitur; visio clericorum laicorumque ac mulierum, quae una erat et communis, dividitur»: ANDREAS Strumensis, *Vita et passio sancti Arialdi*, 12, ed. F. Baethgen, Hannoverae 1934, rist. anast., Stuttgart - New York 1964 (MGH, *Scriptores*, 30/2), p. 1058. 11-15.

⁵² STEPHANUS Tornacensis, *Summa*, Proemium, ed. J.F. von Schulte, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, Giessen 1891 (rist. anast., Aalen 1965), p. 1. Anche alla luce delle affermazioni del Tornacense va segnalata la radicale differenza sussistente tra il *murus* patarino e l'iconostasi greca. Il primo, infatti, è segno strettamente ecclesiologico, in quanto barriera posta a dividere i *duo ordines: clericorum et laicorum*, le *duae vitae: spiritualis et carnalis*, i *duo principatus: sacerdotium et regnum*, la *duplex iurisdiction: divinum ius et humanum*. Al contrario l'iconostasi (sviluppo posticonoclasta dell'antica pergola) costituisce un segno di carattere squisitamente mistagogico, volto a rimarcare la santità dei divini misteri, donati ai credenti attraverso il ministero di uomini, ma nei quali opera lo Spirito di Dio. Non a caso in ambito greco i seggi per il clero, a cominciare dalla cattedra episcopale, sono attualmente ubicati nella navata (analogamente

La riforma architettonica introdotta da Arialdo nella comunità patarina milanese avrebbe conosciuto notevole successo nell'ambito della Cristianità latina: si pensi ai «presbitèri» sopraelevati e chiusi di alcune chiese romaniche (come San Miniato a Firenze) e, più tardi, al *cantatorium* (o *jubé*) tanto diffuso nelle chiese gotiche transalpine.

Quanto a Milano, sebbene – come s'è detto – anche la Chiesa ambrosiana col 1088 sia stata acquisita alla riforma, la forza della precedente tradizione impedì che negli edifici di culto si determinassero le evoluzioni altrove segnalate. Il rifacimento della basilica ambrosiana tra XI e XII secolo ben lo evidenzia. Nell'abside sta il *tribunal*, dove nelle solennità siedono il «vicarius Ambrosii» con i «sancto Ambrosio servientes clerici»⁵³; tale piattaforma, benché si collochi a un livello superiore rispetto alla sistemazione originaria⁵⁴, non è (e non era) – anche visivamente – separata dalla navata; e in rapporto ad entrambe l'altare sormontato dal ciborio, e situato nello spazio intermedio del *chorus*, continua ad essere la realtà verso cui l'intero edificio gravita, trovando in esso il proprio centro. Mi pare peraltro innegabile che il venir meno del lessico tradizionale ambrosiano (*tribunal*, *chorus*) a favore di una terminologia sorta in ambito romano (presbiterio), oltre a evidenziare una palese inadeguatezza in rapporto alla reale articolazione degli spazi, abbia reso meno immediatamente percepibile la natura misterica (e perciò unificante) della stessa articolazione spaziale del luogo di culto. Non a caso, nel processo di riforma seguito al concilio Vaticano II, anche a Milano tale articolazione è stata letta esclusivamente in prospettiva ecclesiologica, quale indice di dialettica separazione tra clero e laici (come in effetti era stata intesa nel secolo

mente al bema in ambito siriano), e oltre l'iconostasi accedono esclusivamente gli officianti per recare il dono di Dio all'intero corpo ecclesiale.

⁵³ GREGORII I Romani *Registrum epistularum*, XI, 6, ed. D. Norberg, II, Turnholti 1982 (CCL, 140, A), p. 868: testo non a caso ripreso da L(ANDULFUS), II, 9, p. 36. 27-30 (MGH, *Scriptores*, 8, p. 49. 12-14). Ma cfr. anche HUBERTUS a Silvacandida, *Adversus Simoniacos*, III, 9, ed. F. Thaner, Hannoverae 1891 (MGH, *Libelli de lite*, 1), p. 210. Quanto alla fortuna della definizione *vicarius Ambrosii*, rende testimonianza anche la *Commemoratio superbiae Ravennatis archiepiscopi*, ed. L.C. Bethmann, Hannoverae 1848 (MGH, *Scriptores*, 8), p. 12. 57; cfr. al riguardo E. CATTANEO, *La tradizione e il rito ambrosiani nell'ambiente lombardo medioevale*, Appendice: *La questione del primato d'onore fra Milano e Ravenna*, in *Ambrosius episcopus*, Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano, 2-7 dicembre 1974), a cura di G. Lazzati, II, Milano 1976 (*Studia patristica Mediolanensia*, 7), pp. 41-47 (successivamente in ID., *La Chiesa di Ambrogio. Studi di storia e di liturgia*, Milano 1984 [*Scienze storiche*, 34], pp. 153-159); per la datazione tra 1027 e 1070 circa, cfr. P. TOMEA, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milano 1993 (*Bibliotheca erudita*, II), pp. 34-43. Ma si veda altresì ARNULFUS, I, 2, p. 60. 22-23.

⁵⁴ L'innalzamento, culminato con la realizzazione della cripta forse nel X secolo, era cominciato già in età tardo antica: M.E. COLOMBO, B. HOWES, *La basilica Martyrum*, in *La città e la sua memoria*, pp. 84-88.

XI dai fautori della riforma ecclesiastica romana). Sicché, per evitare «la divisione del popolo dal clero nel pubblico culto» (la prima delle cinque piaghe della Chiesa indicate a suo tempo da Antonio Rosmini)⁵⁵, si sono sistematicamente cancellati i segni – misterici, non ecclesiologici – che rimarcavano non il presbiterio, ma lo spazio dell'altare.

Mysterium/liturgia, libro dei cardinali diaconi/evangelistario, sindone/corporale, spazio dell'altare/presbiterio: medesime realtà espresse con terminologie diverse. Costatare che alla diversità terminologica si sia di fatto associata una diversità di esiti nella lettura delle realtà prese in esame pone chiaramente un problema epistemologico. Si tratta di problema complesso, perché radicato in evoluzioni linguistiche, che sono in realtà il portato di egemonie istituzionali, nel cui quadro la preminenza acquisita ha talvolta presunto e preteso di essere anche preminenza epistemologica: al riguardo risulta emblematico l'*Ordo XIX* dell'Andrieu⁵⁶. Per questo insieme di ragioni, l'analisi dell'esperienza ambrosiana, con la sua continuità dall'età tardo antica e la sua alterità rispetto all'ordine romano generalizzatosi nell'Occidente latino, non rappresenta un rinchiudersi entro il particolarismo di un fenomeno locale, ma può offrire stimoli preziosi per la elaborazione di una metodologia d'indagine in grado di esaminare ogni fenomeno storico-religioso per quello ch'esso è in sé, in autonomia rispetto a schemi interpretativi che, anche a suo riguardo, altri hanno elaborato.

⁵⁵ A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Lugano 1848¹ (l'opera era stata scritta tra il novembre 1832 e il marzo 1833).

⁵⁶ Sul finire del secolo VIII, contestando quanti intendevano perseverare nella forma culturale ricevuta dalla tradizione delle rispettive Chiese, forti del principio «sicut et illi [ossia, i santi Padri] tenuerunt vel custodierunt, sic et nos tenere atque custodire videmur», l'anonimo redattore franco dell'*Ordo* citato venne teorizzando che «oportet eos diligenter inquirere et imitare atque custodire, sicut et sancta Romana ecclesia custodit, ut teneant et ipse unitatem catholice fidei, amen, ne dum peregrinas consuetudinis inquirentis atque sectantis, involvantur vel excidantur a fide» [ed. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, III, Louvain 1951 (Spicilegium sacrum lovaniense, 24), pp. 224-225].

Indice

GABRIELE ARCHETTI, Prefazione	pag. 5
Marcello Rotili note biobibliografiche (G.A.)	» 9

PRIMA PARTE ARCHEOLOGIA CRISTIANA E MEDIEVALE

CARLO EBANISTA, Nuovi dati sulla basilica di San Giovanni Maggiore a Napoli: per una rilettura del monumento	» 43
FABRIZIO BISCONTI, L'epopea di Giona: un ciclo nel cosmo. Appunti su un rilievo di S. Sebastiano appena restaurato	» 149
ROSA MARIA CARRA, Le ricerche archeologiche nella catacomba di Villagrazia di Carini per una storia della <i>Ecclesia Carinensis</i>	» 171
CARLO VARALDO, Lo scavo della cattedrale medievale di Savona	» 193
SILVANA RAPUANO, Sant'Ilario a Porta Aurea di Benevento: note preliminari di scavo	» 213
IOLANDA DONNARUMMA, Materiali ceramici dagli scavi del 1971-72 nella cata- comba di San Gennaro a Napoli	» 259
GIULIO VOLPE, Archeologia e conoscenza delle città tardoantiche: alcuni cenni sull' <i>Apulia</i>	» 277
VINCENZO FIOCCHI NICOLAI, Un pluteo "bizantino" dalle Tre Fontane a Roma. A proposito delle origini del monastero <i>ad Aquas Salvias</i> e del luogo del martirio di Paolo	» 291

PAOLO DE VINGO, Migrazioni, etnogenesi e integrazioni nell'Europa dell'alto medioevo negli studi di Marcello Rotili	pag. 319
VASCO LA SALVIA, Spade, coltelli e lame fra tarda antichità e alto medioevo: il caso longobardo	» 353
MARCO SANNAZARO, <i>Euge serve bone et fideles</i> . L'epitaffio di Gausoald, vescovo di Como	» 369
PAOLO PEDUTO, La <i>curtis dominica</i> dell'arcivescovo di Salerno ad Olevano sul Tusciano	» 385
FABIO REDI, Dalle fortificazioni altomedievali all'incastellamento normanno in Abruzzo: una rilettura del dibattito storiografico	» 395
NICOLA BUSINO, Archeologia dei castelli in Campania: quarant'anni di ricerche	» 421
SAURO GELICHI, "Bacini" ceramici inediti dalle Marche: il contesto di Sant'Agostino a Montalto (AP)	» 445
FRANCESCA ROMANA STASOLLA, I tetti scomparsi: materiale fittile da copertura da Cencelle	» 475
GAETANA LIUZZI, LESTER LONARDO, Riflessioni sulla ceramica da mensa di età bassomedievale dagli insediamenti dell'Irpinia e del Sannio	» 489
CATERINA LAGANARA, Ripensando un'antica ricerca. Da un'esperienza didattica a un progetto di valorizzazione	» 525

SECONDA PARTE
STORIE, CULTURA E CIVILTÀ

CESARE ALZATI, Il lessico nell'esegesi delle tradizioni culturali cristiane: riflessioni sul caso ambrosiano	» 545
CLAUDIO AZZARA, Lavoro e lavoratori nelle città dell'Italia altomedievale	» 563
PIETRO DALENA, Sistemi agrari e colture nel Mezzogiorno longobardo al tempo di Liutprando (690 circa-744)	» 573
GABRIELE ARCHETTI, Greggi di pecore e forme di cacio nel medioevo lombardo	» 591
CARMELINA URSO, La nudità di Eva e la sessualità nell'alto medioevo. Alcune riflessioni	» 609

ALESSANDRO DI MURO, Reliquie e costruzione della memoria nel Mezzogiorno longobardo (secoli VIII-IX)	pag. 627
GIULIANA ALBINI, Povertà e mendicITÀ nei <i>Praeloquia</i> di Raterio di Verona. Alcune riflessioni	» 641
SIMONA GAVINELLI, Il <i>corpus</i> librario di Attone di Vercelli: produzione manoscritta e dinamiche culturali	» 659
MARIO IADANZA, La <i>Translatio Ss. Ianuarii, Festi et Desiderii</i> nei codici I e 61 della Biblioteca Capitolare di Benevento	» 693
ERRICO CUOZZO, “Multum proinde laborante”. Intorno a una falsificazione del IIII dei monaci di Cava de’ Tirreni	» 733
GIOVANNI VITOLO, Napoli, Benevento e la percezione della Terrasanta	» 751
ROBERTO GRECI, <i>Perfecte ambulabit, perfecte loquetur quae dominus ei revelabit</i> . L’intensa vita e il culto quasi dimenticato di una beata del Tre-Quattrocento	» 771
ALFIO CORTONESI, Note storico-agrarie in margine allo statuto dei “danni dati” di Montalcino (1452)	» 779
BRUNO FIGLIUOLO, La fulgida morte al servizio del re del nobile napoletano Pietro Brancaccio (1483)	» 795
FRANCESCA STROPPA, Tradizioni architettoniche e trasformazioni otto-novecentesche nella pieve di Maderno	» 803
MASSIMO DE PAOLI, Rilievi e modellazione di Sant’Andrea di Maderno: un tentativo di sintesi	» 869
MARINA RIGHETTI, Il libro di Simmaco	» 897
ROSANNA CIOFFI, MARIA LUISA CHIRICO, Agli Amici della Virtù. Arte, epigrafia e massoneria nell’Italia di fine Settecento	» 909
ANTONIO VINCENZO NAZZARO, Carducci e Napoli	» 943
FULVIO TESSITORE, Una critica di Heidegger allo “Historismus”	» 959