

Qui di seguito propongo un contributo riguardante i riti lucernari della veglia pasquale, apparso nel 1977 su “Ambrosius” e aggiornato dall'autore nella parte conclusiva.

CESARE ALZATI

Alcune osservazioni sul Lucernario  
della Veglia Pasquale Ambrosiana

ESTRATTO DA « AMBROSIUS »

Anno 53<sup>o</sup> - Marzo-Aprile 1977

## Alcune osservazioni sul Lucernario della Veglia Pasquale Ambrosiana

Nell'intero arco dell'anno liturgico non vi è rito lucernare che per solennità e pregnanza di valori simbolici possa eguagliare le cerimonie per l'accensione della luce con le quali, alla sera della Pasqua, prende avvio la celebrazione della veglia. La rilevanza che tale momento rituale assume nel contesto della veglia stessa, la stretta connessione che gli elementi simbolici in esso contenuti manifestano nei confronti delle successive fasi della celebrazione, la susseguente necessità di una loro corretta individuazione richiedono, in chi a tale rito lucernare s'accosti, cura ed attenzione particolari, e giustificano il nostro soffermarci su di esso e il dedicargli le riflessioni che seguiranno.

Se volgiamo la nostra attenzione alle rubriche del nuovo *Mes-sale Ambrosiano*, relative a tale momento della celebrazione pasquale, immediatamente apparirà ai nostri occhi la distinzione da esse fissata tra il « *Solenne inizio della veglia o lucernario* » e la « *Benedizione del fuoco* », nonché il carattere facoltativo riservato a quest'ultima<sup>1</sup>.

Il constatare tali caratteristiche, soprattutto la generale indeterminatezza che circonda i riti per l'accensione della nuova fiamma, fa ritenere non inutile richiamare qui alcuni dati relativi al lucernario pasquale che possano metterne in evidenza il carattere e le componenti. Ciò al fine di permettere la celebrazione di esso in una forma che sia ricca di contenuti religiosi, cosciente delle significazioni sim-

<sup>1</sup> Si dice infatti: « *La benedizione del fuoco è facoltativa. Può avvenire in sacrestia o nel luogo che le circostanze rendono più opportuno* ».

boliche, non arbitraria, e la più idonea possibile in rapporto alle esigenze catechetico-pastorali delle singole comunità.

Per una adeguata comprensione delle cerimonie di apertura della veglia non si potrà ovviamente prescindere da una loro lettura in prospettiva storico-comparativa. A tale approccio introduttivo, che in questa sede verrà necessariamente assumendo la forma di un rapido excursus, si è ritenuto opportuno, per una più compiuta delineazione dei caratteri specifici dei riti lucernari pasquali milanesi, far seguire alcune considerazioni circa il simbolo del cereo in ambito ambrosiano. Alla luce di quanto verrà così emergendo più agevole risulterà, ai fini di un immediato servizio pastorale, il prospettare per linee generali le forme che i riti iniziali della veglia possono assumere sulla base delle indicazioni presenti nel nuovo *Messale Ambrosiano*.

#### A) IL LUCERNARIO PASQUALE E I SUOI DIVERSI ELEMENTI

Richiamiamo velocemente alcuni dati fondamentali.

1) Una notevole influenza sui riti lucernari della veglia pasquale delle liturgie occidentali sembra essere stata esercitata dal  $\lambda\upsilon\chi\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$  pasquale di Gerusalemme <sup>2</sup>.

a) Tale rito nella Città Santa, ancora agli inizi del V secolo, si svolgeva nella grande basilica del Martyrium. Successivamente esso fu trasferito, assumendo una forma più riservata ma simbolicamente più ricca, all'Anastasis, ove del resto aveva luogo il lucernario quotidiano <sup>3</sup>.

b) L'avvio al rito era dato dal vescovo con l'accensione di una lucerna <sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Già Egeria nel suo diario osservava intorno alla Pasqua gerosolimitana: «*Vigiliae paschales sic fiunt, quemadmodum ad nos*»: *EGERIAE Itinerarium*, XXXVIII, 1, ed. P. MARVAL, Paris 2002<sup>2</sup>, («Sources Chrétiennes», CCXCVI). Si veda sull'argomento quanto affermato da A. RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121*, Turnhout 1969, p. 93 («Patrologia Orientalis», XXXV, fasc. 1, n. 163).

<sup>3</sup> RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121*, pp. 96-99.

<sup>4</sup> Questo fu costantemente l'uso di Gerusalemme. L'origine della consuetudine

c) Attingendo da tale nuova luce si procedeva all'illuminazione delle lampade e, in età successiva, alla accensione dei lumi tenuti in mano dai fedeli<sup>5</sup>.

2) In occidente — e le prime testimonianze risalgono all'ultima parte del IV secolo — all'elemento primitivo della lucerna, da cui il rito stesso prendeva nome, venne aggiunto, anche se con modalità diverse, un elemento nuovo: il cereo. La giustapposizione risulta particolarmente evidente nel mondo ispanico ove si ha la doppia benedizione e la doppia « laus »<sup>6</sup>.

3) In area ispanica la lucerna veniva accesa facendo sprizzare una scintilla nuova dalla pietra; analogamente sembra accadesse in ambiente ambrosiano. In ambito gelasiano i riti lucernari sono invece indicati prendere le mosse da un "lumen", nascosto a partire dalla feria VI, che all'inizio della veglia pasquale veniva recato all'altare.

d'accendere tre lumi durante il lucernare pasquale è quindi da ricercarsi altrove: vedi RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121*, pp. 94-95. In questo senso devo pertanto correggere quanto detto in « Ambrosius », LII (1976), p. 316, ove, sulla base del Lezionario contenuto nel ms. armeno 44 della Bibliothèque Nationale di Parigi (Anc. Fonds Armén., 20, edito in F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, pp. 507-527; p. 522), riferivo tale rito ad una evoluzione della liturgia della Città Santa.

<sup>5</sup> RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121*, pp. 95-96.

<sup>6</sup> Per il mondo ispanico possono vedersi: *Oracional Visigotico*, ed. J. VIVES, Barcelona 1946, pp. 269, 270 (*Monumenta Hispaniae Sacra*, « Serie Liturgica », I), e *Antifonario visigotico mozarabe de la catedral de Leon*, edd. L. BROU - J. VIVES, I, Barcelona-Madrid 1959, pp. 281-283 (*Monumenta Hispaniae Sacra*, « Serie Liturgica », V, 1). In ambiente gallicano traccia significativa della originaria forma del lucernario ritroviamo nella *prefatio ad inicio noctis sanctae paschae* del *Missale Gothicum*, ed. L. C. MOHLBERG, Roma 1961, p. 59 (*Rerum Ecclesiasticarum Documenta*, « Series Maior », Fontes, V), cui corrisponde l'*oratio ad duodecima* del *Missale Gallicanum Vetus*, edd. L. C. MOHLBERG - L. EIZENHÖFER - P. SIFFRIN, Roma 1958, p. 34 (*Rerum Ecclesiasticarum Documenta*, « Series Maior », Fontes, III). Quanto a Milano, i testi dei riti lucernari pasquali possono ritrovarsi nel *Manuale Ambrosianum*, ed. M. MAGISTRETTI, II, Mediolani 1905, pp. 198-199, testimonianza da integrarsi, per l'aspetto rubricale, con le indicazioni contenute in BEROLDUS *sive Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et Ordines*, ed. M. MAGISTRETTI, Mediolani 1894, pp. 109-110. Per il lucernario pasquale in ambito gelasiano testimonianza primaria è ovviamente offerta dall'omonimo sacramentario: *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli (Sacramentarium Gelasianum)*, edd. C. MOHLBERG (L. EIZENHÖFER - P. SIFFRIN), Roma 1968, p. 68 (*Rerum Ecclesiasticarum Documenta*, « Series Maior », Fontes, IV).

Sul cereo pasquale nelle liturgie occidentali si veda J. M. PINELL, *La benedicció del ciri pasqual i els seus textos*, in *Liturgica*, 2, in Abbazia Montisserati 1958, pp. 1-119 (*Scripta et Documenta*, 10).

4) Quanto al luogo ove il rito lucernare prende avvio, l'Anastasis gerosolimitana venne sostituita in Ispagna dal "sacrarium" o "tesaurus", corrispondente al "secretarium" milanese.

5) In ambito sia ispanico, sia milanese, sia gelasiano, l'accensione del cereo avveniva attingendo alla lucerna o alla lampada: già in sacrestia nella liturgia ispanica; nelle liturgie gelasiana e ambrosiana rispettivamente "ante altare" e "super tribunam", dopo l'introduzione nel tempio della lucerna stessa.

6) La consuetudine, a Gerusalemme introdottasi certamente dopo la prima parte del secolo V, che i fedeli partecipassero al lucernario portando essi stessi dei lumi accesi, appare recepita anche in Ispagna; Milano invece, da quanto risulta, la ignorò, restando fedele alla forma più antica del rito.

7) Estranea come origine a tale contesto è la cerimonia della benedizione solenne e pubblica del fuoco, uso delle genti celtiche d'Irlanda che la *Vita Sancti Patricii* presuppone già recepita al sec. VI nell'ambito della celebrazione pasquale<sup>7</sup>. Tale rito, passato in ambiente anglosassone, dove ci è attestato dal *Pontificale di Egberto di York* (732-766)<sup>8</sup>, giunse nel continente probabilmente portatovi da monaci missionari di origine insulare<sup>9</sup>. Per le regioni orientali del regno franco ne dà testimonianza Bonifacio verso la metà del sec. VIII<sup>10</sup>.

Gli *Ordines* romano-gallicani ne attestano la penetrazione in ambito romano, anche se in forme particolari e non esclusivamente in rapporto alla veglia pasquale<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> *Vita Sancti Patricii... auctore Muirchu... ex libro Armachano*, ed. E. HOGAN, «Analecta Bollandiana», I (1882), p. 561.

<sup>8</sup> *The Pontifical of Egbert, archbishop of York, AD 732-766*, ed. W. GREENWELL, Durham-London-Edinburgh 1853 («Publications of the Surtees Society», 27): la formula di benedizione è riprodotta in H. A. P. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta*, II, Romae-Friburgi Bresg.-Barcinone 1957, p. 555.

<sup>9</sup> L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris 1925<sup>5</sup>, pp. 263-265.

<sup>10</sup> S. ZACHARIAE PAPAE *Epistola XIII, PL, LXXXIX*, c. 951. La presenza di una benedizione del fuoco nella liturgia pasquale delle regioni bavaresi già anteriormente al 794 ci è testimoniata altresì dal *Sacramentario di Praga* (*Das Prager Sakramentar*, Cod. O. 83 [fol. 1-120] der Bibliothek des Metropolitankapitels, edd. A. DOLD - L. EIZENHÖFER, Beuron in Hohenzollern, II, 2 [1949], p. 57\*) ove peraltro tale benedizione è inserita in un rituale di tipo gelasiano e posta dopo la *benedictio cerei*.

<sup>11</sup> In merito si possono vedere M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut Moyen*

L'eterogeneità di tale benedizione del nuovo fuoco rispetto agli elementi originari e tradizionali del lucernario si evidenzia con particolare chiarezza nella liturgia della Marca hispanica ancora nel sec. XI. Receptata dal *Sacramentario di Vich* e dal *Sacramentario di Ripoll* nell'ambito dei riti iniziali della veglia da svolgersi, secondo le consuetudini ispaniche, « *in sacrario* », tale benedizione appare come momento rituale puramente giustapposto: ha luogo infatti *dopo* l'accensione della tradizionale lucerna e fuori da qualsiasi legame organico con il complesso dei riti pasquali.

Per altro il suo inserimento segnò nel *Sacramentario rivipullense* l'emarginazione della benedizione alla lucerna accesa, benedizione che, ancora prevista dal *Sacramentario vicense*, venne trasferita con la relativa formula eucologica dalla lucerna al nuovo fuoco<sup>12</sup>.

Quanto a Milano, il *Manuale* già dal sec. X-XI attesta, alla luce dei successivi *Ordines* del Beroldo, una situazione per molti aspetti analoga: anche qui il rito venne collocato nell'ambito delle cerimonie che « *in secretario* » avevano luogo e la sua introduzione segnò il trasferimento dell'originaria benedizione lucernare, con la rispettiva formula, dal lume vespertino al fuoco appena acceso<sup>13</sup>. Quanto alla lucerna, essa fu conservata, ma senza che alcuna benedizione vi venisse più rivolta: accesa attingendo al nuovo fuoco, gli *Ordines* del Beroldo la dicono portata dal suddiacono nel tempio per l'accensione del cereo e delle luci.

Age, III, Louvain 1951, pp. 313-320; nonché SCHMIDT, *Hebdomada Sancta*, II, pp. 809-817.

<sup>12</sup> El *Sacramentario de Vich*, ed. A. OLIVAR, Madrid-Barcelona 1953, pp. 4-5 (*Monumenta Hispaniae Sacra*, « Serie Liturgica », IV); *Sacramentarium Rivipullense*, ed. A. OLIVAR, Madrid-Barcelona 1964, p. 92 (*Monumenta Hispaniae Sacra*, « Serie Liturgica », VII).

<sup>13</sup> Circa la originaria natura lucernare della formula « *Dne Ds... qui es lumen indeficiens* » vedasi J. M. PINELL, *Vestigis del lucernari a Occident*, in *Cardinalis I. A. Schuster in memoriam*, in Abbazia Montiserrati 1956, pp. 138-142 (*Scripta et Documenta*, 7, *Liturgica*, 1), nonché J. BERNAL, *Vicisitudes literarias e historicas de la oracion hispana « Exaudi nos, lumen indeficiens »*, in *Miscellanea liturgica in onore di S. E. il Card. G. Lercaro*, II, Roma-Parigi-Tournai-New York 1967, pp. 1033-1044. Analoghe considerazioni sembrano valere per la formula « *Dne sce Pr omps etne Ds, qui in nomine tuo et filii tui* », attestata nel *Manuale di Brivio* del 1193 (*Bibl. Ambros.*, ms. I 27 sup.) e ripresa nel *Beroldo Metropolitano*, come già ho osservato in « *Ambrosius* », LII (1976), p. 315.

## B) IL SIGNIFICATO SIMBOLICO DEL CEREO NEL CONTESTO DELLA VEGLIA PASQUALE AMBROSIANA

Nella strutturazione che la liturgia romana attualmente offre dei riti della veglia pasquale, l'elemento attorno a cui tutte le cerimonie della luce vengono a gravitare è costituito dal cereo il cui significato, in tale contesto, emerge evidente: esso è simbolo del Cristo Risorto che con la sua vittoria fuga le tenebre illuminando della sua luce salvifica quanti lo accolgono<sup>14</sup>.

In ambiente ispanico tale valenza simbolica veniva indicata in modo esplicito dall'antifona con cui il cereo stesso era accolto nella chiesa: « *Lumen verum illuminans omnem hominem in hunc mundum venientem* »<sup>15</sup>.

Siffatta simbologia opportunamente si colloca nell'ambito di una celebrazione liturgica che nel compiere l'anamnesi del mistero pasquale del Cristo tende, in prospettiva catechetica, ad esplicitarne i contenuti dogmatici attraverso i diversi elementi rituali. In simile contesto l'utilizzazione del cereo e del cerimoniale ad esso relativo risulta essere elemento perfettamente coerente e di immediata evidenza per raffigurare simbolicamente il trionfo del Signore Risorto, vincitore della morte, luce del mondo, che attraverso le acque battesimali introduce i credenti alla vita del Regno della luce. E' per altro evidente come, mutandosi la prospettiva su cui l'azione liturgica è costruita, pure il significato simbolico del cereo verrà presentandosi in termini diversi. E ciò è quanto accade nell'ambito della liturgia ambrosiana.

Mentre infatti nella liturgia romana o nell'antica liturgia ispanica la presenza del Risorto è simbolicamente espressa subito all'inizio della celebrazione e questa si pone come una solenne esplicitazione dei contenuti soteriologici del mistero commemorato, in ambito ambrosiano l'intera veglia appare tutta costruirsi e crescere in una progressiva tensione verso un preciso momento rituale, culmine della azione liturgica, nel quale il *mysterium* della parusia del Cristo Risorto è indicato realizzarsi.

<sup>14</sup> L. BEAUDUIN, *Le cierge pascal*, « La Maison-Dieu », XXVI (1951), pp. 25-27.

<sup>15</sup> *Antifonario Visigotico de la catedral del Leon*, pp. 280-281.

Questa nota caratteristica della veglia pasquale ambrosiana si inserisce in una tradizione assai antica, le cui radici affondano in quel mondo religioso ebraico dal cui seno prese le mosse il primitivo cristianesimo. Presso i Giudei, e soprattutto attorno all'epoca di Gesù, nella notte pasquale, in cui si svolgeva la commemorazione rituale delle grandi gesta da Dio un tempo compiute a favore del suo popolo, un particolare rilievo aveva assunto l'attesa della venuta del Messia e della sua liberazione. « *Dona, o Signore, la salvezza! Benedetto colui che viene nel nome del Signore* »: era detto nello Hallel che chiudeva la celebrazione domestica della pesach; e dopo la distruzione del Tempio Rabbi Akiba aggiunse al rituale pasquale la supplica: « *Che il Signore, Dio nostro e Dio dei nostri padri, faccia sì che noi giungiamo ad altre celebrazioni e feste occorrenti per la nostra salvezza, lieti per l'edificazione della sua città... allora intoneremo per lui un nuovo canto sulla nostra liberazione, sulla redenzione della nostra vita* »<sup>16</sup>.

In modo ancor più esplicito l'accostamento tra la celebrazione pasquale e i tempi finali in cui la Parola di Dio si sarebbe manifestata e i gioghi d'empietà sarebbero stati spezzati si esprime nel *Targum* in *Ex. XII*, 42, testo che va sotto il nome di *Poema delle Quattro Notti* e che, nei suoi elementi originari, risale ad un'età precedente il Cristianesimo<sup>17</sup>. Tale intonazione spiccatamente escatologica si conservò pure in ambito cristiano dando luogo tra l'altro all'opinione, ancora viva nel IV secolo, che il Signore proprio in una notte pasquale sarebbe tornato ad instaurare definitivamente il suo Regno<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> H. HAAG, *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes*, Stuttgart 1971; trad. it.: *Pasqua*, Brescia 1976, pp. 161-173.

<sup>17</sup> R. LE DÉAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII*, 42, Roma 1963, pp. 64-65 (« *Analecta Biblica* », 22); in particolare, per il tema dell'attesa messianica nella notte pasquale, si vedano le pp. 279-298.

<sup>18</sup> LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, VII, 19, 3; GEROLAMO, *In Matheum*, IV, 25, 6. Assai più tardi, in dipendenza da Lattanzio, ritroviamo tale idea pure in ISIDORO, *Etymologiae*, VI, XVII, 12. Essa è altresì reperibile, già in età medioevale, in un testo ispirato al *Vangelo degli Ebrei* contenuto nel ms. Vat. Reg. Lat. 49, del sec. IX, edito da A. WILMART, *Analecta Reginensia*, Città del Vaticano 1953, p. 58 (« *Studi e Testi* », 59), e segnalato da R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza*, Torino 1971, p. 209.

Ma ancora nel sec. X, sulla scia della tradizione attestata da Gerolamo (« *ante noctis dimidium populos dimittere non liceat expectantes adventum Christi* »), una

Per altro la Chiesa cristiana fin dagli inizi del suo esistere sperimentò come ad essa fosse concesso partecipare, già nell'oggi, attraverso l'azione sacramentale, al Regno escatologico; in questa luce Paolo, attribuendo alla creatura rinata in Cristo le parole di Isaia, era in grado d'affermare: « *Vetera transierunt, facta sunt omnia nova* » (2 Cor. 5, 17)<sup>19</sup>. Questa percezione non poteva non segnare di sé la stessa celebrazione pasquale; ed in effetti è stato notato come quest'ultima fosse vissuta nell'ambito della Chiesa primitiva quale solenne epifania culturale in cui la parusia attesa del Signore era vista realizzarsi misticamente, al culmine dell'azione liturgica, come presenza pneumatica<sup>20</sup>.

Sulla scia di tale patrimonio di idee viene collocandosi la veglia pasquale quale è celebrata nella Chiesa Ambrosiana. Preannunciata già dalla feria II in Authentica come « *repentina dies illa* » in cui saremo chiamati a « *stare ante Filium hominis* »<sup>21</sup>, essa è infatti presentata dal preconio come una vigilante attesa della venuta dello Sposo.

Dice l'*Exultet* milanese: « *Decet ergo adventum Sponsi dulciatis Ecclesiae luminaribus opperiri... nec sanctas interpolare tenebris excubias... ne... adventum Domini tardo prosequamur obsequio: qui certe in ictu oculi, ut coruscus, adveniet* ».

Ed ecco l'*adventus Sponsi* che segna il culmine della celebrazione: « *Resurrectionem Christi vox apostolica Sacerdotis annunciat. Tum ad totius mysterii supplementum Christo vescitur turba fidelium* ».

Ancora il preconio chiaramente espone quale significato in tale contesto liturgico vengano ad assumere i riti lucernari: « *Decet ergo in hoc Domini, Salvatoris Nostri, vespertinae Resurrectionis adventu ceream non adolere pinguedinem. Quid enim magis accommodum,*

rubrica del *Pontificale Romano-Germanico*, cortesemente indicatami da mons. Pietro Borella, affermava: « *In vigilia resurrectionis domini ante mediam noctem, populus non est dimittendus de ecclesia iuxta canonum sanctiones* » (*Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, ed. C. VOGEL [R. ELZE], II, Città del Vaticano 1963, p. 112 [« Studi e Testi », 227]).

<sup>19</sup> Is. 43, 19, espressione che Ap. 21, 45 avrebbe utilizzato per designare la realtà escatologica della Gerusalemme celeste.

<sup>20</sup> CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza*, p. 213.

<sup>21</sup> Vangelo del giorno secondo l'*editio typica* del *Missale*.

*magisque festivum, quod Jesseico flori flereis excubemus et tedis? ».* Seppure esposta in forma più sintetica, ma non per questo meno incisiva, tale concezione della veglia emerge nitidamente anche dal testo del preconio stabilito nel nuovo *Messale* ove, ai fedeli in attesa vigilante, vengono additate quale modello le vergini sagge pronte a muovere incontro allo Sposo ciascuna con la propria teda, la fiaccola nuziale: « *Decet ergo in hoc Domini Salvatoris nostri vespertinae resurrectionis adventu tedam sapienter perpetuis praeparare luminibus: ne, dum oleum candelis adiungitur, adventum Domini tardo prosequamur obsequio: qui certe in ictu oculi, ut coruscus, adveniet* ».

Ponendosi all'inizio della celebrazione, i riti della luce ambrosiani non costituiscono pertanto, come in ambito romano, il simbolo della presenza del Risorto in mezzo ai suoi, giacché quest'ultima è indicata realizzarsi liturgicamente solo al momento culminante della celebrazione; essi rappresentano invece la luce spirituale e divina che progressivamente pervade la Chiesa per condurla luminosa all'incontro con il suo Sposo. Questo itinerario mistico trova il suo compimento nella piena illuminazione del Battesimo, il lavacro nuziale della Sposa, grazie al quale essa può muovere splendente incontro al suo Signore che le si fa presente per dare realizzazione perfetta, attraverso il banchetto eucaristico, alla comunione nuziale con lei.

Tale essendo la struttura interiore della veglia ambrosiana, si comprende pertanto come in essa il cereo non possa essere direttamente simbolo del Risorto, ma venga assorbito esso pure nell'ambito della generale significazione dei riti lucernari. Esso è il portatore della luce divina che all'incontro con Cristo conduce, è la « *ignis columna quae plebem Domini beatae noctis tempore ad salutaria fluentia praecedat* », ed è soprattutto la « *dux Magorum stella* » che si fa guida al Signore.

In tale prospettiva è pure facilmente comprensibile la ragione per cui a Milano non fu recepito l'uso di attingere dal cereo all'inizio della celebrazione per accendere le candele recate dai fedeli: tale rito che, sia attualmente nell'ambito romano, sia anticamente in quello ispanico, è espressione simbolica della presenza del Risorto che illumina i credenti, non trova spazio nel contesto della simbologia propria al lucernare pasquale milanese. Nell'economia della veglia ambrosiana

un tale rito potrebbe collocarsi unicamente quale premessa all'annuncio della Resurrezione, affinché la comunità ecclesiale si appresti, vigilante, con le lampade accese, ad accogliere lo Sposo che torna a lei.

Una precisa spiritualità si manifesta attraverso questo modo di vivere i riti pasquali, e di essa è per noi primo testimone Ambrogio il quale, contemplando nella veglia il corteo dei Neofiti muovere verso l'altare, sentì di dover far ricorso al cantico per esprimere la realtà salvifica di tale momento e così lo descrisse: «*Coepistis venire, spectarunt angeli, viderunt vos advenientes... ideoque dixerunt: Quae est haec, quae ascendit a deserto dealbata?*». «*Christus autem videns ecclesiam suam in vestimentis candidis... dicit: Ecce formosa es, proxima mea, ecce es formosa, oculi tui sicut columbae*»<sup>22</sup>.

È questa una sensibilità teologica, una spiritualità che grande aiuto può offrirci nel presente di fronte al grigio secolarismo materialista che ci circonda, una spiritualità che sa rendere conto della speranza che è in lei in quanto della città celeste ha fatto l'oggetto della sua attesa e della sua contemplazione amorosa.

#### C) IL LUCERNARIO DELLA VEGLIA PASQUALE SECONDO IL NUOVO MESSALE AMBROSIANO

Come si è segnalato inizialmente, il *Messale Ambrosiano* riformato del 1976, nella sua rubrica relativa all'avvio del lucernario della veglia pasquale, non contiene precise disposizioni rituali. Al fine di sviluppare una ritualità in sintonia con la generale struttura della veglia pasquale ambrosiana, coerente con la comune ritualità lucernare in uso a Milano, fedele alla matrice gerosolimitana di questo rito, rispettosa delle connotazioni simboliche che ne caratterizzano i diversi elementi, a cominciare dalla luce e dal cereo, pare oltremodo opportuno guardare alla ritualità in uso nel Duomo, espressamente segnalata nel capitolo IX dei *Principi e norme per l'uso del Messale Ambrosiano* a partire dall'edizione del 1990<sup>23</sup>. Tale

<sup>22</sup> *De Sacramentis*, IV, 2, 5; *De Mysteriis*, 37, ed. O. FALLER, Vindobonae 1955, pp. 47, 104 (CSEL, LXXIII).

<sup>23</sup> *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* (ristampa in unico volume), Centro Ambrosiano di

richiamo alla celebrazione arcivescovile quale modello per l'intera Chiesa ambrosiana è un tratto caratteristico della tradizione rituale milanese e della spiritualità che ne consegue. È atteggiamento, le cui radici affondano nella vita ecclesiale dell'Occidente d'età patristica quando, in conformità a precise norme canoniche sinodalmente ribadite dall'area africana alla Spagna alle Gallie, le provincie ecclesiastiche quanto a forme del culto, si modellavano sugli usi della rispettiva Chiesa metropolitana <sup>24</sup>.

Quanto all'Italia Settentrionale, una conferma quanto mai eloquente di tale principio si ebbe agli inizi del VII secolo nella peculiare vicenda della Chiesa di Como. Nel contesto della disputa sui *Tre Capitoli*, il clero e il popolo comensi, rifugiatisi al momento della conquista longobarda al centro del Lario attorno all'isola Comacina, dovendo darsi un nuovo vescovo, rifiutarono qualsiasi contatto con il metropolita milanese (allineatosi ai presuli di Roma e Ravenna sulle posizioni del concilio Costantinopolitano del 553) e si rivolsero al metropolita di Aquileia da poco eletto, il patriarca Giovanni (saldamente tricapitolino), chiedendo a lui un nuovo pastore <sup>25</sup>. Come Agrippino, analogamente aquileiesi furono i suoi

Documentazione e Studi Religiosi, Milano 1990, p. L: *Principi e norme per l'uso del Messale*, Capitolo IX: *Riti propri della chiesa Metropolitana nelle celebrazioni solenni presiedute dall'Arcivescovo*.

<sup>24</sup> Lo possiamo constatare con riferimento alla provincia di Bizacena agli inizi del V secolo [cfr. una sinodo tra il 416 e il 418: *Breviatio canonum* di Ferrando: *Vt una sit in sacramentis per omne Byzacium disciplina* (220): *Concilia Africae*. A. 345 - A. 525, ed. Ch. MUNIER, Turnholti 1974 ( «Corpus Christianorum. Series Latina» [= CCL], CXLIX), pp. XXXVII, 305] alle Chiese delle Gallie di V e VI secolo [cfr. la sinodo di Vannes tra il 461 e il 491: *Vt vel intra prouinciam nostram sacrorum ordo et psallendi una sit consuetudo* (can. 15): *Concilia Galliae*. A. 314 - A. 506, ed. Ch. MUNIER, Turnholti 1963 (CCL, CXLVIII), p. 155; non diversamente la sinodo di Yenne del 517: *Ad celebranda divina officia ordenem, quem metropolitani tenent, provincialis eorum observare debebunt* (can. 27): *Concilia Galliae*. A. 511 - A. 695, ed. Ch. DE CLERCQ, Turnholti 1963 (CCL, CXLVIII/A), p. 30], alla Spagna del concilio Toletano del 636, moderato dal grande Isidoro di Siviglia [*Hoc enim et antiqui canones decreuerunt ut unaquaeque prouincia et psallendi et ministrandi parem consuetudinem teneat* (can. 2), ed. J. VIVES (T. M. MARÍN MARTÍNEZ, G. MARTÍNEZ DÍEZ), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid 1963, p. 188; ma già nel 517 la sinodo tarraconense di Gerona aveva affermato: *De institutione missarum, ut quomodo in metropolitana ecclesia fiunt, ita in Dei nomine in omne Terraconense prouincia tam ipsius missae ordo quam psallendi uel ministrandi consuetudo seruetur* (can. 1), in *Concilios Visogóticos*, ed. VIVES, p. 39].

<sup>25</sup> Dai territori aquileiesi giunse in effetti il nuovo vescovo: Agrippino. «Hic patria linqens propriam karosque pere<ntes> / pro sancta studuit pereger esse fide / hic pro dogma patrum tantos tulerare la<bores> / noscitur ... / His Aquileia ducem

due immediati successori. Oltre alla tradizione dottrinale 'tricapitolina', tali presuli portarono sul Lario la tradizione rituale di Aquileia, che divenne per quasi un millennio – in conformità ai canoni – la manifestazione immediata e tangibile dell'appartenenza di Como al patriarcato. Quanto alla provincia ecclesiastica milanese, questa compattezza delle sedi comprovinciali attorno alla cattedra metropolitana appare ribadita con forza – e in senso non soltanto rituale – ancora agli inizi dell'VIII secolo (ossia nell'ultima fase longobarda) nelle parole del *Versum de Mediolano ciuitate*: «Questa è la metropoli, alle quale – in conformità alla norma – si recano tutti i presuli d'*Ausonia*, ricevendovi istruzioni grazie ai canoni, che la sinodo stabilisce»<sup>26</sup>.

Di fatto, gli antichi libri rituali ambrosiani fanno costantemente riferimento ai due edifici di culto: *ecclesia hyemalis* ed *ecclesia aestiva*, in cui si articolava la vita cultuale del complesso arcivescovile, e le rubriche indicavano normalmente quale liturgo *l'archiepiscopus*. Ciò sta chiaramente a testimoniare come in ambito milanese si ritenesse essere sempre e in ogni caso l'arcivescovo il liturgo per eccellenza, e si concepissero le varie celebrazioni locali

illum destinavit in oris / ... / His caput est factis summus patriarca Iohanne<s> / qui praedicta tenet dignus in urbe sedem / Quis laudare valet clerum populumque Comense / rectorem tantum qui petiere sibi / Hi sinodos cuncti venerantes quattuor almas / concilium quintum postposuere malum": così tale presule e la Chiesa comense vengono presentati nell'epitafio riproposto, con ampio corredo critico, da A. RONCORONI, L'epitafio di s. Agrippino nella chiesa di S. Eufemia ad Isola [Schaller-Könsgen, ICL 3449]. Tradizione classica e storia religiosa nell'Italia longobarda, «Rivista Archeologica dell'Antica Provincia e Diocesi di Como», 1980, n° 162, p. 148. Cfr. C. ALZATI, Clerus și Populus în determinarea structurilor teritoriale ecleziaștice din spațiul italian la începutul secolului al VII-lea, «Analele Universității din Craiova. Istorie», 12 (12) (2007), pp. 91-100.

<sup>26</sup> *Hec est ... metropolis, ... ad quam cuncti uenientes presules Ausonie iuxta normam instruntur senotali canone*: ed. G. B. Pighi, *Versus de Verona et versum de Mediolano civitate*, Zanichelli, Bologna 1960 (Università degli Studi di Bologna. Facoltà di Lettere e Filosofia. Studi pubblicati dall'Istituto di Filologia Classica, 7), pp. 90, 146; cfr. ed. E. DUEMMLER, Weidmann, Berolini 1881 («Monumenta Germaniae Historica» [= MGH], *Poetae Latini Medii Aevi*, 1: *Poetae Latini Aevi Carolini*, 1), p. 25. Ovviamente – attraverso la denominazione poetica: *Ausonia* – il testo tende a considerare l'estensione della provincia metropolitana ancora nella sua configurazione originaria, quando essa abbracciava sostanzialmente l'intera diocesi civile d'Italia (Annonaria); al momento in cui il testo veniva redatto, l'autorità del metropolita milanese (dall'inizio dell'VIII secolo indicato col titolo di «arcivescovo»: *Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, Paris 1955, p. 391 [pontificato di papa Costantino: 708-715]) si estendeva da Brescia (a oriente) a Ventimiglia (a occidente), e dall'alpina Coira a Cremona sul Po.

come una declinazione di quella celebrazione, di valore paradigmatico, che nelle due *ecclesiae* era compiuta dall'arcivescovo e dai cardinali della Chiesa milanese, ossia – per usare la terminologia del papa romano Gregorio – dal *vicarius Ambrosii*, cui prestavano assistenza o supplenza i *sancto Ambrosio servientes clerici*<sup>27</sup>. Da questo punto di vista è oltremodo eloquente il *Messale di San Simpliciano*<sup>28</sup>. Si tratta di libro tipicamente monastico, costruito sulla scia di un messale (già esso monastico) la cui tipologia ci è testimoniata dal *Messale di Armio*<sup>29</sup>. Dato il contesto di redazione del

<sup>27</sup> GREGORII I Romani *Registrum Epistularum*, XI, 6, ed. D. NORBERG, II, Brepols, Turnholti 1982 (CCL, CXL/A), p. 868: testo non a caso ripreso da L(ANDULFUS), *Historia Mediolanensis*, II, 9, ed. A. CUTOLO, Zanichelli, Bologna 1941 (« Rerum Italicarum Scriptores » [= RRISS], nova editio, 4/2) [= L(ANDULFUS)], p. 36. 27-30; questa edizione dello scritto l(andolfiano) presenta gravi carenze, ma offre un testo meglio stabilito rispetto all'edizione di L. C. BETHMANN - W. WATTENBACH, Culemann, Hannoverae 1848 (MGH, Scriptores, 8), p. 49. 12-14. Ma cfr. anche HUMBERTUS a Silvacandida, *Adversus Simoniacos*, III, 9, ed. F. THANER, Hahn, Hannoverae 1891 [MGH, Libelli de lite (= Ldl), 1], p. 210. Quanto alla fortuna della definizione *vicarius Ambrosii*, rende testimonianza anche la *Commemoratio superbiae Ravennatis archiepiscopi*, ed. L. C. BETHMANN, Hahn, Hannoverae 1848 [MGH, Scriptores, 8], p. 12. 57. Cfr. C. ALZATI, *Sancto Ambrosio servientes clerici. Una Chiesa, un presbiterio, l'ecumene*, « La Scuola Cattolica », CXXXIV (2006), pp. 19-33.

<sup>28</sup> Milano, Biblioteca del Capitolo Metropolitano, ms. II.D.3.3: ed. J. FREI, Münster Westfalen 1974 (Corpus Ambrosiano-liturgicum, 3; Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 56). Quanto alla datazione, la Frei propendeva per la conclusione del IX o l'avvio del X secolo: *Ibidem*, *Einleitung*, p. 19-21. A. PAREDI aveva a suo tempo assegnato il ms. al secolo XI (*Messali ambrosiani antichi*, in *Quaderni di Ambrosius* [Supplemento ad «Ambrosius», XXXV (1959)], p. 16); successivamente A. M. TRIACCA, *Libri liturgici ambrosiani*, in *Anamnesis. 2. La Liturgia. Panorama storico generale*, dir. S. Marsili, Casale 1978, p. 206, parlò di secolo IX; alla seconda metà del secolo IX lo assegnò M. FERRARI nel contributo su *Manoscritti e cultura*, all'interno degli *Atti del 10° Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo. Milano 26-30 settembre 1983*, Spoleto 1986, p. 263. Nei suoi *Codices Liturgici Latini Antiquiores* (Freiburg Schweiz, 1968<sup>2</sup> [«Spicilegii Friburgensis Subsidia», I], I, n° 510, p. 265-266), Klaus GAMBER aveva parlato di fine IX secolo, ma nel *Supplementum* A. M. TRIACCA (Freiburg Schweiz, 1988 [«Spicilegii Friburgensis Subsidia», I/A], p. 63) ha fatto propria la proposta di E. B. GARRISON (*Random Notes on Early Italian Manuscripts*, «La Bibliofilia», LXXX [1978], p. 211, n° 2 [ried. in *Early Italian Painting. Selected Studies*, 2, London 1984, p. 323, n° 2]), per una datazione al secolo X-XI.

<sup>29</sup> Milano, Biblioteca del Capitolo Metropolitano, ms. II D 3. 1: ed. G. VERITÀ, *Il Messale di Armio. Edizione e commento*, in *Ricerche Storiche sulla Chiesa Ambrosiana*, XXI, Milano 2003 («Archivio Ambrosiano», LXXXVIII), p. 5-197. Il manoscritto purtroppo si presenta mutilo della prima sezione fino alla *Feria VI in Albis*. Lo stesso VERITÀ, alle p. 17-18, ricorda che A. PAREDI (*Messali ambrosiani antichi*, in *Quaderni di «Ambrosius»* [Supplemento ad «Ambrosius», XXXV (1959)], p. 18) aveva datato il codice al s. XI, e

testo e la sua destinazione, nell'ambito della celebrazione pasquale risultano eliminati tutti gli elementi connessi ai riti dell'iniziazione cristiana. E tuttavia non si cessa d'indicare quale celebrante l'*archiepiscopus*. Questa particolarità dei libri di culto ambrosiani si sarebbe conservata anche nei messali a stampa e si ritrova nel messale postridentino di Gaspare Visconti <sup>30</sup>, nonché nelle edizioni dei secoli successivi fino alla *editio typica*, avviata dall'arcivescovo Luigi Nazari di Calabiana <sup>31</sup> e portata a compimento sotto il beato card. Ferrari nel 1902 <sup>32</sup>, la cui ultima edizione, nel 1954, si deve al beato card. Schuster <sup>33</sup>. Il capitolo IX su *I riti della chiesa metropolitana nelle celebrazioni solenni presiedute dall'Arcivescovo*, all'interno degli attuali *Principi e norme per l'uso del Messale Ambrosiano*, s'inserisce, dunque, in una continuità, che organicamente s'identifica con la stessa tradizione ecclesiale e rituale ambrosiana.

che su tale valutazione aveva concordato anche R. AMIET (*La tradition manuscrite du missel ambrosien*, «Scriptorium», 14 [1960], p. 32). Il PAREDI era poi tornato sulla questione, ripiegando sul secolo X (*Sacramentarium Bergomense. Manoscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna di Bergamo*, Bergamo 1962 [«Monumenta Bergomensia», p. XII, nota 6). Quest'ultima datazione fu condivisa anche da K. GAMBER (*Codices Liturgici Latini Antiquiores*, [Freiburg Schweiz 1968<sup>2</sup> («Spicilegii Friburgensis Subsidia», I)], I, n° 518), ma nel *Supplementum*, A. M. TRIACCA, recependo le considerazioni di E. B. GARRISON (*Random Notes on Early Italian Manuscripts*, «La Bibliofilia», LXXX [1978], p. 211, n° 3 [ried. in *Early Italian Painting. Selected Studies*, 2, London 1984, p. 323, n° 3]), ha riproposto la collocazione al s. XI. J. FREI (*Einleitung*, nel volume citato alla nota precedente, p. 5, nota 25), si è attenuta alla datazione comunicata da Bernard BISCHOFF: fine del IX, o comunque tra IX e X s.; è la datazione recepita anche da M. FERRARI nella scheda interna alla Biblioteca del Capitolo metropolitano milanese, nell'aggiornamento del 1995.

<sup>30</sup> *Missale Ambrosianum, Gasparis Sanctae Ecclesiae Mediolanensis Archiepiscopi iussu recognitum et editum*, apud Pacificum Pontium, Mediolani 1594.

<sup>31</sup> «Nei venticinque anni di suo pontificato Mons. Calabiana, non solo procurò lo splendore del culto in questa diocesi, ma attese alla ristampa dei libri liturgici; né ultima sua sollecitudine fu l'edizione del Messale Ambrosiano, ... che egli con sommo dolore non poté vedere ultimata; ma il merito di quella pubblicazione si dovrà principalmente a lui, che appoggiò con tutta la sua autorità coloro i quali con amore vi dedicarono ... le loro intelligenti cure»: così M. MAGISTRETTI, *Cenni sul rito Ambrosiano*, Milano 1895, p. 54, nota 1.

<sup>32</sup> *Missale Ambrosianum. ex decreto Pii IX pontificis maximi restitutum. Editio typica*, Agnelli, Milano 1902. Confronto con tradizione testuale precedente in *Missale ambrosianum duplex*, curr. A. CERIANI - A. RATTI - M. MAGISTRETTI, Milano 1913.

<sup>33</sup> *Missale Ambrosianum iuxta ritum sanctae ecclesiae Mediolanensis. Editio quinta post typicam*, Daverio, Mediolani 1954.

Il lucernario pasquale nella liturgia del Duomo si sviluppa in questo modo.

Al battistero nella penombra si illumina la lampada del rito lucernare (come avveniva e avviene a Gerusalemme nella santa Anastasis) e si benedice la nuova luce con la preghiera «Signore, Dio nostro, benedici questo lume ...»; ci si muove quindi verso l'ambone, dove si fermano il cereo e il diacono incaricato della *laus cerei*, mentre l'arcivescovo e il clero raggiungono i propri seggi. Ricevuto il mandato dall'arcivescovo, il diacono inizia il suo canto, che protrae fino a proclamare «Tutti i segni delle profezie antiche oggi per noi si avverano in Cristo». A quel punto, attingendo alla nuova luce della lampada il diacono accende il cereo e le due candele che lo affiancano. Immediatamente riprende cantando: «Ecco: in questa notte beata la colonna di fuoco risplende / *Ecce iam ignis columna resplendet*». Il canto prosegue poi fino all'evocazione dei riti battesimali. A quel punto, di nuovo il diacono si arresta; allora, attingendo alla luce della lampada, si accendono le candele dell'altare maggiore e, mentre il diacono riprende il suo canto con le parole «Questa notte dobbiamo attendere in veglia che il nostro Salvatore risorga / *Decet ergo in hoc Domini Salvatoris nostri adventu*», unitamente alle candele dell'altare maggiore si accendono le candele di tutti gli altri altari. Al termine del canto la nuova luce pervade, con lo spazio culturale, la Chiesa che vi è raccolta, sostenendone il cammino rituale verso il folgorante annuncio della Resurrezione, che la farà risplendere di luce e di gioia.

Quell'annuncio segnerà il compimento dell'attesa dello Sposo, che ritorna vincitore della morte, dopo aver offerto se stesso sulla Croce per la sua Sposa. Il rito del lucernario pasquale qui descritto ci sospinge, dunque, di luce in luce, verso il mistero di quell'incontro, che è stato preparato da Dio prima di tutti i tempi, affinché ai credenti nel tempo fosse concesso di sperimentare l'eterno.

CESARE ALZATI