

***Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento. Atti del 4° Convegno dell'Aissca (Firenze, 26-28 ottobre 2000)***

*Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento*

**Editore:** Viella

**Collana:** Atti dei convegni dell'Aissca (Associazione Italiana Per lo Studio dei Santi, dei Culti e dell'Agiografia)

**Data uscita:** 01/12/2004

**Pagine:** 500

**Curatori:** Marcello Garzaniti, Anna Benvenuti

**EAN:** 9788883341212

CESARE ALZATI

***La Liturgia  
come sistema di percezione  
del Tempo***

In un affascinante volume volto a presentare, in termini accessibili anche ai non addetti ai lavori, alcune conquiste della Scienza galileiana, insieme ai suoi valori e alle questioni sulle quali stanno attualmente cimentandosi le ricerche più avanzate, Antonino Zichichi ha voluto evidenziare il fondamentale contributo che, allo studio della misteriosa dimensione del Tempo, è venuto da quella che, del Tempo stesso, egli definisce “la concezione mistica”<sup>1</sup>.

In effetti la preoccupazione religiosa di computare esattamente la data annuale della Pasqua di Cristo (ossia del momento culminante di ciò che Paolo addita come la “pienezza del Tempo”<sup>2</sup>) è stata la motivazione che ha spinto fin dall’antichità i Cristiani a elaborare un complesso calendario, comprensivo dei due autonomi cicli del sole e della luna, mediante il quale individuare con sicurezza il primo giorno della settimana successiva al primo plenilunio dopo l’equinozio di Primavera: il giorno della Resurrezione. Fu per quella preoccupazione, squisitamente religiosa, che già dal III secolo le Chiese progressivamente abbandonarono l’uso del coevo calendario ebraico, divenuto esclusivamente lunare e pertanto indifferente alla determinazione dell’equinozio, ossia dell’istante, astronomicamente legato al ciclo solare, quando, per la perpendicolarità dell’asse terrestre sulla retta Sole-Terra, giorno e notte si presentano di uguale durata<sup>3</sup>. Fu per quella stessa preoccupazione religiosa che ad Alessandria si

---

<sup>1</sup> A. ZICHICHI, *L’irresistibile fascino del Tempo*, Il Saggiatore, Milano 2000.

<sup>2</sup> “Τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου / plenitudo temporis”: Gal 4, 4, in *Novum Testamentum Graece*, post E. NESTLE - E. NESTLE edd. K. ALAND - M. BLACK - C. M. MARTINI - B. M. METZGER - A. WIKGREN, curr. K. ALAND - B. ALAND, Stuttgart 1981<sup>26/4</sup>, p. 498.

<sup>3</sup> I termini della questione possono vedersi in V. GRUMEL, *Le problème de la date pascale aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles*, “Revue des Études Byzantines”, XVIII (1960), pp. 163-179.

giunse a fissare al 21 Marzo la data dell'equinozio<sup>4</sup>. E fu di nuovo per quell'istanza religiosa che nella seconda parte del Cinquecento Luigi Giglio, pur privo delle sofisticate strumentazioni di cui oggi possiamo disporre, corresse il Calendario Giuliano elaborato da Sosigene, sottraendo i dieci giorni in eccedenza accumulati rispetto al ciclo solare e stabilendo per il futuro la regola di espungere tre anni bisestili ogni quattro secoli: computo straordinariamente preciso, visto che presenta un'eccedenza di meno di tre ore ogni quattro secoli: esattamente tre giorni sull'arco di diecimila anni<sup>5</sup>.

Ma sulla scia di quella medesima preoccupazione si colloca anche la decisione di Dionigi il Piccolo di elaborare un sistema generale di datazione, in cui 'la pienezza del Tempo', cronologicamente identificata, fosse assunta quale termine di riferimento per l'intero fluire della realtà<sup>6</sup>.

L'eccezionale complesso di conoscenze astronomiche e matematiche che, dopo i numerosi e vani tentativi dell'uomo di elaborare un computo del tempo in grado di sincronizzare date e stagioni, ha portato alla creazione di un calendario di formidabile precisione è dunque inseparabile da quella che lo Zichichi chiama "la concezione mistica del Tempo".

Nell'ultimo secolo questa singolare dimensione della realtà immanente, il Tempo appunto, è divenuta oggetto anche di specifiche indagini scientifiche, volte ad indagarne le caratteristiche nel quadro delle strutture costitutive della realtà stessa, da quelle analizzate dall'astrofisica a quelle dell'universo subnucleare. E proprio dalle ricerche di frontiera condotte in quest'ultimo ambito sono emersi dati estremamente suggestivi. Alla scala minima concepibile (quello che può essere indicato come l'universo di Planck), «troveremmo lo spazio euclideo - per usare le parole dello Zichichi - con dieci dimensioni, tutte 'bosoniche', e scopriremmo anche che devono esistere trentadue dimensioni 'fermioniche'»<sup>7</sup>; tuttavia la dimensione Tempo resterebbe sempre e solo una.

Inscindibilmente legato allo Spazio da una relazione complessa, il Tempo presenta inoltre una proprietà, straordinariamente unica e che lo distingue dalle altre dimensioni dello spazio geometrico: l'unidirezionalità; esso muove sempre dal passato verso il futuro, senza invertire mai il senso del suo evolvere.

Ricerche di confine nell'ambito della fisica subnucleare sono attualmente impegnate a individuare se si possano verificare variazioni nelle costanti fondamentali, due delle quali sono la velocità della luce e il quanto d'azione, ossia la quantità minima possibile di azione (la costante di Planck). Se questa variabilità fosse data, allora il nostro universo si configurerebbe come un qualcosa che, strappato a un tutto (l'immagine è dello Zichichi), muove verso di esso: e qui s'anniderebbe l'origine della enigmatica peculiarità del Tempo d'andare sempre in avanti e mai indietro.

Questa consapevolezza scientifica del Tempo, rigorosamente limitata all'analisi della realtà immanente attraverso il metodo galileiano, è certamente cosa ben diversa dalla percezione religiosa, che del Tempo ebbe Dionigi il Piccolo. E tuttavia non la contraddice. Dionigi intese

<sup>4</sup> Cfr. al riguardo le annotazioni dello stesso GRUMEL, *La date de l'équinoxe vernal dans le canon pascal d'Anatole de Laodicée*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, II: *Orient chrétien*, 1, Città del Vaticano 1964 (Studi e Testi, CCXXXII), pp. 217-240.

<sup>5</sup> ALOISIUS LILIUS, *Compendium novae rationis restituendi kalendarium* (1577), ristampa anastatica, curr. U. BARTOCCI - M. PITZURRA - M. RONCETTI, Università degli Studi - Biblioteca Augusta, Perugia 1982.

<sup>6</sup> «*Quia vero sanctus Cyrillus primum cyclum ab anno Diocletiani centesimo quinquagesimo tertio coepit et ultimum in ducentesimo quadragesimo septimo terminavit, nos, a ducentesimo quadragesimo octavo anno eiusdem tyranni potius quam principis inchoantes, nolimus circulis nostris memoriam impii et persecutoris innectere, sed magis elegimus ab incarnatione Domini nostri Jesu Christi annorum tempora praenotare, quatenus exordium spei nostrae notius nobis existeret et causa reparationis humanae, id est passio Redemptoris nostri, evidentius elucere*»: DIONYSIUS EXIGUUS, *Libellus de cyclo magno Paschae*: PL, LXVII, c. 487 (cfr. B. KRUSCH, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*, II, Leipzig-Berlin 1938, pp. 63 ss.).

<sup>7</sup> ZICHICHI, *L'irresistibile fascino del Tempo*, p. 245.

individuare, in questo flusso inarrestabile, l'evento che ne costituiva l'asse portante, il punto centrale.

Come s'è detto, egli a questa indicazione (riflesso della sua visione teologica della storia) giunse sulla scia del complesso lavoro di elaborazione delle *Tavole Pasquali*, lavoro nel quale confluivano la conoscenza astronomica e lo strumento matematico, ma il cui fine era in realtà ancorare il fluido ciclo dell'anno all'evento della Resurrezione, celebrato al riproporsi astronomico del momento in cui esso si era realizzato. Così come il ciclo settimanale era ancorato al riproporsi ebdomadario del giorno, o meglio della notte, che vide la Resurrezione<sup>8</sup>.

Per introdurci ai caratteri specifici di queste celebrazioni in rapporto alla dimensione del Tempo è forse utile richiamare qui un testo ebraico: il *Targum* in *Esodo*, 12, 42, del *Codex Neophyti I*, comunemente noto come *Il Poema delle Quattro Notti*. A proposito della Pasqua esso dichiara che quattro notti sono state iscritte nel Libro delle memorie: la prima fu quella della Creazione, la seconda fu quella del sacrificio di Abramo, la terza fu quella della decima piaga d'Egitto e della liberazione d'Israele, la quarta sarà la dissoluzione del mondo giunto alla sua fine. Il testo conclude: «Questa è la notte della Pasqua per il nome del Signore: notte fissata e riservata per la salvezza di tutte le generazioni d'Israele»<sup>9</sup>. La celebrazione pasquale, dunque, non è soltanto un rituale per non dimenticare gli eventi memorabili del passato; per il *Targum* del *Codex Neophyti* essa è rievocazione culturale di quegli eventi, che ne attualizza il contenuto salvifico (“notte fissata per la salvezza di tutte le generazioni d'Israele”); e non solo: è anche proiezione verso il compimento ultimo e definitivo della storia. Potremmo dire: è concentrazione del Tempo che, superandone l'irreversibilità, ripropone il passato, condensandolo nell'oggi congiuntamente al futuro.

Nel testo di *Esodo* in merito alla festa pasquale si dice: «Questo giorno sarà per voi un memoriale (*zikkaròn – mnhmósunon*)»<sup>10</sup>. Il *Targum* del *Codex Neophyti* dà al termine un significato pregnante, che vediamo riproposto, in ambito cristiano, dalla narrazione della “Cena del Signore” di Paolo e di Luca con le parole «*e4V tÈn 2mÈn Inámnhsin*»<sup>11</sup>. Si tratta di un ‘fare memoria’ che sospende il fluire continuo del Tempo e, *mustikÔV*, ripropone la forza salvifica della Pasqua di Cristo, rendendo in qualche modo contemporaneo quell'evento, che peraltro non è miticamente concepito come metastorico, ma come fatto saldamente ancorato al Tempo e nel Tempo precisamente collocato.

Possiamo dunque dire che, a fianco di quella che lo Zichichi chiama “la concezione mistica del Tempo”, esiste in ambito cristiano, sulla scia dell'esperienza religiosa ebraica, anche una percezione culturale, o misterica, del Tempo<sup>12</sup>; se la prima trova espressione nella

<sup>8</sup> Cfr. C. S. MOSNA, *Storia della Domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo. Problema delle origini e sviluppo, culto e riposo, aspetti pastorali e liturgici*, Roma 1969 (Analecta Gregoriana). Sul rilievo che il primo giorno dopo il Sabato veniva assumendo nel calendario di Qumrân: *Ibidem*, pp. 36 ss. Acute ma non convincenti mi appaiono le argomentazioni di W. RORDORF, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*, Zürich 1962 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament, XLIII), pp. 234 ss., per un'originaria collocazione della sinassi eucaristica alla sera del “giorno del Signore”. Si veda al riguardo anche la sua risposta su “*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*”, LXVIII (1977), pp. 138-141, a R. STAATS, *Die Sonntagnachtgottesdienste der christlichen Frühzeit*, “*Ibidem*”, LXVI (1975), pp. 242-263, che aveva dato voce all'identificazione della notte vigiliare della Domenica quale momento della celebrazione dell'Eucaristia.

<sup>9</sup> Ed. A. DíEZ MACHO, *Neophyti I. Targum Palestinese ms. de la Biblioteca Vaticana*, II: *Èxodo*, Madrid-Barcelona 1970 (Textos y Estudios, VIII), pp. 77-79; cfr. B. B. LEVY, *Targum Neophyti I: A Textual Study*, I: *Introduction, Genesis, Exodus*, Lanham-New York-London 1986 (Studies in Judaism), pp. 362-368.

<sup>10</sup> *Ex*, 12, 14: cfr. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, edd. K. ELLIGER - W. RUDOLPH, adiuvv. H. P. RÜGER - J. ZIEGLER, Stuttgart 1977, p. 104; *Exodus*, ed. J. W. WEVERS, adiuv. U. QUAST, Göttingen 1991 (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, II, 1), p. 168.

<sup>11</sup> *I Cor*, 11: 24, 25; *Lc*, 22, 19: in *Novum Testamentum Graece*, curr. ALAND-ALAND, pp. 460, 233.

<sup>12</sup> Sull'evoluzione in senso culturale del concetto paolino di *μυστήριον* (al riguardo inevitabile è il riferimento alle consonanze anche d'ambito ellenistico e alle riflessioni sviluppate in merito da Odo Casel, sul quale cfr. recentemente P. S. BAGHINI, *Il percorso storico-religioso di Odo Casel*, in O. CASEL, *Liturgia come mistero*, s. l. 2002 [titolo originale: *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg 1922], pp. 11-24), nel quadro della vasta bibliografia sintetiche ma puntuali le pagine di L. BOUYER, *Mysterion*, “*La vie spirituelle. Supplément*”, XXIII (1952), pp. 412 ss.

preoccupazione d'individuare esattamente il momento astronomico della Resurrezione e nel connesso sistema di computo del Tempo con riferimento all'apparire in esso dell'evento salvifico di Cristo, la seconda si evidenzia ogni qual volta di quell'evento la Chiesa fa memoria: nella celebrazione annuale della Pasqua, così come nella riproposizione settimanale di quest'ultima e come in ogni "frazione del pane"<sup>13</sup>.

La concezione "mistica" e la concezione culturale, o misterica, del Tempo presenti in ambito cristiano sono, in ogni caso, saldamente radicate nella Rivelazione biblica e nella concezione del Tempo che ne consegue, e di cui appaiono analogamente compartecipi il mondo ebraico, quello cristiano e l'Islam.

A tale proposito va osservato che, sebbene in ambito ebraico la sfera rituale e la letteratura sapienziale risultino aver spesso mutuato il proprio linguaggio e i simboli dalla concezione ciclica del Tempo<sup>14</sup> (concezione presente in modo generalizzato nelle forme religiose legate al periodico ripetersi delle stagioni e dei fenomeni astrali, ed ampiamente diffusa in gran parte delle teorie cosmologiche elaborate dalla riflessione filosofica antica<sup>15</sup>), in effetti il significato ultimo di quel linguaggio e di quei simboli si radica nella Torà e nella tradizione religiosa ad essa legata, in cui il Tempo appare quale dimensione esclusivamente connessa alla realtà immanente creata ed è concepito come progressione lineare, segmentata da un inizio («In principio Dio creò»: *Gn*, 1, 1) e da un eschaton («quando il mondo, giunto alla sua fine, sarà dissolto»), per usare le parole del già citato *Targum in Esodo*, 12, 42)<sup>16</sup>.

Soltanto nel contesto di siffatta concezione del Tempo, singolarmente consonante con la dimensione fisica delineata dalla Scienza galileiana (peraltro su un piano conoscitivo totalmente diverso), può compiutamente comprendersi la rilevanza del fatto che la celebrazione pasquale appaia percepita come superamento del flusso unidirezionale del Tempo stesso e partecipazione nel presente a un evento passato: «In ogni generazione ci si deve considerare come se si fosse noi stessi coloro che usciranno dall'Egitto; per questo sta scritto: "In quel giorno tu dirai a tuo figlio: È a causa di ciò che il Signore ha fatto per me quando uscii dall'Egitto [*Es*, 13, 8]". Per questo siamo tenuti anche noi a ringraziare, a glorificare, a lodare Colui che per i nostri padri e per noi ha operato tali prodigi. Egli ha tratto noi dalla servitù alla libertà, dalla tristezza alla

<sup>13</sup> Sull'Eucaristia come Pasqua rinnovata in ogni giorno della sua celebrazione: IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Adversus Iudaeos*, III, 4: PG, XLVIII, c. 867; cfr. R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Casale s. d., pp. 219-232.

<sup>14</sup> Si veda ad esempio P. SACCHI, *Il problema del tempo in Qohelet*, in *Il tempo*, Bologna 1997 (Parola, Spirito e Vita. Quaderni di letteratura biblica, XXXVI), pp. 73-83.

<sup>15</sup> Cfr. M. ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris 1969<sup>2</sup> (1949<sup>2</sup>).

<sup>16</sup> Sulla continuità di tale concezione 'lineare' nel Cristianesimo: O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, Zürich 1962<sup>3</sup> (1946<sup>1</sup>); trad. it.: *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 1965 (Collana di studi religiosi, I), pp. 74 ss., 106 ss., 25 ss. L'indicazione di fondo dell'opera del Cullmann non è inficiata dallo schematismo piuttosto riduttivo con cui – sulla spinta di preoccupazioni teologiche – essa appare enunciata. Le contestazioni mosse al riguardo, tra gli altri, da Arnaldo MOMIGLIANO (*Time in Ancient Historiography*, "History and Theory", VI [1966], pp. 1-23; ried. in *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969 [Storia e letteratura, CXV], pp. 13-41) sono certamente pertinenti, ma non smentiscono l'assunto cullmanniano, che anzi sembra venir avvalorato dalle tre "main differences" da cui, agli occhi dello stesso Momigliano (pp. 35-37), la storiografia biblica appare caratterizzata rispetto alla storiografia classica (narrazione continua dalla creazione del mondo; non distinzione tra momento mitico originario ed età storica; dovere religioso di ricordare il passato). Prezioso, con specifico riferimento al rapporto tra Ebraismo e mondo ellenistico, mi pare l'invito a «evitare le polarizzazioni teoretiche» delle due Zeitauffassungen comunemente espresse con le immagini geometriche del cerchio e della linea, invito formulato da Santo MAZZARINO, che ha pure mostrato l'intreccio presente in autori greci tra idee più o meno connesse al ritorno ciclico e idee relative al progresso evolutivo (*Il pensiero storico classico*, II, 2, Roma-Bari 1974<sup>2</sup> [1966<sup>1</sup>], pp. 412-461). Peraltro, affermare che «l'intuizione del tempo nel primitivo cristianesimo non potrà mai dirsi lineare» (p. 425) risulta difficilmente componibile con l'idea di "pienezza del tempo" presente nell'*Epistola ai Galati* e con l'immagine segmentata e linearmente progressiva del Tempo ch'essa presuppone.

gioia, dalle tenebre ad una gran luce, dalla schiavitù alla redenzione» (così in merito alla Pasqua si esprimeva Rabbi Gamaliel)<sup>17</sup>.

Tale modo di sentire, come già s'è detto, appare fedelmente continuato in ambito cristiano. Lo evidenzia assai efficacemente, e proprio in riferimento alla Pasqua, la celebrazione della solennità nella tradizione ambrosiana, celebrazione che tutta cresce verso quel momento della Veglia in cui “la voce apostolica del vescovo” annuncia la Resurrezione di Cristo e la Chiesa, grazie alla presenza mistericamente rinnovata del suo Sposo, sperimenta nel banchetto dell'Agnello “il riposo delle nozze”<sup>18</sup>.

D'altra parte, questa condensazione del Tempo, per cui passato e futuro si riassumono nell'oggi cultuale, costituisce la dimensione propria di ogni “Cena del Signore”. Se ne trova il riflesso in termini particolarmente eloquenti nelle Anamnesi eucaristiche d'ambito antiocheno; basti qui menzionare, a mo' d'esempio, il testo della greca *Liturgia di san Basilio*: «Facendo memoria delle sue sofferenze che ci hanno salvato, della sua Croce vivificante, dei tre giorni nella tomba, della Resurrezione dai morti, dell'Ascensione al Cielo [gli eventi accaduti nel corso del Tempo], [ma anche] *dello stare assiso alla destra di Te Dio e Padre* [dunque l'eterno presente, che è fuori dal Tempo], [ed altresì] *del suo glorioso e tremendo ritorno sulla terra* [la Parusia escatologica alla fine della Storia]»<sup>19</sup>.

Tutto il Tempo, qui, si fa “oggi” e l'oggi è concepito come proiettato nell'eterno.

È quindi evidente perché da sempre la Chiesa abbia associato il ricordo dei suoi defunti, a cominciare dai martiri, alla celebrazione dell'Eucaristia, come ben attesta Cipriano nel suo epistolario: «Ogni qual volta, compiendo la commemorazione annuale, celebriamo i giorni dei martiri e le loro passioni, sempre offriamo per loro il Sacrificio»<sup>20</sup>. In effetti nel *mustÉrion* ai credenti è dato partecipare compiutamente alla grazia salvifica scaturita quando del Tempo si compi la pienezza, ed è altresì dato trascendere il Tempo per vivere già ora la comunione della Gerusalemme celeste.

Questa escatologia cultuale avrebbe trovato nei secoli medioevali espressione particolarmente efficace in ambito “greco”, sia nella dimensione rituale (si pensi alle modalità di preparazione del Disco eucaristico<sup>21</sup>), sia nell'organizzazione iconografica degli edifici di culto, nei quali sempre maggiore rilevanza venne assumendo l'iconostasi<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> *Pesahim*, X, 5, ed. L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud*, II, Berlin-Wien 1925, pp. 727-729; cfr. ed. I. EPSTEIN, trad. ingl. H. FREEDMAN, London 1983 (Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud), pp. 116a-b.

<sup>18</sup> L'espressione è di Eracleone: in ORIGENES, *Commentarium in Iohannem*, X, 19. 117, ed. C. BLANC, Paris 1970 (SCh, CLVII), p. 452. Per un'analoga simbologia sponsale dell'Eucaristia, seppure non con diretto riferimento all'immagine pasquale dell'Agnello-Sposo, cfr. THEODORETUS Cyrensis, *Explanatio in canticum canticorum*, II, 3: PG, LXXXI, c. 88. Quanto alla dinamica misterica della Veglia pasquale ambrosiana, sia permesso rinviare al mio saggio: *Il Triduo pasquale nei nuovi libri liturgici della Chiesa ambrosiana*, “Rivista Liturgica”, LXVI (1979), pp. 61-89.

<sup>19</sup> Ed J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1730<sup>2</sup> (ried. an.: Graz 1960), p. 143. Cfr. anche la *Liturgia di san Giovanni Crisostomo*: *Ibidem*, pp. 61-62 (per la siriana *Liturgia dei Dodici Apostoli*: ed. A. RAES, *Anaphorae Syriacae*, I, 2, Roma 1940, pp. 212-226; cfr. pp. 240-256), nonché la *Liturgia di san Giacomo* (ed. B. Ch. MERCIER, Paris 1946 [PO, XXVI, 2], p. 204 [90]). Del resto, in termini non dissimili, seppure senza la menzione della *καθέδρα* alla destra del Padre, si esprimeva anche l'anafora eucaristica delle *Constitutiones Apostolorum*, VIII, 12. 38 (ed. F. X. FUNK, Paderbornae 1905, pp. 508-510).

<sup>20</sup> «*Sacrificia pro eis semper ... offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus*»: CYPRIANUS, *Epistola XXXIX*, 3, ed. G. HARTEL, Vindobonae 1871 (CSEL, III, 2), p. 583; cfr. *Epistola XII*, 2: pp. 503-504.

<sup>21</sup> Si veda in GOAR, *Euchologion*, pp. 57-58 [in realtà 49-50]. Cfr. M. MANDALÀ, *La Protesi della Liturgia nel rito bizantino-greco*, Grottaferrata 1935, pp. 118 ss., 164-168.

<sup>22</sup> Cfr. L. USPENSKIJ, *Simbolik des orthodoxen Kirchengebäudes und der Ikone*, in *Simbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums*, Stuttgart 1962 (Simbolik der Religionen, X), pp. 56-68. Per un concreto esempio di iconostasi russa, può vedersi quella dello Smolenskij Sobor nel moscovita monastero Novodevičij, restaurata negli scorsi anni: N. F. TRUTNEEVA- M. M. ŠVEDOVA, *L'iconostasi della cattedrale di Smolensk*, in *L'iconostasi degli zar. Splendori del Monastero delle Vergini. Milano. Palazzo della Ragione. 16 dicembre 1992 – 28 febbraio 1993*, Milano 1992, pp. 37-42.

In tale prospettiva, pertanto, il ciclo cosiddetto “temporale” dell’anno liturgico (ciclo che abbraccia le grandi solennità cristologiche, anzitutto la Pasqua, e che nel suo corso è scandito dalla celebrazione ebdomadaria della Pasqua stessa *in die Dominica*) e il ciclo cosiddetto “santorale” (che raccoglie le memorie dei santi nel succedersi dei giorni e dei mesi) sono momenti strettamente organici all’interno dell’unitaria azione cultuale della Chiesa.

Di fatto, fino al primo embrionale articolarsi dell’anno in specifici tempi rituali (fenomeno sviluppatosi sulla scia della pace costantiniana e in connessione al sorgere dei grandi santuari palestinesi), per le Chiese il fluire del ciclo annuale, marcato dalla celebrazione pasquale, era ritmato dal succedersi delle Domeniche e dalle celebrazioni degli anniversari martiriali.

Più tardi la riflessione delle Chiese avrebbe progressivamente condotto a configurare il ciclo dell’anno nel suo complesso come “memoria” della salvezza realizzatasi nel Cristo: un’unica grande Anamnesi, analiticamente articolata in una pluralità di momenti.

È sintomatico che pure dopo il realizzarsi di questa strutturazione, la sintesi tra “temporale” e “santorale” si sia comunque ampiamente conservata, manifestandosi, tra l’altro, nella prassi di denominare alcune parti del “temporale” in base al “santorale”. Le sei settimane preparatorie al Natale sono la *Quaresima di san Filippo* per i “Greci” e la *Quadragesima sancti Martini* per gli Ambrosiani<sup>23</sup>. E da san Gregorio Palamàs, san Giovanni Climaco e santa Maria Egiziaca si denominano la seconda, la quarta e la quinta Domenica di Quaresima in ambito greco. Quanto all’ambito romano, il *Paduense D 47* mostra un’articolazione delle Domeniche dopo Pentecoste su base santorale, che si sarebbe conservata anche in alcuni altri libri successivi: *post natalem Apostolorum, post octauas Apostolorum, post natalem sancti Laurentii, post sancti Angeli*<sup>24</sup>. Affine potrebbe sembrare il caso ambrosiano, dove nel Tempo dopo Pentecoste compare una serie di Domeniche “*post Decollationem*”, ovviamente connesse alla festa del martirio del Battista<sup>25</sup>. La configurazione della *Decollatio* come momento marcante del ciclo “temporale” milanese potrebbe peraltro non essere legata esclusivamente alla venerazione per il Precursore<sup>26</sup>, ma anche al giorno in cui la festa fu collocata: il 29 Agosto. Questa data, corrispondente al 1° Thoth egiziano, segnò in effetti, nel 284, l’inizio dell’era di Diocleziano (più tardi detta “dei Martiri”), tuttora in vigore nelle Chiese di tradizione alessandrina<sup>27</sup>; si tratta dell’era che anche Ambrogio utilizzò, come ben mostra l’enciclica da lui indirizzata ai vescovi della sua ‘diocesi’ in merito al computo pasquale dell’anno 387<sup>28</sup>, ed è l’era per il cui

<sup>23</sup> È questa la definizione contenuta anche nel falso *Praeceptum* del re longobardo Astolfo datato 18 Febbraio 752, redatto sulla base di materiale precedente verso la metà dell’XI secolo: ed. C. BRÜHL, *Codice Diplomatico Longobardo*, III, 1, Roma 1973 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Fonti per la Storia d’Italia, LXIV), p. 164; cfr. pure l’ulteriore falso *Praeceptum* di Desiderio datato 16 Febbraio 759: *Ibidem*, p. 201, r. 25.

<sup>24</sup> Ed. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, I, Fribourg 1992<sup>3</sup> (Spicilegium Friburgense, XVI), pp. 649 ss.; per la continuità della denominazione delle Domeniche dopo Pentecoste su base santorale, cfr. R. AMIET, *Trois manuscrits carolingiens de Saint-Alban de Mayence. Temoins inédits du Grégorien Prehadrianique*, “Ephemerides Liturgicae”, LXXI (1957), pp. 91-112.

<sup>25</sup> Cfr. il *Messale di Biasca* (sec. IX ex. o X<sup>1</sup>): ed. O. HEIMING, *Das ambrosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Mailand Ambrosiana 24 bis inf.*, Münster Westfalen 1969 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, LI: Corpus ambrosiano-liturgicum, II), pp. 112-113. Serie continua “*post octauas Pentecosten*” presenta invece il romanizzante e monastico *Messale di San Simpliciano* (s. IX ex. - X in.): ed. J. FREI, *Das ambrosianische Sakramentar D 3-3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel*, Münster Westfalen 1974 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, LVI: Corpus ambrosiano-liturgicum, III), pp. 245 ss. Peraltro, una specifica denominazione “*post Decollationem*” è ignorata anche dal *Manuale Ambrosianum ex codice saeculi XI olim in usum canonicae Vallis Travaliae*, II, ed. M. MAGISTRETTI, Mediolani 1904, manoscritto che pure denomina le Domeniche finali dell’anno liturgico in base alla festa della Dedicazione (III Domenica d’Ottobre).

<sup>26</sup> Al riguardo cfr. E. CATTANEO, *L’evoluzione delle feste di precetto a Milano dal secolo XIV al XX*, in *Studi in onore di mons. Cesare Dotta*, Milano 1956 (Archivio Ambrosiano, IX), pp. 136-137.

<sup>27</sup> Cfr. F. K. GINZEL, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Leipzig 1906: I, pp. 229-231; III, pp. 321-327.

<sup>28</sup> AMBROSIUS, *Epistula extra collectionern XIII* [Maur.: XXIII], 14, ed. M. ZELZER, Vindobonae 1982 (CSEL, LXXXII, 3), p. 228.

superamento Dionigi il Piccolo elaborò il suo sistema di datazione. A Milano il 29 Agosto era giorno ritualmente segnalato attraverso una speciale Domenica già nell'ultima fase precarolingia della tarda antichità, giacché gli archetipi del *Capitolare* e dell'*Evangelistario di Busto*, che ancora non prevedevano un organico ordinamento del Tempo dopo Pentecoste, tuttavia annoveravano una *Dominica post Decollationem* unitamente alla *Dominica ante Transmigrationem Ecclesie*<sup>29</sup> (la pericope evangelica di quest'ultima [Io, 8, 3-11] è attestata anche nel *Libellus missarum* palinsesto del VII secolo presente nel cod. 908 di San Gallo, come Patrizia Carmassi ha evidenziato in un recente fondamentale volume sulla tradizione manoscritta del Lezionario ambrosiano<sup>30</sup>). Merita qui ricordare come la prima Calenda dopo il 29 Agosto, ossia il 1° Settembre, segni tuttora, anche liturgicamente, l'inizio dell'anno nelle Chiese di tradizione costantinopolitana.

In ambito romano la stretta connessione tra "temporale" e "santorale" trova altresì espressione nella disposizione dei formulari per le feste dei santi all'interno dei sacramentari. Sia Gregoriani, sia Gelasiani, infatti, intercalano tali formulari a quelli per le Domeniche in un insieme profondamente unitario<sup>31</sup>. Fa eccezione il *Reginensis Latinus 316*, che (in singolare parallelismo con l'ambrosiano-monastico *Messale di San Simpliciano*) riflette (analogamente al codice milanese) un'opera di sistematizzazione e razionalizzazione<sup>32</sup>.

Commistione di "temporale" e "santorale" si ritrova anche nei libri ambrosiani, con un inserimento per blocchi del ciclo dei santi nella successione delle Domeniche; nel caso del *Messale di Biasca*: prima delle Domeniche d'Avvento, dopo le Domeniche postepifaniche, al termine della serie delle Domeniche successive alla Pentecoste; si tratta peraltro di un'articolazione rintracciabile già nel manoscritto di Busto<sup>33</sup>.

Se il *Reginensis Latinus 316*, nei suoi intenti di razionalizzazione e di sistematicità, giunse a separare in distinti libri "temporale" e "santorale", la dialettica tra questi due momenti del culto ecclesiale si sarebbe trasformata in radicale contrapposizione con l'avvento della Riforma, che dottrinalmente negò legittimità alla memoria culturale dei santi connessa alla celebrazione eucaristica.

<sup>29</sup> Ed. A. PAREDI, *L'Evangelario di Busto Arsizio*, in *Miscellanea Liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, II, Roma-Parigi-Tournai-NewYork 1967, pp. 220 (CII, CIII), 242 (CXXIII, CXXVIII).

<sup>30</sup> P. CARMASSI, *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano in età medioevale. Studio sulla formazione del Lezionario ambrosiano*, Münster Westfalen 2000 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, LXXXV: Corpus ambrosiano-liturgicum, IV), pp. 106-130.

<sup>31</sup> In merito cfr. anche A. VOGEL, *Der Einfluss von Heiligenfesten auf die Perikopenwahl an den Sonntagen nach Pfingsten*, "Zeitschrift für katholische Theologie", LXIX (1947), pp. 100-118. Per lo *status quaestionis* in merito alla struttura dei sacramentari di tipo romano e ai rapporti – ancora non definitivamente chiariti – che li legano, sia consentito qui rinviare a M. METZGER, *Les Sacramentaires*, Turnhout 1994 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, LXX). Quanto, in particolare, al Supplemento *Hucusque*, si vedano recentemente le precisazioni di Ph. BERNARD, *Benoît d'Aniane est-il l'auteur de l'avertissement "Hucusque" et du Supplement au sacramentaire "Hadrianus"?*, "Studi Medievali", s. III, XXXIX (1998), pp. 1-120.

<sup>32</sup> Ed. L. C. MOHLBERG (- L. EIZENHÖFER - P. SIFFRIN), *Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. Lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56), Roma 1981<sup>3</sup> (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series maior. Fontes, IV). Personalmente ritengo fuorviante la denominazione "*Gelasianum Vetus*", con cui in sede storiografica il codice reginense appare non di rado designato. In realtà esso si presenta come un testimone, sostanzialmente isolato tra i codici legati alla tradizione romana, di un ordinamento del materiale eucologico secondo il criterio dell'omogeneità tipologica, e non in conformità alla contiguità celebrativa come nei comuni sacramentari gelasiani e gregoriani. Tale peculiarità suggerisce, anziché 'antichità', una rielaborazione e uno sforzo di razionalizzazione; peraltro non senza qualche incongruenza, come indicano l'inserimento delle *Orationes de adventum Domini* in coda al santorale, ossia al Libro II [LXXXIV], e il trattamento non omogeneo riservato ai formulari *in ieiunio* (ubicati nel Libro I [LXXXIII] nel caso del IV mese e nel Libro II [LX, LXXXV] nel caso del VII e del X mese).

<sup>33</sup> Cfr. in tal senso anche il *Manuale di Val Travaglia*. Un'eccezione è rappresentata, come s'è detto, dal *Messale di San Simpliciano*, in cui il "temporale" è nettamente separato dal "santorale", che lo segue quale sezione distinta (per le edizioni di questi codici milanesi si vedano le note 25 e 29). Va notato che lo stesso modello di messale ambrosiano-monastico, che ha preceduto il *San Simpliciano*, ossia il mutilo *Messale di Armio* (ed. G. VERITÀ, *Il Messale di Armio. Edizione e commento*, in *Ricerche Storiche sulla Chiesa Ambrosiana*, XXI, Milano 2003, [Archivio Ambrosiano, LXXXVIII], pp. 5-197), rivela anch'esso la tradizionale successione a incastri tra "temporale" e "santorale".

In realtà mai, lungo la secolare storia del culto cristiano, “temporale” e “santorale” erano stati tra loro in tensione, e il “santorale” risultava costitutivamente innestato nella “memoria” pasquale, quasi sua manifestazione a livello antropologico.

Non fu certamente un caso che al rifiuto della commemorazione dei santi si associasse nella Riforma la crisi della dimensione misterico-sacramentale del culto.

Va osservato che l'emarginazione di quest'ultima comportò anche il venir meno della percezione del Tempo che le era connessa: una percezione, come s'è detto, nient'affatto mitologica e che non intaccava il carattere strettamente immanente di questa dimensione della realtà, e tuttavia una percezione segnata dall'esperienza religiosa del trascendimento culturale del Tempo e della partecipazione nel Tempo alla forza trasfigurante dell'evento salvifico.

Molto acutamente Max Weber ha visto nel distacco calvinista dalla concezione misterico-sacramentale dell'esperienza religiosa la radice della visione puramente secolare del Tempo, non più segnato dalla presenza misterica dell'eterno ma ricondotto unicamente alla dimensione etica, quale campo dell'autonoma iniziativa dell'uomo<sup>34</sup>.

In questo senso la dottrina e la prassi sacramentale non appaiono essere stati, ed essere, soltanto enunciati teologici oggetto del dibattito confessionale, ma risultano costituire elemento fondante e paradigmatico di uno specifico modo di guardare alla realtà e di operare in essa: hanno rappresentato dunque una forma di cultura.

Ben lo evidenzia il russo *Racconto degli anni passati* attraverso le parole poste sulle labbra degli ambasciatori di Vladimir dopo l'esperienza della celebrazione culturale nella Santa Sofia di Costantinopoli: «Non sapevamo se in cielo ci trovavamo oppure in terra; non v'è sulla terra uno spettacolo di tale bellezza; solo questo sappiamo: là Dio coesiste con l'uomo»<sup>35</sup>. In effetti – e l'autore di questo racconto lo ha mirabilmente espresso – proprio la visione della realtà assimilata dalla partecipazione nel culto ai “divini misteri”, è stata lo stimolo ideale che al mondo cristiano ha permesso in età antica e medioevale di operare ben radicato nella Storia, ma altresì di vivere – come nei “divini misteri” – una continua tensione al trascendimento della Storia stessa, per far tralucere nel Tempo i bagliori dell'eterno<sup>36</sup>.

Antonino Zichichi, sottolineando la diversità sussistente tra la concezione scientifica del Tempo e la sua percezione “mistica”, ha segnalato il contributo decisivo che da quest'ultima è venuto alla elaborazione di un adeguato computo del Tempo stesso. In questa sede abbiamo visto come, sulla scia e in continuità rispetto alla concezione religiosa del Tempo ricevuta dall'ambito ebraico, la tradizione cristiana abbia conosciuto anche una percezione culturale del Tempo, radicata anch'essa nell'eredità ebraica e strettamente connessa nella Chiesa alla dottrina e alla prassi sacramentale.

Se la concezione “mistica” non è contraddetta dalla concezione scientifica, la percezione culturale sembra configurarsi come trascendimento di entrambe, già condensando in sé il passato e l'eschaton, e aprendoli all'eterno “oggi” della Parusia.

Mi è parso di poter riconoscere in questo patrimonio ideale (almeno fin che ha conservato piena vitalità) una componente non trascurabile dell'universo spirituale che ha improntato la vicenda del mondo cristiano.

<sup>34</sup> M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), trad. it.: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1964; ID., *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (1906), trad. it.: *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, Milano 1977; entrambi i contributi sono stati successivamente ripresi in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), trad. it.: *Sociologia della Religione*, Milano 1982, I, pp. 18-194, 195-224.

<sup>35</sup> *Повесть временных лет*, ad annum 6495 (987), ed. D. C. LICHACHEV, Sankt-Peterburg 1996<sup>2</sup> (Moskva-Leningrad 1950<sup>1</sup>), p. 49; trad. it. I. P. SBRIZIOLO, *Racconto dei tempi passati. Cronaca russa del secolo XII*, Torino 1971, p. 63.

<sup>36</sup> Nell'esperienza culturale si veniva dunque ricomponendo anche quella dialettica ermeneutica tra radicamento nella storia, in quanto storia della salvezza, e trascendimento della storia, che Marta CRISTIANI ha ripercorso con riferimento all'alto medioevo latino nella relazione da lei presentata al convegno su *Il Tempo nel Medioevo* tenutosi a Roma nel 1998 (*Il tempo nell'alto medioevo*, in *Il Tempo nel Medioevo. Rappresentazioni storiche e concezioni filosofiche. Atti del Convegno internazionale di Roma, 26-28 novembre 1998*, cur. R. CAPASSO – P. PICCARDI, s. l. 2000, pp. 111-132).



In questo senso, rivolgerci attenzione può risultare di qualche interesse, non soltanto in rapporto alla storia del culto, ma anche per una lettura più consapevole degli ambiti di civiltà che dal Cristianesimo sono scaturiti, aiutando a percepirne il cammino evolutivo alla luce delle ispirazioni profonde che li hanno caratterizzati.