

Card. A. I. SCHUSTER O. S. B.
del titolo di S. Martino ai Monti
ARCIVESCOVO DI MILANO



LIBER SACRAMENTORUM

NOTE STORICHE E LITURGICHE

SUL

MESSALE ROMANO



TORINO-ROMA

Casa Editrice **MARIETTI** fondata nel 1820
di MARIO E. MARIETTI - Editore - Tipografo Pontificio
della S. Congregazione dei Riti e dell'Arcivescovo di Torino

1932

Card. A. I. SCHUSTER O. S. B.
del titolo di S. Martino ai Monti
ARCIVESCOVO DI MILANO



LIBER SACRAMENTORUM

NOTE STORICHE E LITURGICHE

SUL

MESSALE ROMANO

~~~~~  
VOL. I.

**Carmi di Sion lungo le acque della Redenzione**  
**(Nozioni generali di Sacra Liturgia)**

*(Terza edizione - 2ª tiratura).*

~~~~~  
TORINO - ROMA

Casa Editrice MARIETTI fondata nel 1820
di **MARIO E. MARIETTI** - Editore - Tipografo Pontificio
della S. Congregazione dei Riti e dell'Arcivescovo di Torino

1932

Imprimi potest.

† GREGORIUS O. S. B.

Abbas Ord. Montis Casini et Congreg. Cassin. Praeses.

Visto: Nulla osta alla stampa.

Torino, li 6 Settembre 1919.

Can. STEFANO RONCO, *Rev. Deleg.*

Imprimatur.

C. FRANCESCO DUVINA, *Provic. Gen.*

PREFAZIONE

Queste rapide note in origine erano destinate alla ristretta cerchia dei miei discepoli, prima nella Pontif. Scuola Superiore di Musica Sacra, quindi nel Pontif. Istituto Orientale a Roma. Cedendo poi alle insistenze d'autorevoli personaggi, che le volevano di pubblica ragione, nel licenziarle oggi alle stampe non ho altro scopo che di far parte alle anime pie e studiose, specialmente tra i miei confratelli nel sacerdozio, di quel sentimento di fede e di casta dilezione, che il Signore volle già apprestare a me indegno nella quotidiana meditazione del Messale Romano.

Non ho voluto scrivere un'opera esclusivamente pei dotti, nè un libro di sola pietà. Tutta la teologia è condensata nelle venerande ed arcaiche formole romane del Divin Sacrificio, e la fede inoltre mi ricorda, che il Divin Salvatore ha costituito la Chiesa erede della mistica scienza della preghiera, e dell'arte d'aprire e serrare, mediante gl'ineffabili gemiti del Paraclito, il cuore di Dio. *Omnipotentia simplex*. Mi son quindi guardato d'analizzare i formulari Eucaristici coll'indifferenza del critico, che tiene appena conto dell'arcaicità dei documenti; ma vi ho unito invece quella trepida riverenza del credente, che in quelle pagine così divinamente sublimi, sente il palpito di mille generazioni di Martiri, di Dottori e di Santi, i quali, più che ideate e recitate, le hanno vissute.

È certo infatti che il Messale Romano rappresenta nel suo complesso l'opera più elevata e importante della letteratura ecclesiastica, quella che riflette più fedelmente la vita della Chiesa, il poema sacro al quale " ha posto mano cielo e terra „.

Illustrare con tocchi rapidi e precisi, con energiche sintesi questo libro dal lato storico e archeologico, farne rilevare nei luoghi più importanti l'autorità teologica, porne in evidenza l'arte e la bellezza del contenuto mistico, ecco lo scopo che mi sono proposto. Altri avrebbe forse preferito che io fossi stato meno conciso, e che, invece d'un lavoro di studio privato e di preparazione dello spirito alla recita intelligente delle preci contenute nel Messale, — *Psallam spiritu, psallam et mente*: vuole san Paolo — ne avessi fatto una completa esposizione o commento. Questo sarebbe stato altresì il mio primitivo disegno, ma l'ho dovuto ridurre per via, quando, a un terzo appena del lavoro, il Signore ha voluto distogliermi improvvisamente dai libri e dalle biblioteche, per confidarmi invece il governo pastorale di questa illustre ed antica chiesa, la quale, più che la mia penna, reclama in quest'ora il servizio delle mie povere braccia. Le note che seguono rappresentano quindi lo sterile frutto di quelle rare briciole di tempo che possono sopravvivere ad un pastore di anime. Comunque sia, il desiderio dei discepoli e degli amici resta soddisfatto colla stampa di questo **Liber Sacramentorum**, e dedicandolo appunto a loro, faccio mio il voto del grande Apostolo, presso la cui sacra Tomba l'ho dettato: *Et nunc commendo vos Deo et verbo gratiae ipsius, qui potens est aedificare et dare haereditatem in sanctificatis omnibus* (Act., xx, 32).

Roma, Basilica Patriarcale di San Paolo,
in Natali Apostolorum MCMXIX.

† ILDEFONSO
Abbate e Ordinario.

NOZIONI GENERALI DI SACRA LITURGIA

CAPITOLO I

La sacra Liturgia, sue divisioni e fonti. .

La sacra liturgia, nel suo più ampio significato, ha per oggetto la civiltà religiosa e sovranaturale del Cristianesimo nelle sue varie manifestazioni sacramentarie, eucologiche, rituali, letterarie ed artistiche, abbracciando così, come in una vasta sintesi, quanto di più sublime è stato ideato al mondo, per afferrare ed esprimere l'indescrivibile e il divino. Nè è tutto. Come figli della Chiesa Cattolica ed eredi della rivelazione dogmatica fatta agli antichi Patriarchi ed ai Profeti d'Israel, la nostra civiltà religiosa, non solo preesiste nei suoi elementi fondamentali alla stessa venuta del Figliuolo di Dio al mondo, ma è di molti secoli anteriore alle più antiche civiltà che ricordi la storia, imponendosi per ciò stesso al rispetto ed alla venerazione dei dotti. Anzi, non si potrebbe neppur parlare d'una origine puramente naturale ed umana, sia perchè l'elemento dogmatico del Cristianesimo proviene da diretta e positiva rivelazione divina, sia ancora perchè la vita e l'attività stessa della Chiesa derivano dallo Spirito di Gesù, che vive ed opera in lei.

Trattasi adunque d'un poema sacro, al quale veramente hanno posto mano e cielo e terra, e in cui l'umanità redenta nel Sangue dell'Agnello senza macchia, sulle ali dello spirito, si libra a volo altissimo, spingendosi sin presso al trono di Dio. Esso è qualche cosa più d'una semplice elevazione; giacchè la sacra liturgia non solo rappresenta ed esprime l'ineffabile ed il divino, ma per mezzo dei Sacramenti e delle sue formole eucologiche lo produce, a dir così, e lo compie nelle anime dei fedeli, ai quali comunica la grazia della Redenzione. Si può anzi dire che la stessa fonte della santità della Chiesa è tutta compresa nella sua liturgia, cosicchè senza i divini Sacramenti, la passione del Salvatore, nella presente economia istituita

da Dio, non avrebbe su di noi alcuna efficacia, per mancanza di istrumenti atti a trasmettercene i tesori.

L'ambito della liturgia non la cede in vastità a nessuna altra scienza, giacchè abbraccia le prime origini dell'umanità, le sue relazioni essenziali col Creatore, la Redenzione, i Sacramenti, la Grazia, l'escatologia cristiana, quanto insomma v'ha di più sublime, di più esteticamente perfetto, di più necessario ed importante al mondo. Per ragione di metodo, questo vasto campo può tuttavia essere diviso e ripartito in varie sezioni, ognuna delle quali comprende un lato e un aspetto particolare e determinato della religiosità cattolica. Il prospetto potrebbe essere il seguente :

Sacra liturgia	}	a) liturgia sacramentaria	}	riti essenziali	}	riti cerimoniali	
		b) liturgia salmodiale (Ufficio divino)		}		sortologia	}
			innodia		> responsoriale		
			musica religiosa	> direttanea			
	c) liturgia straordinaria o d'occasione	}	dedicazioni delle basiliche	}	altari	}	architettura, pittura ed arti sacre
	consacrazioni o benedizioni		vergini abbati imperatori				
	d) liturgia funeraria						

Come scienza, la sacra liturgia ha i suoi canoni, le sue leggi, le sue suddivisioni, al pari di tutte le altre scienze, e particolarmente della teologia positiva, cui è affine così per metodo che per scopo. Essa, infatti, si propone lo studio sistematico del culto cristiano, distinguendo e classificando le varie formole liturgiche giusta il tipo che distingue ciascuna famiglia, ordinandole secondo la diversa data di redazione, istituendo esami e confronti fra i vari tipi, affine di rintracciare in essi il loro comune schema d'origine. È soltanto così che si possono ricondurre a uno stipite comune, delle liturgie apparentemente irriducibili, come ad esempio la Romana, la Gallicana e l'Isipanica; senza di che, non si riuscirebbe a comprendere come l'unità del Simbolo della Fede non avesse avuto come immediata conseguenza la primitiva unità della sua espressione liturgica. Invece, studi recenti ed indagini minuziose e pazienti, hanno scoperto in tutte le liturgie, anche le più diverse fra di loro, un sustrato comune; talora un identico concetto viene espresso con formole rituali ed un linguaggio affatto differente, ma oramai non può dubitarsi più che le liturgie orientali ed occidentali derivano tutte da un identico ceppo, assai antico, che forma come la base e il fulcro dell'unità cattolica nel culto ecclesiastico.

Tra le fonti per lo studio della sacra liturgia, altre sono dirette, altre indirette. Alla prima specie, appartengono le pubblicazioni antiche e recenti delle anafore orientali e dei vari sacramentari latini. Recentemente il principe Massimiliano di Sassonia ha intrapreso la pubblicazione a fascicoli dei vari testi delle messe orientali, Siro-Maronita, Caldaica, Greca, Armena, Siriaco-Antiochena, ma non mancano delle buone illustrazioni e dei commenti a quasi tutti i libri liturgici orientali finora editi¹. Tra le fonti occidentali, una menzione speciale meritano i sacramentari Leoniano, Gelasiano, Gregoriano, gli *Ordines Romani*, il *Missale Gothicum*, quello Gallicano antico e i libri liturgici mozarabici. Le varie liturgie, tenendo conto del loro sviluppo cronologico e delle loro relazioni etnografiche, possono raggrupparsi approssimativamente nella maniera seguente:

Fonti liturgiche dell'èvo immediatamente posteriore all'Apostolico

{	a) <i>Διδαχὴ</i>
{	b) <i>Epistola I Clementis</i>
{	c) <i>Epistola S. Ignatii</i>

II secolo. Liturgie occidentali - S. Giustino - Fragment. Latin. palinsesto di Verona. - Tertulliano

III secolo. *Canones Hippolyti*.

IV sec.	Orientali Antiochene	{	Siriaca	{	Catechesi di S. Cirillo Costituz. Apostoliche * Liturgia greca di S. Giacomo > siriana di S. Giacomo > di S. Basilio > di S. Giov. Crisostomo	} greca	} armena
—	—	{	Nestoriana di Persia e Mesopotamia	{	Anafora di Bickel (vi sec.) Liturgia dei santi Addeo e Mari Anafore di Teodoro di Mopsuestia, di Nestorio ecc.	}	}
Liturgie	Alessandrina	{	Encologio di Serapione Liturgie copte	{	Liturgia greca di S. Marco S. Cirillo d'Alessandria S. Gregorio Nazianz. S. Basilio	} Liturgia abissin. XII Apostol.	}
—	Latine	{	Romana	{	Milanese Gallicana Ispanica Celtica	} Aquileia Ravenna	}

Questo schema rappresenta esclusivamente le grandi linee di classificazione delle varie famiglie liturgiche, e talvolta i riavvicinamenti che propone hanno un valore puramente approssimativo, come nel caso di far dipendere da Roma tutte le altre liturgie latine.

¹ L'opera più importante è ancora quella di M. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*, t. I, Oxford, 1896.

² Cf. FURX, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbon, 1906.

Meritano una menzione particolare gli antichi sacramentari romani, i quali tuttavia sono ben lungi dal rappresentarci esattamente lo stato della liturgia in Roma nel suo periodo primitivo; giacchè quasi tutti, più o meno, hanno subito dei ritocchi gallicani d'adattamento locale.

Sacramentario Gregoriano. È il nome attribuito da papa Adriano I (784-791) ad una raccolta di messe stazionali, una parte delle quali sono indubbiamente anteriori al pontificato di san Gregorio Magno, ma che comprende altresì dei numerosi elementi a lui assolutamente posteriori. Il collettore, come base del suo lavoro ha certamente adoperato un sacramentario intitolato al santo Pontefice, ma essendoci ignoto il criterio col quale egli lo ha modificato, sarebbe forse più esatto d'intitolare la raccolta da papa Adriano I. Il sacramentario contiene solamente le messe stazionali, alle quali d'ordinario prendeva parte il Papa, omettendo tutte le altre feste e solennità in cui non si celebrava la stazione ¹.

Sacramentario Gelasiano. Questo nome venne già attribuito in Francia ad una raccolta liturgica romana, importata nelle Gallie tra il 628-731, molto dopo san Gregorio Magno, ma assai prima del pontificato di Adriano I. Però l'originale romano ha subito in Francia delle grandi modificazioni, onde la raccolta esige una critica e una selezione molto accurata, perchè i suoi documenti possano rendere testimonianza circa l'uso liturgico di Roma anteriormente a Carlo Magno. L'introduzione del sacramentario Gregoriano in Francia minacciò un istante d'oscurare la fama della collezione Gelasiana, ma la raccolta di san Gregorio essendo stata ritrovata affatto insufficiente per l'uso quotidiano delle Chiese, venne ampliata e compulsata con quella attribuita a papa Gelasio, la quale in grazia di questa fusione ha lasciato delle larghe tracce anche nell'attuale liturgia romano-franca ².

Missale Francorum. È rappresentato da un unico codice unciale frammentario del secolo VII, conservato altra volta nell'abbazia di san Dionisio, ed attualmente nella biblioteca vaticana. Le 11 messe che comprende sono tutte di stile romano, ma la raccolta non è immune da interpolazioni gallicane, specialmente nelle rubriche ³.

¹ Cf. DUCHESNE, *Origines du culte chrétienne*, V édit., pag. 120 seg.

² Cf. DUCHESNE, *Op. cit.*, 126 seg.

³ Cf. DUCHESNE, *Op. cit.*, 136.

Sacramentario Leoniano. È il più antico e il più copioso dei sacramentari, ma disgraziatamente lo strano disordine e la natura stessa del materiale liturgico adoperato dal collettore, escludono che la collezione abbia mai avuto un vero carattere ufficiale. Vi si trovano, ad esempio, delle forti declamazioni contro i falsi devoti che *sub specie gratiae* ingannano i semplici, e s'insiste sulla necessità di premunirsi contro la loro malizia. Alcune messe sembrano ispirate alle strettezze e al dolore dei Romani durante l'assedio degli Ostrogoti (537-39); una colletta funebre si riferisce alla sepoltura di papa Simplicio († 483); ma ad ogni modo, la raccolta è anteriore a san Gregorio, e sembra l'unica fonte romana immune da interpolazioni straniere. Forse questa fortunata conservazione del testo la si deve al carattere affatto privato della raccolta, per cui essa non uscì dagli stretti limiti della basilica o del titolo al quale era destinata. Il materiale adunato dal redattore presenta tutti i caratteri d'autenticità, ma non è esclusa l'ipotesi che l'intera collezione non abbia mai avuto carattere ufficiale e scopo pratico, non essendo stata mai in uso. Secondo alcuni, il collettore non avrebbe avuto che uno scopo bibliografico ¹.

Rotolo di Ravenna. Così viene chiamato un rotolo opistografo in grossi caratteri unciali, che apparteneva con tutta probabilità all'archivio metropolitano di Ravenna. Comprende in tutto 40 orazioni di tipo romano, in preparazione alla solennità natalizia, ma è ben difficile di determinarne la data ², che potrebbe risalire sino ai tempi del Crisologo.

Ordines Romani. Sono una raccolta assai importante di cerimoniali di vari tempi, che ci permettono di seguire passo passo dal secolo VIII al XV tutto lo sviluppo progressivo della liturgia papale a Roma. Il più antico di questi *Ordines*, il 1°, sembra datare dal secolo VIII, ma non tutti gli elementi che contiene sono sincroni, nè possono tutti vantare eguali diritti di romanità. Anche qui si rinnova il caso dei Sacramentari, che, una volta fuori di

¹ Fu pubblicato la prima volta dal Bianchini da un codice unciale del VII secolo conservato nella biblioteca capitolare di Verona (*Liber Pontifical.* tom. IV). Il Muratori lo ripubblicò in *Liturgia Romana vetus I*; ma in seguito ne diedero un'edizione più accurata i fratelli Ballerini, che è pure riprodotta in Migne, *P. L.*, t. LV. Un'ottima edizione è quella recente di M. FELTOE, *Sacramentarium Leonianum*, Univ. press., 1896; Cf. DUCHESNE, *Op. cit.*, 137-45.

² Venne edito la prima volta dal Ceriani, *Il rotolo opistografo del principe Antonio Pio di Savoia*, in *fo.*, Milano 1833; in seguito la memoria fu ripubblicata in *Archiv. Stor. Lombardo*, 1834, t. I seg.

Roma, vengono modificati ed adattati all'uso delle altre corti episcopali, senza più alcuna correlazione collo sviluppo liturgico, che intanto anche nell'Urbe proseguiva il suo corso. Un caso ben singolare avvenne ad Amalario che, dopo aver concessa un'autorità indiscutibile all'*Ordo Romanus*, in occasione d'un suo viaggio a Roma nell'832, ebbe quasi a scandalizzarsi, che ivi il clero ne avesse perduto completamente la notizia ¹.

I documenti più importanti della liturgia gallicana sono il *Missale Gothicum* della chiesa d'Autun, della fine del secolo VII ², il *Missale Gallicanum vetus* del medesimo tempo ³, le undici messe scoperte dal Mone in un palinsesto del 760-781 appartenuto già a Giovanni II vescovo di Costanza ⁴, il lezionario di Luxeuil (VII sec.), le omilie di san Germano di Parigi e il messale di Bobbio (VII secolo).

La liturgia ispanica o mozarabica ha lasciato un materiale documentario più numeroso, ma in parte ancora inedito. Dom Morin pubblicò nel 1893 il *Liber Comicus* o *Comes*, contenente le lezioni della messa con rubriche assai importanti; Dom Férotin ha pubblicato il *Liber Ordinum*, una specie d'eucologio o rituale, ma rimane ancora a fare uno studio accurato sul sacramentario e sull'antifonario, giacchè il rito mozarabico esumato nel secolo XV dal Ximenes per uso d'una cappella nella cattedrale di Toledo, è stato fortemente interpolato con numerosi imprestiti derivati dalla liturgia Romana; perciò il messale e il breviario mozarabico riprodotti dal Migne nella sua Patrologia (t. LXXXV), non possono affatto servire a scopo veramente scientifico.

Anche la liturgia di Milano ha le proprie fonti documentarie. Tra le più importanti, sono il sacramentario di Biasca del secolo X, e quello di Bergamo dell'XI. I monaci di Solesmes hanno accompagnata la pubblicazione d'un antifonario ambrosiano con uno studio assai minuto e profondo del Cagin, e il Magistretti ha pubblicato il *Be-rolodus* del secolo XII, dimostrando la grande importanza storica e liturgica che hanno queste raccolte di consuetudini cerimoniali, che ricordano gli *Ordines Romani*. Ultimamente il Ceriani ha pubblicato il testo antico del Messale Ambrosiano, e dopo la di lui morte,

¹ Cf. DUCHESNE, *Op. cit.*, 147-152.

² Cf. DELISLE, in *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXXII, I part., dove ha raccolto e catalogato i sacramentari latini che erano a sua cognizione.

³ Cf. DUCHESNE, *Op. cit.*, 153-4.

⁴ MONE, *Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert*, Francofort, 1850; P. L., t. CXXXVIII, 863.

il Magistretti e il Ratti, integrando l'opera dell'illustre maestro, hanno edito l'apparato critico di quell'insigne monumento della Chiesa Milanese.

E giacchè siamo a parlare di Messali, dobbiamo avvertire che questo nome, al pari dell'opera liturgica che designa, data solo dal medio evo, verso il periodo Carolingio; gli antichi conoscevano i Sacramentari, i quali però non corrispondono che in parte al contenuto del *Missale plenarium*. A spiegar meglio la cosa, conviene tener presente il carattere speciale della sinassi religiosa nella Chiesa primitiva. A differenza dei moderni, che in chiesa, senza intender nulla, si contentano d'unirsi in ispirito al sacerdote che prega, gli antichi volevano che l'*actio* fosse veramente sociale, collettiva, eminentemente drammatica, così che non soltanto il vescovo, ma il presbitero, i diaconi, il clero, i cantori, il popolo, ciascuno avesse la propria parte distinta da rappresentare. Di qui la necessità di avere separatamente i testi di queste varie parti, in modo che, se il vescovo o il prete avevano a loro uso il *Liber Sacramentorum*, il solista altresì avesse il Responsoriale, gli alunni della *Schola* l'Antifonario, il suddiacono l'Epistolario e via dicendo.

Il Sacramentario o *Liber Sacramentorum*, conteneva quindi tutte le preghiere che recitava il sacerdote o il vescovo, non già soltanto nella messa, ma nell'amministrazione di tutti gli altri Sacramenti, i quali, del resto, erano intimamente connessi coll'azione eucaristica. Così, le formole del Battesimo e della Cresima facevano parte della liturgia della veglia pasquale; quelle dell'Assoluzione erano comprese nei riti della riconciliazione dei penitenti il giovedì santo; le preghiere dell'Estrema Unzione seguivano l'assoluzione degli infermi *ad succurrendum*, prima della messa e del viatico; le sacre ordinazioni erano compenstrate colle cerimonie della stazione notturna a san Pietro il sabato del quattro tempi, e le benedizioni nuziali facevano parte come d'una specie d'appendice, in cui si contenevano le messe d'occasione, per nozze, per esempio, per funerali, dedichazioni di chiese, anniversari di consacrazioni di vescovi o di preti, ecc. Il tutto con un collegamento, un ordine, un intimo nesso, che anche nella sua disposizione bibliografica faceva vedere come l'Eucaristia è il vero centro del culto cristiano, di guisa che tutti gli altri Sacramenti sono a lei coordinati, o preparano l'anima a parteciparne degnamente, o ne custodiscono la grazia ricevuta.

Sono esclusi quindi dal Sacramentario gl'introiti, le lezioni, le antifone e i graduali, perchè tutte queste parti erano destinate ai ministri inferiori; quanto invece apparteneva al sacerdote nell'amministrazione dei Sacramenti, e che ora è sparso nel messale, nel

pontificale e nel rituale romano, era compreso nel Sacramentario, così da giustificare pienamente l'antico titolo di *Liber Sacramentorum*, come lo chiamavano.

Questo sistema però, se era possibile a Roma e nelle grandi chiese episcopali, dove ai codici liturgici era destinato un posto speciale vicino al presbiterio, tanto da averli subito alla mano, nelle parrocchie di campagna e nelle chiese, ove, per mancanza di clero e di redditi, la liturgia stazionale Romana era stata ridotta alla sua più semplice espressione e ai minimi termini, presentava delle gravi difficoltà. Immaginiamoci un povero prete di villaggio, vecchio, ed assistito solamente da tre o quattro irrequieti fanciulli, che fanno la parte di *lectores*. Questi, per celebrare la messa, avrà bisogno di una intera biblioteca: del Sacramentario, dell'Evangeliaro, dell'Epistolario, dell'Antifonario e del Responsoriale, oltre poi la fatica di ritrovare qua e là nella raccolta le collette, le pericopi scritturali, i canti appropriati, le varie parti insomma della sua funzione. La più semplice sarebbe stata quella di fondere insieme tutte queste collezioni, trascrivendo giorno per giorno tutta per disteso la messa corrispondente alle diverse feste dell'anno. Ecco pertanto l'origine del *Missale plenarium* dell' evo Carolingio; *plenarium*, perchè, a differenza degli antichi Sacramentari, conteneva tutta per intero la liturgia Eucaristica, senza bisogno d'alcun altro libro.

Paragonando ora l'attuale messale nostro dopo la riforma tridentina col messale medievale e col Sacramentario Gregoriano, la differenza non apparisce punto sostanziale. Il nostro è più ricco e vario per ciò che riguarda il ciclo agiografico; ma le messe stazionali delle domeniche, dell'Avvento, della Quaresima, delle feste dei Santi comprese nel Sacramentario di san Gregorio, salvo poche differenze, sono quasi le stesse. Si può dire insomma che il nostro codice eucaristico, pur tenuto conto dello sviluppo raggiunto col decorrer dei secoli, è sostanzialmente il medesimo che usavano i grandi Dottori della Chiesa nel medio evo, e che recava in fronte il nome di Gregorio Magno.

Abbiamo detto che sostanzialmente è lo stesso, ma con ciò non vogliamo parlare d'una identità assoluta. Mutazioni ed aggiunte ve ne sono, e ve n'erano assai di più prima del Tridentino; ma fortunatamente i rigidi criteri di riforma liturgica ai quali s'ispirarono i Papi della seconda metà del secolo xvi, sbarazzarono il messale romano di molte aggiunte, tropi, sequenze, collette e messe del tardo medio evo, che deturpavano l'armonia delle linee del grandioso monumento liturgico eretto dai Pontefici dei secoli iv-viii. Vennero soppresse le messe degli *auxiliatorum*, quelle pei giudizi di Dio, l'uso di celebrare nelle domeniche dell'anno la messa *de Trinitate* in luogo

di quella descritta nel messale, le feste dei pazzi, degli asini, ecc., ed altre carnevalate, che s'erano introdotte nel luogo santo.

Qualche buona cosa tuttavia avrebbe forse potuto essere restituita all'antico onore, e non lo fu, certamente per insufficienza di materiale scientifico a disposizione dei liturgisti del secolo XVI. Così, tra le lacune dell'attuale messale, è da deplorare la soppressione delle varie *praefationes*, di cui così il Leoniano che il Gregoriano erano ricchissimi, tanto che ciascuna festa dell'anno, ogni domenica di speciale importanza aveva la propria. Il medio evo, per economia di carta e di tempo s'era troppo facilmente disfatto di tutto questo bagaglio romano, conservando appena una diecina di *praefationes* speciali per la Quaresima, la Pasqua, la Pentecoste, ecc.; pel resto, era buona la *praefatio communis*, quella cioè che ancora oggi si recita quotidianamente. Sarà lecito sperare che in qualche futura recensione del messale, la Suprema Autorità restituisca al primo onore una parte così bella ed importante del venerando deposito liturgico di Leone, di Gelasio e di Gregorio Magno? È vero che la primitiva tradizione romana si dichiarò alquanto aliena dall'ammettere nel proprio *Canon Missae* tutte queste parti mobili e variabili, che incontrarono tanto nel genio dei gallicani, ma è certo che la tradizione delle *praefationes* proprie risale in Roma almeno al tempo di Leone I.

CAPITOLO II.

L'iniziazione cristiana.

Il Battesimo non è un semplice atto d'iscrizione alla società dei fedeli, ma è il Sacramento che contiene e conferisce la stessa vita soprannaturale dell'anima; in modo che, qualunque sia il grado di santità al quale questa sarà poi elevata da Dio, qualunque siano i carismi che in seguito l'adorneranno, queste grazie non faranno altro che sviluppare e confermare in lei la santità primordiale contenuta in germe dal suo Battesimo. Come il seme contiene virtualmente l'albero, così il Battesimo è la stessa vita cristiana. Esso è il seno verginale e fecondo della santa madre la Chiesa, in cui concepisce e genera al Cristo i popoli tutti della terra. Bisogna intender ciò per elevarsi a quel concetto sublime che ispirò i riti che ora siamo per descrivere; approfondirne il contenuto spirituale, è un comprendere il pensiero di quei geni elevatissimi di artisti, che eressero nell' antichità i battisteri magnifici del Laterano, di Ravenna, di Pisa, di Firenze, di Siena e di molte altre città d'Italia.

Sin dai primordi del Cristianesimo l'iniziazione alla Fede comprese due riti distinti: il Battesimo, e l'infusione dello Spirito Santo per mezzo dell'imposizione delle mani. Quest'ultimo Sacramento venne regolarmente riservato agli Apostoli e ai capi delle comunità cristiane, mentre il Battesimo poteva essere conferito anche dai diaconi o dai semplici fedeli. Le fonti primitive non ci descrivono, è vero, la disciplina del catecumenato così come la troviamo in vigore nel III secolo; ma la natura stessa delle cose ci lascia presupporre che sin da principio vi fosse un ordinamento speciale per coloro che, essendo semplici aspiranti al Battesimo cristiano, non potevano ancora partecipare ai divini Sacramenti. Un periodo d'istruzione dovè certo precedere questa conversione definitiva, come giustamente concepivano gli antichi l'iniziazione battesimale, e, a quanto ci attesta la *Διδαχὴ*, sin dalla prim'ora all'istruzione catechetica andò congiunto il digiuno, nonchè la confessione delle proprie colpe.

San Giustino è il testimone più autorevole dei riti battesimali verso l'anno 150, quando scrisse la sua prima apologia. Vi si ricordano la professione di fede « *μετὰ το ούτως, λούσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον* » ¹, le preghiere speciali e pubbliche di tutta

¹ *Apolog.* I, c. LXIII, P. G., VI, col. 428.

l'assemblea, il digiuno e la confessione che precedevano il sacro lavacro (Ἐρχοῦνται τε καὶ αἰτεῖν μυστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ προημωρημένων ἄρσιν διδάσκονται, ἡμῶν συνευχαρισμένων καὶ συναμυστευόντων αὐτοῖς) ¹; e poichè allora non ricorre traccia d'altro digiuno pubblico e solenne all'infuori di quello che precedeva la Pasqua, così è quasi certo che sin da quel tempo l'amministrazione solenne del Battesimo fosse riservata alla solennità pasquale. Riserva che non ebbe però un carattere rigidamente esclusivo, perchè fra le opere d'Ippolito v'è un sermone a lui attribuito e recitato ai battezzandi « εἰς τα ἅγια θεοφάνεια », donde sembrerebbe doversi dedurre che in quei primissimi tempi anche a Roma, giusta l'uso orientale, si amministrasse il Battesimo solenne anche per la festa dell'Epifania ². Non ci è pervenuto il testo eucologico a cui si riferisce Giustino; ma in compenso, possediamo parecchie versioni del simbolo battesimale, che i catecumeni dovevano recitare pubblicamente prima d'entrare nella sacra piscina.

Là dove san Paolo paragona lo Spirito Santo ad una unzione che si diffonde nell'anima, qualcuno ha voluto riconoscere un'allusione alla *chrismatio* battesimale, di cui abbiamo testimonianze sicure solo nel terzo secolo; gli esegeti più recenti rigettano questa interpretazione materiale del testo paolino, non meno che l'altra che si dava ad un passo di Teofilo d'Antiochia, il quale ci riporta verso il 180. *Tu vero non vis ungi oleo Dei? nos enim ideo Christiani vocamur, quod Dei oleo ungamur* ³. La fonte più copiosa per la conoscenza dei riti battesimali di Roma e di Cartagine ai tempi di Settimio Severo, è indubbiamente Tertulliano. Egli con un trattato speciale sul Battesimo, ha descritte a smaglianti colori, con quel suo stile africano così rude, ma tanto efficace, le cerimonie dell'iniziazione cristiana, il ministro, le preghiere, i digiuni che la precedevano, la solenne rinunzia a Satana, il sacro lavacro, l'unzione crismale, l'imposizione delle mani episcopali coll'epiclesi Pneumatica, la partecipazione al banchetto eucaristico e la bevanda di latte e miele che poneva termine alla cerimonia. Nel *De Resurrectione* il fecondo scrittore così riassume il rito battesimale: *Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur; caro Corpore et Sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur* ⁴.

¹ *Op. cit.*, c. LXI, col. 420.

² Ediz. Achelis (Leipzig, 1897, pag. 257-58).

³ Lit. I, ad *Autolyicum*, 12, P. G., col. 1042.

⁴ C. VIII, P. L., II, col. 806.

I canoni d'Ippolito, sia che rappresentino un antico documento disciplinare romano, sia che appartengano invece, com'è più probabile, ad Alessandria durante il pontificato del vescovo Dionisio, contengono la più completa descrizione liturgica dei rit. battesimali alla fine del III secolo. Il catecumeno doveva essere presentato al vescovo da persone che garantissero la sincerità dei suoi propositi; indi era ammesso a confessare i propri peccati, e dopo ascoltata la lettura d'un brano evangelico adattato alla circostanza, professava pubblicamente il desiderio di *convertirsi*¹. Il giovedì della « grande settimana pasquale »² era ancor permesso ai catecumeni di prendere un bagno e di sedere a mensa, ma nei due giorni seguenti dovevano osservare un rigoroso digiuno sino a dopo il Battesimo. Un ecclesiastico — a Roma e in Africa l'esorcista — era particolarmente addetto alla loro istruzione catechetica; giunta poi la notte pasquale, il vescovo imponeva loro le mani recitando gli ultimi esorcismi, perchè, messo in fuga il demonio, l'anima riconoscesse ormai il supremo dominio del Cristo. Inginocchiati ai suoi piedi, gli aspiranti si rivolgevano ad oriente, la regione sacra della luce e il simbolo del soggiorno divino, e promettevano di ubbidire sempre alla santa legge di Dio; indi il Pontefice alitava loro sul viso, e li segnava di croce sulla fronte, sulla bocca, sugli orecchi e sul petto. Seguivano le solenni vigilie pasquali che comprendevano un determinato numero di letture scritturali — commentate probabilmente dal vescovo o dai preti — con altrettante collette eucologiche; quando oramai era prossima a spuntare l'alba, i catecumeni, deposte le vesti, si rivolgevano ad occidente per rinunciare a Satana; indi, unti coll'olio benedetto, quasi fosse giunto il momento decisivo della lotta contro il demonio, discendevano tutti pieni di fede nella piscina battesimale, che simboleggiava la loro morte e la sepoltura loro insieme con Gesù Cristo, siccome così bellamente spiega san Paolo. Il vescovo li interrogava: Credi tu in Dio Padre Onnipotente? — Io lo credo. — Credi tu in Gesù, figlio di Dio? — Io lo credo. — Credi tu nello Spirito Santo? — Io lo credo. —, e dopo questa triplice professione di fede, il sacro ministro li battezzava nel nome della santa Trinità. All'uscir dall'acqua un prete ungeva di nuovo il loro corpo coll'olio misto di balsamo — *Chrismatio* —, indi il Pontefice imponeva loro le mani sul capo invocando lo Spirito Santo, e segnandoli di croce sulla

¹ L'antico monachismo ha conservata a questa parola il suo primiero significato cristiano, applicandola a designare lo stato religioso e la professione monacale, in quanto essa contiene la rinnovazione delle promesse del catecumenato, ed una reintegrazione della santità battesimale.

² L'attuale Settimana Santa.

fronte — *Consignatio* —. Seguiva il Divini Sacrificio, in cui i neofiti venivano ammessi per la prima volta a partecipare dei santi Misteri. — *Corpus Christi* — diceva il vescovo nell'atto di consegnare loro in mano la particella del pane consacrato; ed essi, rinnovando un bell'atto di fede nella presenza sacramentale di Gesù eucaristico, rispondevano solennemente: *Amen.* — *Sanguis Christi* — replicava il diacono nell'atto di appressare il sacro calice al loro labbro, e i neofiti rispondevano parimenti: *Amen.* Dopo la Comunione veniva data loro una bevanda di latte e miele, a significare che ormai erano cittadini del cielo, la vera terra promessa di cui parla la Scrittura, siccome quella su cui scorre il latte e il miele.

I riti battesimali di Gerusalemme ci sono noti per mezzo della *Peregrinatio* di Egeria, e delle catechesi mistagogiche attribuite a san Cirillo. Al principio di quaresima i candidati davano al vescovo il proprio nome, e, se l'inchiesta sulla loro vita riusciva favorevole, erano ammessi alle istruzioni che impartiva ogni mattina il Pontefice od un suo delegato. Durante la quaresima altri chierici d'ordine inferiore recitavano degli esorcismi ed alitavano sul volto degli aspiranti, ai quali tre settimane prima di Pasqua s'insegnava il simbolo della fede — *Traditio symboli* —, perchè poi potessero recitarlo al vescovo al principio della Settimana Santa. I giorni della Passione del Signore a Gerusalemme erano troppo dominati dal pensiero delle pene di Gesù, perchè il clero potesse occuparsi in una maniera speciale dei catecumeni. Questi perciò venivano convocati definitivamente nel vestibolo del battistero solo la notte di Pasqua, quando dovea celebrarsi il rito così suggestivo della rinunzia a Satana, comune a tutte le liturgie. Coll'indice rivolto all'occidente, la regione delle tenebre, il candidato diceva: Io rinunzio, o Satana, a te e al tuo culto; indicando quindi l'oriente, recitava il sacro simbolo di fede. Deposte le vesti, il nuovo atleta cristiano veniva interamente unto d'olio esorcizzato; discendeva allora nella santa piscina, e mediante una triplice immersione, riceveva il Battesimo, cui seguiva tosto l'unzione crismale, come nei canoni d'Ippolito ¹. La cerimonia terminava col sacrificio eucaristico celebrato sul Golgota, nella basilica del *Martyrium*, ove i neofiti partecipavano per la prima volta ² alla sacra mensa.

Il rito battesimale delle chiese occidentali, Roma, Milano, le Gallie e le Spagne, nelle grandi linee generali s'accorda con quello

¹ Cf. *Canones Hippolyti* in DUCHESNE, *Les origines du culte Chrétien*, V édit. (1909), append. VI, n. 106, g. pag. 63 seg.

² DUCHESNE, *Op. cit.*, 518.

orientale. L'iniziazione del catecumeno comprendeva tre cerimonie distinte: l'esorcismo, l'alito sul volto e l'unzione; ma in Ispagna l'unzione delle membra seguiva immediatamente il primo esorcismo, mentre a Milano e a Roma veniva differita sino al momento del battesimo. Questa diversità di rito sconcertò per un momento i vescovi delle Gallie, che verso il 400 ne consultarono in proposito la Sede Romana, la quale rispose, importare poco in qual giorno si compiesse l'unzione, purchè seguisse dopo il terzo scrutinio.

Conosciamo troppo poco l'ordine e il numero di questi scrutini o esami, di cui nel messale gallicano ci restano le preghiere preparatorie. Abbondano invece le fonti circa la cerimonia della *traditio symboli* nella domenica innanzi la Pasqua, allorchè in Francia si benedicevano i sacri olii: *dies unctionis*. Il giovedì santo i catecumeni recitavano il simbolo innanzi al vescovo; ma, diversamente dal rito romano, non pronunciavano ancora alcuna formola di rinuncia a Satana, che era differita invece sino alla notte di Pasqua.

Non ostante queste lievi particolarità, il rito battesimale delle Chiese gallicane nelle sue grandi linee è identico a quello romano; precede l'esorcismo dell'acqua, indi, senz'altra unzione — tranne che a Milano — i candidati venivano immersi tre volte nella piscina. Usciti dall'acqua, i neofiti erano condotti al vescovo, che li ungeva sul capo col crisma, li rivestiva d'una bianca tunica, e a Milano e nelle Gallie lavava anche loro i piedi. Anche in Ispagna era invalso il medesimo uso, ispirato senza dubbio a quel passo del Vangelo ove Gesù lavando i piedi a Pietro affermò: Chi esce dal bagno non ha bisogno che di lavarsi i piedi. Il canone 48 del Concilio d'Elvira abrogò tale rito.

I riti battesimali romani non la cedono in splendore a quelli di nessun'altra liturgia; la suprema potestà delle chiavi, il ricordo del Battesimo conferito dagli apostoli Pietro e Paolo alle primizie della fede cristiana in Roma, le tradizioni storiche dell'antico cimitero Nomentano, in cui si conservava il ricordo della cattedra e della piscina battesimale di S. Pietro, tutto insomma contribuiva a conferire al Battesimo amministrato in quelle cripte un significato speciale, che non poteva mai avere fuori di quell'ambiente privilegiato, e ancor oggi così suggestivo.

Caduta in disuso l'amministrazione battesimale per l'Epifania, la Pasqua e la Pentecoste furono a Roma i soli giorni destinati al Battesimo solenne; la Pasqua, a cagione del simbolismo paolino che nella piscina battesimale riconosceva il tipo della tomba in cui l'anima discende con Gesù Crocifisso, per indi risorgere a nuova vita di grazia; la Pentecoste poi, in quanto la discesa dello Spirito Santo

nel Cenacolo simboleggia la nostra *consignatio*, e l'infusione dello Spirito Santo nell'anima nostra. La Cresima infatti era un rito sacramentario intimamente congiunto al Battesimo, di cui veniva considerato come il legittimo complemento: *Confirmatio Sacramenti*.

In seguito all'infusso degli orientali, quando le chiese di Spagna e di Sicilia tentarono di riesumare l'uso di amministrare il Battesimo anche nella festa della Santa Epifania, i Papi non omisero perciò di protestare contro siffatta pratica, che ai loro occhi rappresentava una temeraria novità nel Patriarcato Romano.

Come in Oriente, così pure nella Città Eterna al principio della quaresima i catecumeni desiderosi di completare la loro istruzione religiosa, — giacchè un gran numero, specialmente tra la nobiltà, preferiva di differire il Battesimo sino al momento, in cui la vicina morte ne avesse resi gli obblighi meno gravosi e i privilegi più sicuri — si presentavano al Papa per essere iscritti nella lista degli *electi* o *competentes*, e sin da quel momento s'impegnavano a mostrarsi assidui alle istruzioni che loro si tenevano.

Il rito dell'iniziazione al catecumenato — *ordo ad christianum faciendum* — in Roma era molto semplice, e comprendeva l'alito del sacerdote sul volto, un esorcismo, il segno di croce sulla fronte, e l'imposizione d'un granello di sale sul labbro. Seguiva quindi durante la quaresima la lunga preparazione catechetica degli *electi*, e constava di almeno tre scrutini, con un apparato complicatissimo, ma assai imponente, di riti e d'istruzioni.

Giusta gli *Ordines Romani* del VII secolo, gli scrutini erano sette, e nessuno aveva luogo la domenica; ma dal Sacramentario Gelasiano, da un capitolare di Napoli ¹, e da una domanda di Senario *vir illustris* al diacono romano Giovanni ², rileviamo che nel IV secolo gli scrutini non erano più di tre, ed avevano luogo precisamente nella solennità domenicale.

Il Duchesne osserva che nel secolo VII questi scrutini dovettero perdere gran parte del loro primitivo significato, poichè il Battesimo non era più amministrato che ai bambini. Egli quindi non riesce a comprendere come il rito, invece di tendere a raccorciarsi, siasi così sfarzosamente sviluppato, tanto da raddoppiare il numero degli scrutini, rendendo la cerimonia molto più complicata. Pel dotto liturgista questo costituisce un vero problema liturgico, che però egli preferisce di lasciare insoluto ³. Osservo tuttavia che questo sviluppo della li-

¹ *Anecd. Mareds.*, 427, 428.

² *Ioannis Diaconi Epist. ad Senarium*, P. L., LIX, 401.

³ *Op. cit.*, 605.

turgia battesimale nel VII secolo è perfettamente normale. Allora il battesimo degli adulti era divenuto null'altro che una reminiscenza liturgica e una cerimonia. Uscito quindi il rito dal terreno dell'attualità e della realtà, e sdruciolato nel campo del simbolismo, vi si sviluppò rigogliosamente. Rigoglio questo che è parallelo all'altro che osserviamo relativamente alla liturgia quaresimale nel VII e VIII secolo, quando appunto per opera dei due Gregorii I e II s'introdussero le tre domeniche di preparazione alla quaresima, le quattro stazioni della settimana di quinquagesima, quelle delle ferie V quaresimali e delle domeniche seguenti le grandi vigilie dei sabati dei quattro tempi celebrate a san Pietro (*dominica vacat*).

Infatti, dei sette grandi scrutini dell'*Ordo Romanus VII*, quattro non sono che una ripetizione del primo *ante auris aperitionem*, accusando anche per questo un'origine posteriore puramente simbolica, quando cioè si volle riavvicinare il numero settenario degli scrutini a quello dei doni dello Spirito Santo ¹.

Il primo esame era indetto il mercoledì della terza settimana di quaresima, quando in sull'ora di terza un accolito, dopo l'appello nominale, ordinava i fanciulli a destra e le fanciulle a sinistra. Passava quindi un presbitero che li segnava di croce in fronte, e imposte loro le mani, dava a gustare del sale benedetto, a figurare la dottrina della nuova sapienza che doveva dare come un sapore soprannaturale alla vita loro. Al principio della messa i catecumeni si ritiravano; ma dopo la prima colletta, il diacono li richiamava nuovamente innanzi al Pontefice, il quale diceva loro: *orate, electi flectite genua*; essi allora s'inginocchiavano, facevano orazione, e dopo una breve pausa, il prelado soggiungeva: *levate, complete orationem vestram, et dicite: Amen*. Allora i padrini e le madrine segnavano nuovamente di croce la fronte dei loro futuri figliocci; seguivano altri tre accoliti a recitare degli esorcismi, accompagnati dall'imposizione delle mani, e da ultimo passava un prete che ripetendo il medesimo rito, recitava un'ultima preghiera. La prima iniziazione cristiana era compiuta; dopo la lezione di Ezechiele: *Haec dicit Dominus: effundam super vos aquam*, i candidati venivano definitivamente licenziati, ma all'offertorio i padrini e le madrine presentavano per loro le oblate, facendone iscrivere i nomi sui diti-lici degli offerenti.

Il sabato seguente si ripetevano gli identici riti; ma il terzo scrutinio nella settimana successiva — *in aperitione aurium* — aveva una speciale importanza, giacchè allora veniva cautamente rimosso

¹ *Ord. Rom. VII, P. L., LXXXVII, col. 998.*

dai catecumeni il velo della disciplina dell'arcano, per iniziarli ai segreti dei figliuoli di Dio, alla piena cognizione del santo Vangelo, del Simbolo di fede e dell'Orazione domenicale.

Sino a quel giorno, infatti, i catecumeni avevano appreso solo vagamente il contenuto della legge evangelica; però in quel giorno Gesù, per mezzo della sua Chiesa, presentava loro le tavole della nuova legge d'amore. — *Dominus legem dat.* — Così appunto è scritto sul volume che tiene in mano il Salvatore assiso maestosamente in trono nelle antiche absidi delle basiliche romane; e tutto induce a ritenere, che quella solenne rappresentazione trionfale del Legislatore divino ci conservi appunto il ricordo della commoventissima scena dell'iniziazione cristiana *in aperitione auris*.

Dopo il canto del graduale, comparivano quattro diaconi coi volumi dei Vangeli, che deponavano sui quattro angoli dell'altare; se ne leggevano successivamente i primi versi perchè il vescovo brevemente li commentasse: indi s'insegnava ai catecumeni il Simbolo e il *Pater*. *Qua lingua confitentur Dominum nostrum Iesum Christum?* — dimandava dapprima il Pontefice —; e due accolti recando in braccio due pargoletti, uno bizantino, l'altro romano, recitavano in ambedue le lingue il Simbolo battesimale.

Dopo l'esposizione del *Credo* e del *Pater*, i catecumeni si ritiravano e proseguiva la messa, come pel primo scrutinio. Il quarto, il quinto e il sesto esame non avevano alcuna particolare importanza, ma il settimo si celebrava in Laterano il mattino del sabato santo, in sull'ora di terza.

Dopo i consueti esorcismi, il sacerdote bagnava colla saliva gli organi principali dei sensi rievocando il ricordo dell'*Effeta* evangelico. La lotta suprema col demonio sta ormai per incominciare; a esempio degli atleti del circo, i candidati depongono le vesti, e ricevono sul petto e sulle spalle un'unzione d'olio benedetto: — *oleum catechumenorum* —. A Roma nel iv secolo la rinunzia a Satana e la professione di fede era compiuta sull'ambone dagli stessi eletti; più tardi bastò un sacerdote che a nome di tutti recitasse il *Credo*. Dopo questa professione di fede, i candidati venivano licenziati in attesa del tramonto del sole, quando incominciava la grande vigilia pasquale.

I sacri olii per il Battesimo erano stati consacrati dal Papa sin dal giovedì precedente. In quel giorno, infatti, prima della messa crismale, — distinta in Roma da quella per la riconciliazione dei penitenti e dalla terza in *Coena Domini* — i suddiaconi avevano preparate nel sacrario due ampolle, una d'olio puro, l'altra profumato da una miscela di balsamo versatovi dal Pontefice. Il rito della benedi-

zione dei sacri olii si svolgeva così. Verso la fine del canone eucaristico, i fedeli presentavano al Pontefice le loro particolari fialette vitree ripiene d'olio per le unzioni sugli infermi: *oleum infirmorum*. Egli ne benediceva alcune recategli sull'altare dai diaconi; le altre, deposte dal popolo sul *podium* che chiudeva il recinto sacro, erano contemporaneamente benedette dai vescovi e dai preti che, concelebando in quel giorno col Papa, recitavano insieme con lui le preci consacratrici dei santi olii.

Terminata questa prima benedizione, si proseguiva la messa alle parole del canone *per quem haec omnia*; dopo la comunione del Pontefice, e prima che il clero ricevesse di sua mano la sacra Eucaristia, i ministri recavano innanzi al trono papale le grandi ampolle del Crisma e dell'olio dei catecumeni. Il Papa alitava tre volte sulla prima, la segnava di croce e vi recitava su una prolissa preghiera eucaristica, *Praefatio*, in cui erano rievocati tutti i ricordi scritturali della *Chrismatio*, da quella d'Aronne, dei Re di Giuda, dei Profeti, sino a quella dei Martiri della legge evangelica, unti interiormente dalla grazia del Paraclito. La benedizione dell'olio dei catecumeni, era assai meno imponente, ma nondimeno comprendeva l'alitazione, il segno di croce e la preghiera eucaristica colla prefazione.

Poichè dunque tutto era apprestato a pronto pel Battesimo, al primo albeggiare del dì faustissimo della resurrezione del Signore, i catecumeni si preparavano a risorgere anch'essi con Lui, discendendo prima nel tipico sepolcro della piscina battesimale. Quella notte era stata già trascorsa tutta nella lettura dei più bei tratti biblici allusivi al Battesimo; ad ogni lezione era seguita la preghiera, e a rompere la monotonia della lettura, di tratto in tratto la scuola dei cantori aveva eseguita qualche melodia, tra le più scelte del suo ricchissimo repertorio¹. Dopo la duodecima lezione, al canto del salmo *Sicut cervus*, il Pontefice coi candidati muovevano in processione al battistero, frattanto che la *Schola* nella basilica lateranense alternava successivamente col popolo la litania, dapprima settenaria, indi quinary, poi finalmente ternaria, finchè il Papa non ritornava.

L'antico battistero lateranense esiste ancora, nonostante il completo spogliamento del mobilio prezioso che altra volta lo adornava. Sappiamo, infatti, che in mezzo alla piscina sacra, su di una colonna di porfido poggiava un lampadario d'oro, in cui bruciava un com-

¹ Erano tratte regolarmente dalla tradizionale raccolta delle « odi » o cantici scritturali, riservati esclusivamente all'ufficio mattutinalo.

posto d'amianto e di balsamo. Da un lato si ammirava un gruppo in argento rappresentante il Salvatore e il Battista con un agnello, dai cui piedi zampillava un getto d'acqua, mentre altri sette getti sgorgavano da altrettante teste di cervo, disposte all'intorno della vasca.

Il battistero Lateranense non è tuttavia il più antico, nè l'unico di Roma; oltre quello *ad nimphas beati Petri*, che rimase in onore almeno sino al V secolo, era assai celebre l'altro eretto da papa Damaso presso la basilica di S. Pietro; un terzo, ad uso probabilmente della popolazione rurale, si trovava nel cimitero di Ponziano sulla via Portuense, per non dire d'altri a san Lorenzo in Damaso, al titolo d'Anastasia, a quello di Marcello, e in genere nelle principali parrocchie dell'Urbe.

Come la consacrazione dei santi olii, anche la benedizione dell'acqua battesimale ha ispirato in Roma una delle più sublimi preghiere eucaristiche, che si conservino nel Sacramentario. Il Pontefice alitava dapprima su quell'onde, come da principio lo Spirito di Dio aleggiava su quelle caotiche per fecondarle; indi, giusta gli ordini romani del secolo VIII, tracciava dei ripetuti segni di croce sulla piscina e dentro l'acqua, in cui dopo il IX secolo si cominciò ad immergere il Cero pasquale. Terminata la benedizione, si versava nella vasca un'ampolla di Crisma profumato.

Quando tutto era pronto pel Battesimo, l'arcidiacono presentava al Pontefice i candidati, che, dopo la triplice professione di fede, venivano immersi nella sacra piscina, frattanto il Papa pronunciava la formola sacramentaria. Ad abbreviare il rito, quando i catecumeni erano molti, preti, diaconi ed accoliti tutti si scalzavano e discendevano nell'acqua a battezzare; il Papa dopo un po' usciva dal battistero, ed entrato nel *Consignatorium* vi attendeva i neofiti per compiere su di loro la *Consignatio*, mentre la prima *Chrismatio* che seguiva immediatamente dopo il Battesimo, veniva fatta sul capo da uno dei presbiteri.

Questa sacramentale *Consignatio* papale, oltre l'invocazione dello Spirito Santo sui neofiti, in seguito alla concessione fatta ai preti della crismazione battesimale, importava una seconda unzione crismale in fronte colla formola: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Qui il *Sacramentum regenerationis christianae* era finito, e non rimaneva alla Chiesa che d'associare la resurrezione spirituale dei suoi figli a quella corporea del Salvatore, e di celebrare nel gaudio dello Spirito Santo la festa comune, il *Pascha nostrum*. Quando la processione dei battezzati rivestiti di candide tuniche rientrava nella basilica lateranense, incominciava perciò subito il solenne Sacrificio Pasquale, il primo al quale partecipassero i neofiti,

pei quali inoltre sino al VII secolo si costumò di benedire una bevanda di latte e miele.

Durante i sette giorni della settimana pasquale, il concetto grandioso della resurrezione dell'umanità per mezzo del santo Battesimo dominava tutta la liturgia. Ogni mattina la messa era espressamente dedicata ai neofiti; nel pomeriggio poi, dopo i vespri, nella basilica lateranense la processione ritornava *ad fontes*, al battistero cioè e al *Consignatorium*, a venerare quei sacri luoghi che, dopo la mensa eucaristica, dovevano ormai essere per tutti i fedeli dell'Urbe il santuario della propria redenzione.

In grazia della colonia bizantina, allora potentissima, s'alternavano dei canti greci ai latini, e l'intera chiesa sembrava volesse quasi cullare coi suoi *melos* d'ineffabile affetto quei nuovi fanciulli spirituali, — vere reclute pel cielo — che in quei primi giorni pasquali facevano la visita dei maggiori santuari della città, S. Pietro, S. Paolo, S. Lorenzo, sempre ispirati a quel mistico entusiasmo che aveva già suggerito agli antichi Pontefici, ordinatori della liturgia di Pasqua, tutto quest'intreccio meraviglioso di riti così profondi e maestosamente suggestivi.

Il pensiero teologico che pervade intimamente l'antica liturgia battesimale, se colpiva profondamente la mente di quelle vergini generazioni, che, per mezzo dei sacri riti erano elevate all'intelligenza delle sublimi parole di san Pietro che chiamava i neofiti: *gens sancta, genus electum, regale sacerdotium*, il quale si riveste, quasi d'una tunica immacolata, della santità e dei meriti del Cristo Redentore, deve ispirare anche a noi, che partecipiamo dell'identico Battesimo, un alto concetto della dignità della nostra vocazione cristiana. *Una fides, unus Christus, unum baptisma*, le cui acque sboccano sì sulla terra, ma la loro scaturigine è *de precordiis Divinitatis*, nel cuore stesso di Dio.

Alcuni testi d'antiche epigrafi collocate nei battisteri romani varranno a far rilevare meglio la suprema importanza e il simbolismo che si annetteva al sacro lavacro di rigenerazione nell'antica didascalìa cristiana.

I. — Iscrizione di Sisto III sull'architrave del battistero lateranense (432-440):

*Gens sacra nata hic semine nascitur almo,
quam fecundatis Spiritus edit aquis.
Virgineo foetu genitrix Ecclesia natos
quos, spirante Deo, concepit, amne parit.
Coelorum regnum sperate, hoc fonte renati:
non recipit felix vita semel genitos.*

*Fons hic est vitae, qui totum diluit orbem,
sumens de Christi vulnere principium.
Mergere, peccator, sacro purgande fluente;
quem veterem accipiet proferet unda novum.
Insons esse volens, isto mundare lavacro,
seu patrio premeris crimine, seu proprio.
Nulla renascentum est distantia, quos facit unum
unus fons, unus Spiritus, una fides.
Nec numerus quemquam scelerum, nec forma suorum
terreat, hoc natus flumine sanctus erit.*

Ne unisco la versione :

Qui nasce al cielo un popolo di stirpe divina,
Cui genera lo Spirito fecondatore di queste acque.
La Madre Chiesa, la virginea prole
concepita per virtù dello Spirito Santo, partorisce in queste onde.
O voi che rinascete in questo fonte, aspirate al regno celeste,
Giacchè la beatitudine non può accogliere chi solo è nato al secolo.
Ecco la fonte vitale che irriga tutta la terra,
e che trae origine dalla piaga del Cristo.
O peccatore, che brami d'essere purificato dalle sacre onde, immergiti qua;
l'acqua che ti accoglie adulto, ti ringiovanirà a vita novella.
O tu che brami d'esser innocente e puro, ti purifica in questo lavacro,
sia che t'aggravi il peccato d'origine, sia che t'opprima colpa personale.
Nè v'ha alcuna differenza tra coloro che qui rinascono : li pareggia
la medesima sorgente vitale, un identico Spirito, un'unica fede.
Nè il numero, nè la qualità dei delitti atterrisca alcuno,
Chi rinasce in queste onde, sarà santo.

II. — Iscrizione posta nel battistero apostolico, probabilmente
in Vaticano :

*Sumite perpetuam sancto de gurgite vitam;
Cursus hic fidei, mors ubi sola perit.
Roborat hic animos divino fonte lavacrum,
et dum membra madent, mens solidatur aquis.
Auxit apostolicae geminatum sedis honorem
Christus, et ad coelos hanc dedit esse viam;
Nam cui siderei commisit limina regni,
Hic habet in temptis altera claustra poli.*

Attingete alle sacre sorgenti l'eterna vita :

Qui comincia il suo cammino la fede, dove solo la morte viene annientata.
Il lavacro scaturito dalle fonti della divinità rinsalda i cuori,
E le onde mentre bagnano le membra, rafforzano lo spirito.
La duplice gloria dell'apostolica Sede accrebbe
Il Cristo, disponendo che questa fosse la via al paradiso;
In modo che colui, al quale affidò l'ingresso del regno celeste,
Anche qui nel tempio custodisse una seconda porta del cielo ¹.

¹ Il senso dell'epigrafe non si può dire interamente chiaro. Il duplice onore conferito alla Sede apostolica è evidentemente l'evangelizzazione, il martirio e il

III. — Iscrizione posta nel *Consignatorium*, probabilmente nel battistero vaticano, dov'era la cattedra lignea attribuita a S. Pietro :

*Istie insontes coelesti flumine lotas,
pastoris summi dextera signat oves.
Huc undis generate veni, quo Sanctus ad unum
Spiritus ut capias te sua dona vocat.
Tu, cruce suscepta, mundi vitare procellas
disce, magis monitus hac ratione loci.*

Qui le innocenti pecore, mondate nel celeste lavacro,
Segna colla sua destra il supremo pastore.

Rigenerato nelle onde, accorri qui, dove lo Spirito Santo

Ti chiama a far parte d'un'unica famiglia, per godere dei suoi doni.

Tu, ricevuta che avrai in fronte la Croce, impara a fuggire i pericoli del secolo,
Ammaestrato specialmente dai ricordi di questo luogo ¹.

IV. — Nel battistero della basilica di san Lorenzo in Damaso :

*Iste salutaris fons continet inclitus undas
et solet humanam purificare luem.
Munia sacrati quae sint vis scire liquoris :
dant regeneratricem flumina sancta fidem.
Abiue fonte sacro veteris contagia vitae,
o nimium felix, vive renatus aqua.
Hunc fontem quicumque petit, terrena relinquit,
subicit et pedibus caeca ministeria.*

Da questa inclita fonte zampilla un'onda salubre,
che suole purificare ogni contagio umano.

Vuoi conoscere la virtù dell'acqua sacrata? eccola :

L'onda santa ti rigenera mediante la fede.

Lava al sacro fonte le macchie della pristina vita ;

O te felice! ritornato a vita migliore in grazia delle acque, vivi lieto.

Chiunque accorre a questo fonte, abbandona le cose terrene,

E calca sotto i suoi piedi ogni tenebroso servaggio.

sepolcro dei due Principi degli Apostoli. Il privilegio, pertanto, concesso in più alla Chiesa Romana sarebbe la circostanza che il Clavigero del cielo custodisce una seconda porta del paradiso nel proprio battistero. Però, affinché quest'ultimo privilegio possa costituire un vanto speciale per la Sede apostolica, non basta che il Battesimo apra comunque le porte del paradiso — tutte le chiese del mondo avevano pure il loro battistero —, ma si richiede che questo Battesimo sia in relazione storica speciale coll' apostolo Pietro il quale, o avrebbe inaugurato egli stesso il battistero — se l'epigrafe si riferisce al cimitero *ad nymphas beati Petri ubi baptizabat* —, o l'avrebbe consacrato sia col martirio, sia ancora perchè i Pontefici suoi successori l'amministrano in suo nome, circostanze tutte che si verificano in Vaticano nel battistero Damasiano.

¹ A quali circostanze si allude? Rimane il medesimo problema che per l'epigrafe precedente di cui questa è come la continuazione. *Monitus hac ratione loci* cioè per il luogo stesso dove Pietro fu crocifisso.

V. — Nel battistero romano del *Titulus Anastasiae*:

*Qui peccatorum sordes abolere priorum,
Terrenisque optas maculis absolvere vitam,
Huc ades ad Christi fontem sacrumque liquorem,
Corpus ubi ac mentes pariter sensusque lavantur,
Aeternumque datur casto baptisate munus.
Hanc autem fidei sedem construxit ab imis
Militiae clarus titulis aulaeque fidelis
Romanaeque urbis praefectus Longinianus †.*

Tu che brami di cancellare le macchie dei commessi peccati,
e di purificare la vita dal contagio terreno,
T'appressa al fonte di Cristo e all'onda sacra,
Nella quale, insieme col corpo, viene lavata l'anima colle sue facoltà,
E in grazia d'un puro lavacro le si conferisce un eterno premio.
Eresse dai fondamenti questa sede della religione
Il chiaro per militar grado, amico fedele dell'imperiale aula
Longiniano, prefetto della città di Roma.

† Flavio Macrobio Longiniano fu prefetto di Roma nel 403.

CAPITOLO III.

La preghiera ecclesiastica nella Chiesa primitiva.

L'uso della Sinagoga, confermato dall'esempio dei Profeti e degli Apostoli ¹, determinò i primi fedeli a dedicare alla preghiera il mattino, il mezzodì, la sera e, talora, anche la notte ², sia per onorare col triplice omaggio giornaliero l'Augusta Triade, sia ancora, per consacrare a Dio l'intera giornata, dedicandogli le ore principali in cui essa veniva civilmente ripartita. Oltre queste ragioni ascetiche, la teologia in seguito volle considerarne delle altre d'indole più teologica, osservando che in quel modo stesso che la santissima Eucaristia conservata continuamente nelle chiese, dà carattere di perennità al Sacrificio incruento dell'altare, così la *Laus perennis* unisce intimamente la Chiesa alla Vittima Divina che sta in Cielo *semper vivens ad interpellandum pro nobis* ³.

L'agape Eucaristica, celebrata in sul far della sera del sabato e protratta buon tratto della notte precedente la domenica ⁴, fu il punto di partenza della primitiva liturgia cristiana. Ne seguì subito lo spostamento della festa settimanale dal sabato alla domenica, dando origine alla più antica solennità liturgica, la vigilia domenicale. Ad eccezione di questi riti sacramentari, la Chiesa di Gerusalemme rimase tuttavia ancora per qualche tempo fedele ai riti e alle preghiere della Sinagoga ⁵, fino a che, distrutto il tempio, i fedeli di Elia Capitolina, reduci da Pella, si sentirono definitivamente liberi da ogni giogo della legge d'Israel, e in condizioni identiche a quelle dei fedeli di Antiochia e delle altre chiese paoline.

Disseminando il Vangelo tra i Gentili, gli Apostoli ridussero al minimo gli obblighi della nuova religione. Il concilio gerosolimitano e l'epistolario di S. Paolo c'informano abbastanza ⁶ per quel che riguarda i principii generali della morale cristiana e la loro applicazione agli infiniti casi particolari che offriva ai fedeli la convivenza cogli idolatri; mentre la *Ἀδελφότης* rappresenta pur oggi la fonte più

¹ *Dan.*, vi, 10; *Act. Apost.*, ii, 15; x, 9; xvi, 25.

² *Psal.* cxviii.

³ *Ad Hebr.*, vii, 25.

⁴ *Act. Apost.*, xx, 7 seq.

⁵ *Act. Apost.*, ii, 42; v, 42.

⁶ *Act. Apost.*, xv, 1 seq.; *ad Galat.*, ii, seq.

abbondante per la conoscenza dei riti cultuali di quei primissimi tempi.

Sono consigliati due digiuni alla settimana, il mercoledì e il venerdì ¹; l'orazione domenicale insieme colla dossologia è prescritta tre volte il dì ²; la domenica è consacrata alla sinassi eucaristica, ma i fedeli sono esortati a riunirsi anche più spesso, e a vigilare ³. In tutta l'opera si rivela la più radicale opposizione collo spirito della Sinagoga dominata dai Farisei.

Oltre alla *Διάχη* ed agli oscuri accenni a una preghiera distinta dalla Messa e solita a recitarsi dai fedeli ad ore determinate, di cui ritroviamo un'allusione nell'Epistola I a Timoteo ⁴, — la terminologia usata dall'Apostolo è quella stessa adoperata dagli Ebrei per distinguere tra loro le diverse parti dell'orazione giornaliera — san Clemente ⁵, sant'Ignazio ⁶, l'epistola di Plinio a Traiano ricordano delle preci cultuali distinte dal sacrificio eucaristico, ed ordinate dagli Apostoli.

A giorni determinati si tengono due aduanze, una notturna destinata alla preghiera, l'altra vespertina per il banchetto comune. Poichè il volgo pagano accusava ⁷ i Cristiani di cibarsi di carne umana, gli apostati che informano il governatore di Bitinia sono tanto leali, da affrettarsi a giustificare la perfetta moralità di quel banchetto, onde nel *Cibum promiscuum tamen et innocuum* del testo di Plinio ⁷, non solo non si contiene alcuna allusione al Pane Eucaristico, ma anzi si attesta che l'agape, dove ancora ne perdurava l'uso, era tuttavia già stata separata dal rito sacrificale della messa.

Vedemmo già Giustino che nella sua prima apologia descrive minutamente l'adunanza notturna. La domenica, in sul far dell'aurora, i fedeli dalla campagna e dai vari rioni della città si raccoglievano tutti in un luogo determinato, ove la lettura delle Scritture, il canto delle preghiere e la parola viva del vescovo disponevano gli animi a ricevere degnamente il Sacramento Eucaristico, mentre i rari assenti venivano confortati ancor essi col Cibo Santo per mano dei diaconi. Qui la *Vigilia domenicale*, come ai tempi di Paolo, è costi-

¹ *Διάχη* c. VIII.

² *Op. cit.*, c. XIV.

³ *Op. cit.*, c. XVI.

⁴ c. II, 1-2.

⁵ CLEM., *Ep. ad Cor.*, XL, XLII.

⁶ IGNAT., *Ep. ad Ephes.*, XIII.

⁷ *Plinii Epist. ad Traianum*, X, c. XXVII. Il testo, giusta alcuni critici, non sarebbe interamente sicuro, ma gli argomenti addotti non riescono, mi sembra, a dimostrare il caratter apocrifo dell'epistola.

tuita dalla esclusiva celebrazione della messa ¹, mentre con Erma la storia della liturgia fa un passo innanzi. Oltre all'assemblea della domenica, anche altri giorni sono consacrati alla preghiera e al digiuno (*Statio*) ²; e sebbene dal testo del *Pastor* sembrerebbe trattarsi solo d'una devozione privata, tuttavia, riavvicinando le parole di Erma alle testimonianze di Tertulliano e di san Cipriano, rileviamo sicuramente che la *Statio* aveva bensì carattere libero, ma pubblico, e, come la vigilia domenicale, cominciava dal sorgere dell'aurora ³ protraendosi sino a nona, quando si scioglieva il digiuno.

La sola *Vigilia* pasquale in questi primi tempi del Cristianesimo ha il privilegio d'essere obbligatoria per tutti i fedeli, e di occupare l'intera notte, mentre le altre veglie sono generalmente lasciate alla pietà del popolo, e cominciano solo verso l'alba.

Man mano che la Chiesa estendeva le sue conquiste, e che la luce della teologia disvelava sempre meglio ai Cristiani quella *sublimitas et profundum* che l'Apostolo contemplava in Gesù, non poteva essere altrimenti che questa *gnosi* o cognizione più elevata non si riflettesse pure sulla liturgia. Oltre la Pasqua, appaiono nel secondo secolo anche le prime feste in onore dei misteri della redenzione, la Pasceve, la Pentecoste, l'Ascensione ⁴; vengono celebrati i natalizi dei Martiri ⁵, le vigilie notturne si moltiplicano, ed oramai la preghiera privata tre volte il giorno non è più sufficiente a soddisfare alla pietà dei fedeli. Terza e nona vengono perciò distinte dalla prece mattutina e serotina; nelle case cristiane si salmeggia in comune, e l'antica melopea divenuta troppo semplice, già s'adorna coi melismi dell'alleluia responsoriale.

Clemente Alessandrino spesso parla della preghiera ad ore determinate; egli accenna pure alla vigilia notturna, ma dal contesto si rileva che l'Autore considera questi atti di pietà siccome pratiche al tutto private, in uso solo presso i più devoti ⁶.

Tertulliano è l'autore più fecondo e geniale di questi tempi. Nelle sue opere apologetiche, ascetiche e polemiche egli, oltre a dar prova d'una vasta erudizione, a differenza di Giustino e di Clemente, mostra

¹ *Apolog.* I, LXVII, P. G., VI, p. 427.

² Similit. V: τί ὀρθρινός; ὡδε ἐληλυθας; ὅτι φημί, κύριε, στατίανα ἔκω.
Ediz. A. Hilgenfeld, Lipsiae MDCCCLXVI, p. 84.

³ HERMA, *loc. cit.*, ὀρθρινός.

⁴ La Pentecoste è già ricordata da S. Paolo (*Corinth.*, XVI, 8); cf. *Act. Apost.*, cap. XIII, 2. Tertulliano attesta che a suo tempo si amministrava il battesimo in tal giorno (*De Baptism.*, c. XIX, P. L., I, 1831: Cf. P. DE MESTRE, *L'Ascensione del Signore*, in *Rassegna Gregoriana*, Maggio 1902, pp. 76-77).

⁵ Cf. S. ΒΑΥΜΕΚ, *Hist. du Bréviaire*, Paris, 1806, pp. 77 sq.

⁶ *Op. cit.*, p. 62-64.

di conoscere tutte le tradizioni ecclesiastiche, non pur di Cartagine, ma di Roma e delle altre Chiese d'Italia, d'Africa e di Grecia. Dopo la sua separazione dai cattolici per questioni di carattere quasi esclusivamente disciplinare, spesso per necessità di posizione egli ne dovè combattere i riti e gli usi, ond'è che da lui siamo ampiamente informati intorno alla disciplina ecclesiastica del terzo secolo.

Oltre la *παρυχίς* pasquale ¹, spesso le *nocturnae convocationes* ², invitano i fedeli alle veglie notturne, soprattutto la domenica, nelle vigilie dei Martiri, e in tempo di persecuzione ³, quando cioè non può raccogliersi l'assemblea diurna.

Non esiste ancora alcuna legge che obblighi i cristiani a pregare a ore determinate ⁴; onde l'intervenire alle *Stationes*, ove ⁵ l'offerta del divin Sacrificio in sull'ora di nona poneva termine al *semitecunium* ⁶, è riguardato come un rito pio, di mero consiglio; solo più tardi, quando cioè Tertulliano sarà passato tra i Montanisti, queste devozioni di carattere assolutamente libero offriranno appunto l'argomento ad un'acre polemica da parte del caustico dottore, che vorrà estenderne universalmente l'obbligo, ritrovando eccessivamente delicato quel digiuno che non viene protratto oltre l'ora di nona ⁷.

Anche allora v'erano alcuni che, conforme all'antico uso, celebravano le stazioni in privato, senza punto intervenire alla messa; altri reputavano sconveniente in tali giorni l'amplesso fraterno, mentre alcuni, affin di protrarre più lungamente il digiuno, si astenevano in chiesa perfino dalla santa Comunione, che differivano sino a verso sera.

Solo le preghiere stazionali erano recitate in ginocchio ⁸; questo rito penitenziale era vietato soprattutto durante il tempo pasquale e nella domenica, sebbene Tertulliano ammetta che ognuno possa inginocchiarsi a suo volere durante la preghiera mattutina; donde si rileva che, almeno questa, era celebrata privatamente nel secreto domestico della casa. Le preghiere del mattino e della sera sono d'uso già tanto generale, che hanno quasi forza di legge (*legitimae orationes*) ⁹; ma, oltre a queste, è opportuno il rito di santificare

¹ *Ad uxorem*, II, c. IV, P. L., I, 1407.

² *Loc. cit.*

³ *De fuga*, XIV, P. L., II, 141.

⁴ *De Oratione*, XXIII, P. L., I, 1299.

⁵ *De Oratione*, c. XIX, p. 1287.

⁶ *De Ieiun.*, X, P. L., II, 1017.

⁷ *De Ieiun.*, c. X, p. 1017 sq.

⁸ *De Oratione*, c. XXIII, 1298-99.

⁹ *De Oratione*, XXVII, 1304.

col canto dei salmi le ore di terza, di sesta e di nona, giacchè ricordano la Trinità divina, e dividono civilmente le varie parti della giornata ¹.

Tertulliano accenna anche a parecchi abusi liturgici, che egli crede di dover combattere acutamente. V'erano alcuni che promuovevano dello scandalo in chiesa, perchè non solevano inginocchiarsi nel dì di sabato ²; altri andavano alla *Statio* in vesti più dimesse ³; v'era chi deponeva la penula durante la preghiera, a simiglianza dei pagani; altri invece sedeva appena terminata l'orazione ⁴, quasi che il pregare per alcun tempo colle braccia levate in alto e in forma di croce, lo avesse spossato dalla fatica.

Per quanto diffuso sugli usi liturgici dei suoi tempi, l'Autore però non ricorda mai che le preghiere nelle diverse ore del giorno venissero celebrate pubblicamente in chiesa; era infatti sopraggiunta la persecuzione del 202, la quale disperse la gerarchia ecclesiastica, e costrinse i fedeli a guadagnare con danaro gli agenti della polizia, perchè fingessero d'ignorare le rare assemblee liturgiche, che allora si raccoglievano al favore dell'oscurità della notte. In quell'occasione, la messa ritrovò il suo posto originario, al termine della vigilia notturna.

Diversamente da Giustino che descrive il rito del sacrificio Eucaristico, Tertulliano invece insiste nel dimostrare l'assoluta modestia delle agapi cristiane ⁵. Frugalissimi e imbanditi specialmente pei poveri, giacchè a Roma, a Cartagine e ad Alessandria, ovunque cioè i Cristiani sommarono già a parecchie migliaia, era impossibile una tavola comune, questi pasti di carità erano preceduti e seguiti dalla preghiera. Era specialmente durante questi conviti, tutti intimità e affetto, che il genio religioso dei fedeli aveva occasione di dare prova di buon gusto musicale e poetico, declamando componimenti poetici, o cantando salmi composti per la circostanza (*in medio canere... de proprio ingenio*).

Ma questo non è l'unico accenno musicale contenuto nelle opere di Tertulliano. Egli parimenti c'informa che i più zelanti, nelle loro preghiere private solevano già intercalarvi l'alleluia ⁶, e che in comitiva si preferivano invece i salmi responsoriali a quelli direttanei. Clemente Alessandrino negli *Stromata*, già aveva dettato delle istru-

¹ *De Oratione*, xxviii, 1300.

² *Op. cit.*, xxiii, 1298.

³ *Op. cit.*, xviii, 1290-1.

⁴ *Op. cit.*, xvi, 1375.

⁵ *Apolog.*, xxxix, P. L., I, 538 sqq.

⁶ *De Oratione*, xxviii, 1302.

zioni in proposito, permettendo bensì tali canti ad emistichii responsoriali (*ακροστιχια ὑποβάλλειν*), ma aveva osservato che il canto deve soltanto adornare la salmodia, evitando perciò *τὰς χρωματικὰς ἀρμονίας* ¹.

Mentre in *De anima* Tertulliano ricorda la salmodia che nella messa seguiva la lezione scritturale ², nell'*Apologetico*, riferendosi piuttosto all'agape, dice in genere: *Fidem sanctis vocibus pascimus...* ³. Sappiamo tuttavia da Giustino, che anche l'anafora consecratoria era modulata su determinate inflessioni di voce, che esprimevano l'affetto del sacerdote durante quel sacro rito ⁴.

L'adamantino Origene, nel suo spiritualismo trascendentale sembra che dia assai poca importanza alle preghiere tradizionali di terza, di sesta e di nona. È vero che egli parla di preghiere prescritte (*τὰς προσταχθεῖσας τε εὐχάς*) ⁵ in tali momenti della giornata; ma egli vagheggia pel suo gnostico (asceta) l'ideale d'una preghiera assai più elevata e continua, che non quella stabilita dalla tradizione. Poco dissimile da Tertulliano è la disciplina rappresentata dai *Canones Hippolyti*, d'origine assai dubbia e di paternità molto controversa ⁶. Quivi le vigilie notturne non sono nè quotidiane, nè obbligatorie; le ore liturgiche di terza, di sesta e di nona nei giorni di stazione vengono celebrate in chiesa; mentre negli altri giorni si consiglia di consacrarle almeno in casa colla preghiera privata; vale il medesimo per l'orazione notturna. La prece vespertina ha parimenti carattere privato, eccetto forse la sera del sabato, quando si univa all'agape e alla preghiera della *Lucerna* ⁷ che iniziava la vigilia domenicale. Si prevede il caso che durante l'agape il vescovo o il prete siano assenti, e allora si commette al diacono l'incarico di distribuire le parti, pronunciando anche le varie formule di benedizione.

S. Cipriano, alludendo alle antiche ore destinate alla preghiera dalla tradizione ebraica, osserva che *orandi nunc et spatia et sacramenta creverunt...*, e ricorda le orazioni mattutina e vespertina in onore del Cristo risorto da morte e divenuto la luce del mondo ⁸.

¹ *Stromata*, I, I, c. I., P. G., VIII, 705; *Paedag.* II, c. IV., P. G., XIII, 445. Cf. le note del Dr Nourry in P. G., IX, 469, n. 84.

² *De Anima*, c. IX, P. L., II, 701. Il testo è importante, soprattutto per la menzione della prece litanica che nella messa seguiva sempre l'omelia: *Scripturae leguntur, aut psalmi canuntur, aut adlocutiones proferuntur, aut petitiones delegantur.*

³ *Apolog.*, xxxix, p. 552.

⁴ *Apolog.* I, LXVII, P. G., VI, 427-29.

⁵ *Contr. Celsum*, VI, c. xli, P. G., XI, 1659-60.

⁶ Cf. BAÜMER, *Op. cit.*, 69 sqq.

⁷ *Canon.* 26, 27, 28. BAÜMER, *Op. cit.*, 72.

⁸ CYPR., *De Domin. Orat.*, P. L., IV, 542.

Egli insiste ripetutamente sulla preghiera notturna ¹, onde da questa sua stessa insistenza siamo indotti a credere che, in ispecie durante quel periodo di persecuzione, mancasse una vera legge ecclesiastica in proposito. Nella notte precedente il suo martirio, i fedeli di Cartagine vegliarono innanzi la casa del procuratore ov'era trattenuto in arresto, e il diacono Ponzio narrando il fatto, assai delicatamente osserva, che il popolo con questa vigilia volle quasi prevenire a suo riguardo gli onori che convenivano a un Martire nel dì del suo Natale.

È strano che il concilio di Elvira, che pure dettò tanti canoni relativi alla liturgia e alla disciplina ecclesiastica in Ispagna, taccia affatto dell'Ufficio divino, mentre Eusebio di Cesarea nel *Commentario sui Salmi* (327-340) parla ripetutamente del canto salmodico nelle ore notturne, mattutine e vespertine, siccome di un uso pubblico ed universalmente diffuso in tutta la Chiesa ². Dobbiamo tuttavia osservare, che le tradizioni ecclesiastiche d'Oriente giunsero solo in ritardo nella lontana penisola iberica, ed il silenzio del concilio di Elvira sul divino Ufficio può benissimo spiegarsi, ammettendo l'ipotesi che la sua recente introduzione in Ispagna non avesse sinora dato luogo ad abusi, sui quali i Padri fossero chiamati a giudicare.

Il *Canon Psalmorum* inserito fra le opere d'Eusebio, ma forse d'un suo contemporaneo, è ancor più esplicito. Così al Vespere come alle Vigilie si cantano dodici Salmi; all'aurora tre, e la sera altri tre ³. Da quest'ultimo testo apparisce che il primitivo periodo di formazione e di determinazione della preghiera liturgica sta per chiudersi coll'era delle persecuzioni. Oramai la disciplina della Chiesa tende a divenire uniforme, e solo si aspetta qualche grande avvenimento, qualche potente istituzione che dia come un carattere di stabilità e di universalità al sacro rito. Pel mondo latino questo fu il compito definitivo della Chiesa Romana.

* * *

I testi precedentemente esaminati, se ci attestano l'uso della preghiera pubblica, distinta dal Sacrificio Eucaristico, rivelano tuttavia ben poco circa i riti e gli elementi che essa comprendeva.

¹ *Loc. cit.*, c. xxix, P. L., IV, 538; c. xxvii, p. 543.

² *Comment. in psalm.* xci, P. G., XXIII, 1772; Ps. cxlii, P. G., XXIV, 49; Ps. lxiv, P. G., XXIII, p. 649.

³ P. G., CXXIII, 1395.

Alla fine dell'èvo Apostolico, quando il *Pastor* durante il pontificato di Clemente abbozzò le sue prime visioni, oltre alla festa domenicale, v'erano dei giorni consacrati al digiuno e alla preghiera, la quale perciò cominciava assai per tempo la mattina, terminando a nona dopo il divin Sacrificio. Verisimilmente tale rito — iniziato dalla Sinagoga, ove il fariseo del Vangelo digiunava *bis in sabbato*, ogni lunedì e giovedì — si compieva tutti i mercoledì e i venerdì, tanto che i più antichi lezionari romani conservano ancora la traccia delle lezioni scritturali assegnate fra l'anno a queste messe stazionali durante la settimana. Non v'era tuttavia alcuna legge ecclesiastica che obbligasse i fedeli ad intervenirevi; anzi, quando i Montanisti vollero renderne obbligatoria la pratica, la Chiesa tutelò con vigore il loro carattere di libera devozione.

Esaminando ora il patrimonio liturgico romano del medio evo, quando cioè l'Ufficio divino nella Città Eterna si svolse giusta i caratteri originari dalla Palestina e dall'Egitto, ove i monaci avevano perciò istituito un *Cursus* settenario di preghiera salmodica di giorno e di notte, attira la nostra attenzione un'altra forma di preghiera notturna tuttora superstita nel Messale Romano, e che in alcune feste più solenni precede regolarmente la messa vigiliare celebrata in sul far dell'aurora. Intanto, poichè sappiamo che la forma più arcaica dell'Ufficio divino, la sua cellula primordiale, è appunto costituita dalla *παραυχίς*; domenicale o delle notti precedenti al Natale dei martiri più celebri, e che questa « vigilia », giusta le testimonianze di Plinio, di Giustino e le spiegazioni di Tertulliano precedentemente esaminate, terminava colla santa messa, possiamo ben credere che nella « vigilia » dei Sacramentari Gelasiano e Gregoriano si celi il tipo più arcaico della « vigilia » romana.

Oltre l'*oratio lucernaris* conservata esclusivamente nella Vigilia Pasquale, ordinariamente questa si compone di lezioni scritturali, dodici nel Sacramentario Gelasiano, sei nel Gregoriano, intercalate dalla recita delle Odi profetiche (*Cantica*) e dalle collette del presidente. Altra volta, queste collette erano precedute dalla preghiera privata del popolo colle relative formole d'invito e di embolismo, il che allungava considerevolmente il rito, che terminava poscia colla litania, destinata a servire d'introduzione e di passaggio alla solennità eucaristica. È notevole che la salmodia di questa *παραυχίς* non sia tratta dai salmi, ma dagli scritti profetici, corrispondendo così a quei canti o odi mattutinali, generalmente accolte in tutto l'Oriente. Un testo del *Liber Pontificalis* circa papa Simmaco, che nella messa domenicale avrebbe inserita la Grande Dossologia riservata altrove al termine dei *Matutini*, lascierebbe intravedere in questo sposta-

mento liturgico uno scompaginamento dell'antico rito vigiliare, il che è tanto più verisimile, quando si riflette che la Chiesa di Roma difficilmente avrebbe modellato il suo *cursus* sul tipo orientale, se nel IV o V secolo essa avesse ancora conservato il proprio.

Nella vita di santa Melania la *iunior*, si rinvencono dei preziosi elementi liturgici romani. Tra l'altro è ricordata la *πρωΐη* precedente la festa di san Lorenzo celebrata nella sua Basilica Tiburtina, l'uso della santa Comunione quotidiana che si fa risalire sino agli apostoli Pietro e Paolo, ed il rito di comunicare un'ultima volta i morenti, già prossimi ad esalare l'anima. Più dubbi invece sono i testi ove è descritta l'ufficiatura istituita da Melania tra le sue monache di Gerusalemme, ove, se alcuni vogliono riconoscervi quasi una derivazione del *Cursus* romano, sembra tuttavia più sicuro il ritenere, che in un ambiente ove, a dir di Cassiano, quasi ogni monastero vantava un *Cursus* proprio, anche Melania si sia prevalsa della medesima libertà di eclettismo liturgico che vigeva in Palestina, per redigere un *Canon* a conto proprio. Con ciò non si nega che la tradizione romana fin da allora potesse avere il suo *Canon*, — e infatti sappiamo che nel monastero d'Ipbona, di notte tempo Melania, dopo il *Cursus* delle monache, recitava il suo *Canon* particolare, — ma diciamo solo d'ignorare quale relazione corra tra la liturgia Melaniana e il *Cursus* di Roma, se pur questo allora esisteva.

La solennità Pasquale, la domenica, le stazioni del mercoledì e del venerdì, e assai per tempo anche quella del sabato, le tre settimane di digiuno precedenti la Pasqua, forse i Tre Tempi, la Pentecoste, l'Ascensione, il Natale (243-336), e, dopo il II secolo, anche alcune feste di Martiri, ecco i primi elementi attorno ai quali si svolse l'antica liturgia romana.

Se nel IV secolo il popolo accorre in gran folla alle rare sinassi notturne, da una lettera di Pelagio alla vergine Demetriade ritirata in Roma rileviamo, che verso il 414 non esisteva ancora, neppure tra gli ecclesiastici, una tradizione fissa e antica circa il *Cursus* giornaliero (*Debet aliquis esse determinatus et constitutus horarum numerus..... Optimum est ergo huic operi matutinum deputari tempus..... usque ad horam tertiam... in secretiori domus parte*¹); tanto che Pelagio dovette istruirne egli stesso Demetriade. Anche dal modo come ne parla san Gerolamo nell'epistola a Leta, si rileva che il *Cursus* era ancora lasciato alla privata pietà dei fedeli.

L'antica salmodia responsoriale rimase per lungo tempo l'unica forma corale in uso a Roma. Anche dopo che l'antifonia dalla Siria,

¹ P. L., XXXIII, 1115.

pel tramite d'Antiochia, Costantinopoli, Neo-Cesarea, Milano, Cartagine e Ippona si diffuse in tutto l'Occidente; la Capitale del Cristianesimo fu tra le ultime ad accoglierla, così che le melodie antifoniche dell'Antifonario Gregoriano rivelano indubbiamente un carattere di posteriorità rispetto al Graduale, al Tratto e al *iubilus* alleluatico. Infatti, se Agostino a giustificare ad Ippona l'introduzione dell'antifonia all'offertorio e durante la santa Comunione, dovè appellare all'uso di Cartagine, è probabile che la pratica romana non fosse in suo favore, giacchè altrimenti egli non avrebbe mancato d'invocarla. Infatti, la messa della Vigilia Pasquale è anche adesso affatto priva di salmodia antifonica.

I diaconi pertanto esercitarono a lungo nelle basiliche romane l'ufficio di solisti, tra i quali ve n'erano parecchi assai periti in quell'arte, in cui talora trovavano anche modo di dar sfogo alla propria vanità di musicisti. Papa Damaso loda talvolta il loro *placidum modulamen*, ma l'austero san Girolamo ne riprova i gorgheggi teatrali e le spennellature aromatiche alla gola, affine di rendere più svenevole il suono della voce.

Fu appunto Damaso, il pontefice educato sin da bambino negli archivi della Chiesa Romana, il poeta delle Catacombe e dei Martiri, il protettore degli studi biblici di san Girolamo, quegli che l'antica tradizione ci addita come il vero istitutore del *Cursus* quotidiano di Roma. È vero che la sua corrispondenza con Girolamo circa l'introduzione a Roma della *Graecorum psallentiam* — essendo allora caduta in disuso la *πρωτοχρῆ* domenicale: *nec psallentium mos tenetur, nec hymni decus in ore nostro cognoscitur*¹ — è apocrifia, ma ad ogni modo essa è anteriore al VI secolo, quando penetrò (verso il 530) nel *Liber Pontificalis*, e la sua testimonianza ci viene confermata da altri importanti documenti.

Damaso, infatti, ordinò a Girolamo la correzione del Salterio sul testo dell'Itala; e siccome la nuova recensione penetrò tosto nei libri responsoriali di Roma, questo cambiamento difficilmente potè seguire senza un'intera revisione di tutto il patrimonio liturgico e musicale della Chiesa pontificia. Di più, per testimonianza di san Gregorio I, Damaso introdusse a Roma l'uso di cantare l'alleluia nella messa domenicale, giusta il rito di Gerusalemme: *ut alleluia hic diceretur, de Ierosolymorum Ecclesia, e beati Hieronymi traditione, tempore beatæ memoriæ Damasi papæ traditur tractum*². Non è quindi verisimile che con tanti cambiamenti liturgici avvenuti a Roma Damaso

¹ Cf. *Liber Pontif.* Ed. DUCHESNE, I, 215.

² *Ep. Greg.*, I, IX, n. XII, P. L., LXXVII, col. 656.

si sia mostrato refrattario ad introdurvi ancora il *Cursus* ecclesiastico, quando appunto tutta l'Italia, per iniziativa d'Ambrogio a Milano, cominciava ad adottarlo.

La *Graecorum psallentiam* dell'apocrifo Damasiano coincide adunque col *canendi mos orientalium partium*¹ di sant'Agostino, quando accenna ai primordi dell'Ufficio milanese; e il prete Paolino, biografo d'Ambrogio, descrivendo l'identico rito, spiega meglio il significato della *graecorum psallentiam*, quando dice che il Santo Vescovo istituì *hoc in tempore primum antiphonae, hymni ac vigiliae in Ecclesia*². S. Agostino, Paolino e l'apocrifo Damasiano s'accordano adunque nel descriverci la rapida diffusione di questi riti salmodiali in Occidente; senza quindi che nessun testo lo affermi esplicitamente, tuttavia, un complesso d'argomenti c'induce a ritenere che l'introduzione dell'Ufficio Divino in Roma risale verisimilmente alla fine del quarto secolo, ai tempi di papa Damaso e di san Girolamo.

Ricordiamo ancora le circostanze tragiche che indussero Ambrogio a introdurre a Milano il *canendi mos orientalium partium*, per opporsi alla prepotenza degli Ariani, quando volevano occupare la sua basilica. L'imperterrito Vescovo vi si rinchiuso col popolo sostenendovi l'assedio d'alcuni giorni, finchè la sua fermezza fece recedere la corte dagli odiosi disegni. E perchè in tanta distretta il popolo non si annoiasse, e i loro cuori divenissero tetragoni alle insinuazioni degli Ariani, Ambrogio insieme col *Cursus* introdusse nella liturgia milanese quel complesso speciale di salmodia ad acrostici, a ritornelli, a dossologie, con processioni notturne precedute da croci illuminate con cerei, che già in Antiochia e a Costantinopoli avevano preso comunemente il nome di *Antiphonia*. Non andremmo forse troppo lungi dal vero se, tenendo conto della derivazione dell'antifona romana da Milano e da Antiochia, rifacessimo in questo senso la storia del Centone Gregoriano.

Un testo del *Liber Pontificalis*, che attribuisce a papa Celestino I (422-32) il rito di far precedere la recita del Salterio alla messa, si presta alle più differenti spiegazioni. Mentre il secondo redattore della vita di questo Papa (prima della seconda metà del VI secolo) crede di sapere che tale salmodia è di genere antifonico, altri col Duchesne vi hanno scoperto come il principio del *Cursus* Romano. In tanta diversità di pareri, non è facile di vedervi chiaro; perchè tuttavia il *Liber Pontificalis* sembra parlare dell'intera recita del Salterio precedentemente alla messa, e nel rito Milanese e in talune

¹ *Confess.*, l. IX, c. VII, P. L., XXXII, 770.

² P. L., XIV, 81.

chiese della Lombardia abbiamo precisamente la recita di questo Salterio dopo la prima parte delle vigilie solenni, questo riscontro è troppo suggestivo, perchè rigettiamo addirittura l'ipotesi d'aver rintracciata nella vita di Celestino una nuova conferma della dipendenza della liturgia antifonica romana da quella della Metropoli lombarda.

Che Ormisda, a testimonianza del suo biografo ¹, *composuit clerum et psalmis erudivit*, la storia del *Cursus* romano non ci guadagna molto. Tuttavia, poichè la « Schola cantorum » romana è sicuramente anteriore al pontificato di Gregorio I, in questo testo noi potremmo quasi riconoscere la fede di nascita, o almeno di sopravvivenza di quel pontificio conservatorio musicale; se pure il documento non voglia semplicemente alludere alla distribuzione e all'ordinamento del clero per i vari titoli urbani onde vi celebrasse il *Cursus*, in ossequio a una nuova legge di Giustiniano del 528.

È noto infatti che la Sede Apostolica ne prescrisse l'osservanza a tutte le diocesi dipendenti dalla sua metropoli, così che i vescovi nell'atto stesso della loro consecrazione in Roma, dovevano prometterne in iscritto l'osservanza, giusta la formola conservata dal *Liber Diurnus* ². Ora avvenne che un tal Eleuterio, tornato alla propria chiesa dopo la sua ordinazione episcopale, avendo incontrata da parte del clero una forte resistenza contro l'introduzione delle vigilie quotidiane, se ne richiamò col Papa, — il testo fa talora il nome di Gelasio, tal'altra di Pelagio, ma i critici son d'accordo nel riconoscere il documento come contemporaneo, o solo di poco posteriore a Giustiniano — il quale gli prestò man forte per costringere quel clero riottoso all'ubbidienza.

Anche il celebre decreto *De libris recipiendis et non recipiendis*, che nei suoi elementi primitivi può ben risalire ai tempi di Damaso (366-84) e tratta delle letture agiografiche allora in uso nelle Vigilie notturne, ricorda che a Roma *ob singularem cautelam*, non si leggevano gli Atti dei Martiri, invece dei quali vengono consigliati gli *opuscula atque tractatus orthodoxorum patrum*.

Questo movimento liturgico non era punto circoscritto entro i confini della penisola italiana, ma si diffondeva nelle Gallie e in Africa, dove nel 393 i vescovi del Concilio d'Ipbona vietarono che senza l'approvazione del proprio prelado *quicumque sibi preces aliunde describit... ex regionibus vel ecclesiis transmarinis* ³.

¹ *Lib. Pontif.*, I, p. 269.

² *BATISSOL, Hist. du Bréviaire Romain*, p. 57-58.

³ *Op. S. Leonis, P. L.*, III, c. 428.

La libertà liturgica primitiva e l'iniziativa privata nelle opere del divin culto accennavano già a trasmodare; onde, ad impedire ogni disordine, pur rispettando i diritti di paternità in favore di Milano, era tempo che la Chiesa Romana presentasse ai fedeli tutti e divenisse ella stessa la vindice della *Lex supplicandi*. Ella compì questa missione per opera principalmente di san Gregorio I.

CAPITOLO IV.

Le condizioni storiche della riforma liturgica in Roma ai tempi di san Gregorio I.

L'incantesimo della *sacra Urbs* che nel Sacramentario Leoniano seguitava tuttavia ad associare ai proprii i destini dell'orbe, fu definitivamente distrutto dall'invasione langobarda. L'antico timore della « parusia » e del finimondo invasero più paurosamente gli animi di coloro che, più che Romani, potevano oramai ripetere cogli avi antichi:

Fuimus Troes, fuit Ilium et ingens gloria Teucrorum.

Roma stessa s'era già tanto assuefatta alle occupazioni e ai saccheggi imposti a lei da Alarico e Genserico, che nel vi secolo poteva omai considerare come inevitabile la propria rovina per opera della *nefandissima gens langobardorum*, come si esprimono le fonti ufficiali.

Fu in questa disposizione d'animi, mentre verso il 546 Totila già muoveva minaccioso verso la Capitale, che il cieco vescovo di Canosa, Sabino, a confortare l'animo straziato dalle sciagure terrene colla contemplazione d'una patria migliore e celeste, si faceva trasportare sulla vetta del Monte Cassino, ove antico vincolo d'amicizia lo congiungeva a san Benedetto. Un dì che il prelado desinava nel cenacolo monastico, e il grande Patriarca coi suoi discepoli gli erano d'attorno a confortarlo coi tratti della più soave carità, il discorso cadde su Roma. Sabino che, al pari di san Benedetto, aveva riscosso da Totila segni di venerazione e di rispetto, punto però non nascose il suo timore, che la crudeltà di quel barbaro avrebbe distrutta dalle fondamenta l'antica regina del mondo.

Benedetto, il quale in quel medesimo luogo aveva già veduto il Re dei Goti umiliato ai suoi piedi, e gli aveva anzi predetto che l'occupazione di Roma sarebbe per lui il preludio del suo tramonto, sorrise a quei timori, e penetrando col suo occhio profetico nel lontano avvenire, assicurò il buon Sabino, che non sarebbe stato già Totila a devastar Roma, ma questa anzi si sarebbe distrutta da se medesima, vittima della sua decrepitezza, sotto l'impeto dei terremoti, della fame e della peste.

Sabino e i monaci dovettero rabbrivire a quell'annuncio, la cui fama si divulgò anche alle generazioni lontane; cinque secoli dopo la morte di san Benedetto, la tradizione Cassinese ricordava ancora all'ospite che entrava nel triclinio cassinese:

*in refectorio qui est
iusta ipsum dormitorium, profeta
vid de roma.*

Infatti Totila occupò la Città eterna, ma sotto l'ineubo del vaticinio di san Benedetto, diè prova ai Romani di mitezza e di giustizia, così che il *Liber Pontificalis* potè scrivere, che egli si condusse verso di loro siccome padre coi propri figliuoli.

Quasi contemporaneamente a questi fatti, mentre già il Patriarca Cassinese facevasi disserrare l'avello che doveva riceverne la stanca spoglia mortale, a Roma nell'avito palazzo sul Celio, a fianco del Olivo di Scauro, vedeva la luce un bambino, destinato nei disegni della Provvidenza ad essere a un tempo l'interprete autentico del magistero di san Benedetto, il suo storico, il continuatore della sua missione, la gloria più fulgida della sua spirituale discendenza. Questi è Gregorio Magno, dal quale abbiamo appunto derivato i particolari ora descritti.

Se è vero che il medio evo fa capo a Gregorio, mai si verificò più fatalmente l'antico assioma scolastico, che la vita trae origine dalla morte; giacchè il finimondo tanto temuto nel periodo bizantino, e così spesso minacciato nelle sue omilie al popolo dal santo Pontefice, era effettivamente una realtà tremenda, di cui spettatore era l'orbe.

Infatti, l'invasione langobarda, e, fuori del ducato romano, la fusione degli oppressori cogli oppressi, modificarono profondamente tutto quel complesso d'istituzioni artistiche, letterarie, giuridiche e religiose, che allora costituivano la civiltà cristiana del *romanum imperium*. Distrutte in un primo impeto di cieco furore a centinaia le città, le borgate, gli episcopii e i monasteri, rotti gli acquedotti, desolate le campagne, reso impossibile ogni commercio, sconvolto l'ordine dei municipi, turbato il diritto civile ed ecclesiastico, cui invece si sostituisce un'informe congerie di barbari editti germanici, senza una precisa idea di libertà civica, di proprietà personale, di diritto ereditario, l'Italia, più che immersa nella barbarie, sembrò civilmente distrutta. Le carestie, gli orrori della guerra, le alluvioni, le pesti, la fame, l'abbandono fraudolento dei Bizantini, resero queste condizioni materiali ancor più aspre, mentre la superbia del *Digiunatore Ecumenico* sulla sede patriarcale di Costantinopoli, e lo scisma aquileiese dei « Tre Capitoli » sembravano voler trarre partito dalle

distrette che allora sóffriva la patria, per rovinare viepiù l'Italia e l'apostolica Sede. L'argomento è così complesso, che possiamo qui appena sfiorarlo; ma è necessario però di tener conto di tutte queste circostanze esterne, per comprendere più appieno lo spirito della riforma di Gregorio Magno.

Quando il Santo, dapprima pretore in Roma, quindi monaco al Clivo di Scauro, poi apocrisario a Costantinopoli, e finalmente abate di sant'Andrea, dedito per indole alle pacifiche contemplazioni della filosofia, dolevasi che quasi un amaro fato lo sbalzasse di continuo qua e là per il mondo, nè egli, nè alcuno dei contemporanei poteva forse prevedere che in quell'aspro tirocinio la Provvidenza preparava appunto il futuro Pontefice, il Salvatore del popolo Romano. Fu così che il 3 settembre 590, alla morte di Pelagio II, egli fece di tutto per sottrarsi al carico pastorale, invocando perfino — ultimo scampo d'un disperato — il veto imperiale; ma all'umiltà sua prevalse il plebiscito universale, ed egli rassegnato dovè piegare il capo sotto le mani dei vescovi suoi consacratori.

L'irruzione langobarda in Italia aveva tentato di scuotere le basi stesse della vita sociale del cattolicesimo; onde Gregorio, prima d'ogni altra cosa, dovè porre mano a consolidarle. Infatti, anche nell'ordine soprannaturale il divin Redentore volle istituita tra gli uomini quell'economia che sin da principio la Provvidenza dispose nel corso della natura, quando plasmò sociale lo spirito umano, e dispòse che solo mediante la società egli potesse conseguire quella perfezione cui è chiamato. Perciò anche al corpo dei redenti fu divinamente impressa la forma di società perfetta, soprannaturale per origine e per finalità, ma visibile a cagione delle membra che la compongono, degli atti e dei mezzi che adopera. E perchè nella sola Chiesa il Salvatore ha depositato tutti i tesori della Redenzione, così fuori di lei non v'è salvezza.

Una società senza autorità ed organi direttivi d'azione, rassomiglia al correr cieco d'una folla tumultuante, e perciò Gesù nella Chiesa armonizzò una forma di governo che è la più conveniente alla natura umana. Pietro colle chiavi del cielo ha la somma dei poteri anche qui in terra:

Hic habet in terris altera claustra poli.

Ma poichè un impero unico, esclusivo ed universale, se ha i suoi vantaggi, riesce praticamente impossibile pel buon governo dei popoli, gli altri vescovi derivano per lui la propria superna missione di pastori particolari delle singole chiese.

Ecco la ragione, nella costituzione gerarchica della Chiesa, della

specifica distinzione delle diocesi, vere cellule vitali diffuse in un unico organismo, varietà che armonizza mirabilmente coll'unità del supremo pontificato, e trasfonde così una vita unica e multiforme in ciascun membro del corpo.

A questo criterio fondamentale sulla natura della Chiesa s'ispirò Gregorio nella sua grand'opera di riforma religiosa. L'essere d'un tutto, egli pensava, risulta dall'integrità delle parti; e perchè Dio ha disposto che queste parti avessero anch'esse ragione d'organo, con determinate funzioni specifiche dai caratteri assolutamente distinti, così Gregorio pose ogni sua cura a ravvivare il senso cristiano nella vita diocesana.

I Langobardi ne avevano confuso i confini, ed ei li riordinò. Talora le estreme reliquie del tesoro episcopale erano state trafugate oltre il mare, e volle Gregorio che se ne redigessero gl'inventari alla presenza di personaggi che ne fossero malleadori, perchè al tornar della pace tutto fosse restituito al vescovo. Adoperò inoltre ogni cautela prima d'approvare la nomina dei prelati da preporre alle sedi vacanti; ma intronizzati che fossero, non tollerava più alcuna arbitraria sottrazione alla loro autorità, pronto a confermare a ciascuna diocesi l'uso dei suoi diritti e privilegi. Divenuto papa dopo d'essere stato abate di monaci, Gregorio volle un po' considerare i vescovi della sua provincia metropolitana come i suoi propri cenobiti onde egli adoperò verso di loro tutta quella carità forte a un tempo e soave che aveva distinto il suo governo abbaziale. Così ad uno che d'inverno era mal riparato dal freddo, egli invia un mantello e un cavallo; un altro aveva carattere un po' doppio, ed egli lo sgrida; un terzo era un po' pischio ed aveva la chiragra alla mano, ed egli l'esorta a maggior liberalità; a un altro che era infermo, egli vieta di digiunare più di cinque volte l'anno, e gl'ingiunge anzi che al tornar della buona stagione vada a farsi curare a Roma nel palazzo stesso Lateranense, se non altro, per morire tra le braccia del suo vecchio maestro, papa Gregorio.

Vigilantissimo sulla disciplina dei monasteri d'Italia, mentre Gregorio assai remotamente preparò la via all'esonazione monastica dall'autorità diocesana per avocare la cosa alla Sede apostolica, egli tuttavia si guardò dal turbare la pace delle diocesi, e con sapiente equità determinò i primi canoni di quello che potremmo quasi chiamare il *Ius Regularium*. Nulla sfuggiva alla sua vigilanza, e come prendeva a cuore la buona intesa fra abbatì e vescovi, così si dimostrò saggiamente austero in occasione delle elezioni abbaziali, quando queste non cadevano su persone superiori ad ogni elogio. Non disdegnava neppure le necessità materiali dei giovani novizi, e

durante un'invernata di crudo freddo e di desolante carestia, dall'arcipelago Toscano fece trasferire a Roma tutti i religiosi inferiori ai diciassette anni, perchè soffrissero meno la fame, ed egli da vicino potesse provvedere meglio ai loro bisogni.

In grazia di quest'oculata vigilanza che fa onore al nome di Gregorio — che vuol appunto dire vigilante — un nuovo fluido vitale cominciò a pervadere tutte le chiese d'Italia. Agilulfo e i suoi Langobardi non tardarono ad accostarsi alla civiltà cattolica dei Latini ricevendo il battesimo ortodosso romano, ed una volta entrati in seno alla Chiesa, gli antichi persecutori, con quell'energia bollente che era propria della loro razza, ripararono le chiese e i cenobi bruciati, fondarono capitoli clericali, scuole ed ospedali, così che ogni nobile langobardo nel secolo susseguente alla morte di san Gregorio si sarebbe stimato indegno della religiosità di sua stirpe, ove non avesse eretto nei propri domini qualche chiesa, o cenobio *ob redemptionem animae suae*. In Italia, specialmente nelle campagne, ve n'ha in sì gran numero, che tutto il suolo n'è ingemmato.

Prima però che alle membra, Gregorio cominciò dal capo l'opera sua riformatrice. Il punto di partenza fu l'*episcopium lateranense*, e perchè la riforma, qual egli l'ideava, non aveva carattere burocratico, ma consisteva essenzialmente in una vera intensificazione dello spirito cristiano, egli perciò allontanò dalla residenza del supremo rappresentante del Cristo sulla terra tutto l'elemento laico, commettendone i vari uffici ad ecclesiastici e monaci di vita esemplare.

Era una fabbrica colossale, o meglio, un complesso di fabbriche, quel Laterano, che nella notte del medio evo

a le cose mortali andò di sopra.

Là, all'ombra mistica della basilica del Salvatore, del battistero di Silvestro, dell'aula di papa Vigilio e della sala sinodale dalle undici absidi musive, si ergeva l'abitazione pontificia, colle cappelle, la biblioteca, le terme, le torri, e quant'altri mai tesori di civiltà gli antichi papi avevano potuto accumularvi, quasi in un'arca di salvezza. Cinto all'intorno lungo il colle Celio ed Esquilino da una collana di monasteri, il patriarcio papale aveva nondimeno il suo proprio *monasterium lateranense*, fondato probabilmente vivente ancora san Benedetto, ma ad ogni modo anteriore a Pelagio II e alla distruzione di Monte Cassino da parte dei Langobardi.

Vicino al battistero sorgeva l'orfanotrofo dei cantori pontificii, il quale attendeva appunto da Gregorio una definitiva ricostituzione. Là, insieme col gamma musicale, i giovani chierici venivano iniziati allo studio delle scienze e della teologia, sicchè non pochi degli

antichi allievi uscirono da quel conservatorio per essere promossi al supremo pontificato.

Ogni giorno, e più largamente ad epoche determinate, le vedove, gli orfani e i poveri ricevevano dalla carità di Gregorio le necessarie provvigioni, le vesti, i letti e le coperte. Circa 4000 monache gravavano quotidianamente sul bilancio del Pontefice; e nei dì solenni di Pasqua e degli apostoli Pietro e Paolo, anche l'alto patriziato insieme col clero e coi monaci erano ammessi a ricevere un pegno della carità inesauribile e gentile del Pastore: un bacio del papa ed un piccolo dono d'aromi preziosi, quale espressione della benevolenza di san Pietro.

Una riforma a base esclusiva di leggi, suona troppo violenta, e riesce perciò inefficace. È l'intelletto che deve determinare la volontà; onde per promuovere il bene bisogna cominciare a farlo amare, bisogna soprattutto educare le menti. Adescare il cuore col sentimento non basta; esso è una potenza cieca da non potervi far conto; è soprattutto all'intelletto che fa d'uopo quindi rivolgersi, per persuaderlo e convincerlo. La vita cristiana liturgica e familiare dopo la pace costantiniana aveva supplito per alcun tempo all'interrotta predicazione episcopale, che in origine faceva parte integrante della sinassi eucaristica. San Leone I, in tempi d'eccezionale scompiglio, ne aveva richiamato in vigore l'uso, ma, abbandonato dopo di lui, fu ripristinato nuovamente da Gregorio, già abituato in monastero a rivolgere quotidianamente la parola ai suoi monaci per commentare loro i *Morali* su Giobbe, o altro libro delle Sacre Scritture.

Il popolo romano accorso alle feste stazionali e alle solennità dei Martiri, poté così ammirare assai spesso Gregorio il quale, quando la salute glielo permetteva, altrimenti per mezzo del suo diacono, dall'alto della sua cattedra marmorea eretta nell'emicielo dell'abside in fondo al presbiterio, spiegava il santo Vangelo. La sua parola era facile e familiare, senza quelle sottigliezze da retore che caratterizzavano talora sant'Agostino, senza quel fare un po' roboante di san Leone, ma senza neppur sgrammaticare, in buon latino, semplice come l'anima sua. Era come un padre che istruisce i propri figliuoli, e li mette a parte delle sue sollecitudini per la loro eterna salvezza.

Gregorio I colle sue prediche ha appunto contribuito più d'ogni altro a sviluppare le varie forme di quella pietà popolare che caratterizza sì bene il medio evo, colla devozione ai santi Angeli, le apparizioni delle anime trattenute nelle pene del purgatorio, le messe in loro suffragio, i piccoli aneddoti edificanti, dei quali il Pontefice aveva sempre un ricchissimo repertorio.

Riparate le sorti d'Italia mercè la fusione delle stirpi langobarde

col gentil sangue latino, rinnovata nella Penisola la vita diocesana, intensificato a Roma e in tutta Italia il senso cristiano, ecco finalmente il momento di studiare la riforma liturgica di san Gregorio, della quale ho tracciato, per così dire, lo sfondo.

Ci sono già noti i criteri liturgici del Santo. Egli scrive ad Agostino di Cantorbery, di scegliere pur liberamente dalle chiese franche quegli usi rituali che avesse stimato più convenienti per i suoi neofiti Angli, giacchè: *non pro locis res, sed pro rebus loca amanda sunt*. Ed in un'altra lettera diretta al vescovo Giovanni di Siracusa, egli si dichiarò disposto ad applicare questo principio eminentemente eclettico alla stessa liturgia romana: — e in ciò Gregorio seguiva perfettamente la tradizione dei suoi predecessori, tanto che la liturgia di Roma entra definitivamente nel suo periodo di *stasi* solo dopo la morte del grande Dottore. — *Si quid boni vel ipsa* (di Costantinopoli) *vel altera ecclesia habet, ego et minores meos quos ab illicitis prohibeo, in bono imitari paratus sum. Stultus est enim qui in eo se primum existimat, ut bona quae viderit, discere contemnat*.

Ma per buona fortuna, il patrimonio liturgico della Sede apostolica non la cedeva in splendore e convenienza a quello di alcun'altra Chiesa; onde il santo Papa, quasi a rassicurarci contro queste sue teorie troppo disastrose per la storia dell'antica liturgia, ci attesta che le sue innovazioni nella messa in realtà non furono altro che un ritorno alle più pure tradizioni romane. *In nullo aliam ecclesiam secuti sumus*, neppure quando egli rimise in onore il canto alleluatico nelle domeniche fuori quaresima, giacchè tale appunto era la tradizione romana inaugurata da papa Damaso, auspice san Girolamo. *Et ideo magis in hac re illam consuetudinem amputavimus, quae hic a Graecis fuerat tradita*.

Non fu neppure una vera innovazione quella d'aver dato una maggior importanza a quell'estremo residuo della primitiva prece litanica (*Kyrie, eleison*), che originariamente seguiva l'ufficio vigilare, prima d'incominciare l'anafora eucaristica. E infatti, dalle primitive veglie nei cubicoli dei Martiri nei cemeteri suburbani, allo splendore delle basiliche costantiniane, molte circostanze erano sovrappiunte a modificare l'antico rito sacrificale. Andata quasi in disuso l'originaria *παρακλησις* colla sua litania finale, l'ingresso solenne del papa nel tempio per la celebrazione dei divini Misteri era divenuto assai più imponente in grazia della *Schola Cantorum* e del suo preludio musicale a tutta l'azione eucaristica, preludio che fu detto semplicemente *introitus*. Ed è appunto all'introito che Gregorio riattaccò il *Kyrie*, ottenendo così che la colletta sacerdotale non mancasse totalmente d'una qualsiasi formola di preambolo.

Fu parimenti Gregorio quello che anticipò prima della frazione delle Sacre Specie consacrate il canto dell' Orazione Domenicale, perchè servisse quasi di conclusione al canone eucaristico; giacchè originariamente, così ragionava il Santo, l'anafora consacratrice altro non aveva potuto essere che una libera parafrasi dell'Orazione che il Signore stesso aveva insegnato agli Apostoli.

Gregorio doveva forse aver inteso vagamente della tradizione affermata nella *Didachè*, giusta la quale, la triplice preghiera giornaliera del Cristiano consisteva in un triplice *Pater noster* il mattino, il mezzodi e la sera.

Nell'evo apostolico, egli perciò soggiungeva, l'orazione domenicale è stata il punto di partenza di tutta la liturgia; troppo quindi disdice che il Canone — composto da uno *Scholasticus quidam* — soppianti del tutto la prece evangelica, che viene perciò recitata, non già dall'altare, *in fractione*, nel momento cioè del Sacrificio, ma solo dopo la frazione delle Sacre Specie, quando, terminata col l'anafora l'*offerta dell'Eucaristia*, il Papa ritorna alla sua cattedra e si dispone ormai alla santa Comunione. Non fu quindi una semplice sottigliezza da rubricista, la questione cioè d'un momento prima o dopo, quella che mosse Gregorio ad attribuire al *Pater* un posto dentro l'anafora consacratrice romana, ma una profonda ragione teologica, appoggiata alla primitiva tradizione liturgica dell'evo apostolico.

Fin dai tempi di san Paolo, l'unità della famiglia cristiana sotto il governo dei legittimi pastori, era simboleggiata dall'unità dell'altare, del pane e del calice eucaristico, del quale tutti insieme partecipavano. Fin quasi ai tempi del martire Giustino, da ogni parte della città e del suburbio, in sull'imbrunire del sabato i fedeli muovevano alla volta dell'Esquilino, al *titulus Pastoris*, per celebrare insieme col papa e col suo presbiterio la solennità vigiliare della domenica. E fu solo in seguito, forse dietro l'esempio delle grandi capitali, d'Antiochia, d'Alessandria, che i vari *tituli* urbani commessi ai diversi presbiteri, rappresentarono nell'*Urbs* altrettante riproduzioni dell'originario unico titolo del Pastore, ove i fedeli del rione ricevevano i santi Sacramenti dalle mani del clero titolare.

Ma perchè il senso dell'unità dell'*ecclesia romana* non venisse indebolito da questa divisione parrocchiale di carattere puramente amministrativo, non solo per molto tempo perdurò l'uso d'un unico battistero, ove tutti per opera del papa, lo *sponsus ecclesiae*, rinascevano alla vita cristiana, ma inoltre in ciascuna domenica il pontefice inviava ai suoi presbiteri addetti ai vari titoli una particella consacrata della sua *Eucharistia*, perchè deposta nel loro calice a

guisa di *sacrum fermentum*, simboleggiasse l'identità del Sacrificio e del Sacramento che riuniva in una sola fede le pecore e il pastore.

— L'ultimo ricordo di questo rito è appunto il frammento eucaristico che anch'oggi si depone nel calice dopo la frazione dell'Ostia. —

In grazia di questi riti, la messa parrocchiale dei presbiteri titolari non riuscì a far dimenticare il ricordo della primitiva ed unica sinassi papale che si celebrava altre volte in casa dei Pudenti. La memoria inoltre delle antiche stazioni cimiteriali conservavasi sempre viva in Roma, anche dopo la peste, non ostante i pericoli che, a cagione dei Langobardi, presentava allora l'uscire dal riparo delle mura urbane. Gregorio pertanto, con quel singolare suo spirito di adattamento alle circostanze, che rivelava in lui, sotto il pallio pontificale, l'antico pretore romano, alle basiliche estramurali dei Martiri sostituì le chiese titolari nell'interno dell'Urbe. Questa delle processioni popolari fu un'idea geniale, vagheggiata forse da lunghi anni, durante le processioni che, da monaco e da abbate, aveva celebrato sul Celio nell'interno della sua clausura cenobiale. Gregorio l'attuò all'indomani stesso della morte di papa Pelagio, quando, essendo egli ancor semplice candidato alla Sede apostolica, indisse la famosa *litania septiformis*, la quale dai vari rioni della città, in sette schiere, al canto del *Kyrie eleison*, doveva muovere alla basilica vaticana onde impetrare da Dio la cessazione della peste che desolava Roma.

Cessato quel flagello, seguirono la fame, la guerra, il terremoto, onde il Pontefice s'offrì al Signore vittima d'espiazione pei peccati del popolo. In tali tristissime circostanze — narra Giovanni diacono — si vedeva Gregorio che a capo del clero si conduceva dall'uno all'altro santuario di Roma, ad implorare dai Martiri la salvezza del popolo suo. Lo seguiva il gregge, estenuato dalla fame e dal morbo, ma affascinato dalle attrattive della santità del suo *episcopus*, divenuto ormai a cagione della vergognosa ritirata del governo bizantino, anche Console di Dio, *Dei Consul factus*. E, pur d'udire e vedere il Papa, la plebe romana dimenticava perfino che le spade nemiche proprio allora ricingevano d'assedio la città, stringendola dentro un muro d'acciaio. Il caso sembrava pressochè disperato, giacchè la perfida malizia degli esarchi, gelosi dei successi politici di Gregorio coi Langobardi, violava tregue ed armistizi, pur d'irritare quei barbari, e togliere così al Papa il merito d'aver salvata l'Italia. Il Pontefice, che coll'occhio scrutatore del filosofo, vedeva da una parte l'impossibilità d'una riscossa contro gl'invasori da parte degli Italiani, e dall'altra, dalla fusione delle due razze già andava divinando la *vita nova*, rigogliosa e potente, che doveva germogliare da quell'innesco, propugnava insistentemente la pace, ma neppur egli osava di

proporne in pubblico le condizioni. Egli perciò affidò le sorti d'Italia ai disegni della Provvidenza, e nella preghiera eucaristica, poco prima della Consacrazione dei divini Misteri, là dove la liturgia romana era solita di enunciare le intenzioni particolari giusta le quali veniva offerto il Sacrificio, aggiunse il voto supremo del suo cuore di pastore: *diesque nostros in tua pace disponas*, parole che il *Canon Missae* conserva tuttavia, quale preziosa eredità di san Gregorio Magno.

Intanto l'assedio diveniva sempre più stringente; Gregorio stava allora commentando al popolo il profeta Ezechiele, ma venne un dì in cui i gemiti finirono per soffocare l'eloquenza del venerando Dottore: « Nessuno me ne voglia male — disse egli all'assemblea — se da qui innanzi non prenderò più la parola; giacchè vedete tutti come le nostre tribolazioni siano ormai giunte al colmo. All'aquila romana, già così altera, hanno strappato tutte le penne. Dov'è infatti il Senato? dove sono quelle legioni che già portavano il terrore della nostra potenza ai confini del mondo? Ogni giorno, invece, giungono a noi dei profughi: altri scacciati di casa e spogliati d'ogni avere, altri feriti, mutilati ed orribilmente malconci ».

Spuntò finalmente, se non la pace definitiva, almeno un'onorevole composizione coll'oste langobarda, e le Stazioni di penitenza si mutarono in feste di riconoscenza e di ringraziamento. Gregorio riprese la interrotta parola, e ad istanza dei suoi amici, diede una forma definitiva alla raccolta delle sue omilie *in Evangelia*, che fin d'allora cominciarono ad esser lette nella celebrazione dei divini Uffici.

Queste omilie, quaranta in tutto, non rappresentano probabilmente che una minima parte della predicazione di Gregorio, quella cioè che trasse argomento dal santo Vangelo. Ma egli, oltre a Giobbe e ad Ezechiele, deve aver commentato altri libri della Sacra Scrittura, i Re, per esempio, e deve aver rivolto assai frequentemente la parola al *presbyterium* romano adunato nel *conclistorium* lateranense.

Lo stile omiletico di Gregorio è piano e semplice. Dapprima egli fa succintamente l'esposizione letterale del brano evangelico letto alla messa, senza perdersi, come san Girolamo, in digressioni di critica testuale. Indi si diffonde sulla sua applicazione morale, ed è là che vi si sente il maestro sperimentato nelle vie dello spirito, l'antico abate di sant'Andrea. Egli, anche quando parla di elevata asceti, vuole riescire soprattutto popolare, e non manca perciò d'aggiungervi l'aneddoto edificante, togliendolo quasi sempre dai suoi ricordi personali, invocando magari la testimonianza dell'uditorio stesso. Nelle prediche di Gregorio il pensiero teologico apparisce indubbiamente meno profondo di quello di san Leone, ma le quaranta omilie sor-

passano di gran lunga in efficacia morale i discorsi del vincitore d'Attila, il quale, pel popolo ignorante, si sofferma troppo nelle speculazioni altissime ed astratte del dogma. Quando prende la parola Gregorio, si sente che egli è abituato a far discorsi e conferenze ascetiche, e che ha molte cose da dire al suo gregge che vuole metterlo a parte della propria sollecitudine per la comune salvezza; tanto che, frattanto ch'ei predica, la messa stazionale diventa omai troppo prolissa, e i meno ferventi già si lamentano della inesauribile facondia dell'antico Pretore. A Gregorio non sfugge questo leggiero malcontento che si dipinge sui volti dei più impazienti; ma perchè, tra i canti tradizionali della messa e la predica, egli — da vero uomo pratico — dà la preferenza alla predica, perciò, pur di trovar tempo alla parola di Dio, si decide ad abbreviare le antiche melodie che ormai già da secoli, accompagnavano la sinassi eucaristica. A detta di Giovanni diacono, fu questo il motivo che consigliò il Santo a riordinare la raccolta dei canti della messa, il *Cantatorium*, il quale, derivato probabilmente da Milano ai tempi di san Damaso, era stato successivamente rifiuto, svolto ed ampliato dai maestri romani.

Non possiamo determinare esattamente la parte che in questo sviluppo del canto liturgico romano spetta a Leone I, a Simmaco, a Giovanni e a Bonifacio che un anonimo del secolo VIII chiama parimenti autori del *cantus annualis*. Risulta tuttavia dalle fonti, che il significato esatto dell'*Antiphonarium Centonem*, come Giovanni diacono intitola l'edizione gregoriana, ci è dato da quei versi in onore di Gregorio che gli antichi solevano preporre al primo foglio dello stesso antifonario:

*Ipse Patrum monumenta sequens, renovavit et auxit,
Carmina in officiis retinet quae circulus anni.*

Egli cioè rivide tutto quel vasto repertorio musicale, sfrondò, corresse, abbellì, ridusse a più armoniose proporzioni quel lussureggiante gamma musicale il quale, sorto in Oriente e trapiantato a Milano, conservava tuttavia molti elementi che difficilmente potevano incontrare il gusto più sobrio e simmetrico degli occidentali, e dei romani in particolare.

Il Pontefice ebbe mano da solo in tale lavoro? Bisogna certamente tener conto del lungo lavoro di riduzione che già vi avevano esercitato d'attorno per oltre un secolo i *magistri romanae ecclesiae*, come li chiama Amalario; ma gli antichi sono d'accordo nell'attribuire a Gregorio la redazione definitiva dell'*antiphonarium*. Sappiamo d'altra parte che, avendo il Santo riordinate le due *Scholae* dei cantori a san Pietro e in Laterano, in quest'ultimo luogo, a tempo di

Giovanni diacono, ancora si conservava l'esemplare autentico della recensione musicale di san Gregorio, insieme colla verga colla quale, inchiodato talvolta al letto dalla podagra, egli soleva eccitare l'attenzione dei suoi troppo vispi discepoli.

Vi fu alcuno che da un canone del concilio romano del 5 luglio del 595, s'argomentò di dedurre un *terminus a quo* dell'istituzione della « Schola » dei cantori romani, e forse la data stessa della fondazione dell'istituto musicale. Era antica consuetudine in Roma che l'assolo responsoriale alla messa venisse eseguito dal diacono sui gradini dell'ambone. — *Responsorium graduale* — Ne avveniva perciò che, nella scelta dei diaconi, si facesse più caso della perizia musicale che della santità della loro vita, e questi, pur di cantar con grazia, trascurassero poi gli altri obblighi del loro ministero. San Gregorio ad eliminare quest'abuso vietò che i diaconi romani esercitassero più oltre l'ufficio di solisti, che volle invece riservato ai suddiaconi, e in loro mancanza, ai chierici inferiori.

Ora, da questo canone alcuni hanno voluto dedurre che nel 595 a Roma ancora non esistesse la « Schola » dei cantori. La conseguenza però non regge, perchè non è detto che i suddiaconi debbano eseguire interamente i canti di qualsiasi genere, antifonici o responsoriali, della messa e dell'ufficio, ma vengono esclusivamente incaricati dell'*assolo responsoriale*, il quale, a cagione dell'importanza che vi si annetteva, originariamente era riservato al diacono, e talora anche al vescovo. Per questo Gregorio, in mancanza del suddiacono, lo volle commesso all'accollito, piuttosto che ai fanciulli lettori, i quali sarebbero stati i più indicati per tale esecuzione. Anzi, il canone del concilio romano del 595, piuttosto che escludere l'esistenza della *Schola*, la suppone, giacchè in caso diverso, non avrebbe potuto supporre nei suddiaconi, e specialmente nei chierici inferiori, tanta perizia musicale, da poter in sull'atto sostituire il solista. È inoltre da aggiungere che l'introito, l'offertorio ed il communio antifonico datano in Roma almeno sin dai tempi di Celestino I. Ora, questo genere di canto esige assolutamente un coro di cantori e suppone quindi la costituzione d'una *Schola*. A tale riguardo, abbiamo inoltre un documento che risolve definitivamente la questione, e ci attesta l'esistenza della *Schola* almeno 50 anni prima del pontificato di san Gregorio. È l'epitaffio sepolcrale di papa Deusdedit († 618), quattordici anni dopo la morte di san Gregorio, ove, rilevando il *Cursus honorum* del defunto, è detto :

*Hic vir ab exortu Petri est nutritus ovili,
Excuvians Christi cantibus hymnisonis.*

Se papa Deusdedit sin dalla prima fanciullezza fu educato nel conservatorio musicale di san Pietro, bisognerà conchiudere che questo è assai più antico del concilio romano del 595, e data con ogni probabilità dai tempi di papa Celestino I. L'erezione delle due scuole dei cantori, la vaticana e la lateranense, attribuite a san Gregorio da Giovanni diacono, non furono quindi delle vere fondazioni *ab imis*, ma solo delle ricostituzioni o riordinamenti, dopo che la peste, la carestia e gli assedi avevano forse dispersi i fanciulli ricoverati.

Parallela all'opera della revisione critica dei canti della sacra liturgia, fu la recensione gregoriana del Sacramentario Romano, in cui, tenuto conto delle necessità che le difficoltà dei tempi avevano imposte ai fedeli, il Pontefice abbreviò riti e preghiere, dispose diversamente la serie delle stazioni eucaristiche, sopprese infine quanto nelle antiche raccolte vi era di superfluo o d'inopportuno.

Salvare la società in tutti i suoi gradi, a misura che l'antico *imperium* tramontava, innestare al sangue latino quello nuovo e bollente dei langobardi cattolici, italianizzarli, ricostituire sulle basi della vita ecclesiastica diocesana lo sconnesso organismo gerarchico, intensificarne lo spirito religioso, irradiare esteriormente l'intima santità della Chiesa per mezzo di processioni, di teorie salmodianti di sacerdoti, di monaci e di vergini al suono di caste armonie, assicurare per mezzo d'istituzioni permanenti o per via di libri tutto questo vasto movimento di riforma, e dalle rovine del mondo antico plasmare la civiltà nuova del medio evo, essenzialmente cristiana, tale fu l'opera di Gregorio.

Altri poté chiamarlo Apostolo dell'Inghilterra; alcuni poterono persino attribuirgli la gloria d'aver fondato il principato civile dei Papi. Questi però non sono che aspetti unilaterali della sua azione multiforme e gigantesca, quale all'indomani della sua morte fu intuita dal popolo Romano che, esprimendosi con linguaggio romano, lo salutò il Console di Dio:

*Hisque Dei Consul factus, laetare triumphis,
Nam mercedem operum iam sine fine habes.*

CAPITOLO V.

“ *Fractio panis* „.

La venuta di Gesù al mondo rappresenta il compimento delle divine promesse fatte ai Patriarchi e ai Profeti ¹; onde il nuovo Testamento, lungi dall'abrogare l'antico, invece lo integra e gli conferisce l'ultima perfezione ². È per questo che la liturgia cattolica, in quanto espressione della devozione della Chiesa che rende a Dio un culto essenziale e perfetto, non radiò, nè proscrisse interamente l'antico rituale israelitico coi lieti cantici del Sion, ma, ravvivandoli colla luce evangelica, li tradusse nella coscienza dell'umanità redenta, innestandovi sopra la propria eucologia, appunto come il fiore che sboccia sullo stelo di Iesse.

L'adorazione del Padre in ispirito e verità, che fin da principio era stato lo scopo essenziale della creazione, fu ancor quello dell'incarnazione del Verbo di Dio e della fondazione della Chiesa. Adorare in ispirito significa elevarsi a Dio collo slancio di un'anima pura, esente da ogni colpa e libera da ogni attacco materiale, ed è un dono dello Spirito Santo. Adorare in verità, significa riconoscere convenientemente le divine perfezioni, senza errare circa l'oggetto del nostro culto, in grazia della rivelazione cattolica che riconosce Gesù, la suprema Verità, per autore.

La preghiera di nessun mortale soddisfa interamente a questa doppia condizione, essendo privilegio del solo Pontefice Eterno Gesù, d'adorare il Padre con un culto perfetto; tuttavia, perchè l'umanità non rimanesse priva dell'efficacia di questa preghiera, e partecipando alla gloria di questa adorazione conseguisse così in un modo perfetto il suo ultimo fine, Egli, per mezzo della Chiesa, l'ha voluta associare alla propria vita di santità e di preghiera; onde tutti i fedeli, in quanto vere membra del corpo mistico di Gesù, partecipano della sua dignità sacerdotale, e lo spirito del Signore adora e prega in loro in modo così elevato e degno di Dio, che san Paolo non ha saputo tradurci meglio queste intime relazioni dell'anima con Dio, se non chiamandole « gemitu ineffabili » del Paraclito.

È da distinguere tuttavia la vita personale delle membra mistiche

¹ *Ad Roman.*, I, 2.

² *MATT.*, V, 17.

del Cristo, da quella dell'intero corpo. Questo è uno, santo, cattolico, apostolico, unito al Salvatore con un connubio eterno e perfetto, mentre i singoli fedeli partecipano solamente di queste doti, a misura della loro fede e della loro carità che li congiunge al Cristo ed alla Chiesa. Perciò, anche la santità del Cristianesimo ed il suo culto sociale sono affatto distinti dalla santità e dalla religiosità dei fedeli, che sembrano come un riflesso ed una conseguenza della santità della Chiesa; la pietà e la bontà personale dei membri della Chiesa potranno essere varie e contingenti, quelle invece del corpo mistico di Gesù sono essenziali e perpetue. Ne segue, che la religiosità dei singoli fedeli ha un carattere affatto diverso da quella della Chiesa, la quale prende perciò il nome speciale di Liturgia, che si definisce: il culto essenziale e perfetto che la società cristiana, in quanto tale, rende a Dio per mezzo del Cristo. In pratica, la santità del Cristianesimo, la sua vita soprannaturale consistono massimamente in questo culto reso alla Triade Divina, appunto come la vita dell'anima si esplica specialmente nelle sue operazioni intellettive e volitive.

Nel complesso delle formole e dei riti del culto cristiano, alcuni sono d'istituzione divina¹, come i Sacramenti, altri d'istituzione ecclesiastica, sempre però sotto l'influsso dello Spirito Santo che dirige ed anima la Chiesa, come alcune parti dell' Ufficio Canonico ed altre cerimonie estrasacramentarie. La storia dell'antica liturgia cristiana è tra le più difficili, in quanto che ci fanno difetto i necessari documenti, e sembra quasi che una mistica ombra voglia celare all'occhio umano le orme del Signore, lungo il cammino della Redenzione. Se noi sentiamo troppo bene che l'atteggiamento più naturale di un'anima sotto l'azione benefica di Dio è quello della preghiera, dobbiamo tuttavia lamentare la perdita quasi totale della primitiva eucologia cristiana, d'ispirazione frequentemente estemporanea e carismatica, di trasmissione spesso orale, appunto come gli *ἄγραφα*², *λογία* di Gesù e gli assiomi degli antichi Presbiteri, ricordati da Papia³ e da Ireneo⁴.

Il sacrificio eucaristico venne istituito dal Redentore in un convito di carattere puramente religioso, e di cui non è difficile di ricostruirne il rito; sappiamo parimenti dagli scritti neo-testamentari,

¹ Cf. PROBST, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen. 1870, I part.; FOUARD, *Vie de I. C.*, 2, appendix.

² A. RUSCH., *Agrapha*, Lipsia, 1889 (*Texte und Untersuchungen* ecc., V, 4); Cf. I. H. ROEBS, *Die Sprüche Jesu, die in den Kanonischen Evangelien nicht überliefert sind.*, 1896 (*Ibid.*, XIV, 2).

³ Cf. *Fragmenta beati Papiae ep.*, in ROUTH, *Reliquiae Sacrae*, I, 9-44.

⁴ *Seniores apud Ireneum* (*Ibid.*, 47-68).

che il sacramento della Confermazione veniva conferito mediante un'epiclesi episcopale accompagnata dall'imposizione delle mani ¹; all'Estrema Unzione andava congiunta l'*oratio fidei* dei presbiteri ²; e l'ordinazione vescovile richiedeva il digiuno preparatorio, l'epiclesi e l'imposizione delle mani del celebrante ³. San Paolo ricorda pure una *bonam confessionem coram multis testibus* ⁴, ma è dubbio che debba essere intesa nel senso di una previa professione di fede.

Ad ogni modo, è certo che fin da quei primi tempi esistettero dei formulari catechistici ben definiti e diffusi per le Chiese, ed il genio ispirato degli Apostoli assai presto dovè determinare le formule, le cerimonie e quel complesso di riti sacramentari, che costituiscono l'elemento più importante del nostro culto; tanto più che le assemblee estrasacramentarie, derivando dall'uso della Sinagoga, ne potevano ancora imitare il ceremoniale. Invece, per la celebrazione dei Sacramenti gli Apostoli ricorsero quasi esclusivamente ai carismi infusi nella Chiesa dal suo Sposo divino, affin di tradurre in forme sensibili ed in un linguaggio sublime i nuovi sentimenti che le sorgevano nel cuore. Erano quelli dei veri canti *pro torcularibus*, quando cioè nelle otri recenti mussava sotto l'azione dello Spirito un vino nuovo e generoso ⁵. Le epistole di san Paolo, specialmente ai Corinti ⁶, le Pastorali a Timoteo ⁷, la *Ἀδὰχῆ* ⁸, le Odi di Salomone ⁹, i Cantici dell'Apocalisse ¹⁰, qualche frase di Clemente I ¹¹ e d'Ignazio ¹², ci forniscono dei materiali quanto scarsi, altrettanto

¹ Act., VIII, 15-17.

² Iacov., v, 14-5.

³ Act., XIII, 8.

⁴ I Timoth., IV, 14; I, 15.

⁵ MATTH., IX, 17-8.

⁶ I Corinth., I, 16.

⁷ I Timoth., III, 16; Cf. TH. INNITZER, *Der « hymnus » in Epheserbriefe*, I, 3, 14 (*Zeitschr. f. Kathol. Theolog.*, 1904, III, 612-21).

⁸ Cf. P. CAGIN, *L'Eucharistie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires*, II; *L'Eucharistia, Canon primitif de la Messe, ou Formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*, Desclée, 1912, VIII.; *L'« Eucharistia » primitive et la Ἀδὰχῆ*, 252-288.

⁹ Cf. I. LABOURET et P. BATAIFFOL, *Les Odes de Salomon. Une oeuvre chrétienne des environs de l'an 101-120. Traduct. française et introduction historique*, Paris, Lecoffre, 1911, 8°, p. VIII-122.

¹⁰ Cf. G. MORIN, *Une texte préhieronymien du Cantique de l'Apocalypse; l'hymne « Magna et Mirabilia »*, in *Rev. Bénédict.*, 1909, pp. 644-9.

¹¹ S. CLEMENT. ROMAN. *Epist. I ad Corinth.*, c. XL seg. Ediz. Funk, Tubingae, 1887, p. 110 seg.

¹² Cf. I. NIRSCHL., *Die Theologie des hl. Ignatius*, Magonza, 1880; E. CAR. V. d. GOLTZ, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, Lipsia, 1894 (*Text. und Untersuchungen ecc.*, XII, 3).

preziosi per una ricostruzione sommaria del primitivo schema liturgico, quanto appena basta per conoscerne almeno il ritmo generale. Data l'indole giudaizzante della primitiva Chiesa di Gerusalemme ¹, quando sotto l'episcopato unitario di Giacomo, il « frater Domini », anche Paolo dovè acconciarsi per un istante a prestar omaggio all'innocuo rituale del Tempio ², non è meraviglia che le ceremonie della Sinagoga siano state bene accette nelle adunanze extrasacramentali dei primi fedeli; anzi, giacchè sappiamo che, anteriormente alla reggenza di Giacomo, anche Pietro e Giovanni frequentavano ³, giusta l'esempio di Gesù ⁴, le sinassi del Tempio, sembra doversi concludere, che l'innesto del rituale israelitico su quello cristiano sia avvenuto per autorità stessa dei Dodici, anzichè per genio individuale del *frater Domini* e del suo rigido ambiente giudaizzante ⁵. Senza tuttavia esagerare il valore di tale imprestito eucologico, l'ostinata persistenza d'alcuni elementi aramaici in tutte le liturgie ⁶, l'Amen, l'Alleluia, l'Anatema, *Maran Atha*, ecc. ⁷, non si spiega, specialmente nell'ambiente greco e romano di san Paolo, se non si tiene conto dell'importanza quasi ieratica, che la tradizione cristiana fin d'allora aveva attribuito a quelle formole gerosolimitane ⁸.

Ho detto dell'influenza della capitale giudaica sulla liturgia cristiana; ma dobbiamo tener conto anche delle altre numerosissime Sinagoghe sparse in tutto il mondo orientale e latino ⁹, poste sotto le guarentigie della Legge, e rappresentate giuridicamente da comunità religioso-nazionali, con patroni, arca economica e sepolcri comuni, in relazioni più o meno cordiali col gran Sinedrio di Gerusalemme. San Paolo nelle sue missioni faceva sempre capo alla Sinagoga locale ¹⁰, ove la sua qualità di straniero e di discepolo di Gamaliel gli conferiva il privilegio d'interpretare la Legge al po-

¹ « Vides, frater, quot millia sunt in Iudaëis qui crediderunt et omnes aemulatores sunt legis » *Act.*, XXI, 20.

² *Act.*, 20-27.

³ *Act.*, III, 1.

⁴ *IOAN.*, VII, 10-11, 87; v, 1.

⁵ Anche le feste ricordate negli scritti neotestamentari sono quelle ordinate dalla Legge. Cf. *Act.*, XIII, 2 = Festa dei Tabernacoli (?); *Levit.*, XVI, 29.

⁶ *I Corinth.*, XVI, 22; *Roman.*, VIII, 15.

⁷ *Apoc.*, XIX, 1-7; *Αἰδᾶχῆ*, IX, x.

⁸ Cf. *Paléograph. musicale*, V, VI; V. d. GOLDTZ, E. *Neue Fragmente aus der Aegyptischen Liturgie nach der Veröffentlichung von Dom. P. De Puniet*, Zeitschrift für Kirchengeschichte, vol. XXX, 1909, pp. 352-81.

⁹ Cf. O. MARUCCHI, *Manuale d'Archeologia cristiana*, II, c. 1, p. 25 e seg.

¹⁰ *Act.*, XIII, 46.

polo ¹; e solo quando la sua parola non era accettata, egli separava i suoi primi discepoli dalla Sinagoga, per raccogliarli in casa di qualche fedele più agiato ². Ragioni teologiche e storiche volevano che fosse data la preferenza ad Israel, e che i suoi riti occupassero un luogo d'onore anche tra i fedeli, tanto che ancor oggi la prima parte del ceremoniale eucaristico corrisponde esattamente a quello che era in uso nelle proseuche della Diaspora ³.

Dirò anzi che l'eucologia giudaica penetrò nella Chiesa rivestita del suo ornamento musicale, coi suoi tradizionali melismi alleluiatici ⁴, coi suoi salmi a responsorio o antifonici, sotto forme eminentemente vive e popolari, senza che per ora siamo in grado di determinare meglio gli elementi armonici di questa derivazione ⁵.

A meglio comprendere le condizioni storiche che influirono sullo sviluppo della liturgia cristiana, specialmente nel mondo latino, importa molto la conoscenza dell'ambiente in cui si svolse ⁶.

La proprietà urbana o rustica dei più agiati fedeli presso i quali la predicazione di Pietro, di Giovanni ⁷ e di Paolo a Roma arrecò il frutto centuplo, fu il primo Cenacolo della Chiesa Romana. Conosciamo ancora alcuni di questi ritrovi o « domesticae ecclesiae », così sull'Aventino o sul Viminale, che nei predii suburbani degli Acilii Glabrioni e dei Flavi; lungo le vie Salaria ed Ardeatina ⁸. L'amministrazione pastorale nell'interno della città venne presto ripartita in sette zone affidate al collegio presbiterale e ai sette diaconi, i cui rapporti di dipendenza dall'« episcopus » erano assai più stretti che non ad Alessandria. Le prerogative del primato pontificio, riconosciute universalmente fin dagli eretici, che si studiavano di carpirne il fa-

¹ Act., XVII, 2; Cf. C. FOUARD, *Saint Paul, Ses Missions*, Paris, Lecoffre, c. II, p. 31 seg.

² Act., XIX, 8, 9.

³ Marc., XII, 28, 29; Luc., XX, 45; Act., XIII, 14 seg.

⁴ P. WADEKER, *Origine e sviluppo del canto liturgico*, Versione Italiana del Sacerdote M. R., riveduta dall'Autore, Siena, Tipografia Pontificia S. Bernardino, 1910, c. I, p. 34 seg.

⁵ P. CAGIN, *Archaisme et progrès dans la restauration des Mélodies Grégoriennes*, in *Rassegna Gregor.*, IV, (1905), p. 235 seg.; Cf. A. GASTROU, *Les Origines du Chant Romain - L'Antiphonaire Grégorien*, Paris, Picard et Fils, 8°, pp. XII-307.

⁶ TERTULLIANI, *Apolog.*, XLII, P. L. I, 557-8; *De Fuga*, XIV; P. L., II, 141-2; O. MARUCCI, *Op. cit.*, III, c. v, p. 388.

⁷ « *Ista quam felix ecclesia... ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur, ubi apostolus Ioannes, posteaquam in oleum igneum demersus, nihil passus est, in insulam relegatur* » TERTULL., *De Praescription.*, P. L. II, 59.

⁸ O. MARUCCI, *Op. cit.*, p. 387.

vore, rendevano affatto innocua questa primitiva oligarchia presbiterale ¹ accennata appena da Erma ², mentre dava ai Papi tutto l'agio di spiegare quella mirabile operosità verso tutte le Chiese del mondo, quale ci è attestata dagli antichi documenti.

Il simbolo materiale di quest'autorità suprema del Pontefice era forse, almeno per qualche tempo, l'« ecclesia Pudentiana » nella casa di Pudente sul Viminale. Le relazioni di san Pietro con questa famiglia sono tuttavia avvolte dal velo della leggenda, ma scavi ed indagini più recenti hanno reso sempre più probabile l'ipotesi che l'Apostolo sia stato realmente in relazione colla « gens Cornelia » dell'Aventino e coi Pudenti, le cui memorie convergono tutte verso il cimitero di Priscilla, ove un'antica tradizione conservò il ricordo del battesimo ivi amministrato da san Pietro ³.

La storia dell'*ecclesia Pudentiana* o del *titulus Pastoris* tra i propri fasti ricorda ancora l'enigmatico Erma ⁴, fratello di Pio I, che dedica i primi capitoli delle sue visioni a papa Clemente perchè li comunicò alle Chiese; ivi presso aprì scuola Giustino, e forse anche Taziano ⁵; sembra, anzi, che la tradizione teologica non sia venuta meno così presto in quel luogo, perchè ivi presso una *memoria martyris Hippolyti* del iv secolo, conservava anche il ricordo del celebre Antipapa, uno dei geni più potenti dell'antichità cristiana ⁶. Siamo ancora lungi da un *didascalion* vero e proprio, come ad Alessandria, ma tuttavia è assai probabile l'esistenza d'una scuola catechetica presso il *vicus patricius*, sul Viminale.

Però, con tutta l'importanza che potè avere il titolo del Pastore, i fedeli non potevano raccogliersi sempre e tutti nell'impluvio signorile innanzi al suo *tablinium*, ove celebrava il Papa; onde, non ostante che Giustino nella sua prima apologia sembri assicurare che i Cristiani la domenica fossero soliti di raccogliersi in un unico luogo ⁷, nell'interrogatorio sostenuto in seguito innanzi al prefetto Rustico di Roma, egli dichiarò precisamente l'opposto: « An existimas omnes nos in unum locum convenire? Minime res ita se habet ». Infatti, alcuni secoli più tardi il Papa nei dì festivi usava ancora

¹ O. MARUCCI, *Op. cit.*, 391 seg.

² La letteratura relativa al celebre opuscolo è riferita in BARDENHEWER, *Patrologia*, Vers. del sac. Dr. Prof. A. Mercati, I, 238-9.

³ DE ROSSI, *Bullettino d'Archeol. Crist.*, 1867, p. 49 seg.; MARUCCI, *Op. cit.*, p. 27-8.

⁴ Cf. MARANI, *Ad opera S. Iustini praefatio*, c. III; P. G., VI, pag. 122.

⁵ EUSEB., *Histor.*, V, 13.

⁶ Cf. DE ROSSI, *Bullett.*, ser. III, anno 6^o (1881), 5-55; ser. IV, ann. 1^o (1882), 9-76; ann. 2^o (1883), 60-65.

⁷ *Apolog.* I, c. LIVII, P. L., VI, 429.

d'inviare ai preti titolari una particella della propria « Eucaristia » ¹, che veniva posta nel calice « sacrum fermentum », onde significare l'unione del gregge cristiano col proprio pastore, e l'identità del sacrificio eucaristico che, se veniva celebrato in più luoghi, lo era però sempre a nome e in vece dell'unico « episcopus » della capitale del mondo ².

Giustino ci conserva la descrizione più completa d'un'assemblea eucaristica nel secondo secolo ³. Nel cemetero di Priscilla la così detta cappella greca e il prossimo battistero offrono dei raffronti topografici suggestivi, per identificarli addirittura coi luoghi descritti dal celebre Martire; la questione tuttavia è estranea al nostro argomento, e allo scopo ci basti di riprodurre i testi del Filosofo Martire.

I.

Κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπὲρ τε
 ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος, καὶ ἄλλων
 πανταχοῦ παντῶν εὐτόνως... Ἀλλή-
 λους φιλήματι ἀσπαρξόμεθα παυσάμε-
 νοι τῶν εὐχῶν. Ἐπιτετα προσφέρεται
 τῷ προσετώτῃ τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ
 ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος· καὶ
 οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πα-
 τρὶ τῶν ὄλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ
 Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου
 ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ
 κατηξιώσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ
 πολὺ ποιεῖται· οὗ συντελέσαντος τὰς
 εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν, πᾶς ὁ πα-
 ρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν...
 Ἐυχαριστήσαντος δὲ τοῦ προσετώτους,
 καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ,
 οἱ καλούμενοι πᾶρ ἡμῖν Διάκονοι δι-

A

Post preces modulamine fusas pro no-
 bis, pro eo qui illuminatus est, pro aliis
 omnibus ubivis degentibus, ab orationi-

B

bus desistimus, nosque invicem osculo

C

complectimur. Affertur dein ei qui fra-
 tribus praeest panis poculusque aquae

D

et vini; qui (ea) accipiens laude et gloria

Patrem omnium prosequitur per Filii et
 Spiritus Sancti nomen, et pro iis quibus
 ab Eo dignamur abunde gratias reddit.

E

Postquam preces et Gratiarum Actionem
 compleverit, omnis qui adest populus

F

gratioso dicit. Amen.

... Cum vero praeses egerit grates et
 « Eucharistiam », et omnis qui adest po-
 pulus adclamaverit, qui a nobis diaconi

¹ ΙΚΗΣΟΚΕΝΤΗ I Ep. ad Decentium ep. Eugub., P. L., XXVI, 553-4.

² Cf. CAGIN, L'Euchologie Latine; II, L'Eucharistie, c. VIII, 252 seg.

³ Cf. P. DE PUNIER, Le nouveau papyrus d'Oxford, in Rev. Bénédict., XXVI (1909), pag. 84-81.

δόσει ἐκάστῳ τῶν παρόντων μεταλάβειν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστήεντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ ταῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν... Τὴν δι' εὐχῆς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαρισθεῖσαν τροφήν... Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδέξαχθη μὲν εἶναι... Ἐπὶ πᾶσι τε προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν παντῶν διὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου...

G

vocantur dant unicuique praesentium (ut accipiant) de pane Eucharistiae et de vino aqua (mixto); (quaeque) vero etiam iis qui minime adsunt deferunt.

... Docemur vero escam Eucharisticam esse corpus et sanguinem Iesu, propter verba precis... Postquam omnibus attule-

H

rimus, benedicimus omnium rerum factorem per Filium eius Iesum Christum et Spiritum Sanctum ¹.

II.

Τὰ απομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων, ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχαρῆ: Ἐἵτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος, ὁ προσετῶς διὰ λόγον τὴν νοουθεσίαν καὶ πρόκλησιν... παιεῖται. Ἐπειτα ἀνίστάμεθα κοινῇ πάντες, καὶ εὐχὰς πέμπομεν... καὶ..., παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς, ... ὁ προσετῶς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῶ ἀναπέμπει, καὶ ὁ λάως ἐπευφημεῖ λέγων Ἄμην.

α

... Leguntur Commentaria Apostolorum

β

et aliae Prophetarum Scripturae, prout

γ

vacat; cumque lector desierit, praeses exhortans alloquitur. Hinc omnes simul

δ

surgimus et preces fundimus, ... a quibus

ε

postquam destiterimus, iterum pro suis viribus praeses precatur et grates reddit, (cui) et populus iure adclamat. Amen ².

Abbiamo conservato alla descrizione eucaristica di Giustino l'ordine che occupa nella prima apologia, ove l'Autore in due diverse circostanze abbozza lo schema della messa ai tempi suoi, descrivendo dapprima l'anafora propriamente detta, quindi, dopo alcune pagine, anche la parte catechetica o preparatoria, consacrata alle letture scritturali e all'omilia del preside. Dal testo dell'Apologista è facile di rilevare i seguenti elementi, dei quali nel secondo secolo constava

¹ IUSTINI *Apolog.* I, P. G., VI, 427.

² IUSTINI *Apolog.*, P. G., VI, 429.

la liturgia eucaristica. — Le lettere dello schema seguente corrispondono ai vari elementi analizzati nel testo precedente.

I.	II.
Messa catechetica.	Messa dei fedeli.
α) Lettura dei Vangeli (Nuovo Testamento, comprese le Epistole Paoline ecc.).	A) - δ Preghiera litanica per i vari bisogni della Chiesa.
β) Lettura dei Profeti (Antico Testamento).	B) Bacio di pace.
γ) Omelia del Vescovo.	C) Oblazione.
Messa dei fedeli.	D) - ε Anafora eucaristica con movimento trinitario prevalentemente cristologico.
δ) Prece litanica per i diversi bisogni della Chiesa.	E) Dossologia finale.
ε) Anafora eucaristica recitata dal Vescovo.	F) Acclamazione popolare 1.
	G) Comunione.
	H) Ringraziamento.

Pel fine che si proponeva l'autore dell'Apologia, la parte catechetica della messa, come di minore importanza, doveva passare in seconda linea, per sviluppare invece l'esposizione dogmatica relativamente alla transustanziazione eucaristica, enunciata dal Martire con ogni precisione di linguaggio, contro le volgari calunnie della plebe pagana.

La teologia sacramentaria di Tertulliano s'ispira invece a maggior riserbo, insistendo assai più sul contenuto etico del culto cristiano. Tra i riti della messa, egli ricorda la *commemoratio litterarum divinarum* ², la preghiera salmodica *fidem sanctis vocibus pascimus*, ed il sermone del Vescovo *ibidem etiam exhortationes*; ma, disbrigatosi in breve dalla descrizione delle adunanze eucaristiche, il caustico Apologista insiste soprattutto sul fine etico delle agapi cristiane ³, che Giustino non aveva neppur nominato; indizio che anche in Occidente, in Africa e a Roma, queste erano state già separate dal sacrificio eucaristico, appunto come nella *Αἰδαχή* e nella lettera di Plinio a Traiano. È probabile che appunto nelle agapi avessero già trovato il loro posto quei salmi neo-testamentari ricordati da san Paolo e dagli autori antichi, e che furono sempre esclusi dalla liturgia eucaristica propriamente detta. *Non prius discumbitur*

¹ Intorno a quest' « Amen » finale cf. *Αἰδαχή*, c. IX, XXXIX; TERTULLIANI *De Spectaculis*, P. L., I, 733.

² *Apolog.*, c. XXXIX, P. L., I, 531 seg.

³ Cf. E. F. V. DER GOLTZ, *Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeinderodungen. Nach C. Horpers englischer Ausgabe des Aethiopischen Kirchen Reichtsbuchs* (Sitzungsberichte Der K. Preuss Akad. der Wissenschaften, 1906, p. 141-57).

quam oratio ad Deum praegustetur; editur..., ita saturantur, ut qui meminerit etiam per noctem adorandum sibi Deum esse; post aquam manualet et lumina, ut quisque de Scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere. Hinc probatur quomodo biberis. Aequè oratio convivium dirimit. Inde disceditur ¹. San Cipriano assai più elegantemente aggiunge: *Quidquid, inclinato iam sole in vesperam, diei superest, ducamus hunc diem laeti, nec sit vel hora convivii gratiae coelestis immunis. Sonet psalmos convivium sobre; et, ut tibi tenax memoria est, vox canora, aggredere hoc munus, ex more... Prolectet aures religiosa mulcedo* ².

Tertulliano accenna ancora ad altre particolarità liturgiche del suo tempo. Così, durante la prece litanica dopo il sermone del Vescovo ... *oramus... manibus expansis, quia innocui, capite nudo, quia non erubescimus; denique sine monitore, quia de pectore, oramus pro omnibus imperatoribus: vitam illi prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, et quaecumque hominis et Caesaris sunt* ³. Non è impossibile che qui l'Autore parafrasi un brano della stessa preghiera litanica, di cui ha conservato una lontana traccia, quella che si recita dopo le lezioni nell'Ufficio dei Presantificati il venerdì santo. Altri testi del medesimo Apologista non sono meno importanti per la storia della liturgia latina nel secondo secolo. *Si colligere interdium non potes, habes noctem, luce Christi luminosam. Non potes discurrere per singulos; sit et in tribus ecclesia* ⁴. *Quale est, ex ore quo Amen in Sanctum protuleris — l'acclamazione finale dell'anafora — gladiatori testimonium reddere; εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνας alii omnino dicere, nisi Deo Christo?* ⁵. Descrivendo altra volta le assemblee degli eretici, osserva: *In primis, quis catechumenus, quis fidelis incertum est: pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant* ⁶ con evidente allusione alla prece litanica, che seguiva regolarmente la lettura delle Scritture e l'omelia del preside ⁷.

Prima di parlare delle liturgie orientali e latine posteriori alla pace Costantiniana, dobbiamo almeno accennare ad uno studio poderoso del Cagin circa la ricostruzione del Canone romano della messa e la determinazione del testo dell'anafora eucaristica, che all'indo-

¹ *Apolog.*, XXXIX.

² *CYPRIANI Epist. ad Donatum*, P. L., IV, 227.

³ *Apolog.*, XXX, P. L., I, 504.

⁴ *De Fuga*, P. L., II, p. 142.

⁵ *De Spectaculis*, P. L., I, 733; Cf. *De Corona*, P. L., II, c. III, 99.

⁶ *De Praescription.*, P. L. II, CXLII, 68.

⁷ Cf. *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, I, *Reliq. liturgicae vetustissimae*.

mani dell'èvo apostolico sarebbe stata la base comune di tutte le altre liturgie cristiane. L'argomentazione serrata del dotto monaco, l'analisi vasta e minuziosa alla quale egli ha sottoposto il testo eucaristico degli Statuti Apostolici Egiziani, rendono assai suggestiva, vorrei dire, quasi certa la sua ipotesi, che nel testo latino del Palinsesto di Verona riconosce attualmente il tipo più antico dell'*hymnus eucharisticus* anteriore alle interpolazioni del II secolo. Ne trascrivo la veneranda formola giusta l'edizione dell'Hauler, rinviando il lettore per l'illustrazione al volume del Cagin ¹.

Gratias tibi referimus, Deus,
Per dilectum puerum tuum
Iesum Christum,
Quem in ultimis temporibus
Misisti nobis
Salvatorem,
Et redemptorem,
Et angelum voluntatis tuae.
Qui est verbum tuum inseparabile,
Per quem omnia fecisti,
Et beneplacitum tibi fuit;
Misisti de coelo in matricem virginis,
Quique in utero habitus, incarnatus est
Et filius tibi ostensus est;
Et Spiritu Sancto
Et virgine natus;
Qui voluntatem tuam complens,
Et populum sanctum tibi acquirens,
Extendit manus cum pateretur,
Ut a passione liberaret
Eos qui in te crediderunt;
Qui, cumque traderetur voluntariae pas-
sioni
Ut mortem solvat,
Et vineula diaboli dirumpat,
Et infernum calcet,
Et iustos illuminet,
Et terminum figat,
Et resurrectionem manifestet,
Accipiens panem,

Gratias tibi agens,
Dixit: Accipite, manducate;
Hoc est corpus meum
Quod pro vobis confringetur.
Similiter et calicem
Dicens: Hic est sanguis meus
Qui pro vobis effunditur;
Quando hoc facitis,
Meam commemorationem facitis,
Memores igitur mortis
Et resurrectionis eius,
Offerimus tibi panem et calicem,
Gratias tibi agentes,
Quia nos dignos habuisti
Adstare coram te
Et tibi ministrare.
Et petimus,
Ut mittas Spiritum tuum Sanctum
In oblationem sanctae Ecclesiae;
In unum congregans, des omnibus,
Qui percipiunt, sanctis,
In repletionem Spiritus Sancti,
Ad confirmationem fidei in veritate,
Ut te laudemus et glorificemus
Per puerum tuum Iesum Christum,
Per quem tibi gloria et honor
Patri et Filio cum Sancto Spiritu,
In sancta Ecclesia tua,
Et nunc et in saecula saeculorum. Amen.

L'ultima parte dell'Epistola di Clemente I ai Corinti, ci offre l'esempio assai suggestivo d'un brusco passaggio dallo stile epistolare e parenetico a questo stile lirico a cui s'ispira appunto la nostra anafora, dimostrando così l'alta antichità di questo genere letterario, che ha lasciato sì larghe traccie nel Pontificale romano. Dopo esor-

tati i suoi corrispondenti alla soggezione e alla pace, il Pontefice *ex abrupto* prosegue: *Inspector omnium Deus, et Dominus spirituum, et herus universae carnis, qui elegit Dominum Iesum Christum et nos per Eum in populum peculiarem, det omni animae, quae gloriosum et sanctum nomen eius invocaverit, fidem, timorem; pacem, patientiam, aequanimitatem, continentiam, castitatem et pudicitiam, ut nomini eius recte placeat per summum sacerdotem et patronum nostrum Iesum Christum, per quem illi gloria, maiestas, potestas, honor et nunc et in saecula saeculorum. Amen.* Le belle preghiere contenute nei capi IX e X della *Διδάχη*, pur ispirandosi al grande concetto del mistero eucaristico, sono semplicemente conviviali, onde non fanno parte d'alcuna anafora liturgica.

Due celebri documenti del IV secolo, uno italiano, l'altro palestinese, ci descrivono diffusamente i riti della messa in Italia ed a Gerusalemme. Nella settimana pasquale del 348 san Cirillo, allora semplice prete sotto il vescovo Massimo gerosolimitano, tenne un corso di conferenze catechistiche, un vero modello del genere, ai neofiti che già antecedentemente aveva iniziato alla fede durante la quaresima. Rimaneva solo a spiegare quella parte del catechismo che allora la legge dell'arcano voleva che fosse celata ai profani, e Cirillo si accinse appunto a rimuovere questo velo in cinque conferenze « *πρὸς τοὺς νεοφάτιστους* »¹. Nella V^a, che sola ci riguarda, descrive la *missa fidelium*, giacchè quella dei catecumeni doveva essere già nota all'uditorio, essendo abbastanza diffuso l'abuso di restare in questa classe sino alla fine della vita, per ricevere il Battesimo sul letto di morte. Cirillo spiega dapprima il significato dell'abluzione delle mani che compie il vescovo prima d'incominciare l'anafora; indi, sorvolando il *cherubicon*, viene al dialogo fra il celebrante e il popolo: « *Ἄνω τὰς καρδίας* », seguito dallo splendido inno eucaristico precedente il Trisagio. L'epiclesi è considerata dall'Oratore in un'unica prospettiva ideale, che comprende insieme anche la formola sacramentale *Christi verba continens*, come direbbe Giustino; indi segue la prece litanica, la commemorazione dei defunti e l'acclamazione finale del popolo, *Amen*. Giunto il momento della Comunione, all'invito sacerdotale *Ἄγια ἅγιοις*, già ricordato nella *Διδάχη*, risponde il coro, che un solo è Santo, Cristo Gesù, e al canto del verso salmodico *gustate et videte quoniam suavis est Dominus* eseguito da un solista « *μετὰ μέλου θείου* », i fedeli si accostano a

¹ Alcuni mas. attribuiscono le Catechesi mistagogiche al vescovo Giovanni. Questa paternità non è improbabile, onde a rigore, di Cirillo sarebbero soltanto le conferenze catechetiche prima del battesimo.

ricevere la santa Eucaristia. La particella del pane consacrato viene deposta a ciascuno in mano; indi si appressano al calice sacro, segnandosene la fronte e gli occhi.

Il rendimento di grazie pronunziato a nome di tutti dal vescovo, pone finalmente termine a quell'altro più intimo, già elevato dai fedeli nel secreto del proprio cuore, durante il tempo impiegato dai sacri ministri nel distribuire al popolo i sacri Misteri ¹.

La descrizione eucaristica contenuta nel *De Sacramentis*, più che una vera esposizione dei riti della messa, ne contiene solo delle brevi allusioni. L'autore, certamente dell'ambiente ambrosiano, vuol dimostrare che la conversione sostanziale degli elementi eucaristici del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue del Figlio di Dio, avviene per l'onnipotente efficacia delle sue parole, ed a tal proposito osserva: quanto precede la consacrazione, cioè, *laus Deo, oratio pro populo, pro regibus, pro coeteris*, viene compiuto a nome del sacerdote e dell'assemblea; *at ubi venit ut conficiatur... sacramentum, iam non suis sermonibus sacerdos, sed utitur sermonibus Christi*, e termina, ricordando la formola sacerdotale nella distribuzione dei santi Misteri: *Dicit tibi sacerdos: Corpus Christi. Et tu dicis: Amen* ².

¹ S. CYRILLI HIEROSOL. *Catech. Mystagog.*, V, P. G., XXXIII, 1110 seg.

² L. IV, c. IV, P. L., XVI, col. 460.

CAPITOLO VI.

La messa papale nelle Stazioni Romane.

A incominciare dall'ottavo secolo, i rituali e le spiegazioni dei riti della messa divengono meno rari, ma nessun documento supera in importanza la collezione degli *Ordines Romani*, per mezzo dei quali possiamo seguire tutto lo svolgimento della liturgia papale in Roma durante il medio evo. Non è così facile di determinare sempre esattamente la data cronologica di questi cerimoniali, che spesso sono delle semplici compilazioni mnemoniche, eseguite in epoche diverse su documenti più antichi. Infatti, non v'ha nulla di più impersonale della liturgia, ed è per questo che non è sempre facile di distinguere cronologicamente le successive stratificazioni di questi documenti¹. L'*Ordo Romanus I* al quale per ora ci riferiamo, venne definitivamente redatto nel secolo VIII, ma gli elementi più antichi che contiene riflettono bene le condizioni della liturgia papale dopo la riforma di san Gregorio; è quello il periodo delle grandi processioni stazionali, che vennero appunto richiamate in uso dal celebre Pontefice, dopo che un secolo d'ansie, di guerre e d'assedii le aveva fatte quasi andare in disuso².

Quando la messa non era preceduta da una processione, il Papa si recava direttamente alla Chiesa prescelta per la *statio*, e nel *secretarium*, aiutato dalle prime dignità del palazzo apostolico, indossava i sacri paramenti, frattanto che i vescovi, il clero e i monaci prendevano i loro posti nel tempio. Quando tutto era all'ordine, un suddiacono regionario si affacciava alla porta della sacrestia, chiamando: *Schola*; e compariva allora innanzi al Pontefice il parafonista, annunciando i nomi dei solisti per l'epistola e il graduale. Aggiunge l'*Ordo*, che dopo ciò, non era più lecito di mutare i cantori, sotto pena di non essere ammesso alla sacra Comunione per quel giorno.

Il corteo papale nei suoi variopinti ammantati di penule, di mapule e di candide tuniche, si disponeva finalmente a fare il suo ingresso trionfale nella basilica. A un cenno del Pontefice, un suddiacono

¹ Cf. P. L., LXXVIII, 997 seg.

² Cf. H. GRISAR, *La più antica descrizione della Messa pontificia solenne*, « Civiltà Cattol. » 20 magg. 1906, p. 468 seg.

avvisava il parafonista d'intonare l'antifona dell'introito; questi s'inclinava verso il priore della « Schola »: *domne iubete*, e i cantori disposti sui due lati innanzi all'altare, eseguivano le melodie dell'Antifonario Gregoriano. I sette diaconi entravano allora nel *secretarium* ad accompagnare il Papa, il quale, appoggiandosi ai principali dignitari della corte lateranense, entrava processionalmente nell'aula. Però, innanzi di salire il presbiterio, il corteo si fermava alquanto, onde permettere al Pontefice d'adorare dentro un cofanetto una particella della sacra Eucaristia, riservata a tal fine da una messa precedente all'uopo di conservarla sull'altare durante la cerimonia, siccome simbolo della perennità del sacrificio, che dal Golgota si perpetua nella Chiesa sino al giorno della parusia finale ¹, *donec veniat*.

Traversando il recinto marmoreo riservato ai cantori, il Papa saliva finalmente al *tribunal*, ove sorgeva la cattedra episcopale di fronte all'altare. Quivi egli scambiava subito l'amplesso di pace col vescovo ebdomadario, coll'arciprete e coi suoi diaconi, e mentre ad un suo cenno il priore della « Schola » già conchiudeva il salmo d'Introito per mezzo della dossologia, egli faceva una breve orazione innanzi all'altare, cui poi terminava col bacio della sacra mensa e del codice dei Vangeli. La basilica echeggiava già delle flebili melodie del *Kyrie* che si ripetevano incessantemente, e a cui poteva prender parte anche il popolo; quando tutto era pronto, il Pontefice intonava il *Gloria*, che veniva proseguito dai vescovi e dai preti, divenendo così un vero carne sacerdotale, da un semplice inno matutino, che era stato sin da principio.

Dopo l'*Oratio* seguita dalla prima lezione dell'antico Testamento recitata dal suddiacono, saliva l'ambone un solista *cum cantatorio*, e modulava il responsorio graduale; dopo la seconda lezione del Testamento nuovo, generalmente le lettere Paoline, a seconda dei tempi, succedeva il tratto o il verso alleluatico; compariva da ultimo sull'ambone il diacono col Vangelo, e ne leggeva un breve tratto, cui poscia il Pontefice soleva commentare e spiegare al popolo, con parole facili e con concetti famigliari.

¹ « *Salutat Sancta* ». Il rito è parallelo a quello descritto da san Germano di Parigi nella sua « *Expositio Missae* », P. L., LXXII, 92, 3, e da Gregorio di Tours nel « *De Gloria Martyr.* », c. LXXXV. Esso era comune anche alla liturgia greca; e infatti l'adorazione prestata dai fedeli al passaggio del sacerdote coi « santi Doni » durante il grande Introito, qualunque spiegazione oggi le si voglia dare dagli Orientali, sembra derivata appunto dal rito di recare in processione come i Latini la santa Eucaristia. Anche san Germano ricorda questa adorazione: « *incurvati adorarent* ».

Altra volta a questo punto si licenziavano i catecumeni e quelli che, in pena dei loro delitti, erano stati esclusi dalla Comunione della Chiesa. Le liturgie orientali ed ambrosiana ancora ne conservano le formole, ma il rito, al pari della grande litania che a questo punto dava principio alla *missa fidelium* propriamente detta, sono scomparsi già da gran tempo dalla liturgia romana. Nella prima metà del VI secolo, in una chiesa nelle vicinanze di Monte Cassino, il diacono, giusta quanto narra san Gregorio ¹, pronunciava ancora la forma d'esclusione degli scomunicati, ma le fonti romane posteriori sono affatto mute a tal riguardo.

Frattanto che i sacri ministri distendevano la sindone sull'altare, il Papa accompagnato dai primiceri dei notai e dai *defensores*, si avvicinava al recinto riservato all'alta nobiltà, onde ricevere personalmente le loro offerte pel santo Sacrificio. Lo seguiva l'arcidiacono, che vuotava man mano le *amule* di vino presentategli dai fedeli in un largo calice ansato, sostenuto da un suddiacono. Dopo gli uomini, veniva la volta delle donne; onde il Papa si portava al matroneo a ricevervi le offerte delle signore, soffermandosi ai piedi della scalea che conduceva alla tribuna, onde accogliere anche quelle degli alti ufficiali della corte lateranense. I vescovi e i preti frattanto ricevevano quelle del popolo dalla *pergula*, che chiudeva il luogo sacro riservato al presbiterio. Così il sacrificio che stava per essere offerto alla Divinità, aveva veramente un carattere collettivo e sociale, siccome si esprime tanto bene una delle più antiche preghiere del Sacramentario Gregoriano: *Ut quod singuli obtulerunt ad honorem nominis tui, cunctis proficiat ad salutem*, in quanto che tutti vi avevano concorso, apprestandone gli elementi materiali, il pane e il vino. Il Papa stesso non era dispensato dal concorrere anch'egli per la sua parte, onde offrire col popolo il suo sacrificio; ed era perciò assai delicato il privilegio concesso a tale riguardo all'orfano-trofo dei Cantori lateranensi, che, a cagione della loro povertà, solevano offrire la sola ampolla d'acqua, che l'arcidiacono riversava nel calice in forma di croce.

In origine, appunto qui aveva luogo la lettura dei dittici coll'*oratio super nomina*, conservataci nella liturgia gallicana e nell'attuale *Secreta* dell'orazione *A cunctis* del messale romano; ma a Roma nel 410 essa era già stata trasportata poco prima della consacrazione. Disposti pertanto sull'altare i vari calici e le oblate — a forma di ciambelle — di pane azzimo per la Comunione, mentre la « schola » ripeteva gli ultimi neumi dell'antifona *ad offertorium*,

¹ *Dialog.*, lib. II, 23.

il Papa saliva all'altare per dar principio all' « Actio » eucaristica, propriamente detta. Quanto sinora ha preceduto, non apparteneva punto al sacrificio, onde anche adesso il coro attende seduto che il sacerdote inizi il *praefatio*. I vescovi ed i preti si dispongono in doppia fila dietro il Papa; i suddiaconi vanno a prender posto presso i cancelli che separano la tribuna del clero dal popolo, e tutti rimangono ai loro posti immobili ed inchinati fino al termine del Canone. Poco prima però del *Pater*, l'arcidiacono si accostava al Pontefice, e quando questi, sollevando in alto a vista del popolo la sacra Ostia, recitava la dossologia finale *per Ipsum*, anch'egli elevava in alto uno dei calici eucaristici che stavano sull'altare. Era la solenne ostensione dei sacri Misteri, comune a quasi tutte le liturgie di cui l'attuale elevazione medievale non è che uno sdoppiamento.

Le particelle eucaristiche che a questo punto dell'azione sacra sono distaccate dalla santa Ostia consacrata dal Pontefice, vengono consegnate agli accoliti, perchè le rechino al preti titolari nelle loro parrocchie, affinchè nella loro messa, precisamente al termine del Canone, le depongano nel sacro Calice, ad indicare l'identità del Sacrificio e del Sacramento che nutre e santifica così il pastore che l'intero gregge.

L'ultimo saluto del Papa al popolo prima di compiere la *fractio* dei sacri Misteri che simboleggia la morte violenta della vittima divina, è un augurio di pace: *Pax Domini sit semper vobiscum*; e la pace invocata dal pastore viene tosto scambiata tra il clero, i nobili e il popolo, mediante l'amplesso apostolico, l' « *osculum sanctum* »; l'arcidiacono lo riceve dal Pontefice e lo ricambia col primo dei vescovi; gli uomini e le donne s'abbracciano separatamente, mentre il medesimo fanno i nobili e le matrone nel « *senatorium* » e nel « *matroneum* ». La « *Consecratio* » e il sacrificio sono già compiuti al termine del Canone; tanto che nel rito gallicano i vescovi a questo punto sollevano benedire il popolo, onde dar licenza a quanti non intendessero di comunicarsi. A Roma il Papa lasciava l'altare per far ritorno alla cattedra, donde impartiva le sue istruzioni al « *nomenclator* », al sacellario e al notaio del vicedomino, per gl'inviti a desinare, così alla propria mensa che all'altra, imbandita in suo nome, nelle sale del vicedomino. Questi inviti erano tosto comunicati li stesso in chiesa, tanto intimamente il ricordo dell'agape era ancora connesso col banchetto eucaristico.

Frattanto, i vescovi, i preti e i diaconi che fanno corona al trono papale, procedono solennemente alla *fractio panis*, spezzano cioè il pane eucaristico, che vien loro presentato dagli accoliti entro sacchetti di lino, deponendone i morselli sulle patene; alle melodie della

« schola » che intona il canto tanto espressivo dell' *Agnus Dei*, sin dai tempi di papa Sergio I (687-701) usò far eco anche il popolo, conferendo così una solenne maestà a questa simbolica « fractio », che, dopo la consacrazione e l'epiclesi, è il momento più caratteristico dell'azione eucaristica.

Spetta al secondo dei sette diaconi di presentare al Papa la sacra particola per la Comunione; questi però nell'assumerla ne distaccava prima un frammento, che l'arcidiacono riponeva nel calice ansato, donde poi il Pontefice sorbiva il prezioso Sangue del Signore.

Deposto nuovamente il calice sull'altare, l'arcidiacono annunziava ai fedeli il luogo e il giorno della futura stazione; e perchè al numero grande dei devoti che s'accostavano alla Comunione non sarebbe stato sufficiente un unico calice, così, a esprimere anche materialmente l'identità del sacrificio di cui tutti partecipavano, dal calice papale soleva riversarsi nel grande scifo del popolo alcune stille del vino eucaristico. I vescovi e i preti ricevevano la loro particella del pane consacrato di mano del Papa; quindi s'accostavano per comunicarsi al calice pontificio presentato loro dall'arcidiacono, e quanto ancora sopravanzava dopo la loro Comunione, veniva parimente infuso nello scifo del popolo. Perchè poi i fedeli con più riverenza e minore difficoltà partecipassero alla Comunione sotto ambedue le specie, senza alcun pericolo d'effusione, un suddiacono regionario adattava al calice una fistola di metallo prezioso, anche oggi in uso nella messa papale.

Terminata la Comunione dell'alto clero, frattanto che i cantori eseguivano l'antifona e il salmo della Comunione, il Papa, i vescovi e i preti distribuivano i santi Misteri ai nobili e al popolo. I diaconi sostenendo i calici ansati assistevano il Papa e i vescovi; tra i preti, alcuni distribuivano le sacre particole, altri sostenevano lo scifo.

Appena comunicati i nobili e le matrone, mentre gli altri erano ancora occupati a distribuire il santo Sacramento al popolo, il Pontefice ritornava alla cattedra per comunicare i regionari e, nei dì festivi, anche dodici fanciulli tra i prescelti nella Scuola dei Cantori. Perciò i suddiaconi, già comunicati antecedentemente, venivano in aiuto della « schola », così che l'una e gli altri cantavano alternativamente l'antifona e i versi del salmo di Comunione, finchè non fosse terminata la distribuzione dei sacri Misteri. Solo allora a nome di tutti il Papa innanzi l'altare recitava la colletta *ad complendum*, in ringraziamento dei sacri doni ricevuti; un diacono cantava la formola del congedo: *ite, missa est*, e risposto dal popolo *Deo gratias*, il corteo pontificio si disponeva finalmente a rientrare nel « secretarium ». Precedevano sette accoliti coi candelabri accesi; un

suddiacono agitava lievemente il turibolo fumigante; indi veniva il Papa, seguivano i vescovi, i preti, i monaci, la « schola », i gonfalonieri e gli altri grandi ufficiali del Patriarcato. Durante la sfilata, tutti s'inclinavano al passaggio del Pontefice: *Iube, domne, benedicere*, dicevano, cui il Papa rispondeva: *Benedicat nos Dominus* ¹.

¹ *Ordo Romanus I, P. L., LXXVIII, 987 seg*

CAPITOLO VII.

Poesia e musica nella Sinassi Eucaristica.

Cogli elementi precedentemente esaminati, siamo già sufficientemente in grado di distinguere e di ordinare cronologicamente le varie parti di tutto questo complesso magnifico di riti eucaristici, nei quali, se è vero che lo Sposo dispiega un linguaggio ineffabile d'amore che difficilmente può tradursi in favella umana, convien dire però che anche la Sposa si eleva a tale sublimità di pensiero, che sole valgono ad afferrarlo quelle anime elette che, mediante l'illibatezza della vita loro, realizzano in se medesime quell'ideale di santità e di grazia, di cui la Chiesa possiede la pienezza. A intender quindi bene la sacra liturgia, fa duopo soprattutto riviverla colla Chiesa una, santa, cattolica e apostolica.

Orazioni litaniche, collette, pericopi scritturali, preci eucaristiche ed acclamazioni collettive, ne abbiamo già trovate abbastanza fin dalla seconda metà del primo secolo negli scritti Paolini, di S. Giovanni, e soprattutto nella *Διδασχὴ*; anzi, ciò che è più notevole, esse nell'uso liturgico conservavano quel medesimo ordine che avevano altra volta occupato nelle proseuche di Palestina e della Grecia.

Ma forse taluno si sarà meravigliato che abbiamo senz'altro introdotto il lettore ad assistere al divin Sacrificio nelle Catacombe di Roma ai tempi di Giustino e di Tertulliano, per accompagnarlo poi a Gerusalemme, a Milano e nelle splendide basiliche Costantiniane del Laterano e di san Pietro, senza prima spiegarli gli elementi eucoologici e rituali che compongono la sacra Azione. Anche questo è stato un piccolo artificio da parte nostra, giacchè abbiamo preferito di dare subito una prima impressione della sublimità lirica a cui si eleva il culto cristiano, innanzi d'anatomizzarne le formole, che, come lo scheletro d'un uomo, difficilmente potrebbero rappresentarci tutta la giocondità e la bellezza della vita.

Ma è tempo tuttavia di esaminare più particolarmente gli elementi del nostro messale, ora soprattutto che siamo in grado di apprezzarne la bellezza, anche tenendo conto della disposizione e del vario posto da essi occupato nello svolgersi della liturgica cerimonia. Data la natura eminentemente drammatica dell'*Azione sacra*, incominciamo col distinguere fra loro i vari generi musicali, ai quali appartengono i canti salmodici della messa.

Il Salterio, il libro cioè della preghiera ecclesiastica per eccellenza, fornì al divin Redentore e alla sua Chiesa gli accenti di quella prece sublime che, annunciata sotto varie forme e in tempi diversi nella raccolta dei canti Davidici, ebbe il suo compimento definitivo nell'orazione vespertina pronunciata sul Calvario il dì della grande Parasceve. Conosciamo quattro diversi modi d'esecuzione salmodica:

a) Un solista che innanzi ad un'assemblea canti un salmo interrotto ad ogni versetto, o ad ogni gruppo di più versetti, da un ritornello degli astanti, ecco il *psalmus responsorius*. Esso ha il gran vantaggio di unire intimamente i sentimenti del cantore a quelli dell'assemblea, eccitando mutuamente l'attenzione, e facendo sì che le due parti s'alternino, s'intreccino e si completino a vicenda. Quest'intimo nesso ed intreccio, così delle melodie salmodiche che delle pericopi scritturali, alle quali la salmodia serviva come di cornice e di ornamento, è uno dei caratteri più notevoli della liturgia antica, dalle forme eminentemente drammatiche, e che si svolgeva regolarmente con maestosa naturalezza, appunto come un dramma o la rappresentazione scenica d'un sacro poema.

A intender bene le bellezze della liturgia romana, e del messale specialmente, non si può mai insistere abbastanza sulla circostanza che, in origine, tutte quelle preci, quelle ceremonie, quei canti furono stabiliti per essere eseguiti e rappresentati in una vasta basilica. Le messe private sono sorte assai dopo, e rappresentano un semplice adattamento della grandiosità della liturgia stazionale, creata appositamente per essere rappresentata da tutto un numeroso popolo.

Le origini del *responsorius* s'intrecciano pertanto con quelle stesse del Salterio; anzi, alcune composizioni salmodiali esigono esclusivamente quest'esecuzione a ritornelli, appunto come il salmo 135 cantato dal gran coro dei musici nella dedicazione del tempio di Gerusalemme, mentre il popolo acclamava: *Quoniam in aeternum misericordia eius*.

L'antichità cristiana derivò quest'uso — tuttavia in vigore — dalla Sinagoga; anzi, esso penetrò anche fuori del rito strettamente liturgico, fin nella stessa preghiera privata degli antichi fedeli, come quando attorno al letto funebre di santa Monica, Evodio intonò il salmo 100, cui Agostino e gli altri di sua famiglia rispondevano col ritornello: *Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine* ¹.

¹ August. *Confess.*, lib. IX, c. xii, n. 3. San Girolamo nella vita di san Paolo primo eremita, ricorda come sant'Antonio lo seppellì « hymnos quoque et psalmos de christiana traditione decantans » (c. xiii); e il salmo responsoriale eseguito a Ostia intorno al letto funebre di santa Monica, può appartenere appunto a questa raccolta di salmodie funerarie tradizionali.

b) Affine al salmo responsoriale è quello recitato senza interruzione dal solista, a cui tuttavia l'assemblea risponde con una formola o dossologia finale, *Amen, Benedictus Deus, Alleluia*, o simili. I salmi 40, 71, 88, e, meglio di tutti, il 105: *Benedictus Dominus Deus Israel a saeculo et usque in saeculum. Et dicet omnis populus: Fiat, fiat*, ne attestano l'uso presso gli ebrei. Ai tempi di Cassiano, il rito dei monasteri delle Gallie, diversamente da quelli d'Oriente, voleva che l'assemblea, appena terminato il salmo del solista, intonasse subito il *Gloria Patri*, mentre in Egitto e in Palestina questa dossologia era riservata solo alla fine del salmo antifonico ¹.

c) L'antifona differisce dalla salmodia responsoriale, in quanto che, soppressa originariamente la parte del solista, l'assemblea si divideva in due cori, facendo come un duetto, alternando a vicenda versi e melodie diverse, talora anche in lingua differente, per poi riunirsi in un canto a intervalli di ottava ².

In seguito, passato in seconda linea e dimenticato l'elemento polifonico colla consonanza in ottava, l'alternarsi dei cori e il risponderli vicendevolmente fu considerato come la caratteristica del salmo antifonario. A differenza del responsorio, il ritornello popolare di risposta ³ non doveva necessariamente esser tolto dal testo del salmo, — l'alleluia intercalato ai salmi alleluiatici veniva tuttavia considerato siccome un elemento salmodico — ma poteva essere anche tolto da altri libri scritturali, ed in questo caso conteneva come un'applicazione, o indicava il senso speciale che la liturgia attribuiva a un salmo in una speciale circostanza. Così il di della Pentecoste, l'antifona d'introito è tratta dal libro della Sapienza: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum* e il salmo successivo 67: *Excurgat Deus et dissipentur inimici eius* allude appunto alla missione dello Spirito Santo, che è quella di glorificare Gesù e di umiliare i suoi nemici.

Assai presto la dossologia (*Gloria Patri*) venne a terminare, prima in Oriente, quindi anche in Occidente, il salmo antifonico, il quale così, a cagione della sua finale, ebbe un carattere trinitario antiriano assai determinato.

Le origini dell'antifona si fanno comunemente risalire al 344-357, quando cioè i monaci Flaviano e Diodoro l'avrebbero importata ad Antiochia, affine di contrapporla all'antifonia ariana ivi dominante.

¹ CASSIANO, *Institut.*, I. II, c. VIII.

² WAGNER, *Op. cit.*, 23.

³ CASSIANO, *Op. cit.*, I. II, c. XI.

Tuttavia, la sua introduzione nella liturgia orientale è assai più antica del IV secolo, giacchè ai tempi di san Basilio l'antistrofia era diffusa dappertutto, e prima di lui già ne parlava diffusamente Eusebio-Filone¹. Ritourneremo in seguito sulle origini dell'antifonia.

d) Affine alla salmodia antifonica e responsoriale è quella che potremmo quasi dire litanica, a versetti cioè alternati tra il sacerdote e l'assemblea, e della quale il Baümer crede di potere ritrovare le tracce fin dal primo secolo. Gli antichi le davano comunemente il nome di *Litania*. A differenza delle forme salmodiche precedenti, la litania non desuneva esclusivamente il testo dal Salterio; anzi, anche quando ne dipendeva, lo era con tanta libertà, che la composizione salmodica veniva a perdere la sua unità letteraria, — mantenuta invece inalterata dall'antifonia e dal responsorio — per divenire un vivo dialogo tra il popolo e il celebrante². Perciò la litania, quanto più si emancipava dal testo del Salterio, altrettanto acquistava in freschezza d'ispirazione, in senso squisito di attualità e in vigoria di vita dello spirito. L'ultima parte della nostra *litania maior* o dei Santi e le *preces* del Breviario a prima e a compieta, sono tra gli esempi più belli di questa litania, che in antico segnava come la formula di passaggio tra la « vigilia » e la messa che seguiva allo spuntar dell'alba. Caratteristica della « litania » era la colletta che ne riassumeva e determinava il pensiero generale. — Il gloria che nella messa ora si frappone fra la prece litanica e la colletta, rappresenta un'intrusione d'origine più recente. —

e) Affatto diversa da questa salmodia alternata era il salmo *indirectum* o *tractus*, commesso esclusivamente all'abilità di un solista. Cassiano narra che i monaci d'Egitto celebravano le loro vigilie notturne recitando appunto dodici salmi « indiretti »: *parili pronunziatione, contiguis versibus*; e san Benedetto prescrive la salmodia direttanea negli uffici diurni, quando lo scarso numero dei monaci esige che loro si risparmi il peso della salmodia antifonica. L'*Indirectum* è quindi il genere salmodico più facile e più comodo, che ha finito universalmente per prevalere nell'uso ecclesiastico; ed è notevole che, tanto Cassiano che san Benedetto l'abbiano già fatto rilevare, osservando che esso era il solo genere di salmodia che conveniva a comunità poco numerose, i cui membri fossero per giunta spossati dalle fatiche della giornata³.

L'« *Indirectum* » si chiamò anche *tractus*, se pure il *tractus* non

¹ Cf. WAGNER, *Op. cit.*, 21, 22; *La Petite Antiphone* in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par le R. P. dom F. Cabrol, I, 2, col. 2473.

² F. CABROL, *Le livre de la prière antique*, p. 48.

³ CASSIANO, *Institut.*, II, 12.

vuole indicare un genere speciale di salmodia direttanea, più grave ed ornata di melodie più ricche. Altri volle derivare questo nome dalla lentezza dell'esecuzione, mentre alcuni ritennero che significasse semplicemente la continuità salmodica che gli era propria, senza cioè l'intercalare d'alcun ritornello.

Il fatto sta che, mentre il *directaneum* del solista, appunto perchè più agile e meno faticoso, era preferito dagli antichi monaci egiziani, nella regola di san Benedetto il *subtrahendo*, attribuito all'invitatorio responsoriale delle vigilie, diviene invece sinonimo di *morose*¹, ed indica così un'esecuzione del tutto diversa.

In tempi più recenti alcuni liturgisti vollero riconoscere nel *tractus* quasi un carattere lugubre, e quindi proprio dei tempi di penitenza. Osserviamo tuttavia, che il *tractus: laudate Dominum* della vigilia pasquale, e l'ottavo tono musicale gregoriano al quale appartengono molti tratti, non sono punto ispirati a mestizia e a lutto; vedremo in seguito che il *tractus* era anzi il canto domenicale e festivo della liturgia romana, prima cioè dell'introduzione del verso alleluatico tutte le domeniche fuori di Quaresima.

Caratteristiche del *tractus* erano l'assolo del cantore colla continuità della modulazione salmodica, senza cioè alcuna interruzione, nè ritornello dell'assemblea. Sembraci invece meno importante la circostanza che nella liturgia eucaristica il *tractus* sia coordinato intimamente alla lezione scritturale che lo precede (cfr. « *Cantemus Domino* » del sabato santo, e le *Benedictiones* del sabato dei quattro tempi, dopo la lezione dei Tre Fanciulli nella fornace).

f) Il *psalmus gradualis* non è un vero e proprio modo salmodico distinto, ma indica semplicemente un canto responsoriale cogli assoli eseguiti sui gradi dell'ambone. Qualcuno lo fa derivare da una trasformazione del *tractus*, dopo che questo avrebbe rivestito una forma melodica assai più ornata e di carattere antifonico, divenendo così una vera antifonia responsoriale. Sappiamo tuttavia che il responsorio-graduale era già in uso assai prima di san Leone I, e coesisteva al graduale.

Ma prima di terminare questa rapida rassegna delle varie forme salmodiche in uso presso gli antichi, dobbiamo almeno accennare alla legge che misura e determina l'estetica di tutti questi prolungamenti melodici e ritornelli. Vogliam dire del parallelismo, che è come un'eco tra due membri d'un medesimo versetto salmodico.

Il parallelismo biblico è stato definito dal Cabrol la ritmica dei

¹ *Regula S. Benedicti*, c. XLIII. « Propter hoc omnino subtrahendo et morose volumus dici ».

pensieri¹; esso ci conserva pertanto come l'ultima traccia della originaria forma poetica dei salmi e dei cantici, composti secondo leggi metriche che solo studi più recenti ci hanno rivelato.

La ridondanza parallelistica rassomiglia quasi a un molle dondarsi dell'animo sugli affetti devoti, da cui inebriato lo spirito, va, rievocandone la soavità; ed è questo l'effetto d'una intensa complessività di pensiero, che vuole essere tradotto a parte e a varie riprese prolungando così all'anima la sua voluttà spirituale.

Il parallelismo antitetico invece, diverso dalla ridondanza, ci rappresenta come un forte contrasto d'ombre e di luce, che talora può elevare la lirica religiosa ad una altezza difficilmente raggiunta da alcun altro genere letterario profano. Ma in ambedue questi parallelismi l'elemento caratteristico, che a noi importa soprattutto di notare, è il vicendevole collegamento e il mutuo richiamo dei vari membri del versetto, o parti di un salmo, in che appunto consiste il fondamento estetico della salmodia a strofe e a forma responsoriale. Mentre il salmo 70 ci offre parecchi esempi di parallelismo a semi-versetti, il 106 ci presenta invece quattro piccoli bozzetti² di un candore insuperabile, distinti tra di loro per mezzo d'un identico verso eucaristico: *Confiteantur Domino misericordiae eius et mirabilia eius filiis hominum*, che termina pure il salmo a modo di dossologia.

E così, meglio che dall'uso della Sinagoga, siamo giunti a rintracciare le origini delle nostre forme salmodiche nelle leggi stesse dell'estetica letteraria presso i popoli semiti, dei quali a pieno diritto noi, *aedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum*, abbiamo ereditato, insieme col sacro deposito biblico, anche l'involucro artistico che lo ravvolgeva. È quindi il momento di esaminare l'uso che ne ha fatto la Chiesa, la quale, al pari della mistica sposa divinata nel cantico di Debora³, ripartisce tutta giuliva ai fedeli il pingue bottino che le ha arrecato il suo divino Sposo reduce dalla guerra, vincitore della morte e dell'inferno.

¹ *Op. cit.*, p. 21.

² Cioè, uno che smarrito nel deserto è per morire di fame, un carcerato, un infermo, una nave che, colta dalla buccasca, è per essere travolta dalle onde.

³ *Iudic.*, c. v, 60.

CAPITOLO VIII.

L'opera della " Schola ,, musicale lateranense nello sviluppo della liturgia romana.

L'Introito. — È avvenuto per l'introito quanto si osserva anche circa l'origine di tanti altri riti ecclesiastici, che, introdotti dapprima nella liturgia di qualche chiesa particolare, si sono poi diffusi lentamente dappertutto, sino a divenire finalmente parte dello stesso cerimoniale cattolico.

Notammo già le cagioni per cui non fu possibile l'introito, nè in genere l'antifonia salmodica durante i primi tre secoli, quando davvero le condizioni della Chiesa non permettevano la pompa d'un corteo trionfale, che accompagnasse il vescovo nel suo ingresso nell'aula sacra. Non sembra tuttavia che debba escludersi del tutto un saluto o un'acclamazione iniziale del celebrante agli astanti, innanzi di dar principio alle lezioni scritturali; giacchè, oltre a un testo del pseudo-Dionisio in cui si descrive il sacerdote che, turificato l'altare e il coro, ritorna sul *vima* e « ἀπάρχεται τῆς ἱερᾶς ψαλμῶν μελωδίας ¹, un passo di san Basilio ci parla d'una eucologia che precedeva la lettura dei testi profetici. Οὐ γὰρ δὲ τοῦτοις ἀρχοῦμεθα ὧν ὁ Ἀπόστολος, ἢ τὸ Εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ προλέγομεν, καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν ². Qualunque sia stato però l'uso d'oriente, a Roma la liturgia della feria VI in Parasceve, che meglio d'ogni altra conserva il tipo primitivo della liturgia papale, premette bensì alle lezioni una preghiera in silenzio *ante altare, super oratorium* ³, ma la messa di quel giorno non ha introito, particolarità comune nell'Urbe a tutte le messe vigiliari, che, dopo le lezioni, iniziano l'azione sacra colla sola prece litanica. È notevole nella notte pasquale il rito romano di cantare le litanie, frattanto che il vescovo è trattenuto nel battistero; in modo che l'ingresso solenne dei neofiti e del Pontefice nel tempio si compia appunto durante gli ultimi Κύριε della preghiera litanica, che in quella notte faceva quindi l'ufficio d'un vero *introito*.

¹ De Eccles. Hier., c. III.

² De Spiritu Sancto ad Amphiloichium, c. XXVII.

³ Cir. Ordines Romanos, P. I., LXXVIII, 953.

I testi di sant'Ambrogio ¹ e di Gregorio di Tours (?) nella vita di san Nicezio di Treviri ², citati comunemente a prova dell'assenza dell'introito nella liturgia ambrosiana (iv sec.) e nella gallicana, (sec. vi) in realtà non hanno un valore decisivo, perchè non si riferiscono a una esposizione accurata delle ceremonie della messa, e mentre ricordano la lettura delle pericopi scritturali, passano sotto silenzio anche i salmi-responsori che allora certamente la seguivano.

L'autorità del *Liber Pontificalis* invece, è più esplicita, quando attribuisce l'origine della salmodia antifonica d'introito a papa Celestino († 432) ³, e aggiunge che dapprima non si recitavano che le sole lettere di S. Paolo e il Vangelo.

Convien quindi differire sino al v secolo l'introduzione dell'introito nella liturgia romana — altrove può anche essere anteriore —. Sorge però la questione non meno importante circa la sua forma primitiva ⁴. Il Morin, che ritiene l'introito assai più antico di Celestino, lo stima parallelo all'*ingressa* ambrosiana, che ancora oggidi è priva del salmo; ma vi si oppone la difficoltà, che il canto d'un unico versetto, oltre al non corrispondere affatto allo scopo per cui venne istituita la melodia d'introito, quello cioè d'occupare tutto il tempo richiesto per l'ingresso processionale del Pontefice nel tempio, non trova neppure alcun'altra forma corrispondente in nessun canto liturgico antico (esclusivamente innodico o salmodico). Inoltre, come ben osserva il Ceriani ⁵, l'*ingressa* ambrosiana è certamente d'origine assai più recente di quella che vien chiamata la *Missa canonica* milanese, e se oggi l'*ingressa* è priva del salmo, tale accorciamento può derivare dalla circostanza che, contemporaneamente alla sua introduzione a Milano, l'introito veniva mutilato anche nelle Gallie e altrove, dappertutto cioè dove, non essendovi il corteo papale da svolgersi lungo le navi della Chiesa, il salmo-antifonico si venne riducendo man mano ad una pura formalità (sec. viii). È uno dei tanti casi d'atrofia, che si riscontrano nella storia della liturgia.

L'introito antifonico si eseguiva a Roma nel seguente modo: alternando il ritornello (*antiph. ad introitum*) ai versi salmodici: *Incipit prior scholae antiphona ad introitum . . . (pontifex) annuit (priori) et ut dicat Gloriam; et prior . . . ; et pontifex orat . . . usque*

¹ *Epist.*, I, 20 (P. L., LXXVIII, 986).

² *Vita S. Nicetii ep.* (P. L., LXXI, 1080). Cfr. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, c. vii, p. 192 seg. Cinquième édit. Paris, 1909.

³ *Liber Pontif.* (ediz. DUCHESNE), I, 230; Cfr. DUCHESNE, *Origines*, c. vi, 164 seg.

⁴ *Véritables origines du chant grégor.*

⁵ *Notitia liturgiae Ambrosianae*, Milano, 1895, p. 3.

ad repetitionem versus. Nam diaconi surgunt quando dicituri: Sicut erat... Schola vero, finita antiphona, intonet Kyrie ¹.

Studi recenti sui testi di queste antifone *ad introitum*, sono giunti a delle conclusioni assai importanti ². È noto che qualche decennio dopo san Gregorio I già si sente come un certo ristagno nell'ispirazione musicale nella *Schola* di Roma, ristagno o stasi cui senza dubbio contribuì la fede dei contemporanei circa l'origine miracolosa dell'Antifonario di san Gregorio. Essendo opera suggerita a Gregorio dallo Spirito Santo, l'apportarvi delle modificazioni equivaleva a dichiararla imperfetta; e fu per questa cagione che le messe stazionali istituite da Gregorio II nei giovedì di quaresima, dovettero desumere i loro canti da altre solennità del Centone gregoriano.

Poichè la ricchezza melodica dell'introito non influiva sulla lunghezza della cerimonia, giacchè il salmo veniva terminato appena il celebrante saliva all'altare, così l'introito potè svilupparsi riccamente, senza tener troppo conto se l'antifona si riferisse o no intimamente al testo salmodico — come di regola nel salmo *indirectum*, — o se invece, alla maniera dei salmi alleluatici, vi alludesse solo da lontano e in un senso relativamente vago. È appunto questo il caso degli introiti storici, quando testo e melodia si armonizzano così stupendamente insieme, che, con un tratto elegante e sicuro, ci rappresentano subito il momento o l'aspetto più caratteristico della festa che si vuol celebrare. Un esempio splendido lo ritroviamo nel *Viri Galilaei* del dì dell'Ascensione, ove non è difficile di rilevare che l'elemento salmodico passa quasi in seconda linea, dacchè il compositore volle che una specie di preludio sacro, una frase scultoria, rilevasse i trionfi dell'Ascensione e della Parusia finale.

La scelta d'alcuni introiti tratti dai Libri estracanonicì, crea a primo aspetto un po' d'imbarazzo, giacchè sappiamo che almeno fin dal tempo di papa Damaso la Chiesa romana nutrive delle forti antipatie contro il IV libro di Esdra; sono nondimeno tributarie a questa fonte inquinata parecchie antifone e testi liturgici, tra cui anche i celebri impropri del venerdì santo ³, le antifone pasquali dei martiri: *Sancti tui, Domine* e *Lux aeterna lucebit sanctis* ⁴, col-

¹ P. L., LXXVIII, 942; *Ordo Romanus I.*

² *Origine e sviluppo del canto liturgico sino alla fine del medio evo*, c. iv, p. 64 seg. Versione italiana del sac. M. R., riveduta dall'Autore. Siena, Tip. san Bernardino, 1910.

³ « Ego vos per mare transmeavi... lucem vobis per columnam ignis praestiti, et magna mirabilia feci in vobis... Ego dolui gemitus vestros, et dedi vobis manna in escam » *ESDRA*, c. I, vers. 13, 14-24.

⁴ « Lux perpetua lucebit vobis per aeternitatem temporis », c. II, v. 35.

l'acclamazione del verso popolarissimo pei Defunti: *Requiem aeternam* ¹.

Il responsorio notturnale « modo coronantur et accipiunt palmam » ², l'introito « Exclamaverunt » ³, « Accipite in eundem gloriae vestrae » ⁴, e probabilmente anche « In excelso throno » ⁵, derivano dalla stessa sorgente. È più difficile d'identificare la fonte dell'introito « Ecce advenit » ⁶, col quale i Bizantini mossero incontro a Giovanni I, quando fece il suo ingresso solenne nella capitale del Bosforo; ma questo riscontro degli introiti romani estra-canonici colle formule parallele di Bisanzio, non sembra affatto fortuito, giacchè solo per mezzo della liturgia greca, gli Estra-canonici avrebbero potuto trovar grazia in Roma ⁷. Infatti, l'introito « Exclamaverunt » della festa degli apostoli Filippo e Giacomo, allude precisamente ad un episodio bizantino, cioè alla liberazione di Roma da parte del greco Narsete, quando venne dedicato l'« Apostoleion » alle radici del Quirinale, siccome monumento votivo della vittoria dei Bizantini sui Goti (553?).

Gl'introiti di messe che senza alcun carattere speciale si seguono tuttavia nell'antifonario gregoriano con un certo ordine determinato, servono a farci intender meglio il criterio di redazione del Centone gregoriano, e a distinguere le successive stratificazioni. Talvolta quelli della quaresima corrispondono ai salmi dell'ufficio di Prima nelle rispettive ferie ⁸, mentre quelli dopo la Pentecoste si dividono in due gruppi. Il primo va dalla I domenica alla XVII, e comprende i salmi 12, 17, 24, 26, 27, 46, 47, 53, 54, 67, 69, 73, 83, 85, 118; il secondo, dalla feria IV del digiuno autunnale sino alla XXIV dome-

¹ « Requiem aeternitatis dabit vobis... quia lux perpetua lucebit vobis », c. II, vers. 34-35.

² C. II, 45.

³ C. II, 9-28.

⁴ « Accipite in eundem gloriae vestrae. Commendatum donum accipite et in eundem gratias agentes ei qui vos ad coelestia regna vocavit » c. II, 36-7.

⁵ Esdra, IV, VIII, 21: « Domine... cuius thronus inestimabilis et gloria incomprehensibilis; cui adest exercitus angelorum... ».

⁶ Lo si ritrova siccome *versus* al responsorio II del mattutino nella seconda domenica di Avvento colla variante: « Ecce Dominus cum virtute veniet; et regnum in manu eius et potestas et imperium... ».

⁷ Quest'intrusione dell'apocrifo d'Esdra a Roma costituisce un'anomalia parallela all'altra che osservasi sui mosaici di santa Maria Maggiore ove, contrariamente a tutta la tradizione romana, la vita della Vergine dipende in buona parte dal *Proto-evangelium Iacobi*.

⁸ Feria VI post domin. II quadrag.: « Ego autem » tratto dal salmo XVI, assegnato in quel giorno a Prima, giusta il *cursus* benedettino.

Sabato post domin. II quadrag.: « Lex Domini » tratto dal salmo XVIII, assegnato in quel giorno a Prima, giusta il *cursus* benedettino.

nica, e manifesta dei criteri di redazione affatto opposti, giacchè solo una volta l'introito è derivato dal salmo 129; negli altri casi lo si desume da altri libri canonici.

Tuttavia, non si può ancora discorrere d'un ordine propriamente detto, giacchè gli introiti salmodici sono generalmente contemporanei, e talora anche posteriori a quelli derivati dagli altri libri scritturali, come lo dimostrano le feste assai antiche di Natale, di Pentecoste, dell'Epifania, la settimana pasquale e quella di Pentecoste, fornite di introiti di carattere eminentemente storico ¹.

Non è privo d'interesse l'indagare il criterio che determinò la scelta dell'antifona « ad introitum » nelle messe stazionali, ove si contengono quasi sempre delle allusioni agiografiche o storiche assai importanti.

Così quello della IV domenica di quaresima « Laetare Ierusalem », si riferisce con fine eleganza al tempio « Ierusalem », come chiamavano allora la basilica sessoriana, ove si celebrava la « Statio »; nella feria IV seguente l'introito: « Cum sanctificatus », allude ai grandi scrutini per l'ammissione dei catecumeni al Battesimo; quelli della settimana pasquale e di Pentecoste si riferiscono quasi tutti alla rigenerazione dei neofiti per mezzo del Battesimo; l'altro della dedizione dell' « Apostoleion », allude alla vittoria di Narsete; quello « Laudate, pueri », alla martire Felicità coi suoi sette figli martiri; quello di san Lorenzo « Confessio et pulchritudo » alla basilica « speciosa » eretta sulla tomba del Martire da Gelasio I; quello finalmente dei martiri Cosma e Damiano, « Sapientiam » alla loro professione di medici, sotto il qual titolo erano appunto venerati dai Bizantini i due Santi Anargiri.

* * *

La preghiera litanica. — Una formola concisa mediante la quale l'assemblea si unisce alla preghiera del sacro ministro partecipandone intimamente le sante intenzioni, ecco i vantaggi della preghiera

¹ Non è improbabile che l'autore o il redattore di alcune melodie gregoriane abbia talora tenuto speciale conto dell'aula nella quale doveva eseguirsi la composizione. Perciò nella messa della mezzanotte di Natale, l'introito del secondo modo « Dominus dixit » è semplicissimo, giacchè veniva cantato nella cripta « ad Praesepe » di santa Maria Maggiore, ove il luogo ristrettissimo permetteva un'adunanza poco numerosa; mentre invece l'altro « Scio cui credidi » del primo modo il di della « Translatio » di san Paolo il 25 gennaio, produce un effetto meraviglioso nell'ampia basilica ostiense.

litanica. « Invochiamo Dio per i catecumeni, affinché Egli, che è buono e ama gli uomini, accogliendo pietosamente le nostre preghiere... riveli loro il Vangelo di Cristo, li illumini nella scienza divina, li ammonisca nei suoi precetti, ispiri loro un timore puro e salutare, ed apra l'orecchio del loro cuore ». E il popolo risponde: « Kyrie eleison ». Così uno dei più antichi testi di preghiera litanica ¹.

Niuna maraviglia quindi che questa forma eucologica, così facile e popolare, sia penetrata in tutte le liturgie sin dalla prima ora. Il Bäumer crede di ritrovarne le tracce sin nel primo secolo; ma, dato pure che gli argomenti che adduce in proposito non siano sempre così evidenti e perentori, convien tuttavia riconoscere insieme col dotto liturgista l'alta antichità della prece litanica, descrittaci così minutamente dalle Costituzioni apostoliche e dalla « Peregrinatio di Eteria », e che ritroviamo costantemente in tutte le liturgie tanto orientali che occidentali.

Quando scomparve l'uso liturgico della lingua greca in Roma, verso il IV secolo, restò tuttavia in onore la formola popolare litanica « Kyrie eleison », che forse per mezzo dell'Urbe era già penetrata nelle varie liturgie latine. La messa del sabato santo (vigilia pasquale) conserva tuttavia all'antico posto, — al termine delle vigilie e prima del Sacrificio Eucaristico — uno dei più splendidi esempi di questa prece litanica, che nel V secolo veniva recitata anche in altre parti dell'ufficio liturgico, e regolarmente precedeva la colletta sacerdotale. Un canone del concilio di Vaison ne prescrive appunto il canto alla messa, ai vesperi e alla sinassi mattutinale (laudi) ²; mentre la « Regula sancta » ³, ne estese l'uso alla fine di ciascuna ora canonica; anzi l'« Ordo Romanus I » prescrisse il Kyrie litanico al principio degli stessi vesperi pasquali ⁴.

Sembra tuttavia, che debbansi distinguere due diverse forme di prece litanica; una assai sviluppata e maestosa, rappresentata in qualche modo dalle nostre « litaniae Sanctorum », e fedelmente conservata dalle liturgie orientali; l'altra schematizzata e ridotta alla più semplice espressione, colla sola acclamazione « Kyrie eleison » ripetuta un determinato numero di volte. Il concilio di Vaison, introducendo l'uso della litania nelle Gallie, attesta che tale era appunto

¹ Cfr. S. BAÜMER, *Histoire du Bréviaire*, vol. II, 484. Traduction française etc. par dom R. Biron.

² Cfr. HEFFELE, *Summ. Concil.*, pp. 740-42; Cfr., BAÜMER, *Histoire du Bréviaire*, vol. I, pp. 221-22. Traduct. par dom Réginald Biron.

³ Cfr. *Regula S. Benedicti*. c. IX, XII, XIII, XVII.

⁴ *Ordo Romanus I*, P. L., LXXVIII, 915; Cfr. P. WAGNER, *Origine e sviluppo del canto liturgico*, p. 69.

il rito di Roma e delle altre Chiese d'Occidente e d'Oriente. Come però e quando la forma litanica più prolissa abbia dato origine all'altra più concisa, non si può ben determinare. Nel secolo vi appaiono già siccome due forme parallele, di cui la più ampia formava quasi una eucologia a sé, resa talora assai più solenne durante le processioni, — « litania septiformis, quina, terna » — mentre l'altra, dalle forme abbreviate, era adoperata nella messa e nell'ufficio divino siccome una semplice preparazione alla « Colletta » sacerdotale.

L'Ordine Romano I ricorda la litania settiforme, indi quinarie, poi ternaria eseguita nella basilica di Laterano dalla « Schola », mentre il Pontefice amministrava il Battesimo « ad fontes »¹; ma il Regesto gregoriano e Giovanni diacono riservano il titolo di settiforme all'altra celebre litania o processione di penitenza istituita da san Gregorio nel 590, quando il popolo di Roma diviso in sette gruppi si recò in abito lugubre alla basilica vaticana.

Il « Kyrie eleison » dell'Ordine I Romano innanzi al vespro pasquale, se pure non deriva dalla liturgia vespertina dei bizantini, rappresenta forse un ultimo ricordo della litania processionale² eseguita dalla Scuola, mentre il clero ascendeva al vima — rito identico al canto delle antifone « Lapidem », ecc., quando dal tempio del Salvatore il coro dopo il vespero pasquale si trasferiva a celebrare dei vesperi minori anche negli altri oratori circostanti. —

La caratteristica della litania raccorciata sembra invece d'essere stata quella di precedere la « collecta » sacerdotale, riavvicinandosi perciò al possibile all'« oratio dominica » o al « Pater », che in Laterano sino al tardo medio evo sostituì sempre la colletta.

Tale in parte è ancora l'uso monastico, giusta il quale ogni sinassi liturgica viene conclusa regolarmente colla « litania », seguita dal « Pater noster » e dalla « benedictio » sacerdotale o « collecta » finale.

Il luogo del « Kyrie » nell'azione eucaristica non fu dovunque identico. I Greci lo cantano dopo l'Inno Angelico, dopo il Vangelo e dopo la Comunione; il rito milanese antico era quasi conforme all'uso orientale, mentre in quello gallicano la litania seguiva il « Trisagion ». È probabile che anche il rito mozarabico, per opera soprattutto della liturgia gallicana, abbia subito degli influssi orientali, mentre invece Roma fu più fedele alla pratica antica.

Ci si presenta ora una questione scabrosissima, circa le innovazioni di san Gregorio a riguardo della preghiera litanica nella messa. La litania, non v'ha dubbio, è assai anteriore all'opera restauratrice

¹ *Ordo Romanus I, P. L., LXXVIII, 967.*

² *Op. cit., 965.*

gregoriana, come lo attestano fra gli altri il canone del concilio di Vaison, e lo stesso san Gregorio, che in una lettera relativa a tali innovazioni liturgiche, non si giustifica già d'aver introdotto il « Kyrie » nella messa, ma solo difende la nuova maniera di recitarlo, alquanto diversa da quella dei Greci. Da questo documento — unico nella presente questione — risulta, che: a) contrariamente all'uso orientale, giusta il quale clero e popolo cantavano insieme il Kyrie, a Roma lo si eseguiva alternativamente; b) diversamente poi dai Greci, i Romani intercalavano al « Kyrie » l'invocazione: « Christe eleison »; c) nelle messe quotidiane, affine di prostrarre la melodia litanica, erano state soppresse le altre invocazioni « quae dici solent » ¹. Ma qui appunto è il nodo della questione, e si dimanda: in che cosa differivano le messe solenni colle preci « quae dici solent » da queste messe quotidiane che avevano solo le litanie raccorciate?

Il Sacramentario Gregoriano è quello che ci fa appunto conoscere la struttura di queste messe quotidiane, di carattere quasi privato, ove la liturgia assumeva delle forme più modeste, a differenza delle messe stazionali, alle quali col Papa prendevano parte il clero urbano e la copiosa turba del popolo. In occasione della « missa pubblica » ordinariamente era indicato quale luogo di convegno un tempio in prossimità della chiesa designata per la « Statio »; quando tutti erano presenti, dopo la recita d'una colletta, al canto delle litanie, l'adunanza moveva in devota processione verso la basilica stazionale, cosicchè la frase « litanias facere » divenne sinonimo di corteo processionale.

Oltre alla « litania septiformis » di san Gregorio, anche un rescritto di Arcadio al prefetto Clearco, in cui si vieta agli eretici « ad litaniam faciendam... profanis coire conventibus », ci attesta l'uso della parola « litania » in quest'ultimo significato di processione ².

La diversità fra le messe stazionali e le quotidiane sembra adunque che abbia importata anche una doppia maniera di cantare la litania: la « litania prolixa » era riservata all'introito processionale, mentre la « litania brevior » dava principio alle messe di carattere più privato. Tra le une e le altre occupano un luogo intermedio le « missae publicae » nei giorni meno solenni, quando si ometteva bensì la processione stazionale, ma l'introito teneva a Roma il luogo della litania prolixa iniziale. Anche in tal caso seguiva all'introito la litania raccorciata, siccome abbiamo già visto; ma, ad ogni modo, la innovazione gregoriana ebbe di mira a preferenza la messa quo-

¹ S. GREGORII I *Regist. Epist.* IX, 42 (26).

² P. L., LXXVIII, 867 seg.

tidiana, dalla quale, secondo sembraci dover intendere le parole del santo Pontefice, egli avrebbe tolto, come inutile, l'introito, per prolungare invece di un poco la litania breve. Questi casi di allungamenti litanici non sono, del resto, molto rari tra gli antichi, giacchè talora i documenti dell'alto medio evo ci ricordano una « litania » consistente nella sola invocazione « Kyrie eleison » ripetuta un centinaio di volte. « In assumptione S. Mariae... exeunt cum litania ad S. Mariam Maiorem... ibique in gradibus... omnis chorus virorum ac mulierum... una voce per numerum dicunt centies: Kyrie, eleison, centies: Christe, eleison, item centies: Kyrie ». Così appunto un rituale romano del secolo XI, nell'archivio cassinese ¹.

È vero che l'interpretazione ora proposta dell'epistola di san Gregorio sembra a prima vista che contraddica alla rubrica del Sacramento, la quale prescrive l'introito e la prece litanica « sive diebus festis, seu quotidianis », tanto che l'introito nella sua forma raccorciata s'è poi conservato inalterato in tutti i sacramentari medievali. Ma è da osservare, che l'innovazione del santo Pontefice può ben riferirsi a un periodo posteriore alla redazione di un sacramentario stesso, in modo che tra le parti omesse « quae dici solent » può essere compreso lo stesso introito, che così in Roma almeno sin dal settimo secolo e dalla stessa suprema autorità papale sarebbe stato ridotto al canto antifonico d'un sol versetto salmodiale seguito immediatamente dalla dossologia.

Come canto popolare, la litania non poté rivestire delle forme melodiche molto ricche, e ancor oggi gli ambrosiani le conservano la primitiva forma pressochè sillabica. A Roma tuttavia, dopo che la « schola » ebbe riservato a sè l'esecuzione di tutte le parti corali, anche il « Kyrie » venne ad arricchirsi di vocalizzi, in specie sull'ultima sua sillaba, dando così origine ai tropi dei secoli posteriori.

* * *

L'Inno Angelico. — Esso è il vero cantico trionfale della Chiesa, d'una ispirazione così sublime, da giustificare perfettamente il suo titolo d'angelico e di « Grande Dossologia », nella quale la Sposa mistica del Cristo alterna ineffabilmente le sue lodi a quelle degli Angeli in cielo.

Assai meglio del « Te Deum », il « Gloria » è veramente l'inno « eucaristico » o di ringraziamento per eccellenza, e a quest'uso ap-

punto era stato destinato dai santi Padri, che lo cantavano nelle circostanze più solenni della vita.

Le sue origini risalgono ai primordi stessi della letteratura cristiana ¹; anzi alcuni autori tendono ad identificarlo con quel primitivo « Carmen » in onore del Cristo ricordato da Plinio, e coll'inno « πολυώνυμος » attestatoci dal satirico Luciano ². Nulla invero contraddice a tali ipotesi, giacchè la ritmica che ne determina il movimento, la forma letteraria ³ e il concetto teologico a cui s'ispira, si accordano per riferirne l'origine ai primordi stessi della letteratura ecclesiastica. L'Inno Angelico, dal ritmo libero e dalle frasi cadenzate che sembrano risponderci come in una specie di rima, assai più evidente nel testo greco che nella versione latina, come non conosce ancora le controversie ariane, così sembra preoccuparsi ancor meno delle dispute trinitarie tanto vive ai tempi d'Ippolito. Lo Spirito Santo — la cui divinità Origene considerava siccome oggetto di libera controversia tra i teologi —, non vi è neppur nominato, e lo stesso Gesù, esattamente come nella « Ἀρχὴ » e nell'ambiente giovanneo, è lumeggiato a preferenza nella sua missione redentrice come Sacerdote sommo e Agnello di Dio, anzi che nella sua consustanzialità col Padre. Certo che dopo il III secolo un tal linguaggio sarebbe sembrato assai equivoco, ed avrebbe favorito colle sue reticenze l'eresia di Ario; mentre la circostanza che durante le polemiche trinitarie del III e IV secolo nessuno mai degli eretici appellò all'autorità del nostro inno o tentò di detorcerne il significato in favore delle proprie dottrine, è una prova indiretta della remota sua origine e del suo perfetto significato cattolico così generalmente noto, che non era possibile di revocarlo in dubbio. Il testo può dividersi in tre pericopi. La dossologia angelica ne forma come il protocollo, cui segue la prima parte in lode del Padre; succede indi la lode di Gesù, e da ultimo, la menzione dei Cherub nel testo greco richiama come una specie di trisagio - *Sanctus - Dominus - Altissimus* -, che prepara l'escatocollo dossologico, dal quale è assente però la menzione dello Spirito Santo.

Il più antico documento che ci riferisca integralmente il testo dell'Inno Angelico, è il VII libro delle Costituzioni Apostoliche (sec. IV-V); ma già se ne trovano delle menzioni nel *De Virginitate* attribuito dubbiamente a san Atanasio, ma non posteriore al V-VI secolo, e in san Giovanni Crisostomo. In occidente, oltre una nota

¹ Cf. BATTIFOL, *Histoire du Bréviaire Romain*, III Edit., 1911, p. 9 seg.

² D. CABROL, *Le Livre de la prière antique*, c. XI.

³ Cf. *Paléograph. musicale* (1897), 34, 45, p. 17.

assai sospetta del *Liber Pontificalis* che ne attribuisce l'introduzione nella Messa Romana a papa Telesforo († 154?), sappiamo che Simmaco ne ordinò il canto in tutte le domeniche e nelle feste dei Martiri († 514). E come nel Codice Alessandrino dei Salmi (sec. v) il nostro inno già si ritrova a calce dei Salmi insieme agli altri cantici scritturali, così parimenti l'antifonario celtico di Bangor (fine sec. VII), e dopo di lui tutta la lunga catena dei salteri medievali, alla fine del canzoniere davidico riservano sempre un posto d'onore alla « Grande Dossologia ».

* * *

La Colletta. — L'Inno Angelico è come una parentesi che si apre in alcuni rari giorni di festa tra l'invocazione litanica e la colletta; ordinariamente però la preghiera sacerdotale termina la litania popolare, che forma così come il preludio naturale alla preghiera del sacerdote. Nella liturgia romana la colletta, che ora precede durante la messa la lettura dei libri scritturali, data almeno sin dai tempi di san Leone; è dubbio però che questo sia stato l'ordine primitivo, giacchè la stessa litania è fuori di posto. Infatti, nelle messe della feria di paraseve e delle vigilie di Pasqua e di Pentecoste, che ci conservano ancora tanti elementi arcaici, senza introito nè colletta, l'azione sacra esordisce subito dalle lezioni, precisamente come attesta il *Liber Pontificalis* prima della riforma di Celestino I, e questo sembra sia stato l'uso antico di Roma. La Colletta sarebbe dunque in relazione coll'introduzione della litania nella messa, e rappresenterebbe come una specie di compromesso tra la soppressione della « *Ἰτανοῦχος* » e l'istituzione dell'introito. In antico infatti, la messa seguiva immediatamente l'ufficio vigilare, e siccome questo consisteva in una serie di lezioni, così la messa senza altre epistole o Vangeli, cominciava subito colla litania che precedeva immediatamente l'offertorio. Quando però l'uso della vigilia venne *man mano* a decadere per dar posto alla processione stazionale, la litania invece venne anticipata lungo il tragitto dalla chiesa del convegno alla « Statio », e le tre lezioni scritturali — estremo ricordo del rito della *Ἰτανοῦχος* — in cambio di precedere, seguirono la prece litanica colla Colletta, che ne è la naturale conclusione.

Ma per spiegare l'origine della Colletta a questo punto della messa, è da tener conto di un'altra circostanza. Il senso che gli antichi attribuivano a questa preghiera del sacerdote, era quello d'una specie di benedizione finale, o di congedo, tanto che la chiamavano indifferentemente *oratio super populum*, oppure *benedictio*, ovvero *fit missa*

catechumenis ecc. Essa quindi presuppone regolarmente una preghiera del popolo, in modo che il sacro ministro quasi *raccolga* (*collecta*) il voto popolare, e sulle ali della sua prece lo elevi sino al trono di Dio. È impossibile quindi che il posto primitivo della colletta possa essere stato al principio stesso della sinassi, in un tempo quando san Gregorio ancora non vi aveva introdotto la prece litania. Convien tuttavia avvertire un'altra circostanza che, anche prescindendo dalla litania, avrebbe potuto riavvicinare la colletta all'introito. Come è ben noto, quando a Roma si celebrava la messa stazionale, il clero e il popolo si raccoglievano dapprima in una chiesa nelle vicinanze, e da lì al canto della litania partivano in processione per la basilica, ove si celebrava la stazione. Frattanto che il popolo si raccoglieva, e si disponeva il corteo, la « schola » eseguiva un salmo d'introito, cui, giusta i sacramentari e gli Ordini Romani, teneva dietro una colletta del Pontefice, che poneva appunto termine a questa cerimonia preparatoria, detta precisamente *Collecta*. Sappiamo che quando la processione era arrivata al suo luogo di destinazione, non si cantava nè l'introito nè la preghiera litania, ma subito il Pontefice, asterso che si fosse i piedi impolverati dall'andare scalzo, recitava la colletta che conchiudeva la litania. Ecco dunque non una, ma due collette, che nel rito stazionale di Roma precedono le lezioni. Ora, siccome sappiamo che le messe così quotidiane che festive sono una riduzione della messa stazionale, comprendiamo bene il perchè dell'introito e della colletta, anche quando non c'era processione, e per conseguenza neppure il precedente convegno o *collecta*. Sono dei semplici compromessi e riduzioni d'altri riti e ceremonie ben più maestose e prolisse.

Analogamente a quello che si osserva ancora nelle messe vigiliari dei Quattro Tempi, del Venerdì e del Sabato Santo e del Sabato di Pentecoste, dopo la salmodia o il cantico responsoriale — quindi preghiera popolare — seguiva regolarmente la colletta sacerdotale, che s'ispirava perciò sempre al testo scritturale precedente. — Quelle conservate nel Messale per la vigilia di Pasqua sono tra i più splendidi esempi del genere. — Lezione, canto salmodico e colletta erano quindi tre elementi intimamente collegati, tanto che non si dava l'uno senza gli altri. Il Messale Romano, che da lunghi secoli ha perduto le sue originarie collette tra una lezione e l'altra, accusa quindi un'evidente lacuna, che forse data fin dai tempi di S. Gregorio, atteso che il Sacramentario Leoniano per lo più ne tiene conto.

Dobbiamo qui ricordare che, non ostante Tertulliano dichiarò che i fedeli suoi contemporanei pregavano *sine monitore, quia de corde*, pure, almeno nei tempi posteriori, fu attribuito al diacono l'ufficio di

richiamare l'attenzione del popolo e d'invitarlo alla preghiera. *Humiliate capita vestra Deo, Humiliate vos ad benedictionem, Flectamus genua* erano le formole più in uso, ed il popolo si prostrava a pregare in silenzio, sintanto che il sacro ministro non l'avesse nuovamente invitato a levarsi — *levate; surge, electe, comple orationem tuam* — per udire la colletta del sacerdote. Questi premetteva il saluto biblico *Dominus vobiscum* ¹, *Pax vobis, Pax omnibus*, che ritroviamo in uso sin dal II secolo.

Dato il carattere speciale della *oratio* che terminava la melopea responsoriale, si comprende bene perchè il suo ritmo sia redatto giusta le leggi del *cursus*, e lo stile sia scultorio, conciso, quasi lapidario. Ma appunto per questo le antiche collette del Messale Romano per l'elevazione del loro concetto, la robustezza della frase, l'armonia del ritmo sono tra le più belle composizioni che vanti la letteratura latina, e bene spesso hanno fornito ai santi Padri la traccia delle loro omelie al popolo nei dì festivi. Ne riferiamo qualcuna:

(Domenica XI dopo Pentecoste)

Omnipotens sempiterna Deus, qui abundantia pietatis tuae et merita supplicum excedis et vota; effunde super nos misericordiam tuam, ut dimittas quae conscientia metuit, et adiuvas quod oratio non praesumit. Per Dominum nostrum etc.

Dio eterno ed onnipotente, che nella tua infinita bontà ci largisci assai più di quello che meritiamo e desideriamo; spargi su noi la tua misericordia, perdonandoci le colpe cui rimorde la coscienza, e ci concedi quanto la stessa preghiera non osa domandare. Per il Signor nostro ecc.

Questa piccola gemma dell'eucologia romana comprende tutto un trattato sulla preghiera. Incomincia dapprima coll'invocazione e colla lode divina (*Omnipotens sempiterna Deus*); si eleva quindi a contemplare l'intima ragione perchè Dio esaudisce la preghiera dell'uomo (*abundantia pietatis tuae*), escludendo perciò uno stretto rapporto di giustizia tra il merito e i doni divini. Anzi, perchè al dir dell'Apostolo, noi stessi ignoriamo quello che veramente ci è utile, ma lo impetra per noi lo Spirito Paraclito diffuso nell'anima nostra, così si aggiunge, che la munifica misericordia di Dio sorpassa perfino quanto noi possiamo desiderare ed ogni nostra aspettativa. Si espone quindi con retto ordine l'oggetto della preghiera. Se il primo dono che ci fa Iddio è quello di amarci, tanto che il suo amore ha per immediato effetto di accendere nell'anima il fuoco della carità che distrugge il peccato e restituisce la grazia prima, si comprende bene che il primo oggetto della nostra preghiera non può essere altro che la remissione

¹ *Ruth.*, II, 4.

del peccato mediante appunto quest'infusione della grazia (*ut dimittas quae conscientia metuit*). Ma perdonata la colpa e rimessa la pena eterna, rimane pur sempre quella temporale che priva l'anima dal partecipare ad alcuni doni speciali, ai quali sono ammessi solo gli amici. Ogni altro che vi aspirasse sarebbe un presuntuoso, e l'anima fedele che è ancora compresa da un intimo sentimento di contrizione, mentre pur aspira ad ulteriori grazie che la elevino sino all'unione perfetta con Dio, non osa tuttavia impetrare direttamente, siccome fa la Sposa dei Cantici, il bacio del labbro divino; ma con estrema grazia e delicatezza lo domanda indirettamente, riferendosi per questo all'ineffabile misericordia e bontà divina, che è infatti l'intima cagione per cui Dio, bene increato, ci si comunica e ci mette a parte dei suoi beni. Quanta teologia e quali profondi insegnamenti in sì breve preghiera!

(Venerdì dopo Pasqua)

Omnipotens sempiternus Deus, qui Paschale Sacramentum in reconciliationis humanae foedere contulisti; da mentibus nostris, ut quod professione celebramus, imitemur effectu. Per Dominum nostrum etc.

Dio eterno ed onnipotente, che suggellasti la riconciliazione e l'alleanza col genere umano mediante il sacrificio pasquale, ci concedi d'imitare colle opere quanto professiamo col rito festivo. Per il Signor nostro ecc.

Anche qui precede l'invocazione e la lode divina; indi rievocando il ricordo dell'antico patto suggellato da Mosè nel sangue dell'alleanza, lo spirito si eleva alla considerazione d'un sacrificio ben più accetto ed universale, il quale conferma l'alleanza di Dio, non già con un piccolo popolo di Palestina, ma col genere umano (*in reconciliationis humanae foedere*).

Quest'alleanza, o meglio, il sangue di questo testamento nuovo, è nel calice eucaristico, che commemora il sacrificio del Calvario e la resurrezione gloriosa della Vittima Divina. Esso è la vera pasqua dell'umanità redenta, pasqua ed alleanza che non potranno mai più essere abrogate, come lo furono le offerte della legge mosaica, perchè suggellate colla morte dell'Agnello di Dio « immolato sin dal principio del mondo ». Questo sacrificio perfetto, definitivo, unico, degno di Dio domina tutta la storia dell'umanità, pervade e santifica ogni altro atto culturale sia esterno che interno, e per mezzo dell'oblazione eucaristica viene offerto quotidianamente sui nostri altari *donec veniat*, sino alla ricomparsa di Gesù il giorno della « Parusia » finale e della resurrezione generale. Allora veramente avrà la sua consumazione il sacrificio pasquale, quando la Chiesa, associata già all'immolazione del Redentore, sarà da Lui resa altresì partecipe della

gloriosa resurrezione. Sarà il vero *Pascha nostrum* nel pieno significato della frase.

Ma la nostra *religio*, quella cioè che ci « rilega » ed unisce a Dio, è essenzialmente interiore e spirituale. Il rito esterno ne è il segno sensibile e manifestativo; onde perchè essa sia vera, deve accordarsi coll'intimo sentimento dell'animo. Nè questo basta ancora: la fede perchè non illanguidisca e muoia per inazione, deve vivere d'opere virtuose, informate dalla carità; ed è perciò che noi preghiamo, che non solamente il cuore si associ al rito esterno (*da mentibus nostris, ut quod professione celebramus, imitemur*), ma che la festa mediante la quale professiamo pubblicamente la fede nostra, si traduca e continui nelle opere della vita. Termina la preghiera invocando i meriti del Pontefice sommo della nostra Confessione, Cristo Gesù, in cui nome presentiamo al Divin Padre gli atti della nostra adorazione e le nostre domande (*Per Dominum etc.*).

* * *

Le Lezioni Scritturali. — Questa prima parte dell'azione sacra dal carattere prevalentemente catechetico e che perciò in seguito fu detta « messa dei catecumeni », è calcata sullo schema del servizio liturgico delle Sinagoghe, ove il sabato si leggeva la Thora, i Profeti, si cantavano brani salmodici, e si ascoltava l'omilia del preside dell'adunanza. Così fecero sin dalle prime origini le varie chiese cristiane, onde anche nella liturgia romana sappiamo che da principio le lezioni alla messa erano almeno tre, una dell'antico Testamento, una degli scritti apostolici, ed una terza tratta dal Vangelo, che poi il capo dell'assemblea commentava in stile facile e popolare. La salmodia alleluatica che ora segue subito il responsorio graduale e perciò musicalmente spiace pel suo brusco passaggio da un genere melodico ad un altro, accusa che lì è scomparsa qualche cosa, e questa qualche cosa è appunto la seconda lezione soppressa.

Tale soppressione dovè probabilmente ricevere la sua sanzione, se non altro, da S. Gregorio Magno, il quale a testimonianza di Giovanni Diacono *multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla vero super adiiciens* ¹, abbreviò la messa, per dare così agio al Pontefice di spiegare al popolo il santo Vangelo. Ma in sulle prime la soppressione non fu così assoluta e radicale. Vennero eccezzuati i giorni di gran festa, in cui il popolo era troppo abituato a sentirsi

¹ Vita S. Greg. I, lib. III, c. XVII, XXI, P. L., LXXV, col. 94.

leggere quei determinati brani scritturali, perchè potesse non rimanere sconcertato a quella riduzione. Onde gli antichi indici delle lezioni romane nei secoli VIII, IX e X, nelle maggiori solennità notano regolarmente le tre antiche lezioni.

Se nei primi secoli la scelta dei brani da leggere fu lasciata al vescovo, assai per tempo tuttavia si vennero redigendo dei sistemi, dei cicli, e delle serie di letture, che spesso ritroviamo a calce dei mss. biblici. Nel Messale Romano talora l'ordine è turbato; ma, specialmente per le epistole, pur vi si scoprono delle serie e dei sistemi di letture che datano da una remota antichità. Con questo criterio, quando una qualche lezione viene ad interrompere una serie, riesce facile di scoprire il carattere avventizio, d'intrusione e non originario che ha la relativa messa, come per esempio nel giovedì della IV settimana di quaresima e di Passione, in cui s'interrompe la lettura del Vangelo di S. Giovanni, nonchè nella Domenica dopo i Quattro Tempi d'Autunno, quando si tronca a mezzo l'epistola agli Efesini, per ricorrere a quella dei Corinti già letta due mesi prima. Sappiamo infatti che tutte le messe dei giovedì di quaresima, tranne in *Coena Domini*, furono introdotte da Gregorio II; siccome pure dagli Ordini Romani si rileva il carattere posteriore della messa domenicale che segue l'ufficio vigiliare del sabato dei Quattro Tempi. A Roma sino al secolo VIII quella domenica era sempre di vacanza — *Dominica vacat* —, giacchè la messa celebrata a S. Pietro in sullo spuntare dell'aurora che poneva termine alla *Παύσις* del sabato, teneva anche luogo di messa domenicale.

Come l'introito, così talvolta le lezioni della messa contengono delle importanti allusioni storiche. Così, il giorno di sant'Apollinare, la lettera di san Pietro col precetto diretto ai vescovi *non dominantes in cleris*, era rivolta ai superbi Metropoliti di Ravenna che, ebbri del favore che godevano presso la corte degli Esarchi, non solo tentavano di sottrarsi al primato pontificio (onde anche la lettura evangelica col racconto della disputa tra i Discepoli: *Quis eorum videretur esse maior?*), ma tiranneggiavano il clero e i propri vescovi suffraganei, che avevano costretto ad abbandonare le loro diocesi, per fungere poi da cappellani settimanali nella cattedrale ravennate, precisamente come usavano a riguardo del Papa i vescovi suburbicari nella basilica lateranense.

Parimenti, pel natale di santa Cecilia la lezione del libro dell'Ecclesiastico comincia: *Domine exallasti super terram habitationem meam*, ed infatti la stazione si celebrava nella basilica della Martire, eretta sulla sua stessa casa ove aveva già subito l'estremo supplizio. In seguito noteremo altre allusioni particolari.

* * *

L'assolo sui gradini dell'ambone e il ritornello responsoriale. —

La monotonia della triplice lezione scritturale era interrotta, come dicemmo, dal canto dei salmi responsoriali, uso derivato alla Chiesa dalle tradizioni stesse della Sinagoga. Il Responsorio, oltre ad avere un fine eucologico tutto suo proprio, mentre le altre parti melodiche, l'introito, l'offertorio, il communio, rivestono un carattere semplicemente ornamentale e riempitivo del tempo, deve considerarsi come uno dei più antichi elementi della liturgia cristiana, tanto che costituisce il primo nucleo del repertorio musicale gregoriano.

Questo canto a ritornelli ebbe vari nomi; gli Africani lo dissero semplicemente: *psalmus*, perchè tolto regolarmente dal Canzoniere Davidico; nella liturgia mozarabica lo si chiamò: *psallenda*; a Milano, — quando forse alla forma primitiva del canto salmodico si era già sostituita quella più accorciata, — lo si disse: *psalmellus cum versu*, mentre a Roma, avuto riguardo alla sua maniera d'esecuzione, lo chiamarono: *psalmus responsorius* o responsorio graduale.

Infatti, il modo di eseguirlo, come ci attestano i Padri, sembra appunto d'essere stato quello descritto più sopra, d'alternare cioè il ritornello popolare alle modulazioni salmodiche del solista. Originariamente si cantava forse tutto intero il salmo; ma presto, quando toccarono maggiore sviluppo le pompe cerimoniali e vennero introdotti i canti d'introito e d'offertorio, il responsorio ne pagò le spese, perchè rimase mutilato e ridotto ad un unico emistichio, *Responsorium breve* intercalato col verso. È dubbio tuttavia che l'integrità materiale del salmo sia stata così rispettata sin da principio, che la mutilazione salmodica dati solo dopo i tempi di san Leone I, come sembrano ritenere alcuni scrittori ¹.

Infatti, non dobbiamo limitare le nostre osservazioni ai soli canti responsoriali della messa, ma è duopo considerare ancora quelli delle Vigilie notturne, ove ritroviamo che i testi sono spesso in relazione colla lezione scritturale che li precede, onde il responsorio vigilare talora apparirà come una piccola ode profetica, tal'altra un ingegnoso intreccio eucologico, ma sovente esso formerà come un ingegnoso bozzetto storico, specialmente dalla Settagesima alla Pasqua e da Pentecoste alla prima domenica d'Agosto. Se non lo sapessimo

¹ WAGNER, *Op. cit.*, p. 80 seg.

derivato dalla Sinagoga, non avremmo esitato ad attribuirlo all'influsso del teatro greco, ove nella tragedia il coro s'incaricava d'esprimere gli affetti popolari suscitati nell'animo degli spettatori. Infatti, la vera caratteristica del responsorio è di riferirsi intimamente alla lezione scritturale, in modo da esprimere gli affetti devoti che questa suscita in cuore, — lo si potrebbe perciò paragonare colla mozione affettiva che nella meditazione spirituale segue il lavoro dell'intelletto — .

Perciò è assai dubbio che il responsorio abbia sempre compreso il canto d'un intero salmo. I testi riferiti dagli autori a dimostrarlo sembrerebbero, a prima vista, decisivi, ma, esaminandoli più accuratamente, rileviamo che essi accennano a composizioni salmodiche assai brevi; anzi una volta sant'Agostino, in occasione d'una svista del lettore che intonò un salmo molto lungo invece d'un altro più breve ordinatogli dal Santo, questi se ne scusò col popolo ¹; il che lascia supporre che ordinariamente la salmodia responsoriale, pur rivestendo una forma melismatica abbastanza ricca, non riusciva tuttavia molto prolissa.

Cassiano, infatti, narra d'essere già stata antica consuetudine dei monaci d'Egitto di dividere in due o tre pericopi i salmi alquanto lunghi ²; il qual uso, penetrato quindi in Occidente, fu accolto e sanzionato dalla *Regula Sancta*.

È notevole ora questo riscontro dell'antifonario gregoriano che non contiene mai il salmo responsorio per intero, con Cassiano e la Regola di san Benedetto, la quale lascia supporre che, fin dalla prima metà del VI secolo, il *Responsorium* avesse subito delle forti mutilazioni. San Benedetto infatti distingue il *Responsorium breve* dall'altro, che perciò chiameremo prolisso, seguito talora dalla dossologia. Egli alle Vigilie notturne, eco fedele delle tradizioni dei Padri d'Oriente, volle mantenere rigorosamente intatto il numero duodenario dei salmi, anche a costo di dividerne alcuni in più pericopi. Dobbiamo quindi dedurne che fin dal suo tempo i responsori brevi dopo le lezioni erano così raccorciati, che non potevano affatto essere considerati siccome parte dei dodici salmi tradizionali. Inoltre il *Cursus benedettino* presuppone l'esistenza d'un vero *liber antiphonarius* o responsoriale, giacchè ogni volta che vi si discorre dei responsori, questi vengono ricollegati sempre col canto delle lezioni, *Lectiones cum responsoriis suis*. Ora v'hanno dei responsori storici, sapienziali, tratti dalla Genesi, dai Maccabei ecc. Dunque il responsorio

¹ P. L., XXXVII, col. 1784.

² *Institut.*, L, II, c. xi.

non importava assolutamente il canto d'un salmo, e meno ancora d'un salmo intero.

Quando adunque la salmodia responsoriale della messa avrebbe rivestite le forme attuali del responsorio breve? A ragione si esclude il periodo posteriore a san Gregorio Magno, e si propone invece la data tra il 450-550, siccome quella d'una possibile riduzione del Graduale, per opera della « Schola Cantorum » istituita da Celestino I († 432) ¹. Il coro dei fanciulli cantori coll'adornare di melismi il testo salmodico, avrebbe usurpato col tempo anche la parte del popolo, incaricandosi dell'intera esecuzione del canto salmodiale. L'ipotesi è perfettamente possibile; tanto più che fin da questo tempo i fedeli dovettero perder l'uso di « rispondere » all'*assolo* del lettore, come lo prova il semplice fatto che le melodie assegnate nell'antifonario al versetto responsoriale sono troppo ornate, perchè possano essere state mai eseguite da una massa popolare.

Man mano però che l'arte musicale faceva sfoggio delle sue caste bellezze negli assoli del graduale, il testo salmodico passò quasi in seconda linea; così che, non solo ne andò sempre più mutilato il salmo, ma talora il testo venne derivato da altri libri scritturali ².

Caratteristica del responsorio graduale è l'assenza della dossologia. Il modo di eseguire il responsorio graduale non fu sempre identico. L'Ordine I romano vuole che il solista eseguisca dapprima il ritornello, indi, risposto che abbia il coro, egli intona il verso salmodico seguito da una seconda ripetizione corale. Ma in seguito in Roma stessa questa ripetizione finale venne riservata ai soli giorni in cui non si cantava il versetto alleluatico o il tratto, e perciò nell'alto medio evo l'ufficio di cantore si ridusse semplicemente a preintonare il ritornello responsoriale col verso salmodico che lo seguiva.

L'esecuzione del *psalmus-responsorium*, affidata da principio ad un solista, col tempo venne commessa anche a più cantori, in ispecie fuori di Roma. La difficoltà dell'esecuzione e l'importanza che si annetteva al canto del graduale fecero sì, che la sua modulazione non venisse commessa che ai più esperti, a Roma al più anziano della *schola*, a S. Germano di Parigi ai fanciulli, altrove ai suddiaconi e ai diaconi — a quest'ultimi però lo aveva già vie-

¹ *Op. cit.*, 81 seg.

² Si ritiene comunemente che il verso « *Locus iste a Deo* » per la dedizione di santa Maria « ad Martyras » sia postumo a san Gregorio, ma tale attribuzione posteriore urta contro forti difficoltà. Sembra che il pezzo musicale sia stato composto originariamente per una basilica cristiana eretta da mani fedeli (« *Locus iste a Deo factus est* ») e che solo posteriormente sia stato adattato alla dedizione della basilica dei Martiri.

tato Gregorio, che venne così a riformare un abuso liturgico di antica data — e a Milano, il sabato santo, allo stesso arcivescovo. Bisogna appunto entrare nella mentalità degli antichi per intendere tutto il vigore della protesta di papa Zaccaria a Pipino, maggiordomo di palazzo, contro alcune monache che nei loro monasteri avevano osato d'eseguire le melodie del graduale.

Nel tempo pasquale al responsorio-graduale, giusta la *Regula Sancta*, s'intercalava l'*Alleluia*, rito che si è poi conservato anche quando il graduale abbandonò affatto la forma responsoriale.

* * *

Il carne alleluatico. — La storia dell'*Alleluia*, come dice il cardinal Pitra, forma da sè sola un poema. Intercalato dagli Ebrei ad alcuni salmi di gioia, ripetuto da Gesù e dagli Apostoli nell'ultima cena pasquale, intonato in cielo dagli angeli dell'Apocalisse, l'*alleluia* non solo è penetrato sin dalla prim'ora in tutte le liturgie, ma anche fuori del rito liturgico, i suoi melismi nel iv secolo echeggiavano lietamente per i campi di Betlehem e sulle coste del Mediterraneo, a rallegrare le fatiche dell'agricoltore e le ansie del marinaio cristiano che vogava verso il porto. Sembra che l'Oriente anche questa volta abbia preceduto l'Occidente nell'introdurre il melisma alleluatico nella messa; e infatti, secondo attesta san Gregorio I, sarebbe stato solo papa Damaso che, ad insinuazione di san Girolamo, ne avrebbe introdotto l'uso a Roma ¹ in tutte le domeniche fuori di Quaresima.

Narra Sozomeno ² che originariamente nell'Urbe l'*Alleluia* era riservato esclusivamente al dì di Pasqua, così che il poter tornare ad udirlo era divenuto pei Romani come una specie d'augurio di lunga vita. Al qual uso pasquale si riferisce appunto quel che narra Vittore Vitense, d'un lettore ucciso in Africa con una saetta in gola, mentre il giorno di Pasqua sul pulpito cantava *dal codice* l'*Alleluia*.

San Girolamo invece, nella biografia di Fabiola, descrive il popolo romano che ne accompagnava alla tomba il cadavere tra il canto festivo dei salmi e degli *Alleluia*; anzi, lo stesso san Gregorio ci attesta, che in seguito all'influenza dei Greci s'era introdotta l'usanza di cantare l'*Alleluia* anche durante la Quaresima e nelle esequie dei defunti.

L'uso del cantico alleluatico nel vii secolo dava luogo ad una

¹ L. VIII, 15.

² S. GREGORII I *Reg.*, Epist. IX, 42 (26).

strana antinomia; giacchè, essendo esso generalmente escluso dalla messa, ad eccezione del giorno della Resurrezione e forse anche di tutta intera la cinquantina pasquale ¹, nell'ufficio invece vigilare della domenica esso veniva regolarmente cantato dai monaci di san Benedetto durante tutto l'anno, fuori che in Quaresima. Questo rito, anzi, sembra che risalga assai più in là del vi secolo, giacchè Cassiano osserva che gli anacoreti d'Egitto, a differenza di quelli delle Gallie e d'Italia, non usavano d'intercalare l'Alleluia che a quei salmi speciali del Canzoniere davidico, che richiamavano appunto questo ritornello. Dunque gli Occidentali sin dal iv secolo cantavano l'Alleluia nel loro ufficio ebdomadario.

Ma già verso la metà del iv secolo si notava in Occidente la tendenza a sopprimere i melismi alleluiatrici durante la Quaresima, tanto per riprenderli poi a Pasqua come una cosa nuova e di circostanza. Era un compromesso tra l'uso comunemente invalso e il rito primitivo. Che fece adunque san Gregorio?

Senza mutar nulla circa l'Ufficio divino, egli sanzionò semplicemente l'antica consuetudine romana d'escludere l'Alleluia dal tempo quaresimale e dai riti funebri, ed invece ne estese il canto a tutte le altre domeniche dell'anno, non eccettuate quelle dopo Pentecoste; in modo che, quando in Sicilia venne censurato per queste innovazioni, quasi in ciò avesse voluto imitare i Greci, egli poté invece vantarsi d'aver richiamato in vigore le vere tradizioni romane iniziate da papa Damaso e da san Girolamo, liberandole da tutte le posteriori aggiunte bizantine.

È assai difficile di stabilire con sicurezza, se fin da principio i melismi alleluiatrici fossero o no seguiti dal verso salmodico. L'incertezza della tradizione gregoriana circa il testo dei versetti sembrerebbe autorizzare la risposta negativa, confermata anche dall'uso delle chiese orientali che solevano cantare l'Alleluia come semplice dossologia evangelica, parallela al *Te decet* delle viglie monastiche; ma la derivazione dell'Alleluia della messa dall'antifonia alleluistica dell'Ufficio divino ove certamente seguiva il salmo, tiene sospeso il nostro giudizio.

Come il graduale, così anche la salmodia alleluistica della messa ha un carattere spiccatamente responsoriale, che si è conservato quasi inalterato sino alla riforma tridentina; il qual uso depone certamente in favore dell'antichità del versetto salmodico.

L'Alleluia a Roma era riservato esclusivamente ad un solista: *Cantor qui inchoat alleluia, ipse solus cantat versum de alle-*

¹ S. AUGUSTINI *Epist.*, CXIX.

*luia. Ipse iterum alleluia dicit, stans in eodem gradu, idest inferiore*¹.

Posteriormente alla riforma gregoriana e sotto l'influenza dei Greci, il lutto quaresimale in Roma venne anticipato di 3 settimane, sin dalla domenica di Settuagesima; il che importò di conseguenza la soppressione dell'alleluia anche nell'ufficio e nella messa di queste tre settimane preparatorie del digiuno quaresimale, dando origine in Francia e in Germania ad Uffici speciali, coi quali prendevasi quasi commiato dal dolce cantico alleluiatico.

Il luogo riservato all'alleluia nell'azione eucaristica non è stato dovunque identico. Nella liturgia romana esso precede il Vangelo, ed è solo dopo la scomparsa della seconda lezione, che il responsorio graduale si è trovato stranamente riavvicinato al salmo alleluiatico. In Oriente invece, nelle Gallie, in Ispagna, dovunque insomma le liturgie orientali hanno lasciato traccia della loro influenza, l'alleluia segue regolarmente la lettura del Vangelo, ed ha sempre il carattere d'acclamazione festiva, senza alcun seguito di versi salmodici.

* * *

Salmodia diretta o " Tractus ,," — Il *Tractus* romano sostituisce il cantico alleluiatico durante la Quaresima, o quando si perdè la nozione dell'assolo *indirectum*, i liturgisti medievali ricercarono mille argomenti per spiegarne almeno l'etimologia. La questione ne valeva la pena, giacchè trattavasi d'una delle più antiche forme salmodiche, il *psalmus indirectus* o assolo, che nella messa seguiva originariamente la seconda lezione scritturale. Il testo del Tratto vien tolto regolarmente dal Canzoniere davidico — solo tre volte dai cantici —; ma la sua melodia è assai semplice, giacchè si alternano esclusivamente il II e l'VIII modo; come composizione salmodica, il Tratto va annoverato tra le più prolisse della Messa.

Il Wagner vi riscontra delle influenze greche pel fatto che nelle Vigilie pasquali alcuni *Tractus* erano cantati anche in greco²; ma l'argomento non prova nulla, giacchè sappiamo che in grazia dell'alta nobiltà bizantina, le stesse lezioni alla messa, l'antifonia processionale dei vespri durante l'ottava pasquale, il responsorio della processione nella festa dell'Ipapante, erano parimenti cantati in

¹ *Ordo Romanus II, P. L., LXXVII, 971.*

² *Op. cit., 95.*

greco; bisognerà forse concludere che nella liturgia latina tutto derivi dall'Oriente, e che il genio latino si sia sentito sempre disadatto per elevarsi a conversare degnamente col suo Creatore?

* * *

Lezione Evangelica. — Le due precedenti lezioni scritturali col salmo intercalare provengono dalla liturgia delle sinagoghe della Diaspora; la lezione evangelica invece è di pura istituzione cristiana; anzi, sarei per dire Apostolica, data l'universalità e l'antichità di tal rito, che non può aver avuto origine che ai tempi quando le varie sette gnostiche non s'erano ancora separate dalla « Gran Chiesa », come la chiama Celso.

Quanto alla liturgia Romana, la testimonianza più antica circa la lettura pubblica dei santi Vangeli nella messa si ha in san Giustino, là dove ricorda, siccome vedemmo precedentemente, che prima della preghiera e del bacio di pace si leggevano « τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν... μέχρις ἐγκωρεί ». Questi *Ricordi* o *Commentari* degli Apostoli che rievocano gli « ἀπομνημονεύματα » di Senofonte, non possono essere altro che i Vangeli, la cui paternità è senz'altro attribuita agli Apostoli, in quanto che gli antichi consideravano lo scritto di Marco siccome il riassunto delle prediche di Pietro, e quello di Luca siccome il Vangelo di Paolo.

Ai tempi di Giustino le pericopi da leggersi non erano ancora determinate, e la lettura si regolava secondo il tempo disponibile; ma l'uso e la tradizione delle varie chiese venne elaborando e determinando assai per tempo queste liste o *Capitularia Evangeliorum*, che ora ci sono di così grande utilità per la storia dell'eortologia. I criteri che presiedero a queste redazioni, sono i più disparati; alcune volte si seguì l'ordine del codice evangelico, senza alcun riguardo alla speciale solennità che si celebrava. Tal'altra invece, si adattarono le pericopi alle varie feste dell'anno, scegliendole qua e là dai quattro Evangelisti. Fin dal II secolo si ebbero in Oriente varie *Concordantiae Evangeliorum*, fondendo in un unico testo le diverse narrazioni evangeliche, e questo *Vangelo dei mescolati*, come lo chiamavano in Siria, fu molto in voga. Anche l'Occidente non fu estraneo a tale sistema parallelistico, e lo troviamo infatti in uso a Farfa in pieno secolo XI. Nel messale Romano le lezioni evangeliche delle domeniche e ferie dell'anno sono liberamente tolte dal Sacro Testo or qua, or là, senza nessun nesso o ordine veramente

sistematico. Solo la quarta settimana di Quaresima col Vangelo di san Giovanni incomincia ad apparire un vero sistema di lezioni, che prosegue regolarmente sino al termine del ciclo pasquale. Prima della Pasqua si leggono le prediche di Gesù, le sue polemiche coi Farisei, e si vede come man mano l'odio della Sinagoga contro il divin Redentore aumenta, tanto che poi scoppia furibondo il giorno precedente la solennità degli Azzimi. Dopo Pasqua, così nelle domeniche che nelle feste dei Martiri, la Chiesa Romana legge, diviso in vari brani, l'ultimo sermone di Gesù a Cena; onde le posteriori messe delle Rogazioni, di san Marco, dell'Invenzione della Santa Croce, ecc., si rivelano subito come non originarie e primitive, perchè nella lezione evangelica si discostano da questa regola alterando il ciclo giovanneo delle letture.

L'uso di recare i candelabri accesi quando il diacono legge il santo Vangelo, data dai primi secoli della Chiesa, e fu oggetto di aspre polemiche da parte degli eretici. È un segno di profonda venerazione per la parola divina, e deriva dal costume romano di far precedere l'imperatore dai candelabri accesi, a indicare il *numen* e la sua *sacra maiestas* dell'Augusto successore dei Cesari.

* * *

La « Regula Fidei », o il Simbolo. — Se fin dalla prim'ora fu necessario un formulario conciso, che riassumesse autorevolmente tutta la teologia cattolica per l'istruzione dei catecumeni, in grazia dei quali entrò ben presto nella liturgia battesimale, per lungo tempo tuttavia la sua recita sembrò meno opportuna ed affatto aliena dal rito eucaristico, che, essendo sacrificio di lode e pane dei forti, presuppone appunto la coscienza cristiana già irradiata dagli splendori d'una fede vigorosa e gagliarda. Solo più tardi, quando in Oriente le professioni di fede tra quei popoli teologizzanti furono all'ordine del giorno, la « Regula Fidei » nella sua forma intermedia niceno-costantinopolitana (325-381) entrò a far parte del formulario liturgico della messa; dalle rive del Bosforo essa penetrò nelle Gallie e nella Spagna, donde l'uso si diffuse poi nelle recenti chiese di Germania. Roma fu l'ultima ad accogliere tale innovazione, quando già il rito era divenuto universale (sec. XI), nè vi si indusse senza un compromesso, tanto per escludere il Simbolo dall' *Ordinarium Missae*, ed attribuirgli al più il carattere di catechesi festiva, in sostituzione dell'omilia dominicale.

L'influenza orientale nell'introduzione del Simbolo nella Messa

si manifestò ancora a riguardo della scelta del luogo, che gli venne attribuito nelle varie liturgie latine. Le chiese che più delle altre subirono tali influenze, come la Gallicana, la Mozarabica e l'Ambrosiana, accolsero il simbolo nella stessa « Missa fidelium », in Ispagna dopo la consacrazione, a Milano dopo l'offertorio; a Roma però la scelta rivela assai miglior logica e più squisito gusto liturgico, chè la *Regula Fidei* viene a porre come il suggello alla didascalia dei catecumeni della Città Eterna.

Un'altra particolarità del Credo è la sua recita bilingue, in latino e in greco, uso derivato dal rito battesimale in Roma durante il periodo bizantino, e che si protrasse qua e là sino al tardo medio evo.

* * *

La Protesi della « Missa Fidelium », e la presentazione delle offerte. — Terminata la liturgia catechetica e licenziati i catecumeni e i penitenti, la Chiesa ormai può ispirarsi liberamente innanzi ai suoi figli, tenendo loro un linguaggio più sublime, in cui, tolto via il velo che dietro le Scritture e i Salmi del vecchio Patto adombrava ai non iniziati il Mistero del Cristo, annunzia loro *palam de Patre*.

Perciò adesso non solo tace tutta l'antica poesia della ripudiata Sion, ma si direbbe anzi che al sopraggiungere del Verbo di Dio in mezzo ai suoi fedeli, anche il sacerdote si chiude come in un misterioso silenzio, mormorando sommessamente una breve prece, affinché, senza venir distratta, l'anima possa meglio contemplare la sublimità del mistero, che si compie sull'ara del Sacrificio.

È per questa ragione, che la « missa fidelium » differisce così profondamente da quella dei catecumeni; non letture, non salmi, non omilie: la « missa catechumenorum » apprende, quest'altra contempla; la « missa fidelium » si rivolge a preferenza a Dio, l'altra invece sembra preoccuparsi maggiormente degli interessi umani.

Nè il lungo decorrere dei secoli, nè lo scemare del gusto liturgico fra gli ecclesiastici valsero punto a modificare radicalmente questo carattere delle due « missae »; e come il sacerdote, asceso finalmente che abbia l'altare per l'oblazione del santo sacrificio, non abbandona più il suo posto sinchè non sia terminata l'azione sacra, così pure il popolo, anche quando in progresso di tempo incominciò ad interrompere il silenzio misterioso della sua contemplazione cogli *Osanna* e coll'*Agnus Dei*, lo fece quasi per suo conto, senza punto preoccupare il sacerdote, che continua la sua tacita prece del Canone.

Ma assai più che la messa dei catecumeni, quella dei Fedeli ha

subito tante profonde modificazioni, che più volte hanno turbato l'ordine delle sue parti, alterando stranamente quello svolgimento così naturale e logico, che costituiva uno dei caratteri più importanti della primitiva anafora o *hymnus* eucaristico. Lo vedremo meglio nelle pagine che seguono.

* * *

L'oblazione. — Il nome e il carattere dell'offertorio venne determinato dal suo significato liturgico. In antico, tutto il popolo apprestava gli elementi del Sacrificio, che veniva quindi presentato a Dio a nome di tutta intera la Comunità Cristiana offerente, come ora è offerto per coloro che, alle antiche oblazioni di pane e vino, hanno sostituito l'« elemosina » pecuniaria. Quest'uso, attestatoci già da san Cipriano, allorchè riprende gli avari che vanno in chiesa a mani vuote, partecipando poi alla comunione del Pane Eucaristico apprestato dalla carità dei poverelli, è assai antico, e deriva dalle agapi apostoliche, quando i fedeli contribuivano coi propri doni al banchetto comune.

L'oblazione degli elementi eucaristici all'altare dagli antichi era già considerata siccome una prima offerta, che iniziava quella santissima del « Mistero della morte del Cristo ». E perchè i sacerdoti col popolo durante questa cerimonia erano intenti chi a consegnare, chi a ricevere i sacri doni, così sembrò conveniente che la preghiera degli orfanelli cantori occupasse questo tempo, anzi lo santificasse colle armonie dell'offertorio.

Col carattere lussureggiante degli offertori gregoriani ha stretta relazione la particolarità delle frequentissime ripetizioni sì musicali che testuali, che riscontriamo nei mss. È un'anomalia questa che ci sorprende, soprattutto se riflettiamo che appunto la grandezza dell'arte musicale gregoriana sta nell'intima unione della melodia col rito e col testo liturgico, e non si saprebbe quindi che ammirar di più, se la perizia dell'artista che, senza oscurare o coprire il pensiero teologico, lo adorna con tutto il melodico fascino del suono, o la sublime elevatezza della frase musicale, la quale, meglio che tradurre, serve quasi a dar maggior risalto all'eloquenza del sacro testo. L'offertorio invece costituisce quasi un'eccezione nella serie delle melodie eucaristiche. Esso è il meno antico di tutti gli altri canti, ed è nato nell'ambiente stesso della « schola », così che ha potuto facilmente stimolare l'orgoglio artistico degli arcicantori, affine di far pompa qui di tutta la loro perizia nell'arte musicale.

Le ripetizioni, che osserviamo negli offertori gregoriani, sono meno strane di quello che a prima vista potrebbero sembrare. Si ponga infatti mente al genere responsoriale cui appartengono questi offertori; l'unica anomalia che vi si scoprirà si è che, oltre il verso o antifona che viene ripetuta dalla *schola* dopo ciascun emistichio salmodico, con una forma melodica più lussureggiante, lo stesso verso antifonico si riflette, a dir così, su se stesso, prolungando l'eco dolcissima delle sue armonie.

L'esame di cotesti offertori ondulanti, meglio che la preoccupazione di prolungare in una forma qualsiasi il testo musicale allo scopo d'occupare del tempo, ci manifesta invece vivissimo il pensiero drammatico dell'artista. Valgano d'esempio i lamenti di Giobbe nella domenica XXI dopo Pentecoste, dove la frase *ut videam bona* è ripetuta fin nove volte, riflettendo stupendamente il desiderio ardente dell'umanità tutta verso questo sommo ed incomprensibile bene. È in questo senso che gli antichi interpretavano queste ripetizioni, si care ad Alcuino e ad Amalario, che si dichiarano appunto entusiasti della bellezza di quell'offertorio.

Affine all'introito per origine, per modo d'esecuzione, e per scopo a cui era destinato, l'offertorio ne condivide anche un po' la fortuna.

Il salmo, a differenza dell'introito che si proseguiva ordinatamente, desumeva i suoi versetti con ordine meno rigido; a Roma il Papa nella messa solenne dava egli stesso l'ordine di concludere la salmodia; ma fuori dell'ambiente papale, nei mss. per esempio, non sono mai indicati più di quattro versi. Ben presto cominciò ad accentuarsi sempre più la tendenza ad accorciare ancora questo salmeggio responsoriale; il più antico ms. musicale ambrosiano ordinariamente non ha che un sol verso; in altri codici talvolta sono più numerosi, come a san Gallo, talvolta più scarsi, come nella maggior parte degli antifonari posteriori al secolo XII.

Che era avvenuto? A poco a poco il popolo aveva cessato d'offrire le oblate al sacerdote, e colla diminuzione della generosità e della fede, la Comunione dei laici cominciando a diventar alquanto rara, la Chiesa dalle proprie rendite aveva dovuto rassegnarsi ad apprestare al sacerdote gli elementi sacramentali da consacrare. L'uso, di cui appariscono le prime tracce fin dal III secolo, dovè esser divenuto quasi generale nel VI, quando Giovanni III prescrisse, che il Patriarcato Lateranense somministrasse *oblatores, amulæ et luminaria* ai sacerdoti incaricati di celebrare ogni domenica il santo Sacrificio nei cemeteri suburbani; Gregorio III, confermando questo statuto del suo predecessore, con apposita bolla determinò la quantità delle oblate da somministrarsi giornalmente dai monaci di san

Paolo per la celebrazione del divin Sacrificio sui vari altari di quella basilica.

Anche in Oriente la fede popolare diminuiva sensibilmente. Così, nel Tipicon dell'imperatrice Irene è prescritto che ogni giorno si debbano offrire all'altare non meno di sette oblate; statuto che suppone evidentemente che il popolo in massima parte si asteneva dal comunicare, e quindi anche dall'offrire l'oblazione.

È inutile aggiungere che le attuali preghiere che recita sommessamente il sacerdote durante l'offerta dell'ostia e del calice, la turificazione della sacra mensa e la lavanda delle mani, quantunque derivino, almeno in parte, da antichi sacramentari, pure al posto che occupano sono d'introduzione medievale. Da principio il sacro ministro cominciò a recitarle per propria e privata devozione; indi, entrate nell'uso, fecero parte del rito canonico.

* * *

La “*Commendatio oblationum*”, o la preghiera dedicatoria delle offerte. — Senza entrare nel labirinto delle disquisizioni circa la primitiva forma del canone eucaristico, rileviamo solo che, secondo il testo di Giustino esaminato precedentemente, dopo il bacio di pace e la preghiera litanica dei fedeli che precedeva la presentazione delle oblate all'altare, il sacerdote subito ricominciava la prece consecratoria. Invece, ai tempi di san Girolamo troviamo che era abbastanza diffuso l'uso di far pubblica lettura dei nomi degli offerenti, e dal raffronto delle varie liturgie occidentali veniamo a sapere che questi dittici erano letti appunto prima del *Praefatio*. Ce lo conferma una lettera d'Innocenzo I a Decenzio ¹, dove alla questione *de nominibus.... recitandis antequam precem sacerdos faciat, atque eorum oblationes quorum nomina recitanda sunt sua prece commendet*, risponde il Papa che l'uso è irragionevole, e dispone: «*Prius ergo oblationes sunt commendandae (Secreta?) ac tunc eorum nomina quorum sunt edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus*». Risulta da questo testo che a Roma, prima il sacerdote recitava una o più preghiere per raccomandare a Dio le oblazioni del suo popolo, indi seguiva il canone dei *Sacra Mysteria*, durante il quale aveva luogo la recita dei dittici. Almeno è la spiegazione più probabile del prescritto d'Innocenzo.

¹ *Epist. XXV, P. L., XX, col. 553.*

Eppure, non può negarsi che l'uso primitivo sia appunto quello cui accenna il corrispondente del Papa; non solo perchè tale era la disciplina delle chiese Gallicane, presso le quali la prece con cui, al dire d'Innocenzo, *oblaciones sunt commendandae* si chiamava semplicemente *oratio post nomina*, ma anche perchè l'inserzione dei dittici nel canone romano era stata appunto quella che aveva perturbato e sconvolto l'ordine primitivo di questo venerando testo eucaristico.

Non si riesce inoltre a comprendere il ritmo d'una prece sacerdotale di raccomandazione delle oblate, incastrata lì tra la colletta che conclude la preghiera litanica dei fedeli e la *prex canonica* di consacrazione, quando i dittici dovrebbero invece assolutamente far parte dello stesso canone eucaristico. A che proposito allora quello sdoppiamento della *commendatio* in un luogo, e dei nomi degli offerenti in un altro? Riteniamo perciò che in origine la sacerdotale *commendatio oblationum* abbia appunto seguito così a Roma come a Gubbio, in Francia ed altrove, la lettura dei dittici fatta dal diacono, prima cioè che il sacro ministro cominciasse il canto della *prex canonica* consecratoria, la quale non ammetteva altra interruzione che il Trisagio. Per un motivo però che ora ci sfugge, — san Girolamo aveva già iniziato l'offensiva contro i dittici — Roma in un certo momento sopprime o trasportò direttamente nel canone la lettura dei nomi degli offerenti, rimanendo tuttavia intatta e immobile al suo posto l'antica *commendatio, inter alia quae ante praemittimus*. Tra le chiese d'Italia, alcune avranno seguito l'esempio della metropoli, altre saranno rimaste fedeli all'antico rito, tanto che il vescovo Decenzio di Gubbio sconcertato da tale diversità, ne interrogò Innocenzo I. Il pontefice giustificò la pratica romana chiamando «superfluo» l'uso contrario, giacchè nel canone, giusta il testo della Sede Apostolica, il sacerdote doveva necessariamente tornare a pregare per gli offerenti *Pro Ecclesia quam adunare, regere, custodire digneris, etc.*, siccome attesta già a suo tempo papa Vigilio (537-55) ¹. Roma aveva dimenticato completamente le alterazioni arrecate al suo Canone durante i secoli iv e v.

Dopo l' *Oratio post nomina* o la *Commendatio oblationum*, come direbbe Innocenzo I, — il che però viene quasi ad essere la stessa cosa — incomincia finalmente l'anafora o il canone eucaristico. Sino a questo momento la parte principale l'hanno esercitata i lettori, la *schola*, i fedeli e il diacono, ma quando si viene alla recita della veneranda *prex*, che deve rinnovare sull'altare con rito incruento l'olocausto del Golgota, tace ogni altra lingua umana, e

¹ *Ep. ad Iustinianum*, P. L., LXIX, col. 22.

il sacro ministro prende egli la parola a nome dell'eterno Pontefice della nostra confessione.

L'Inno eucaristico, come lo chiamavano, è preceduto da una breve introduzione o *praefatio*; dapprima il saluto al popolo: *Dominus vobiscum*, caratteristico del rito d' Alessandria, quindi *Sursum corda* — già ricordato da Cipriano —, *Gratias agamus - εὐχαριστοῦμεν - Domino Deo nostro*. Ecco l'Eucaristia, che dà a tutto il carne che segue il suo vero e primitivo significato d'un inno di ringraziamento, che parafrasa l' evangelico *Tibi gratias agens*. Risponde il popolo colla formola classica dell'acclamazione e dell'assenso: *Dignum est, iustum est*.

Vere dignum et iustum est, prosegue il sacerdote, e ricordando i benefici della creazione e della Redenzione, invoca sui fedeli che partecipano della santa Vittima, la pienezza dei doni del Paraclito. — Epiclesi Orientale —.

Il Canone o Azione eucaristica, nel senso degli antichi incominciava al saluto sacerdotale *Dominus vobiscum*, e terminava alla dossologia *omnis honor et gloria, etc.* che accompagnava la *fractio panis*. Non ostante lo stato saltuario e frammentario in cui ci è pervenuto, stato tuttavia che vanta un'eccellente documentazione sin dal VI-VII secolo, in origine il Canone aveva un carattere di continuità così spiccato, che non solo ne era escluso il *Pater*, ma lo stesso Trisagio accusava palesemente la sua forzata intrusione, per opera forse di Pio I.

Il ritmo ideologico del Canone è trinitario. La *prex* è rivolta al Padre, come nella Grande Dossologia, e dopo esaltati gli attributi divini, la sua santità, trascendenza e misericordia — precisamente come nel « Grande Hallel » della Cena Pasquale — si loda la di lui misericordia nella missione del Verbo Redentore. Qui incomincia il movimento Cristologico, in tutto simile a quello del *Gloria in excelsis*. Gesù si è incarnato per opera dello Spirito Santo nel seno d'una Vergine, ed è apparso in terra per schiacciare il serpente antico, per illuminare gli uomini, per aprire la via della vita e della resurrezione. Egli, che nella notte precedente alla sua passione prese il pane, lo benedisse, lo spezzò, ecc., inserendo così nel Canone tutta la narrazione evangelica colle parole sacramentali della consacrazione eucaristica.

Continua l'Anamnesi, servendo di punto di raccordo l'ultimo comando del Salvatore: Fate questo in mia memoria. « Onde commemorando ora, o Dio, la di lui nascita, morte, resurrezione ed ascensione al cielo, ti preghiamo di gradire l'offerta del nostro sacerdozio (è il presbiterio che prega e che, anche nell'attuale Canone, in

questo medesimo punto della messa si esprime in modo collettivo, ponendosi in una categoria a parte, distinta dal popolo fedele: « *Nos Servi tui, sed et plebs tua sancta* ») nonchè quella del tuo popolo santo, come hai gradito i sacrifici di Abele, Abramo, ecc., affinché tu mandi su questo sacro altare — ecco il movimento carismatico — il tuo Spirito Settiforme (Epiclesi) il quale riempia d'ogni benedizione e grazia quanti degnamente s'appressano a partecipare del Corpo e del Sangue del Figlio tuo Gesù Cristo, nel quale e nella Chiesa Santa sia a te, o Padre onnipotente, insieme al Paraclito, ogni onore e gloria nei secoli ». Risponde il popolo: *Amen*.

Tale, se non il testo, è almeno il ritmo e l'andamento del Canone Eucaristico antico, ritmo a mala pena turbato anche nell'attuale anafora Romana, tutta a brani e ad antichi frammenti.

Sebbene vi si siano accinti non pochi liturgisti, riteniamo tuttavia impresa assai malagevole quella di tentarne una ricostruzione. Bisognerebbe unire il prefazio al Canone mediante il Trisagio e forse qualche altro punto di raccordo, come il *Vere Sanctus*.... *qui pridie quam pateretur etc.* delle liturgie gallicane; andrebbero eliminati i dittici: *Memento, Memento... qui nos praecesserunt, Nobis quoque*, e trasportati prima della Secreta. Il Canone dopo il Trisagio continuerebbe così: a) *Te igitur (hanc igitur oblationem come testo di ricambio?)*; b) *Communicantes*: c) *... mitte Spiritum Sanctum... et fac nobis hanc oblationem adscriptam, ratam, quod figura est Corporis et Sanguinis Iesu Christi, qui pridie*¹; d) *unde et memores*; e) *supra quae*; f) *Supplices te rogamus... gratia repleamur*; g) benedizione dell'olio degli infermi e della nuova frutta; h) *Per quem haec omnia... per ipsum... omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum*. n). *Amen*; i) *Pax Domini*, ecc.; l) *Oremus. Praeceptis salutaribus etc. Pater noster*. Comunione.

Come e quando è venuta meno la compagine dell'antico Canone Romano? Altro problema che non abbiamo dati sufficienti a sciogliere. A Roma la liturgia ha partecipato alquanto al movimento della capitale del mondo, così che nei primi tre secoli fu in greco, indi adottò la lingua latina. A tempo di papa Gelasio, il Canone comprendeva l'*Epiclesi* preconsacratoria, a modo delle liturgie orientali e della stessa anafora Alessandrina: *nam quomodo ad divini Mysteriorum consecrationem caelestis Spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobatur?*², epiclesi che da molti secoli non trova più luogo nel Mes-

¹ *De Sacramentis*, IV, c. v, 21, P L., XVI, 462-3.

² *Ep. ad Elpidium*; Cf. THIEL, *Epist. Rom. Pontif.*, I, 486.

sale di Roma, essendo soffocata dalla prece: *Quam oblationem... ut nobis fiat Corpus et Sanguis Filii tui etc.....* Papa Vigilio nel 538 scrive al vescovo Profuturo, che a Roma la *prex canonica* non ammetteva mai alcuna variazione di sorta, *sed semper eodem tenore oblata Deo munera consecramus* ¹, e che nei dì festivi vi si aggiungeva solo una breve frase per commemorare la solennità occorrente. Ora queste aggiunte, fatta eccezione di Pasqua, Pentecoste, Natale, Ascensione ed Epifania, più non esistono, neppure nel Sacramentario Leoniano, mentre al contrario è da rilevare, che dal testo di Vigilio risulta che tutte le numerose *Praefationes* sin da quel tempo erano considerate come qualche cosa di estraneo al Canone. Abbiamo ricordato più sopra la lettera di papa Celestino al vescovo Decenzio. Da essa si deduce che a Roma l'ordine dell'azione sacra, esclusa qualsiasi specie di preghiere à offertorio, era il seguente: 1° *prius ergo oblationes sunt commendandae*; 2° *alia quae ante praemittimus* (prefazio), *ut ipsis futuris mysteriis viam, fuis precibus aperiamus*; 3° *nomina... sunt edicenda, ut inter sacra Mysteria nominentur* ².

Una delle ultime innovazioni apportate al Canone fu l'anticipazione del *Pater*, trasportato da san Gregorio I prima della *fractio panis* ³. L'orazione domenicale era stata la prima prece cristiana che ai tempi della Didachè, quando ancora non esistevano nè Ufficio Divino, nè altre orazioni, ciascun fedele doveva recitare tre volte il giorno, al mattino, al meriggio, alla sera. Il medesimo Pontefice narra che gli Apostoli nel celebrare il santo Sacrificio, limitandosi al solo *Pater*, non si sarebbero serviti d'alcun'altra anafora, tanto che assai presto s'era formata nella Chiesa la tradizione di recitare questa preghiera del Salvatore al termine della « *prex* » consecratoria, subito dopo la frazione delle Specie sacramentali, prima della Comunione. Il *Pater* poneva quasi il suggello al Canone, ed era come l'ultima ed immediata preparazione alla Comunione, tanto che nell'embolismo romano che le serve d'introduzione, si pongono in rilievo la sua dignità e il suo speciale carattere sacro, così che la *missa catechumenorum* — ecco il *praecipit salutaribus moniti* — e l'anafora sacramentale — ecco il *divina institutione formati* — che la precedono, nell'intenzione della Chiesa dovrebbero disporre l'anima a recitarla con devozione: *audemus dicere*. — San Gregorio I tuttavia non fu contento di questo posto di preferenza. Secondo lui gli Apostoli *ad ipsam solummodo orationem oblationis*

¹ P. L., LXXIX, 18.

² Epist. XXV, P. L. XX, 553.

³ Epist. L. IX, n. XII, P. L., LXXVII, 956-7.

*hostiam consecrarent*¹; e siccome il *Pater* dopo la *fractio* equivaleva a recitarlo dopo il *Mysterium* che terminava l'offerta sacrificale prima della Comunione — tanto che, terminato il Canone, nel rito gallicano il vescovo dava la benedizione al popolo, e licenziava quelli che non si comunicavano, e il Papa a Roma, non solo faceva intimare al diacono: *Si quis non communicat, det locum*², ma egli stesso, quasi fosse compiuto il Sacrificio, si ritirava dall'altare e ritornava alla sua sede per comunicarsi — il Pontefice dispose che l'orazione domenicale venisse anticipata prima della frazione eucaristica, tanto perchè si potesse dire che in qualche modo essa entrava a far parte del Canone consecratorio.

Questa fu l'ultima modifica apportata al Canone romano, che dopo quel tempo si è conservato immutato, così come ce l'ha trasmesso l'evo gregoriano. Sergio I durante la *fractio panis* dispose che il popolo cantasse l'invocazione *Agnus Dei*, ma questa innovazione non toccò punto l'anafora, giacchè trattavasi d'un semplice canto popolare, e che trovava il suo riscontro nell'altro del Trisagio, di cui ora dobbiamo appunto parlare.

* * *

La più antica interpolazione nel Canone. Il "Sanctus ... — Convien distinguere coi greci il « carne di vittoria *ἐπιτικός* » che termina il *prae-fatio*, dal Trisagio propriamente detto, che in Oriente inizia l'azione liturgica, e presso i latini è riservato alla cerimonia dell'adorazione della Croce nella Parasceve. Quest'ultima acclamazione, solo nel iv secolo venne inserita nel formulario liturgico della messa costantinopolitana, e per l'aggiunta di Pietro Fullone, patriarca di Antiochia: Ὁ σταυρωθεὶς διὰ ἡμᾶς, suscitò dei gravi torbidi tra gli orientali, a cagione dell'interpolazione *ἅγια Τριάς, ἐλέησον ἡμᾶς*. Intervenero nella controversia Acacio di Costantinopoli e Felice III, i quali, pur riprovando la formola ed il senso attribuitole dal Fullone, non riuscirono tuttavia a restituire al Trisagio il suo primigenio significato trinitario, così che più tardi venne perfìn accettato dalla liturgia latina del Venerdì Santo, ma con intenzione cristologica e con particolare relazione al Redentore Crocifisso. In oriente, a testimonianza di Teodoro Lettore, il significato un po' equivoco di questo riferimento fu meglio dichiarato, mediante l'aggiunta *Κριστὲ βασιλεῦ*.

¹ *Epist. L. IX, n. XII, P. L., LXXXVII, 957; P. L., LXVI, 178.*

² *S. GREGORII I Dialog., lib. II, c. XXIII.*

La menzione del Trisagio che ricorre presso san Cesario, fratello di S. Gregorio Nazianzeno ¹: « σὺδὲ πάλιν ἡμῶν ἐν τρισαγίῳ ἅγιος ὁ θεὸς ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος ἐκβοῶντων, ἁγιασμὸν ἢ ἰσχὺν, ἢ αἰθανασίαν ὁ θεῶν ἀνίσταται », rivendica in suo favore un'origine anteriore al terremoto che sotto il Patriarca Proclo devastò Bisanzio, quando, giusta il Damasceno, un fanciullo rapito in estasi avrebbe appreso quel cantico dagli Angeli, perchè poi lo avesse insegnato ai suoi concittadini a scampo delle meritate sciagure.

L'Epinicchio invece è d'origine molto più antica. Il *Liber Pontificalis* ascrive a Sisto I (120?) il merito d'averne introdotto il canto nella messa; ma tale notizia a cagione della scarsa autorità della fonte da cui proviene, sarebbe destituita di sodo fondamento, se il Cagin non avesse dimostrato che il *Sanctus* rappresenta appunto una prima interpolazione della prece eucaristica, avvenuta precisamente verso la prima metà del II secolo.

Quanto alla sua esecuzione, il Prefazio stesso sembra invitare tutt'intera l'assemblea a prender parte al canto di questa *supplex confessio*; e confermano tale uso il *Liber Pontificalis*, un canone del concilio di Voison, san Gregorio Nisseno ² *Me tui pudet, quod cum senueris, adhuc eiiciaris cum catechumenis... unire populo mystico et arcanos disce sermones... dic nobiscum ea quae sex alas habentia Seraphim cum Christianis dicunt*, e san Cirillo di Gerusalemme: *Sanctus, sanctus etc. propterea enim traditam nobis hanc seraphicam theologiam dicimus, ut cum coelesti militia in hymnodia communicemus* ³.

Sublime quanto si voglia questo Trisagio, che diffonde la sua eco sulla terra ed in cielo, un osservatore acuto però si avvedrà subito che esso rappresenta un'interpolazione, a cagione della quale l'*illatio* antica, che prima era un vero *symbolum Fidei* espresso colle forme della lirica più elevata, ora invece s'arresta improvvisamente, quasi strozzata, per ricollegare poi artificiosamente il racconto dell'ultima cena al testo del *praefatio*, per mezzo del *Vere Sanctus* Gallicano. Così il Trisagio viene adesso a dividere in due la prece eucaristica, senza che si comprenda troppo come mai il Trisagio che precede il Canone abbia finito per essere escluso dalla preghiera *infra actionem*, mentre, a testimonianza ⁴ della *Διδαχῆ*, era il *Sanctus* che regolarmente la chiudeva.

¹ *Dialog.* I, int. 29.

² *Serm. de non differendo Baptismo.*

³ *Catech. Mystag.*, V.

⁴ *Apolog.*, I, 6.

Il testo del Trisagio o « *ἐπιχριστος* » — quasi identico in tutte le liturgie — s'ispira a quello d'Isaia, tranne la menzione dei *Cieli*, che punto non si ritrova nel testo del Profeta. Altra interpolazione invariabile e quasi generale è l'enumerazione più o meno uniforme e particolareggiata della gerarchia degli spiriti celesti, come pure il carattere di perennità attribuito alla loro lode. L'acclamazione *Benedictus* è d'uso universale in tutte le liturgie.

A tempo di S. Giustino il popolo conchiudeva l'*epinichio* col'acclamazione *Amen*. Ma presto il pensiero dei cori angelici che cantavano il Trisagio sembrò invitare l'assemblea ad unirsi al canto del celebrante, finchè verso il secolo XII, la *schola* soppiantò nuovamente la parte del clero assistente.

* * *

Il canto dell' "Agnus Dei", durante la frazione del Pane Eucaristico. — L'*Agnus Dei* comunemente viene considerato come d'origine orientale, derivato dall'Inno Angelico o dalla litania, ed introdotto nella liturgia romana da papa Sergio I in sullo scorcio del secolo VIII (687-701). Infatti, questo canto è sconosciuto al Sacramentario Gelasiano, all'ordine della messa ambrosiana, e le fonti più antiche che lo ricordano sono appunto due testi del Libro Pontificale nella vita di Sergio I e l'*Ordo Romanus I*, dove però l'esecuzione corale dell'*Agnus Dei* è commessa alla *schola*. Secondo il Pontificale invece, Sergio I avrebbe affidato al clero e al popolo il canto dell'*Agnus*, che nell'*Ordo* apparisce riservato alla *schola*.

Difettiamo di documenti sufficienti per render ragione della divergenza fra le due fonti; e forse non si andrebbe errati se a Sergio I, invece d'attribuirgli l'introduzione dell'*Agnus* nella messa, gli concedessimo solo il merito d'averne popolarizzato l'uso, contro le tendenze ostili del concilio Trullano.

La cerimonia dell'*amplesso* che si scambiavano in questo momento i fedeli, suggerì posteriormente un'interpolazione contenente un'allusione alla pace: *dona nobis pacem*. Questa, ad eccezione della basilica lateranense, riuscì a prevalere ovunque. Il significato liturgico dell'*Agnus* ne andò perciò alterato; esso divenne quasi un'invocazione preparatoria dell'*amplesso*, mentre prima era in intima relazione colla *fractio panis*, che si compieva appunto durante questo canto.

* * *

“ **Communio** „ — Il canto del versetto del salmo 33, *Gustate et videte*, in relazione colla distribuzione dei santi Misteri, è comune a tutte le liturgie orientali, mentre in occidente i primi accenni a un canto durante la Comunione ricorrono appena presso S. Agostino, che introdusse a Ippona l'uso accettato di recente a Cartagine. L'innovazione, censurata dapprima, finì poi col piacere e si generalizzò, tanto che penetrò nelle liturgie Romana, Ambrosiana, Mozarabica e Gallicana, colla differenza che, mentre in quest'ultime il *Communio* deriva direttamente dalle anafore orientali, e consta invariabilmente d'alcuni versetti del salmo 33, a Roma invece il *Communio* conserva meglio la sua tipica originalità latina, e, come l'introito e l'offertorio, si compone d'una antifona e d'un salmo, ambedue variabili e mobili, giusta le varie solennità dell'anno.

Un esame accurato dei testi dell'antifona *ad Communionem* durante la quaresima, rivelò al Cagin tutto il loro antico ordinamento in serie progressiva, anteriore a san Gregorio I. L'ordine dei salmi è solo turbato da poche antifone tratte dal Vangelo, e che rivelano perciò un'origine alquanto posteriore.

Talora nel Santorale compariscono testi anche d'altri libri scritturali, come pure non mancano esempi in cui il *Communio* deriva da opere non canoniche (festa di S. Agata, S. Ignazio d'Antiochia, S. Croce).

Introdotta il *Communio* per un fine identico a quello che aveva suggerito l'offertorio, esso ne condivise, oltre la forma antifonica, anche la fortuna, perchè collo scemare della devozione popolare verso la pratica della frequente Comunione, il salmo dapprima venne ridotto al canto d'un sol verso intercalato dall'acrostico responsoriale, quindi si ridusse ad una semplice antifona.

* * *

“ **Eucharistia** „ o rendimento di grazie. — Durante il canto del *Communio* clero e popolo partecipavano ai santi Misteri. Nell'alto medio evo anche il popolo era ancora ammesso alla partecipazione del sacro Calice, ma poi a poco a poco s'introdusse l'uso di non più consacrare il calice destinato al popolo, ma di santificarne il vino colla semplice infusione di poche stille del Sangue Eucaristico del Signore, versate dalla coppa del sacerdote. Quest'uso per varie ragioni di

comodità e di minor pericolo di profanazione, andò sempre più estendendosi, quando finalmente nel secolo XIV venne a cessare. Da allora si può dire che la Comunione dei laici sotto un'unica specie sacramentale sia divenuta quasi rito tradizionale nella Chiesa latina.

In origine la particola consacrata si consegnava in mano stessa ai fedeli: *Corpus Christi* diceva loro il sacerdote, ed essi rispondevano: *Amen*. Le donne per più rispetto la ricevevano sulla palma della mano ricoperta da un velo. Nel III secolo, e anche più tardi, l'uso di recarsela in casa per poi comunicarsi nei giorni aliturgici, era abbastanza comune. La legge però del digiuno naturale che deve precedere la santa Comunione, era in vigore sin dai tempi di Tertulliano. In casa l'Eucaristia la si custodiva devotamente entro un cofanetto, la si recava sospesa al collo entro un encolpio o teca, la si deponava persino sui cadaveri da chiudersi nel sepolcro. A Gerusalemme san Cirillo esorta i neofiti che, appena abbiano appressato il labbro al sacro Calice, se ne bagnino il dito, e ne segnino gli occhi. Sappiamo pure di alcuni Concili in cui i vescovi, a sottoscrivere l'anatema contro gli eretici, intinsero la penna nel calice eucaristico, per non ricordare poi i frequenti doni di pani eucaristici, che si scambiavano in segno d'amicizia i vescovi e i preti del IV e V secolo. Tutti riti che decadde o vennero aboliti dalla Chiesa, non appena vi si insinuò l'abuso, e venne meno quella fede illuminata e vigorosa che li aveva già istituiti.

Come Gesù al termine della cena pasquale aveva cantato cogli Apostoli il grande Hallel, a cui allude anche S. Marco nel suo Vangelo ¹, così la Comunione in tutte le liturgie era seguita sempre dal ringraziamento *Eucharistia*, il quale anzi dette il nome a tutta l'azione sacra. La Didachè ci conserva le antichissime preci che chiudevano alla fine del I secolo il pasto convivale; però quelle della messa non dovevano essere molto differenti. A Roma nei Sacramentari, oltre la colletta *post Communionem*, se ne trova un'altra *ad complendum*, e che ora è conservata solamente nelle ferie quaresimali. Quando ancora non era invalso l'uso di pronunziare la formola eucologica sui fedeli: *Benedicat vos omnipotens etc.*, questa *ad complendum* era l'ultima benedizione che il sacerdote impartiva al popolo prima di congedarlo. Si sa che in antico l'imposizione delle mani, l'*Oratio super hominem* e la benedizione erano termini sinonimi; nessuno veniva rimandato di chiesa senza la benedizione; tanto che, quando i Bizantini il giorno di santa Cecilia dopo la Comunione strapparono papa Vigilio dall'altare della Martire Transti-

berina e lo trascinarono nella nave che lo attendeva li presso nel fiume per condurlo a Costantinopoli, il popolo, al quale pure il Papa era invisò, tumultuò perchè gli si concedesse almeno il tempo di porre fine alla messa stazionale, e di recitare l'ultima preghiera *ad complendum*, onde lasciare la sua benedizione all'assemblea. Convenne soddisfare il voto popolare: Papa Vigilio fermo sul ponte della nave, pronunziò l'estrema colletta, cui i circostanti risposero *Amen*. Allora soltanto la nave partì, e condusse il Pontefice in esilio sulle rive infide del Bosforo.

CAPITOLO IX.

Peccatori e penitenti dell'antica disciplina ecclesiastica.

La penitenza pei peccati commessi dopo il battesimo agitò per un tempo le scuole teologiche dell'antichità cristiana.

La fede importava di fatto un'efficace conversione di costumi, ed oggetto della controversia fu perciò, non già l'esistenza del Sacramento o potestà della Chiesa di aprire e serrare le porte del Cielo, ma la convenienza di usar indistintamente di questo potere verso tutti i peccatori.

Quando, giusta la frase di Tertulliano, *Christiani non nascuntur, sed fiunt*, non si nasceva cioè cristiani, ma lo si diveniva mediante una verace conversione del cuore, il battesimo *in remissionem peccatorum* era il primo sacramento di penitenza che nell'intenzione della Chiesa importava pei convertiti l'obbligo di una santità di vita così eminente, che non vi fosse ordinariamente più bisogno d'un ulteriore rito penitenziale. E bisogna pur credere che generalmente avvenisse così, giacchè in alcune Chiese i fedeli non venivano neppure a conoscenza d'una penitenza sacramentaria distinta dal battesimo, e in più luoghi delle intere classi di fedeli furono positivamente escluse dalla partecipazione di questo beneficio, tanto sublime sembrava dovesse essere la vita del Cristiano.

Non è mio compito di far la storia del dogma, ed accennerò soltanto alle diverse tendenze circa la penitenza che si manifestarono nei primi tre secoli della Chiesa, per venir subito alla descrizione dei riti che accompagnavano l'amministrazione di questo sacramento.

La distinzione tra i peccati *ad mortem* e *non ad mortem* ricorre la prima volta ricordata in san Giovanni ¹. Per i primi la Chiesa, in via ordinaria, si astiene da qualsiasi giudizio pubblico, riferendosi direttamente a quello di Dio, mentre per i secondi essa si vale della potestà concessale dal Signore di rimettere i peccati. Ma la cosa è assai oscura, e il celebre testo del *Pastor* di Erma, in cui sembra che la penitenza dopo il battesimo venga concessa solo eccezionalmente e quasi per una specie di Giubileo ², riceveva dagli antichi un'altra

¹ IOAN.-*Epist.* I, v, 16.

² *Mandat.*, IV, B. P. G., II, 919.

interpretazione affatto diversa, tanto che, mentre ora a noi il passo sembra preludere ai rigori dell'eresia di Montano, i cattolici del secondo secolo ne invocano appunto l'autorità contro gli eretici Montanisti ¹.

Verso il principio del III secolo, quando il raffreddamento dei fedeli, la persecuzione e le successive apostasie fecero vieppiù sentire il bisogno d'una certa conformità tra le varie Chiese circa la disciplina penitenziale, Roma intervenne autorevolmente nella disputa, e la decisione di Callisto I (217-22), tuttochè combattuta fieramente da Ippolito e da Tertulliano, prevalse finalmente a Nicea, e divenne la norma generale per tutta la Chiesa occidentale. Fu in questa occasione che Tertulliano scrisse il *De Poenitentia* e poco appresso il *De Pudicitia*, e che Ippolito sfogò la sua bile contro Papa Callisto nei famosi *Filosofumeni* ².

La più antica descrizione della riconciliazione dei penitenti è contenuta appunto nel *De Pudicitia* di Tertulliano, che ne fa la caricatura. L'occasione del libello venne fornita da Papa Callisto, il quale aveva promulgato un decreto in cui, mantenendo il giusto mezzo tra il rigore degli antichi canoni e le nuove circostanze che ispiravano maggior compassione verso i peccatori, dichiarò che egli avrebbe concessa l'assoluzione anche ai rei d'adulterio, purchè avessero compiuta prima la penitenza loro imposta: *Exit edictum et quidem peremptorium... pontificis maximi, idest episcopi episcoporum: ego et moechiae et fornicationis delicta, poenitentia functis, dimitto* ³.

Ippolito da parte sua temendo che le miti disposizioni del Papa aprissero le vie al lassismo, ecco come discorre di quel decreto: « Costui per primo ebbe in animo di mostrarsi facile cogli uomini riguardo ai peccati sensuali, dicendo che egli avrebbe rimesso i peccati a tutti ». Tertulliano aggiunge questa particolarità: *Tu quidem moechum ad exorandam fraternitatem in Ecclesiam inducens, conciliatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum, prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros, omnium lacrimas invadentem, omnium vestigia lambentem, omnium genua detinentem, inque cum hominis exitum quantis potes misericordiae illecebris, bonus pastor et benedictus papa concionaris, et in parabola ovis capras tuas quaeris, tua ovis ne rursus de grege exiliat; quasi non exinde iam liceat quod semel licuit; coeteras etiam metu complex cum maxime indulgeas* ⁴.

L'innovazione Callistiana fu derisa dai Montanisti e dagli eretici,

¹ Tert., *De Pudicitia*, c. x, P. L., II, 1052.

² *Philosophumena*, IX, c. xi-xiii.

³ *De Pudicitia*, c. i, P. L., II, 1032-33.

⁴ *De Pudicitia*, c. xiii, P. L., II, 1053.

e fin tra i cattolici; e a Roma trovò grande opposizione. In Africa parecchi vescovi *in totum poenitentiae locum contra adulteria clauserant*, come riferisce Cipriano ¹; ed Origene stesso ritiene inopportuna l'indulgenza che allora si voleva usare. «Taluno, egli dice, ha peccato, e dopo il debito chiede di essere ammesso alla comunione. Se gli si concede la dimanda, il perdono reca del danno, e rilasciato una volta il freno, s'apre il corso a tutti i delitti. Se invece il giudice, ripensando seriamente al caso, onde non mostrarsi nè troppo debole, nè troppo duro, vorrà considerare così il vantaggio privato che la salute comune, qualora il perdono del peccatore sarà cagione di un danno sociale, non v'ha dubbio che egli a salvezza di molti escluderà questi dalla comunione della Chiesa » ². Nella storia però di queste controversie è importante di rilevare bene che generalmente tutti i cattolici presuppongono e confessano la potestà della Chiesa di rimettere i peccati, onde tutta la questione aveva per essi un carattere eminentemente disciplinare e pratico circa l'opportunità di usarne o no in favore dei peccatori.

Tertulliano talvolta lo confessa esplicitamente: *Sed habet, inquis, potestatem Ecclesia delicta donandi « hoc ego magis agnosco et dispono »* ³. Non deve quindi recare meraviglia, se col tempo le condizioni disciplinari circa l'amministrazione di questo sacramento abbiano variato e siano divenute tanto miti, tanto che Celestino I potè scrivere ai vescovi gallicani tenacemente attaccati all'antico rigorismo anche verso i moribondi: *Horremus, fateor, tantae impietatis aliquem reperiri ut de Dei pietate desperet, quasi non possit ad se quovis tempore concurrenti succurrere..... Quid hoc, rogo, aliud est, quam morientem mortem addere, eiusque animam, sua crudelitate, ne absoluta esse possit occidere?* ⁴.

Tale è il cammino percorso dalla penitenza sacramentale prima di giungere sino all'odierna disciplina, che sostanzialmente è identica a quella ora descritta da Papa Celestino. Tuttavia a renderci meglio conto della ragione e delle circostanze che nei primi tre secoli avevano ispirati ai vescovi dei criteri assai più austeri, dobbiamo distinguere un doppio genere di peccati e di penitenza. La penitenza pubblica e solenne per i delitti gravi contemplati nei canoni penitenziali, e quella privata e secreta per le colpe occulte. Quest'ultime venivano accusate in secreto al sacerdote e potevano impetrare sempre l'assoluzione sacramentale, mentre le prime dovevano esporsi pubbli-

¹ Epist. X, n. XXI, P. L., III, 811.

² Homil. in Ierem., XII, 5, P. G., XIII, 388.

³ De Pudicitia, XXI, P. L., II, 1078.

⁴ Coelestini I Epist. IV, 3, P. L., L, 472.

caimente una sola volta. (*Deus*) collocavit in vestibulo poenitentiam secundam quae pulsantibus patefaciat. Sed iam semel, quia iam secundo, sed amplius numquam, quia proxime frustra (TERTULL., *De Poenitentia*). E più esplicitamente Origene (*Homil. XV in Levit.*): *In gravioribus enim criminibus semel tantum poenitentiae conceditur locus. Ita vero communia quae frequenter incurrimus semper poenitentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur.* E di questa penitenza pubblica trattano precisamente alcuni testi di Padri antichi, quando per esempio negano che ad essa possano essere ammessi gli ecclesiastici.

Il fervore monastico contribuì assai a diffondere l'uso d'impetrare l'assoluzione sacerdotale anche per le colpe veniali e quotidiane. Così i monaci di san Colombano si confessavano ogni giorno, e nella regola di san Benedetto, oltre al ricordare il secreto sacramentale della confessione auricolare ¹ tra i mezzi quotidiani per avanzare nelle vie dello spirito, si consiglia pure la pratica di confessare candidamente le proprie colpe all'abate o ai *seniores spirituales* ². L'uso della Chiesa voleva che la quaresima fosse il tempo soprattutto destinato alla santa Confessione; più tardi alla Pasqua venne equiparato anche il Natale e le Rogazioni, cosicchè nel medio evo i fedeli si accostavano al sacramento della penitenza tre o quattro volte l'anno.

Il rito della confessione pubblica e privata differiva interamente. Generalmente i peccati pubblici importavano pel reo la sua separazione dal corpo della Chiesa; di guisa che anche la riconciliazione esprimeva questo ritorno del penitente all'unità ecclesiastica. Le colpe occulte invece, fossero pur state gravi, non essendo generalmente considerate nei canoni penitenziali, non escludevano di per sè il reo dalla comunione ecclesiastica. Perciò, quando i vescovi della Campania, del Sannio e del Piceno s'arrogarono il diritto di costringere i fedeli alla confessione pubblica anche per le colpe occulte, san Leone Magno proibì quest'uso, dichiarandolo contrario alla tradizione apostolica ³.

Gli elementi della penitenza in quanto rito sacramentario, sono due: l'accusa delle proprie colpe e l'assoluzione sacerdotale. Quanto alla prima, gli *Ordines Romani* vogliono che al principio di quaresima i peccatori in abito umile, senza bastoni nè armi, e a piedi nudi vadano al Sacerdote, e gli si prostrino ai piedi.

Generalmente prima della confessione il sacerdote recitava sul penitente alcune preghiere, quindi lo faceva sedere interrogandolo

¹ C. XLVI.

² C. IV.

³ Epist. CLXVIII, c. II, P. L., LIV, 1210.

sulle verità principali della Fede; ascoltava poi la sua confessione, aiutandolo con opportune domande o per mezzo d'un formulario scritto, in cui sotto forma di preghiera si conteneva un minuzioso elenco di peccati. Seguiva poscia l'assoluzione in forma deprecatoria, accompagnata dall'imposizione delle mani. La forma deprecatoria dell'assoluzione era generalmente in uso anche fra i Latini, prima che in Occidente verso il secolo XII cominciasse a prevalere quella indicativa, che assai meglio dell'altra indica la potestà giudiziaria esercitata dal sacerdote in questo Sacramento.

Tra i Greci il rito è assai più complicato. Giusta l'*Eucologio* il penitente si presenta al sacerdote, il quale intona dapprima una prece litanica, perchè la divina misericordia condoni al penitente ogni peccato commesso sia per pura fragilità, sia per malizia. Segue un'orazione, ove si ricorda la potestà concessa alla Chiesa di assolvere dai peccati, e si prega Colui che solo è senza peccato, a prosciogliere il peccatore dai suoi lacci. Cantato tre volte il trisagio, coi salmi *Venite exsultemus* e *Miserere*, il penitente prostrato a terra dice: « Peccai, o Signore, abbi di me pietà », e levandosi: « O Dio, sii propizio a me peccatore ». Il sacerdote allora recita sopra di lui un'altra preghiera, nella quale si fa menzione della penitenza di David e di Manasse, implorando la divina misericordia sul reo. Questi leva allora le sue mani al cielo e dice: « Signore, tu conosci tutti i segreti del mio cuore ». Il sacerdote allora l'interroga sulle diverse specie di peccati che abbia potuto commettere, indi prosegue: *Fili mi, abiectus sum et humilis peccator; etus propterea qui apud me confitetur, non valeo dimittere peccata; sed Deus est qui illa condonat. Propter illam autem divinitus prolatam... apostolis... vocem: Quorum dimiseritis etc... et nos confisi dicimus: Quaecumque tenuissimae meae humilitati... enarrasti... condonet tibi Deus in praesenti saeculo et in futuro*. Seguono altre due preghiere, in cui si esprimono sotto forma deprecatoria così il perdono dei peccati, che la natura speciale del ministero sacerdotale in questo sacramento: *per me peccatorem... Deus tibi parcat*.

Anche presso i Latini, nel medio evo, il rito non era differente. Prima della confessione il sacerdote recitava una preghiera; indi, terminata l'accusa delle colpe da parte del penitente, l'assoluzione — quando non veniva deferita al vescovo, ovvero differita sino al giovedì santo — era accompagnata dalla recita di vari salmi penitenziali, con speciali collette e preghiere.

Andata in disuso la penitenza pubblica, i canoni conciliari ed i penitenziali cominciarono ad avere, nel medio evo, una grande importanza anche in queste confessioni private, ove a ciascun peccato

il sacerdote imponeva la penitenza corrispondente, indicata nella tabella penitenziaria della propria diocesi.

Non sempre il sacerdote conferiva egli stesso l'assoluzione; talora questa era riservata al vescovo o al Papa, ed allora il reo si poneva in viaggio verso la città episcopale o alla volta di Roma, accompagnato dalla lettera del proprio confessore. Spesso a rendere più solenne l'assoluzione sacramentale, essa era ripetuta per più giorni, ovvero si raccoglievano insieme parecchi preti e vescovi, i quali, dopo ascoltata la confessione, pronunziavano collegialmente la sentenza assolutoria del peccatore pentito.

Il rito della penitenza pubblica nei paesi che subirono l'influenza celtica fino al decimo secolo fu assai gravoso. I rei, ricoperti di cilicio, cospersi di cenere, ricevevano l'imposizione delle mani, e venivano espulsi dal tempio, rimanendo in tale abito tutto il tempo della penitenza. Rasa la chioma, a piedi scalzi, in veste da lutto, dovevano intanto astenersi dai loro consueti uffici, per attendere alla preghiera e al digiuno. Talora venivano anche tratti nelle carceri ecclesiastiche, non potevano toccare vivande di carne nè bere vino, o dovevano intraprendere dei faticosi pellegrinaggi, carichi, in ispecie gli omicidi, di pesanti catene. Tra i confessori non mancarono di quelli che imposero ai penitenti delle forti battiture o discipline, e tra i primi cisterciensi si nota l'uso di prescrivere l'osservanza della regola monastica, siccome penitenza sacramentale ai loro novizi.

Il rinvio dei penitenti nella liturgia latina al principio della *missa fidelium* non ha lasciato traccia di sè nei Sacramentari. San Gregorio sembra accennarvi siccome a una cerimonia andata in disuso, ma è assai dubbia l'opinione d'alcuni liturgisti, secondo i quali la cagione di questo mutamento sarebbe da ricercarsi nella disciplina romana del medio evo, che rinchiusa i penitenti nei monasteri, giacchè tale pena non venne imposta che di rado, e principalmente quando si trattava di dignitari ecclesiastici.

La prima cerimonia per la reintegrazione dei rei nella comunione ecclesiastica seguiva la loro dimanda di venire ammessi alla penitenza canonica. Questa dopo il quarto secolo era generalmente esaudita, ed il sacerdote imponeva le mani sul capo del peccatore, consegnandogli una veste di cilicio. A Roma il rito assumeva delle forme assai maestose, e Sozomeno narra che dopo la messa i penitenti si prostravano a terra innanzi al vescovo e al popolo, deplorando le loro colpe. La scena ispirava pietà, e il Pontefice prostrato anch'egli a terra col popolo, si univa ai loro lamenti, implorando da Dio perdono. Indi levatosi invitava anche i penitenti a rialzarsi, e, recitata una preghiera, li congedava dalla chiesa, affinchè ciascuno compiesse priva-

tamente la pena che gli era stata imposta. Questa variava a seconda delle colpe commesse, e tutto fa ritenere che dai tempi di Origene, prima della confessione pubblica, la cosa si accomodasse in privato tra il penitente ed il vescovo o prete penitenziere, dal cui giudizio dipendeva se era opportuno o no, che egli scoprisse le piaghe dell'anima sua innanzi all'assemblea dei fedeli.

È tuttavia opportuno di rilevare come la disciplina ecclesiastica venne dichiarandosi sempre più aliena dalla pubblica exomologesi tanto cara agli antichi; onde ben presto essa non solo venne abolita a Costantinopoli e riprovata a Roma da Papa Gelasio I, ma perfino nelle regole monastiche è limitata espressamente alle colpe esterne e alle mancanze regolari. S. Benedetto in termini espliciti vuole che i peccati occulti vengano manifestati solo all'Abbate o ai padri spirituali, i quali sappiano curare le proprie ed altrui piaghe, senza punto rivelarle ¹.

Verso il nono secolo la penitenza pubblica divenne sempre più rara, onde, in mancanza di penitenti, l'antico rito dell'imposizione delle ceneri, *in capite ieiunii*, venne compiuto sul clero ed indistintamente su tutti i fedeli, che si sostituirono così ai pubblici peccatori. Tale sostituzione rivela una strana confusione disciplinare, e per quello che riguarda il clero, essa è affatto inconciliabile coll'antica mentalità romana e coll'antico diritto dei Sacri Canonici, giusta i quali il mediatore tra Dio e il peccatore doveva essere dotato d'ogni virtù e perfezione. L'uso tuttavia divenne comune, specialmente per opera delle liturgie gallicane, onde finì per prevalere anche in Ispagna e a Roma.

La cerimonia descritta nell'attuale Pontificale romano per l'espulsione dei penitenti dalla chiesa è assai drammatica, e deriva dagli usi gallicani del decimo e undecimo secolo, giacchè ne troviamo i primi accenni appunto in quei Sacramentari. Il vescovo a principio di quaresima benedice e impone ai rei la cenere e il cilizio, quindi, cantati col popolo i salmi penitenziali colle litanie, ricorda ai penitenti la colpa e la penitenza d'Adamo, spiegando loro le relazioni che correvano tra la sua cacciata dall'Eden e la loro espulsione temporanea dalla Chiesa. I penitenti, tenendo colla destra un cereo, si prendevano l'un l'altro per mano; il vescovo prendeva anch'egli per mano il primo della fila e li conduceva fuori del tempio, frattanto che la *schola* eseguiva uno splendido responsorio, in cui si descriveva la colpa dei primi progenitori nel Paradiso e la divina sentenza dell'espulsione pronunciata contro di loro.

¹ *Regula S. Benedicti*, c. XLVI.

Altra volta, il giovedì santo, la liturgia medievale celebrava tre messe, una per la riconciliazione dei penitenti, l'altra per la benedizione dei santi Olii e l'ultima per la santa Comunione.

I penitenti per tempo prendevano posto innanzi alla porta del tempio. Il vescovo, l'arcidiacono, un diacono e quattro suddiaconi si rivestivano allora dei sacri paramenti, e recitavano insieme col clero e col popolo i salmi penitenziali con le Litanie dei Santi. Quando il coro era giunto all'invocazione dei Patriarchi, al cenno del vescovo, due suddiaconi con le candele accese in mano si presentavano ai penitenti sulle soglie del tempio, e cantavano: *Vivo ego, dicit Dominus, nolo mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat*. Indi, spenti i lumi, serravano le porte e proseguiva la litania. Quando questa giungeva al punto d'invocare i Santi Martiri, altri due suddiaconi ripetevano l'identica cerimonia cantando: *Dicit Dominus, poenitentiam agite; appropinquavit enim regnum coelorum*. La terza volta arrecava ai penitenti l'annuncio della vicina remissione uno dei diaconi più anziani, il quale inoltre accendeva le loro candele in attesa che finisse la litania. Allora l'arcidiacono prendeva la parola e ricordava al vescovo esser giunto il tempo della salvezza comune, il giorno in cui il Redentore sulla Croce diede morte al peccato rigenerando a nuova vita la Chiesa, che per mezzo dei neofiti e dei penitenti sta per dilatare le sue conquiste. L'acqua del battesimo lava i peccati dei primi, le lacrime quelli dei secondi. Il vescovo rispondeva coll'esortare i rei a non diffidare della misericordia di Dio; indi la *schola* invitava per tre volte i miseri peccatori ad avvicinarsi al prelado, onde conoscere da lui le vie del Signore.

Cantato il salmo *Benedicam Dominum* (XXXIII), i penitenti rientravano e si gettavano ai piedi del vescovo. L'arciprete insisteva per la loro riconciliazione, facendosi garante della sincerità dei loro propositi, onde il Pontefice finalmente acconsentiva; e, preso per mano colui tra i penitenti che apriva la fila, li introduceva nella basilica. A questo punto l'odierno Pontificale tradisce una compenetrazione di parecchi Sacramentari, giacchè seguono diverse formole d'assoluzione affatto indipendenti l'una dall'altra, e che anzi si escludono a vicenda. La prima, la più bella, ha una splendida formola deprecatoria con un prefazio, in cui si ricordano le divine misericordie verso Acab, Pietro e il buon Ladro, pregando il Signore perchè renda degni i penitenti della sua Cena Eucaristica. Sembrerebbe che il rito dovesse finir qui, come in origine; mentre invece nell'attuale Pontificale si ritorna bruscamente un passo indietro, e, prostrato clero e popolo in terra, si cantano i salmi *Miserere mei, Deus* (L) e l'altro *Miserere mei, Deus, miserere mei* (LVI) con sette preghiere assolorie di sapore che non

è affatto romano. Alcune di tali preghiere fanno parte attualmente dell'*Ordo commendationis animae* (*Deus misericors, Deus clemens, etc.*).

Da ultimo il Pontefice, e qui il rito sembra ancora più strano, — quasi che la pena rimanga tuttavia ad espriarsi — concede una parziale remissione delle loro colpe ai penitenti; e riunendo popoli e penitenti entro un'identica sentenza di assoluzione plenaria, concede agli astanti la sua benedizione pastorale.

Quest'ultima parte della riconciliazione, dopo che ebbe rivestito un certo carattere generale, poté sopravvivere a lungo, anche quando l'antica disciplina della penitenza pubblica andò interamente in disuso. Infatti a Roma, il giovedì santo, il Papa fino al 1870 fu solito dall'alto della loggia della basilica vaticana di concedere al popolo la benedizione con l'indulgenza plenaria, che era come l'ultimo ricordo d'una delle tradizioni ecclesiastiche più antiche e venerabili.

L'uso medievale, da principio assai limitato, di concedere delle indulgenze, è intimamente connesso colla disciplina della pubblica penitenza. Quando i canoni divennero sempre più severi e prescissero un numero così lungo d'anni di pena, che a scontarla non sarebbe stata sufficiente tutta la vita, cominciò ad introdursi l'uso di sostituire la penitenza canonica per mezzo di elemosine, di pellegrinaggi, di discipline e talora coll'armarsi soldato alla volta della Palestina, per combattere gl'infedeli. È noto che san Pier Damiani espìo in pochi mesi la lunghissima penitenza canonica impostagli a cagione della rinunzia all'episcopato d'Ostia, cantando dei salteri e picchianosi le spalle con flagelli di vimini¹.

Fu quindi l'eccesso stesso dei canoni penitenziari quello che contribuì a mandare in disuso l'antica forma della penitenza canonica, alla quale, nel tardo medio evo, si sostituirono le indulgenze e i giubilei. Roma colla sua discrezione e buon senso tradizionale non ebbe alcuna parte in queste strane compenetrazioni rituali e in questi rigori eccessivi. Anche l'antico rito romano della riconciliazione dei penitenti rivela uno spirito mite e discreto, che la vince di molto sulle formole penitenziarie degli I landesi e delle Chiese Gallicane.

¹ S. PIERI DAM., Opusc. XX, *Apolog. ob dimissum Episcopat.*, Cap. 1, P. L., CXLV, col. 444.

CAPITOLO X.

Le sacre ordinazioni.

Se il sacro Concilio di Trento ci insegna che gli Apostoli vennero insigniti del Sacerdozio nell'Ultima Cena, non ci dice però nulla se il rito sacramentale della sacra ordinazione venne determinato allora, o solo invece dopo la Risurrezione. Leggiamo che in sulla sera del giorno di Pasqua Gesù riconfermò agli Apostoli la potestà di rimettere i peccati, alitando su di loro e conferendo il dono dello Spirito Santo, ma non vediamo mai che essi abbiano poscia imitato tal rito nelle sacre ordinazioni; onde è da ritenere che Gesù stesso abbia loro rivelato almeno il concetto specifico delle formole eucologiche da preferire, quando essi alla loro volta avrebbero elevato altri all'onore della dignità ecclesiastica mediante l'imposizione delle mani.

La tesi teologicamente è certa, e storicamente ce ne forniscono le prove gli stessi sacri Libri del Nuovo Testamento, che ricordano le preghiere e l'imposizione delle mani degli Apostoli nell'ordinazione dei primi diaconi, la preghiera, il digiuno e l'imposizione delle mani nell'ordinazione episcopale di Paolo e di Barnaba, e quando infine l'Apostolo stesso rammenta a Timoteo la grazia che gli era stata conferita mediante l'imposizione delle mani.

L'imposizione delle mani e l'epiclesi episcopale sono pertanto il segno essenziale del sacramento dell'Ordine, che deve mantenersi intatto in tutti i riti e in tutti i secoli; il digiuno, d'origine apostolica, precede sempre e dappertutto il sacro rito, ma il resto, litanie, unzioni, consegna di strumenti ecc., da principio non furono che cerimonie ecclesiastiche, di varia origine e di tempi diversi, che cercarono d'abbellire il segno sacramentale, e per mezzo di cose sensibili vollero spiegarne i reconditi significati.

Siccome l'attuale rito delle ordinazioni prescritto nel Pontificale risulta da una fusione d'usi franchi e romani, non sarà inutile discorrere particolarmente di questi usi locali.

Come nella messa, così nelle sacre ordinazioni, le Chiese franche e spagnuole ebbero già dei riti affatto diversi dai Romani.

Gli *Statuta Ecclesiae antiqua*, il *Missale francorum* e il *Gelasiano* vanno d'accordo col *De Officiis* di sant'Isidoro e col *Liber ordinum* mozarabico.

Quanto agli ordini minori nella Chiesa Gallicana l'arcidiacono istruiva dapprima gli ordinandi circa le funzioni del proprio ufficio; indi il vescovo consegnava loro gli utensili propri della loro funzione, pronunciando una breve benedizione, che, come di stile, nel rito franco era preceduta da un invito alla preghiera rivolto al popolo. Queste catechesi arcidiaconali, passate pure nell'attuale Pontificale romano, sono tra le composizioni liturgiche più interessanti; è difficile di determinarne le origini, giacchè, mentre vogliono pretendere ad un'intonazione assai antica, talvolta tradiscono dei concetti ed usi affatto posteriori, che fanno risalire la redazione definitiva verso il VI-VII secolo. Infatti, l'ammonizione dell'ostiario sembra presupporre l'uso generale delle campane, il che ci riporta almeno al secolo VIII, ed in altro luogo si accenna pure alla partecipazione del popolo al canto dei divini uffici, costume che nelle Gallie non è anteriore al secolo VII.

Il rito dell'ordinazione del lettore è più singolare ancora. Il vescovo gli dice: *eligunt te fratres tui, ut sis lector* ecc. il che suppone sia preceduta un'elezione popolare; quindi innanzi al popolo il prelato fa gli elogi dell'eletto e dell'ordine di cui vuole insignirlo, e gli consegna il codice delle sante Scritture. I mss. non contengono regolarmente alcun formulario di queste allocuzioni estemporanee; solo l'attuale Pontificale romano ce ne ha conservata una per ciascun ordine, che certamente deriva dal rito gallicano. Così in quella del lettore si accenna all'uso di far seguire sempre la predica dopo la lezione scritturale. L'ultima orazione alla fine dell'ordinazione è assai mutila in tutti i mss., onde riesce quasi inintelligibile: — *Ut assiduitate electionum (=lectionum) distinctus atque ordinatus (=ornatus) curis modotis spiritali (is) devotione (i) (adde gratiae) lingua resonet ecclesiae* — se pure non si pone in relazione coll'ufficio di cantore, commesso già per tempo ai lettori.

Il rito dell'ordinazione degli esorcisti non presenta minori difficoltà. Il carisma di cacciare i demoni dagli ossessi nel quarto secolo era già divenuto raro, e sembrava riservato ai monaci di più santa vita, o ai corpi dei martiri che riposavano nella pace della loro tomba. Anche gli energumeni non erano più così numerosi da richiedere l'istituzione di un ordine speciale con attribuzioni carismatiche determinate e permanenti per un bisogno tanto eventuale e così raro. Perciò, d'accordo coi documenti romani, ci sembra di poter ritenere siccome probabile, che da principio l'ufficio dell'esorcista si ricollegava colla disciplina del catecumenato, e che le insufflazioni e gli scongiuri riservati poscia agli accoliti nei grandi scrutini precedenti il battesimo, in origine, erano attribuiti agli esorcisti. È naturale che,

quando il catecumenato nel sesto secolo ebbe perduto il suo primitivo carattere, anche l'esorcistato fu affatto destituito d'importanza, così che il suo originario significato subì, massime nelle Gallie, uno strano spostamento, e giunse quasi a confondersi col carisma gratuito di liberare gli ossessi (*gratia curationum*) dalla potestà degli spiriti infernali.

L'ordine dell'accollato sembra che in Francia non abbia riscosso dappertutto delle grandi simpatie, giacchè il Sacramentario Gelasiano e il *Missale francorum*, pur conservandoci il testo delle preghiere inaugurali, rivelano però una grande incertezza circa il posto gerarchico che compete agli ordinati. Anche le attribuzioni riferite all'accollato nell'*Admonitio* dell'odierno Pontificale non sono affatto quelle romane, giacchè il preparare il vino e l'acqua per la messa, a Roma spettava esclusivamente al diacono, senza che vi avesse parte alcun chierico di grado inferiore.

L'ordinazione del suddiacono presso i Franchi era abbastanza semplice: il vescovo gli consegnava il calice colla patena, quindi l'arcidiacono gli presentava il bacile colla salvietta per asciugare le mani, ed il prelado lo istruiva sull'importanza dell'ufficio che doveva compiere — *Si usque nunc ebriosus etc.* —, donde si rileva che il clero gallicano era appunto quale ce lo descriveva Gregorio di Tours e san Bonifacio, un misto di qualità buone e cattive, di religione elevata e di barbarie.

L'eletto al diaconato veniva presentato dal vescovo all'assemblea dei fedeli, che esprimeva il suo consenso coll'acclamazione: *Dignus est*. Seguiva una specie di preambolo od una preghiera collettiva *communis oratio*, di cui però i documenti non ci conservano il testo, e che verisimilmente doveva essere o un *praeformatio* o una litania; dopo di che il vescovo imponeva la mano sul capo del nuovo diacono pronunciando la *benedictio* sacramentale. Altrove, specialmente tra gli Anglo-sassoni, c'era l'uso di consacrare tanto le mani dei diaconi che quelle dei sacerdoti con l'olio benedetto, rito che verso il secolo VIII si introdusse anche in Francia; ma il fatto stesso che in tale unzione era adoperato non il sacro crisma ma l'olio dei catecumeni, già rivela la tarda origine di questa cerimonia.

L'ordinazione dei sacerdoti, giusta il rito gallicano, non differisce molto da quella dei diaconi, tranne che il presbiterio presente si associava al vescovo nell'imporre le mani sul capo dell'eletto, il quale veniva altresì unto col crisma.

La consacrazione episcopale per lo più si celebrava nella città stessa dove l'eletto doveva presiedere. Precedevano dei lunghi negoziati fra il clero, il vescovo metropolitano e la corte reale, e quando finalmente tutti gli animi si erano messi d'accordo circa la persona

del candidato, il metropolitano ne faceva la presentazione ufficiale al clero e al popolo, perchè colle loro acclamazioni ne confermassero la scelta. *Dignus est* rispondeva tosto l'assemblea, e allora il vescovo con un lungo preambolo invitava il popolo ad unire i propri voti alla sua preghiera consecratoria.

Due vescovi tenevano aperto sul capo dell'eletto il codice dei santi Evangelii, mentre gli altri gl'imponevano le mani insieme col metropolitano, indi seguiva l'unzione delle mani col sacro crisma, la sola unzione praticata in Francia al tempo dei Merovingi, giacchè quella della testa non fu in uso che verso il secolo ix.

In tutta questa liturgia gallicana è affatto singolare la tendenza ad involuppare la chirotonia primitiva, essenziale al sacramento dell'Ordine, entro altre cerimonie che vogliono esprimere quasi sensibilmente il contenuto sacramentario. Di più, non si comprendono troppo le ragioni per cui gli Ordini inferiori salirono presso i Franchi a tanta importanza, così che la loro iniziazione fu circondata di tanto apparato di formole, mentre, a Roma, il rito era assai semplice. Altra particolarità rilevante è la prece consecratoria degli ordini maggiori in forma deprecativa di semplice *Oratio*, mentre a Roma aveva un carattere maestoso.

Spesso i rituali franchi omettono d'indicare l'imposizione delle mani, ma questa era sottintesa nello stesso titolo di *oratio super diaconum, presbyterum etc.* giacchè, al dir di S. Agostino *quid aliud est manuum impositio, quam oratio super hominem?*

Adesso dalle Gallie passiamo un po' in Oriente.

Per una strana coincidenza, mentre i riti nella messa gallicana quanto più differiscono da quelli adoperati a Roma, son tanto più affini agli usi orientali, avviene il contrario per le cerimonie delle sacre ordinazioni, in cui invece è Roma che a preferenza delle Gallie e della Spagna, si trova in perfetto accordo con l'Oriente. Nulla di più semplice delle ordinazioni presso i Greci e i Siri, quali ce li descrivono, per esempio, le *Costituzioni apostoliche* e le *Pseudo-Dionisio*. Il vescovo eletto viene presentato al popolo, il quale attesta al metropolitano la sua idoneità; quindi due diaconi sostengono sul capo del consecrando il santo vangelo, frattanto che i vescovi gl'impongono le mani pronunciando l'epiclesi consecratoria in forma deprecativa. L'ordinato viene quindi intronizzato, e dopo scambiato coi suoi consecratori l'amplesso di pace, celebra egli stesso la messa solenne.

Le ordinazioni dei preti e dei diaconi non sono molto diverse; precede la presentazione del popolo, quindi il vescovo impone le sue mani e recita la preghiera consecratoria.

Mentre in Oriente il *ministerium* si disgregava dando origine ad altri due ordini inferiori, il lettorato e l'ipodiaconato — rimanendo così esclusi dalla gerarchia ecclesiastica gli altri uffici religiosi di minor conto, ostiari, fossori, cantori, ecc. — in Occidente sin dal periodo immediatamente consecutivo a quello apostolico ritroviamo le prime tracce di cinque ordini inferiori, che però non incontrarono sempre nè dovunque eguale fortuna. Il *Sacerdotium* comprese l'episcopato ed il presbiterato; il diaconato condivise le sue attribuzioni eucaristiche col suddiacono e coll'accolito, mentre gli altri tre ordini inferiori ebbero l'incarico di preparare i catecumeni al battesimo, di leggere le Scritture sull'ambone e di custodire il *dominium* o chiesa.

La genesi storica di questi ordini minori è ancora assai oscura. Sembra che in origine la lettura pubblica venisse affidata indifferentemente a chiunque piacesse al vescovo, anzi neppur il santo Vangelo era esclusivamente riservato al diacono. Gli ostiari sono nominati assai raramente; anzi, quando le assemblee cristiane nel primo secolo furono tenute in case private, si riesce a stento a comprendere come la cura della porta possa essere stata commessa a persone diverse dai soliti schiavi della *domus* patrizia che ospitava la Chiesa nascente. Nella corrispondenza di san Cipriano, che pur nomina gli altri sei ordini ecclesiastici, non appaiono mai gli ostiari; san Cornelio nel 251 attesta che in Roma v'erano 46 preti, 7 diaconi, 7 suddiaconi, 42 accoliti e altri 52 chierici inferiori, ma è assai dubbio che tra questi vi siano stati compresi gli ostiari, giacchè, ripartendo queste cifre tra i vari titoli urbani e le sette regioni ecclesiastiche in cui Papa Fabiano aveva divisa la città, ne risultano due preti per ciascun titolo, ed al governo d'ognuna delle sette regioni ecclesiastiche — che però comprendevano due regioni civili — un diacono, un suddiacono e sei accoliti; ora se gli altri 52 chierici inferiori li ripartiamo tra gli esorcisti, i lettori e gli ostiari, avremmo una media di 6 esorcisti, di 13 lettori e di 13 ostiari, numero un po' esiguo, quando si pensa che oltre alle eventuali circostanze di malattie o altro, la cura della chiesa e il canto esigevano che più d'un chierico venisse in ciascun titolo addetto a questo ufficio. Togliendo invece di mezzo gli ostiari, potremmo allora raddoppiare in ciascun titolo il numero dei lettori. È vero che il *Liber Pontificalis* assegna per compagno di martirio a san Lorenzo l'ostiario Romano, ma il testo è poco sicuro. Di più i documenti romani, che fanno l'enumerazione dei vari gradi ecclesiastici, assai raramente vi comprendono gli ostiari, i quali, nel quinto secolo, erano stati già sostituiti dai mansionari, una specie di sacrestani, ma che però non facevano parte della gerarchia clericale.

Ordinariamente l'iniziazione ecclesiastica cominciava a Roma col

lettorato, il quale poteva essere confidato anche ai fanciulli. In seguito i lettori furono riuniti come in una specie di seminario, nel cui seno nacque poi la *Schola Cantorum* di san Gregorio.

Anche l'esorcistato era un grado da principianti. Esso decadde col decadere della disciplina del catecumenato, mentre l'accollato andò aumentando d'importanza sino ad assorbire dei diritti altra volta riservati al diacono.

Infatti a Roma gli accoliti, almeno fin dal quarto secolo, sostituiscono i diaconi nel recare l'Eucaristia consecrata dal Papa nei vari titoli urbani; inoltre gli *Ordines Romani* attribuiscono loro una parte assai importante negli scrutini dei catecumeni e nell'amministrazione del battesimo.

A differenza delle liturgie gallicane, dove abbiamo lamentato che le cerimonie del sacramento dell'Ordine compromettono gravemente il significato preciso del rito essenziale che rimane un po' confuso e nascosto tra tutte quelle ammonizioni, acclamazioni popolari, consegna delle insegne e unzioni delle mani e del capo, le ordinazioni romane non smentiscono punto il carattere dell'*Urbs*, la sede classica della giurisprudenza e del popolo destinato a signoreggiare il mondo: delle formole precise e solenni, scevre d'ogni inviluppo simbolico, che invece di dichiararne il valore possono farlo confondere, un rito sobrio, ma magnifico nella purezza delle sue linee classiche.

L'ordinazione sacra sin dai tempi apostolici andò congiunta col digiuno, onde l'uso romano la riservò dapprima alla vigilia notturna dei quattro tempi di Dicembre, non sappiamo se per qualche relazione con la prossima festa del Natale, o per altro fine più pratico; in seguito Gelasio I in una lettera ai vescovi di Lucania e degli Abruzzi mitigò questa disciplina, riconoscendo che anche gli altri sabati dopo il digiuno del I, III e VII mese potevano essere destinati al sacro rito, così che i suoi successori, sino al IX secolo assai di rado si sono allontanati da questa regola. Si sa che soltanto Leone II e san Gregorio I hanno talvolta celebrato le sacre ordinazioni nei mesi di maggio e di settembre, mentre gli altri o le hanno tenute in dicembre, o nel primo o quinto sabato di quaresima, esclusa sempre la gran vigilia di Pasqua.

Ho parlato di Sabato per adattarmi alla terminologia attuale, giacchè in realtà il Papa conferiva i sacri Ordini quasi al termine delle vigilie domenicali, quando al di fuori cominciava già ad albeggiare. Solo l'ordinazione del Papa veniva compiuta, almeno dopo il periodo bizantino, sull'altare dell'Apostolo; gli altri erano ordinati nell'attigua rotonda di sant'Andrea. Quando a Roma si parla di ordinazioni, s'intendono esclusivamente quelle dei vescovi, dei preti

e dei diaconi, giacchè i ministri inferiori non ricevevano alcuna iniziazione solenne, e la loro *benedictio* affatto privata e senza l'intervento dei fedeli, poteva esser conferita dal vescovo in ciascun giorno, anche fuori della messa stazionale. Dopo la comunione il futuro accolito o suddiacono genufletteva ai piedi del papa o del vescovo celebrante, ricevendo dalle mani dell'arcidiacono l'accolito una piccola borsa di lino, il suddiacono un calice. È dubbio quale possa esser stata la primitiva formola della loro benedizione inaugurale, ma verso il VI secolo ritroviamo in uso la seguente: *Intercedente beata et gloriosa semperque virgine Maria et beato Apostolo Petro, salvet et custodiat et protegat te Dominus*. Non sappiamo nulla degli ostiari; gli altri ordini inferiori o non avevano alcun rito speciale d'iniziazione, o se v'era, veniva compiuto nell'interno della Scuola dei Cantori.

Le grandi ordinazioni che si celebravano nella notte dopo il sabato dei quattro tempi erano annunziate al popolo romano il mercoledì precedente, durante la messa stazionale a Santa Maria Maggiore. I fedeli erano invitati a deporre sul conto degli ordinandi, se li conoscevano rei di qualche gran fallo, ma già prima di quest'appello al giudizio del pubblico, era stato celebrato uno scrutinio secreto tra i soli membri del clero, innanzi al quale i candidati avevano dovuto giurare di non essersi mai macchiati di alcuno di quei delitti d'immoralità che, giusta il diritto d'allora, escludevano i rei dagli ordini sacri.

L'ordinazioni sacre della notte del sabato, fin dall'VIII secolo vennero anticipate nel pomeriggio precedente. Dopo il canto delle lezioni, e prima della lettura del vangelo, l'arcidiacono presentava gli eletti al Papa, il quale, dopo aver invitato il popolo alla preghiera, faceva intonare le litanie. Compiuta l'ordinazione erano ammessi all'amplesso del Papa e del clero presente, e prendevano posto a lato del Pontefice. Come rito, l'ordinazione dei preti e dei vescovi non differiva guari da quella dei diaconi, tranne che l'elezione dei vescovi si compieva nella loro città episcopale, e dopo la conferma papale la consacrazione poteva celebrarsi in ciascuna domenica dell'anno. A differenza degli altri vescovi che, non potendo compiere da soli le ordinazioni episcopali, dovevano esser assistiti almeno da altri due prelati, quasi a rappresentare l'intero corpo episcopale, a Roma il Papa, sebbene circondato dai suoi vescovi suburbicari, pur compieva da solo il sacro rito, volendosi con ciò alludere all'universalità del suo potere. Siccome pure, il Vangelo, che altrove veniva spiegato sul capo di ciascun vescovo ordinando, a Roma costituiva un privilegio distintivo della consacrazione papale, l'unica che si compieva sul-

l'altar di san Pietro, appunto per indicare la divina missione e il magistero universale del Pontefice sommo. In tale circostanza nel *secretarium* egli si rivestiva degli abiti sacri ad eccezione del pallio; indi al canto dell'introito s'appressava all'altare, rimanendo prostrato durante il canto delle litanie. Allora i vescovi d'Albano, di Porto e di Ostia recitavano su di lui le consuete preci consacratrici, mentre due diaconi gli sorreggevano sul capo il codice dei vangeli.

Terminata la consacrazione, l'arcidiacono gl'imponeva sugli omeri il pallio. Il nuovo eletto celebrava la sua prima messa pontificia tra lo sfarzo dei vescovi, dei prelati della corte pontificia e dei legati delle varie diocesi, che gli facevano corona; dopo il Divin Sacrificio seguiva la cavalcata solenne al Laterano, che nel medio evo raggiunse la celebrità di un vero corteo trionfale. L'alto clero indossava i suoi paramenti più preziosi, e non era raro il caso che vi prendessero parte re ed imperatori. In seguito, sotto l'infusso della liturgia gallicana, questa primitiva semplicità romana, dal carattere eminentemente dogmatico, venne alterata coll'aggiunta di formole accessorie, che complicarono il bel rito. In Francia v'era l'uso di consegnare al neovescovo il pastorale, e l'intronizzazione veniva compiuta dagli stessi vescovi assistenti, che sollevavano l'ordinato su d'un trono dorato. In segno di speciale unione d'affetto tra il consecrato ed il vescovo consecratore, questi consegnava al primo una grande ostia consecrata, perchè per un intero mese ne distaccasse ogni giorno una particella, onde riporla nel proprio calice alla messa.

L'uso romano voleva che ai nuovi vescovi consecrati dal Papa si consegnasse una copia dei decreti pontifici circa la retta amministrazione delle diocesi, onde anche nelle Gallie invalse il costume di offrire, come regalo d'ordinazione, il codice dei Vangeli col *Pastorale* di san Gregorio Magno.

È affatto singolare la tradizione raccolta da san Girolamo e da alcuni scrittori ecclesiastici circa l'ordinazione del vescovo d'Alessandria, che in origine sarebbe seguita per opera dei preti di quella città. Trattasi forse di una storiella messa in giro dagli Ariani contro sant'Atanasio, se pure non si preferisce credere che in origine la gerarchia alessandrina non conobbe l'episcopato monarchico, e che sotto san Marco i presbiteri erano tutti insigniti del carattere episcopale e della pienezza del sacerdozio. Ho detto che sin dalla più remota antichità la consacrazione del Papa fu attribuita al vescovo d'Ostia, che per tale ragione aveva il privilegio di rivestire il sacro pallio. In seguito nel medio evo la consacrazione e la coronazione pontificia si circondò d'un apparato magnifico di riti, che rifletterono assai bene la condizione sacra e politica del papato.

Invece di rivestirsi nel *secretarium* il nuovo Pontefice indossava la sacra veste nella cappella di san Gregorio, già vicino al *secretarium* antico; terminata la lunga funzione della consacrazione e della messa, il corteo faceva ritorno trionfalmente in Laterano, traversando a tale scopo la via « papale » e il Foro romano. Nei punti più angusti un'opportuna pioggia di monete apriva un po' il largo nella folla, che specialmente a Monte Giordano soleva tumultuare a cagione degli Ebrei, giacchè in tale occasione il capo dei rabbini soleva presentare al nuovo Pontefice il codice della Legge dimandando rispetto e protezione pel suo popolo. Rispondeva il Papa, che venerava la sacra Scrittura, pur riprovando l'interpretazione rabbinica, e per quanto riguardava la loro protezione, ne dava tosto una prima prova, distribuendo loro largamente del denaro. Nell'atrio della basilica lateranense seguiva il rito della sedia stercoraria, così chiamata perchè il Papa era posto a sedere su d'una antica sedia balneare, mentre il coro cantava il verso *Suscitat... et de stercore elevat pauperem* ecc. Indi levatosi il nuovo eletto, gettava per tre volte del danaro al popolo dicendo: *Argentum et aurum non est mihi*, ed entrato poscia in chiesa, prendeva successivamente possesso così del trono papale nell'abside lateranense, che delle altre due cattedre marmoree innanzi all'oratorio di san Silvestro, dove riceveva e riconsegnava al priore della cappella pontificia di san Lorenzo le chiavi del palazzo. Un'altra distribuzione di denaro al clero e al popolo poneva finalmente termine al rito strettamente liturgico della coronazione papale, per dar agio alla corte di ristorarsi. Il convito era apparecchiato nel magnifico triclinio di Leone III, e vi prendeva parte col Pontefice tutto l'alto clero che rivestiva ancora gli abiti sacri, e ricopriva il capo colle mitre. Il Papa sedeva ad una mensa più elevata, su cui scintillava del vasellame prezioso; uno dei cardinali vescovi versavagli l'acqua da lavar le mani, mentre due diaconi gli presentavano l'asciugatoio. Terminato il pranzo, la corte lateranense lo riaccompagnava nei suoi appartamenti, aiutandolo a deporre le vesti di parata.

CAPITOLO XI.

La dedicazione delle Basiliche nell'antichità cristiana.

I Sacramenti e la liturgia per più ragioni precedettero l'altare e il tempio. Quando nei primi due secoli la Chiesa, non ancor riconosciuta dallo stato siccome un *Corpus* giuridico e capace di diritti civili, dovè accettare l'ospitalità offertale dai suoi figli più facoltosi nelle loro ville suburbane e nelle case patrizie delle città, non si potè ancora pensare a creare un tipo speciale ed esclusivo d'edificio e di arnesi liturgici. Convenne quindi adattarsi alla meglio alle consuete forme della società greca e romana di allora, colle quali lo stesso monoteismo giudaico aveva finito per stringere degli accordi artistici, letterari e religiosi, invero assai strani. Da principio, i nostri riti liturgici erano tanto poco diversi dalle consuete forme cerimoniali in uso nelle sinagoghe e nei collegi cultuali dell'Asia Minore e della Grecia, che lo stesso banchetto eucaristico, esternamente, non differiva molto dalla cena pasquale giudaica e dai comuni pasti religiosi dei club sacerdotali e delle società funerarie. Innanzi al ributtante materialismo religioso dei pagani, i Cristiani si gloriavano, invece, della spirituale trascendenza del loro culto, che non imprigionava la divinità nella polverosa cella d'un tempio, o nella rozza pietra d'un osceno idolo d'Asia; e perciò, negando d'avere altari o d'ado-perarvi gl'incensi, si proclamavano essi stessi il tempio della divinità, cui il sacrificio più accetto era la preghiera d'un cuore innocente, elevata a Dio sotto l'azzurra volta del cielo.

L'Altare Cristiano. — L'accusa di Celso che i Cristiani non avessero nè tempi nè altari, trova così spesso la sua conferma nelle opere d'Origene, di Tertulliano e di Lattanzio, che ha dato luogo a degli strani equivoci da parte degli storici più recenti. Nei primi due secoli della Chiesa, i Padri, tutti compresi d'orrore per l'idolatria, e preoccupati anzitutto del contenuto spiritualistico del culto cristiano, diedero, bisogna pur ammetterlo, assai minore importanza alle sue condizioni esterne, architettoniche, artistiche ed estetiche; onde, a differenza dei pagani, essi in tutta sincerità poterono negare d'avere dei tempi, delle are e degli idoli nel senso materialistico dei pagani; la preghiera e i Sacramenti per loro erano tutto. Di quì l'accusa

d'ateismo mossa ai Cristiani nel secondo secolo. Ma, cessato appena quel periodo straordinario di carismi e di gerarchia quasi eccezionale (Apostoli, Profeti, Evangelisti, Dottori, ecc.), quando il continuo dilatarsi della Chiesa domandò un'organizzazione più stabile e normale, gli usi e le tradizioni dei primi anni divennero facilmente leggi cerimoniali e riti obbligatori, che delinearono sempre meglio l'aspetto esterno della società cristiana.

Oltre l'aula convivale del cimitero dei Flavi, ove ancor oggi possiamo rappresentarci al vivo come all'indomani della persecuzione di Traiano doveva svolgersi a Roma l'agape fraterna, una pittura della così detta Cappella Greca nel cimitero di Priscilla ci conserva la più antica rappresentazione del convito eucaristico (prima metà del II sec.). I commensali, tra cui una donna, sono adagiati sul letto che in forma di *sigma* gira intorno alla mensa, sulla quale è posato il pesce. Al posto d'onore assisa su d'uno sgabello, un'altra figura, d'età matura, cui gli altri riguardano con rispetto e venerazione, spezza un pane, sul quale è tracciata la croce; innanzi v'è la coppa del vino. La pittura priscilliana fonde insieme degli elementi simbolici e realistici, giacchè allora il banchetto eucaristico era sicuramente distinto dall'agape, e perciò veniva celebrato sull'altare, e non già sullo *stibadium*. Inoltre, il personaggio a capo tavola, ha dei tratti realistici assai importanti, mentre, non solo occupa il posto d'onore nel banchetto, ma sta compiendo anzi la cerimonia caratteristica dalla quale gli antichi denominarono appunto il sacrificio eucaristico: la *fractio panis*. Notevole poi è la mensa a *sigma* e ricoperta della tovaglia, senza però che questa forma di tavola convivale abbia lasciato alcuna traccia nella storia artistica dell'altare cristiano.

Una pittura, forse alquanto posteriore, ma sempre del secondo secolo, nel cimitero di Callisto, rappresenta un ulteriore sviluppo del rito eucaristico. Conformemente all'uso allora vigente, i letti coi convitati sono scomparsi; lo *stibadium* è sparito, e dell'antica sala triclinare non rimane altro che una piccola mensa tripode, sulla quale è posato un pane con un pesce. Un personaggio rivestito di peggio, — riservato nelle pitture cimiteriali al Cristo, agli Apostoli e ai Profeti — vi stende sopra le mani in atto di preghiera (*Epiclesis super oblata*), e innanzi a lui una figura muliebre velata distende le braccia in atteggiamento d'orante. È probabile che, dopo il naufragio di tutto l'antico rituale triclinare della messa, solo la forma della mensa tripode abbia trovato momentanea grazia nelle catacombe e nei titoli romani del II secolo.

L'offerta del divin Sacrificio *pro dormitione* negli anniversari dei defunti e dei Martiri, avvicinò la mensa eucaristica alla tomba, tanto

che spesso finirono per formare una cosa sola. Il *Liber Pontificalis* attribuisce a Felice I (274) l'uso di celebrare la Messa sul sepolcro dei Martiri; ma nell'Asia Minore esso sembra assai più antico, e forse il Pontefice non fece che restringerlo a Roma alle sole tombe dei testimoni cruenti della Fede. Così gli altari cimiteriali sulle tombe in maggior venerazione, accennarono gradatamente a divenire stabili, carattere che acquistarono specialmente verso la fine del terzo secolo, quando, ancor prima della persecuzione diocleziana, vediamo sorgere degli oratori absidati e delle tricore basilicali non solo in Asia, in Grecia e in Dalmazia, ma anche in Roma e lungo la stessa Via Appia, *Regina Viarum*.

Un altare in muratura può ancora perfettamente riconoscersi nell'anonima basilichetta del III secolo sul cimitero di Callisto, intitolata dal De Rossi a santa Sotere; un'identica constatazione può farsi in quella scoperta non ha molto presso la Platonica Apostolica dell'Appia; anche l'altra cella tricore del soprasuolo Callistiano, che un complesso d'argomenti c'inducono a identificare coll'oratorio *ubi decollatus est Xystus*, tanto venerato dai pellegrini dell'alto medio evo, non v'ha dubbio che fin dal III secolo avesse il suo altare isolato, uguale a quello che sorse inferiormente nella cripta papale, e agli altri osservati dal Boldetti e dal Bosio nei cemeteri dei santi Pietro e Marcellino e di Priscilla.

Dalle cappelle cimiteriali o domestiche alle basiliche urbane il passaggio non fu troppo difficile. Quivi l'altare fisso più che la tomba sanguinolenta del Martire, simboleggiava la pacifica *mensa Domini*, il centro cioè del culto liturgico della Chiesa, la stessa ragion d'essere del tempio; onde non fa meraviglia se già sotto Costantino l'altare venisse adorno coi più stupendi lavori d'oreficeria e di ricamo. In una lapide cimiteriale del museo lateranense osserviamo già la *pergula* o i cancelli, che separano il *vima* coll'altare dalla nave maggiore del tempio. Due colonne ne sostengono l'architrave; a destra e a sinistra fra le colonne e il muro, su due basse transenne, poggiano dei candelabri, mentre in alto il *velarium* che dovrebbe celare ai fedeli la vista dell'altare è sollevato a metà. Due gradini nel centro del transetto, introducono nel *sacro vima*. Un tipo quasi simile d'altare si vedeva a Napoli nelle catacombe di san Gennaro, tranne che là anche le colonne del *cancellum* erano scavate nella roccia.

La materia e la forma degli antichi altari incontrò varia fortuna, giusta i diversi luoghi, i tempi e i gusti. Quello di legno conservato nella basilica lateranense, ci viene descritto siccome di forma concava *ad modum arcae*, precisamente come l'ara medievale eretta sulla tomba di san Nicolò di Bari, — il qual tipo ha pure qualche analogia col-

l'ara pagana, anch'essa scavata nella sua parte superiore, col suo labbro ed orlo. — Generalmente l'altare era sostenuto da quattro, cinque o anche da un'unica colonna, o pilastro centrale; talora i lati erano chiusi da lastre marmoree traforate, che proteggevano nell'interno il sarcofago colle reliquie; ma qualche volta i pilastri posavano addirittura sopra il piano del sottoposto sepolcro, che così gli serviva di base.

In tal caso, a soddisfare la pietà dei fedeli, si apriva una porticina (*fenestella confessionis*) dalla parte anteriore dell'altare, donde si potevano deporre dei veli (*brandea*), o altri oggetti di devozione sull'urna del Martire; talora vi si introducevano anche degl'incensieri, come appunto sino al secolo xiv si usava fare nella *confessio* di san Paolo.

La basilica cristiana. — Più intralciata della storia degli altari è quella delle basiliche, il cui tipo è composto di elementi tratti così dalla basilica civile romana, che dalla *domus* patrizia. La forma della basilica civile ci è perfettamente nota; le tre o cinque navi che la compongono, sono divise da colonnati che terminano in un *tribunal* absidato e recinto davanti da transenne marmoree traforate. La pianta della casa Romana è un po' più complessa, ma con leggere modificazioni facilmente si può ridurre anch'essa al tipo basilicale. Basterebbe, per esempio, ricoprire di tetto l'atrio d'ingresso, o *impluvium*, convertendo il *tablinium* rettangolare in un *tribunal* ad emiciclo; così il portico d'entrata diviene il narcece, quelli laterali si trasformano in due navi minori, l'*atrium displuviatum* fa da nave maggiore, il *tablinium* da santuario, e le due sale laterali di ricevimento divengono la protasi e il *diaconicon*, per la custodia degli arredi sacri. Tra gli orientali incontrò delle grandi simpatie la basilica circolare od ottagonale, con cupola o senza, come san Vitale a Ravenna e la santa Sofia a Costantinopoli; ma questo tipo non incontrava troppo il gusto dei Latini, la cui liturgia perchè possa svolgersi normalmente esige che il tempio abbia la forma basilicale romana.

La condizione precaria delle prime aule destinate all'adunanze cultuali durante i primi secoli di persecuzione, impedì che queste venissero consacrate definitivamente alla divinità con un rito speciale; tanto più che i Cristiani aborrissero dalla consacrazione delle tombe per opera dei pontefici pagani, richiesta per altro dalla legge romana, perchè il sepolcro divenisse luogo, non solo religioso, ma « sacro ». Soddisfatti delle guarentigie offerte loro dal carattere religioso attribuito dal diritto a qualsivoglia tomba, essi non si curarono punto della *consecratio*, che avrebbe poi importato il successivo

intervento dei Pontefici per qualsiasi modificazione del sepolcro; anche dopo la pace, le prime dedichezioni di chiese, di cui abbiamo memoria, rassomigliano piuttosto all'inaugurazione solenne d'un edificio religioso, che ad una vera consacrazione nel senso attribuite posteriormente dalle liturgie dei popoli Franchi.

A primo aspetto, sembra affatto singolare che l'antichità cristiana abbia annessa sì scarsa importanza ad un rito, che sembrava suggerito dalla stessa sacra Scrittura, là dove descrive la dedichezione del tabernacolo. Ma questa anomalia è parallela all'altra dell'assenza primitiva di qualsiasi abito o distintivo esteriore pel clero nell'amministrazione dei sacri Misteri; onde anche oggi il Pontificale Romano, nella cerimonia della consecrazione dei vescovi osserva: *Pontificalem gloriam, non iam nobis honor commendat vestium, sed splendor animarum.*

A meglio intendere quanto siamo per esporre, giova prima penetrare esattamente nella mentalità degli antichi, circa le relazioni fra il tempio e la divinità cui esso è consacrato.

Il bisogno di onorare il Nume sotto simboli e in luoghi determinati, nasce dalla relatività del culto dell'uomo verso l'ente infinito, che egli può adorare solo attraverso delle forme sensibili corrispondenti al grado di civiltà e all'idea più o meno transcendente che concepisce del divino. Troviamo perciò che, anche attraverso le più fitte tenebre della barbarie, gli alberi, le fonti, le spelonche, i feticci vengono onorati quali segni rappresentativi d'una forza sovrumana, ed innanzi a loro si erigono delle are e si compiono dei sacrifici. Il concetto di elevare un tempio a riparare dalle intemperie la divinità, nacque appunto da questa medesima materializzazione dell'idea religiosa presso i popoli antichi idolatrici, onde il *naos* dei Greci e la *cella* dei Romani, a differenza della basilica e della *ecclesia* cristiana, rappresentano essenzialmente l'inaccessibile sede del nume, che abita in mezzo al popolo, in casa sua, perchè ha bisogno, come gli altri mortali, d'una abitazione. Le leggi sacrificali determinarono assai presto, specialmente in Oriente, le condizioni di questo culto dell'uomo verso la Divinità: e, ad incominciare dalla libazione d'olio fatta da Giacobbe sul cippo della visione, alle descrizioni dei riti cultuali che ci hanno conservato gli atti e le epigrafi di tanti collegi sacerdotali d'Asia, di Grecia e di Roma, ci sarebbe da istituire dei raffronti interessantissimi per la storia delle religioni. Attraverso queste cerimonie così svariate, v'è tuttavia un concetto che sempre primeggia maestoso, e che anzi contiene come l'ultima ragione degli altri atti cultuali, i quali perciò servono puramente ad enunciarlo e a spiegarlo alle masse: è quello della trascendenza essenziale ed

etica del nume, laonde l'uomo non ardisce di avvicinarsi, se prima con un rito preparatorio non abbia purificato le sue vesti, i suoi doni, anzi, se non gli consti che le stesse sue parole siano di pieno gradimento al Dio. A Roma perciò, affinchè al popolo non isfuggisse a caso alcuna di tali voci di sinistro augurio, il sacerdote era solito ammonirlo: *Favete linguis*.

Dal libro *dei Re* apprendiamo le solenni feste celebrate da Salomone, quando fu consecrato il tempio di Gerusalemme; da quello *dei Maccabei* rileviamo pure il rito di espiazione, dopo che il tempio fu violato sotto Antioco; ma è notevole che in ambedue i casi, più che d'una vera consacrazione, si tratta d'una inaugurazione solenne dell'ordinario culto sacrificale, senza alcuna speciale santificazione delle mura. E perchè l'antico altare violato era divenuto inservibile, Giuda lo fece rimuovere di là e riporre in altro luogo, finchè non fosse sorto un profeta che a nome di Dio ne avesse determinata la sorte.

Troviamo invece tracce di vere lustrazioni espiatorie presso i pagani, come attesta, tra gli altri, il *lapis niger* del Foro Romano, sotto il quale la stele arcaica con la *lex sacrificiorum* abbattuta e spezzata, forse durante l'invasione dei Galli, venne espiata diligentemente con un gran sacrificio di parecchie decine di giovenchi, pecore, capre e cinghiali, gettando poi sul fuoco purificatore centinaia di vasetti funebri, statue di osso e di argilla, dadi, monete, perle vitree, pesi, ornamenti personali di bronzo, armi, che abbiamo ritrovato permiste a uno strato di cenere, di carbone e di ghiaia.

Il De Rossi ha trattato dei riti della consacrazione pagana dei sepolcri, mediante la quale la tomba da semplicemente « religiosa » che era davanti alla legge, diveniva luogo *sacer*, posto quindi sotto la protezione dei pontefici. In Roma, sul tramontare dell'Impero, man mano che la mistica sentimentalità degli Asiatici trasse profitto dalla corruzione generale dei costumi, per guadagnare le coscienze popolari, allettate da un bisogno vago della divinità, ai riti d'iniziazione dei misteri di Mitra e d'Iside, tale concetto di purificazione e di consacrazione degli edifici cultuali divenne sempre più comune, tanto che sotto Giuliano l'Apostata lo stesso sacerdozio ufficiale pagano si atteggiò a grande puritanismo, imitando grottescamente la gerarchia e le cerimonie cristiane.

Se v'ha cosa che più sconcerti la mentalità moderna trattando dell'antica storia del Cristianesimo, è l'accusa di ateismo lanciata sin dalla prima ora contro i seguaci del Cristo; accusa che gli Apologeti, come ho già detto, in cambio di smentire recisamente, si tennero solo paghi di giustificare, rivolgendola in senso più benigno,

e confermando d'altra parte l'assenza di immagini, di tempi, d'altari nel culto cristiano. — Noi non abbiamo punto altari, — dichiarava francamente Origene, — ma il tempio del nostro Dio è tutto l'universo, e l'altare a lui accetto è il cuore puro. — Si potrebbero moltiplicare le testimonianze a tal riguardo, ma pel nostro proposito ci basta di far rilevare che di fronte all'idolatria pagana, i Padri con tutta ragione insistevano sulla sublime trascendenza della fede cristiana, la quale, invece di materializzare la divinità nascondendola negli oscuri recessi della cella di un tempio, adorava il Padre « non sul monte Garizim, nè sul Moria », ma nello Spirito e nella Verità, con tutto lo slancio cioè del cuore immacolato.

L'orrore che ispirava alle prime generazioni cristiane il sensuale ritualismo del sacerdozio pagano, impedì per lungo tempo che si introducessero nella chiesa riti, cerimonie e suppellettili religiose ammesse in seguito, dopo che il tramonto dell'idolatria le rese affatto innocue. Così, ai tempi di Tertulliano era aborrito l'incenso, destinato, come osserva l'acre polemista, a fare dei suffumigi agli Dei; ancor oggi la Chiesa greca serba tutto il suo antico orrore contro le statue, non tollerando in chiesa altre rappresentazioni sacre che a colori, o leggermentè incise sul legno.

Queste cagioni, aggiunte al fatto discusso antecedentemente che, durante i primi tre secoli di persecuzione, la Chiesa non potè avere dei luoghi assolutamente stabili ed esclusivamente destinati agli atti culturali, spiegano il motivo perchè il rito della dedicazione dei templi non potè svolgersi che dopo la pace della Chiesa. Qui i documenti abbondano, e a cominciare da Eusebio, che descrive entusiasticamente la dedicazione delle basiliche costantiniane di Tiro e di Gerusalemme, sino ad Ambrogio e a Paolino, che abbelliscono di nuovi templi Milano e Cemitile, si potrebbero facilmente enumerare le varie dedicazioni celebrate nel iv secolo, facendo soprattutto notare il concorso immenso di popolo e di vescovi che ordinariamente vi prendeva parte. « Era uno spettacolo maestoso e consolante, — dice Eusebio — quello di vedere le dedicazioni solenni di chiese e d'oratori cristiani che sorgevano dovunque, come per incanto. Spettacolo tanto più imponente e degno di rispetto, perchè veniva onorato dalla presenza dei vescovi di tutta la provincia ».

Però, quanto numerosi sono i documenti relativi a queste prime dedicazioni, altrettanto vaghi sono i rituali che ne determinavano il rito.

Condizione primaria perchè la cerimonia potesse compiersi legalmente, almeno per un certo tempo in Oriente e in Africa, fu il consenso imperiale — condizione peraltro parallela a quella della

convocazione civile dei concili e del conferimento del pallio da parte del *Basileus* bizantino — provocato soprattutto dal carattere pubblico e quasi sinodale che assumeva la cerimonia, a cagione dell'intervento dei vescovi provinciali. Accadde un anno ad Alessandria che durante la quaresima il patriarca Atanasio intraprese l'annua preparazione catechetica al battesimo; ma il popolo che si sentiva troppo ristretto nella vecchia chiesa di Teona, quando fu il giorno di Pasqua, cominciò ad insistere perchè il vescovo compiesse gli uffici nella nuova basilica proprio allora terminata, e che non era stata peranco dedicata. Atanasio esitava, ma fu duopo arrendersi al voto popolare; e perchè qualche tempo appresso venne accusato dagli Ariani che senza l'imperiale consenso avesse inaugurata la nuova fabbrica, egli, senza punto contestare al Sovrano quel diritto, addusse solo a propria discolpa la necessità in cui l'aveva posto il volere del popolo.

Fu per iniziativa di Costantino che i Padri del Concilio di Tiro si recarono a Gerusalemme a dedicarvi le basiliche del Martyrion e dell'Anastasi, giusta quanto narrano Eusebio e Sozomeno. Parimenti Costanzo, terminata che ebbe la basilica d'Antiochia, a suggerimento di Eusebio di Nicomedia, vi convocò un numeroso concilio di vescovi, che ne celebrarono la dedicazione.

Questo diritto imperiale circa la dedicazione di nuovi templi, e di cui non appariscono altre tracce fuori d'Oriente, in Italia venne invece per alcun tempo esercitato dal Papa. Perciò Pelagio I vietò ai vescovi della Lucania, degli Abruzzi e della Sicilia di dedicare nuove chiese, se precedentemente *ex more* non avessero impetrata tale facoltà dalla Santa Sede. Quest'uso e diritto pontificio viene ripetutamente confermato dal *Regesto* di san Gregorio I, dal quale rilevasi che, senza il consenso del Pontefice, in Italia e dentro la circoscrizione metropolitana di Roma, nessun vescovo poteva erigere alcun altare o dedicare chiesa o battistero qualsiasi. Fuori però dei limiti della provincia papale — assai vasta e che comprendeva anche Ravenna, sebbene a sua volta quel vescovo fosse anch'egli metropolita delle chiese circostanti — non vediamo mai che i Pontefici abbiano esercitato tale diritto, onde sant'Ambrogio a Milano, san Gaudenzio di Brescia, san Colombano, san Gregorio di Tours dedicarono a lor talento le proprie basiliche, senza alcun bisogno di speciali concessioni pontificie.

Da principio il rito della dedicazione delle chiese, pur lasciando ampia parte al genio personale del vescovo, era piuttosto semplice, senza alcun apparato di unzioni e di aspersioni, sorte poscia nelle Gallie e di là penetrate anche nella liturgia romana. La cerimonia,

dato il suo carattere pubblico e solenne, era riservata al vescovo della diocesi o ai vescovi provinciali da lui invitati; onde il caso riferito da Walfrido Strabone nella vita di san Gallo: *Beatus autem Columbanus iussit aquam afferri, et benedicens illam adpersit ea templum, et dum circumirent psallentes dedicavit Ecclesiam. Deinde, invocato nomine Domini, unxit altare et B. Aureliae Reliquias in eo collocavit, vestitoque altari, missas legitime compleverunt* (Vit. sancti Galli, 6) è affatto sporadico, parallelo all'altro dell'Irlandese Colomba che, pur essendo semplice sacerdote, compie per il primo tra quei popoli il rito della consacrazione del re. È noto tuttavia che tra gli antichi Irlandesi i presbiteri e gli abbatì avevano sul popolo un'estesa potestà.

Eusebio nel descrivere lo splendore della festa della dedizione delle basiliche di Gerusalemme per opera di Costantino, sembra faccia consistere tutta la pompa in grandi discorsi recitati in onore del principe, o di argomento teologico, riservando solo ai più inetti l'ufficio di recitare le preghiere del formulario scritto: *At sacerdotes Dei partim precationibus, partim sermonibus festivitatem ornabant. Alii siquidem comitatem religiosi imperatoris erga omnium Servatorem laudibus celebrabant, et martyrii magnificentiam oratione prosequerantur. Alii sacris theologiae dogmatibus ad praesentem celebritatem accommodatis spirituales quoddam epulum audientibus praebebant. Quidam sacrorum voluminum lectiones interpretabantur... Qui vero ad haec aspirare non poterant, incruentis sacrificiis et mysticis immolationibus Deum placabant.*

Oltre il discorso d'Eusebio per la dedizione della basilica di Tiro (314), sono celebri i discorsi di sant'Ambrogio e di san Gaudenzio di Brescia, quando inaugurarono rispettivamente le chiese delle loro città episcopali.

L'attuale rito della consacrazione dei templi descritto nel Pontificale Romano non sorse tutto di getto, ma è una combinazione ingegnosa dei rituali gallicano e romano, che data dal tardo medio evo.

Il documento più antico circa il rito dedicatorio a Roma, è una lettera di papa Vigilio al Vescovo Profuturo di Braga, donde risulta un doppio tipo di dedizione allora in uso, secondo che vi si deponevano le sacre Reliquie o meno. In quest'ultimo caso, non era affatto necessaria l'acqua benedetta, *quia consecrationem cuiuslibet ecclesiae in qua Sanctuaria non ponuntur, celebritatem tantum scimus esse missarum; et ideo, si qua Sanctorum basilica a fundamentis etiam fuerit innovata, sine aliqua dubitatione, cum in ea missarum fuerit celebrata solemnitatis, totius sanctificatio consecrationis impletur.*

Sembra che il primo a popolarizzare in Italia l'uso di deporre

in occasione della dedizione delle basiliche le Reliquie dei Martiri sia stato sant'Ambrogio a Milano. In una lettera scritta alla sorella Marcellina, il Santo narra che, avendogli il popolo domandato quando avrebbe dedicato al pari delle altre anche la « Basilica Romana », rispose: *Faciam, si Martyrum Reliquias invenero*. Infatti, conosciamo delle basiliche dedicate senza Reliquie, non solo a Roma e in Spagna, ma anche nelle Gallie, dove Gregorio di Tours narra che l'altare del *vico priscianicense* nella sua diocesi venne santificato colle Reliquie solo durante il suo pontificato ¹.

In Africa il Concilio V di Cartagine suppone la medesima antica disciplina, poichè ordina che tali vecchi altari senza Reliquie vengano distrutti; criterio questo affatto opposto alle prescrizioni del Concilio Epaonense (can. 25), ove si vieta invece che le Reliquie vengano deposte negli Oratorii di campagna, quando non vi sia anche un clero locale, che possa celebrarvi quotidianamente i divini uffici così di notte che di giorno.

Anche in Oriente era in vigore la medesima disciplina, e da Teofane sappiamo che sotto Giustiniano, quando venne dedicato l'*Apostoleion* di Costantinopoli, *recondita sunt λειψανα Andreae et Lucae Apostolorum. Et transit Menas episcopus cum sanctis λειψάνοις sedens in carruca aurea imperatoris, lapidibus insignita, tenens tres thecas sanctorum Apostolorum in genibus suis et ita encaenia celebravit*.

Parimenti a Gerusalemme, al dire di Cirillo di Scitopoli, quando il vescovo Martirio dedicò l'Oratorio del monastero di sant'Eutimio, depose nell'altare le Reliquie dei martiri Taraco, Próbo e Andronico.

Coll'intensificarsi del culto dei Martiri, sembrò quasi illecito che si erigessero altari e chiese altrove che sulla loro tomba; e siccome questa non poteva trovarsi che in un determinato luogo, la devozione dei fedeli le sostitì ingegnosamente delle tombe, che potemmo quasi chiamare legali e rappresentative, mediante cioè la deposizione d'una qualsiasi particella delle loro ossa, d'un velo o d'altro oggetto che fosse stato deposto sulla loro urna. Le *depositiones* trionfali di queste Reliquie nel v e vi secolo si moltiplicarono assai, e diedero origine alla parte più geniale dell'attuale rito della consecrazione delle chiese. L'altra parte, perfettamente distinta dalla prima, e che accusa però un carattere teologico assai più profondo, ha origini affatto diverse, ed è costituita dalla consecrazione dell'edificio sacro e dell'altare. Esamineremo successivamente ambedue le cerimonie.

¹ *De Vitis Patrum*, VIII, n. xi, P. L., LXXI, c. 1049.

* * *

Cominciamo dalla *depositio* delle Reliquie.

Quando la liturgia cimiteriale dei primi tre secoli venne trasportata nelle nuove basiliche sorte all'indomani dell'editto costantiniano di pace, una prescrizione più che centenaria aveva riavvicinato la mensa sacra alla tomba, così che non fu più possibile di separarla. Il ricordo dei Martiri era il gran concetto che informava allora la liturgia, e che aveva dato origine alle grandi ferie, alle vigilie; la lettura delle loro *passiones*, i titoli urbani, i cemeteri, tutto ne rievocava la memoria, cosicchè quando i nuovi lavori di decorazione negli antichi cemeteri e le splendide chiese del iv secolo esigerono che alcuni dei loro corpi dalla loro primitiva tomba venissero trasferiti in una sede più decorosa, queste traslazioni vennero compiute coi più splendidi apparati di riti e di concorso di popolo, quasi che si trattasse d'una vera *depositio* o d'una tumulazione trionfale del Martire; e quando, come nelle chiese campestri, non si poté avere l'intero corpo di qualche eroico campione della Fede, ma solo qualche reliquia veniva a santificare il nuovo altare parrocchiale, il genio cristiano ne circondò tuttavia la deposizione con quel medesimo apparato di solenni salmodie e di processioni, come avrebbe adoperato verso la salma stessa del Martire.

Un'iscrizione africana del 359 è tra le prime a ricordare tra le Reliquie riposte in un Oratorio o « memoria »: *de ligno Crucis, de terra promissionis ubi natus est Christus, (pignora) Apostoli Petri et Pauli*; ma verso la fine dello stesso secolo tale uso era divenuto così universale, che sant'Ambrogio poté chiamarlo *antiquissima et ubique recepta consuetudo*.

Ci restano varie descrizioni di queste prime traslazioni di corpi di Martiri, tra cui in Oriente rimase celebre quella di san Babila d'Antiochia, compiuta nel 362, quando, a istigazione dell'oracolo pagano, Giuliano volle spurgare Dafne dal contagio dei cadaveri. I fedeli, narra Teodoreto, sollevata l'urna del Martire su d'un carro trionfale, la trasportarono in città a braccia, e facendo a gara a darsi lo scambio, si animavano l'un l'altro all'opera al canto dei salmi. La strada era lunga sei miglia, ma la processione riuscì così solenne che, al dir del Crisostomo, sembrava come se il Martire stesso ritornasse alla sua antica città episcopale ricinto d'una seconda corona di gloria. Precedevano i ballerini (*saltantes*) insieme ai cantori; seguiva tutto il popolo che ripeteva il verso (*responsorius*)

Confundantur omnes qui adorant sculptilia et qui gloriantur in simulacris suis, diretto contro Giuliano, che il dì appresso si vendicò condannando alla prigionia e alla tortura i più zelanti.

La traslazione dei martiri Gervasio e Protasio si compì a Milano sotto migliori auspici. Richiesto dal popolo a consacrare la nuova chiesa « romana », Ambrogio aveva dichiarato di attendere prima la scoperta di alcune Reliquie di Martiri; e infatti, le ritrovò non lungi dall'altare dei santi Nabore e Felice. Per due giorni il popolo afflù nella basilica a venerare quei sacri depositi; quindi in sul tramonto del terzo dì, Ambrogio, fattele riporre in due locali distinti, le trasferì alla basilica di Fausta al canto dei salmi festivi, di cui Agostino ci ha conservato ancora l'impressione nelle sue *Confessioni*. Trascorse la notte nel celebrare le solenni vigilie, durante le quali molti ariani convertiti fecero la loro abiura; la mattina seguente, quando i due corpi vennero trasferiti alla basilica ambrosiana, al tocco del drappo che ricopriva le loro urne, alcuni infermi furono risanati, gli energumeni colle strida rendevano testimonianza della potenza dei Santi, e mentre il popolo faceva a gara ad applicare per devozione al feretro dei pannolini, un cieco ricuperò miracolosamente la vista. Giunta la processione all'Ambrosiana, e deposti i loculi ai lati dell'altare, si diè principio alla messa, in cui, dopo le lezioni scritturali, prese la parola Ambrogio e alludendo ai salmi XVIII (*Coeli enarrant*), CXII (*Laudate pueri*) pur allora cantati, spiegò al popolo il significato apologetico di quella traslazione e di quei miracoli, contro le pretese degli Ariani. *Succedant victimae triumphales* — esclamò — *in locum ubi Christus ostia est. Sed Ille super altare qui pro omnibus passus est; Isti sub altari qui Illius redempti sunt passione. Hunc ego locum praedestinaveram mihi; dignum est enim ut ibi requiescat sacerdos, ubi offerre consuevit; sed cedo sacris victimis dexteram portionem. Locus iste Martyribus debebatur. Condamus ergo Reliquias sacrosanctas et dignis sedibus invehamus, totumque diem fida devotione celebremus.* Ma il popolo non acconsentì a rinunciare così presto alla vista delle sante Ossa, onde pregò Ambrogio a differirne la *depositio* sino alla domenica seguente; questi insistè, ma finalmente a grande stento potè ottenere che la cerimonia fosse al più tardi rinviata al dì appresso. Sopraggiunta la notte, i milanesi celebrarono di bel nuovo le Vigilie presso le arche dei Martiri; la mattina seguente il vescovo riconciliò altri penitenti, e tenuto un nuovo discorso al popolo, ripose i due corpi sotto il lato destro dell'altare ¹, riservando il sinistro per la propria sepoltura.

¹ Epist. Ad Marcellinam, P. L., XVI, 1062 sg.

Il medesimo Ambrogio ci descrive la traslazione dei corpi dei santi Vitale ed Agricola avvenuta a Bologna verso la Pasqua del 393. I due Martiri giacevano in mezzo ad altre tombe giudaiche in una possessione d'alcuni ebrei, ma quando Ambrogio ne ritrovò prodigiosamente i cadaveri, gli stessi Israeliti ripeterono colla Cantica: *Flores apparuerunt in terra nostra*. Raccolti diligentemente i chiodi, la croce d'Agricola, il sangue dei due Martiri colle loro sacre ossa, i fedeli li recarono in processione alla basilica al canto del salmo XVIII *Coeli enarrant gloriam Dei*, spesso interrotto dal coro popolare che applicava alla festa le parole sacre: *Flores apparuerunt... tempus incisionis adest*. Da Bologna Ambrogio si recò a Firenze a dedicare la basilica ivi eretta dalla vedova Giuliana, e dal discorso d'esortazione alla verginità che tenne in quell'occasione, rileviamo che egli ripose sotto il nuovo altare alcuni frammenti della croce, dei chiodi e del sangue dei Martiri, pur allora ritrovati a Bologna.

Nell'epistolario di san Paolino sono ricordate spesso le Reliquie dei Martiri, in occasione specialmente di consacrazioni di chiese o di altari. Così nella basilica di Fondi, che apparteneva al suo patrimonio familiare, egli ripose le Reliquie dei santi Andrea, Luca, Nazario, Protasio e Gervasio; e quando verso il medesimo tempo Sulpizio Severo lo richiese di qualche Reliquia per consacrare anch'egli la propria basilica domestica di *Primuliacum*, Paolino che le aveva già tutte destinate alla sua, si scusò di non poter inviargli altro che un frammento del legno della santa Croce racchiuso in un astuccio d'oro.

Da una lettera del Santo al vescovo Delfino di Bordeaux rileviamo che, oltre i cantici ricordati da Ambrogio, il rito della consacrazione delle chiese comprendeva allora i salmi LXXX (*Excultate Deo adiutori nostro*), XCIV (*Tollite hostias*), CXXXI (*Surge, Domine, in requiem*) e il CXVII: *Ita exultasse (ad dedicationis diem) spiritum nostrum in Deo salutari nostro, ut tamquam in praesenti dedicantium coetibus interressemus, illa de psalmis... caneremus: Excultate Deo adiutori nostro, sumite psalmum et date tympanum, tollite hostias et introite in atria Domini; adorete Dominum in aula sancta eius. Vel illud eiusdem prophetae: Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae. Sacerdotes tui induant salutarem et sancti tui exultent. Constituant diem suum*. La scoperta del corpo di santo Stefano nel V sec. e la diffusione delle sue Reliquie diedero origine a un gran numero di basiliche erette in suo onore, in Palestina, in Italia e in Africa. Quivi sant'Agostino ci ha descritto le processioni trionfali colle quali i vescovi le trasportavano nelle loro chiese, il popolo numerosissimo che vi prendeva parte, i fiori che venivano applicati al co-

fanetto contenente quei *pignora*, quasi a ritrarne la virtù prodigiosa, e i miracoli che ne seguivano (*De Civit. Dei*, lib. XXII, c. VIII). Anche la nobile Demetriade ricevette da Agostino alcuni frammenti delle Reliquie del Protomartire, che, trasferiti poscia a Roma, diedero origine al monastero femminile di santo Stefano sulla via Latina, e agli oratori vaticani di santo Stefano Minore e Maggiore (*Katà Galla Patricia*).

Ci sono ignote le cerimonie che accompagnarono la traslazione da Nomento a Roma dei Martiri Primo e Feliciano sotto papa Vitaliano, ma conosciamo invece alcuni particolari di quella di santa Petronilla, quando dal cimitero dei Flavi fu trasportata alla Basilica Vaticana sotto Paolo I nel 757. Radunato il popolo e il clero con a capo il Pontefice, venne tolto dalla Catacomba il sarcofago di marmo contenente il corpo della Santa, e collocatolo su di un carro nuovo, come fecero i Filistei per l'Arca degli Israeliti, *in ecclesiam beati Petri Apostoli in hymnis et canticis spiritualibus eius beatitudo deportavit; et in mausoleo illo iuxta ecclesiam beati Andreae... ipsum sanctum collocavit corpus. Ubi et coronamentum tam in auro quam in argento et palleis sufficienter tribuit.*

Un avorio di Treviri ci ha conservato la più esatta rappresentazione di queste traslazioni trionfali di Reliquie. Su d'una biga adorna di fregi come quelle in uso presso la corte di Bizanzio, seggono dei vescovi, probabilmente Menna di Costantinopoli ed Apollinare d'Alessandria, che sorreggono il cofanetto delle Reliquie. La processione muove verso la nuova chiesa di sant'Irene a Galata fra due ale di popolo, che si accalca agitando dei turiboli al passaggio dei patriarchi, mentre altri, per veder meglio il corteo, salgono sui tetti dei vicini edifici ¹.

Una pittura assai posteriore a questo avorio, giacchè appartiene al secolo XI, ma che pure ritrae abbastanza fedelmente il rito romano della traslazione dei Martiri, trovasi nella basilica inferiore di san Clemente, ove è rappresentato il trasporto delle Reliquie del medesimo Santo dal Vaticano alla sua basilica omonima ai piedi del Celio. I due momenti della traslazione, quello cioè del corteo trionfale e l'altro della messa solenne della *Depositio* sono compenetrati in una medesima scena; a destra della bara sostenuta da quattro diaconi, riposa il cadavere del Martire, rivestito del pallio, col capo adorno di nimbo e con una coltre preziosa, tutta adorna di croci a ricamo ehe ricopre a metà il sacro corpo. Due diaconi con una mano agitano il turibolo, coll'altra sostengono l'*acerra* dell'incenso, mentre un

¹ De Rossi, *Bullet.*, Ser. III, ann. v, 105-6.

terzo, presso il Pontefice, sorregge la croce papale che domina su tutte le altre dei diversi titoli e dei collegi operai, che fanno pompa dei loro stendardi serici a ricami. A lato a Nicolò I che indossa la pianeta, il *pallium*, e porta il *regnum* in capo, sono i due vescovi Cirillo e Metodio vestiti di penula e di stola, ma senza pallio, e che fanno sostenere i loro pastorali dai diaconi; indi segue una gran moltitudine di clero e di popolo, sopra le teste dei quali emergono gli stendardi crucigeri delle corporazioni d'arti e di mestieri.

A sinistra del quadro è rappresentato l'ultimo momento caratteristico della traslazione: la messa della *Depositio*, ove per uno sbaglio di prospettiva la *pergula* dall' alto della quale pendono cinque lampade, è rappresentata dopo l'altare e dietro le spalle di papa Nicolò I, il quale, assistito da due diaconi, sta pronunciando le parole rituali: *Pax Domini sit semper*. Sotto la pittura è l'iscrizione: *Huc a Vaticano fertur pp. Nicolao immis divinis, quod aromatibus sepelivit*.

Assai più ricchi di particolari sono gli *Ordines Romani*, che, più o meno interpolati, ci descrivono il rito *ad reliquias levandas sive deducendas seu condendas*. Ne conosciamo parecchi, illustrati già dal Duchesne, il quale a ragione osserva, che il loro stesso titolo, in cui si parla soltanto del trasporto delle Reliquie e mai della consacrazione del tempo, è già significativo, giacchè s'accorda perfettamente colla lettera di papa Vigilio al vescovo Profuturo, e dalla quale risulta che a Roma non era in vigore alcun altro rito dedicatorio. Il Sacramentario Gelasiano ci ha conservato il testo della *Denunciatio cum reliquiae ponendae sunt martyrum*, che precedeva ordinariamente le grandi messe stazionali; dopo un elogio dei Martiri, il diacono proseguiva: *Et ideo commonemus dilectionem vestram quoniam (illa) feria (illo) loco reliquiae sunt sancti (illius) Martyris conlocandae. Quaesumus ut vestram praesentiam, nobis admonentibus, non negetis*.

Al giorno stabilito il vescovo col clero e col popolo si recavano alla chiesa, dove erano deposte le Reliquie, e si cantava dapprima un introito seguito talvolta dalla litania, tal'altra da una semplice colletta; indi il Pontefice toglievasi in mano la capsella dei *pignora*, ricoperta da un drappo, e circondato dai diaconi che ne sostenevano le braccia, si disponeva a dar principio alla processione. I Cantori eseguivano l'antifona *Cum iucunditate exhibitis*, conservata nel Pontificale odierno, e se il tragitto era lungo, altri salmi e antifone indicate negli antichi antifonari; venivano appresso il clero e il popolo numeroso, con cerei accesi e coi turiboli fumiganti che agitavano lungo il tragitto. Poco prima di giungere al termine destinato

s'incominciava il canto delle litanie, che veniva poi proseguito anche innanzi alla porta della chiesa, frattanto che il solo vescovo entrava nel tempio e lavava il nuovo altare con acqua benedetta. Terminata questa lavanda egli ritornava fuori, ed asperso il popolo col residuo dell'acqua santa, conchiudeva la litania colla recita d'una seconda colletta. Allora le porte del tempio si aprono come per virtù divina, i cantori intonano uno splendido introito: *Sacerdos magne, pontifex summi Dei, ingredere templum Domini, et hostias pacificas pro salute populi offeres Deo tuo. Hic est enim dies dedicationis Sanctorum Domini Dei tui*, e tutto il popolo, preceduto dalle sacre Reliquie, si riversa nell'aula al canto d'una terza litania. Dopo un'altra colletta si tirano i veli che nascondono al popolo la vista del santuario; la *schola* eseguisce il salmo *Beati immaculati* coll'antifona *Sub altare Dei*, mentre il vescovo, spogliatosi della penula, ripone le Reliquie nel nuovo avello, ungendo col crisma così la pietra che lo copre che i quattro angoli dell'altare. La prima parte della *dedicatio* termina colla benedizione delle tovaglie e dei sacri arredi. Al ritorno del vescovo nel sacrario per mutare le sue vesti e rivestirsi di quelle più solenni per l'offerta del Sacrificio Eucaristico, gli si presenta un mansionario con un cereo acceso: *Iube, domne, benedicere*; risponde il vescovo: *Illuminet Dominus domum suam in sempiternum*, e con quella candela vengono accese le altre lampade e i candelabri del tempio. Quando tutto ormai è pronto per la messa, il parafonista intona l'introito, ed il corteo dei sacri ministri sfila dal sacrario attraverso la nave maggiore della chiesa, e sale al presbiterio a celebrare coi consueti riti il divin Sacrificio, la vera ed essenziale consacrazione del tempio nell'antica mentalità romana.

È affatto singolare che tutto il rito qui descritto sia essenzialmente funerario. Le Reliquie vengono recate in processione al canto delle litanie, come anche oggi a Milano quando si trasportano i cadaveri in chiesa; la tomba è lavata, l'incenso supplisce all'imbalsamazione, e solo il crisma, col quale si ungono i quattro angoli dell'altare, ricorda da lontano la consacrazione del cippo votivo di Giacobbe. — È però da notare che le unzioni sul petto coll'olio santo nel VII secolo facevano parte della liturgia funebre dei monaci romani —. In Italia e a Roma niente alfabeti, niente aspersione delle mura, santificate dal solo Sacrificio Eucaristico; anzi l'acqua benedetta che avanza quando non viene interamente sparsa sul popolo, è riversata ai piedi dell'altare, quasi ad impedire ogni altro uso superstizioso. Il sepolcro delle Reliquie viene bensì lavato e quindi unto col crisma, ma la ragione si è che il cadavere esige la previa benedizione dell'avello.

Quest'aurea semplicità dell'antico rito romano non deve punto recar meraviglia, quando la si paragona colla splendida *dedicatio* gallicana, così ricca di simbolismo, e tanto suggestiva nelle sue cerimonie. Il genio pratico di Roma vuol conservare inalterata l'antica tradizione, e a tante minute particolarità rituali gallicane preferisce dei tratti eloquenti e vigorosi, che senza soverchio inviluppo simbolico, indichino subito con tutta chiarezza e precisione l'idea teologica che vi si nasconde.

Abbiamo detto che le aspersioni dell'edificio coll'acqua benedetta a tempo di papa Vigilio non facevano parte del rito della dedizione romana; tuttavia l'uso, secondo attesta lo stesso Papa, era così generale fuori di Roma, che san Gregorio fece consacrare i templi pagani d'Inghilterra al culto cristiano, appunto coll'aspersione dell'acqua esorcizzata, detta poi Gregoriana. Il rito di aspergere d'acqua benedetta le abitazioni private era noto in Roma già prima del v secolo, e nulla di più facile che dalla casa privata questa benedizione sia derivata anche in chiesa, quasi nella casa comune della *sancta plebs Dei*.

* * *

Dobbiamo ora esaminare il rito della consacrazione della chiesa nella liturgia gallicana.

Il rito, in mancanza di altri documenti, può solo ricostruirsi eliminando dai rituali dell'viii e ix secolo, che rappresentano la fusione degli usi romani e gallicani, gli sdoppiamenti e tutte le particolarità proprie della liturgia papale; l'impresa non è punto facile, ma ci viene agevolata dalle notizie forniteci dalle numerose agiografie franche dell'alto medio evo.

Il Commentario del rito della dedizione attribuito a Remigio d'Auxerre, anche se non può pretendere a tale paternità, ci rappresenta tuttavia l'uso gallicano del ix secolo, confermato dall'*Ordo* di Verona, dal Sacramentario d'Angoulême, di Gellone, dal Gelasiano, e dal *Missale Francorum*, che contengono più o meno le identiche precì; in modo che, appoggiati a questa documentazione, la ricostruzione che ne faremo è abbastanza sicura.

Nonostante che a Roma prevalesses il concetto che tutta la santità del tempio deriva essenzialmente dal divin Sacrificio che vi si celebra, in pratica tuttavia si senti come il bisogno d'una santificazione accidentale e preparatoria, mercè la deposizione delle Reliquie, che in-

sieme fornissero quasi il motivo dell'erezione d'un nuovo altare o sepolcro. Ammesso il qual principio, la liturgia gallicana, forse sotto l'influenza degli Orientali, pensò a svilupparlo magicamente.

I documenti franchi della *Dedicatio* ci dimostrano che in un'unica cerimonia sono compenetrati due riti in origine affatto distinti. La *depositio Martyris* del rito romano quivi è preceduta dalla consacrazione del tempio e dell'altare, i quali, essendo il simbolo del Cristo e del popolo fedele, vengono santificati coi medesimi riti battesimali, che iniziano i catecumeni alla vita cristiana. Precedono quindi gli esorcismi sul sale, sulla cenere, sul vino e sull'acqua, segue l'asperzione lustrale colla *confirmatio* crismale; e solo così dopo che sarà stato consacrato, l'altare potrà divenire l'avello dei martiri sulle ossa dei quali il Cristo, sacerdote e vittima, unirà come in un unico sacrificio la propria e le loro passioni. Esamineremo particolarmente i vari elementi della *dedicatio* gallicana.

* * *

Gli *Ordines Romani* non menzionano punto le *vigiliae* notturne precedenti la *dedicatio*, ma i documenti liturgici gallicani, d'accordo cogli usi Milanesi ed Orientali, alla consacrazione solenne d'una chiesa le premettono sempre, disponendo che siano celebrate in una chiesa o sotto una tenda innanzi alle Reliquie da deporsi nel nuovo tempio. Così Gregorio di Tours, quando consacrò la basilica di san Giuliano, la sera innanzi depose le Reliquie di quel Santo nel tempio di san Martino, e trascorse la notte cantando il Salterio. Il medesimo, quando volle convertire in oratorio l'aula che sant'Eufronio, aveva già destinato a dispensa, vi eresse un altare e trascorse la notte precedente la consacrazione nella sua basilica episcopale innanzi alle Reliquie dei santi Saturnino, Giuliano e Illidio, che il dì appresso fece trasportare nella nuova cappella con cerei e croci al canto dei salmi,

* * *

Nel rito gallicano della Dedicazione le preghiere preparatorie e l'ingresso del vescovo costituiscono uno dei momenti più suggestivi della cerimonia. La nuova chiesa è rischiarata da dodici candelabri lungo le navi deserte, che, non essendo ancora santificate dagli

esorcismi, soggiacciono agli infussi dei geni malefici, ostili al regno del Cristo e dei Martiri. Perciò il vescovo, accompagnato dal clero e dal popolo, si presenta alla porta che trova serrata e picchia: *Attollite portas, principes, vestras et elevamini, portae aeternales, et introibit Rex gloriae* — Salmo il cui significato liturgico è forse parallelo a quello datogli in Oriente, ove, secondo riferisce Teofane, nelle dediche delle chiese si cantava il verso: Ἀρατε πύλας, οἱ ἀρχωντες, ὑμῶν. — Rispondono di dentro: *Quis est iste Rex gloriae?* — E il vescovo: *Dominus virtutum, ipse est Rex gloriae.* — Allora le porte si aprono, e la schola, al canto dell'antifona: *Pax huic domui et omnibus habitantibus in ea; pax ingredientibus et egredientibus, Alleluia*, accompagna il Pontefice sino all'altare, innanzi al quale tutti prostrati cantano le litanie. Il vescovo traccia allora sulla cenere in forma di una doppia diagonale che attraversa tutta la chiesa, gli alfabeti greco e latino, al qual rito, dopo il De Rossi, si attribuisce comunemente il significato d'una formale presa di possesso del nuovo edificio, giusta quanto praticavano gli agrimensori romani, che sollevano determinare le dimensioni dei fondi per mezzo delle lettere alfabetiche. È strana, tuttavia, questa presa di possesso del suolo, quando già l'area è stata occupata dall'erezione della fabbrica: onde, messa da parte, per quanto suggestiva, la reminiscenza classica dell'augure che determina i confini del suolo sacro per mezzo del X decussato, nel decusse del pavimento della basilica cristiana noi incliniamo a riconoscere il monogramma di Cristo, il quale, accompagnato dapprima dalle apocalittiche A e Ω, si compenetrò con esse, e si svolse, sino a richiamare il tracciato dell'intero alfabeto. Infatti, il rito gallicano della consacrazione delle chiese è ispirato specialmente a quello della iniziazione cristiana, e noi sappiamo che, non solo a Milano fino al secolo XI si soleva solennemente mostrare ai catecumeni il monogramma di Cristo tra le lettere A e Ω, ma che l'alfabeto, con evidente allusione al rito battesimale, era talvolta rappresentato sulle lapidi sepolcrali dei neofiti e sui vasi destinati al sacro rito (cf. DE ROSSI, *Bullett.*, 1881, p. 128 sg.). L'alfabeto tracciato dal vescovo sulla *decussis* del tempio era in greco e in latino, più raramente in ebraico (cf. MARTÈNE, *De antiquis Eccles. Ritibus*, II, 678-9). Il coro cantava l'antifona: *Fundamentum aliud nemo potest ponere praeter illud denique quod positum est a Christo Domino col salmo: Fundamenta eius*, il che spiega meglio il significato liturgico del monogramma decussato, che equivaleva al nome del Cristo impresso sul pavimento, quasi a santificare la pietra fondamentale dell'edificio. Niente dunque auguri o agrimensori romani colla loro X decussata, niente presa di possesso, ma unicamente benedizione del

suolo e del pavimento della chiesa, sul quale si traccia, siccome poi sulle pareti, un gran segno di croce.

Terminata la benedizione del suolo sacro del nuovo tempio, che talora formava una cerimonia affatto distinta dalla consacrazione e precedeva spesso la costruzione stessa dell'edificio, incomincia finalmente il rito veramente consacratario. Il vescovo innanzi all'altare canta il verso: *Deus in adiutorium* seguito dalla dossologia, come ai divini uffici; quindi benedice l'acqua e il sale che mescola alla cenere e al vino, onde aspergerne l'altare e sciogliere il cemento per rinchiudere la tomba delle Reliquie. Col dito bagnato in questa miscela egli traccia dapprima la croce sui quattro angoli dell'altare, quindi, mentre la *schola* canta il salmo *Miserere* intercalato sette volte dall'antifona *Asperges*, compie altrettanti giri attorno alla *mensa*, aspergendola con un mazzolino d'issopo. Segue una splendida preghiera, in cui si rievoca il ricordo dell'altare di Abele, santificato dal proprio sangue, quello di Melchisedech, d'Abramo, di Giacobbe e di Mosè; quindi, mentre i chierici aspergono le mura esterne del tempio, il vescovo compie tre lustrazioni su quelle interne e sul pavimento, sul quale finalmente in forma di croce versa l'acqua esorcizzata. La *schola* intanto eseguisce il salmo: *Excurgat Deus*, insistendo nuovamente sul concetto del Cristo che è pietra fondamentale dell'edificio: *Fundamenta templi huius Sapientiae¹ suae fundavit Deus, in quo... si ruant venti et pluant flumina, non possunt ea movere umquam, fundata enim erat supra petram...* Terminata questa lustrazione, il Pontefice in mezzo al tempio canta una preghiera eucaristica (*praefatio*), colla quale si compie il rito, diciam così battesimale della nuova chiesa, per dar luogo alla *confirmatio* dell'altare per mezzo del sacro crisma. La mensa viene dapprima come avvolta entro una profumata nuvola d'incenso per mano del vescovo, il quale si fa quindi sostituire da un sacerdote, che durante tutto il resto della cerimonia circonda sempre l'altare agitando il turibolo. Il momento è solenne quanto mai, la scuola colle sue melodiose antifone rievoca il ricordo di Giacobbe che fa una libazione d'olio sul cippo della visione, di Salomone che dedica l'ara, ed alludendo al profumo del crisma sparso dal celebrante sull'altare, canta: *Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni.... Crescere te faciat Deus meus*, raggiungendo così con questo riavvicinamento scritturale dell'odore delle vesti di Giacobbe e dell'ultima benedizione del morente Isacco, applicata al-

¹ Originariamente quest'antifona non venne composta per una basilica intitolata alla santa Sofia? E perchè tanti elementi del rito consecratario gallicano derivano da quello bizantino, non si tratterebbe qui del celebre tempio Giustiniano, di cui non ha molto il Gassisi ha scoperto i canti greci dedicatori?

l'altare, una tale elevatezza di concetto, che nessuna letteratura può davvero vantare. Questa unzione col crisma era in uso anche a Roma ed in Oriente. Quivi la ricorda il pseudo-Dionisio, e la si trova altresì descritta nei rituali bizantini, ove vediamo che, precisamente come nelle Gallie, dopo l'altare, erano unte anche le mura della chiesa, uso affatto ignoto a Roma. Diversamente però da Costantinopoli, ove questa seconda unzione era commessa a un prete, nella liturgia gallicana tale rito viene riservato al vescovo, mentre la *schola* canta: *O quam metuendus est locus iste!*...

Segue una seconda oblazione d'incenso, che però viene interamente consumato sull'altare stesso, frattanto che il vescovo recita una preghiera consecratoria preceduta da una formola d'introduzione (*Oremus, dilectissimi*). Le tovaglie, i candelabri, il calice e la patena ricevono successivamente la loro benedizione particolare; la patena è unta col crisma, ma il calice no.

* * *

La traslazione delle Reliquie nel nuovo tempio da dedicare, rassomiglia ad una deposizione trionfale del Martire nel nuovo sepolcro a lui destinato.

Oramai la basilica e l'altare sono già purificati e resi degni dei santi misteri. Però per quell'intima relazione che unisce il sacrificio della Croce alle passioni dei Martiri, la sacra mensa al tempo stesso è un sepolcro, ove le ossa dei Santi riposano in pace sotto il sacro Corpo dell'Agnello senza macchia, che s'immola per loro e degnasi d'associarli al suo sacrificio. Essendo adunque conveniente che i Martiri precedano nel tempio nuovo l'arrivo del Cristo, il vescovo col popolo si recano in processione al luogo ove la sera innanzi hanno deposto le sacre Reliquie, e al canto dei salmi e delle antifone che tradiscono ancora la loro prima origine romana (giacchè una ha ispirato il graffito d'un pellegrino nella cripta papale Callistiana, ove scrisse: *Gerusalem civitas... et ornamentum martyrorum...*; *Ierusalem civitas... ornamento martyrum decorata*; un'altra venne cantata da Agostino e dal coro dei suoi quaranta monaci al loro primo porre piede in Inghilterra) le trasportano solennemente nel nuovo tempio. Questa volta anche il popolo può ormai varcare le sacre soglie e seguire il corteo; però, quando il vescovo è giunto sul presbiterio, si tira il velo della *pergula*, in modo che solo il clero sia spettatore della tumulazione delle Reliquie. Mentre la *schola* canta *Sub altare Dei sedes accepistis* ed altre antifone analoghe alla cori-

monia, i diaconi nell'interno del santuario aiutano il celebrante a coprire la sacra tomba colla lastra marmorea della mensa, che viene assicurata col cemento benedetto. Ricoperto l'altare coi suoi drappi, la *dedicatio* è finita; si accendono le candele, e il clero ritornato nel sacrario si dispone a celebrare la messa solenne.

Posto a riscontro col romano, il rito gallicano la vince indubbiamente in ricchezza e per le forme drammatiche e suggestive. Roma ha prestato alle Gallie lo schema ideale della cerimonia, e qualcuna delle preghiere più solenni; ma questo fondo primitivo papale la liturgia franca l'ha talmente elaborato e svolto, che la stessa messa, condizione primaria ed essenziale della santificazione del tempio a Roma, soffocata in Francia da altri riti assai più appariscenti, viene come rilegata in ultimo luogo, senza che neppure faccia più parte della *dedicatio*, mentre la suppone di già compiuta.

Sarebbe cosa delicata preferire qui un rito a un altro; dirò soltanto, che quello gallicano sarebbe più maestoso del Romano, se tuttavia quell'ostinata ossessione satanica del tempio, che richiede tante lustrazioni episcopali, non la cedesse innanzi alla grandiosità del concetto romano, che, senza tanti esorcismi ed espiazioni, dedica semplicemente la nuova basilica, viva espressione della sua civiltà religiosa, lasciando che nel divin Sacrificio Dio stesso la riempia della santità della presenza sua sacramentale. Anche la terminologia liturgica rivela le due diverse mentalità: il gallicano *consacra* il nuovo tempio, il romano invece lo *dedica* o *inaugura*.

Ma il rito gallicano sviluppò direttamente l'antica forma *augurale* romana, o derivò altrove gli elementi di tale evoluzione? È difficile il determinarlo con sicurezza, giacchè è dimostrato che quei riti encaristici delle Gallie che si reputavano derivati dall'Oriente, appartengono invece all'antica liturgia romana; ed un'ipotesi sinigliante potrebbe verificarsi anche pel caso della *dedicatio*. Tuttavia, l'accordo degli *Ordines Romani* coll'antica ed unica forma dedicata del IV secolo, consistente nella semplice deposizione delle Reliquie colla messa successiva, e soprattutto il celebre testo di Vigilio citato più sopra, sembrano escludere affatto dall'ambiente romano così il rito come il concetto cui s'ispirava la *dedicatio* gallicana. Noi propenderemmo piuttosto a ricercare in Oriente le prime origini delle cerimonie usate nelle Gallie.

A primo aspetto può recar meraviglia il fatto di Colombano, che, per riconciliare il tempio di sant'Aurelia, *iussit aquam afferri et benedicens illam adpersit ea templum, et dum circumirent psallentes dedicavit ecclesiam. Deinde, invocato nomine Domini, unxit altare et beatæ Aureliæ Reliquias in eo collocavit, vestitoque altari, missas*

legitime compleverunt; giacchè sappiamo che la liturgia degli Irlandesi era appunto l'antica romana. Tuttavia i monaci di Luxeuil, durante il loro soggiorno in Francia, dovettero fare più d'un compromesso tra i riti franchi e quelli della loro madre patria; inoltre, nella descrizione di Walfrido Strabone perchè vedervi necessariamente la *lustratio* gallicana, quando invece san Gregorio stesso fa *riconciliare* i tempi pagani d'Inghilterra coll'identica espiazione di Colombano, il cui concetto differisce profondamente da quello della semplice dedicazione romana? Nel primo caso, infatti, si trattava di purgare mediante gli esorcismi un luogo veramente profanato dalla presenza dello spirito malvagio, quale potrebbe essere un antico tempio; e forse l'adattamento stesso degli edifici cultuali pagani alla fede cristiana può aver generalizzato fuori d'Italia il rito romano della riconciliazione lustrale, riservato dapprima esclusivamente agli edifici già contaminati dall'idolatria. Un altro carattere singolare della formola di dedicazione gallicana è l'indipendenza della consacrazione del tempio dalla deposizione delle Reliquie, che invece a Roma era strettamente connessa colle unzioni crismali dell'altare e colla messa; tuttavia anche in questo caso l'uso franco ritrova delle sorprendenti analogie nella liturgia bizantina, ove la consacrazione dell'altare e la deposizione delle Reliquie hanno luogo talvolta in giorni differenti. Il vescovo greco incomincia dapprima col lavare la sacra mensa coll'acqua battesimale e col vino, indi la unge col crisma e l'avvolge in una nuvola d'incenso. Dopo consacrato l'altare, il Vescovo fa il giro del tempio agitando il turibolo, frattanto che un prete col crisma ne unge le pareti.

La deposizione delle Reliquie in Oriente è assai più solenne della semplice consacrazione dell'altare; il clero celebra le vigilie innanzi ai *pignora*, e quando la processione giunge al tempio in cui debbono essere collocate, i cantori intonano il verso: " Ἀρατε πύλας, οἱ ἄρχωντες, ὑμῶν, precisamente come presso i Franchi.

In seguito, l'imposizione della liturgia romana nelle Gallie per opera di Pipino e di Carlo Magno e il favore imperiale dato agli studi liturgici nella Scuola Palatina finirono per comprometterne la purezza, compenetrandola cogli usi cultuali franchi, là specialmente dove le formole concise di Roma sembravano troppo rigide o lacunose. Così i due riti della *dedicatio* e *consecratio* finirono per fondersi insieme, dando origine alla cerimonia descritta nell'attuale Pontificale Romano. Giusta un antico pontificale di Narbona, l'alfabeto veniva tracciato tre volte sulle pareti fuori del nuovo tempio ¹, e le Reliquie

¹ Cf. MARTÈNE, *De ant. Eccl. rit.* Ed. II, Antverpiae 1736, vol. II, p. 784.

erano recate in processione intorno alle mura esterne della chiesa, appunto come è prescritto nel Pontificale. Altra volta, e l'uso si era tanto generalizzato che venne adottato un tempo anche a Roma, insieme colle Reliquie si collocavano tre particelle della sacra Eucaristia, aggiungendovi una pergamena che ne conteneva i nomi coi primi versi dei quattro Evangelii.

Affatto singolare è il rito gallicano della benedizione delle campane, che, ad imitazione della *dedicatio* e del battesimo, vengono prima lavate con l'acqua battesimale (acqua, olio e sale), indi unte col crisma, esteriormente sette volte, all'interno quattro, frattanto che la *schola* canta sette salmi. Per la turificazione della campana, questa viene sospesa sopra il turibolo, in modo che si riempia dei vapori dell'incenso. Il concetto è bello, specialmente per la relazione che ha col rito gallicano della collazione dell'ufficio dell'Ostiariato, il quale *oportet percutere cymbalum et campanam*, ma, mentre a Roma neppure il calice viene consacrato col crisma, in Francia sin dal secolo VIII già si sente quella tendenza a spezzare l'antico equilibrio della liturgia latina, conducendo un tale strano sviluppo alla liturgia estrasacramentaria, che finirà poi col darci nel sec. XVIII le infinite e capricciose liturgie gallicane. *Medium tutissimum iter*, e Carlo Magno l'aveva già preveduto col capitolare 18 del 789, in cui ordinò: *Ut cloccae non baptizentur*.

CAPITOLO XII.

Le arti sacre nel tempio di Dio.

Un semplice esame degli edifici cultuali, a incominciare da quelli d'Egitto, di Grecia, d'Etruria e del Lazio, sino alle basiliche cristiane di stile romanico, ogivale o del rinascimento, ci scopre due elementi comuni, un duplice elevatissimo concetto, che domina tutte quelle forme architettoniche e decorative così svariate fra loro. Questi due elementi sono la maestà trascendente del *Divino* che ha sede nel tempio, e la inferiorità dell'uomo che non ardisce di avvicinarsi al Nume, se non dopo una conveniente purificazione.

Nel concetto generale dei popoli antichi, il tempio infatti è la *domus* terrestre del Nume, e l'arte religiosa intui sin dalla prim'ora, che il suo compito era quello d'esprimere coll'architettura, col gamma della tavolozza dei colori, collo scalpello questa grande idea. Da qui quell'unità di concetto e d'ispirazione che presiede ovunque l'erezione dei templi nell'antichità, e che ne pervade tutte le parti, dal pronao sino alla decorazione della *cella* dell'inaccessibile divinità egiziana o ellenica, sino al *Sancta Sanctorum* dell'Israelita, sino al *bema* delle basiliche bizantine.

Iddio riempie della sua maestà l'intero tempio, ma egli propriamente non abita e non risiede che nella parte più intima e sacra dell'edificio; così che le altre, il transetto, la nave maggiore, i portici laterali, il narcece, il pronao, l'atrio o *paradiso* sono come altrettanti annessi dell'originaria abitazione della Divinità, un'estensione ed ampliamento della sua grandezza. È Dio che, quasi per un atto di condiscendenza, esce dal sacro *limen* della sua sede, per protendere attraverso il *naos* le sue braccia ai miseri mortali.

Perciò mentre il *bema* è riservato sempre alla Divinità e ai sacerdoti che la rappresentano, le altre parti del tempio sono anche per gli uomini, a misura che questi procedono nella loro interiore purificazione, e si rendono degni d'avvicinarsi a Dio. Questo bisogno di purificazione è sentito da tutta l'arte religiosa antica. La lustrazione espiatrice comincia fuori del tempio, ove il pagano colloca l'ara del sacrificio, ed il Cristiano la fonte dell'acqua lustrale, ma continua anche nell'interno del *naos*, ove anzi è Dio stesso che la compie per mezzo dei riti e cerimonie cultuali.

* * *

Questi concetti, comuni a tutte le religioni antiche, furono sentiti tanto più imperiosamente dall'arte cristiana, quanto il contenuto evangelico la vince su tutta la mitologia. Per il cristiano, Dio non soltanto abita nel tempio colla sua immensità e coll'irradiazione dell'onnipotente suo amore, ma il Verbo stesso fatto uomo e divenuto Emanuele, cioè Dio con noi, vi soggiorna eucaristicamente nella sua umanità, divenuto ostia e sacerdote del Nuovo Patto. Tutto il Cristianesimo si concentra adunque attorno all'altare, — come espresse tanto bene il genio di Raffaello — e mentre l'antico ritualismo giudaico affaticava gli animi con una serie di sacrifici che si ripetevano indefinitivamente innanzi alla tenda di *Iahvè*, senza alcuno stabile risultato, il Testamento Nuovo non ne celebra che uno, quello dell'Agnello immacolato, il cui Sangue nella sua divina efficacia si spande a purificare tutti i secoli. Di più, mentre le altre religioni erano inadeguate ad esprimere ed *operare* coi riti il culto a Dio dovuto, Gesù sacerdote e ostia rende alla Triade Divina nei nostri templi l'adorazione perfetta in spirito e verità, quella appunto che Dio ricerca da noi.

Ne segue che, come il Sacrificio Eucaristico è il centro della cattolica liturgia, — così che tutti gli altri riti, salmodie, processioni ecc., o preparano l'animo all'offerta del Sacrificio, o rendono le dovute grazie dopo d'averne partecipato — anche le forme architettoniche e artistiche del tempio cristiano derivano la loro ispirazione ed unità dal concetto sublime di Gesù, che, per mezzo dei sacri riti, opera la redenzione dell'umanità ed applica alle anime i meriti della sua immolazione. Perciò l'altare del sacrificio nella basilica cristiana è il punto centrale e culminante dell'aula: direi quasi il motivo essenziale e la ragion d'essere dell'intero edificio. Gli antichi quindi lo volevano unico ed isolato nel centro della rotonda, come nella santa Sofia, o in mezzo al transetto, tra i mosaici dell'abside e quelli dell'arco centrale, che dalla nave mediana introduceva al presbiterio. Posizione questa quanto mai felice, perchè l'elevazione della crociera sul *naos* dava maggior risalto alla sacra mensa, e faceva sì che i mosaici sfolgoreggianti nella conca absidale e quelli dell'arco la ricingessero quasi di un'aurea gemmata corona orientale. Era solo là che si offriva l'Eucaristia; era là che la colomba dalle ali d'oro, simboleggianti i carismi del Paraclito, veniva

sospesa per mezzo di preziose catene alla volta del *tegurium* o ciborio che ricopriva l'altare. Su quella mensa si conservava il codice dei Vangeli, la lettera della Nuova Legge; in alto però aleggiava lo Spirito vivificatore, che doveva trasfonderle lo spiracolo di vita. Quel volume e quella colomba eucaristica, che celava nel suo cuore le Specie Consacrate, volevano significare tutto il Testamento Nuovo, la cui legge è amore, e l'amore è la legge suprema dell'anima credente. Tutta la religione cristiana era là su quell'altare: il Vangelo del Verbo e i carismi del Paraclete.

Nella concezione perciò degli antichi, l'altare non poteva mai essere sfornito del nimbo della sua divinità: voglio dire del ciborio o baldacchino marmoreo o d'argento; l'ara in tutto il suo insieme era il vero tabernacolo dell'Altissimo, il quale certo non poteva dimorare *sub divo*, senza un tetto speciale sotto l'ampia volta del *naos*.

Questa centrale e culminante posizione dell'ara, che dominava il vasto edificio della *domus Dei*, non era tuttavia per nulla a scapito di quella mistica misteriosità che avvolgeva l'inaccessibile sede del *Santo*. Come alla morte del Salvatore, quando in segno di riprovazione fu profanato il santuario del tempio gerolimitano e la sua lacerata cortina permise ad occhio profano di mirare là dentro, così nell'antico simbolismo cristiano un altare privo del suo artistico coronamento del *tegurium*, ed esposto perciò al libero sguardo della folla, sarebbe sembrato quasi una profanazione. Come può ancora osservarsi a Ravenna sui mosaici di sant'Apollinare nuovo e di san Vitale, tanto davanti al *palatium* di Teodorico che innanzi al *porticum* della basilica giustiniana sono sospesi dei *velaria* che proteggono la santità di quegli edifici, specialmente il *sacrum cubiculum* augustale, dallo sguardo temerario dei profani. Anzi, questi veli erano adoperati perfino a proteggere il *Basileus* di Bisanzio, quando non si degnava di beare colla maestà del suo volto i miseri mortali del suo impero. E siccome in Roma la corte lateranense adottò in parte il cerimoniale aulico bizantino, anche san Gregorio Magno, quando dettava al diacono Pietro le sue mistiche elucubrazioni sulle Scritture, era protetto da un *velarium*, che toglieva al levita tachigrafo la vista del Dottore supernamente ispirato.

Impossibile quindi che il divino Emanuele sull'altare non avesse il proprio *velarium*, il quale, senza nascondere del tutto le forme artistiche del tabernacolo, ne rendeva però meno libera la vista.

Il popolo, del resto, siccome pure i chierici inferiori, a incominciare dagli esorcisti, non aveva accesso al *bema*; questo era separato dalla nave centrale, oltre che dai plutei marmorei della *schola cantorum*, anche da una ringhiera metallica o di marmo, che in Oriente

divenne addirittura una parete di chiusura del santuario, con tre porte inquadrature tutte con immagini di Santi — *Iconostasis*.

I Latini generalmente si sono guardati da quest'eccesso di misticismo ieratico, che riduce il popolo un po' alla condizione dei *Parias*. Però, gli elementi primordiali donde si sviluppò l'iconostasi bizantina, si ritrovano nelle basiliche latine fin dal V secolo, quando tra l'intercolunnio del *podium*, cominciarono a distendersi dei veli, per sottrarre il presbiterio dallo sguardo curioso della folla.

Sulla sacra mensa ricoperta da un semplice drappo al momento del Sacrificio, non si deponeva che l'offerta, quasi per riporla in grembo a Dio stesso. Impossibile quindi che essa servisse di base a croci, a candelabri o altro. Durante l'azione sacra gli accoliti deponevano i *cereostata* sui gradini dell'altare o intorno al *podium*, e a rischiarare il luogo santo, ordinariamente pendevano dalla volta o dall'architrave argenteo della *pergula* più ordini di lampade, alimentate da olio aromatico misto a profumi asiatici.

Il posto più naturale per le sacre Reliquie era sotto la mensa dell'altare. Contrariamente alla devozione dei Greci, il genio latino per lunghi secoli si mostrò restio ad aprire le tombe dei Martiri, a dividerne le ossa, per riporle entro capselle di devozione privata. Era ancora troppo vivo il senso romano pel *sacrum ius sepulchri*, che faceva riguardare siccome l'estrema delle sciagure l'andar privo della tomba entro le materne viscere della terra. Aprire un sepolcro, sarebbe sembrata una profanazione; estrarne le ossa e disperderle, un sacrilegio.

* * *

Il luogo destinato alle immagini e rappresentazioni sacre, era sulle ampie navate del *naos*, sull'arco maggiore del *bema* ed il catino absidale. Prima ancora che alla diretta venerazione dei fedeli, la Chiesa propose quei dipinti all'istruzione catechistica del popolo, onde il ciclo cristologico s'imponesse necessariamente alla scelta dell'artista. Doveva quindi esistere una corrispondenza perfetta tra il concetto dell'architetto, che aveva tracciate le linee del *naos*, e quello del pittore o del mosaicista, che lo decorava col gamma dei suoi colori.

Molte volte un unico artista ideava ed erigeva il tempio con tutte le sue parti ed ornati.

Dalla fonte purificatrice zampillante nell'atrio, dove i pubblici penitenti — altrettanti Adami espulsi dal paradiso — attendevano

la redenzione e il perdono, bisognava giungere sino al sacro *bema* e al *Pantocrator*, raffigurato in tutta la sua tremenda maestà nel centro dell'abside, ove gli angeli e i santi tremebondi gli fanno corona.

Il cammino era lungo e difficile. Le varie scene dell'Antico Testamento erano messe a riscontro con quelle della storia evangelica: Caino che uccide Abele, con Giuda che tradisce Cristo; Isacco col carico delle legna pel sacrificio, con Gesù che porta la croce; Mosè che pasce il popolo di manna celeste, col Salvatore che moltiplica i pani nel deserto ecc., e questo, sia per spiegare al popolo il valore profetico di quegli antichi episodi, sia ancora per inculcare il concetto che tutta la storia della salvezza umana, la sua remota preparazione nell'Antico Patto, il suo compimento nel Nuovo, deve avere la sua particolare realizzazione nella vita cristiana di ciascun'anima. Prima di giungere perciò all'aurea volta del santuario dove i Santi elevano gli osanna al divino *Pantocrator* e gli offrono le loro corone d'oro, è duopo passare attraverso molte purificazioni dello spirito; è duopo rivivere la fede dei Patriarchi e dei Profeti, è duopo rinascere spiritualmente con Gesù, è duopo morire con lui al peccato per sollevarci in lui alla santità dei *figli di resurrezione*. Solo così l'anima può esser degna di pregustare quaggiù le gioie della visione divina; solo così il Cristiano all'invito del sacerdote alla messa: *Sancta sanctis*, può presentarsi con fiduciosa coscienza sulla *solea* del *bema*, può appressare il labbro al calice di salute, può distendere la mano per ricevere sulla nuda palma il cibo immortale. *Corpus Christi*, gli dice solennemente il sacerdote, ed egli, irradiato dalla fede, risponde come i celesti comprensori: *Amen*. Sì, tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente.

Questa comunione dell'uomo con Dio che fu l'eterno sospiro dell'umanità credente, viene espressa dall'artista cristiano in un ciclo a parte, che adorna le pareti del presbiterio. Sono le antiche Teofanie del Sacramento dell'altare, i veri fasti dell'Eucaristia che, a guisa di fasci di vivissima luce, partono dal nimbo che recinge la pendula colomba eucaristica, e vanno a rischiarare i lunghi periodi della storia tipica del Sacramento.

Anche qui, come nei cicli scritturali, l'artista deriva la sua ispirazione dalla preghiera liturgica. « Degnati, o Signore, di gradire questi doni, esclama il sacerdote nella messa, come hai gradite le offerte del tuo giusto servo Abel, il sacrificio del patriarca nostro Abraham, e quello del tuo sacerdote sommo Melchisedech », e l'artista sacro per ispirarsi non ha bisogno che di raccogliersi in se medesimo, che di sentir viva la sua Fede, e riproduce senz'altro queste scene eucaristiche sulle pareti del presbiterio.

Nelle catacombe, negli angusti cubiculi e sugli arcosoli sepolcrali il pittore cristiano non aveva avuto spazio sufficiente a rappresentare nella sua inesauribile fecondità quest'epopea divina. Il più delle volte egli s'era dovuto contentare d'accennarvi semplicemente per mezzo di simboli: il pesce sul tridente, le sette ceste coi pani crocesegnati, l'ancora, l'agnello col *pedum* pastorale e la secchia del latte. Ma dopo che la pace Costantiniana ebbe tratto la Chiesa fuori dalle ruinate cave delle catacombe alla bella luce del sole meridiano, cessa ogni legge d'arcano, viene meno in parte la ragione del simbolismo destinato ad avvolgere d'un velo i misteri innanzi ai non iniziati, e quel che il sacerdote dall'alto dell'ambone spiega al popolo affollato nel *naos*, il pittore oggimai può liberamente riprodurre sui muri interni della *Eccllesia*, la casa sociale cioè del popolo cristiano. Così il tempio diventa tutto una vasta bibbia, una Scrittura multiforme, un immenso concerto ove il pittore, l'architetto, il musico, il levita, ognuno recita la parte sua, tutti però s'accordano in un'unica potentissima sinfonia.

* * *

La liturgia romana è nata e si è svolta nella classica basilica latina, onde questo stile meglio d'ogni altro s'adatta all'indole e al carattere suo speciale. Gli antichi, sotto l'influsso dell'arte asiatica, adottarono talora, è vero, dei templi dalle forme circolari o ottagonali, ma tali piante che abolivano i suggesti del presbiterio ed imponevano l'ara nel centro della rotonda, in mezzo al popolo, offedevano troppo quel delicatissimo sentimento di misticismo estetico ond'era soffusa la basilica romana; questi schemi dovettero quindi apparire quasi rivoluzionari ed antiliturgici, sicchè al più furono adottati pei soli battisteri.

Anche le stesse absidi aperte, sostenute da colonne e circondate da gallerie post-absidali ad uso matroneo, come a Roma nella basilica degli Apostoli *ad catacumbas*, in quella di Sicinino sull'Esquilino, dei santi Anargiri al Foro, di san Severo a Napoli ecc., sembrano offendere quel delicato senso di liturgico spiritualismo, che volle considerare il *bema* quale sede misteriosa ed inaccessibile del *Santo dei Santi*.

Per giungere al *Pantocrator* e all'eucaristica colomba, non ci sono scorciatoie, aditi particolari, porte di servizio o viottoli, ma bisogna percorrere la via normale di tutta l'umanità redenta; bisogna

quindi passare per l'*ecclesia*, per la sua fede, pel suo insegnamento, pei suoi sacramenti, per la sua sacerdotal gerarchia, e solo così è lecito presentarsi sulla *solea* del *bema* a ricevere nell'Eucaristia il pegno dell'immortalità. Nel puro stile basilicale l'abside aperta costituisce perciò quasi sempre una rara eccezione, suggerita, non tanto da un senso estetico o architettonico, ma da qualche altra necessità d'ambiente, che imponeva quel traforo.

Così nella basilica *ad catacumbas*, che è del IV secolo, l'abside aperta ed arcuata aveva per iscopo di mettere il *naos* ed il santuario in comunicazione coll'ipogeo apostolico inferiore, che, essendo circondato da varie fabbriche antiche, non aveva potuto esser compreso entro il perimetro della basilica, di cui tuttavia costituiva il vero santuario e soccorso.

Nella basilica dei martiri Cosma e Damiano al foro, l'abside aperta fu un ripiego di Felice III, affin di dare la consueta forma d'emicielo alla chiesa da lui eretta nel *templum sacrae Urbis*, usufruendo nel tempo stesso dell'altra metà dell'aula dell'Archivio Catastale di Roma che rimaneva vuota dietro l'emicielo.

Nella basilica Severiana a Napoli e in quella di Siefnino a santa Maria Maggiore il motivo dell'abside traforata avrà potuto essere identico a quello ora accennato, mentre invece nella basilica di Domitilla, e forse anche nel primitivo *titulus Chrysogoni* in Trastevere, la ragione dell'apertura absidale fu il desiderio di porre i due presbiteri in comunicazione, l'uno col vicino cubicolo sepolcrale della Santa eponima della basilica sulla via Ardeatina, l'altro colla sottostante abitazione romana, già santificata dalla dimora di san Crisogono.

* * *

La questione degli altari laterali non è d'oggi. Essa nacque almeno nel VI secolo, ed ebbe varie soluzioni. La meno felice fu quella d'addossarli, come altrettanti monumentini da camposanto, alle pareti delle navi minori, o al peristilio della principale, a danno del senso liturgico non meno che del gusto estetico. Per gli antichi, tutto il tempio incorniciava l'unico altare dell'unico Dio, eretto nel punto culminante e centrale della basilica, mentre colla pluralità delle are venne a indebolirsi sensibilmente quell'unità di concetto che aveva sino allora dominata la basilica, coordinando sì armoniosamente le linee verso il santuario. L'unità d'ispirazione venne ad infrangersi contro quel frastagliamento di piccoli monumenti, che, specie se

isolati nel *naos* o nel transetto, rassomigliarono i portici della chiesa a quelli onorari del foro, o alle vie suburbane delle città romane fiancheggiate dai sepolcri.

I Bizantini, fedeli all'antico principio dell'unità dell'altare e del sacrificio in ciascuna chiesa, se la cavarono circondando il *naos* d'altri oratori minori, nei quali celebravano le messe private. Anche i Latini non fecero troppo brutto viso a questa soluzione della questione, e siccome allora era il periodo aureo della liturgia, tutte quelle teorie salmodianti di cappella in cappella, che ci descrivono, per esempio, gli *Ordines Romani*, tutto quell'avvicinarsi di oratori che circondavano in Laterano, in san Pietro, in san Paolo, *ad catacumbas* le grandi basiliche Costantiniane, — per non dire dei monasteri, ove pure attorno alla chiesa abbaziale si moltiplicarono altri oratori o cappelle — l'ufficiatura divina ne riuscì più ricca, più drammatica, più eloquente.

Ma anche senza ricorrere al partito d'edificare all'esterno delle basiliche degli oratori minori, la questione della pluralità degli altari può essere risolta, come lo fu talvolta nel medio evo, desumendone gli elementi dalle stesse forme basilicali. Sono perfettamente note le antiche celle o basiliche tricore, come quella di san Sisto sul cimitero Callistiano. In esse l'emiciclo centrale circondava il trono episcopale col sacro altare, mentre le absidi laterali accoglievano la mensa delle divine Scritture e dei vasi consacrati al Sacrificio. Ora, a trasformare quelle tavole marmoree in altari fu breve il passaggio, né si può assolutamente dire che ne siano rimaste offese le ragioni liturgiche o le esigenze estetiche. Bisognò semplicemente attenuare l'effetto di quei centri minori di culto, conservando con maggior rigore l'unità di stile nelle decorazioni, nonché le convenienti proporzioni dell'emiciclo centrale, in modo che le absidi minori non fossero parti a sé, ma facessero quasi da raggiata attorno all'abside centrale. Con tale criterio, in alcune basiliche gli emicicli minori vennero moltiplicati assai attorno a quello principale, e ne risultò una bellissima rosa che aggiunge nuova grazia al luogo santo.

Meno antico degli altari absidali è l'uso delle cappelle che si aprono lungo il transetto o le navi minori, che crearono nel tardo medio evo — quando cioè il primitivo carattere sociale della devozione liturgica si affievolì di molto, in conseguenza dello spirito individualistico che distingue i tempi nuovi — necessità culturali, devozione di fedeli, ferezza di blasone smanioso d'avere in chiesa la propria cappella gentilizia, spirito di solidarietà che aduna le maestranze e le università degli artisti, i quali hanno bisogno d'avere nel comune tempio una sede sociale; tutti motivi belli e ragionevoli,

che aprirono all'arte un'inesauribile fonte d'ispirazione ed arricchirono l'Italia d'un tesoro di pale, di trittici, di freschi e d'arazzi. Il guadagno è tale, che quasi ci fa dimenticare il danno subito dall'estetica a cagione del frastagliamento del *naos*, il quale nelle chiese moderne non ha più alcuna unità d'ispirazione, e rassomiglia piuttosto alla casa d'un collezionista d'oggetti d'arte, il quale non li sa neppure disporre armoniosamente. Parli per tutti san Gioacchino ai Prati di Castello in Roma. È l'individualismo che ormai s'impadronisce della vita moderna in tutte le sue espressioni.

* * *

Le leggi rituali s'ispirano ancor oggi all'antica mentalità classica, che faceva della mensa eucaristica il pegno e il simbolo dell'unità anche materiale ed artistica nel tempio di Dio. Oggi il *Coeremoniale Episcoporum* vuole che la santa Eucaristia, fatta eccezione per le chiese capitolari dove si celebrano gli Uffici sul presbiterio, sia custodita sull'altare principale. Nessuna decorazione, nessun posto vale questo, che fa del trono dell'Eucaristico Emanuele come la chiave di volta di tutta l'arte basilicale. Ogni altro altare attribuito al Santissimo Sacramento, sia pure ornato quanto più si voglia, non fa che turbare le proporzioni e l'armonia di queste classiche linee, spostando il centro dal suo asse.

Il medesimo Cerimoniale dei Vescovi considera pure il caso che l'altare, come in antico, sia rivolto verso oriente, e che perciò il sacerdote durante la sacra azione abbia innanzi a sé il popolo accalcato nella nave maggiore. In tali condizioni, i nostri antichi, perchè i fedeli potessero seguire i riti del sacro ministro durante il Sacrificio, amavano che l'altare isolato fosse libero, senza schermo di croci, di candelabri o di reliquiari. Il Crocifisso si collocava a fianco dell'altare, come oggi le croci capitolari, ovvero pendeva gigantesco dalla volta del tempio, appunto come anche adesso nei paesi di rito milanese.

Oggi nella liturgia latina non è permesso di conservare l'Eucaristia in un tabernacolo aperto entro il muro del transetto, come già si usava ai tempi di Mino da Fiesole, ovvero di riporla entro l'aurea colomba che pendeva dalla volticina del baldacchino. Però, anche eseguendo fedelmente le vigenti prescrizioni liturgiche, ispirate certamente ad eliminare dei gravi abusi che avevano preso piede nell'estremo medio evo, l'altare conserva ancor molto della sua solenne

austerità primitiva, e i fedeli possono seguire abbastanza liberamente i riti del sacerdote officiante; basta che la mensa abbia il suo semplice arredamento rituale, senza venir ingombrata di mensole, di controlumi e di rami di fiori artificiali, e senza che il ciborio eucaristico assuma proporzioni troppo colossali, anche perchè in questa specie di altari isolati e protetti da un artistico *tegurium*, tutto il complesso dell'altare col suo splendido fastigio marmoreo costituisce la vera sede, il *tabernaculum Altissimi*.

La Chiesa sino almeno dal III secolo ammise varie forme d'altari. Ve n'erano a mensa, sostenuti da pilastri o colonnine, ad arcosolio sul funebre *solium* delle catacombe, o anche semplicemente a sepolcro, con tavole marmoree che chiudevano da ogni lato l'urna del martire titolare. Ciascuna di queste forme è bella e autorizzata dalla tradizione liturgica; siccome però il concetto di altare-sepolcro è posteriore a quello primitivo della semplice *mensa Domini*, e v'introduce anzi un elemento funebre affatto secondario, perciò, dovendo scegliere un tipo d'altare pel Santissimo Sacramento, darei la preferenza a quello a mensa, che meglio corrisponde allo spirito della liturgia eucaristica. Una mensa su d'un sepolcro sembra quasi una mesta antinomia, e se esprime l'unione del sacrificio cruento del martire con quello incruento dell'Ostia Divina, non mi dice però gran che quando, cessata l'azione sacra, il Salvatore nel tabernacolo continua la sua vita sacramentale fra noi.

Dovrà inoltre l'altare essere di pietra o di marmo, giusta l'universale concetto dei popoli antichi. Impossibile quindi di pensare a un'ara lignea o d'altra fragile materia; giacchè, oltre il senso estetico, ne resterebbe offeso il buon gusto liturgico. La sede di *Iahvé* dev'essere fissa ed eterna, concetto che solo il marmo può esprimere. La tradizione cristiana su questo punto s'appoggia su quella precedente degli Ebrei, degli Asiatici e degli Egizi, presso i quali i cippi, le are e le steli votive furono sempre di solida pietra.

Le leggi rituali prescrivono inoltre che innanzi all'altare eucaristico ardano sempre delle lampade, che colla loro fiammella alimentata dall'umor vegetale dell'olivo, e tenuta sempre desta dalla vigile solerzia del levita, attestino la vivezza della devozione cattolica verso l'Eucaristico Emanuele. Sono esclusi quindi gli olii minerali e la luce elettrica, sia in ossequio alla tradizione liturgica, sia ancora perchè, non derivando queste luci da un principio vitale, tanto il petrolio che la corrente elettrica esprimono meno bene la forza vitale del nostro culto verso il sacro Mistero. L'olio e la cera ardendo si struggono e consumano in onore della Divinità, e così rappresentano un vero sacrificio di luce: *Eucharistia lucernaris*, giusta l'elegante frase pa-

tristica. Invece, nel gas e nella luce elettrica non apparisce così sensibilmente il consumo del combustibile; aperto l'interruttore, la lampada elettrica è un espediente molto sbrigativo, che non richiede alcun pensiero di manutenzione; perciò, anche per tale ragione, l'elettricità non simboleggia troppo fedelmente la *devotio*, cioè il servizio assiduo e amoroso del levita nel mantenere vivo innanzi all'altare di *Jahvè* il fuoco sacro della fede.

L'uso moderno ammette tuttavia l'illuminazione elettrica nelle chiese. È necessario però qui un elevato sentimento religioso e artistico, onde conservare alla casa di Dio il suo carattere ieratico, senza trasformarla in un'aula profana.

Un'illuminazione seria e sobria, che rischiarì egualmente le linee architettoniche del *naos* senza alterarle, e che di sera permetta ai fedeli d'assistere ai divini uffici così come di giorno, senza giuochi o effetti di luce sul tabernacolo e sulle immagini sacre, è consentita dalle leggi rituali. È duopo inoltre avvertire che anche di giorno nel luogo sacro una luce mitigata ispira maggior raccoglimento di spirito e dà più intenso risalto al carattere mistico del *naos*, nel quale fra i misteri del dogma, alla fiammella della fede noi ci avanziamo verso il *Pantocrator* del santuario.

Un'ultima parola sulle pale d'altare. Le immagini sacre lungo le navate del tempio precedettero di qualche secolo gli altari minori, giacchè quando questi ultimi si moltiplicarono e vennero addossati alle pareti laterali, le ritrovarono già tutte adorne di sacre pitture e di scene bibliche. L'uso ecclesiastico odierno consente che le immagini dei Santi si esponano alla venerazione dei fedeli sugli altari, a patto però che le *icone* per materia e per esecuzione siano degne del luogo sacro, ed ispirino devozione.

Con questo s'intendono escluse le oleografie, le fotografie, le rappresentazioni eccessivamente veriste, o quelle che non tengono il debito conto del carattere ieratico e liturgico, che debbono assumere tutte le arti, quando entrano nella casa di Dio. L'arte non è fotografia, e meno ancora l'arte liturgica, il cui compito in chiesa si è non soltanto di esprimere, ma di adornare, coordinando tutte le sue rappresentazioni al generale concetto eucaristico, che domina l'intero edificio culturale. Non è quindi felice l'idea del pittore che nell'ipogeo sepolcrale di Pio IX al Campo Verano a Roma, accanto alle rappresentazioni ieratiche del defunto, il quale proclama al mondo il dogma dell'Immacolata Concezione, m'introduce poi un quadro colle udienze private, che il Papa in abito comune da camera accorda ad alcune donne del popolo.

La pala soprattutto dell'altare ove si conserva la santa Eucaristia

conviene che sia in intimo rapporto con questo augusto mistero. L'uso classico delle grandi basiliche romane si è quello di dedicare l'altare eucaristico esclusivamente alla venerazione del divin Sacramento, onde sono escluse le rappresentazioni di Madonne o di Santi, per ritrarre invece la Santissima Triade, i cori degli Angeli o magari anche dei celesti comprensori in atto di rimirare con compiacenza, o di corteggiare l'Ospite divino del Tabernacolo. L'adorazione del Santissimo Sacramento ispirò già ai più insigni maestri cristiani della pittura degli stupendi capolavori, e l'argomento anche ai giorni nostri non è nè sfruttato, nè esaurito. Quanto mi piacerebbe, per esempio, se i nostri pittori, prendendo lo spunto dalle scene apocalittiche di san Giovanni, mi rappresentassero, come facevano gli antichi, l'Agnello di Dio immolato per i delitti del mondo innanzi all'altare aureo eretto in cielo al cospetto di *Iahvè*. D'intorno, i patriarchi dovrebbero offrire alla Trinità Sacrosanta i loro diademi, mentre gli angeli disposano il ritmo dei loro turiboli levati in cielo al canto alleluatico dei Santi.

Non sono già io quello che vuol negare ciò che concedeva bonariamente Orazio:

Pictoribus atque poetis, quidlibet audendi semper fuit aequa potestas.

Dico però solo che l'eccessivo spirito di libertà e d'individualismo è contrario all'arte cristiana, la quale, come pure la liturgia, è essenzialmente sociale. E per sociale qui intendo che l'arte in Chiesa, trattisi pur di pittura, di scultura, d'architettura ecc., non dev'esser fine a se stessa e secessionista, ma conviene sia subordinata anzitutto all'ispirazione liturgica, la quale per mezzo di tutte le risorse del genio cristiano intende di formare del tempio come un poema unico, una specie di Bibbia messa in iscena, anzi intimamente vissuta, un *dominicum*, in una parola, una *ecclesia Dei*, la quale riflette e si rispecchia su quella di cui Dio stesso è l'artefice nel più alto dei cieli.

CAPITOLO XIII.

La consacrazione religiosa.

Nel iv secolo, quando l'ascesi cenobitica divenne una delle più importanti istituzioni cristiane, gli storici vollero attribuirle una remota antichità, quasi un'anticipazione storica, ricollegandola colla predicazione stessa degli Apostoli, che ad Alessandria per opera di san Marco, nel mondo greco e romano per opera di san Pietro e di san Paolo, avrebbero seminato i primi gigli della castità cristiana, inaugurando lo stato religioso. Se questa pretesa non soffre alcuna seria contestazione quando si tratta dell'ascesi privata, esercitata nell'interno della propria casa e in seno alla propria famiglia, — tale infatti fu la prima forma della vita religiosa in sul nascere della Chiesa — non è però esatto il ritenere che l'organizzazione cenobitica risalga sino al i secolo. I primi Padri infatti, non solo non ne parlano mai, ma suppongono anzi un ambiente spiritualistico affatto diverso dalla concezione claustrale; l'epistola di san Clemente *ad Virgines*, già da questo solo tradisce la sua redazione posteriore almeno di due secoli al pontificato di Clemente, perchè l'anonimo autore si dirige a delle vere comunità d'asceti sparse per la solitudine, mentre nell'ambiente romano sino al iv secolo tali comunità non esisterono punto.

Nella storia della vita religiosa si possono distinguere tre diversi periodi: l'ascetismo privato, l'anacoretismo e la vita cenobitica; e questi gradi, meglio che una semplice successione, rappresentano un'evoluzione e uno sviluppo intrinseco e vitale avvenuto prima in oriente, indi ancora in occidente. I seguaci della vita religiosa riceverono in diversi tempi e paesi vari nomi. Vennero detti asceti, filosofi, eunuchi, continenti, eucratiti, gnostici, figli del patto, monaci, confessori, religiosi, servi di Dio; le donne poi erano chiamate vergini, vergini sacre, ancelle di Dio, nonne. È opportuno di far rilevare subito il carattere speciale che distingue questo primo ascetismo monastico dalla vita religiosa degli Ordini mendicanti sorti nel tardo medio evo: per questi ultimi il fine prossimo della corporazione è una determinata opera esterna di beneficenza, sia spirituale, sia corporale, il ministero ecclesiastico, per esempio, il servizio negli ospedali o il riscatto degli schiavi cristiani, mentre pel monaco an-

tico l'ascesi non è in relazione necessaria e diretta con alcuna missione esteriore, essendo essenzialmente ordinata alla santificazione dell'anima nella *Schola dominici servitii*, come san Benedetto chiama appunto il monastero.

Tutti i cristiani in forza delle promesse battesimali tendono alla perfezione, anche rimanendo in mezzo al mondo. Il monastero però è una specie d'istituto superiore di santità, in cui entra solamente un'eletta di persone generose che vuole assicurata la propria salvezza.

Il concetto della illibatezza verginale che si disposa al Cristo mediante il connubio dell'anima, fece sì che il titolo glorioso di *vergine* venisse riservato ben presto al sesso più debole, non ostante che nell'Apocalissi sia attribuito di preferenza agli uomini; da parte quindi dell'autorità ecclesiastica, un'organizzazione delle *virgines* dovè precedere almeno di due secoli le regole e i canoni dei monaci. Tertulliano nel suo *De Virginibus velandis* ci attesta, che alla fine del secondo secolo a Cartagine le vergini erano già così numerose, che si sentiva il bisogno di agire sulla pubblica opinione, per indurle ad un'acconciatura del capo più modesta. Poco dopo san Cipriano nel *De habitu virginis* rivela un'identica preoccupazione; nel iv secolo sant'Ambrogio, san Girolamo e in genere quasi tutti i grandi scrittori ecclesiastici di quel tempo, non poterono disinteressarsi dello stato verginale, ed abbozzarono per uso privato delle Demetriadi, delle Marcelle e delle Eustochie le prime leggi dell'ascesi cenobitica, che formarono poi la base ed il sustrato delle Regole successive.

Quando col moltiplicarsi di queste vergini la Chiesa dovè intervenire formalmente per sanzionare il loro stato, dando ad esse una organizzazione e un posto determinato nel seno della grande famiglia cristiana, il proposito o voto verginale supposto o implicito, già in uso nei primi tempi della Chiesa, non fu più sufficiente, ma si richiese che tale stato venisse professato pubblicamente innanzi ai capi della comunità cristiana, e sotto speciali condizioni che ne garantissero la serietà e la fedeltà. Perciò, non ostante la contraria opinione di Tertulliano, i voti pubblici furono considerati siccome più stabili e più perfetti dei privati; tanto che a poco a poco tutta l'iniziativa personale delle aspiranti allo stato di sacra verginità venne disciplinata dalla legislazione canonica ¹.

Conosciamo solo frammentariamente il rito di queste prime consacrazioni verginali. Ordinariamente esse avevano luogo nei dì più solenni; a Roma, per esempio, a Natale, a Pasqua o il lunedì successivo, quando si celebrava la stazione nella basilica vaticana. La

¹ *Cod. Theod.* L. IX, t. 25.

cerimonia allora si svolgeva innanzi all'altare, assai probabilmente durante il divin Sacrificio, e l'uso riservava al vescovo il diritto di presiederla. Sant'Ambrogio ci riferisce il discorso pronunziato da papa Liberio quando consacrò in san Pietro il dì di Natale la vergine Marcellina, sorella del santo Dottore. È probabile che l'omelia episcopale abbia sempre fatto parte della cerimonia, giacchè in san Girolamo e sant'Ambrogio ricorrono spesso delle allusioni alla parabola delle vergini prudenti e al salmo XLIV, che rivelano forse come delle vaghe reminiscenze dei *sermones* d'occasione, pronunziati dai vescovi nelle consacrazioni delle sacre vergini.

Talora il voto di castità veniva espresso in iscritto, come nella celebre pittura priscilliana della *Velatio virginis*, e dopo l'epiclesi episcopale il popolo, quasi a far da testimone all'atto solenne di quello spozializo col Cristo, acclamava: *Amen*. L'imposizione delle mani da parte del vescovo sin dai tempi di sant'Ambrogio veniva inoltre considerata siccome uno dei tratti caratteristici della consacrazione verginale.

Fino al IV secolo l'uso non aveva ancora determinato nulla sull'età delle vergini, perchè venissero ammesse a ricevere la consacrazione; ma verso questo tempo si accentuò sempre più la tendenza a differirla sino ad età matura, quando minore era il pericolo che potesse essere profanata con una condotta meno che casta¹; anzi è importante il constatare, come il criterio adoperato dalla Chiesa verso gli uomini fosse affatto diverso da quello usato colle donne, giacchè la disciplina ecclesiastica, che diviene sempre più esigente circa l'età delle *Nonnae*, come le chiamavano, lasciò invece che tra i monaci potessero consacrarsi a Dio anche i fanciulli per mano degli stessi genitori.

È a dolersi che non ci resti alcun antico rituale della *Velatio virginis*, di cui i Sacramentari romani riferiscono solo la parte eucologica. Ordinariamente essa comprendeva un'*Oratio* e una prefazione eucaristica sul tipo di quella delle sacre ordinazioni, in cui la dottrina della Chiesa sulla nobiltà dello stato verginale, assai più eccellente del matrimonio, viene esposta con una mirabile precisione di concetto. Vi si accenna chiaramente alla « professione », ma nulla ancora ci indica che la vita cenobitica abbia organizzato stabilmente i cori verginali, riunendoli sotto uno stesso tetto e sotto una medesima regola di vita².

La liturgia gallicana invece è molto meno sobria della romana,

¹ Cf. *Lib. Pontific.* (Ed. DUCHESNE), t. I, 239-41.

² MURATORI, *Liturg. Rom. vetus*, t. I, 444, 629; t. II, 174, 184.

e già nel *Missale Francorum* si manifestano le prime tendenze a tutto quel drammatismo liturgico che prevalse in seguito, e che penetrò anche nell'attuale Pontificale Romano. Precedeva una specie di proemio diretto al popolo, cui il vescovo spiegava il motivo della preghiera che era per pronunciare; indi seguiva la consegna dell'abito che veniva paragonato al *vestmentum sanctae Mariae*¹, chiudendo la cerimonia con una formola di benedizione sulla nuova professa. Anche qui ricorre la menzione esplicita dei voti pronunciati *coram Deo et Angelis sanctis*.

Soltanto più tardi, e prima nei paesi di rito gallicano, prevalse l'attuale cerimoniale descritto nel Pontificale Romano, colle antifone tratte dall'ufficio di sant'Agnese, la consegna dell'anello e della corona, elementi eterogenei che finalmente finirono per compenetrarsi coi rituali romani, facendo uno strano amalgama liturgico. Peggio ancora quando il concetto della *Consecratio* venne posto in seconda linea, e prevalse l'altro della morte mistica della neo professa, colla bara, la coltre mortuaria e i rintocchi funebri delle campane!

La benedizione delle vedove e delle diaconesse aveva nell'antica chiesa un rito speciale. Quest'ultime erano state istituite sin dall'èvo apostolico, ed una delle loro attribuzioni liturgiche era l'assistenza delle persone del loro sesso durante il battesimo, e la custodia della porta della chiesa riservata alle donne. Nelle *Epistole Pastorali* san Paolo, dando a Tito e a Timoteo delle regole precise per la scelta del clero, non manca di disciplinare il reclutamento delle diaconesse, e a preferenza le vuole vedove, d'età non inferiore ai sessant'anni, buone madri di famiglia, ospitali, caritatevoli. Al tempo del concilio di Calcedonia in Oriente la loro benedizione inaugurale era ancora accompagnata dall'imposizione delle mani del vescovo, non ostante che a Nicea tale rito fosse stato determinatamente escluso. Nel *Pastore* di Erma è attribuita una parte abbastanza onorifica alla diaconessa Grapte, il cui ufficio doveva essere appunto l'istruzione cristiana degli orfani e delle vedove, e il commentare ad esse gli scritti apocalittici di Erma. Ma non ostante l'importanza di queste attribuzioni di Grapte, le vedove comunemente anche se emettevano il voto di perpetua castità, non venivano benedette, nè facevano la loro professione pubblica in chiesa, ma solo in privato nel *secretarium*.

¹ Cf. DUCHESNE, *Origines du culte Chrétienne*, 5 édit., p. 484.

* * *

Affine alla benedizione delle vergini e delle diaconesse era quella dei monaci e la consacrazione degli abbatì. Quest'ultimi venivano sollevati a tale dignità dal vescovo o dai vescovi comprovinciali, ma nella provincia metropolitana del romano Pontefice la conferma era riservata al Papa. Il Sacramentario Gregoriano ha una sola *oratio ad faciendum abbatem*, e, contrariamente all'uso orientale che spesso accompagna qualsiasi preghiera consecratoria colla cheirotonia, per lungo tempo l'imposizione delle mani episcopali non fece punto parte di questo rito. Però anche qui il rito gallicano, forse sotto l'influenza dei greci, circondò la cerimonia della benedizione d'un abbate di tale apparato, da rassomigliarla quasi ad una consacrazione episcopale.

Nel *Penitenziale* di Teodoro di Cantorbery si ricorda, che a consacrare un abbate il vescovo deve prima celebrare la messa, indi innanzi ad una deputazione dei suoi monaci, consegna all'eletto la verga pastorale e la calzatura speciale, che distingueva la sua dignità. Il pastorale era il vero simbolo dell'ufficio abbaziale; onde in tempo di sede vacante o in caso di abdicazione, esso veniva deposto sull'altare, quasi a riconsegnarlo a Dio, alla cui cura era affidato l'orfano gregge. L'uso della mitra, e il costume introdotto dagli abbatì di celebrare la messa con rito quasi simile a quello dei vescovi, nei monasteri più potenti del regno franco-longobardo apparisce già nel secolo VIII, ed è in relazione colla posizione canonica a cui vennero elevati questi potenti prelati, quando cominciarono ad esercitare una vasta giurisdizione ecclesiastica sul clero secolare, e sulle numerose prepositure da loro dipendenti. Sono gl'inizi delle abbazie *Nullius dioeceseos* dell'estremo medio evo, e l'ultima fase dell'evoluzione del privilegio dell'esenzione e dell'autonomia concessa ai monasteri.

* * *

La consacrazione monacale sino dal V secolo veniva compiuta all'altare, e con ogni probabilità, durante la celebrazione del sacrificio eucaristico. Infatti, il Sacramentario Gelasiano ¹ ha tutta

¹ *Sacr. Gelas.* (Ediz. MURATORI), *Liturgia Romana vetus*, p. 742-3, 719-20.

una serie di messe *in monasterio, pro renunciantibus saeculo, oratio monachorum* di tipo e d'ispirazione veramente romana, e sarebbe un lavoro importantissimo quello di ricercare attraverso i Sacramentari e gli Scrittori ecclesiastici le origini e la storia della primitiva liturgia monastica. Qui conviene restringerci alla descrizione della professione monacale, che si contiene nella Regola di san Benedetto.

La cerimonia si compieva nell'oratorio del monastero alla presenza dell'abate e dei monaci; dapprima il novizio prometteva in iscritto, giusta l'antica tradizione romana, la sua perseveranza nello stato monastico, e l'ubbidienza all'abate. La cartula era redatta secondo il tipo classico notarile, conservato in seguito nelle concessioni enfiteutiche: *Peto a vobis... domne abba... ut mihi tradere debeat...*, onde aveva nome di *Petitio*; solo però che essa non era diretta esclusivamente all'abate, ma anche ai santi Patroni del cenobio, giacchè nella mentalità del tempo la professione importava quasi un contratto bilaterale tra il monaco e i suoi superiori, così celesti che terreni. Questa *petitio* o carta d'oblazione veniva deposta sull'altare all'offertorio della messa, e quando trattavasi di bambini, ad esprimere più materialmente che la carta rappresentava l'offerta della loro persona al Signore, la petizione era involta nella tovaglia della sacra mensa insieme colla mano stessa del fanciullo, che sin da quel giorno, in virtù della *patria potestas*, era consacrato irrevocabilmente al Signore. In questo caso la *Regula sancta* permetteva che i genitori più agiati accompagnassero l'offerta della loro prole a Dio con qualche elemosina, anche in immobili¹; donde trassero motivo anche gli adulti per mostrarsi non meno generosi, sicchè spesso le antiche « petizioni » loro fanno menzione di donazioni di terre, che erano offerte al monastero nell'atto della professione monastica.

Dopo la *petitio* seguiva il canto antifonico del verso: *Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum et vivam, et non confundas me ab expectatione mea*, tratto dal salmo cxviii e seguito dalla dossologia; il novizio si prostrava innanzi alla comunità, perchè pregasse per lui, e deposte le vesti secolaresche, prendeva le monastiche, la cintura e la coccola o melote. In seguito il rito si è sviluppato di molto, e nel tardo medio evo, soprattutto in Francia, importava una specie di scrutinio a domande e risposte, parecchie preghiere, un'orazione eucaristica (= prefazione), la benedizione degli abiti monacali e, in tempi a noi più vicini, perfino una bara ricoperta da drappo funebre. I particolari e l'accessorio hanno finito per oscurare il concetto principale. Il cerimoniale invece descritto nella Regola di san Benedetto

¹ *Regula S. Benedicti*, c. lxx.

è molto più semplice, ma, nella sua sobrietà romana, è assai più grandioso. Torna opportuno di constatare l'accordo che esiste fra il Sacramentario Gelasiano e il rito descritto da san Benedetto. L'orazione *pro renunciantibus saeculo* certamente precedeva la lezione dell'Epistola, e doveva avere il suo tradizionale riscontro nella Secreta, nella preghiera *Hanc igitur* immediatamente prima della consacrazione eucaristica, e nella Colletta dopo la comunione; erano le preci della Chiesa, che accompagnavano l'offerta che il novizio faceva di se stesso a Dio. È importante di rilevare questo carattere d'oblazione, che era essenziale alla professione monastica. Essa perciò rientrava nella categoria delle sacre oblazioni che gli antichi fedeli solevano presentare all'altare; onde il momento liturgico che meglio le conveniva, era appunto quello dell'Offertorio. L'azione sacra non subiva così alcuna straordinaria interruzione; si deponeva la cartula di petizione sulla sacra mensa, come appunto lo si faceva per gli altri doni, indi, o dopo o in luogo del consueto salmo antifonico dell'Offertorio, si cantava tre volte a modo dell'antifona il verso *Suscipe me* colla dossologia, e frattanto che la messa proseguiva il suo solito rito, il novizio si prostrava ad implorare le preghiere dei suoi nuovi confratelli. In questo schema romano non v'è posto — almeno durante l'Offertorio — per alcuna prefazione, e con una semplicità sublime di concetto, l'oblazione del monaco a Dio era intimamente associata a quella eucaristica, riflettendo così il pensiero dell'Epistola agli Ebrei, che il Cristo *una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos* ¹.

¹ *Hebr.* x, 14.

CAPITOLO XIV.

La consacrazione degli Stati e dei Monarchi per opera della Chiesa.

Giusta quanto fu già adombrato da Melchisedech, che unì in se stesso la dignità reale e quella di sacerdote dell'Altissimo, il Cristo, in qualità di primogenito della creazione, accentra in sé la somma d'ogni potere e d'ogni dignità, e non solo è il sacerdote del Nuovo Testamento, ma è altresì l'unico supremo re, vero, legittimo e universale, preposto dal Padre a tutto il mondo creato.

Questa unità di governo sacerdotale e reale è la sola che gli convenga, sia perchè è la più perfetta, giacchè rispecchia più direttamente l'unità e la semplicità della divina monarchia, sia perchè è la più adatta all'unità del composto umano, il quale, pur constando di anima e di corpo, costituisce tuttavia un'unica persona, ha un fine unico e soprannaturale a cui tende, Dio, principio e termine d'ogni felicità.

Anche la Chiesa, in quanto riflesso abituale del Cristo, *pleroma* della sua gloria, sua sposa, suo mistico corpo, membra unite a lui, e vivificate dal suo stesso Spirito, siede regina alla sua destra. Al pari del Cristo e per lui appunto, ella è l'ultima ragione della storia del mondo; cosicchè, in virtù della sua condizione sovrana e della sua missione soprannaturale di guidare il mondo tutto al proprio fine soprannaturale, alla vita eterna, la sua potestà si estende su tutti i popoli e su tutti i regni. Non solo ella apre e serra le porte del Cielo, ma nell'aurea irradiazione della fede dell'età di mezzo, ella con ogni buon diritto potè rivendicare a sé il potere di togliere i diademi dalla fronte superba dei re, di cingersene ella stessa le tempia, o di distribuirli ai figli suoi più degni.

A questo riguardo, il principato temporale dei Papi e la creazione dell'impero cristiano carolingio debbono annoverarsi tra le istituzioni più importanti della storia; giacchè in virtù della prima, il supremo Pontefice riunì in sé la dignità sacerdotale e regia, — sebbene quest'ultima venisse esercitata su piccolo tratto di territorio, quanto cioè glielo consentivano le cure più importanti del governo spirituale dei popoli —; mentre con la seconda i Papi, non essendo chiamati essi stessi ad esercitare direttamente il supremo dominio civile sul po-

polo cristiano, lo commettevano però ad un imperatore che fosse al tempo stesso il difensore armato della Chiesa, il figlio primogenito e devoto del pontificato romano, ed il rappresentante legittimo della divina giustizia. È la teoria antica delle due spade presentate dagli Apostoli a Gesù: *Domine, ecce duo gladii hic*. Di questi, uno viene brandito dalla Chiesa, e simboleggia l'autorità spirituale, l'altro per la Chiesa, ed è il potere civile commesso a Cesare.

Nessuna meraviglia quindi che, ad imitazione di quanto fece Samuel a David, già gl'imperatori di Bizanzio abbiano inaugurato il loro governo con una solenne cerimonia religiosa, destinata a circondare la maestà del *Basileus* come d'una specie di carattere sacro. Il primo imperatore coronato dal patriarca di Costantinopoli Proclo, sembra sia stato Teodosio II, giusta quanto narra Teodoro (*Eglog. II*); dopo di lui Giustino II (558), Maurizio, Tiberio, Eraclio, tutti costantemente furono ricinti del diadema per mano dei patriarchi. Tale rito penetrò anche in Occidente, e mentre in Irlanda san Colomba, semplice abbate, s'attribuiva il potere di consacrare il re Aidano (*Vit. s. Col., II*), in Francia i vescovi cominciarono anch'essi ad ungere col crisma reale il capo dei primi successori di Clodoveo.

La genesi storica degli stati italiani prima della conquista carolingia, impedì che la religione consacrasse coi suoi riti quel miscuglio di governi improvvisati, che all'occhio del romano dovevano sembrare tutti illegittimi, in quanto rappresentavano uno smembramento dell'unico stato veramente legale e sacro, duraturo quanto il mondo: l'*Imperium Romanum*; e solo allora, quando, inimicatasi coi Greci e coi Langobardi, la Chiesa Romana si rivolse per aiuto ai Franchi, il nuovo impero carolingio poté ricevere da Leone III la consacrazione definitiva. Il significato un po' vago che si attribul da principio a tal rito, fece sì che per più secoli Papi ed imperatori si contendessero reciprocamente l'alto dominio sul territorio romano, senza che alcuno valesse a dissipare l'equivoco primitivo. Mentre i Franchi pretendevano a un dominio vero e reale su Roma, i Pontefici d'altra parte si studiavano d'indebolirne a tutto potere l'influenza.

È noto l'episodio della coronazione di Carlo Magno nella basilica vaticana il Natale dell'800, sebbene le previe convenzioni corse tra lui e Leone III siano tutt'altro che chiare. Da quel giorno la storia cristiana di Europa inaugurò un'era novella, che si tradusse in un rinnovamento generale di tutta l'antica civiltà franco-italica; onde, non solo le scienze e le arti, ma fin le formole liturgiche risentirono di questa rinascita, mercè la compenetrazione dello spirito carolingio con quello pontificio di Roma. Il fatto sta, che noi conosciamo i più importanti documenti della liturgia romana solo attraverso le elabo-

razioni liturgiche franche, e se la Scuola di Carlo Magno non avesse preso a sè l'iniziativa di propagare nelle Gallie i libri della liturgia di Roma, forse oggi non possederemmo che scarsi avanzi di tutto il ricchissimo patrimonio letterario della cattedra pontificia.

Il rito della Consacrazione imperiale, com'era in uso a Roma nel medio evo, ci offre uno dei più curiosi esempi di questa compenetrazione liturgica di elementi franchi e romani. Le Gallie fornirono lo schema e le formole del rito, Roma poi pensò a localizzarle, adattandole al proprio genio ed ambiente, così che ne risultò un insieme maestoso, una delle più splendide cerimonie della liturgia latina.

L'*Ordo Coronationis imperatorum* ci venne conservato in varie redazioni. La più antica, del tempo dei Carolingi, è assai semplice e corrisponde esattamente al tipo consecratorio romano: una preghiera e una *consecratio* parimenti eucologica (non eucaristica, come nelle Ordinanze), al termine della quale il Papa cingeva la fronte dell'eletto col diadema imperiale. In seguito però la consegna della corona e della spada furono accompagnate da formole distinte e speciali, d'origine non romana, dopo le quali la *schola* intonava le *laudes* tradizionali in onore del Papa, del nuovo monarca, dell'esercito romano, franco e alemanno. — Coteste *laudes*, oggi in uso nella sola coronazione pontificia, conservano abbastanza puro il classico tipo romano. Abbiamo infatti delle testimonianze, che esse erano eseguite al tempo di san Gregorio Magno, quando giungeva da Costantinopoli il ritratto ufficiale del nuovo imperatore; anzi le ritroviamo perfino in Africa, durante il pontificato di sant'Agostino.

Col tempo, il rito della coronazione imperiale divenne assai più complesso, e si modellò su quello stesso della consecrazione pontificia. Così lo sviluppo liturgico fu tutto a scapito del concetto teologico, non essendo mai bene circondare una cerimonia semplicemente eucologica coi riti che distinguono l'amministrazione dei veri e propri Sacramenti. La fusione della liturgia franca con la romana sotto i carolingi è responsabile di parecchie di queste inopportune combinazioni. L'unzione col crisma è ricordata in Francia fin dal secolo VIII, anzi, al dir dei cronisti, lo stesso san Remigio avrebbe unto re Clodoveo.

Mentre però a Roma è solo il Papa quegli che impone il diadema al nuovo sovrano, — *Petra dedit Petro, Petrus dat diadema Rodulpho* — nello spirito gallicano invece è tutto il corpo episcopale che compie il sacro rito, e che — si sente bene nella formola — è troppo persuaso della propria debolezza innanzi al potere regio, per poter adoperare il linguaggio forte e dignitoso, che usa in tale circostanza il Pontefice romano. Questi, come capo della Chiesa, con-

ferisce i diritti al trono per la potestà stessa di cui è egli rivestito, mentre i vescovi franchi sembrano quasi i mandatari delle loro diocesi, e personalmente si confessano indegni e peccatori, ricercando solo una languida espressione di potenza nel loro numero settenario.

Infatti, nella coronazione di Carlo il Calvo furono sette i vescovi che recitarono su di lui altrettante preghiere, mentre l'unzione venne riservata al metropolitano. A Roma invece, dopo che fu introdotto il rito dell'unzione sulle spalle dell'eletto imperatore, non vi si volle tuttavia annettere una speciale importanza, così che non era già il Papa, ma uno dei cardinali che la compieva, siccome una pura cerimonia preparatoria al rito stesso della collazione delle insegne imperiali.

Conosciamo il rituale della consecrazione di Federico I il 10 giugno 1155. Il re, scortato dalle sue soldatesche, ascese la scalinata della basilica vaticana, e dopo che ebbe deposte le vesti consuete nell'oratorio di santa Maria in Turri nell'atrio di san Pietro, ne rivestì delle nuove, assai più magnifiche. Innanzi all'altare della Vergine lo attendeva Adriano IV, nelle cui mani l'Alemanno prestò il consueto giuramento di fedeltà. Indi il Papa fece il suo ingresso nella basilica, e salì all'altare di san Pietro, frattanto che il vescovo d'Albano presso la porta argentea recitava su Federico una prima orazione; presso il gran disco di porfido, che vedesi tutt'ora vicino alla porta maggiore del tempio vaticano, il vescovo di Porto ne recitò una seconda, dopo la quale il re salì al presbiterio, e rimase prostrato in terra, frattanto che si cantarono le litanie. La terza orazione venne recitata dal vescovo d'Ostia innanzi all'altare della Confessione, e fu accompagnata questa volta dall'unzione del braccio e della spalla del re coll'olio dei catecumeni, — unzione che però in seguito venne eseguita innanzi all'altare di san Maurizio, patrono degli eserciti e dei loro capitani.

Terminate queste cerimonie preparatorie, il Papa riprese l'interrotto rito della messa, colla pompa consueta delle solenni messe papali. Frattanto che il suddiacono leggeva l'epistola, seguita dal graduale cantato dalla *schola*, l'eletto si ritrasse in disparte presso l'altare di S. Maurizio; quindi, tornato nuovamente ai piedi dell'altare della Confessione, ricevè dalle mani del Papa una spada tolta da sopra la tomba dell'Apostolo: *accipe gladium desuper beati Petri corpore sumptum*. L'augusto se ne ricinse il fianco, *accingere gladio tuo super femur*, indi la sguainò, la vibrò alcune volte in aria e la ripose nel fodero, volendo indicare con quell'atto che l'avrebbe sempre impugnata per difendere la Chiesa e il Pontefice, dal quale ripeteva la dignità imperiale. Adriano IV prese allora dall'altare il diadema, e

ricintane la fronte dell'Alemanno, gli disse: *Accipe diadema regni, coronam imperii, signum gloriae in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. In segno d'umile riconoscenza, il nuovo sovrano si prostrò a baciare i piedi del Pontefice, dopo di che prese finalmente posto su d'un seggio preparatogli alla destra del trono papale, e la *schola* intonò le consuete *laudes* in onore di Adriano e di Federico. Il popolo e l'esercito risposero con grida entusiaste di gioia. Se le fazioni da cui allora era lacerata in Roma la cittadinanza non l'avessero impedito, l'antico rito avrebbe voluto che il Papa col nuovo imperatore, cinti entrambi la fronte colle corone, in gran corteo si fossero recati in Laterano, ove doveva seguire il solenne convito nel triclinio leoniano.

Questo cerimoniale del secolo XII, per quanto apparisca maestoso, pure ad analizzarlo da vicino, la cede in proprietà d'espressione e in precisione di concetto all'antica coronazione romana del secolo IX, prima cioè che la liturgia papale subisse l'influenza di quella gallicana. Così, i tre cardinali che recitano sull'eletto le tre collette, vogliono essere come un'imitazione della consecrazione papale, i cui ministri erano regolarmente il vescovo d'Ostia con altri due cardinali vescovi suburbicari. L'unzione coll'olio dei catecumeni ricorda quelle dei vescovi e dei sacerdoti nel rito franco, senza però riflettere, che là si trattava del sacramento dell'Ordine, mentre nel caso della coronazione d'un sovrano, la Chiesa non conferisce che una semplice benedizione inaugurale.

Il rito della coronazione dei re franchi è parimente importantissimo. I vescovi si facevano prima promettere dal candidato la conservazione dei privilegi delle loro rispettive chiese; — primo indizio di debolezza di quel corpo episcopale, così sollecito di assicurare il proprio patrimonio diocesano di fronte all'autorità regia — : indi proponevano l'affare al popolo, perchè anch'egli desse il suo voto. Ove questo riusciva favorevole, due vescovi durante il canto del *Te Deum*, prendevano per mano il sovrano, e condottolo innanzi all'altare, lo facevano prostrare a terra sino a che fosse terminato il cantico. Seguivano parecchie orazioni recitate successivamente dai diversi prelati, ma il cui concetto generale e predominante era sempre l'unzione *unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres* — confusione assai inopportuna tra i carismi del sacerdozio, quelli dell'illuminazione profetica e il rito dell'inaugurazione del governo regio. — Dopo l'unzione d'olio mescolato col sacro crisma, si consegnava al re l'anello, e indi il metropolitano lo cingeva di spada. Siamo al momento decisivo e solenne di tutta la cerimonia. L'arcivescovo, assistito da tutto il collegio episcopale, prende la corona e la pone in capo

al sovrano, facendogli notare che, sebbene personalmente peccatori, pure erano i Pontefici della Chiesa gallicana, quelli che gliela conferivano. Seguiva la consegna dello scettro e della *ferula* — talora anche una palma in segno di vittoria — ; dopo di che i prelati intronizzavano l'eletto sul trono reale, e scambiando con lui l'amplesso di pace, lo acclamavano: *vivat rex feliciter in sempiternum*.

Dopo la coronazione dei re venne anche la volta delle regine, e anch'esse ricevettero per mano dei Papi e dei vescovi la corona augustale. In Francia il rito non era molto dissimile da quello ora descritto; solo che l'unzione era fatta sul capo, sebbene non manchino degli esempi in cui la osserviamo eseguita anche sul braccio, come oggi appunto prescrive il Pontificale Romano. L'imposizione delle mani del metropolitano, per quanto assai strana, ricorda l'antico rito irlandese adoperato da san Colomba verso re Aidano. La nuova regina riceveva infine l'anello e veniva incoronata dai vescovi, a simiglianza di quanto si faceva pel consorte.

Affatto speciale era la cerimonia colla quale i re di Germania, prima di farsi incoronare imperatori dal Papa, ricevevano la corona del regno langobardo d'Italia a Monza, o a Milano. L'arcivescovo di Milano presiedeva di diritto alla cerimonia; ma perchè Monza in antico era stata riguardata come la seconda capitale langobarda, così da principio la coronazione aveva luogo in quella città, finchè poi la violenza dei Milanesi non prevalse contro i diritti di Monza. Il Ripamonti descrive così il rito dell'incoronazione. Il re si fermava dapprima innanzi all'atrio di sant'Ambrogio, presso un gran roccchio di colonna, e dal conte *de gente Angleria* riceveva in dono un volume, in cui erano descritti i riti e le preci proprie della liturgia milanese. — Si sa che Carlo Magno, nel suo intento di ridurre ad unità la liturgia dei suoi vasti stati, aveva tentato la soppressione della liturgia ambrosiana. Ma il tenace attaccamento del popolo alle patrie usanze prevalse sulla volontà del re, così che anche i suoi tardi successori, venendo a Milano, dovevano anzi tutto assicurare i cittadini che non avrebbero attentato alla loro particolare liturgia. Stesa la mano sul Sacramentario Ambrosiano, l'Alemanno giurava fedeltà al Papa e alla romana Chiesa. L'arcivescovo allora gli imponeva in capo la corona ferrea, ed il corteo, preceduto dal Conte in funzione di crocifero, entrava nella Basilica di sant'Ambrogio, ove il monarca riceveva dall'arcivescovo la benedizione reale. La solenne intronizzazione dell'eletto sul soglio dei sovrani langobardi poneva termine alla cerimonia.

È singolare, ed accusa un ordine di idee un po' vago e confuso circa i reciproci rapporti tra la gerarchia sacerdotale e i ministri

degli stati cristiani, quanto nel tardo medio evo veniva eseguito in Roma per la coronazione imperiale. I canonici di san Pietro ricevevano il nuovo sovrano a far parte del loro capitolo; questi assumeva gli abiti da suddiacono, e talora anche da diacono, per cantare il Vangelo e ministrare al Papa nella messa e a mensa. Confusione tra due ordini di cose perfettamente distinte, e pie esagerazioni che però rivelano l'intensa religiosità del medio evo che le seppe concepire, e ci inducono ad un alto concetto di quella civiltà che assorgeva tanto alto, da derivare da Dio stesso il principio della regia autorità, che allora era il cardine della civile società.

In Germania il rito della coronazione del Kaiser, era alquanto differente. I grandi elettori, gli arcivescovi cioè di Colonia, di Magonza e di Treviri in abiti pontificali attendevano l'eletto presso le porte del duomo d'Aquisgrana, e introdottolo nel tempio, lo facevano dapprima prostrare al suolo. Per quanto sublime fosse allora il regio potere, l'eletto cominciava col riconoscerlo siccome derivato da Dio e dalla Chiesa, e con quell'atteggiamento umile e devoto alla presenza di tutto il popolo, confessava che sopra al suo tribunale ve n'era un altro assai più nobile, innanzi al quale egli, al pari dell'infimo dei suoi sudditi, non era che polvere. L'arcivescovo di Colonia recitava su di lui una preghiera, indi seguiva la messa, che il re ascoltava in trono, assistito dagli arcivescovi di Magonza e di Treviri. Dopo il canto del graduale e delle litanie dei Santi, l'arcivescovo di Colonia compieva lo scrutinio formale dell'eletto, e con una serie di domande si faceva promettere da lui l'osservanza della giustizia e degli statuti del regno. Quando questi avesse soddisfatto alle richieste del prelado, i vescovi lo presentavano al popolo perchè esprimeesse pur esso il suo consenso alla coronazione, e i due elettori di Magonza e di Treviri a nome dell'intera nazione germanica gridavano: *fiat, fiat*. Il metropolita di Colonia procedeva quindi al rito della consacrazione imperiale propriamente detta. Coll'olio dei catecumeni ungeva al re il capo, il petto, le spalle, le braccia e le mani; indi i grandi cappellani palatini lo rivestivano di candida tunica di lino, della stola e dei sandali, nè più e nè meno che se il *regale sacerdotium* che gli attribuivano nel medio evo, fosse stato un sacerdozio sacramentale, vero e proprio. Da ultimo, i tre arcivescovi gli consegnavano la spada, i braccialetti, il manto colle aquile ricamate, il globo d'oro e lo scettro regio, doni simbolici che non di rado i sovrani offrivano a qualche insigne basilica o abbazia dei loro stati, quasi ad indicare che il Cristo è il solo vero sovrano del popolo cristiano. La cerimonia aveva termine dopo che il re, posate le armi sull'altare, avesse riconfermato il suo giuramento di difen-

dere la Chiesa e di osservare gli statuti del regno. Se il monarca aveva seco la sposa, anche questa veniva unta in petto coll'olio dei catecumeni, indi era incoronata col diadema, ed intronizzata vicino al consorte.

Distanti di tempo e di mentalità dalla società medievale, questi riti potranno forse sembrarci fantastici e strani. Eppure, le mutate condizioni delle odierne nazioni che non domandano più alla Chiesa di consacrare colla sua autorità divina i sovrani e i loro troni, rappresentano tutt'altro che un progresso nel cammino della civiltà! È vero che oggi, nelle intestazioni protocollari degli atti pubblici, manteniamo le tradizionali formole, e diciamo che i sovrani sono tali per grazia di Dio. Ma questa sola e nuda nozione è troppo astratta, perchè abbia un'efficacia veramente pratica, perchè si rifletta, anzi, sia vissuta dai popoli, così che i monarchici nelle nazioni odierne rappresentano al più il partito preponderante, di fronte agli altri partiti socialisti, radicali, anarchici ecc. Null'altro che un partito? Eppure, se è vero che un sovrano legittimo è tale per grazia di Dio, se è vero che la sua autorità deriva da quella del « Re dei re e Signore dei dominatori », se la di lui persona e i suoi diritti sono perciò sacri, intangibili ed inviolabili, ne segue che i partiti che da lui ingiustamente dissentono, non sono semplicemente dei partiti, ma dei faziosi, ribelli alla suprema legge di Dio, e refrattari alle leggi della civile società.

Il medio evo, quando conduceva i re ai piedi dell'altare a ricevere lo scettro e il diadema per mano del Papa e dei sacerdoti, quando faceva spandere sul loro capo il crisma benedetto, quando li rivestiva di bianca tunica e di stola, quando in chiesa incontro alla cattedra episcopale riservava un trono anche ai sovrani, ai quali durante la messa solenne presentava a baciare il codice dei Vangeli, quando all'offertorio li onorava, al pari del clero, con speciali turificazioni e cerimonie, quando al loro arrivo in qualche città disponeva che sacerdoti e popolo uscissero loro incontro a croce inalberata, coi turiboli fumiganti e coll'acqua benedetta, attraverso tutto questo ritualismo, il medio evo intendeva di educare gli animi non solo al rispetto, ma alla devozione religiosa verso la dinastia regia, la rappresentante della legittima autorità. Dico devozione religiosa, e non semplicemente ubbidienza legale, giacchè nell'insegnamento cristiano l'autorità, avendo Dio stesso per principio, riveste una natura sacra, ed in questo senso entra a parte della religione. San Tommaso, san Bonaventura, Gregorio IX e Dante non concepivano altrimenti l'*imperium* medievale, onde nella Divina Commedia il Cristo stesso è salutato cittadino di Roma cristiana.

Nè si muova l'eccezione che nella concezione medievale il potere sovrano, o era esorbitante ed assoluto, o s'inclinava troppo ossequioso ai sacerdoti. Nulla di più inesatto. Il medio evo che riconosceva nei legittimi monarchi altrettanti depositari dell'autorità divina, professava pure alto il principio che essi, come uomini e come sovrani, erano soggetti alle leggi di Dio e della Chiesa, e dovevano perciò rendere stretto conto delle loro azioni al divino Giudice e al Vicario suo in terra. Senza ricorrere troppo da lungi all'esempio del vescovo Babila che in Antiochia vieta l'ingresso della chiesa all'imperatore Filippo, farò rilevare che il medio evo era abbastanza abituato agli esempi di pubblica penitenza offerti dai sovrani, quando si rendevano rei di gravi colpe. Così san Benedetto riprendeva aspramente delle sue crudeltà il re Totila prostrato ai suoi piedi, e ad Ottone III in pena del sangue versato in occasione che i Crescenzi in Roma s'erano ribellati a papa Gregorio V, san Romualdo impose in espiazione il pellegrinaggio alla basilica di san Michele sul monte Gargano. Quando i re, invece d'essere i padri del popolo, ne divenivano i tiranni, non mancava mai un tribunale superiore, quello del Vicario di Gesù Cristo, che li richiamava al dovere, ed al bisogno, loro toglieva il diadema dalla fronte. Ne fece tristamente la prova Enrico IV, reo, non tanto di simonia, quanto di tirannia politica, quando, alla sentenza d'Ildebrando, tutto l'impero gli negò fede ed ubbidienza, sinchè non si fosse riconciliato colla propria coscienza e col Papa.

Attraverso le formole liturgiche ora descritte, non si deve neppur credere che quest'alta giurisdizione, che s'attribuiva la Chiesa sui re e sui loro imperi, finisse per confondere insieme la doppia potestà, ecclesiastica e laica, ponendo così le sorti della società esclusivamente in mano dei sacerdoti. I due poteri rimanevano bensì subordinati, come dev'essere lo spirito alla materia, ma distinti, come appunto distinti ne erano i supremi depositari e rappresentanti, il Papa e l'Imperatore. Se talora i Pontefici citavano i re al loro tribunale, non era già sotto l'imputazione politica che si svolgeva la causa, ma morale e religiosa. *Non de regno, sed de peccato.*

Questa concezione politica cui s'ispira il magnifico rituale della *coronatio regis*, si riflette su tutto il medio evo, e non potrà mai pienamente intendersi, se non si tiene conto dapprima della mentalità della società civile di allora. Infatti, l'età di mezzo è principalmente un'età religiosa, in cui la fede, la sacra liturgia pervadono tutte le forme sociali, e ne riflettono, per così dire, l'anima, tanto che è impossibile di prescinderne. E perchè questa fede e questa religione cui s'ispirava il medio evo, sono d'ordine soprannaturale

e rivelato, perciò anche le forme politiche e sociali che da queste immediatamente scaturivano, partecipavano di questa trascendenza, e debbono da noi annoverarsi tra le più nobili e perfette istituzioni.

Certo che la società odierna non ha nulla di meglio da opporre loro, tanto che, mentre nell'età di mezzo tutte le nazioni s'inclinavano riverenti alla Chiesa, brandivano le armi e le deponevano, accettavano le tregue di Dio alla semplice parola del suo Vicario, oggi, dopo un lustro di tremendo conflitto europeo, le nazioni che non riconoscono sopra di loro alcun altro tribunale che il campo di battaglia e l'egemonia commerciale, ancora non sanno a quali condizioni i popoli potranno finalmente ricomporsi in pace.

CAPITOLO XV.

La benedizione nuziale.

Il contratto nuziale è religioso di natura sua, essendo ordinato ad un complesso di beni, che eccedono l'ordinaria competenza del potere civile. Gesù Cristo poi lo elevò alla dignità di Sacramento, e, mediante il sigillo della grazia, rese il patto nuziale più sacro, più saldo e indissolubile, elevandolo persino a simboleggiare quel coningio unico, casto e perpetuo che intercede fra lui e la Chiesa. Per il solo fatto quindi che tra i cristiani il matrimonio è un Sacramento, le sue condizioni contrattuali, i suoi riti soggiacciono esclusivamente all'autorità della Chiesa, senza ingerenza d'alcun potere civile.

Bisogna distinguere il sacramento coniugale, il quale consiste essenzialmente nel solo contratto matrimoniale delle due parti, dalla benedizione nuziale che regolarmente lo accompagna. Questa benedizione, d'origine ecclesiastica, non fu sempre in vigore, e pur dopo acquistata forza di legge, non divenne mai condizione essenziale di validità. Il contratto invece è d'istituzione divina, ed è come un sacro deposito commesso alla fedeltà della Chiesa, che ne tutela e garantisce i diritti.

La più antica testimonianza circa l'intervento del potere episcopale nelle stringere il contratto matrimoniale, ricorre nell'epistola di sant'Ignazio a Policarpo: *Decet ducentes et ductas cum sententia episcopi unionem facere, ut sit secundum Dominum et non secundum concupiscentiam*¹. Dal qual testo non risulta ancora, è vero, l'esistenza d'un rito eucologico per la celebrazione del sacramento nuziale, ma esso certamente data almeno dal II secolo, giacchè Tertulliano ne scrive alla moglie, come d'un rito universale: *Unde sufficiam ad enarrandam felicitatem eius matrimonii quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio et obsignatum angeli renuntiant, Pater ratum habet? Nam nec in terris filii sine consensu patris rite ac iure nubunt*². Prendiamo atto sin d'ora dei due punti più importanti della dichiarazione del polemista Cartaginese: *Ecclesia conciliat* — ecco il matrimonio contratto pubblicamente innanzi all'autorità ecclesiastica —

¹ C. v, P. G., V, col. 723.

² TERTULL., *Ad Uxor.*, lib. II, c. ix, P. L., I, col. 1415-16.

et confirmat oblatio — ecco la messa *pro sponso et sponsa*, che suggella coll'Eucaristico Sacrificio la reciproca donazione delle loro persone. Anzi Tertuliano ci porta ancora più innanzi. La benedizione ecclesiastica e la stipulazione del contratto innanzi al vescovo, a tutto rigore, non sono condizioni essenziali alla legalità del matrimonio; chi però le omettesse, si ricoprirebbe d'infamia, e la sua unione nella pubblica mentalità per poco non sarebbe ritenuta illegittima: *Penes nos occultae quoque coniunctiones, idest non prius ad ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur*¹.

Perchè ciò non avvenga, è necessario pertanto che questa *professio* di fedeltà coniugale si celebri *coram episcopo monogamo, presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti, ac viduis*²; condizione che del resto già preesisteva nella mentalità romana, giacchè Apuleio ci assicura che: *impares nuptiae et praeterea in villa sine testibus et patre non consentiente factae, legitimae non possunt videri*³.

L'antico diritto romano esigeva inoltre che il matrimonio avvenisse tra eguali, e puniva colla perdita della dignità patrizia le unioni tra ricchi e plebei. — Ecco le *impares nuptiae* d'Apuleio. — Ne avveniva che molti, a frodare la legge, senza incorrerne nella sanzione, preferivano di convivere colla propria donna plebea senza alcun legame civile — concubina —, inconveniente che tolse di mezzo papa Callisto I, quando dichiarò legittime innanzi alla Chiesa quelle nozze illegali innanzi al diritto romano. È il primo atto questo in cui la Chiesa, pienamente cosciente della propria autonomia di fronte allo Stato in questioni essenzialmente religiose, quando sono in giuoco gl'interessi delle anime, legifera per proprio conto in maniera del tutto indipendente, e senza tener calcolo delle disposizioni civili.

Rientra nella questione delle *impares nuptiae* anche l'impedimento della condizione servile, che è sopravvissuto per lunghi secoli nel diritto canonico, così che non era ignorato neppure da don Abbondio del Manzoni. La Chiesa lo ritenne, non per degradarne la condizione degli schiavi, ma per proteggere il consorte *ingenuus* da tristi sorprese, qualora dolorosamente gli fosse stata celata la mancanza di libertà da parte del coniuge servo.

Attesta sant'Agostino, che sino quasi ai tempi suoi erano stati comunemente tollerati i matrimoni tra consanguinei: *Quia id nec divina prohibuit, et nondum prohibuerat lex humana*⁴. Fu primo Teodosio che vietò sotto severe pene il coniugio fra cognati; e quando

¹ TERTULL., *De Pudic.*, c. IV, P. L., II, col. 1088.

² TERTULL., *De Monog.*, c. XI, P. L., II, col. 938.

³ APULEIUS, lib. VI.

⁴ *De Civit. Dei*, lib. XV, c. XVI, P. L., XLI, col. 459.

poi i suoi figli Arcadio e Onorio confermarono le disposizioni paterne, la Chiesa le introdusse di buon grado nel suo codice canonico, estendendole anzi nel medio evo sino al VII grado.

Il matrimonio dei vedovi, sebbene dichiarato dall'Apostolo lecito e valido, pure ancor oggi nel comune sentire dei fedeli incontra una forte avversione e ritrosia. La ragione si è perchè queste seconde nozze non simboleggiano perfettamente l'indissolubile unione della Chiesa col Cristo, e spezzano quel vincolo di fede, che ancor dopo morte congiunge il coniuge superstite alla memoria del defunto. Inoltre gli antichi scrittori ecclesiastici scorgevano nelle seconde nozze un indizio d'incontinenza, e quando non giungevano sino a riprovarle, come pur fece Tertulliano che le equiparò alla bigamia e alla fornicazione, pure le sconsigliavano, non risparmiando biasimi contro chi le attentasse. Così sant'Ambrogio: *Non prohibemus secundas nuptias, sed non probamus saepe repetitas*¹, e poichè a san Girolamo si opponeva la concessione di san Paolo, il Dottore Betlemita risponde: *Aliud est quod vult Apostolus, aliud quod cogitur velle. Ut concedat secunda matrimonia meae est incontinentiae, non illius voluntatis...*². Di qui l'uso ecclesiastico, che i vedovi sposandosi non ricevano la benedizione nuziale, e siano privi delle pensioni della Chiesa. *Non solum ab officio sacerdotii bigamus excluditur, sed et ab elemosyna ecclesiae; dum indigna putatur stipe, quae ad secunda coniugia devoluta est*³.

Il rito attuale della benedizione nuziale conserva senza dubbio degli elementi antichissimi che possono risalire al III secolo, quando appunto le varie benedizioni d'olio, di frutta nuove ecc. si ricollegavano alla stessa anafora eucaristica *infra Missarum solemnità*. Ci difettano però sufficienti documenti per tentare una piena descrizione della solennità. Il Gelasiano e gli altri Sacramentari ci conservano solo le collette della messa *pro sponso et sponsa* così pel giorno del matrimonio, che pel trigesimo, o l'anniversario in cui aveva luogo un'altra sinassi eucaristica. Gli *Ordines Romani* non contengono nulla in proposito, in modo che, per trovare qualche cosa di più esteso, bisogna giungere alla famosa lettera scritta nell'866 da Nicolò I in seguito alle consultazioni dei Bulgari. Da essa risulta che il matrimonio, giusta il rito romano d'allora, comprendeva i seguenti atti, alcuni dei quali precedevano, altri accompagnavano il consenso coniugale.

Innanzitutto si facevano gli sponsali, i quali consistevano nella

¹ *De Viduis*, c. xi, P. L., XVI, col. 268.

² *Ep. ad Ageruchiam.*, P. L., XXII, col. 1050.

³ *L. c.*

mutua promessa di futuro matrimonio che si facevano le parti, promessa però che, ad esser rata, richiedeva che vi accedesse il consenso dei genitori. Seguiva la *subarrhatio* o consegna alla sposa dell'anello, *annulum pronubum*, da parte del fidanzato. Si pattuiva in seguito la dote, e se ne stendeva atto legale — *tabulae nuptiales* — alle quali spesso, come attesta sant'Agostino ¹, apponeva la sua firma il vescovo. — Giova citare un passo del santo Dottore d'Ippona, là dove dalla stessa formola di queste *tabulae* trae argomento per dimostrare che la procreazione della prole è il fine primario del matrimonio: *Coeterum, qui uxoris carnem amplius appetit, quam praescribit limes ille « liberorum procreandorum causa », contra ipsas tabulas facit quibus eam duxit uxorem. Recitantur tabulae, et recitantur in conspectu omnium adstantium, et recitantur liberorum procreandorum causa, et vocantur tabulae matrimoniales* ².

Tutto questo precedeva la celebrazione del matrimonio, e rappresenta la continuazione e la persistenza degli antichi usi romani nel seno della società cristiana medievale. Anzi, meglio che negli altri sacramenti, in questo del Matrimonio si rivela bene tutto lo spirito conservatore della Chiesa, la quale, invece di bandire dal suo rituale le vecchie forme culturali classiche, ispirate a Giunone pronuba e agli Imenei, se le assimila nei loro elementi innocui, le ribattezza, attribuisce loro un significato cristiano più elevato, e così dà carattere di perennità e d'universalità alla civiltà latina.

Al giorno fissato, il matrimonio aveva luogo *in facie ecclesiae*, nell'atrio cioè del tempio e alla presenza del vescovo o del sacerdote. — Più tardi la frase *in facie ecclesiae* fu fraincesa, e le si attribuì un significato perfettamente giuridico, mentre da principio essa era null'altro che un termine liturgico, e veniva intesa nel suo senso materiale della *facciata della Chiesa*.

Secondo sant'Agostino, erano i genitori o un *paranympus*, *amicus interior*, *consciis secreti cubicularis* ³, quello che presentava la coppia nuziale al sacerdote. Questa esprimeva alla sua presenza il proprio consenso, e si scambiava la destra, frattanto che il sacro ministro invocava su di loro le divine benedizioni. I Padri ricordano spesso questo scambiarsi di mani di cui si trova il primo accenno nella storia di Tobia. Valga per tutti Tertulliano nel libro *De velandis virginibus*: *Ad desponsationem velantur, quia et corpore et spiritu masculino mixtae sunt per osculum et dexteras, per quae pri-*

¹ Serm. 362, P. L., XXXVIII, col. 1463.

² Serm. 51, P. L., XXXVIII, col. 345.

³ Serm. 296, P. L., XXXVIII, col. 1332.

mum resignarunt pudorem spiritus ¹. Il rito del bacio è menzionato più di rado.

Introdotti gli sposi in chiesa, seguiva la messa colla benedizione nuziale, detta nel Sacramentario Leoniano *velatio nuptialis*, dal velo che si stendeva durante questa benedizione sul capo dei coniugi. Anche sant' Ambrogio afferma che il matrimonio viene consacrato *velamine sacerdotali et benedictione* ², e papa Siricio nella sua lettera ad Imerio ³, ci attesta la medesima disciplina.

Come si vede, è la tradizione classica che persiste attraverso la liturgia cristiana. Il velo infatti di cui parla Tertulliano, è il *flammeum* che presso i romani copre il capo della fanciulla che va a nozze. Il Sacrificio Eucaristico tiene luogo della *confarreatio* latina o della *maectatio* del bove o del porco sull'altare del tempio. Il clero sostituisce il vecchio collegio degli aruspici e dei sacerdoti, e il *velum coniugale* ha un significato analogo alla pelle di pecora, che ricopre lo sposo e la sposa assisi su due sgabelli legati insieme, frattanto che si offre in loro nome un sacrificio di frutta e di frumento.

Prescrivevano gli antichi Sacramentari che gli sposi ricevessero la sacra Comunione, e che all'uscir dalla chiesa venissero ricinti di corone di fiori. Anche quest'ultima circostanza ricorda l'uso classico delle corone nuziali, le quali sono ancor oggi in onore presso gli orientali. Nicolò I, nella sua lettera ai Bulgari, vuole anch'egli che gli sposi *de ecclesia egressi, coronas in capite gestant, quae semper in ecclesia ipsa sunt solitae reservari* ⁴; prescrizione la quale ci autorizza a supporre, che anche a Roma, come in Oriente, nel medio evo gli sposi qualche tempo dopo il matrimonio — probabilmente il trigesimo giorno — deponessero le loro corone in mano del sacerdote, perchè si conservassero poi in chiesa, quasi a far fede in futuro dell'avvenuto contratto matrimoniale.

È stato un vero danno liturgico che nel tardo medio evo gran parte di questo splendido rituale nuziale, dalle linee classiche così sature di pensiero, abbia fatto naufragio, e che ora i moderni celebrino il matrimonio con una serietà e prosaicità tale, che ci spaventa. Tale perdita subita in Occidente deve renderci più cari e preziosi i riti nuziali dei greci, e in genere dei popoli orientali, presso i quali l'autica tradizione romana ed ecclesiastica ha subito minori alterazioni.

Nell'eucologio bizantino il rituale matrimoniale comprende due

¹ C. xi, P. L., II, col. 964.

² Epist. XIX, 7, P. L., XVI, col. 1026.

³ C. iv, P. L., XIII, col. 1136.

⁴ P. L., CXIX, col. 980.

distinte cerimonie: la benedizione nuziale e la coronazione. I coniugi attendono il sacerdote alla porta del tempio; il prete l'introduce in chiesa, dà loro in mano una candela e li turifica in forma di croce, frattanto che il diacono e il coro eseguiscano una litania: *Pro servo Dei N. et ancilla Dei N. sibi nunc invicem desponsatis et salute eorum Dominum precemur. — Kyrie eleison... Ut honoratas nuptias, inviolatumque thalamum Dominus Deus largiatur, Dominum precemur. — Kyrie eleison ecc.*

Segue la consegna dell'anello; il sacerdote dapprima ne pone uno d'oro in dito allo sposo, ed uno d'argento alla sposa dicendo: *Subarrhatur servus Dei N. propter ancillam Dei N. in nomine Patris etc.*, ma tosto l'assistente delle nozze, il *paranympheus*, fa il cambio e consegna quello d'oro alla sposa.

La *coronatio* è perfettamente distinta dalla *subarrhatio* e può essere differita ad altro tempo. Il sacerdote accoglie nuovamente gli sposi alla porta del tempio, ve li introduce cantando il salmo *Beati omnes*, cui il coro intercala un'antifona ad ogni versetto. Il diacono intona la solita prece litanica, dopo di che il sacerdote ricinge gli sposi d'una corona: *Coronatur Servus Dei N. propter ancillam Dei N. in nomine Patris etc.*; viene letto un brano dell'epistola di san Paolo agli Efesini in cui sono descritti i doveri degli sposi; segue il tratto del Vangelo di san Giovanni col racconto delle nozze di Cana; si benedice la coppa comune a cui gli sposi appressano il labbro, quindi si scambiano un bacio, e dopo avere accolto gli auguri del popolo, vengono licenziati dal sacro ministro con un'ultima preghiera. Otto giorni dopo, quando depongono le corone, il sacerdote recita alcune preci speciali.

Il rito della coppa comune di vino, che il sacerdote porge agli sposi, si ritrova anche in alcuni rituali occidentali, siccome pure era in uso in alcuni luoghi della Francia la benedizione del talamo coniugale la sera delle nozze. Nella genesi di quest'ultimo rito è evidente l'influenza del libro di Tobia, dal quale deriva parimenti la continenza dei nuovi coniugi la prima notte del matrimonio.

Non è inopportuna qui un'osservazione. Le varie formole della benedizione nuziale presso i latini, piuttosto che alla coppia nuziale in comune, si riferiscono di preferenza alla donna. Secondo il Sacramentario Leoniano, è per lei che viene offerto il Divin Sacrificio: *hanc igitur oblationem famulae tuae N. quam tibi offerimus pro famula tua N.*, siccome pure la *velatio coniugalis* colla relativa benedizione prima della frazione dell'Ostia, riguarda lei esclusivamente: *Sit amabilis ut Rachel viro, sapiens ut Rebecca, longaeva et fidelis ut Sara etc.*

Per chi tiene conto della mentalità degli antichi circa l'inferiore condizione della donna di fronte all'uomo, non potrà non apparir mirabile la sapienza della Chiesa, che nelle sue formole liturgiche ha assunta la tutela della parte debole, l'ha rialzata da quella condizione degradante a cui l'aveva ridotta il paganesimo, l'ha tanto nobilitata, che per opera della cristiana cavalleria essa è divenuta poi quasi il simbolo d'un culto, che ispirò la *Commedia* di Dante e la *musa* del Petrarca.

Un'altra osservazione prima di terminare il capitolo. Abbiamo tracciato in altro luogo i riti che accompagnavano anticamente la consecrazione religiosa; ora dobbiamo aggiungere, che la cerimonia della *Consecratio virginis*, specialmente quella descritta nell'attuale Pontificale Romano, è in stretta relazione colla benedizione coniugale, della quale abbiamo ora discorso. E la ragione c'è. Già san Paolo aveva paragonato lo stato verginale ad un matrimonio spirituale che l'anima contrae con Gesù Cristo, e Tertulliano partendo da questo concetto, aveva voluto che le vergini cristiane velassero il capo a maniera delle maritate. Queste idee sotto l'influenza della liturgia gallicana vennero svolte sempre più misticamente, cosicchè al primitivo rito della *Consecratio virginis* descritto nei *Sacramentari Romani* — rito che importava una semplice preghiera eucaristica colla *velatio capitis* — si sostituì una curiosa combinazione di cerimonie, tolte dalla liturgia nuziale. Vi sono le matrone, *paranymphea*, il consenso alla professione verginale, la *subarrhatio* coll'anello, la *velatio* e la *coronatio*, donde ne risulta un complesso certamente magnifico, ma forse troppo riboccante d'affettuosità a danno del pensiero teologico, che dovrebbe dominare tutto quell'apparato scenico. Vi si parla di nozze, di bracciali d'oro, di vigne profumate e in fiore, d'anella preziose, di latte e di miele sorbito dalla bocca dello sposo, del sangue suo che imporpora le gote della sposa, anzi addirittura di talamo etereo, *ipsi sum iuncta in coelis, quam in terris posita tota devotione dilexi*, senza pensare invece che si sta in terra, e che si deve purtroppo custodire il tesoro della verginità in fragili vasi di creta.

Il medio evo, essenzialmente mistico ed intimamente religioso, ci si ritrovava tutto in tali formole, che forse allora esprimevano una realtà. Oggi la mentalità è mutata insieme collo stato della società, e non fa quindi meraviglia che le professioni religiose delle monache si svolgano con un rito più sobrio, e che, tranne poche eccezioni, la magnifica *consecratio virginis* rimanga appunto nel Pontificale Romano, ricordo d'altri tempi più ingenui, più religiosi, più lieti.

CAPITOLO XVI.

La liturgia sulle soglie dell'eternità.

Negli aurei secoli di fede, quando la liturgia penetrava così intimamente l'individuo e la società cristiana, che tutta la vita ne era come soprannaturalizzata, anche i dolori e le malattie che precedono la discesa nella tomba venivano confortate da uno splendido apparato di sacramenti e di cerimonie, che, oltre a deporre nel cuore il germe dell'immortalità, infondevano nello spirito il balsamo soave della speranza. L'isolamento e la mestizia dell'ora suprema ritrovavano un valido sollievo nell'unzione interiore del Paraclito; e sembra che la Chiesa, madre gentile e pietosa, collo splendore dei riti che svolgeva attorno al letto del suo figlio morente, abbia voluto come fare a gara colla liturgia degli Angeli, quale dopo breve ora l'infermo sarebbe volato a contemplare in cielo.

Il rito del *Sacramentum Olei*, — che solo una terminologia più recente ha chiamato *Estrema Unzione*, contribuendo così a dargli quel senso pauroso, quasi macabra apparizione della morte, che ora ha assunto — è ricordato da san Giacomo nella sua Epistola canonica, in cui si determinano con assoluta precisione le condizioni essenziali circa la forma, il ministro e gli effetti di questo sacramento. « Chi cade in *malattia grave*, venga unto dai *presbiteri* coll'olio, e la *preghiera* della fede salverà l'infermo così dalle conseguenze disastrose del *peccato*, che dal morbo stesso » — qualora cioè così lo esiga la salute dell'anima —.

In conseguenza, i sani, anche se condannati o prossimi a morire per mano violenta, furono sempre esclusi dalla partecipazione dell'*oleum infirmorum*, perchè in essi viene meno, come spiega l'Angelico, la *ratio signi* senza il quale non può esistere punto il sacramento. In antico esso veniva parimenti negato a coloro che, a cagione delle presunte loro pessime disposizioni, la Chiesa giudicava immeritevoli dell'assoluzione sacramentale; per un motivo affatto opposto erano altresì esclusi i bambini e i neofiti che morissero prima d'aver deposte le bianche tuniche del loro battesimo. Si legge perciò nella vita di sant'Adelardo abate di Corbia, che i suoi monaci, conoscendo la sua illibata innocenza, esitavano se dovessero o no confe-

rirgli l'estrema unzione, *quem procul dubio scieramus peccatorum oneribus non detineri.*

Comunemente la sacra Unzione, quasi ultimo complemento della Penitenza, precedeva in antico il santo Viatico; ma questi tre Sacramenti venivano ordinariamente ricevuti, non già al termine della vita, come vuole un brutto vizio dei secoli a noi più vicini, ma non appena lo stato dell'infermo cominciava a destare qualche apprensione. Anche oggi lo spirito della Chiesa non si è punto mutato, come lo dimostra il Tridentino, e l'abuso opposto viene giustamente condannato siccome dannoso, anche perchè la grazia del Sacramento, a vantaggio della salute corporale dell'infermo, opera, non a maniera di miracolo o di prodigiosa resurrezione d'un cadavere strappato alle fauci della morte, ma *per modum medicinae*, quando ancora l'infermo è in grado d'esser curato e di risanare. Perciò assai di frequente, nel medio evo, come anche oggidì in Oriente, il sacramento dell'Unzione veniva conferito pubblicamente in chiesa, mentre l'infermo se ne stava seduto o genuflesso innanzi al sacerdote. Talora il sacro rito era ripetuto per sette giorni continui da vari sacerdoti, i quali, oltre agli organi principali dei sensi, ungevano anche le altre parti del corpo colpite dal morbo. L'antichità, insomma, ha ignorato l'odierno abuso di differire la sacra Unzione all'ultimo momento, in modo da giustificare il suo recente titolo di *estrema*, come viene chiamata; abuso che sembra abbia tratto la sua origine, oltre che dall'ignoranza e dall'illanguidita fede dei tempi moderni, anche dalla superstizione invalsa verso il secolo XIII, che cioè dopo ricevuto l'Olio Santo non fosse più lecito di mangiar carne, di danzare o di vivere nello stato coniugale.

Nelle liturgie occidentali l'Olio veniva particolarmente consacrato dal vescovo la Domenica delle Palme e il Giovedì Santo. A Roma, siccome vedemmo precedentemente, il Papa ne benediceva alcune ampolle arrecategli dai diaconi; siccome però tutte le famiglie volevano custodire in casa la propria ampolla d'Olio Santo, come noi facciamo adesso per l'acqua benedetta, e se ne servivano per devozione privata a curar febbri, emicranie o altro, così i vescovi e i presbiteri che assistevano il Papa, si recavano al *podium* che ricingeva il *bema*, e lì consacravano contemporaneamente al Pontefice le altre fialette d'olio loro presentate dai fedeli. Una colletta dell'attuale rito di consacrazione dell' *Oleum infirmorum* allude appunto a quest'uso privato che ne facevano gli antichi, giacchè s'implora la grazia del Signore *omni ungenti, gustanti, tangenti etc...*

A tale effetto nel III secolo l'Olio degli infermi veniva consacrato, a quanto rilevasi dai Canonici d'Ippolito, ogni domenica; anzi, nel

Canone Romano può tuttavia riconoscersi nella dossologia finale il punto di raccordo della *benedictio Olei* coll'anafora eucaristica: *Per quem, Domine, haec omnia nobis dona sanctificas, vivificas, benedixis et praestas nobis.* — *L'haec omnia etc.* non può affatto riferirsi, come sembra indicare ora la Rubrica, alla divina Eucaristia, ma allude particolarmente all'olio, al pane, e alle frutta nuove che venivano benedette dal vescovo. —

In Oriente l'olio dell'estrema unzione suole essere benedetto volta per volta dai sacerdoti. I rituali orientali attenendosi alla lettera del testo di san Giacomo: *inducat presbyteros*, prescrivono che i ministri di questo sacramento siano regolarmente sette, e non mai meno di tre. La cerimonia è quanto mai splendida. Precedono lunghe preghiere, in cui ripetutamente s'invoca la Vergine coi titoli più affettuosi che sa immaginare la fervida fantasia orientale: la sola pura, l'adorna d'un mare di pace, l'oliva feracissima, colei che s'incorona di Cristo a guisa d'un diadema, il palazzo del supremo Re, la sede della somma Triade, ecc. Indi, mentre il coro dei sacerdoti benedice l'olio della sacra lucerna, i cantori eseguono varie invocazioni all'apostolo Giacomo, ai santi Anargiri, i martiri cioè Pantaleone, Cosma e Damiano, all'evangelista Giovanni e ad altri Santi più popolari tra quelle genti.

Terminata la benedizione dell'Olio, il diacono legge dei brani della sacra Scrittura; seguono i sacerdoti i quali cantano successivamente sette squarci dei santi Vangeli, intercalando queste lezioni con altrettante preghiere ed unzioni sacramentali, che vengono successivamente eseguite sulla fronte, sul mento, sulle gote, sul petto, sul dorso, sulle palme delle mani e sui piedi dell'infermo. terminate le unzioni, si depono sul capo dell'ammalato il codice dei Vangeli; i sacerdoti sovraimpongono le loro mani consacrate, e invocano sull'infermo le divine benedizioni.

Spesso questo rito veniva celebrato in chiesa, e, come anche fra i latini del medio evo, faceva parte della messa *pro infirmo*. — I rituali in tal caso prescrivono che la cerimonia cominci alla sera precedente, e si trascorra la notte al canto dei salmi e delle invocazioni ai Santi. La mattina l'infermo, al termine della messa, riceve l'unzione sacramentale, e dopo di lui vengono unti col santo olio, non solo i sacri ministri e i fedeli circostanti, ma le pareti stesse del luogo. Spesso infatti in Oriente i moribondi andavano a trascorrere gli ultimi loro giorni negli ospizi annessi alle chiese, affine di morire tra i canti e gli splendori della sacra liturgia.

Il genio occidentale fu sempre più sobrio. Così il Pontificale Gemmeticense, per esempio, prescrive che il sacerdote si vesta dei

sacri ornamenti, non escluso il fanone, come per la messa, e vuole sia accompagnato, oltre che dal diacono che porta il codice dei Vangeli e l'ampolla dell'Olio Santo, anche dagli accoliti coi candelabri accesi e col turibolo degli aromi.

Il rito dell'Estrema Unzione ivi apparisce come compenetrato con quello della Penitenza; le formole sono deprecative, ma differiscono dalle attuali in uso.

Più importante è la cerimonia descritta nei Capitolari di Teodolfo d'Orléans. L'infermo riceve dapprima l'assoluzione sacramentale, indi, se può, vestito a festa, si fa trasportare in chiesa, dove viene deposto su d'un giaciglio ricoperto di cilicio e di cenere. Gli si fanno incontro tre sacerdoti, che dapprima aspergono il luogo con acqua benedetta, in cui sono state infuse alcune gocce d'Olio Santo; indi spargono sul suo capo e sul petto la cenere, dicendo le parole della Genesi: *In sudore vultus tui vesceris pane tuo, donec revertaris in terram de qua sumptus es. Pulvis es, et in pulverem reverteris*. Allora l'ammalato s'inginocchia o si prostra in terra, e frattanto si cantano i sette salmi penitenziali e le litanie; quindi i sacerdoti lo ungono coll'olio degli infermi sulle spalle, sul volto, in testa, sugli organi dei sensi, sul petto, in tutto almeno quindici volte, ma talora le unzioni giungono anche a venti. Era prescritto che le vesti su cui fosse caduta qualche goccia del sacro olio, per maggior riverenza, venissero sepolte col defunto, e se questi invece fosse sopravvissuto, perchè si potessero nuovamente indossare, venissero prima accuratamente lavate.

Si faceva recitare al morente l'Orazione domenicale e il Simbolo; quindi egli dava l'estremo vale ai parenti e agli amici, per non occuparsi più fin da quel momento, che della sua eterna salvezza.

A Tours, dopo il canto dei salmi penitenziali, gli astanti imponevano le mani sul capo dell'ammalato, dicendo: *Dominus loquitur est:... super aegros manus imponite*. Le unzioni erano almeno dodici, e le seguiva la santa Comunione, rito che si ripeteva per sette giorni di seguito. Durante tale settimana di penitenza e di preghiera, venivano incaricati alcuni chierici di celebrare notte e giorno i divini Uffici, presso il letto del morente.

Generalmente anche in Occidente, i sacerdoti che amministravano l'Estrema Unzione erano sempre parecchi; talora uno compieva le unzioni sacramentali, mentre gli altri recitavano delle preghiere.

Non ostante tanta varietà di usi, ritroviamo tuttavia uno schema comune che comprendeva i salmi penitenziali, la confessione, l'imposizione delle mani e la santa Comunione. Di regola generale, quando era possibile, seguiva la messa *pro infirmo*, il quale intanto

se ne rimaneva disteso sul cilizio cosperso di cenere, giacchè era un principio universalmente accettato nel medio evo latino, che un figlio di cristiani non può morire che *in cinere et cilicio*. Può considerarsi come un caso sporadico quello del Rituale di Châlons, ove troviamo un rito che ricorda più dappresso l'uso greco: il sacerdote tornato in chiesa dopo la cerimonia, segna il popolo coll'olio santo, e lo asperge d'acqua benedetta.

Quando si parla di liturgia, bisogna sempre dare un posto d'onore a Cluny, ov'essa nel secolo xi raggiunse una gloria ed una magnificenza tale, che a buon diritto i contemporanei intitolarono la sua ricchissima basilica *deambulatorium Angelorum*. Giusta gli *Ordines* adunque di quel celebre centro di vita monastica e liturgica, l'infermo doveva egli stesso richiedere all'abate che gli venisse accordata la grazia dell'Unzione. Annunciata la domanda ai monaci nel Capitolo, si ordinava la processione; precedevano i religiosi; il sacerdote vestiva il camice e la stola, quattro conversi laici portavano l'olio santo, il turibolo, l'acqua benedetta e la croce. Si incensava dapprima il letto dell'ammalato, e mentre il sacerdote compieva le unzioni rituali, il coro cantava i salmi penitenziali. Dopo l'Estrema Unzione seguiva la santa Comunione col bacio di pace a tutta la comunità, dalla quale il morente si accomiata. Quando si prevedeva prossimo il suo passaggio all'altra vita, gli si recava nuovamente il viatico, — residuo questo d'un antichissimo rito romano, secondo il quale il moribondo doveva ricevere un'ultima volta il santissimo Sacramento in sul punto di morire, affine di passare all'eternità col prezzo dell'immortale riscatto. I pagani costumavano di porre in bocca al morto una moneta onde pagare il nolo della barca di Caronte, e in qualche regione, in Africa e nella Campania, ritroviamo che nel vi secolo era invalsa la consuetudine di deporre la santa Eucaristia sul petto dei defunti. I concili vietarono un tale uso del sacro Pane di vita, ma l'antica pratica di Roma non ha nulla di superstizioso e riprovevole, e s'ispira anzi a un elevatissimo concetto del Sacramento, che pei mortali è il germe e l'innesto dell'immortalità beata. — Dopo la Comunione si deponeva l'ammalato su d'uno strato di cilizio e di cenere, che a Cluny stava sempre pronto nell'oratorio dell'infermeria, gli si leggevano le vite di Santi, si cantavano le litanie ed altri salmi. Al momento della morte tutti i monaci dovevano essere presenti per recitare subito il vespero dei defunti, trattando che il cadavere veniva lavato alla presenza d'un sacerdote salmodiante. Giusta il grado gerarchico del defunto, i sacerdoti componevano sul letto di morte il corpo d'un sacerdote, i diaconi quello d'un diacono, e così via via sino ai fan-

ciudi, ai quali, superando così la naturale ritrosia, s'insegnava a lavare e rivestire quello d'un loro coetaneo.

Il cadavere non veniva mai abbandonato sin che rimaneva insepolto, ed un coro si succedeva all'altro nel canto dei salmi. Generalmente però la sepoltura non era di molto differita ed aveva luogo lo stesso giorno, giacchè sino a che il morto non fosse depresso nella fossa, a nessuno era lecito di parlare, di prender cibo o d'uscir di monastero. Nell'aula capitolare l'abate assolveva solennemente il defunto dalle pene regolari incorse — *Absolutio super defunctum* —; indi, cantata la messa, il cadavere veniva recato al sepolcro. In taluni luoghi l'uso voleva che il volto venisse prima coperto col cappuccio, che talvolta si cuciva. A Roma nel secolo VII i corpi dei monaci defunti erano unti in petto coll'olio santo, e a Chiaravalle ai tempi di san Bernardo, l'abate pel primo ricopriva colla terra i cadaveri dei suoi religiosi, calati nella fossa. Il santo Dottore ricorda lo strazio da lui provato, quando dovè compiere quest'ufficio di pietà verso il proprio fratello.



L'argomento ci porta ora a descrivere brevemente i riti antichi delle esequie cristiane, i quali, sebbene non appartengano propriamente alla liturgia sacramentaria, sono però così connessi colla Estrema Unzione, e colla messa *pro defuncto*, che ne formano come parte integrale e il complemento.

Spirato che fosse l'infermo, il cadavere, giusta l'uso generale degli antichi, veniva lavato, e quando la sua condizione sociale non gli permetteva il lusso d'essere imbalsamato, come avveniva specialmente in Egitto, era tuttavia unto di aromi in sì gran copia, che Tertulliano poté attestare nell'*Apologetico*, i Cristiani comprarne assai più abbondantemente pei loro morti, che non i pagani ad « affumigare » i loro Dei. Il defunto era quindi rivestito delle insegne del suo grado; i ricchi adoperavano vesti di porpora ornate d'oro, così che san Girolamo poté dimandare se i loro corpi non potessero altrimenti ridursi in polvere, che nella porpora. Solo coloro che perivano di morte violenta, erano deposti nella tomba colle medesime vesti, che indossavano nel momento della loro uccisione. — Perciò santa Cecilia, nel secolo XVI, venne ritrovata colle stesse vesti insanguinate che aveva, quando morì. — Ai tempi di san Benedetto viveva ancora a Cassino l'uso di deporre la santa Eucaristia sul

petto del morto, per consegnarlo così al sepolcro col sacro pegno della futura resurrezione, e, non ostante le proibizioni di vari concili gallicani e di san Bonifacio in Germania, la consuetudine sopravvisse al secolo XI, giacchè leggiamo che nella tomba di sant'Udalrico fu trovata una pisside contenente *sanguis Domini et alia Sancta*.

Talora in alcune chiese di Francia, ad indicare la fede cristiana del defunto, gli si poneva sul capo un sigillo di cera asperso d'acqua benedetta; ai sacerdoti e agli ecclesiastici si radeva la barba e si tagliavano i capelli in forma di corona, e ai preti invece dell'ostia, nel tardo medio evo, si poneva in mano un calice di stagno. A Roma il corpo del Papa, prima del pontificato di san Gregorio Magno, veniva ricoperto di preziose dalmatiche, che i fedeli solevano poi fare a brandelli e conservare quasi religiose reliquie. Avvenne il medesimo quando fu sepolto il diacono Pascasio¹, onde il santo Dottore vietò quei segni d'inconsulta venerazione, ordinando che il feretro pontificio non venisse più oltre ricoperto da alcun drappo.

Eusebio ci descrive i pomposi funerali di Costantino, prima che fosse deposto in un'arca d'oro nel portico dell'*Apostoleion* di Bisanzio. Quando nella basilica vaticana nel 1543 venne distrutto il mausoleo funerario dell'imperatore Onorio, fu ritrovata frammista alle ceneri una gran quantità d'oro e di gemme. Sappiamo parimenti di Carlo Magno, che venne sepolto assiso su d'aureo trono, vestito internamente di cilizio, ma ricoperto di vesti preziose, cinto il capo col diadema imperiale, col Vangelo in mano, lo scudo al lato e le altre insegne della sua dignità.

Spesso il defunto veniva chiuso nella tomba lo stesso giorno del suo passaggio, ma per i personaggi più insigni si differiva la sepoltura, tre, quattro e talora anche sette giorni. Questa dilazione, se trattavasi di vescovi, derivava anche dall'uso, sanzionato dal concilio di Valenza nel 524, che un vescovo dovesse essere recato al sepolcro dai suoi colleghi comprovinciali; onde era vietato ai sacerdoti di chiuderne il corpo nella tomba prima che fossero convenuti i vescovi più vicini, il qual rito viene detto dal concilio: *mos antiquus in sepeliendis sacerdotibus*.

Giusta il diritto romano, al quale s'ispirò anche la legislazione canonica, era vietata la tumulazione dei cadaveri nelle città, e nell'interno dei templi. San Gregorio I, ogni volta che concedeva licenza di dedicare nella sua provincia metropolitana un oratorio o un battistero, vi apponeva sempre la condizione che non vi si trovassero delle tombe.

¹ S. GREG. M., *Dialog.* IV, 40.

Però nel periodo langobardo prevalse l'uso contrario, onde anche a Roma le chiese titolari sostituirono un po' alla volta i cemeteri suburbani. Cominciarono dapprima i vescovi a voler essere sepolti nelle loro cattedrali; anzi nel VII secolo sembra che in Italia quest'uso fosse divenuto quasi una norma costante, giacchè, ci narra il medesimo san Gregorio, che, non ostante tanti pericoli, talvolta vollero conformarvisi anche dei prelati costretti ad esulare dalle proprie sedi devastate o distrutte dal furore dei Langobardi.

Sant'Ambrogio a Milano si preparò la tomba sotto lo stesso altare ove era solito di celebrare il divin Sacrificio, trovando convenientissimo, come diceva, che il sacerdote riposasse là, dove aveva compiuto il sacro ministero. Conosciamo parecchi casi simili, tutti ispirati al sublime pensiero d'associare il defunto pastore alla corona dei suoi predecessori che riposavano in pace sotto la mensa del Cristo, nella confessione d'un'identica fede, e nella speranza d'una medesima redenzione. Anche Damaso a Roma, in una celebre epigrafe callistiana, ricordando le tombe dei Papi del III secolo, le pone in stretta relazione coll'altare: *Hic numerus Procerum servat qui altaria Christi*, e voleva dire che, dalle varie generazioni di Pontefici che si succedevano sulla sede pontificia, e dopo morte riposavano insieme sotto l'identico altare, poteva trarsi, come aveva già prima fatto Ireneo, un valido argomento per dimostrare contro gli eretici l'apostolicità della dottrina insegnata dalla Chiesa, ed a lei trasmessa da Gesù Cristo e dagli Apostoli, per mezzo d'una serie giammai interrotta di vescovi e pastori.

Generalmente i cristiani aborriscono dall'uso pagano di sovrapporre o di seppellire i cadaveri alla rinfusa. Nei cemeteri i *loci bisomi* o *trisomi* sono divisi internamente da tavole marmoree o da pareti tufacee, ed il *loculus* stesso era scavato a misura alla presenza del cadavere, che veniva deposto nella tomba in posizione supina, col volto verso il cielo, e coi piedi ad oriente.

Non è possibile di determinare esattamente il testo delle antichissime preci funerarie, ma sappiamo tuttavia, che fin dai secoli di persecuzione esisteva a loro riguardo una precisa tradizione Ecclesiastica. Infatti, fu già osservato dagli Archeologi che il ciclo scritturale che ricorre più sovente nelle pitture funerarie delle catacombe, ha un perfetto riscontro nelle preghiere della *Commendatio animae* di sapore assai antico, anzi d'ispirazione Israelitica, ove si ricordano Isacco, David, Daniele, Susanna e Tecla. San Girolamo, parlando della sepoltura di san Paolo eremita, narra che sant'Antonio in quell'occasione cantò i salmi *ex Christiana traditione*; allusioni o reminiscenze della liturgia funebre si ritrovano pure sulle antiche epigrafi sepol-

crali e sui sarcofagi, tra cui recentemente parecchie iscrizioni funebri della Libia assai importanti.

Qualche accenno al rito primitivo delle esequie cristiane si rinviene negli atti di san Cipriano, il quale in piena persecuzione venne sepolto trionfalmente *cum scolacibus, voto et triumpho magno*. San Girolamo, narrando dei funerali di Fabiola, riferisce che si sentiva risuonare per le vie di Roma il canto dell'Alleluia, e nella vita di santa Paola racconta che la Santa *translata est episcoporum manibus et cervicibus feretro subiicientibus, cum alii pontifices lampades cereosque profferrent... Hebraeo, Graeco et Latino sermone psalmi in ordine personabant; et non solum triduo, donec supter ecclesiam, et iuxta specum domini conderetur, sed per omnem hebdomadam...*

Sant'Agostino nel IX libro delle *Confessioni* ci ha descritto stupendamente la morte e i funerali di sua madre Monica ad Ostia Tiberina. Spirata che fu, Evodio intonò il salmo centesimo, cui i presenti rispondevano col ritornello: *Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine*. Indi si raccolse in casa gran folla di popolo, e dopo che la salma venne composta nella bara, *de more illis quorum officium erat funus curantibus*, fu recata al cimitero. Si celebrò la messa *iuxta sepulchrum posito cadavere, priusquam deponeretur*, ed Agostino stesso volle accompagnare il funebre corteo, assistendo ad occhi asciutti a quei funerali.

Osserva il Cabrol, che il corteo funebre costituisce uno dei più antichi tipi di processione; vi si cantava tra gli altri il salmo II e il L a cagione delle parole *Exultabunt Domino ossa humiliata*; san Gregorio di Nissa, san Girolamo, san Giovanni Crisostomo e sant'Agostino lasciano inoltre supporre che anche i salmi XXII, XXXI, C e CXIV facessero parte di questa liturgia funebre, che ci è conservata nel Rituale Romano appena in istato frammentario. Il responsorio *Subvenite sancti* e l'antifona *In paradisum* sono perciò tra i più preziosi capolavori superstiti di quella funebre liturgia, alla quale tuttavia di frequente s'ispirarono i pittori e gli scultori antichi dell'antichità cristiana e dell'alto medio evo. Per essi, dominati dalla fede cristiana nella resurrezione, la morte non aveva nulla di macabro o di terribile, ma s'assomigliava a un placido sonno, durante il quale l'anima veniva trasportata in seno a Dio.

Anche l'ufficio dei defunti ancora in uso, senza l'invocazione iniziale *Deus in adiutorium*, senza inni, colle lezioni del libro di Giobbe così belle e così appropriate alla circostanza, rivela un'alta antichità.

La messa — *sacrificium pro dormitione* — in suffragio pei defunti, è ricordata già da Tertulliano e da san Cipriano. In origine, il suo tipo non doveva essere molto dissimile dalla consueta anafora euca-

ristica, ma forse fin dal IV secolo dovè formarsi una liturgia eucaristica speciale pei defunti, di cui l'attuale messale Piano conserva solo qualche prezioso elemento. Oltre le messe celebrate il dì VII, XXX e anniversario dalla morte, la pietà dei superstiti cercava il conforto nel lutto col celebrare sulle tombe dei loro cari dei banchetti funerari, delle libazioni, delle luminarie e delle aspersioni con unguenti profumati, riti tuttavia che la Chiesa non omise di vietare, non appena vi si annesse un significato superstizioso.

Le origini dell'assoluzione funebre sembrano medievali, e il suo significato è affatto distinto dal rito dell'assoluzione sacramentale, sebbene le preghiere s'ispirino al medesimo concetto della potestà di sciogliere e di legare, di cui gode la Chiesa. Ecco come si esprimono a tal proposito gli *Statuta Chartusiensium* (III, c. 2): *Absolutio defuncti post sepulturam in claustrum... non debet fieri per modum absolutionis sacramentalis, sed per modum orationis*. Tuttavia, gli antichi intendevano per mezzo di tal rito di rimettere al defunto la pena dovuta alle sue colpe, assolvendolo dalle censure ecclesiastiche, e con significato parallelo a quello delle messe e degli altari privilegiati, solevano concedere allo spirito *per modum suffragii* una piena indulgenza delle sue colpe.

Perciò nel Pontificale Romano, tra i motivi che debbono determinare il vescovo a visitare ogni anno ciascuna parrocchia della sua diocesi, è indicato ancor quello di prosciogliere i defunti. È importante la sentenza d'assoluzione che san Pietro il Venerabile mandò ad Eloisa, abbadessa del Paracletto, affinchè fosse appesa sulla tomba d'Abelardo: *Ego Petrus, cluniacensis abbas, qui Petrum Abaelardum in monachum cluniacensem recepi, et corpus eius furtim delatum Heloissae abbatissae et monialibus Paracleti concessi, auctoritate Dei et omnium sanctorum absolvo eum pro officio ab omnibus peccatis suis*.

Nel Monastero di Sant'Audioeno a Rouen v'era l'uso che nei funerali dei defunti, all'offerterio, il *praecentor* presentasse successivamente la stola a tutti i sacerdoti presenti, perchè assolvessero il trapassato.

Il rituale funerario milanese ha subito dei forti ritocchi romani, ma una delle sue caratteristiche è ancora la lettura del *Passio* secondo san Matteo, d'una pericope di san Giovanni ed il canto delle litanie dei Santi.

I Greci ancor oggi conservano quattro riti funebri diversi pei sacerdoti, pei monaci, pei laici e pei bambini. Le preci tuttavia sono assai affini per concetto a quella pei defunti contenuta nel Pontificale di Serapione (sec. IV). Talvolta i cadaveri dei vescovi vengono collocati in chiesa sul proprio trono episcopale; lo spettacolo deve es-

sere allora ben poco lieto, ma è duopo ricordare che anche ad Aquisgrana Carlo Magno fu sepolto nella cripta del duomo assiso su d'aureo trono, e rivestito degli ornamenti imperiali.

L'illanguidita fede dei secoli moderni ha costretto la Chiesa a smettere in gran parte l'antica magnificenza del suo rituale, riducendo la liturgia sacramentaria quasi ai puri elementi essenziali. Però il danno è stato tutto nostro; giacchè oltre i minori frutti spirituali che raccogliamo da questa riduzione della preghiera pubblica della Chiesa, anche lo spirito nelle lotte della vita, e soprattutto delle distrette dell'agonia, ritrova più stentatamente quel conforto, quel balsamo di speranza, quell'intima consolazione, che per mezzo dei sacri riti e per la potenza interceditrice della mistica Sposa del Nazareno sosteneva così efficacemente i padri nostri. Figli devoti della Chiesa, essi vivevano intimamente del suo spirito soprannaturale; e perciò con una semplicità, con una solennità di cui i moderni difficilmente possono rendersi ragione, essi passavano dal tempio e dalla liturgia di quaggiù, a quella che l'Agnello di Dio tra gli osanna degli Angeli e dei Santi celebra eternamente sull'aureo altare del Cielo.



INDICE

	<i>Pag.</i>
PREFAZIONE	vii
Cap. I... — La sacra Liturgia, sue divisioni e fonti . . .	1
» II... — L'iniziazione cristiana	10
» III... — La preghiera ecclesiastica nella Chiesa primitiva .	24
» IV... — Le condizioni storiche della riforma liturgica in Roma ai tempi di san Gregorio I.	37
» V... — « Fractio panis »	50
» VI... — La messa papale nelle Stazioni romane	63
» VII... — Poesia e musica nella Sinassi Eucaristica	69
» VIII... — L'opera della « Schola » musicale lateranense nello sviluppo della liturgia romana	75
» IX... — Peccatori e penitenti dell'antica disciplina eccle- siastica	113
» X... — Le sacre ordinazioni	122
» XI... — La dedicazione delle Basiliche nell'antichità cri- stiana	131
» XII... — Le arti sacre nel tempio di Dio	155
» XIII... — La consacrazione religiosa	167
» XIV... — La consacrazione degli Stati e dei Monarchi per opera della Chiesa	174
» XV... — La benedizione nuziale	184
» XVI... — La liturgia sulle soglie dell'eternità	191
