

La liturgia del Fuoco sacro dal Santo Sepolcro di Gerusalemme al Laterano di Roma

Nicola BUX

Docente Istituto Ecumenico di Bari

Abstract

We can say that even liturgy contributed to carry out the Christian rule which urges to spread the Gospel "starting with Jerusalem". In fact the first liturgical forms spread from ancient Jerusalem. The ceremonial for the celebration of the Easter Holy Week is an important sign to follow the liturgy dissemination. The liturgy of the Holy Fire points out that to reproduce the *Loca Sancta* helped to live again the story of Christ through a series of rites very similar to those celebrated in Jerusalem.

Gerusalemme, la città dove Gesù è morto e risuscitato, ha esercitato sin dalle origini un influsso determinante sui pellegrini che visitavano i luoghi del Golgota e del Sepolcro provenendo da ogni parte, e assistevano alle liturgie che vi si celebravano: un esempio è costituito dalle liturgie degli armeni e dei georgiani, in particolare la messa, l'ufficio e l'anno liturgico. Attraverso l'antico *lezionario armeno* si può risalire alla struttura della veglia pasquale – la lunga celebrazione vigilare nella notte tra il sabato santo e la domenica di Pasqua – come era celebrata a Gerusalemme verso la metà del secolo V (Conybeare 1905: 522).

Una pellegrina occidentale, Egeria, nel suo noto *Itinerario* menziona la solenne proclamazione del vangelo della *resurrectio Domini* alla domenica mattina, fatta da parte del vescovo sulla soglia dell'edicola che racchiudeva il Santo Sepolcro nella basilica dell'Anastasi: essa doveva comportare – cosa singolare – anche la recita di una parte della Passione, perché non si spiegherebbe altrimenti quanto segue:

non appena si comincia a leggerla si sente un tale mormorio e lamento da parte di tutti gli uomini e un tal pianto al pensiero che il Signore possa aver sopportato per noi sì duri patimenti fino alle lacrime¹.

Egeria riferisce anche che ogni giorno il vespro terminava con una solenne 'stazione' *ad crucem*: si trattava di una processione al luogo della

Crocifissione che si trovava nella medesima basilica dell'Anastasi fatta costruire da Costantino, all'incrocio tra il quadriportico a cielo aperto e appunto il *Martyrion*, il corpo longitudinale a cinque navate, simile all'odierna basilica romana di san Paolo fuori le mura: nella *statio* si cantavano i salmi e la preghiera universale². Quest'uso rivivrà a Roma, Milano e altri luoghi d'Oriente, col rito di discesa e ascesa nell'acqua che si svolgeva nell'edificio del battistero a pianta ottagonale, riproduzione ideale del Golgota e del Sepolcro di Gesù.

È possibile rintracciare i prodromi degli influssi liturgici nel *lezionario armeno* anzidetto e nel *kanonario georgiano*, testi collocabili tra V e VII secolo (Conybeare 1905:516-527; Kèkèlidze 1912); per l'epoca dell'iconoclasmo invece, è utile il *lezionario siro-palestinese* nella sua redazione ultima (Lewis 1897; Burkitt 1923:415-424).

È indiscussa quindi la centralità dell'antica Gerusalemme cristiana nell'irradiazione delle forme liturgiche, come lo era stata per quelle catechetiche degli apostoli e dei padri subapostolici: si può dire che anche la liturgia abbia partecipato all'attuazione del comando del Signore di annunciare il vangelo "a cominciare da Gerusalemme". Ciò in particolare risalta se ci si accosta ad un documento di importanza capitale per le ricerche riguardanti le tradizioni della 'grande settimana', la settimana santa, che dalla Terra Santa sono state portate in Italia meridionale: si tratta del *Typikon*

tis Anastaseos, il 'cerimoniale' per la settimana santa appunto e per l'ottava pasquale, contenuto nel manoscritto *Agıou Stavrou 43*, redatto nel 1122, conservato a Gerusalemme nella biblioteca del patriarcato greco-ortodosso (Papadopoulos-Kerameus 1894: 1-254). Il documento riferisce del culto consolidato fino al sec. X a Gerusalemme e in Palestina, ormai nell'area d'influenza della 'Grande Chiesa' di Costantinopoli, con l'aggiunta degli adattamenti compiuti durante il successivo periodo crociato (cfr. Baumstark 1905: 227-229; ed anche Baumstark 1927: 18-22). Bisanzio, soprattutto per la resistenza all'iconoclasmo dei monaci studiosi, continuatori dell'opera del monachesimo palestinese, aveva subito l'influsso della Città Santa, ove la Pasqua si celebrava – forse dal periodo giudeo-cristiano e certamente dal IV secolo – in due tempi: la Pasqua di Crocifissione (*Pascha stavròsimon*) al venerdì santo e la Pasqua di Risurrezione (*Pascha anastàsimon*) alla domenica pasquale³.

È su quest'ultima che intendo soffermarmi, perché in relazione stretta con la rotonda dell'Anastasi, l'edificio che a Gerusalemme racchiude l'edicola del sepolcro di Cristo. Ciò che resta di questo, ricoperto di marmi, costituisce un tempio a sé stante sin da quando gli architetti costantiniani lo isolarono dal resto del Ghareb, il monte alto 800 metri su cui si trova parte della Gerusalemme tra le mura e a cui appartiene l'altura rocciosa del Golgota. L'edicola costantiniana oggi non c'è più; al suo posto sorge un fattiscente 'chiosco' ottocentesco, al centro della rotonda conclusa da cupola, per fortuna restaurata negli ultimi anni.

Veniamo quindi alla *Pascha anastàsimon* e al simbolismo della Risurrezione. Si sa che la cerimonia dell'accensione del cero pasquale era forse già diffusa in Italia meridionale; a Roma però, a metà del sec.VIII, v'era l'uso in Laterano di accendere due grandi torce, alimentate dal fuoco di lampade ad olio raccolte in tre vasi, com'è descritto in una lettera di papa Zaccaria a S.Bonifacio⁴: due torce per rappresentare probabilmente la natura divina e la natura umana di Gesù Cristo.

A Gerusalemme Egeria aveva visto l'infinito splendore delle lampade davanti all'edicola del Santo Sepolcro, la notte di ogni domenica durante la lettura solenne del vangelo della Risurrezione⁵. Sono qui gli inizi di quella cerimonia denominata "il Fuoco sacro" ancor oggi praticata dai greci ortodossi il sabato santo e che ha come ambito pro-

prio il 'chiosco' con le sue aperture e la rotonda⁶. Il *Typikon* dell'Anastasi la descrive come una cerimonia semplice e simbolica. Le porte del sepolcro, chiuse in precedenza, si aprono e ne esce il patriarca con il Fuoco nuovo (Papadopoulos-Kerameus 1894: 184, 1.22 s.). Il rito diventerà via via più articolato. Per primi in occidente la descrivono Gregorio di Tours⁷ e il monaco franco Bernardo che visitò Gerusalemme verso l'870 (Toller 1877: 315) sottolineandone una certa prodigiosità. In ambiente palestinese durante il periodo crociato era diffusa l'idea del carattere miracoloso del Fuoco sacro, collegato forse al tragico evento del 1009 in cui era andata distrutta la basilica costantiniana. Il patriarca latino in questo caso, presiedeva la funzione che aveva il suo culmine nel prodigio atteso da una folla trepidante, proveniente da ogni dove, di varia fede e rito; la descrizione analitica è contenuta in alcune cronache occidentali⁸ e in quella del monaco russo Daniele che visitò la Terra Santa tra il 1113 e il 1115 (Khitrowo 1888: 1-83).

Anche il rito romano del patriarcato latino di quel periodo riporta un formulario, come si può osservare nel *Rituale* del S.Sepolcro conservato a Barletta⁹. Si riporta in particolare il momento dell'accensione del fuoco, visto come simbolo della risurrezione, in una nostra versione dal latino:

Una folla numerosa venuta da diverse nazioni, con suppliche e lamenti, non cessa di rivolgersi a Dio, affinché placato dalle preghiere e dalle lacrime dei suoi servi, si degni pietoso di allietare il suo popolo con l'invio del fuoco celeste. Finalmente il più degno delle persone tenendo in mano il Legno salvifico, (il patriarca) viene con i suoi alla porta del monumento, e col capo inchinato e inginocchiati gettano lo sguardo all'interno, sperando che discenda il fuoco. Ma frustrati in tale aspettativa, tornano indietro lamentandosi e piangendo.

Di nuovo sei o sette volte pregando e supplicando girano intorno al Santo Sepolcro del Signore.

Tutto il popolo poi, lì radunato da tutte le nazioni al vedere ciò, eleva al cielo grandi grida e non cessa di supplicare, dicendo spesso "Kyriel(eison)".

Infine colui (il patriarca) che porta la santa Croce con grande devozione e umiltà entra con i suoi nel monumento. Trovato il fuoco, che la divina clemenza si è degnata d'inviare dal cielo per i peccatori, accende il cero con timore e tremore.

Infine il patriarca si affretta a passare o inviare il fuoco donato dal cielo al re, qualora fosse presente, e a tutti gli altri.

Visto il miracolo, il patriarca piangendo di gioia comincia "Te, Deum, laudamus", tenendo in mano i due segni più grandi (la Croce e il Fuoco)¹⁰.

Più che di un formulario, dato che il volume non fu mai usato dai canonici del S. Sepolcro come libro liturgico, si tratta di un diario di ricordi degli usi liturgici di Gerusalemme durante la presenza crociata in Terra Santa (De Sandoli 1984: 413). Si può osservare una notevole somiglianza tra questa forma latina della cerimonia gerosolimitana e quella ancora oggi visibile nella pasqua ortodossa a Gerusalemme. Nel rito romano attuale, l'accensione del fuoco costituisce solo il primo atto della liturgia lucernale della veglia pasquale.

Come abbiamo sentito, nella liturgia che si svolgeva a Gerusalemme durante il regno crociato al mattino della domenica di Risurrezione, si attendeva un vero e proprio miracolo celeste; pertanto si recitavano le litanie per invocarlo, mentre si compiva il giro dell'edicola che racchiudeva il Sepolcro, con la reliquia della Vera Croce, e la folla pregava, finché il fuoco non era pronto e tutti potessero accendere le proprie candele, mentre le campane suonavano. Infine il fuoco e il cero venivano benedetti dal diacono con il canto dell'*Exultet*.

Gli occidentali hanno parlato di "scandalo del Fuoco sacro", forse perché si faceva passare per miracolo quanto avveniva, facendo sprizzare dal silice la scintilla o altro di simile.

Qualcosa del genere era presente nel rito romano della veglia pasquale; configuratosi a partire dai titoli romani, le antiche *domus ecclesiae*, e accolto nel corso del sec.VIII dalla basilica lateranense, cattedrale del Vescovo dell'Urbe e chiesa madre dell'Orbe, il rito della luce si era esteso a tutta la Chiesa latina fino alla riforma di papa Pio XII del 1951: il diacono accendeva un cero a tre bracci al grido ripetuto di *Lumen Christi!* Era un elemento orientale – che richiamava il *trikirion*, simbolo della Trinità, usato dal vescovo per la benedizione liturgica bizantina – e si poneva in relazione ideale con le due summenzionate torce del venerdì santo, usate a Roma (e a Gerusalemme) nel medioevo e rapportabili invece al *dikirion* bizantino, simbolo dell'unione delle due nature di Cristo.

Il rito del Fuoco sacro, collocato nel cuore dell'anno liturgico, mentre richiama l'influenza della liturgia di Gerusalemme su Roma e sull'Italia, in specie centro-meridionale – ancora in buona parte

da scoprire – al punto da trasferirla con i dovuti adattamenti, finisce per spiegare anche l'esigenza di riprodurre da noi i Luoghi Santi in forme in qualche modo fedeli agli originali: dovevano servire non solo per incentivare la commemorazione devota, ma per rivivere i fatti di Cristo attraverso liturgie che fossero il più possibile simili a quelle celebrate nella Città Santa.

Note

¹ *Peregrinatio ad loca sancta* 1898: 73 s.

² *Peregrinatio ...* 1898: 72-74.

³ Per la descrizione dei riti pasquali: Thibaut 1926.

⁴ MGH, *Epistulae*, III, p. 370, I.33-40.

⁵ *Peregrinatio ad loca sancta* 1898: 73 s.

⁶ Un cenno alla questione: Biddle 2000:161-162.

⁷ *In gloriam martyrum*, 5, PL XXI, c.709.

⁸ Ne parlano Foucher de Chartres e il suo contemporaneo Guibert nel 1191. Cfr: *Recueil des historiens des Croisades. Auteurs occidentaux*, p. 385; e IV, p. 256.

⁹ Una relazione descrittiva del codice è stata fatta da Kholer 1900: 420.

¹⁰ Fol.87, b. col.2.

Bibliografia

- Baumstark 1905:** A. Baumstark - *Die Heiligthümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenen Urkunde*, V, 1905, p. 227-229.
- Baumstark 1927:** A. Baumstark - *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des Byzantinischen Ritus*, S.3, II.1927, p. 18-22.
- Biddle 2000:** M. Biddle - *Il mistero della tomba di Cristo*, Roma, 2000, p. 161-162.
- Burkitt 1923:** F. C. Burkitt - *The Old Lectionary of Jerusalem*, in *Journal of Theological Studies*, XXIV, 1923, p. 415-424.
- Conybeare 1905:** F.C.Conybeare - *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 522.
- De Sandoli 1984:** S. De Sandoli, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (sec.XII-XIII)*, Gerusalemme, 1984, vol. IV, p. 413.
- Kèkèlidze 1912:** C.Kèkèlidze - *Ierusalimskij Kanonar VII věka*, Tiflis, 1912.
- Khitrowo 1888:** B. Khitrowo - *Itinéraires russes*, Geneve, 1888, p. 1-83.
- Kholer 1900:** C. Kholer - *Un Rituel et un Bréviaire du Saint-Sépulchre de Ierusalem*, in *Revue de l'Orient latin*, VIII, 1900-1901, p. 420.

Lewis 1897: A. S. Lewis - *A Palestinian Syriac Lectionary*, Studia sinaitica VI, Londra, 1897.

Papadopoulos-Kerameus 1894: A. Papadopoulos-Kerameus - *Análekta Ierosolymitikīs Stachyologias*, San Pietroburgo, 1894, II, p. 1-254.

Peregrinatio ad loca sancta 1898: *Peregrinatio ad*

loca sancta, 24,10; ed. Geyer, CSEL 39, 1898, p. 73 s.

Thibaut 1926: J. B. Thibaut - *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IV a V siècle*, Paris, 1926.

Toller 1877: T. Toller - *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae lingua latina saec. IV-XI exarata*, I,2, Genève, 1877, p. 315.