

PER UN'ERMENEUTICA
DEI TEMPI E DELLE FESTE LITURGICHE
NELLA CHIESA TORINESE TRA IL IV E IL V SECOLO
SECONDO I «SERMONES» DEL VESCOVO SAN MASSIMO

SOMMARIO — *Introduzione*: 1. L'orizzonte prossimo della ricerca — 2. Cenni sulla vita e l'opera di san Massimo — 3. Quadro dell'anno liturgico torinese. A. *Elementi concorrenti alla caratterizzazione delle feste*: I. L'influsso della cultura profana — II. Il ricorso al simbolismo cosmico.

INTRODUZIONE

1. *L'orizzonte prossimo della ricerca*

La «Presentazione» del VI volume di *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia*, dedicato all'anno liturgico e pubblicato nel 1988 ⁽¹⁾, caratterizza l'approccio metodologico adottato in termini di ricerca di «una continua integrazione sul piano teologico» de «l'aspetto ermeneutico e storico dello studio della liturgia».

La richiesta che anche gli studi intorno all'anno liturgico non si limitino ad una presunta «mera» constatazione dei fatti, ma pervengano a dignità ermeneutica e teologica è certamente una costante nella più recente e qualificata letteratura relativa al tema, che porta

* Lo studio, del quale pubblichiamo la prima sezione, è la ripresa, con rielaborazioni a tratti sensibili, di parte della tesi dal titolo *L'anno liturgico nei «Sermones» di san Massimo di Torino*, discussa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano nell'anno accademico 1987-88, relatori F. Brovelli ed E. Mazza.

(1) M. AUGÉ - A. NOCENT - M. ROONEY - I. SCICOLONE - A.J. CHUPUNGCO - A.M. TRIACCA, *L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione* (= *Anàmnesis* 6), Genova, Marietti, 1988.

tra le altre le firme di A.M. Triacca ⁽²⁾, J. Pinell ⁽³⁾, F. Brovelli ⁽⁴⁾, A. Caprioli ⁽⁵⁾ e A. Bergamini ⁽⁶⁾.

Per quanto concerne più direttamente questo lavoro, è merito soprattutto di F. Brovelli l'aver sottolineato l'esigenza ermeneutica nell'indagine intorno ai secoli IV e V, nei quali l'anno liturgico «si va strutturando in forma definitiva e, ciò che più conta, viene anche interpretato teologicamente» ⁽⁷⁾.

Ancora Brovelli, recensendo criticamente le punte emergenti del dibattito in corso, enuclea con chiarezza alcuni «aspetti decisivi del problema ermeneutico relativo alla tradizione originaria» ⁽⁸⁾:

a) «la verifica della concezione del tempo» (ci si domanda: «in che misura il passaggio ad universi culturali differenziati... mantiene, trasforma o fa perdere l'intuizione originaria», cioè biblica, del tempo? Che rapporto esiste «tra il progressivo strutturarsi del ciclo annuale delle feste cristiane e la configurazione del calendario civile e del ritmo stagionale che palesemente lo condiziona»? Possiamo parlare di un avvio già in epoca patristica di «un processo di sacralizzazione del tempo?») ⁽⁹⁾;

b) «il senso dello sviluppo numerico delle feste» (l'innegabile processo di «storicizzazione» si spiega solo o prevalentemente mediante la tesi del «progressivo distacco dall'unitarietà delle origini?») ⁽¹⁰⁾;

c) «l'introdursi di poli apparentemente diversi da quello pasquale» (quali ragioni sottostanno all'introduzione del ciclo natalizio-

(2) A.M. TRIACCA, *Anno liturgico: alcuni presupposti della sua esistenza e struttura*, «Salesianum» 34/2 (1972) 321-330; Id., *Anno liturgico: verso una sua organica trattazione teologica*, «Salesianum» 38/3 (1976) 613-621.

(3) J. PINELL, *L'anno liturgico, programmazione ecclesiale di mistagogia*, «Ho Theologos» 2/6 (1975) 9-28.

(4) F. BROVELLI, *Anno liturgico*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino, Marietti, 1977, 378-388; Id., *Appunti di studio sul tema dell'anno liturgico*, in *Mysterion. Nella celebrazione del mistero di Cristo la vita della Chiesa* (Miscellanea liturgica in occasione dei settant'anni dell'Abate Salvatore Marsili), Leumann (Torino) LDC, 1981, 541-556; Id., *I dati della tradizione più antica. Linee di lettura e di approfondimento*, in *L'anno liturgico*. Atti della XI Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Brescia, 23-27 agosto 1982 (= Studi di Liturgia. Nuova serie 11), Casale Monferrato, Marietti, 1983, 47-62.

(5) A. CAPRIOLI, *L'anno liturgico: introduzione al tema ed orientamento bibliografico*, «Ambrosius» 54 (1978) 463-478; Id., *L'anno Liturgico: prassi e teologia delle feste cristiane*, «Ambrosius» 55 (1979) 109-127.

(6) A. BERGAMINI, *Cristo festa della Chiesa. Storia-teologia-spiritualità-pastorale dell'anno liturgico*, Roma, Ed. Paoline, 1982; Id., *Anno liturgico*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, a cura di D. SARTORE - A.M. TRIACCA, Roma, Ed. Paoline, 1984, 65-71.

(7) *Anno liturgico*, 382.

(8) *I dati della tradizione*, 48.

(9) *Ivi*, 48-52.

(10) *Ivi*, 53-55.

epifanico? La preoccupazione catechetica emergente adombra la visione più propriamente teologica delle feste cristiane?) ⁽¹¹⁾;

d) «l'attribuzione di senso della prassi delle feste in ordine ai compiti della comunità cristiana» (quali funzioni le singole Chiese locali mostrano di assegnare alle celebrazioni?) ⁽¹²⁾.

Verifiche siffatte rinviano di necessità a quell'ambito di elaborazione e di configurazione della liturgia che nell'accentuato pluralismo dei primi secoli fu ciascuna Chiesa locale, così come ripetutamente sottolineano gli autorevoli studiosi sopra menzionati.

Da queste sollecitazioni, in particolare, è nato il presente studio. Vi si trovano sviluppate alcune piste per l'indagine e la comprensione della prassi liturgica dei tempi e delle feste nella Chiesa torinese tra IV e V secolo secondo la testimonianza del suo primo vescovo certo. Due sono le domande-guida della ricognizione ermeneutica:

a) esistono elementi peculiari, attinti dalla cultura ambiente, che intervengano significativamente nella connotazione o persino nella strutturazione dei tempi e delle solennità celebrati?

b) quali funzioni sono riconosciute, esplicitamente o implicitamente, alle feste?

Per agevolare la presentazione dei risultati della ricerca sono necessarie due premesse, svolte in forma sintetica, riguardanti l'una la vita e l'opera di san Massimo, l'altra il quadro complessivo dell'anno liturgico torinese quale emerge dalla lettura attenta dei *Sermones*.

2. Cenni sulla vita e l'opera di san Massimo

L'edizione critica dei *Sermones* del vescovo Massimo I, per secoli tramandati tra le omelie di Ambrogio e di Agostino, è apparsa nel 1962 come volume XXIII del *Corpus Christianorum, Series Latina* a cura della studiosa amburghese Almut Mutzenbecher ⁽¹³⁾.

L'edizione (alla quale facciamo riferimento in questo studio) comprende ottantanove sermoni, che si reputano appartenenti alla collezione antica, e trenta *extravagantes*, aventi chiari caratteri di autenticità o attestazione in uno dei codici ritenuti più autorevoli ⁽¹⁴⁾. Tra questi ultimi l'editrice assegna particolare im-

(11) *Ivi*, 55-57.

(12) *Ivi*, 57-58.

(13) *Maximi Episcopi Taurinensis collectionem sermonum antiquam nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis edidit Almut Mutzenbecher* (= CChl. XXIII), Turnholti Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMLXII.

(14) Fanno parte degli ottantanove anche un sermone dubbio, quattro spuri,

portanza al *Sessorianus* 55/2099 (V/VII sec.) e al *Sangallensis* 188 (VIII sec.): essi, infatti, mostrano una singolare coincidenza con l'ordine dei titoli dei *tractatus* trasmessici dallo storico marsigliese Gennadio (fine V sec.)⁽¹⁵⁾, il quale resta fonte imprescindibile per procedere sia alle attribuzioni d'opera sia alla determinazione cronologica della vita del santo⁽¹⁶⁾.

Gennadio situa la morte di Massimo nel periodo di contemporaneo governo di Onorio e Teodosio II, vale a dire tra il 408 e il 423; se però guardiamo alla posizione della *notitia* nel *De viris inlustribus*, possiamo indicare più precisamente gli anni tra il 417 e il 423⁽¹⁷⁾.

Gli indizi che si desumono dal sermonario⁽¹⁸⁾ non contraddicono il *terminus ad quem* della vita del santo, il quale dovette pervenire alla cattedra torinese di nuova istituzione⁽¹⁹⁾ in un mo-

il XLVI attribuito a Gerolamo ed il XLVII, omelia di Basilio tradotta da Rufino nel 398; tra gli *extravagantes* anche due spuri e quattro dubbi. Tra le edizioni dell'opera di Massimo, precedenti quella critica, ricordiamo la fatica di B. BRUNI, *S. Maximi episcopi Taurinensis opera iussu Pii sexti P.M. aucta, atque adnotationibus illustrata et Victorio Amedeo Sardiniae regi dicata*..., pubblicata a Roma nel 1784 e ripresa nel 1862 quale volume LVII della *Patrologia Latina* (nella *praefatio* notizie sulle edizioni più antiche alle coll. 184-194); per lo smembramento della collezione bruniana si veda la *Clavis Patrum Latinorum* = *Sacris Erudiri* 3, 1961² ai nn. 220-226b.

(15) Oltre che alla «Einleitung» dell'ed. crit. (pp. XXXVII-LXII) ci si riferisca ai due studi preparatori della MUTZENBECHER: *Zur Ueberlieferung des Maximus Taurinensis*, «Sacris Erudiri» 6 (1954) 343-372; *Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis*, «Sacris Erudiri» 12 (1961) 197-293.

(16) GENNADIUS, *Liber de viris inlustribus*, E. C. RICHARDSON, Leipzig 1896 = *Texte und Untersuchungen* (TU) 14, I, cap. 41, p. LXVII. 76 s.

(17) Il ritratto di M. segue quello di Orosio del quale non si hanno notizie dopo il 417. Contro l'attendibilità della notizia di Gennadio si schierò per primo C. BARONIO, il quale ritrovò un «Maximus Episcopus Taurinensis» tra i sottoscrittori degli Atti sia del Concilio di Milano del 451 sia del Concilio di Roma del 465 (*Annales ecclesiastici*, Lucae, Typis Leonardi Venturini, MDCCXLI, t. VIII: 72.269s). Dopo complesse vicende (cf P. BONGIOVANNI, *S. Massimo vescovo di Torino e il suo pensiero teologico*, Diss. Salesianum, Torino 1952, 20-29), si è unanimemente giunti alla persuasione dell'esistenza di un Massimo II, successore del nostro, firmatario dei Concili di Milano e di Roma (di lui ci resta un sermone studiato da F. DELL'ORO, *Il discorso «in reparatione ecclesiae Mediolanensis» per la solenne dedicazione della «ecclesia maior» nell'anno 453*, in «Archivio Ambrosiano» 32 [1977] 267-301).

(18) Cf nell'ed. crit. pp. XXXII-XXXV; ulteriori o di poco divergenti precisazioni in O. MAENCHEN-HELFEN, *The Date of Maximus of Turin's Sermo XVIII*, «Vigiliae Christianae» 18 (1964) 114-115 e C. E. CHAFFIN, *Italie*, in *Dictionnaire de Spiritualité* (DS), VII/2, 1971, coll. 2156-2157.

(19) Improbabile l'esistenza di un vescovo Vittore I intorno al 310: cf L. CIBRARIO,

mento compreso tra il 381 (non compare nell'elenco dei firmatari del Concilio di Aquileia) ⁽²⁰⁾ e il 398 (firma gli *Atti* del Concilio di Torino) ⁽²¹⁾. Non è dato sapere se conobbe personalmente Ambrogio, ma certo ne lesse e utilizzò ampiamente gli scritti ⁽²²⁾. Nell'episcopato fu contemporaneo di Agostino e dei più vicini Gaudenzio di Brescia e Cromazio di Aquileia ⁽²³⁾, guidando la comunità torinese in un periodo storico assai tormentato per le incursioni di invasori barbari e devastatori ⁽²⁴⁾ e difficile anche a livello intra-ecclesiale per le ripetute minacce ereticali e le tentazioni di ritorno al paganesimo dominante spesso assecondate dai neoconvertiti, come attestano in più luoghi i *Sermones*.

Storia di Torino, Torino, A. Fontana, 1846, vol. I: 59 e G. CASIRAGHI, *Il problema della diocesi di Torino nel medioevo*, «Bollettino storico-bibliografico subalpino» 75/2 (1977) 405-406.

(20) G. ROSSETTO (*La testimonianza liturgica di Massimo I vescovo di Torino*, in *Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana*, Milano, 1970, vol. I: 158) propone di riconoscere il vescovo torinese nel «Maximus» senz'altra precisazione che compare nell'elenco dei vescovi presenti. Si tratta in realtà del vescovo di Costantinopoli ordinato in maniera dubbia e venuto ad Aquileia a perorare la propria causa: cf J.M. HANSENS, *Il concilio di Aquileia del 381 alla luce dei documenti contemporanei*, «La Scuola Cattolica» 103 (1975) 567-569 e M. ZEIZER, «Prolegomena» ai *Gesta Concilii Aquileiensis*, CSEL 82, X, t. III, 1982, CLIV, nota 12.

(21) Cf gli *Atti* in *Concilia Galliae A. 314 - A. 506*, CChL 148, 1963, 52-60.

(22) Si veda l'interessante «Index fontium et imitationum» alle pp. 443-445 dell'ed. crit. Non sappiamo con certezza da dove provenisse M., che non sembra torinese: cf *Serm.* XXXIII, 3-4 («ex qua die vobiscum esse coepi») e XXX, sez. 2. Una *Vita Auctore Anonymo Monacho Novaliciensi*, redatta nel XIII secolo, forse ad uso della chiesa di San Massimo a Collegno (dove il vescovo sarebbe stato sepolto), lo dice nato «ex Patre Quintiano Tuscorum sanguine», ma aggiunge particolari incredibili: cf *Acta Sanctorum*. Editio Novissima, curante Joanne Carnandet, Junii tomus septimus, Parisiis et Romae, 1867: die vigesima quinta Junii, coll. 43-46; per una qualche attendibilità della *Vita*, sulla base di riscontri archeologici, si pronuncia D. DE BERNARDI FERRERO, *La chiesetta di San Massimo in Collegno e le sue memorie storiche*, «Palladio» VIII. III-IV (1958) 124-137. Secondo F. LANZONI (*Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (604)*. Studio critico, Faenza, 1927, 1047), M. potrebbe aver fatto parte del cenobio di Eusebio di Vercelli, in onore del quale Gennadio riferisce che compose «duos... tractatus».

(23) Gaudenzio sarebbe stato vescovo di Brescia tra il 390 e il 410 e il 410 e Cromazio vescovo di Aquileia tra il 390 e il 408: la datazione è in C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio*, Brescia, Paideia, 1985, 9.

(24) L'editrice ricorda il passaggio dall'usurpatore Eugenio nel 393, quello di Alarico nel 401/402, di Radagaiso nel 406, dei Visigoti di Ataulfo nel 411 (CChL XXIII, p. XXXV, nota 1).

3. Quadro dell'anno liturgico torinese

Procediamo per elementi caratterizzanti ⁽²⁵⁾, incominciando dal «nucleo pasquale» a motivo della sua centralità e precedenza storica.

La Quaresima, durante la quale Massimo commenta, anche per più domeniche consecutive, episodi vetero- o neo-testamentari con grande libertà di scelta ⁽²⁶⁾, è il periodo in cui si esplica soprattutto la *virtus ieiunii*: il digiuno è condotto a somiglianza di Cristo e «insieme con lui» (sono condannati, perciò, tutti i tentativi di prolungare o di ridurre la sua durata di quaranta giorni) ⁽²⁷⁾. Esso

(25) Per una più ampia analisi rimandiamo agli studi di I. BIFFI, *Dalla predicazione pasquale di san Massimo di Torino: testi e commenti*, «Ambrosius» 40 (1964) 131-139; *Id.*, *La Cinquantina pasquale nella predicazione di san Massimo. Testi e commenti*, *Ivi*, 324-333; *Id.*, *Teologia e spiritualità del «dies beatissimae epyfaniae» in san Massimo di Torino*, *Ivi*, 517-544; *Id.*, *Tempo, temi e spiritualità quaresimali nei sermoni autentici di san Massimo di Torino*, «Ambrosius» 41 (1965) 129-158; *Id.*, *I temi della predicazione natalizia di san Massimo di Torino*, «Ambrosius» 42 (1966) 23-47; e di A. SAENZ, *La celebración de los misterios en los sermones de S. Maximo de Turin*, «Stromata» 25 (1969) 351-411; *Id.*, *El misterio de la Navidad en los...*, «Stromata» 27 (1971) 61-103; *Id.*, *El misterio de la Epifanía en los...*, «Stromata» 28 (1972) 371-417; *Id.*, *El misterio de la Cuaresma en los...*, «Mikael» 25 (1981) 7-44; *Id.*, *Los misterios gloriosos de Cristo en los...*, «Mikael» 26 (1982) 13-52; una sintesi di *Id.* alla voce *Maxime de Turin*, *DSS X*, 1980, coll. 853-855. Di ampio spettro, ma bisognoso di precisazioni lo studio già citato di G. ROSSETTO, *La testimonianza liturgica di Massimo I*, Milano, 1970. Per la ricostruzione del lezionario torinese ancora valido F. SOTTOCORNOLA, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica* (= *Studia Ravennatensia I*), Cesena, 1973, 399-405.

(26) Sicuramente quaresimali sono i *Serm.* XXXV e XXXVI; L, La, LI; LII; LXVI; LXVII, LXVIII e LXIX; LXX; CXI. Ragioni di comparazione liturgica, oltre che di evidenza interna, inducono a ritenere quaresimali anche i *Serm.* XXII e XXIIa (Samaritana); LVII, LVIII e LIX (il processo di Gesù paragonato a quello di Susanna e il suicidio di Giuda); LXXXI e LXXXII (il digiuno dei Niniviti); LXXIV, LXXV, LXXVI e LXXVII (il buon ladrone, il tradimento e il pianto di Pietro); LXXXIII e LXXXIV (Eliseo). Si individuano due distinti cicli di predicazioni quaresimali domenicali sui racconti della passione secondo Matteo (Mt 27, 11-14 nel *Serm.* LVII e Mt 27, 3-10 nei *Serm.* LVIII e LIX, legati attraverso il racconto di Dan 13, 1-64) e secondo Luca (Lc 23, 39-43 e Lc 22, 54-62 nei *Serm.* LXXIV, LXXV, LXXVI e LXXVII) e due cicli dedicati ad episodi vetero-testamentari, il primo all'esodo di Israele dall'Egitto (*Serm.* LXVII, LXVIII e LXIX) ed il secondo al digiuno dei Niniviti (*Serm.* LXXXI e LXXXII).

(27) L'insistenza sul digiuno è documentata da tutti i sermoni sicuramente quaresimali sopra citati. Non mancano inviti alle altre pratiche quaresimali, ma in tono minore: per preghiera, meditazione, veglie e visite alle tombe dei martiri cf *Serm.* XXXV, sez. 3; XXXVI, sez. 2 e 4; LI, sez. 3; per misericordia ed elemosina soprattutto *Serm.* XXXVI, sez. 3 e 4. Per le violazioni si vedano i *Serm.* L, sez. 1;

propizia benedizioni per chi lo osserva e per l'intera comunità, in particolare per i catecumeni che si preparano al battesimo e che verso la fine del periodo ricevono il «Simbolo dei dodici apostoli» ⁽²⁸⁾. E' accentuata la funzionalizzazione battesimale della predicazione e dell'intero tempo ⁽²⁹⁾, mentre lo spessore sacramentale intrinseco della Quaresima è scarsamente sottolineato, il suo legame con il mistero pasquale per lo più sottinteso ⁽³⁰⁾.

La Pasqua nella Chiesa di Massimo appare in fase di evoluzione. Si scorgono nel sermonario ⁽³¹⁾ tracce di un triduo pasquale, nel quale il venerdì ha ormai assunto connotazione liturgica, ma la domenica ancora celebra ad un tempo la morte e la resurrezione di Gesù ⁽³²⁾; pare poi individuabile un secondo momento, in cui *pascha* è la sola domenica intesa come giorno della resurrezione del Signore e del *transitus* dell'uomo «de peccatis ad iustitiam» ⁽³³⁾.

CXI, linee 63-70; LXXI, 31-35. Va smentito al riguardo C. CALLEWAERT, *Le carême à Turin au V^e siècle d'après S. Maxime*, «Revue Bénédictine» 32 (1920) 143-144.

(28) Cf in particolare i *Serm.* XXXIII, 86-89 e l'intero *Serm.* LII (in *Traditione Symboli*). F. R. MONTGOMERY HITCHCOCK ha rilevato la particolarità della precisazione «duodecim apostolorum», riscontrandola altrove solo nella *Explanatio Symboli ad initiandos*, ed in Leone I, tanto da giungere alla attribuzione della *Explanatio* a Massimo stesso (*The Explanatio Symboli ad initiandos compared with Rufinus and Maximus of Turin*, «The Journal of Theological Studies» XLVII [1946] 58-69). R.H. CONNOLLY, nel numero seguente della Rivista, rivendicava la paternità ambrosiana dello scritto (*St. Ambrose and the Explanatio Symboli*, *Ivi*, 185-196), poi affermata con buona unanimità (cf i «Prolegomena» dell'ed. crit. a cura di O. FALLER in CSEL 73, 1955, 6^a-19^a e *Clavis*², n. 153).

(29) Rimandiamo alle osservazioni di I. BIFFI, *Tempo, temi*, 158 e di F. SOTTOCORNOLA, *L'anno liturgico*, 215-218.

(30) Condivisibili soprattutto gli sfumati giudizi di J. JOSSUA, *Le salut, incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Eglise de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Paris, Cerf, 1968, 222s e di F. SOTTOCORNOLA, *L'anno liturgico*, 215.

(31) Collocabili nel momento liturgico della Pasqua sono i *Serm.* XXIX; XXXVII, XXXVIII, XXXIX e XXXIXa; LIII; LIV; LXXVIII. Al venerdì apparterebbero i *Serm.* XXIX e XXXVII; alla veglia il XXXVIII; alla messa *in die* di Pasqua i *Serm.* XXXIX, LIII e LIV; ad un giorno dell'«ottava» il XXXIXa. La ricomposizione cronologica dei quattro sermoni consecutivi è giocata sull'interpretazione del «prioris dominicae» della linea 2 del *Serm.* XXXIX, che parrebbe alludere alla veglia: cf F. SOTTOCORNOLA, *L'anno liturgico*, 401 nota 52; si osservi anche che per indicare «domenica precedente» M. non usa mai «prior», ma «anterior», «superior», «proxima».

(32) Cf *Serm.* LXXVII e LXXVIII con XXXVII, linee 18-19 («hodie omne genus hominum de mortis periculo crucis arbor eripuit»).

(33) Cf *Serm.* LIII e LIV con i *Serm.* quaresimali LXVII, LXVIII e LXIX (il simbolismo delle 42 *mansiones*). Analoga transizione si osserva in Agostino e Ambrogio (cf P. BORELLA, *Quaresima e Pasqua nell'antico rito ambrosiano*, «Ambrosius» 43 [1967] 127-134) ed anche in Cromazio e Gaudenzio (cf C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio*, 245 con nota 216).

Su questa lettura antropologica del *transitus*, di evidente derivazione ambrosiana ⁽³⁴⁾, gioca l'influsso della celebrazione vigilare del battesimo, il quale avveniva per immersione (interessante la persistenza del verbo *tingere*) ⁽³⁵⁾.

Tra i riti postbattesimali possiamo con sicurezza collocare la lavanda dei piedi, la cui formula ed il cui significato dovevano essere simili a quelli attestati dai posteriori libri liturgici gallicani e divergenti da quelli di Ambrogio ⁽³⁶⁾. Anche le letture della do-

(34) Si vedano gli studi di R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica* (= Traditio Christiana III), Torino, S.E.I., 1978, XXVI-XXVII (cf XX); Id., *La concezione della Pasqua in sant'Ambrogio*, in *Paradoxos politeia* Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati, a cura di R. CANTALAMESSA e L.F. PIZZOLATO, Milano, Vita e Pensiero 1979, in particolare 374-375 ed anche Id., «Ratio Paschae». *La controversia sul significato della Pasqua nell'Ambrosiaster*, in *Girolamo e in Agostino*, «Aevum» 44 (1970) 219-224.

(35) Cf *Serm.* LXVIII, sez. 3 e XIII, 14-15: «Ergo, fratres, tingui debemus eodem fonte quo Christus, ut possimus esse quod Christus». Il vocabolo non si ritrova in Ambrogio, in Filastrio, in Zeno, in Gaudenzio e in Rufino (cf C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio*, 243 nota 206), mentre compare con strana frequenza in Cromazio (cf D. CORGNALI, *Il mistero pasquale in Cromazio di Aquileia*, Udine, La Nuova Base, 1979, 202 nota 3 e 203 nota 8).

(36) La celebrazione del rito, collegata a quella battesimale, è attestata dal *Serm.* XVII, 86-91: «quid censemus de eo qui non vult reddere quod alius repromisit? Videte ergo et vos, fratres, quid promiseritis deo, cum primum gratiam fidei percepistis! Ecce abundant in civitate nostra hospites sive peregrini! Facite quod polliciti estis, ne dicatur et vobis quod ananiae dictum est: Non mentiti estis hominibus sed deo!». L'espressione «*hospites sive peregrini*» è singolarmente simile a quella ricorrente nel *Missale Gothicum*, n. 262 («*hospitibus et peregrinis*»), nel *Missale Bobbiense*, nn. 251-252 («*hospitibus et peregrinis*» - «*peregrinis, hospitibus et pauperibus*») e nel *Missale Gallicanum Vetus*, n. 176 («*hospitibus et peregrinis*»), a proposito della formula rituale gallicana della lavanda dei piedi postbattesimale, intesa come gesto di umiltà ed ospitalità. I testi si possono vedere insieme in M.P. VANHENGEL, *Le Rite et la Formule de la Chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute Italie du IV^e au VIII^e siècle d'après les Sacramentaires gallicans. Aux Origines du Rituel primitif*, «*Sacris Erudiri*» 21 (1972/1973) 164-166; nell'articolo l'A. riapre anche la questione della paternità dei *Tractatus de Baptismo* (*Ivi*, 209-218), presenti come opera massimiana nell'edizione del Bruni, ma dichiarati non autentici da D.B. CAPELLE (*Les «Tractatus de Baptismo» attribués a saint Maxime de Turin*, «*Revue Bénédictine*» 45 [1933] 108-118).

La sola allusione contenuta nel *Serm.* XXXIV, sez. 2 non basta a P.F. BEATRICE, che non s'avvede del *Serm.* XVII, 86-91, per affermare con certezza la celebrazione del rito a Torino: *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane* (= Bibliotheca «*Ephemerides Liturgicae*» «*Subsidia*» 28), Roma, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, 1983, 98-99. L'intero studio riveste grande interesse per l'interpretazione dell'evoluzione del rito, ma rimandiamo in particolare alle pp. 103-127 per la concezione ancora sacramentale di Ambrogio e alle pp. 157-176 per la tradizione gallicana (cf quanto si dice alle pp. 170-172 sui *Tractatus de Baptismo* con il parere del sopra cit. VANHENGEL).

menica e dell'«ottava» di Pasqua parrebbero avvicinarsi a quelle proprie della tradizione gallicana ⁽³⁷⁾.

La testimonianza di Massimo sulla *quinguagensima* (denominazione questa in uso nella Gallia), conclusa dalla *pentecostes dies* ⁽³⁸⁾, pone una serie di problemi interpretativi di difficile soluzione anche per la sua lacunosità ⁽³⁹⁾. Certo è che nel giorno conclusivo la comunità celebra congiuntamente gli eventi dell'ascensione di Gesù e del dono dello Spirito (o, meglio, dei *doni* dello Spirito), secondo un'usanza liturgica che troviamo attestata altrove solo in Oriente ⁽⁴⁰⁾. Non esiste ancora una festa dell'Ascensione al quarantesimo giorno, anche se il recupero, o più probabilmente la valorizzazione, dell'esattezza testuale di Atti 1, 3 potrebbe aver influito sulla sua successiva istituzione ⁽⁴¹⁾. Assistiamo, intanto, alla polarizzazione della Cinquantina intorno ai giorni estremi di Pasqua e Pentecoste, dei quali è sottolineata

(37) Qualche giorno dopo la Pasqua M. commenta l'incontro di Maria Maddalena con il Risorto, citando Gv 20, 17 (*Serm.* XXXIXa). Nel gallicano Lezionario di Luxeuil compare la pericope Gv 20, 11-18 nella *Feria VI Paschae*: cf P. SALMON, *Le lectionnaire de Luxeuil (Paris, ms. lat. 9427)* (= Collectanea Biblica Latina, vol. VII), Città del Vaticano, Libreria Vaticana, 1944, 131 e CXII. Non solo: la lettura evangelica del giorno di Pasqua è Lc 24, 1... (*Ivi*, 118-119 e CXII); M. commenta nella veglia Lc 23, 50-53 (*Serm.* XXXVIII) e nella messa *in die* cita Lc 24, 5 (*Serm.* XXXIX). Per un confronto con il lezionario ambrosiano si veda A. PAREDI, *L'Evangelario di Busto Arsizio*, in *Miscellanea Liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale G. Lercaro...*, Roma-Parigi-Tournai-New York, Desclée et C.i. 1967, II: 232-233.

(38) M. non usa mai il termine «pentecostes» nel significato «esteso», ma solo nell'accezione «ristretta» e solo accompagnato da «dies»: cf XLIV, 2-3.79-80 e XL, 3-4; contro un eccessivo schematismo a riguardo dell'evoluzione del termine si pronuncia R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa*, XXIX-XXX. Per l'uso di «quinguagensima» cf il *Serm.* XLIV, 16.20-21.22.29 e R. CABIÈ, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Tournai, 1965, 140 e 151, nota 2.

(39) Del tempo pasquale possediamo solo i *Serm.* XL, XLIV, LVI (tutti del giorno conclusivo); i *Serm.* XXXIXa (già considerato in quanto continuazione del XXXIX, pasquale) e LV, entrambi tenuti a poca distanza dal giorno di Pasqua.

(40) Per la documentazione dell'ascensione al cinquantesimo giorno cf R. CABIÈ, *La Pentecôte*, 127-142; per la celebrazione congiunta di ascensione e dono dello Spirito a Pentecoste *Ivi*, 143-162; per M. *Ivi*, 138-142 e 159s.

(41) Dice di Gesù M. nel *Serm.* XLIV, 16-17: «post resurrectionem tota quinguagensima cum hominibus conmoratus est»; *contra* nel *Serm.* LVI, 28-29: «post resurrectionem quadraginta diebus cum discipulis conversatus». La «correzione» non pare imputabile ad una diversa tradizione del testo lucano, come si deduce dall'attestazione concorde di «quaranta giorni» nelle antiche versioni latine per Atti 1, 3: cf *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica*, a cura di P. SABATIER, Remis, 1743 - ristampa Turnhout Brepols, 1976, tomo III: 497; si veda anche il già citato studio di CABIÈ, *La Pentecôte*, 135-136.

l'analogia a tal punto che compare una veglia pentecostale di carattere ascetico, preceduta dal digiuno, simile a quella pasquale ⁽⁴²⁾, altrimenti inspiegabile nel clima festoso del tempo ⁽⁴³⁾. La Pentecoste risulta essere «festa cristologica» (trascurata la dimensione propriamente pneumatologica dell'evento ed assente quella ecclesiologica) ⁽⁴⁴⁾, in cui si celebra anzi tutto il trionfale assidersi del Figlio alla destra del Padre, dimostrazione della sua consostanzialità ed uguaglianza contro ogni subordinazionismo, in particolare ariano ⁽⁴⁵⁾.

Per ricostruire il «nucleo natalizio-epifanico» occorre fondarsi sui sermoni per l'Epifania, che sono più numerosi ⁽⁴⁶⁾.

Dalle predicazioni epifaniche, le quali costituiscono la più antica testimonianza della celebrazione della festa nell'Italia settentrionale ⁽⁴⁷⁾, emerge la probabilità che inizialmente suo contenuto fosse il solo fatto miracoloso di Cana, letto in chiave eucaristica e strettamente collegato alla Pasqua ⁽⁴⁸⁾. In un secondo momento, forse per influsso degli usi di altre Chiese che il vescovo mostra di conoscere, si sarebbe affiancata la memoria liturgica del battesimo di Gesù ⁽⁴⁹⁾, divenuta poi mistero prevalente della solennità ⁽⁵⁰⁾. A riguardo della provenienza della festa, che è dunque celebrazione

(42) Cf *Serm.* XL, sez. I; per l'analogia con la Pasqua anche *Serm.* XLIV, sez. 4.

(43) Cf *Serm.* XLIV, sez. I e 4.

(44) Un unico e breve riferimento al dono del Paraclito nel *Serm.* XL, sez. 2; nel LVI, sez. 3 si parla dei «doni» dello Spirito, in particolare di quello delle lingue. Per «festa cristologica» si veda L. PADOVESE nell'«Introduzione» ai *Sermoni di S. Massimo di Torino 2. Liturgia della Quaresima e della Pasqua*, Casale Monferrato, Piemme, 1985, XXXV. Anche in Ambrogio permane la prospettiva arcaica di derivazione alessandrina, per cui la Pentecoste ha significato cristologico ed escatologico: cf R. CANTALAMESSA, *La concezione teologica*, 369-370.

(45) *Serm.* LVI, sez. 2 e 3; XL, sez. 2 e 3.

(46) Sono i *Serm.* XIIIa; LXIV; C; CI (del giorno dell'Epifania); XIIIb e XIII; LXV; CII e CIII (alcuni giorni dopo la festa).

(47) L'affermazione è di A. MUTZENBECHER, *Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in den echten Sermones des Maximus Taurinensis*, *Studia Patristica V* (= TU 80), Berlin, 1962, 110.

(48) Cf *Serm.* CI, probabilmente il più antico della serie per la spiegazione del termine greco «epifania» ed il richiamo del «resurrectionis mysterium» nella spiegazione di Cana.

(49) I *Serm.* LXIV e LXV parrebbero di transizione, dal momento che ricordano il miracolo di Cana, ma lo interpretano in chiave battesimale, ed introducono il tema del battesimo di Gesù, in ossequio entrambi agli usi di altre Chiese.

(50) Cf *Serm.* C, XIIIa, XIIIb e XIII.

(51) L'errore di ritenere M. testimone dei *tria miracula* era comune prima dell'ed. crit.: si vedano le conclusioni, ad esempio, di B. BORTE, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie. Etude historique*, Louvain, Abbaye du Mont César, 1932, 44-45 e di J. LEMARIE, *La manifestazione del Signore. La liturgia di Natale e dell'Epifania*, trad. it. Milano, Paoline, 1960, 53 e Id., *Epiphanie*, in DS IV/I, 1960, col. 868.

di *duo miracula* ⁽⁵¹⁾, si può ipotizzare che essa sia giunta dalla Gallia o direttamente dall'Oriente ⁽⁵²⁾. Dalla tradizione siriana, forse attraverso Ambrogio, proverrebbe il tema delle nozze di Cristo con la Chiesa, che Massimo connette, seppure marginalmente, alla solennità del 6 gennaio ⁽⁵³⁾. Non è ricordata, invece, l'adorazione dei Magi e, anzi, si è indotti a credere che essa facesse parte del Natale, secondo la genuina tradizione romana e occidentale ⁽⁵⁴⁾. La probabile anteriorità della celebrazione natalizia rispetto a quella epifanica avrebbe indotto il vescovo torinese a conservare invariati i contenuti del Natale, che Massimo considera *sacramentum*, sottolineandone la valenza soteriologica ⁽⁵⁵⁾. Necessità pastorali potrebbero aver comportato, in seguito, la crescita d'importanza dell'Epifania, che diviene momento dell'iscrizione al battesimo dei catecumeni ⁽⁵⁶⁾. Le due grandi solennità invernali, in questa seconda fase, risultano interpretate come celebrazioni delle due nascite, «carnis» e «baptismatis», e, anzi, sono «continuata festivitas» ⁽⁵⁷⁾. Nell'espressione, identica a quella usata per la Cinquantina pasquale ⁽⁵⁸⁾, e nel caratteristico uso dell'*hodie* per gli eventi celebrati pare di poter leggere un'iniziale volontà d'istituzione di un «ciclo invernale» parallelo e, in qualche misura, indipendente dal

(52) Cf I. BIFFI, *I temi della predicazione natalizia*, 27 e 28, nota 21. Per la celebrazione dell'Epifania in Gallia, testimoniata per primo da Ammiano Marcellino per il 361, si veda J. LEMARIÉ, *La manifestazione*, 49-50. I contenuti della celebrazione nella forma dei *tria miracula* ci sono indicati con chiarezza per la prima volta da Paolino da Nola (morto nel 431): cf B. BOTTE, *Les origines*, 46-49.

(53) *Serm.* LXV, 46-52; si veda P. BORELLA, *Appunti sul Natale e l'Epifania a Milano al tempo di sant'Ambrogio*, in *Mélanges B. Botte*, Louvain 1972, 62s.

(54) Vi sono accenni al sopraggiungere dei Magi insieme con gli angeli, i pastori e gli astri (lo scenario è, dunque, natalizio) nei *Serm.* LXII, 12-14.25-28; XCIX, 46-51; LXIc *dub*, 37ss; esplicito ci pare il *Serm.* C, sez. I, nel quale si confrontano le due nascite, natalizia ed epifanica, di Gesù e si conclude: «mater, inquam, eum adorandum magis ingerit, pater colendum gentibus manifestat» (linee 29-30). Per lo «slittamento» dell'Adorazione dei Magi all'Epifania nella Chiesa romana, culla del Natale come memoria della Natività e dell'Adorazione stessa, si veda J. LEMARIÉ, *La manifestazione*, 51.

(55) *Serm.* XCVIII, 7-13. Per il dibattito in corso negli anni di M. cf J. GAILLARD, *Noël: mémoire ou mystère?*, «La Maison-Dieu» 59 (1959) 37-59.

(56) C'è una progressione nei termini per definire l'Epifania che corrisponde all'evoluzione della festa prima accennata: «festivitas» (*Serm.* CI, 5.9-10; XIIIa, 12; C, 14-15), «sancta dies» (*Serm.* LXIV, 2.9; LXV, 2-3.46; cf CII, 11), «dies beatissima» (*Serm.* XIIIb, 2-3), «solemnitas» (*Serm.* XIIIa, 7). Per l'iscrizione al battesimo *Serm.* XIII, sez. 1.4; cf LXV, sez. 2 e XCI, 37-39.

(57) *Serm.* XIIIa, 11-12.

(58) *Serm.* XLIV, 4-5: «iugis et continuata festivitas».

(59) Cf *Serm.* CII, 17-20; XIIIa, 8.26.58; C, 11-20. Prezioso in proposito lo studio di J. PINELL, *L'«hodie» festivo negli antifonari latini*, «Rivista Liturgica» 61/4 (1974) 590-592.

classico nucleo pasquale ⁽⁵⁹⁾. Compare anche un periodo ascetico, preparatorio al Natale, forse costituito da tre domeniche, simile a quello noto dalla tradizione gallicana ⁽⁶⁰⁾.

Il Santorale dimostra la comunione tra le Chiese dell'Italia settentrionale, poiché troviamo celebrati i giorni natalizi di martiri aquileiesi e trentini ⁽⁶¹⁾. Particolare rilievo spetta alla festa dei santi torinesi Ottavio, Avventore e Solutore, ricordati quali veri e propri *patroni* della città; attorno alle loro reliquie fiorisce la pratica della *depositio* ⁽⁶²⁾.

Le prediche «per annum», che sottolineano fortemente le implicazioni morali della professione di fede cristiana, forniscono indicazioni interessanti a riguardo del lezionario: emergono alcuni commenti a pericopi di Matteo e Luca, un solo commento a Marco e nessuna lettura dal Vangelo di Giovanni (il che confermerebbe la sua preferenziale proclamazione in prossimità della Pasqua) ⁽⁶³⁾.

(60) La preparazione al Natale è attestata dai *Serm.* LX e LXI, consecutivi, e LXII. L'ispirazione ispano-gallicana è suggerita dalla sua natura ascetica: si veda la ricostruzione della preistoria dell'Avvento in J. HILN, *L'Avent*, «La Maison-Dieu» 59 (1959) 10 (per la documentazione la nota 16). La sua durata, stando ai due sermoni domenicali consecutivi, doveva essere di almeno due settimane, ma possiamo congetturare tre settimane per analogia alla preparazione ispanica all'Epifania, attestata dal IV canone del Concilio di Saragozza («Concilium Caesaraugustanum» in J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Graz, 1960, vol.III, coll. 634-635 e 639), e alle probabili tre settimane in *adventum Domini* del Messale di Bobbio (cf M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica* II. *L'anno liturgico. Il breviario*, Milano, Ancora, 1955², 413).

(61) Si tratta dei martiri aquileiesi Canzio, Canziano e Canzianilla (*Serm.* XV) e di Alessandro, Martirio e Sisinio, di origine orientale, ma evangelizzatori e martiri nella Val di Non (*Serm.* CV e CVI). Troviamo celebrati i natali anche dei santi apostoli Pietro e Paolo (*Serm.* I, II, IX e forse CX), di san Giovanni Battista (*Serm.* V, VI, e forse LXXXVIII), di Cipriano (*Serm.* X e, alcuni giorni dopo, XI), di Lorenzo (*Serm.* IV e XXIV); in onore di tutti i martiri M. predica il *Serm.* XIV *dub.* e per i santi in genere il *Serm.* XVI; sarebbero spuri i *Serm.* VII e VIII in onore di sant'Eusebio.

(62) *Serm.* XII, in particolare 30-55.

(63) Si veda il lemma *lectio* nell'«Index nominum...» dell'ed. crit., 474 ed F. SOTTOCORNOLA, *L'anno liturgico*, 402-403.

A. ELEMENTI CONCORRENTI ALLA CARATTERIZZAZIONE DELLE FESTE

La pur breve presentazione dell'anno liturgico torinese suggerisce notevoli punti di contatto tra quanto testimoniano i *Sermones* di san Massimo e quanto risulta dalla documentazione gallicana o orientale e segnala la comunione intercorrente anche in questo ambito tra il vescovo di *Augusta Taurinorum* ed altri vescovi contemporanei dell'Italia settentrionale.

Tralasciamo di percorrere qui quelle motivazioni per l'istituirsi, il significarsi ed il connotarsi delle feste che sono legate alla concorde tradizione ecclesiale ed ai vivaci scambi tra le Chiese. Ci interroghiamo, invece, sui particolari tratti impressi da Massimo nella comune materia delle feste. Il vescovo torinese appare in questa operazione realmente uomo del suo tempo, attingendone ampiamente i simboli e le propensioni culturali.

Già ad una prima ricognizione del sermonario, due filoni emergono come particolarmente promettenti: le derivazioni dalla cultura profana (e, segnatamente, il vasto ricorso all'iconografia imperiale) e l'assunzione di elementi simbolici o significativi legati ai ritmi cosmici.

I. *L'influsso della cultura profana*

Parte della fiducia di Massimo nell'efficacia della predicazione riposa nella consapevolezza di offrire ai suoi ascoltatori chiavi di lettura familiari per la comprensione delle feste.

1. La dipendenza più appariscente che il vescovo manifesta nei confronti della cultura profana è data dall'utilizzazione e reinterpretazione di quadri tipici dell'iconografia del potere imperiale⁽⁶⁴⁾.

L'ingresso di Gesù in Gerusalemme che precede la Pasqua è dipinto con i colori dell'*adventus* regale: il «vincitore del mondo», passando sopra i mantelli stesi, riceve l'offerta delle palme; per lui s'innalzano i vessilli e dietro a lui vengono i «tituli triumphorum»⁽⁶⁵⁾.

Con toni marcatamente trionfalistici sono presentati gli eventi celebrati nel tempo pasquale.

(64) In relazione al tema e per un utile confronto con Cromazio e Ambrogio si veda l'articolo di C.E. CHAFFIN, *Christus Imperator. Interpretazioni della IV Egloga di Virgilio nell'ambiente di san Ambrogio*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 8 (1972) 517-527. Si tratterebbe della «veste latina» imposta alla dottrina della regale divinità di Cristo, particolarmente diffusa negli scritti dei Padri Cappadoci, i quali erano ben conosciuti nell'Italia settentrionale (*Ivi*, 517).

(65) *Serm.* LXVIII, sez. 3.

Come il cocchio del vincitore terreno è preceduto dal corteo dei prigionieri, il Risorto sale in alto accompagnato da coloro che egli ha strappato alla schiavitù del diavolo e conquistati a sé⁽⁶⁶⁾. A lui è concesso di assidersi secondo un privilegio accordato ai trionfatori⁽⁶⁷⁾ e di comparire nella pienezza della sua potestà regale, minaccioso per gli avversari⁽⁶⁸⁾ e munifico per i protetti⁽⁶⁹⁾.

La categoria del trionfo si attaglia, oltre che agli eventi della vita di Cristo, anche alla vicenda del martirio: i Canziani sono trasportati «velut in triumphali curru»⁽⁷⁰⁾, a somiglianza di Elia, anch'egli rapito «in quodam triumpho»⁽⁷¹⁾; i martiri tutti «de ipsis poenis quodammodo triumphabant»⁽⁷²⁾. La loro gloria⁽⁷³⁾ è indicata dalle palme che portano⁽⁷⁴⁾ e dalle corone⁽⁷⁵⁾. La loro liberalità di vincitori si manifesta secondo modalità tipiche dell'ambiente: Pietro e Paolo nel *dies natalis* offrono un ricco banchetto⁽⁷⁶⁾; Cipriano rende i fedeli partecipi della gioiosa *ebrietas* del martirio⁽⁷⁷⁾; i santi torinesi proteggono amabilmente i loro concittadini⁽⁷⁸⁾. Nei martiri viene a proiettarsi la figura del *patronus* romano pronto a beneficiare i propri *famuli*⁽⁷⁹⁾.

Se in molti dei casi fin qui visti Massimo gode anche di ampio retroterra biblico (vi rimandano le figure del trionfo con relativa

(66) *Serm.* LVI sez. 2 e 3. Cf C. MOHRMANN, *A propos de deux mots controversés de la latinité chrétienne: tropaeum-nomen*, in *Id.*, *Etudes sur le latin des Chrétiens*, III (= Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 103), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965, 331-344.

(67) *Serm.* XL, sez. 2.

(68) *Ivi*, sez. 3; cf *Serm.* LXIb, sez. 3 (dubbio). Massimo insiste fortemente sulla *potentia* e l'*auctoritas* di Dio e sull'inesorabilità del giudizio: cf anche *Serm.* XXXII, 51-60; LXXI, sez. 3 e XCIII, 19-31; C.E. CHAFFIN, *Christus Imperator*, 519; *Id.*, *Clivic Values in Maximus of Turin and his Contemporaries*, in *Forma Futuri. Studi Michele Pellegrino*, Torino, 1975, 1050.

(69) *Serm.* LVI, sez. 3; XL, sez. 3; cf LIII, sez. 4 (giorno di Pasqua).

(70) *Serm.* XV, 44.

(71) *Serm.* LXXXIV, 27.

(72) *Serm.* XVI, 33; cf *serm.* LXVIII, sez. 2.

(73) *Serm.* I, 28-33; IX, 51; IV, 4-8.43-52; cf M. PELLEGRINO, *Martiri e martirio in san Massimo di Torino*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 17 (1981) 184-186.

(74) *Serm.* LXVIII, 25-44; CVI, 5.

(75) *Serm.* IV, 10; IX, 44; XV, 14; CV, 25.

(76) *Serm.* II, sez. I e 3; III, sez. 2. L'immagine del banchetto ritorna analogamente in Giovanni Crisostomo (*Panegirico del santo martire Ignazio*, I) e Agostino (*Serm.* 310, 2) citati da P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, tr. it., Torino, Einaudi, 1983, 69, nota 68 (cf 53).

(77) *Serm.* XI, sez. I.

(78) *Serm.* XII.

(79) Cf P. BROWN, *Il culto dei santi*, 53.

scenografia, del giudizio e del banchetto), è indubbiamente ispirata all'iconografia del tempo la rappresentazione dei preparativi alla festa del Natale. Il santo non teme, infatti, di appropriarsi delle immagini sfarzose del *natalis dies* imperiale, descrivendo i sentimenti e gli atteggiamenti dell'attesa suscitati nei sudditi, ansiosi di fare a gara nella dimostrazione di generosità e fedeltà al sovrano ⁽⁸⁰⁾.

La struttura sociale e le propensioni culturali dell'epoca si riverberano in talune sottolineature caratterizzanti i toni celebrativi della Pentecoste, dell'Epifania e di alcune feste di santi.

All'organizzazione socio-politica rinvia il vocabolario usato per combattere il subordinazionismo ariano nei sermoni pentecostali: Massimo nega l'esistenza in Dio di «honorificentiae gradu(s)» ⁽⁸¹⁾ e di «dignitatis gradus» ⁽⁸²⁾ ed afferma con forza la chiamata che il Padre rivolge al Figlio a condividere «thrōni sui... sublimem consessum» «honoris gratia» ⁽⁸³⁾.

L'*apparitio*, che traduce il greco *epifania* ed è la chiave per comprendere la festa del 6 gennaio, indica primariamente per il vescovo torinese la manifestazione del Salvatore tramite «segni e prodigi» ⁽⁸⁴⁾. Evidentemente Massimo accoglie la festa d'origine orientale nella sua versione «typiquement idéologique», per cui essa è «une manifestation bienfaisante et salvatrice de la puissance divine» ⁽⁸⁵⁾. Anch'egli testimone del passaggio del termine *epiphâneia* dal senso biblico (la venuta del Verbo nella carne) al significato vulgato nel IV secolo (una manifestazione soprannaturale) ⁽⁸⁶⁾, non per caso sceglie come primo referente tipologico della festa il miracolo di Cana, «magnum plane signum» «ad dei credendum

(80) *Serm.* LX, sez. I. Si noti il tramonto senza pentimenti, sintomo del mutato clima politico e culturale, della riserva avanzata da Origene, il quale aveva escluso l'opportunità di celebrare in ambito cristiano il giorno della nascita di qualunque santo martire, proprio per l'ovvio accostamento al costume pagano di ricordare il *dies natalis*, testimoniato anche dalle empie figure bibliche del Faraone e di Erode (*Commentaire sur Matthieu* XIV, 6, 30, citato da O. CULLMANN, *Noël dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949, 16).

(81) *Serm.* LVI, 83.

(82) *Serm.* XL, 38.

(83) *Ivi*, 48-50. Analogo vocabolario nel Sacramentario Veronese: cf. A. CIUPUNGO, *L'adattamento della liturgia tra culture e teologia*, tr. it., Casale Monferrato, Piemme, 1985, 26-27.

(84) *Serm.* CI, sez. I.

(85) C. MOHRMANN, *Epiphania*, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 37 (1953) 658s.

(86) Cf. J. DANIELOU, *Les origines de l'Epiphanie et les «Testimonia»*, «Recherches de Science Religieuse» 52 (1964) 552.

sufficiens maiestatem»⁽⁸⁷⁾; ma anche l'evento del battesimo di Gesù, celebrato probabilmente più tardi, è presentato quale manifestazione *gloriosa*, secondo natale del Salvatore, in cui «isdem eum signis isdem miraculis videmus genitum sed maiore mysterio»⁽⁸⁸⁾.

Il linguaggio dei *mirabilia*, ampiamente attestato anche dalla storiografia pagana dell'epoca⁽⁸⁹⁾, segna sensibilmente la predicazione in occasione delle feste dei santi. Massimo non disdegna, presentando le figure di Pietro e Paolo, di ricorrere ad episodi mirabolanti degli apocrifi *Actus Petri cum Simone*⁽⁹⁰⁾, *Passio apostolorum Petri et Pauli*⁽⁹¹⁾ e *Passio Pauli apostoli*⁽⁹²⁾, ma ancora all'intento di muovere a meraviglia si possono ascrivere gli accenni ai prodigi che avvengono presso le reliquie dei santi martiri torinesi⁽⁹³⁾ ed il racconto della rivelazione ricevuta da Eusebio di Vercelli nel discusso sermone spurio a lui intitolato⁽⁹⁴⁾. L'apice è raggiunto dalla vera e propria rappresentazione ordalica della sfida tra Pietro e Simon Mago, che svela l'inconsistenza del malvagio e la potenza dell'apostolo⁽⁹⁵⁾.

(87) *Serm.* CI, 37-38.

(88) *Serm.* XIIIa, sez. 2, 27-28. Nell'«Index nominum» dell'ed. crit. si veda il frequente uso di *gloria* e derivati alla p. 467.

(89) Il ricorso al linguaggio del meraviglioso come manifestazione della «virtus Dei» appare capace di suscitare consenso: si veda l'uso che ne fa Rufino attraverso lo studio di F. THELAMON, *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1981, 453-458 (ma anche tutta la III parte). L. CRACCO RUGGINI conclude che «denominatore comune» della produzione storiografica sia pagana sia cristiana del IV-VI secolo è «l'uso della miracolistica come linguaggio politico»: *The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles*, «Athenaeum» n.s. LV (1977) 107-126 (la citazione testuale da p. 126; cf p. 114); una ripresa in ID., *Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione*, in *Hagiographie, culture et société. IV^e-XII^e siècle*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1981, 161-204.

(90) *Actus*, 32 nei *Serm.* I, 47ss e XXXI, 72-79 (riprendiamo le indicazioni dell'editrice).

(91) *Passio*, 54-56 nel *Serm.* I, 47ss e *Passio*, 60 nel *Serm.* IX, 46-47. Gli *Actus* e la *Passio* sono echeggiati anche da Gaudenzio di Brescia nel *Tractatus* 20: cf C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio*, 235, nota 160.

(92) *Passio*, 16 nel *Serm.* IX, 49-51.

(93) *Serm.* XII, sez. 2.

(94) *Serm.* VIII, sez. 2. Contro l'autenticità massimiana dei *Serm.* VII e VIII si pronuncia l'editrice, ritenendoli posteriori al V secolo (CChL XXIII, p. 23); per la datazione del *Serm.* VII in anni precedenti il V secolo è J.T. LIENHARD (*Patristic Sermons on Eusebius of Vercelli and their Relation to his Monasticism*, «Revue Bénédictine» 87 [1977] 164-169); per la tesi della rielaborazione successiva di due orazioni originali di M., contenenti dati autobiografici, propende F. BOLGIANI (*La penetrazione del cristianesimo in Piemonte*, in *Atti del V Congresso Nazionale di Archeologia cristiana, 22-29 settembre 1979*, Roma, Viella, 1982, 46-47).

(95) *Serm.* I, 46-69.

Di tinte chiaramente politiche il vescovo dipinge, nel ricordo della *fractio imperii*, la *concordia* che lega i santi Pietro e Paolo nella morte, avvenuta per mano «unius tyranni» «una die uno in loco» ⁽⁹⁶⁾.

el quadro ancora delle dipendenze dalla cultura profana non va tralasciato il frequente ricorso ai termini propri del linguaggio militare ⁽⁹⁷⁾. Interessante per il nostro tema soprattutto la metafora che concerne i digiuni quaresimali, i quali sono «castra» eretti per difendere «a diabolica impugnatione» ⁽⁹⁸⁾. La figura doveva risultare particolarmente efficace agli occhi dei torinesi, costretti lungamente a vivere in stato d'assedio e d'emergenza per le minacce barbariche, ma altresì abitanti di una città costruita secondo lo schema castrense ⁽⁹⁹⁾.

2. Ad un primo bilancio della ricerca appaiono veramente rilevanti le risonanze della cultura ambiente nella connotazione delle feste torinesi considerate distintamente.

Uno sguardo più attento e complessivo riesce a coglierne l'incidenza anche sull'intera strutturazione dell'anno liturgico.

Le feste che si vanno affermando negli anni dell'episcopato di Massimo, infatti, recano tutte i segni della mentalità trionfalistica del tempo. La testimonianza del santo vescovo riguardo ai caratteri e ai toni delle nuove feste invernali avvalora l'ipotesi generale che il loro decollo sia stato favorito dal fatto che esse, pur includendo il senso della pasqua, presentano «una visione ... più gloriosa, in un certo senso tipica per la coscienza cristiana di quest'epoca (cioè della vittoria con Costantino)», secondo l'espressione sintetica

(96) *Ivi*, 29-44. Cf C. PIETRI, *Concordia apostolorum et renovatio urbis (Culte des martyrs et propagande pontificale)*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire» LXXIII (1961) 293-310.

(97) Cf M.C. CONROY, *Imagery in the «Sermones» of Maximus, Bishop of Turin*, Washington, The Catholic University of America Press, 1965, 210-212.

(98) *Serm.* LXIX, 11-12 (ma complessivamente l'intero sermone); cf LXXII, sez. 2; LXXXV, sez. 2 e 3; LXXXVI, sez. 1 e 2; XCII, sez. 2; XCIII e XCIV, sez. 1. Per l'uso di *militia* e affini si veda l'«Index nominum» dell'ed. crit. alla p. 477 e per l'interferenza del vocabolo con il significato di *statio* nel latino cristiano la voce *Statio* di C. MOHRMANN, in *Id.*, *Etudes sur le latin des chrétiens*, III: 307-330.

(99) Cf G. A. MANSUELLI, *L'urbanistica delle città romane in Val Padana*, in *Antichità Altoadriatiche* IV. *Aquileia e Milano*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1973, 92-97. Andrebbe più attentamente valutato l'influsso dei fattori topografici ed urbanistici sullo strutturarsi delle celebrazioni liturgiche. Esso è stato evidenziato a riguardo dell'«anno liturgico» nella Gerusalemme del IV-V secolo da K. DEDDENS, *Cyrille de Jérusalem et l'Année liturgique*, «Questions Liturgiques» 56/1-2 (1975) 44.

di B. Neunheuser ⁽¹⁰⁰⁾ e dal fatto che il Kyrios vi è come «glorificato senza croce», per sintetizzare il pensiero di O. Casel ⁽¹⁰¹⁾.

Se spostiamo l'attenzione sulle feste legate al nucleo pasquale, ragioni analoghe a quelle appena accennate possono aver facilitato la crescita d'importanza della Pentecoste, intesa nel suo significato ristretto, viste le tinte della rappresentazione del ritorno del Figlio al Padre e dei doni da lui distribuiti. Probabilmente, poi, le prospettive aperte dall'immagine della *sessio a dextris*, così propizia per rimarcare la *potestas regis* di Cristo, hanno spianato la strada all'accoglimento della festa distinta dell'Ascensione, conducendo alla sua celebrazione al quarantesimo giorno.

Il sospetto che queste nuove feste si affermino anche perché congeniali al tempo trova conferma nella constatazione che le crescenti memorie liturgiche dei santi corrispondono ampiamente ai caratteri or ora delineati e che marcata appare in queste occasioni l'enfasi celebrativa.

3. Un ulteriore livello ermeneutico induce a chiedersi per quali ragioni Massimo abbia acconsentito ad una così vasta e impegnativa assunzione del linguaggio profano e se siano evidenti guadagni o prezzi pagati all'operazione.

Occorre tener presente in linea generale che l'inculturazione è processo per larga parte inevitabile, data l'inserzione di ciascuna Chiesa locale in uno spazio e tempo precisi. Il culto, poi, rimane sensibilmente segnato dal momento storico in cui viene esercitato, perché all'ambiente chiede i segni e i simboli attraverso cui esprimersi, cosicché la liturgia riflette lo «stile» di ciascuna epoca ⁽¹⁰²⁾: inevitabilmente, quando non vi sia deliberazione di estraniarsi dalla storia, e, crediamo, anche provvidenzialmente.

La Chiesa post-costantiniana si trova in proposito in una situazione di particolare permeabilità e, se si vuole, fragilità. E' il potere politico stesso a domandarle di mostrare la propria rilevanza,

(100) *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali* (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia» 11), Roma, Edizioni Liturgiche, 1977, 49-50.

(101) *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères* (=Lex Orandi 37), Paris, Cerf, 1963, 132 (cf 131-135).

(102) Si veda lo studio di H.B. MEYER, *L'importanza sociale della liturgia*, «Concilium» X/2 (1974) 50-51; in questo senso si comprende anche la forte affermazione di L.M. CHAUVER: «I sacramenti sono una *pratica sociale della Chiesa*, storicamente determinata dal suo rapporto con le strutture economiche, politiche e ideologiche della società in cui si incarna. Ne sono senz'altro la pratica più tipica» (*Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Torino, LDC, 1982, 158).

nella persuasione che la *salus publica* dipenda anche dal *cultus publicus* ⁽¹⁰³⁾.

L'operazione è ambivalente: da un lato, è evidente il guadagno della Chiesa in termini di riconoscimento collettivo ed anche ai fini delle possibilità di essere intesa dall'ambiente e di autocomprendersi ⁽¹⁰⁴⁾; d'altro canto, riceve riflessamente nuovo splendore la funzione imperiale, che viene ripresa e amplificata per sottolineare la fulgida regalità e trascendenza di Cristo ⁽¹⁰⁵⁾.

In questo contesto si muove Massimo, il quale continuamente si appoggia all'accessibile immaginario profano e, anzi, pare lasciarsene ampiamente condizionare nella scelta delle accentazioni. Lo guida una legittima esigenza di comprensibilità, una preoccupazione pastorale che sembra sorvolare sulle possibili ambiguità ⁽¹⁰⁶⁾.

Tuttavia il suo programma pare emergere con significativa chiarezza nella presentazione del martirio dei santi Pietro e Paolo. La loro morte, suggerisce Massimo, ha indotto la *renovatio urbis*: essi sono gli «ecclesiarum principes» definitivamente subentrati ai «gentilium principes», il «caput sanctitatis» riposa là dove prima incontrastato vigevo il «caput superstitionis» ⁽¹⁰⁷⁾. L'assunzione, allora, che il vescovo torinese compie dei simboli del potere civile, al fine di rendere comprensibile la realtà della Chiesa e delle sue celebrazioni, non risulta informata da un intento di supino omaggio alle autorità costituite e si insinua il sospetto che il vescovo, com-

(103) Cf H.B. MEYER, *L'importanza sociale*, 57-63; H.I. MARROU, *La Chiesa nella civiltà ellenistica e romana*, «Concilium» VII/1 (1971) 78-81; B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia*, 41-53 e, ancora per un quadro generale della fioritura ecclesiale post-costantiniana, E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche* (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia» 13), Roma, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, 1978, 83-112.

(104) Cf H.I. MARROU, *La Chiesa nella civiltà*, 80-81.

(105) L'iconografia del tempo registra questo intrecciarsi di preoccupazioni insieme religiose e politiche: F. MONFRIN, *La Bible dans l'iconographie chrétienne d'Occident*, in J. FONTAINE - C. PIETRI (a cura di), *Le monde latin antique et la Bible*, (= Bible de tous les temps 2), Paris, Beauchesne, 1985, 223 (si consulti l'intero paragrafo «Le repertoire du IV^e siècle et ses innovations», 220-226).

(106) C.E. CHIAFFIN ritiene che Massimo sia meno guardingo rispetto a Cromazio, il quale pure fa ampio riferimento a costumi profani e all'iconografia imperiale, in relazione al fatto di istituire paralleli «con gli aspetti più inquietanti del governo secolare» (*Christus Imperator*, 519).

(107) *Serm.* I, sez. 2. Il tema avrà «compiuta formulazione» sotto Papa Leone, ma è già presente nella *Dissertatio contra Ambrosium* dell'eretico Palladio condannato nel Concilio di Aquileia del 381 e, come s'è visto, in Massimo: L. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, «Augustinianum» 14 (1974) 411 con nota 5 e relativi rinvii; cf il già citato C. PIETRI, *Concordia*, 310-322.

plessivamente, tenti un trasferimento non soltanto dei segni esteriori del potere, ma dell'autorità stessa all'ambito ecclesiale.

D'altra parte, la situazione storica e l'abbandono in cui la città è lasciata di fronte alle insidie dei barbari ⁽¹⁰⁸⁾ fanno risaltare l'importanza decisiva del riferimento ecclesiale ⁽¹⁰⁹⁾.

Se dunque i sermoni di Massimo, soprattutto quelli predicati in occasione delle grandi feste, appaiono percorsi da una venatura gloriosa per molti versi tipica dell'epoca, non ci si può sottrarre all'impressione che il vescovo avverta fortemente il limite insito nelle sontuose celebrazioni profane e che l'abbondante appropriazione della loro iconografia avvenga perché essa sia restituita a verità mediante il riferimento a Colui che è intestatario certo e non deludente di prerogative imperiali, cioè Cristo. In questa luce va probabilmente letto il già citato sermone in preparazione al Natale che conclude alla contrapposizione tra il «terren(us) re(x)» onorato dai «saeculi istius homines» e l'«aetern(us) re(x) nost(er) Ies(us) Christ(us)» ⁽¹¹⁰⁾, ma anche la predicazione per la festa dei santi martiri torinesi, nuovi e più sicuri *patroni* della città minacciata ⁽¹¹¹⁾, e l'elogio quaresimale del re di Ninive, nei cui panni non è difficile scorgere il vescovo stesso, attivamente preoccupato delle sorti della città a fronte dell'inerzia delle autorità costituite ⁽¹¹²⁾.

4. Per quanto, però, i sermoni di Massimo indichino questo intento di risignificazione, è innegabile che egli paghi all'opera d'inculturazione alcuni pedaggi non irrilevanti.

Si badi alla scarsa sottolineatura del valore della domenica che non venga a coincidere con una qualche solennità annuale. Il solo *Serm.* XLIV ne parla come di giorno «venerabilis... atque sollemnis»

(108) *Serm.* LXXXII, sez. 2: «Desine ergo peccare, et civitas non peribit! Quid fugis patriam?» (linee 17-18); «Dic mihi, o bone civis, cur fugere disponis? Cur patriam derelinquis? Captivitatem fortasse metuis?... Nescis quod haec est prima captivitas patriam non videre, et quod gravius est omni malo hostile peregrinationis exilium sustinere» (linee 31-35).

(109) Cf C.E. CHAFFIN, *Civic Values*, 1041-1053. Si può d'altra parte cogliere qua e là in Massimo la sfiducia nelle autorità costituite: *Serm.* XXVI, sez. 1 e 3 (la corruzione della *militia*); LXXI, sez. 3 (è giusto pagare le imposte, ma più vantaggioso fare elemosine). Analoghe denunce in Ambrogio (cf M. SORDI, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*, in *Ambrosius Episcopus*, Milano, Vita e Pensiero, 1976, vol. I: 214-215) e in Zeno, Gaudenzio e Cromazio (cf C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio*, 33-34).

(110) Cf *Serm.* LX, sez. 2 (in preparazione al *dies natalis* «aeterni regis nostri Iesu Christi», linee 23-24).

(111) *Serm.* XII. Si vedano le osservazioni di P. BROWN, *Il culto dei santi*, 86-89.

(112) *Serm.* LXXXI (è il vescovo, infatti, a promuovere il digiuno quaresimale).

nel quale Gesù è risorto ⁽¹¹³⁾ ed il *Serm.* XXIII la definisce «sacramentorum dies» ⁽¹¹⁴⁾. La povertà dei riferimenti trova analogie in altri Padri autorevoli prossimi nel tempo a Massimo, quali Gerolamo, Agostino, Pietro Crisologo e Leone Magno, tanto che si è potuto concludere che per loro la festa cristiana «è essenzialmente la celebrazione anniversaria», mentre la domenica «non è considerata in genere... come una solennità e non riceve le denominazioni di *Sollemnitas*, *Festivitas* e simili» ad eccezione che in Tertulliano, forse in Agostino ⁽¹¹⁵⁾ e timidamente, come abbiamo visto, nel vescovo torinese ⁽¹¹⁶⁾.

Se volessimo indagare le ragioni di questa pur parziale eclissi, potremmo addurre un indizio di grande interesse: per quanto evidentemente ogni festa implichi la celebrazione dell'eucaristia, gli autorevoli Padri sopra citati non la menzionano esplicitamente come elemento costitutivo ⁽¹¹⁷⁾. Non risulta, perciò, messo a tema proprio quel contenuto che dà valore ad ogni festa, ma in particolare a quella non altrimenti connotabile che come settimanale «celebrazione dell'Eucaristia».

Probabilmente la mentalità trionfalistica dell'epoca ha comportato una maggiore attenzione alle grandi feste annuali e alla loro promozione, inducendo anche Massimo a lasciare un poco in ombra la domenica, che è prima e fontale festa cristiana.

Interessanti anche altri due fenomeni rintracciabili nella predicazione pasquale del vescovo torinese e, almeno in parte, imputabili essi pure all'assunzione del modello culturale dominante.

Non è sottolineato nei sermoni del vescovo torinese il tema del trionfo della croce, che pure è significativamente presente in Ambrogio ed in Cromazio ⁽¹¹⁸⁾. Ad attirare l'attenzione è la regalità

(113) *Serm.* XLIV, 6-17.

(114) *Serm.* XXIII, 12.

(115) Cf A. PERNIGOTTO-CEGO, *Il significato del termine «sollemnitas» e dei suoi sinonimi nel latino precristiano e nel latino cristiano dei primi secoli*, in *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser O.S.B. Preside del Pontificio Istituto Liturgico (= Studia Anselmiana 68; Analecta Liturgica I)*, Roma, Ed. Anselmiana, 1979, 313 con nota 197.

(116) Nel già citato *Serm.* XLVI si parla di giorno «sollemnis» e perciò va parzialmente rettificata l'affermazione di PERNIGOTTO-CEGO nel luogo sopra riferito.

(117) Cf A. PERNIGOTTO-CEGO, *Che cos'è la festa cristiana? Alle sorgenti liturgiche: il concetto e il valore della solennità nel Sacramentario Veronese*, «Ephemerides Liturgicae» 87 (1973) 114-115.

(118) Ne parla il solo *Serm.* XLV ritenuto spurio dall'editrice. Il tema è importante in Cromazio: cf D. CORGNALI, *Il mistero pasquale*, 101-104. Per Ambrogio si veda, ad esempio, la descrizione del trionfale corteo del crocifisso nella *Expositio Evangelii secundum Lucam* X, 109-111.

del Kyrios che traspare non dal Crocifisso, ma dal Risorto intronizzato alla destra del Padre. Questa sorta di «adombramento» della croce a vantaggio di altri aspetti del mistero pasquale corrisponde specularmente alla rilevazione del carattere glorioso della manifestazione natalizia e soprattutto epifanica del Signore. La vittoria del Cristo è vista accadere ben più nelle forme abitualmente mondane del trionfo che non nell'abbassamento del Figlio di Dio.

Nell'ambito della celebrazione pentecostale osserviamo che l'insistito paragone con la *largitio* profana indebolisce il senso del dono personale dello Spirito Santo. Il Signore, infatti, all'apice della liberalità offre *i doni* dello Spirito ⁽¹¹⁹⁾. La citazione di Ef 4, 8 che riprende il Sal 67, 19 è certamente essa stessa foriera della riduzione e tuttavia resta vero che la significatività dell'avvenimento della Pentecoste soffre anche a motivo della ricercata analogia con il costume corrente.

5. Abbiamo segnalato i guadagni nella direzione della comprensibilità ed i parziali impoverimenti di senso teologico delle feste riferibili al processo di inculturazione.

Da ultimo, citiamo un caso rilevante nel quale l'assunzione del linguaggio profano ha facilitato l'autocomprensione per quanto risulta dalla testimonianza di Massimo.

In un'epoca in cui le persecuzioni ufficiali sono cessate e si richiedono nuove categorie per il discernimento del martirio, il vescovo torinese è originalmente attento a far uso degli strumenti elaborati dal diritto romano. Mentre Vigilio di Trento, nella sua comunità ancora assediata dalla opposizione pagana, riporta la vicenda dei martiri della Val di Non entro i canoni noti dell'omicida furia avversaria ⁽¹²⁰⁾, Massimo interpreta il fatto (invero modificandone i connotati) come rifiuto da parte dei tre di assumere un atteggiamento di *coniventia* e *dissimulatio* rispetto all'idolatria palesemente praticata ⁽¹²¹⁾, rifuggendo quella *neglegentia* da lui stesso evitata di fronte alla *contumacia* paganeggiante dei torine-

(119) *Serm.* LVI, sez. 3. Per la rilettura cristologica operata da san Paolo del Salmo 67, 19 si veda J. DANIELOU, *Les Psaumes dans la liturgie de l'Ascension*, «La Maison-Dieu» 21 (1950) 50.

(120) Cf le epistole di Vigilio: I. *Ad Simplicianum episcopum Mediolanensem* e II. *Ad S. Joannem Chrysostomum*. Si veda, per un confronto tra le testimonianze di Vigilio, di Gaudenzio e di Massimo, lo studio di C. CHAFFIN, *The Martyrs of the Val di Non. An Examination of Contemporary Reactions*, *Studia Patristica* X = TU 107, Berlin, Akademie-Verlag, 1970, 263-269; in particolare per Vigilio 263s e 266s.

(121) *Serm.* CVI, 13-18.

si ⁽¹²²⁾. Il ricorso a termini legali permette a Massimo di comprendere e inquadrare la nuova situazione in cui le Chiese generalmente si vengono a trovare ⁽¹²³⁾, offrendo un nuovo volto ed un nuovo vocabolario al martirio ed aggiungendo vigore evangelizzante ed incisività polemica alle celebrazioni in onore dei martiri.

II. *Il ricorso al simbolismo cosmico*

Anche una lettura superficiale di Massimo è in grado di rilevare l'attingimento ampio e sufficientemente sistematico di figure e simboli cosmici per illustrare i momenti liturgici importanti.

1. Così la Quaresima non a caso coincide con l'avanzamento della primavera, poiché intercorre una profonda comunione tra l'uomo e la natura. Il digiuno è dal Signore stabilito proprio in questo momento dell'anno perché accompagni e quasi aiuti l'intera creazione nel suo rinnovamento:

«Videamus igitur, quo tempore hanc observantiam nobis indixerit dominus, si non veluti per istam devotionem cuncta aelementa voluerit habere profectum!» ⁽¹²⁴⁾.

La terra che si libera dalla morsa del gelo e diviene pronta ad accogliere la semente è paragonata all'uomo che, mediante il digiuno quaresimale, scioglie l'asprezza delle colpe e ara così il campo del proprio corpo per ricevere le «sementi celesti» ⁽¹²⁵⁾. Come l'agricoltore, poi, pota le vigne, così il vescovo con l'annuncio del vangelo recide le colpe delle genti ⁽¹²⁶⁾. Tutte le creature «isto quadragenario curriculo» si mondano per prepararsi alla Pasqua, vivendo quasi un parto «ut tunc reperiantur in fructu» ⁽¹²⁷⁾. Anche al cristiano è stato dato questo tempo perché concepisca «virtutum germina» per produrre nella Pasqua «fructum iustitiae» ⁽¹²⁸⁾.

Nel santo giorno per eccellenza «per neophytos ecclesiae innovatur terra» ⁽¹²⁹⁾ e, accompagnando la resurrezione di Cristo, «ad altiora cuncta aelementa se tollunt» ⁽¹³⁰⁾. La carne di Cristo

(122) *Serm.* LXXIX, 10-12.

(123) Cf C. CHAFFIN, *The Martyrs*, 264 e 267s.

(124) *Serm.* LXVI, 15-17.

(125) *Ivi*, 17-35.

(126) *Ivi*, 36-39.

(127) *Ivi*, 39-42.

(128) *Ivi*, 42-66.

(129) *Serm.* LIII, 6.

(130) Cf *Ivi*, 11-12.

rifiorisce, secondo quanto già recita il Sal 27, 7, sorgendo dal sepolcro e spandendo profumo come splendido fiore ⁽¹³¹⁾.

Un posto particolare occupa il sole nel mistero della Pasqua. Per la passione del Signore l'astro si veste a lutto, oscurandosi e punendo con l'oscurità i Giudei, soppressori della luce di salvezza. E' d'altra parte inevitabile che la terra sia coperta di tenebre, mentre «lux descendit ad inferos» ⁽¹³²⁾. Partecipe della morte, il sole gioisce vivamente della resurrezione di Cristo:

«In resurrectione ergo Christi aelementa omnia gloriantur. Nam et solem ipsum arbitror esse in hac die solito clariorem. Necesse est enim, ut sol in eius resurrectione gaudeat, in cuius passione condoluit» ⁽¹³³⁾.

Se la risurrezione è il rifiorire di Cristo, l'ascensione al cielo coincide con il suo fruttificare:

«Refloruit igitur dominus cum surrexit e tumulo; fructificat cum ascendit ad caelum. Flos est cum de inferioribus terrae gignitur, fructus est cum altissima sede reconditur» ⁽¹³⁴⁾.

Il Figlio reca al Padre il «fructum carnis», dopo aver reso capaci anche i discepoli di volgersi «ad bonam frugem», lasciando in loro «iustitiae semina» ⁽¹³⁵⁾.

Una singolare coincidenza segna la gioiosa celebrazione del *dies natalis* di Cipriano: il mondo è in festa per l'imminente vendemmia ed i cristiani gioiscono per la passione del martire, la quale ha pure «ebrietatem suam... et calicem suum» ⁽¹³⁶⁾.

La corrispondenza più stretta tra corso del mondo e festa cristiana è da Massimo rintracciata nella solennità del Natale di Cristo che si sovrappone al solstizio d'inverno.

La prossimità della festa è annunciata, ancor prima che nella celebrazione, dal mondo («etiam mundo indicante»), i cui giorni si fanno brevi e perciò segnalano l'anelito ad ampliarsi di nuovo, accogliendo più lungamente e vivamente la luce:

«Etiam si ego taceam, fratres, tempus nos admonet quod domini Christi natalis in proximo est; nam praedicationem meam praevenit dierum extrema conclusio. Ipsi enim angustiis suis mundus loquitur inminere aliquid quo in melius reparetur, et expectatione festina desiderat, ut tenebras suas splendidioris solis candor inluminet. Dum enim cursum

(131) *Serm.* LV, sez. 2 e LVI, sez. 1.

(132) *Serm.* LIII, sez. 3.

(133) *Ivi*, 55-58.

(134) *Serm.* LVI, 23-26.

(135) *Ivi*, 30-33.

(136) *Serm.* X, 1-12; cf XI, sez. 1.

suum brevitate horarum concludi metuit, spe quadam annum suum indicat reformari. Haec igitur expectatio creaturae etiam nos expectare persuadet, ut peccatorum nostrorum tenebras novus sol Christus ortus inluminet, et longam in nobis caliginem delictorum iustitiae sol nativitatis suae vigore discutiat; nec patiatur cursum vitae nostrae tetra brevitate concludi, sed virtutis suae gratia dilatari. Igitur quia natalem domini etiam mundo indicante cognoscimus, faciamus et nos quod mundus facere consuevit, hoc est sicut in illa die mundus spatia suae lucis extendit, ita et nos nostram iustitiam protendamus» (137).

Si evidenzia una prima e più insistita antitesi, quella tra «costrizione» e «dilatazione»: Massimo parla del mondo che vive un'estrema contrazione dei giorni e che teme la propria fine, ma insieme parla della vita umana che, ancora priva del Salvatore, teme di vedersi chiusa in una cupa brevità. L'angustia stessa, in cui il cosmo e l'uomo nel peccato vivono, richiama la dilatazione: il mondo, sperando, segnala l'imminenza del rinnovamento e di fatto il giorno riacquista spazio; il peccatore spera di vedere la propria vita strappata all'angustia e dilatata a più ampia giustizia dalla potenza del «Sole nascente». All'antitesi precedente se ne intreccia una più usuale, quella tra «tenebre» e «luce»: il mondo, assediato dalle tenebre, attende un sole più splendente; il cristiano, immerso nelle tenebre del peccato, anela al «sole di giustizia» che è Cristo.

La nascita di Cristo, dunque, avviene contemporaneamente alla rinascita del mondo, descritta anche come «parto di luce»:

«Mundus enim testimonium perhibet, dum nascente Christo et ipse renascitur. Renascitur enim cum de profundis noctium tenebris partum quodam lucis eruitur; renascitur, inquam, cum eius defectio finitur claritas reparatur» (138).

L'«ortum Christi» coincide con l'«ortum saeculi» (139); l'appellativo di «sole nuovo», con cui concordemente si denomina il giorno natalizio del Signore (140), allude a molte realtà: si rinnova l'astro, che per l'evento straordinario si leva anticipatamente e risplende con vivacità maggiore, partecipando alla plenaria opera restauratrice di Cristo secondo quanto attesta san Paolo (Ef 1, 10) (141); sorge la luce nuova che è il Salvatore stesso, «sole di giustizia» secondo l'espressione di Malachia 4, 2, sole «giusto e sapiente», «creatore» e non

(137) *Serm.* LXIa, 2-8.

(138) *Serm.* LXIb, 4-8.

(139) Cf *Ivi*, 8-12.

(140) *Serm.* LXII, 2-4.

(141) *Ivi*, sez. 1; viene ripetuto il riferimento all'oscurarsi del sole per la passione: «Si enim obscuratur sol cum Christus patitur, necesse est illum splendidius solito lucere cum nascitur» (linee 8-9).

creatura, che a differenza del «vecchio sole» mondano, indifferente, penetra dappertutto, splendendo per il santo e tramontando per il peccatore ⁽¹⁴²⁾.

In virtù di questa stretta connessione tra Cristo, l'umanità e ogni realtà creata, si può dire che il Salvatore «uno eodemque ortu lucem pariter intulit et hominibus et diebus» ⁽¹⁴³⁾.

La testimonianza del mondo è contestuale non soltanto alla nascita del Signore, ma anche a quella del suo servo Giovanni Battista, in coincidenza della quale, di contro, il giorno non si amplia, ma incomincia a decrescere:

«Verum est quod ait sanctus Iohannes baptista de domino salvatore dicens: *illum oportet crescere me autem minui*; siquidem hoc primum etiam ipsis temporibus adprobetur. Ecce enim in nativitate Christi dies crescit, et in Iohannis nativitate decrescit; illo oriente lux proficit, hoc nascente minuitur. Ipsa enim quodam modo tempora famulantia partibus suis detrimentum patiuntur cum servus gignitur, cum autem dominus nascitur consequuntur augmentum» ⁽¹⁴⁴⁾.

E' Cristo, dunque, la vera luce che illumina il mondo. Nella popolare denominazione della domenica per cui essa è «dies solis» Massimo rintraccia un omaggio al Salvatore, nato come «sole di giustizia» e risorto «velut sol oriens» vittorioso sulle tenebre infernali:

«Dominica enim nobis ideo venerabilis est atque sollemnis, quia in ea salvator velut sol oriens discussis infernorum tenebris luce resurrectionis emicuit; ac propterea ipsa dies ab hominibus saeculi dies solis vocatur, quod ortus eam sol iustitiae Christus inluminet» ⁽¹⁴⁵⁾.

In quanto sole, il Salvatore illumina la Chiesa paragonabile alla luna ⁽¹⁴⁶⁾; ma il «mysterium lunae» è grande perché Cristo stesso le somiglia, avendo vissuto un annientamento analogo, secondo quanto la lettera ai Filippesi 2, 6 offre allo sguardo ⁽¹⁴⁷⁾.

2. La semplice lettura, come si vede, evidenzia una ricchezza notevole di riferimenti e di sfumature. Ad un'osservazione più attenta non sfugge che i livelli del discorso sono diversi, anche se correlati, e qualitativamente eterogenei: Massimo allude alle stagioni, ad alcuni rilevanti fenomeni cosmici, al giorno (e implicitamente

(142) *Ivi*, sez. 2; cf *Serm.* XCVIII, sez. 1: la vera luce brilla nel mezzo delle cupe superstizioni pagane.

(143) *Serm.* XCIX, 27-28.

(144) *Ivi*, 2-9.

(145) *Serm.* XLIV, 8-12.

(146) *Serm.* XXXI, 36-58.

(147) *Ivi*, 29-35.

alla notte), al sole e alla luna; il referente cosmico ora è immediatamente chiamato in causa e attentamente individuato, ora appare soltanto sullo sfondo, filtrato attraverso citazioni scritturali (è il caso dell'appellativo «sole di giustizia») o consuetudini pagane (è il caso del «dies solis»). Non va, poi, dimenticato l'interesse complessivo che ha guidato la rilevazione del tema: quanto incide il ricorso a tali simbolismi e figure cosmiche sullo strutturarsi, il significarsi e il rapportarsi delle feste nel pensiero di Massimo e nella prassi della sua Chiesa?

Un'osservazione preliminare s'impone per una corretta ermeneutica: l'uomo antico possiede un vivo senso della «sacramentalità della natura», per cui essa è «luogo dell'azione divina» e «dell'incontro dell'uomo con Dio» (148). Giorni, mesi e stagioni «sono... «segni» nei quali si rivela e si mostra la divinità, che agisce nel ciclo alternante della natura» ed è la festa a stabilire il legame tra il ritmo delle stagioni e dei mesi e l'atto religioso dell'uomo (149). Essa è il momento dell'appuntamento (150) fissato non dall'uomo, ma dalla divinità (151).

3. La premessa spiega l'insistenza di Massimo nel presentare la «testimonianza del mondo» (152) e rende particolarmente ragione in ordine a tre temi che emergono dalla lettura mirata del sermonario: l'intensa partecipazione degli astri ai misteri della vita di Cristo; il parallelismo tra eventi salvifici e stagioni; la corrispondenza delle celebrazioni anniversary del giorno della nascita di Cristo e di quella di san Giovanni Battista con i solstizi d'inverno e d'estate.

a) Ad un livello di comprensione più semplice ed immediata si colloca il riferimento alla partecipazione degli astri. E' «necessario»

(148) Cf A. CHUPUNGCO, *The Cosmic Elements of Christian Passover* (= Studia Anselmiana 72; Analecta Liturgica 3), Roma, Ed. Anselmiana, 1977, 12.

(149) S. MARSILI, *Il «tempo liturgico» attuazione della storia della salvezza*, «Rivista Liturgica», 57 (1970) 210.

(150) A. CHUPUNGCO, *The Cosmic Elements*, 12.

(151) Cf O. CASEL, *La fête de Pâques*, 94-95. Chiara risonanza di questo modo d'intendere la festa come «visitatio dei» si rintraccia in Massimo nel *Serm.* CI, 5-11: «Gratias igitur agere debemus domino, qui nos frequenter visitat ut saepe laetificet; copiosius requirit ut numerosius benedicat. Quamvis igitur gentiles licet vane numerosa sollemnitate laetentur propter diversitatem deorum suorum, tamen plures nobis festivitates praestat unius dei visitatio quam illis multorum daemonorum superstitiosa praesumptio»; cf anche I. BIFFI, *Teologia e spiritualità del «dies beatissimae epyphaniae»*, 520-521.

(152) Cf *Serm.* LXIa, sez. 1; LXIb *dub.*, sez. 1; XCIX, sez. 1 (tutti riguardano il Natale), ma anche indirettamente i riferimenti alle stagioni.

secondo Massimo che il sole gioisca nel giorno di Pasqua dopo essersi addolorato per la passione di Cristo ⁽¹⁵³⁾; è «necessario» che nel Natale del Signore brilli più del solito ⁽¹⁵⁴⁾ e si levi prima per rendergli omaggio insieme con gli angeli e i pastori, così come insolitamente appare di giorno, in un tempo non suo, la stella che guida i Magi ⁽¹⁵⁵⁾. Agli eventi eccezionali della vita di Cristo gli astri, dunque, rispondono con un comportamento ugualmente eccezionale ed è per questo che assistiamo all'omaggio servile, al dolore e alla gioia del sole ⁽¹⁵⁶⁾.

b) Più consistente e problematico è lo stretto parallelismo stabilito tra eventi salvifici e stagioni: Quaresima e Pasqua si comprendono con l'ausilio del risveglio primaverile ⁽¹⁵⁷⁾; il giorno di Pentecoste è la riconsegna del «fructum carnis» nell'ascensione di Cristo e perciò reca in sé i segni della piena fecondità estiva ⁽¹⁵⁸⁾; l'autunno è alluso nel martirio di Cipriano, che è anch'esso «vendemmia» ed ebbrezza che ne consegue ⁽¹⁵⁹⁾; l'inverno è il momento della «fredda sepoltura» che precede il pullulare primaverile ⁽¹⁶⁰⁾.

Si tratta di semplici parallelismi, istituiti per accrescere il realismo delle celebrazioni, oppure la connotazione stagionale è in qualche modo «costitutiva» del senso stesso della festa?

Se è evidente l'inaccettabilità della seconda soluzione (costantemente Massimo richiama l'originalità del mistero cristiano celebrato), non si può non constatare la presenza di accentuazioni diverse: è debole, infatti, l'accento posto su autunno ed inverno in

(153) *Serm.* LIII, 55-58: l'espressione usata è esattamente «necesse est».

(154) *Serm.* LXII, 8-9: ancora «necesse est».

(155) *Ivi*, sez. 1; *Serm.* XCIX, sez. 3.

(156) Non c'è accenno al tema della «vergogna» dell'astro di fronte al «tramonto» di Cristo sole, presente in Cirillo di Gerusalemme, Gerolamo e rintracciabile fino a medioevo inoltrato anche nella pittura e scultura: cf H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1971 (ed. or. 1957), 136s. Analogo coinvolgimento cosmico si ritrova in MELITONE, *Peri Pascha* 98 (il tremore della terra e lo spavento dei cieli), nell'ANONIMO QUARTODECIMANO, *In s. Pascha* 104 (lo stupore dell'universo e l'oscuramento del sole) e, in tempi vicini a Massimo, in CROMAZIO D'AQUILEIA, *Serm.* XVII, 18-23: cf D. CORGNALI, *Il mistero pasquale*, 113 e 128, nota 24.

(157) Cf *Serm.* LIII, sez. 1; LV, sez. 2; LVI, sez. 1; LXVI, sez. 2. Cf H. RAHNER, *Miti greci*, 147-149; in CROMAZIO, *Serm.* XVII, 39-71 citato da D. CORGNALI, *Il mistero pasquale*, 163-164 e per la tradizione patristica in generale A. CHUPUNGCO, *The Cosmic Elements*, 19-37.

(158) *Serm.* LVI, sez. 1.

(159) *Serm.* X, 1-12 e XI, sez. 1.

(160) *Serm.* LVI, sez. 1.

relazione agli avvenimenti celebrati; ben più forte quello che cade su primavera ed estate come momenti in cui, congiuntamente, Cristo, l'uomo e la natura si risvegliano e pervengono a splendore.

La primavera pare assumere un ruolo propriamente simbolico e per così dire «irrinunciabile» nella connotazione della Pasqua. Se d'altra parte ampliamo l'orizzonte ermeneutico, in molti Padri è stata riscontrata la tendenza a «dimenticare» che la primavera, così come l'equinozio e la luna piena ⁽¹⁶¹⁾, non è anzi tutto simbolo, ma «componente», «ingrediente» della data di Pasqua ⁽¹⁶²⁾. Il sovraccarico di caratterizzazioni simboliche, pur fornendo un arricchimento notevole alla teologia pasquale, ha comportato una certa perdita di consapevolezza a riguardo delle ragioni determinanti la collocazione cronologica della Pasqua ⁽¹⁶³⁾, provocando una sorta di «destoricizzazione» della data stessa.

Per quanto concerne il nostro vescovo, l'importanza della connotazione stagionale in sé è confermata da un ulteriore indizio: la distinzione tra primavera ed estate, come momenti rispettivamente del fiorire e del fruttificare, pare che funga da vettore, tra gli altri, della divaricazione di Pasqua e giorno di Pentecoste, contribuendo all'accentuazione del significato «ristretto» di questo termine. Il testo di Massimo non ne parla con chiarezza inoppugnabile.

Tuttavia, può essere utile accostare la testimonianza del torinese a quelle di Ambrogio e Gerolamo che presentano tratti di somiglianza.

Qualche anno prima di Massimo, Ambrogio aveva introdotto così una debole differenziazione tra Pasqua e Pentecoste:

«Vere pascha est, quando servatus sum; aestate est pentecoste, quando resurrectionis gloriam celebramus ad instar futuri» ⁽¹⁶⁴⁾.

Gerolamo, in uno scritto del 406, ritorna in tema:

«In Phase enim hiemis finis, veris exordium est, in Pentecoste aestatis principium... Aquas viventes multi ad baptismum referunt, quae in vere et in aestate, hoc est in Pascha et Pentecoste, sitientibus largiendae sunt, quando implebitur quod scriptum est: Lavamini, mundi estote» ⁽¹⁶⁵⁾.

(161) In Massimo manca qualsiasi riferimento all'equinozio e alla luna piena ed anche alla notte della veglia pasquale. L'unico sermone vigiliare (probabilmente) da noi posseduto allude forse alla notte attraverso i rinvii al sepolcro di Giuseppe d'Arimatea simile all'utero di Maria: *Serm. XXXVIII*, sez. 4; cf *Serm. XXXIX*, sez. 1-3; si veda anche A. CHUPUNGCO, *The Cosmic Elements*, 72-103.

(162) A. CHUPUNGCO, *The Cosmic Elements*, 107-111.

(163) *Ivi*, 111 e *Id.*, *Feste liturgiche e stagioni dell'anno*, «Concilium» (ed. it.) XVII/2 (1981) 70-72.

(164) *Expositio Ev. Luc. X*, 34, CSEL XXXII/IV (ed. H. SCHENKL, 1902), 468, 5-9.

(165) *Commentariorum in Zachariam Lib. III*, cap. XIV in PL XXV, col. 1528.

Massimo parla in questi termini del rapporto tra risurrezione ed ascensione (da lui celebrata nel giorno di Pentecoste):

«Refloruit igitur dominus cum surrexit e tumulo; fructificat cum ascendit ad caelum. Flos est cum de inferioribus terrae gignitur, fructus est cum altissima sede reconditur» (166).

Come interpretare le tre testimonianze?

Si è osservato che Ambrogio certamente «stacca cronologicamente tra loro Pasqua e Pentecoste (una appartiene alla primavera e l'altra all'estate)»; tuttavia «il contenuto che assegna a quest'ultima («la gloria della risurrezione», cioè la presenza gloriosa del risorto tra i discepoli) non si spiega se non pensando che Pentecoste indichi tutto il periodo dei cinquanta giorni, come del resto avviene talvolta anche in Agostino» (167).

Il caso di Gerolamo sarebbe più complesso: se è vero che «l'opposition entre Pâques et la Pentecôte ne suffit-elle pas à restreindre ce dernier terme à un seul jour», tuttavia «le parallélisme entre le début du printemps et celui de l'été semblerait plutôt indiquer qu'il s'agit de deux journées semblables séparées par un certain laps de temps» (168).

Ci pare che Massimo venga a confermare che il riferimento stagionale abbia giocato un qualche ruolo nella polarizzazione della Cinquantina pasquale intorno ai due giorni estremi, comportando la crescente importanza del giorno conclusivo di Pentecoste.

Se dunque resta vero che neppure alla primavera è assegnato un ruolo decisivo nell'istituzione del senso della solennità pasquale (e riflessamente di quella pentecostale), non va sottovalutata la linea di tendenza a porre un nesso in qualche modo intrinseco tra stagione e celebrazione.

c) Qualitativamente diverso dal precedente è il problema della coincidenza del Natale di Cristo con il solstizio d'inverno e, di conseguenza, della festa di san Giovanni Battista con il solstizio d'estate (169).

In linea generale, la differenza consiste nella totale assenza di qualunque appiglio storico per la fissazione del momento della

(166) *Serm.* LVI, 23-26.

(167) Cf R. CANTALAMESSA, *La concezione teologica*, 369.

(168) F. CABIÉ, *La Pentecôte*, 148-149.

(169) *Serm.* LXIa, sez. 1; LXIb *dub.*, sez. 1; XCIX. Cf A. CHUPUNGO, *The Cosmic Elements*, 108 e *Id.*, *Feste liturgiche*, 73 e 75. I.-H. DALMAIS, *In un tempo, in un luogo: i calendari locali e la loro promozione*, «Concilium» XVII/2 (1981) 82-83.

nascita del Salvatore ⁽¹⁷⁰⁾ e dunque nella singolare importanza della coincidenza cosmica.

Il tema gode in Massimo di notevole spessore.

Si è sottolineata, al riguardo, la dipendenza del vescovo torinese dal trattato *De Solstitiis et Aequinoctiis* di autore ignoto ⁽¹⁷¹⁾. Anche il luogo e la data della sua composizione sono incerti: sarebbe stato scritto in Siria verso il 375 per giustificare la scelta di celebrare il Natale il 25 dicembre, oppure, se la versione latina è quella originale, proverrebbe dall'Africa, ideato per diffondervi la festa del Natale giunta da Roma ⁽¹⁷²⁾. Il trattato contiene «l'indication d'un certain nombre de symbolismes au sujet de la coincidence de équinoxes et des solstices avec la conception et la naissance de Jésus et de Jean-Baptiste» ⁽¹⁷³⁾. L'argomento principale per la giustificazione della data del 25 dicembre (che è lo scopo perseguito dall'autore) è il fatto che il concepimento e la morte di Gesù sarebbero avvenuti entrambi il 25 marzo ⁽¹⁷⁴⁾. Lo scritto non conduce, perciò, «aux racines profondes de la fête», né fornisce «les raisons véritables qui ont amené le choix de la date»; l'unico «élément réel» fornitovi, vale a dire il rinvio al *Natalis Invicti*, compare come argomento del tutto secondario ⁽¹⁷⁵⁾.

Se dunque l'interesse effettivo del trattato in relazione alle origini del Natale dev'essere notevolmente ridimensionato ⁽¹⁷⁶⁾, il testo va tenuto in debito conto per quanto riguarda l'arricchimento giustificativo della festa già istituita.

Non sappiamo se Agostino, che pure collega le nascite di Cristo e di Giovanni Battista con i fenomeni cosmici, abbia attinto al *De Solstitiis* oppure abbia autonomamente approfondito e allegorizzato il detto di Giovanni: «Illum oportet crescere, me autem minui» (Gv 3, 30) ⁽¹⁷⁷⁾. Per quanto riguarda Massimo, il sospetto che egli di-

(170) Cf A. CHUPUNGCO, *Feste liturgiche*, 73.

(171) Il trattato compare nella «Appendice» al volume di B. BOTTE, *Les origines*, 93-105. La dipendenza, almeno tematica, è stata segnalata da F. SOTTOCORNOLA, *L'anno liturgico*, 226.

(172) B. BOTTE, *Les origines*, 91 (cf 88 per le precedenti datazioni).

(173) *Ivi*, 92.

(174) *Ivi*, 98, 99, 104 (in particolare linee 195-198; 230-233; 400-405); cf 92.

(175) *Ivi*, 105 (linee 434-436); cf 92.

(176) *Ivi*, 92; cf 88.

(177) *Sermo* 287, PL 38, 1302: «Oggi Giovanni è nato: da oggi in poi i giorni si accorciano; il 25 di dicembre è nato Cristo: da quel giorno in poi i giorni diventano più lunghi». Il passo è citato da A. CHUPUNGCO, *Feste liturgiche*, 75, il quale fa pure notare che anticamente «il solstizio d'estate costituiva una svolta critica del corso solare, poiché annunciava la morte della natura. Si tenevano celebrazioni del fuoco e processioni di fiaccole per rafforzare probabilmente la

penda direttamente dal trattato è confermato dall'insistenza sulla *probatio temporis* ⁽¹⁷⁸⁾, dalla citazione di Gv 3, 30 e dagli elementi del racconto del mutismo di Zaccaria e del nascondimento di Elisabetta, simboli del sopravvenuto silenzio del sacerdozio e della legge mosaica ⁽¹⁷⁹⁾. Importa sottolineare il fatto che nella ripresa massimiana del tema del trattato appare evidente l'intenzione di presentare il fenomeno cosmico come «simbolo» in senso proprio dell'avvenimento celebrato. La testimonianza del mondo è in questo caso intesa nella sua accezione più forte, per cui essa entra costitutivamente anche per Massimo nella giustificazione della data e nella caratterizzazione dei contenuti della solennità. L'osservazione va evidentemente estesa alla festa di san Giovanni Battista, dipendente dalla data e dalle accentuazioni del Natale di Cristo.

4. Nei casi fin qui visti si è mostrata la maggiore o minore intrinsecità dei riferimenti cosmici rispetto alle corrispondenti celebrazioni cristiane e si è complessivamente rintracciato in atto quel principio di solidarietà uomo-cosmo e quella percezione della «sacramentalità della natura» posti in premessa.

La compatibilità tra tale visione del mondo ed il cristianesimo è fondamentalmente garantita dalla constatazione che anche il Nuovo Testamento ne è ricco, poiché è oggetto della fede anche primitiva il fatto che Cristo è Salvatore dell'umanità e insieme della creazione tutt'intera ⁽¹⁸⁰⁾. Può certo sorgere il sospetto che sia soggiacente una sorta di «monismo d'origine stoica» e tuttavia vanno poste in risalto la ricchezza e la pertinenza di un «cristocentrismo cosmico» quale quello ultimamente emergente dal sermonario di Massimo ⁽¹⁸¹⁾, che affonda chiaramente le proprie radici nella teologia paolina ⁽¹⁸²⁾. In questa luce i riferimenti

potenza del sole, che s'indeboliva con l'avanzare nel suo corso invernale. Il medioevo ha continuato tale tradizione, reinterpretandola nel contesto di Giovanni Battista, con l'accensione dei fuochi nel solstizio d'estate su montagne e colline. La chiesa ha così santificato un'importante svolta del corso solare annuale, incorporandola al mistero cristiano».

(178) Cf *Serm.* LXIa, 2-3, 16-17; LXIb *dub.*, 4-6; XCIX, 2-4 con *De Solstitiis*, linee 27-38 in B. BOTTE, *Les origines*, 94.

(179) Cf *Serm.* XCIX, sez. 2 e 3 con *De Solstitiis*, linee 106-188, *Ivi*, 96-98; si veda anche A. SAENZ, *El misterio de la Navidad*, 77-79.

(180) Si veda O. CULLMANN, *Noël dans l'Eglise ancienne*, 34-36 (il passo citato in chiusura non appartiene ad un sermone di Ambrogio: si tratta in realtà del *Serm.* LXII di Massimo).

(181) L. PADOVESE nella «Introduzione» ai *Sermoni*, I, XXV.

(182) *Ivi*, XXV-XXVI; Massimo stesso cita in un punto nodale Ef 1, 10 (la restaurazione operata da Cristo): cf *Serm.* LXII, sez. 1.

cosmici aggregati più o meno strettamente alle feste vengono a dire l'«estensione» della salvezza di Cristo.

5. Implicazioni più culturali che cosmiche rivestono, invece, i frequenti accostamenti patristici del Natale di Cristo al *Natalis Invicti* o per Massimo al *Sol novus* e, ancora per il vescovo torinese, della *dominica* al *dies solis*.

Solo mediatamente, infatti, il *Sol Invictus* ed il *Sol novus* rinviano al solstizio d'inverno, richiamando molto più direttamente il culto imperiale e solare della tarda antichità⁽¹⁸³⁾. Sono noti gli ambigui tentativi di stabilire un sincretismo tra culto solare e culto cristiano posti in atto già da Costantino⁽¹⁸⁴⁾, l'importanza della precedente celebrazione eliolatrica pagana per lo stabilirsi della festa cristiana del Natale⁽¹⁸⁵⁾ ed anche la demitizzazione e deideologizzazione progressiva del *Sol Invictus*, esemplarmente palesata dalla numismatica⁽¹⁸⁶⁾.

Massimo non teme di accogliere la denominazione *Sol novus* assegnata al 25 dicembre, evidenziando, però, che «sole nuovo» è Cristo di fronte al «vecchio sole» mondano, creatura e non creatore, indifferente al corso del mondo⁽¹⁸⁷⁾.

Meno guardingo appare il vescovo torinese nell'assunzione dell'appellativo *dies solis* come sinonimo della *dominica*⁽¹⁸⁸⁾.

«Dominica enim nobis ideo venerabilis est atque sollemnis quia in ea salvator velut sol oriens discussis infernorum tenebris luce resurrectionis emicuit; ac propterea ipsa dies ab hominibus saeculi die solis vocatur, quod ortus eam sol iustitiae Christus inluminet»⁽¹⁸⁹⁾.

L'appellativo *dies solis*, infatti, non deriva da alcuna corrispondenza astrale, ma è riconducibile soltanto all'arbitrarietà super-

(183) Cf H. RAHNER, *Miti greci*, 166-175 e A. SAENZ, *El misterio*, 64-66.

(184) Si veda in sintesi O. CULLMANN, *Noël dans l'Eglise ancienne*, 26-27 e 35.

(185) *Ivi*, 25-27; B. BORRE, *Les origines*, 62-67.

(186) Cf J. MOSSAY, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IV^e siècle*, Louvain, Abbaye du Mont César, 1965, 53: «le thème du Soleil Invaincu, caractéristique du culte impérial, se vide progressivement de tout contenu mythologique ou idéologique; on peut suivre cette évolution dans la numismatique. On y voit que l'image de dieu solaire est finalement remplacée par une maine céleste couronnant l'empereur et que la dédicace "au soleil" fait place à la formule "Gloire à la République" (Claritas Rei Publicae)» (si veda anche l'intero IV Cap.: «Le cadre idéologique», 45-57).

(187) *Serm.* LXII, sez. 1 e 2; cf LXIa, sez. 1.

(188) Cf H. RAHNER, *Miti greci*, 122-128.

(189) *Serm.* XLIV, 8-12.

stiziosa del calendario planetario pagano ⁽¹⁹⁰⁾. Massimo ne fa uso incautamente se badiamo al tradizionale, concorde rifiuto ecclesiale ⁽¹⁹¹⁾ ed al suo abbandono anche da parte del diritto civile romano ⁽¹⁹²⁾. In questa operazione il vescovo torinese non ha seguito ⁽¹⁹³⁾. Tuttavia, se guardiamo agli elementi della citazione, l'introduzione dell'appellativo appare chiaramente veicolata dal riferimento a Cristo «sol iustitiae», intervenuto anche nella connotazione del Natale ⁽¹⁹⁴⁾. Per quanto incauto, dunque, il tentativo di cristianizzare anche questo appellativo è incastonato tra il ricorso al veterotestamentario «sol iustitiae» ed il neotestamentario «sol oriens».

Risulta in certo modo confermato anche in Massimo l'accadimento di un processo congiunto di «detronizzazione» e «cristianizzazione» di Helios ⁽¹⁹⁵⁾ su base ampiamente biblica ⁽¹⁹⁶⁾.

Una trasformazione analoga investe i *giorni*.

Massimo riprende in prossimità delle Calende il rimprovero di san Paolo ai Galati di osservare «giorni, mesi, stagioni e anni» (Gal 4, 10-11) e lo attualizza in questi termini:

«Observavit enim diem et mensem qui his diebus aut non ieiunavit aut ad ecclesias non processit. Observavit diem qui hesternae die non processit ad ecclesias processit ad campum. Ergo, fratres, omni studio gentilium festivitatem et ferias declinemus, ut quando illi epulantur et laeti sunt, tunc nos simus sobrii atque ieiuni, quo intelligant laetitiam suam nostra abstinencia condemnari» ⁽¹⁹⁷⁾.

E' trasparente la polemica nei confronti delle usanze pagane cadenzate secondo i ritmi cosmici. D'altra parte abbiamo già colto in Massimo il tentativo di dialogare con la percezione del mondo a lui contemporanea, «ricentrandola» in Cristo.

(190) Cf B. BOTTE, *Les dénominations du dimanche dans la tradition chrétienne*, in *Le dimanche* (= Lex Orandi 39), Paris, Cerf, 1965, 22 e H. DUMAINE, *Dimanche*, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* (DACL) IV/1, 1920, coll. 870-879 e 907-915.

(191) B. BOTTE, *Les dénominations*, 11-23 (nelle lingue germaniche, per l'uso radicato anteriormente all'evangelizzazione, ancor oggi la domenica è detta «giorno del sole»: cf *Ivi*, 27-28) e H. DUMAINE nella voce cit., coll. 876-878 (le eccezioni di Eusebio e di Massimo: col. 878).

(192) *Ivi*, 23-25 (BOTTE) e coll. 874-876 (DUMAINE).

(193) B. BOTTE, *Ivi*, 23.

(194) *Ivi*, 22; cf *Serm.* LXII, sez. 2. Molto antica la teologia del Cristo come Sole di giustizia: H. RAHNER, *Miti greci*, 156.

(195) H. RAHNER, *Miti greci*, 111-112. Per Selene: *Ivi*, 176-197 (si noti che Massimo richiama una sola volta, e sulla scia di Ambrogio, il «mysterium lunae»: *Serm.* XXII, 29-58); cf A. SAENZ, *El misterio de la Navidad*, 90-99.

(196) H. RAHNER, *Miti greci*, 117-118.

(197) *Serm.* LXIII, 32-38.

Anche in questo caso il vescovo torinese opera il ribaltamento in un sermone pasquale, mostrando che «il giorno fatto dal Signore» è Cristo stesso:

«Sed hic dies quem fecit dominus penetrat omnia universa continet caelum terram tartarumque conplectitur (...) Lux, inquam, Christi dies est sine nocte dies sine fine: ubique splendet ubique radiat ubique non deficit... Quod autem iste dies Christus sit, apostolus dicit: *Nox processit, dies autem appropinquavit* (...) Ipse est enim dies filius, cui pater dies divinitatis suae eructat arcanum» (198).

L'equazione, pur derivando dal metodo esegetico dell'epoca e probabilmente dal richiamo etimologico di *deus* e *dies*, conferma, da ultima, la presenza anche in Massimo di quel fenomeno di «deritualizzazione» - «ritualizzazione» del tempo (199), rintracciabile nei primi secoli della Chiesa, e lo conferma in radice, evidenziando la riassunzione del tempo stesso operata dal Salvatore.

Per la situazione iniziale della comunità cristiana di Torino, i due momenti del processo appaiono ben più i due versanti sincronici della medesima azione evangelizzatrice di Massimo, imputabili alla plasmazione del tempo indotta dalla liturgia (200).

(1 — *continua*)

MILENA MARIANI PUERARI
Via A. Verza, 68 - Canzo (CO)

28 novembre 1990

(198) *Serm.* LIII, sez. 2.

(199) Così si esprime L. M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo*, 215-219: la deritualizzazione consisterebbe nell'introduzione della lettura escatologica del tempo, che rompe gli ovvi riferimenti cosmici; la ritualizzazione, d'altra parte, che si manifesta nel IV secolo con la formazione del calendario liturgico, è fenomeno «inevitabile» dal punto di vista antropologico (l'uomo percepisce il tempo sulla base dei ritmi cosmici), storico (si va affievolendo il senso dell'imminenza della parusia) e sociologico (l'evangelizzazione implica la negoziazione con la società pagana), ma anche «auspicabile», permettendo «di articolare la storia degli uomini su quella di Cristo». C. PIETRI parla di «pastorale del tempo»: *Histoire, culture et «réforme liturgique». L'exemple de l'Antiquité tardive (IV^e-V^e s.)*, in *La Liturgie* (= Les quatre fleuves 21-22), Paris, Beauchesne, 1985, 14-16.

(200) Rimandiamo in proposito al ricco studio di S. MARILLI, *Il «tempo liturgico» attuazione della storia della salvezza*, 207-235 ed a A.M. TRIACCA, *Tempo e liturgia*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, coll. 1494-1508. Per l'importanza della concezione del tempo nella strutturazione delle feste cristiane e per il relativo dibattito si veda il già citato F. BROVELLI, *I dati della tradizione*, 48-52 e 60-61.