

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

(SECONDA PARTE*)

SOMMARIO: *B. Funzioni delle feste*: I. L'apologetica attraverso le feste — II. La mistagogia — III. L'edificazione sociale. — *Conclusione*.

B. FUNZIONI DELLE FESTE

Tra le chiavi per un'articolata comprensione della prassi liturgica della Chiesa torinese non può essere trascurata la riflessione sulle funzioni assegnate alle feste.

L'aspetto è stato lungamente trascurato negli studi di liturgia in generale, per l'attenzione quasi esclusiva ad acquisire una «spiegazione genetica» dei fenomeni liturgici (1).

Se dunque nella sezione precedente di questo studio abbiamo evidenziato il versante «genetico», occorre ora affiancare l'indagine d'ordine «funzionale», i cui capitoli sono suggeriti dalla complessiva situazione storica della Chiesa post-costantiniana, alla quale sono aperte nuove possibilità di espansione e di incidenza sociale, ma che deve fare i conti con numerosi oppositori e con i rischi connessi alle conversioni di massa.

Indaghiamo, pertanto, riguardo alle funzioni apologetica, mistagogica e di edificazione sociale, che possiamo presumere connesse alle celebrazioni torinesi.

* La prima parte dell'articolo è apparsa su «La Scuola Cattolica» 119 (1991) 60-94.

(1) Cf H.B. MEYER, *L'importanza sociale della liturgia*, «Concilium» (ed. it.) 10/2 (1974) 49.

I. L'apologetica attraverso le feste

La corretta verifica della risonanza dell'impegno apologetico nelle feste richiede che si individuino previamente gli interlocutori con i quali Massimo e la sua comunità si misurano.

1. La rilettura dell'intero sermonario fornisce indicazioni chiare: occasioni di dialogo e di polemica per la Chiesa torinese provengono dai fronti pagano ⁽²⁾, giudaico ⁽³⁾ ed ereticale ⁽⁴⁾.

Non desta meraviglia il riferimento polemico ai pagani ⁽⁵⁾: la comunità cristiana di Torino è di recente evangelizzazione, nella campagna persistono ampie adesioni ai culti idolatrici ⁽⁶⁾ e d'altra parte la concorrenza pagana è senza dubbio la più consistente e temibile anche all'epoca di Massimo ⁽⁷⁾.

Meno ovvi i ripetuti attacchi ai giudei ⁽⁸⁾, tali da indurre a credere che essi costituissero una concreta minaccia per la giovane Chiesa. Non conosciamo l'entità dell'insediamento ebraico ad *Augusta Taurinorum* ⁽⁹⁾, né l'effettiva consistenza

(2) Cf soprattutto i lemmi *Gentilis* e *Gentilitas* nell'*Index nominum* dell'ed. critica (*Corpus Christianorum, Series Latina* XXIII).

(3) *Ivi*, lemmi *Iudaeus* e *Synagoga*.

(4) *Ivi*, lemmi *Haeresis* e *Haereticus*.

(5) Sotto il nome di Massimo un *Tractatus contra Paganos* compare in PL LVII, coll. 781-793 (ripubblicato in edizione migliorata da A. SPAGNOLO — C.H. TURNER, *Maximus of Turin, Against the Pagans*, «The Journal of Theological Studies» XVII [1916] 321-337); successivi studi sono approdati all'attribuzione a Massimino, vescovo dei Goti: cf *Clavis*, n. 697; un ampio commento al testo in M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident 335-430*, Université de Paris — Faculté des Lettres, Edition du Seuil, 1967, 353-364.

(6) *Serm.* LXIII, 36s; XCVIII, sez. 3. Sulla permanenza di culti idolatrici nella campagna torinese (di cui parlano anche i *Serm.* XCI, sez. 2; CVII, *passim*; CVIII e CVI, sez. 2) si vedano i contributi di D. DEVOTI, *Massimo di Torino e il suo pubblico*, «Augustinianum» 21 (1981) 156-163 e S. RODA, *Religiosità popolare nell'Italia nord-occidentale attraverso le epigrafi cristiane nei secoli IV-VI*, *ivi*, 255-257.

(7) Cf H. BLOCH, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, a cura di A. MOMIGLIANO (= Biblioteca di cultura storica 98), tr. it. Torino, Einaudi, 1968, 199-204.

(8) Si vedano i sermoni «per annum» XIX, sez. 3; XX, sez. 3-5; XXXIII, sez. 5-6; XXVIII, sez. 3; XLIX, sez. 2. Per l'inquadramento storico cf L. CRACCO RUGGINI, *Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo dopo Cristo*, «*Studia et Documenta Historiae et Iuris*» 25 (1959) 186-307.

(9) L. CRACCO RUGGINI ritiene che «una discreta rappresentanza di ebrei» vi sia giunta solo in seguito all'invasione gotica di Alarico, al distacco delle diocesi ecclesiastiche di Aquileia e Ravenna dalla Chiesa metropolitana di Milano ed agli spostamenti verso ovest che ne seguirono, fatti situabili nella prima metà del V secolo, aggiungendo che «una vivace propaganda anti-semita e una conoscenza più diretta del ritualismo ebraico si riscontrano soltanto a partire dall'avanzato V

della propaganda esercitata dalla sinagoga e delle adesioni raccolte ⁽¹⁰⁾.

Certamente la messa in guardia del Vescovo è durissima, presante l'invito ad evitare «*iudaeorum consortia... quorum etiam confabulatio est magna pollutio*» ⁽¹¹⁾. E' anche il caso di ricordare che a Massimo fu per lungo tempo attribuito un *Tractatus contra Iudaeos* solo in anni recenti avvocato alla paternità dell'ariano Massimino ⁽¹²⁾. Le accuse rivolte contro gli ebrei sono quelle comuni alla patristica contemporanea: essi sono tacciati di molestia ⁽¹³⁾, ritenuti ciechi di fronte all'*apparitio* del Salvatore ⁽¹⁴⁾ e colpevoli della sua morte ⁽¹⁵⁾; non compaiono, invece, accuse in relazione all'esercizio di pratiche magiche ⁽¹⁶⁾ o dell'usura ⁽¹⁷⁾, come accadrà in seguito. Più volte il Vescovo parla dell'irreversibile decremento della sinagoga di fronte all'inarrestabile crescita del popolo cristiano ⁽¹⁸⁾.

Si tratta soltanto di un recupero e rincaro di temi apologetici frequenti nella predicazione contemporanea ⁽¹⁹⁾ oppure le ragioni dell'accanimento sono da cercarsi altrove?

secolo, nell'opera del Vescovo *Maximus* (*Ebrei e Orientali*, 219-221). La retrodatazione della vita di Massimo (la studiosa scrive nel 1959, prima dunque dell'edizione critica) impone, anche in questo caso, una revisione della ipotesi: già alla fine del IV secolo doveva esistere a Torino una comunità ebraica relativamente consistente e meritevole d'attenzione.

(10) M. SIMON ritiene che la vera ragione che sostiene l'antisemitismo cristiano sia la vitalità religiosa del giudaismo: *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Paris, E. De Boccard Editeur, 1948, 239-274 (cf 315-355). L. CRACCO RUGGINI minimizza la «pericolosità», sia dal punto di vista religioso sia dal punto di vista commerciale, delle colonie semitiche, non notando in Cromazio, Zeno, Gaudenzio, Ambrogio e, con riserva, in Massimo un anti-giudaismo più che letterario: *Ebrei e Orientali*, 210-211. Di diverso parere C. TRUZZI, il quale sottolinea la vasta polemica condotta, anche con toni accesi, da Zeno, Gaudenzio e Cromazio ed inserita nella più vasta azione della Chiesa in campo istituzionale-giuridico (cf le restrizioni soprattutto per la propaganda religiosa e le sopraffazioni illegali, passate sotto silenzio, a danno dei giudei) ed in campo teologico: *Zeno, Gaudenzio e Cromazio*, Brescia, Paideia, 1985, 164-167.

(11) *Serm.* LXIII, sez. 3.

(12) Il trattato compare in PL LVII, coll. 793-806; completamente riedito da C.H. TURNER in «The Journal of Theological Studies» XX (1919) 293-310. Per l'attribuzione si veda la *Clavis*, n. 696; un ampio commento in M. MESLIN, *Les Ariens*, 365-375.

(13) *Serm.* LXIII, sez. 3; cf L. CRACCO RUGGINI, *Ebrei e Orientali*, 210 nota 62.

(14) *Serm.* CI, sez. 2; cf M. SIMON, *Verus Israel*, 254-256.

(15) *Serm.* XL, sez. 3; XCIX, sez. 2; LXXXVIII, sez. 4.

(16) Cf L. CRACCO RUGGINI, *Ebrei e Orientali*, 211 nota 62.

(17) *Ivi*, 233.

(18) *Serm.* XCIX, sez. 2; XX, sez. 3-5; XXXIII, sez. 5 e 6; XLIX, sez. 2; cf XIX, sez. 3; XXVIII, sez. 3; LXI, sez. 4.

(19) Cf C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio*, 164-167.

L'associazione di pagani e giudei in alcuni sermoni ⁽²⁰⁾ fa sospettare che in qualche modo, com'è generalmente attestato ⁽²¹⁾, le forze avversarie costituissero un fronte comune insidioso e che per questa ragione l'entità effettiva di ciascuna minaccia ricevesse una sorta di amplificazione, divenendo meritevole di dura e precisa condanna.

Il quadro degli avversari è completato dalla presenza ereticale. Non sembra che il Vescovo ne parli in termini di pericolo superato ⁽²²⁾. Certamente anche qui vale quell'effetto-eco, sopra rimarcato, per l'assommarsi degli oppositori, ma forse il problema per la Chiesa torinese è singolarmente grave e attuale.

In tale direzione condurrebbero gli accenni urgenti a quei nemici che cercano di strappare il Salvatore dai cuori credenti in cui è custodito ⁽²³⁾ ed a coloro che tentano il fedele a somiglianza di Cristo per distoglierlo «de perfectione religionis» ⁽²⁴⁾.

Gli ariani sono esplicitamente nominati in alcune occasioni ⁽²⁵⁾ e facilmente riconoscibili nei panni di quegli eretici «bestemmiatori» che subordinano il Figlio al Padre ⁽²⁶⁾, di coloro i quali «spoliantes dominum sua falsa dogmata vestierunt» ⁽²⁷⁾ e delle *noctuae* ⁽²⁸⁾ e *vulpes* ⁽²⁹⁾ che nascostamente insidiano la Chiesa. Sottintendono poi il problema ariano numerosi altri pronunziamenti in positivo di Massimo, riguardanti il mistero trinitario e richiamantisi al credo niceno, sui quali fermeremo in seguito l'attenzione.

Come si spiega l'interesse pressante del Vescovo per l'arianesimo, declinante in Occidente soprattutto dopo la condanna di Palladio al Concilio di Aquileia nel 381 ⁽³⁰⁾?

Occorre ricordare che proprio negli anni dell'episcopato di Massimo la teologia ariana con Palladio e Massimino, lungi dall'ab-

(20) *Serm.* LXIII, 39-41; LXII, sez. 1; cf anche l'uso di *pollutio*: *Serm.* CVIII, 10; XCI, 34; LXIc *dub.*, 27 (per i pagani) e LXIII, 40-41 (per i giudei).

(21) L. CRACCO RUGGINI, *Ebrei e Orientali*, 205-206; EAD., *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, «Augustinianum» 14 (1974) 415-419.

(22) Il problema appare attuale, soprattutto in riferimento ad ariani e fotiniani, non soltanto per Zeno, ma anche per Gaudenzio e Cromazio, più vicini a Massimo: cf C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio*, 126-142 (sintesi alle pp. 128 e 136).

(23) *Serm.* LXI, sez. 4.

(24) *Serm.* LXX e LXIX, sez. 3.

(25) *Serm.* LVIII, 71; XXVI, 87 (e negli spuri XC, 42 e CIX, 9).

(26) *Serm.* LVI, 82.

(27) *Serm.* XXIX, sez. 4.

(28) *Serm.* LXXIII, 95 ss.

(29) *Serm.* XLI, 89; LXXXVI, 48; il paragone si trova anche in ILARIO, *Comm. in Matth.*, VII, 10 e AMBROGIO, *Exp. Ev. Luc.*, VII, 27-32.

(30) Cf M. MESLIN, *Les Ariens*, 85-99.

bandonare il campo di una battaglia ormai persa, diventa più radicale ed insidiosa ⁽³¹⁾ ed echi ne poterono giungere anche a Torino, dove esistevano, secondo quanto il santo testimonia, conventicole ancora attive, forse rinsaldate da eretici fuorusciti dalla Milano di Ambrogio ⁽³²⁾.

Alla minaccia ariana dovette assommarsi quella costituita dalla dottrina propagandata da Sarmazio e Barbaziano. Costoro operarono nella vicina Vercelli, diffondendo le idee dell'eretico Gioviniano, già condannato nel Sinodo di Milano nel 393 ⁽³³⁾: sulla scia del maestro essi negavano la verginità di Maria ed il valore cristiano di continenza e digiuno. Una prova dell'effetto devastante della loro predicazione anche a Torino è con probabilità rintracciabile nel sermonario di Massimo là dove egli stigmatizza l'immoralità di alcuni monaci, unico testimone, a quanto pare, per l'Italia settentrionale ⁽³⁴⁾; ma possiamo pensare che da tale contingenza storica derivino le insistenze nell'affermazione della verginità di Maria ⁽³⁵⁾ e della necessità del digiuno e della continenza quaresimali ⁽³⁶⁾.

Risulta in questo modo completato il plausibile quadro degli oppositori con i quali il Vescovo torinese è costretto a misurarsi ⁽³⁷⁾, dando luogo ad una battaglia su più fronti, per larga parte comune ai vescovi contemporanei dell'Italia settentrionale ⁽³⁸⁾.

(31) *Ivi*, 300-324; 330-339; 345-352.

(32) Della chiesa ariana a Milano si perdono le tracce dopo il 388: L. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche*, 445-448.

(33) Si vedano di AMBROGIO, *Epistola* 42, PL XVI, 1172-1177 (lettera di Ambrogio a papa Siricio sulla condanna di Gioviniano – anche in CSEL 82, X, III, 302-311, a cura di M. ZELZER, 1982) ed *Epistola* 53,7 PL XVI, 1242 (la presenza di Sarmazio e Barbaziano a Vercelli). Per i problemi della datazione del sinodo di Milano: P. CAMELOT, *Jovinien*, in *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, Paris, 1967, vol. VI:1105 (in CSEL 82, 1982, si riafferma la data del 393: «Prolegomena», CXXIX); cf anche A. AMORE, *Gioviniano*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. VI: 646s e I. DANIELE, *Barbaziano*, *ivi*, vol. II: 823.

(34) *Serm.* LXXXVIII, sez. 6; cf C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio*, 193.

(35) *Serm.* XXIX, sez. 3; XXXVIII, sez. 4; LXIa, sez. 2; LXII, sez. 4; XCVII *dub.*, sez. 3; LXIb *dub.*, sez. 2 e 3; LXIc *dub.*, sez. 2; XIIIa, sez. 1; C, sez. 1 e 2.

(36) Cf *Serm.* XXXV; XXXVI; La; L; LI; LII; LXVI; LXVII; LXIX; LXX; LXXXI; LXXXII; LXXXIII.

(37) Per lo più ingannato dall'errata datazione di Massimo nell'individuazione dei suoi oppositori il BRUNI nella «Praefatio» a PL LVII, coll. 41-56.

(38) La polemica tripartita è comune anche ai contemporanei Zeno, Gaudenzio e Cromazio (cf C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio*, 149-170), e ad Ambrogio (L. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni*, 415-419); si trascina da parte cristiana fino al VI secolo (*ivi*, 449 nota 120).

2. Le solennità sono per Massimo momento privilegiato d'impegno apologetico. Il fenomeno più evidente, parallelamente alla giustificazione in chiave positiva della fede cattolica, è la polemica anti-eretica.

Il Vescovo appare soprattutto preoccupato della salvaguardia della verità del mistero di Cristo contro ogni riduzionismo e nella fedeltà al credo niceno.

Il riferimento agli ariani è particolarmente concentrato nelle celebrazioni pasquali e pentecostali, durante le quali più volte il predicatore ricorda le corrette connotazioni della natura di Cristo e dei suoi rapporti con il Padre.

In questa luce si colloca la rivendicazione della sua attività ed iniziativa nell'atto della resurrezione, contro l'opinione eretica che egli sia passivo esecutore della volontà del Padre e che tutto egli compia unicamente *ex virtute Patris* ⁽³⁹⁾:

«Recte interrogat "si tu tulisti eum", ipse enim tulit corpus suum qui suscitavit; ipse tulit corpus suum qui illud protulit de sepulchro; ipse tulit corpus qui illud iacens et dormiens sua aspiratione collegit; ipse tulit corpus qui illud divinitatis virtute gestans portavit ad caelos»

La sua reale filiazione divina è dimostrata dal fatto stesso dell'ascensione, resa possibile dalla sua permanenza nel Padre ⁽⁴⁰⁾, e dall'accoglienza della nube, simbolo del Padre stesso ⁽⁴¹⁾.

La consustanzialità dei due, espressa in termini prossimi al credo niceno, si rende evidente nella *sessio a dextris*, che segnala l'assenza di gradi di dignità nell'ambito della divinità ⁽⁴²⁾:

«Nec mirum si unius sedis offeratur filio consessus a patre, qui unius est substantiae natura cum patre. Cur autem ad dexteram filius esse dicatur, moveat aliquem fortasse. Licet enim dignitatis gradus non sit ubi plenitudo divinitatis est, tamen ideo ad dexteram sedet filius, non quo praeferatur patri, sed ne inferior esse credatur».

La *sessio*, precisa Massimo, è solo immagine sempre inadeguata ad esprimere la natura di Dio, che è Spirito e perciò «incorporabilis... et invisibilis» ⁽⁴³⁾.

(39) *Serm.* XXXIX, sez. 4 (la «profezia» di Maria Maddalena) e *Serm.* LXXX, sez. 3 (Gesù torna al cielo per virtù propria, accompagnato e non condotto come Elia da angeli). Per la «cristologia» ariana si veda M. SIMONETTI, *Arianesimo latino*, «Studi medievali» 3^a serie, VIII (1967) 699-730.

(40) *Serm.* XXXIXa, sez. 3.

(41) *Serm.* XLIV, sez. 3.

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

(43) *Serm.* XL, sez. 3. Forse i due attributi comparivano nel Simbolo: cf con il Simbolo di Rufino in CChL XX, 1961, 140-141 ed il commento di G.C. MENIS, *La*

Le feste invernali, di più recente costituzione, recano i segni delle nuove controversie teologiche che vedono l'emergenza dell'intera questione trinitaria. Oltre ad un cenno in un sermone natalizio ⁽⁴⁴⁾, troviamo significative espressioni nelle omelie epifaniche, in cui l'attestazione congiunta del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo compare come elemento fondamentale nella celebrazione del mistero battesimale di Gesù al Giordano ⁽⁴⁵⁾; lo Spirito Santo viene ad assumere un certo rilievo autonomo e la qualificazione di «Dio invisibile» ⁽⁴⁶⁾.

Altri spunti anti-ariani, meno precisi dal punto di vista dottrinale, si ritrovano in un sermone quaresimale, nel quale eretici sono paragonati a Giuda ⁽⁴⁷⁾ e nella già citata predicazione per il venerdì santo, in cui eretici sono accusati di spogliare la persona di Cristo dei suoi veri attributi per rivestirla dei propri falsi dogmi ⁽⁴⁸⁾.

Nel corso della celebrazione natalizia, e per riflesso in quella epifanica, si rintracciano ovviamente le maggiori insistenze a riguardo della verginità di Maria ⁽⁴⁹⁾, che si potrebbero ascrivere, come si è detto, anche alla necessità di fronteggiare le idee diffuse dai seguaci di Gioviniano ⁽⁵⁰⁾; una conferma all'urgenza della lotta su questo versante verrebbe dall'anomala esegesi del salmo 21,7, probabilmente letto durante le celebrazioni del venerdì santo, secondo la quale Gesù sarebbe «verme» nato dalla «sola e pura» terra, rappresentata dal grembo di Maria ⁽⁵¹⁾.

La polemica anti-giudaica appare concentrata soprattutto nelle predicazioni nel corso delle solennità invernali ⁽⁵²⁾, ma la ricorrenza di argomenti anti-semiti nei sermoni «per annum» induce ad escludere una caratterizzazione e funzionalizzazione esplicita delle solennità maggiori in proposito.

L'osservazione va estesa alla polemica anti-pagana, che rappresenta una sorta di ovvia costante nel sermonario di Massimo.

cultura teologica del clero aquileiese all'inizio del IV secolo indagata attraverso i mosaici teodoriani ed altre fonti, in *Antichità Altoadriatiche*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1982, vol. XXII/II: 478-481.

(44) *Serm.* LXIb, sez. 3.

(45) *Serm.* XIIIa, sez. 2; XIII, sez. 2 e 3; LXIV, sez. 1-2; LXV, sez. 1-2. Cf M. SIMONETTI, *Arianesimo*, 736-743.

(46) *Serm.* LXIV, sez. 2; cf LXV, sez. 1-2. Cf M. SIMONETTI, *Arianesimo*, 730-736.

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

(48) *Serm.* XXIX, sez. 4.

(49) *Serm.* LXIa, sez. 2; LXII, sez. 4; XIIIa, sez. 1; C, sez. 1-2.

(50) Rinvia a Gioviniano anche P. BONGIOVANNI, *S. Massimo vescovo di Torino e il suo pensiero teologico*, Torino, Diss. Salesianum, 1952, 42.

(51) *Serm.* XXIX, sez. 3; cf XXXVIII, sez. 4.

(52) *Serm.* LXI, sez. 4; XCIX, sez. 2; LXIII, sez. 3; CI, sez. 1.

Con una riserva: il testa-a-testa di paganesimo e cristianesimo trova il proprio apice in coincidenza con le feste invernali ⁽⁵³⁾. Tale confronto è iscritto nelle origini stesse della celebrazione del Natale, sostitutiva della profana festa del *Sol invictus*, ma ancora cronologicamente stretta tra le dissolutezze di Saturnali e Calende ⁽⁵⁴⁾.

Evidentemente propizie per la costruzione di un argine al paganesimo sono le memorie liturgiche del *dies natalis* dei martiri ed anche il Vescovo torinese raccoglie le opportunità per sottolineare o ridestare il senso della «differenza» cristiana ⁽⁵⁵⁾.

Complessivamente, dunque, risulta sensibile la funzionalizzazione anti-eretica e anti-pagana delle feste.

3. La fondamentale preoccupazione di una corretta impostazione cristologica si esprime singolarmente nella configurazione complessiva della celebrazione pentecostale e delle solennità natalizio-epifaniche.

Non è fuori luogo pensare che per questa ragione prevalga nella Pentecoste la prospettiva cristologica, secondo la quale essa è, anzi tutto, celebrazione del *transitus* del Figlio al Padre, coronato dalla *sessio a dextris*, del quale l'effusione dei doni dello Spirito Santo è dimostrazione. Il riferimento tipologico in filigrana non è il dono della legge, come accadrebbe in una comprensione prevalentemente pneumatologica o ecclesiologica dell'evento, ma l'offerta a Dio delle primizie: Cristo consegna al Padre, salendo in alto, il «fructum carnis» ⁽⁵⁶⁾.

La predilezione nella celebrazione pentecostale per il fatto della ascensione, che è una forma di «arcaismo» pentecostale ⁽⁵⁷⁾, permette evidentemente a Massimo sottolineature più incisive riguardo alla divinità di Cristo ed alla sua consustanzialità con il Padre. Le medesime accentuazioni ritroviamo nelle predicazioni per le solennità invernali. Per quanto, infatti, corrisponda al vero l'emergenza dell'intera questione trinitaria, in particolare nei commenti epifanici al

(53) *Serm.* XCVIII, sez. 1; LXIII, sez. 2; LXIc *dub.*, sez. 2; CI, sez. 1.

(54) Cf. T.J. TALLEY, *Le Temps liturgique dans l'Église ancienne. État de la recherche*, «La Maison-Dieu» 147/1 (1981) 39-42: 40; in Massimo i *Serm.* LXIII; XCVIII e LXIc *dub.*

(55) *Serm.* I; II, sez. 3; XV; CV e CVI.

(56) *Serm.* LVI, sez. 1 e cf. *Serm.* XL e XLIV. Si veda anche R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica* (= *Traditio Christiana* III), Torino, S.E.I., 1978, XXX.

(57) Arcaica e cristologica è anche la prospettiva di Ambrogio, che pure ha un'elaborata pneumatologia: si veda R. CANTALAMESSA, *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, 368-370.

battesimo di Gesù, ancora l'interesse maggiore cade sul Cristo, sulla sua origine e sulle sue prerogative divine: la paternità di Giuseppe e la maternità di Maria rinviano alla misteriosa fonte dell'esistenza di Gesù che è lo stesso Dio Padre ⁽⁵⁸⁾; l'evento del battesimo è la testimonianza del Padre in favore della divinità del Figlio ⁽⁵⁹⁾; il miracolo di Cana è il primo grande segno di colui che ha *potestas* divina sulla natura ⁽⁶⁰⁾.

Esplicitamente si formula l'interrogativo «da quale principio tragga origine» il figlio di Maria e Giuseppe ⁽⁶¹⁾, certamente favorito dalla precisazione homoousiana nicena e dalle persistenti obiezioni ariane, che tanto spazio hanno anche nella predicazione di Massimo.

E' altresì noto che ragioni apologetiche spiegano, in generale, l'accoglimento stesso della solennità epifanica in Occidente, dal momento che, a ben vedere, essa ha originariamente il medesimo oggetto del Natale, cioè l'incarnazione del Verbo ⁽⁶²⁾.

4. Quanto all'ampliamento progressivo delle festività invernali, è probabile che, accanto alle accennate motivazioni soprattutto anti-ariane, vadano collocate spinte provenienti dal confronto con il paganesimo.

Esso, infatti, non agisce soltanto provocando noti processi di sostituzione (emblematico il caso del Natale), ma, stando alla testimonianza del Vescovo torinese, anche sollecitando apologeticamente una comparazione quanto al numero delle feste.

Nel *Serm.* CI, probabilmente l'omelia epifanica più antica del santo, ma anche la prima testimonianza per l'Italia settentrionale ⁽⁶³⁾, Massimo invita al ringraziamento per l'accumularsi delle gioie procurate dalla visita dell'unico Dio, più numerose e gratificanti delle feste pagane ⁽⁶⁴⁾:

«Exultandum est nobis, fratres carissimi, quod votis vota succedunt, quod gaudiis gaudia cumulantur. Ecce enim adhuc natalis dominici sollemnitate corda nostra persultant, et iam festivitate sanctae epyfaniae gloriamur. Gratias agere igitur debemus domino, qui nos frequenter visitat ut saepe

(58) *Serm.* LXII, sez. 4; LXIb *dub.*; C.

(59) *Serm.* XIIIa, sez. 2; LXIV, sez. 1-2; C, sez. 1-2.

(60) *Serm.* CI; CII, sez. 3; CIII.

(61) *Serm.* LXII, sez. 4.

(62) Cf J.A. JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand* (= Lex Orandi 33), Paris, Cerf, 1962, 291-306: 301-302.

(63) E' la tesi, già citata nella prima parte, di A. MUTZENBECHER, *Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in den echten Sermones des Maximus Taurinensis*, in *Studia Patristica* V (= TU 80), Berlin, 1962, 110.

(64) *Serm.* CI, 2-12.

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 daemonum superstitiosa praesumptio. Nam sicut eos veritate religionis vincimus, ita votorum numero superamus».

Il Vescovo torinese assume il vocabolario della *visitatio*, ricco di consonanze con il linguaggio biblico, ma anche con quello della religiosità pagana. *Appropinquatio* e *visitatio* erano intesi come aspetti dell'*adventus*, cioè del ritorno anniversario della divinità nel suo tempio ⁽⁶⁵⁾. La successiva teologia monastica della celebrazione quale *dei visitatio* ⁽⁶⁶⁾ affonda anche qui le sue radici, così com'è innegabile il debito per quanto concerne quel che sarà poi l'Avvento ⁽⁶⁷⁾.

La comunione di vocabolario fa da leva per la comparazione, dalla quale emerge la «convenienza» qualitativa e quantitativa delle feste cristiane: non solo la gioia che vi si esprime è serena e luminosa di contro alla tenebrosa e dissoluta festosità pagana ⁽⁶⁸⁾, ma addirittura esse sono «plures», pur essendo tutte dovute alla generosità di un unico dio.

5. L'alternarsi nelle celebrazioni di *vis* polemica e positiva offerta della verità e novità cristiana manifesta una singolare omologia con lo strutturarsi delle definizioni dogmatiche elaborate dai contemporanei Concili. La condanna dell'errore coincide in entrambi i casi con la professione della fede e la sua maturazione ecclesiale. Se in Massimo spesso la giustificazione difensiva della fede più che la positiva affermazione sembra determinare i toni delle solennità, occorre ricordare che anche i pronunciamenti conciliari si esprimono in termini più apofatici che catafatici, essendo provocati dell'ipotesi avversativa al comune *sensus fidei* ⁽⁶⁹⁾.

(65) Cf J. HILD, *L'Avent*, «La Maison-Dieu» 59/3 (1959) 10-12.

(66) Cf I. BIFFI, *Teologia e spiritualità del «dies beatissimae epyfaniae» in san Massimo di Torino*, «Ambrosius» 40 (1964) 520-521.

(67) Cf J. HILD, *L'Avent*, 10-24.

(68) Cf LXIc *dub.*, sez. 2 e 4; LXIII, sez. 1-2; XCVIII, sez. 1. Per il tema della luce nel Natale si veda I. RINALDI, «*Claritas*»: la luce nel mistero natalizio. Saggio terminologico nell'ambito dei libri liturgici attuali e della tradizione liturgica latina, «Ephemerides Liturgicae» XCIX (1985) 272-289.

(69) Cf R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, in *Il problema cristologico oggi*. Atti del V Congresso Nazionale A.T.I., Assisi, Cittadella Editrice, 1973, 187-194. E' d'altra parte noto che da questo confronto con l'eterodossia nascono anche il pensiero teologico di Ambrogio (cf G. CORTI, *Lo sfondo dottrinale ambrosiano del Concilio di Aquileia*, in *Antichità Altoadriatiche*, vol. XXI: 43-67).

E' plausibile l'affermazione che le feste, soprattutto quelle di più recente istituzione, acquistino incisività e luminosità proprio ergendosi secondo il movimento dell'affermare negando. In questo senso esse, pur celebrando innegabilmente misteri della vita di Cristo, devono molto quanto alla loro origine e diffusione alle contingenti opposizioni alla fede.

L'omologia è ravvisabile non solo a livello di *intentio*, ma anche nelle modalità di crescita.

Nella predicazione di Massimo esistono tracce di quel processo di retrocessione dall'evento storico-salvifico all'indagine sulla «costituzione» di Cristo, che è stato reperito nella cristologia dei Padri rifluente nelle definizioni dogmatiche. Le solennità invernali, essendo sorte a valle della contestazione ariana, manifestano innegabili sintomi di tale tendenza, innescata dapprima dalle obiezioni adozionista e gnostica, nonché poi dalla stessa puntualizzazione nicena ⁽⁷⁰⁾.

La rilevazione non implica evidentemente un giudizio di sua necessità negativo, quale quello che era solito configurarsi di fronte ad ogni traccia di presunta ellenizzazione. Due elementi, in particolare, emersi nella riflessione recente ⁽⁷¹⁾, devono validamente intervenire in una corretta ermeneutica del processo di cosiddetta «ontologizzazione del kerygma» ⁽⁷²⁾ che interessa anche le celebrazioni nella loro fisionomia complessiva per l'evidente interscambio di *lex orandi* e *lex credendi*.

Per quanto concerne specificamente il costituirsi del ciclo natalizio-epifanico, è superata l'idea semplicistica che esso indichi *ipso facto* l'introduzione di «un altro centro di riferimento dell'anno liturgico» e si tende a vedervi «una complementare "sintesi cristologica" fatta a partire dalla prospettiva, del resto biblica essa pure, della "Incarnazione redentrice"» ⁽⁷³⁾.

e nel complesso la stessa Liturgia ambrosiana (cf A.M. TRIACCA, «La Liturgia ambrosiana» in *La liturgia, panorama storico generale*, a cura di S. MARSILI [= Anàmnesis 2], Torino, Marietti, 1978, pp. 92-95).

(70) Cf M. SERENTHÀ, *La centralità dell'intera vicenda storica di Cristo: prospettive emergenti dal dibattito più recente sulla cristologia patristica*, in *Cristologia e liturgia*. Atti della VIII settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Costabissara (Vicenza): 27-31 agosto 1979, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1980, 135-190: 159-160.

(71) Si veda la sintesi di F. BROVELLI, *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, Casale Monferrato, Marietti, 1983, 55-57.

(72) Cf C. MOLARI, *Cristologia attuale e liturgia*, in *Cristologia e liturgia*, 91 e R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo*, 144-155.

(73) F. BROVELLI, *Anno liturgico*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare* (DTI), vol. I: 385; cf G. MOIOLI, *Cristologia. «Momento» storico — Lettura delle fonti. Gesù*

Quanto, poi, all'orizzonte complessivo in cui si muove la riflessione cristologica patristica, si fa osservare che esso rimane pur sempre soteriologico ⁽⁷⁴⁾:

«La preoccupazione e il riferimento costante dei Padri era la salvezza dell'uomo anche quando, sensibili alla cultura greca, si interrogavano sulla natura di Dio o sulla struttura ontologica di Cristo. La stessa struttura di argomentazione supponeva l'importanza primaria della "economia salvifica" sulla consistenza metafisica».

E' divenuta acquisizione ormai definitiva «l'esistenza di un fondamentale contesto soteriologico della meditazione patristica sul mistero di Cristo», la quale cosa «impone di ritenere largamente problematica ogni ricostruzione che nella sua impostazione di fondo non metta a tema questo "primato"» ⁽⁷⁵⁾.

Un riscontro convincente della pertinenza di questi rilievi anche nel caso di Massimo e della prassi liturgica torinese potrà venire solo da una ripresa sintetica delle prospettive di lettura che andiamo svolgendo. Un segnale interessante, tuttavia, proviene proprio da un sermone natalizio, nel quale il Vescovo rammenta che si sta celebrando «non tam salvatoris natalis... quam salutis» ⁽⁷⁶⁾:

«ortum Christi oportet magis ortum saeculi nos vocare; in hac enim die ad salvanda omnia oritur. Oritur enim die hac lux mundo defunctis resurrectio vita mortalibus; ac propterea hodie non tam salvatoris natalis est quam salutis».

Il chiarimento apre, però, l'ulteriore problema della qualità del cristocentrismo massimiano, problema che emerge per l'intera riflessione patristica tanto profondamente preoccupata della divinizzazione-redenzione dell'uomo ⁽⁷⁷⁾.

di Nazareth secondo il Nuovo Testamento e nella fede e teologia dell'epoca «patristica» — Secoli II-VIII (= Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale), Pro manuscripto, Milano 1980, 369-383: 372.

(74) Cf C. MOLARI, *Cristologia*, 91.

(75) M. SERENTHÀ, *La centralità*, 160-161 (sottolineature nel testo).

(76) *Serm. LXIb*, 8-12 (parte autentica di sermone *dub.*: cf nota introduttiva dell'ed. crit., 253); cf CI, sez. 3.

(77) M. SERENTHÀ, *La centralità*, 161, riprendendo la tesi di G. MOIOLI, *Appunti per una «cristologia» patristica*, «La Scuola Cattolica» 98 (1970) 175-214: 212.

II. La mistagogia

Non ci sono state tramandate catechesi mistagogiche del Vescovo torinese (78). Tuttavia molta della predicazione festiva di Massimo pare proporsi un intento mistagogico, del quale andranno precisati i connotati, e, anzi, la fisionomia complessiva delle feste, ad un primo sguardo, depone in favore dell'ipotesi secondo la quale la più grandiosa e continua introduzione ai «misteri» è proprio rappresentata dalle solennità *qua tales*: l'anno liturgico avrebbe avuto una composizione «parallela e contemporanea all'elaborazione dei riti sacramentali» costituendosi quale «prolungata e inesauribile predicazione mistagogica» (79).

1. Non vogliamo, per quanto siano storicamente attendibili le osservazioni sopra accennate, introdurre una precomprensione eccessivamente precisa della funzione mistagogica delle feste.

Preferiamo, perciò, premettere un'indagine sull'uso, all'interno del sermonario massimiano, dei due vocaboli-chiave *mysterium* e *sacramentum* (80).

Mysterium serve a qualificare la Trinità (81), Cristo (82), la croce (83), la celebrazione (84), la pasqua (o forse il battesimo in essa

(78) Per la paternità dei *Tractatus de Baptismo*, editi in PL LVII, coll. 771-782 sotto il nome Massimo, rimandiamo alla prima parte di questo studio, nota 36; per l'attribuzione a Massimo, antica e con fondamento nella tradizione manoscritta, del *De Sacramentis*, ora assegnato ad Ambrogio, si veda la ricostruzione critica della questione compiuta da B. Botte nell'introduzione a AMBROISE DE MILAN, *Des Sacraments. Des Mystères*, (= SCH 25), Paris, Cerf, 1950, 20-22.

(79) Cf J. PINELL, *L'anno liturgico, programmazione ecclesiale di mistagogia*, «Ho Theologos» 2/6 (1975) 9-28: 25-28. L'idea è ripresa da D. SARTORE, *La mistagogia, modello e sorgente di spiritualità cristiana*, «Rivista Liturgica» 73 (1986) 520-521.

(80) Per la ricerca prendiamo avvio dai lemmi corrispondenti alle pp. 479 e 492 dell'ed. critica. L'utilità dell'indagine del vocabolario sacramentale dei Padri è documentata dai fondamentali studi di G. FRANCESCONI, *Storia e simbolo. «Mysterium in figura»: la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano* (= Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze Teologiche 18), Brescia, Morcelliana, 1981 e di E. MAZZA, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica* (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia» 46), Roma, Edizioni Liturgiche, 1988, del quale si consultino anche Id., *La portata teologica del termine «mistero»*, «Rivista Liturgica» 74 (1987) 321-338: 330-337 e Id., *Le odierne preghiere eucaristiche I/ Struttura, fonti, teologia*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1991², 360-380.

(81) *Serm.* LII, 48; LXV, 21.

(82) *Serm.* LXIII, 50; cf XXXIX, 33 e XXXI, 29 (il «mysterium lunae»).

(83) *Serm.* XXXVIII, 18; LXVII, 82.

(84) *Serm.* XXIII, 5; XIII, 22-23; LXV, 10.

celebrato) ⁽⁸⁵⁾, frequentemente il battesimo di Gesù ed anche quello dei fedeli ⁽⁸⁶⁾ e ancora assai sovente il senso allegorico o tipologico della Scrittura ⁽⁸⁷⁾; in un solo caso appare l'equivalente del *mysterion* paolino ⁽⁸⁸⁾.

Sacramentum è riferito al battesimo e all'eucaristia con maggior frequenza ⁽⁸⁹⁾, ma si trova anche riferito alla Scrittura ⁽⁹⁰⁾, a Cristo ⁽⁹¹⁾, alla sua predicazione ⁽⁹²⁾, alla croce ⁽⁹³⁾, alla passione ⁽⁹⁴⁾, al culto ⁽⁹⁵⁾, al Natale ⁽⁹⁶⁾ e alla Pasqua ⁽⁹⁷⁾.

Al disorientamento, di primo acchito prodotto dall'apparente equivalenza d'uso dei due termini, potrebbe rimediare una ripresa dei testi in cui i due termini sono vicini o addirittura in sintagma.

Nel *Serm.* LXIV Massimo commenta l'apparizione dello Spirito Santo sotto forma di colomba durante il battesimo di Gesù e ad un certo punto esclama: «Intellego mysterium agnosco etiam sacramentum» ⁽⁹⁸⁾. La distinzione tra i due vocaboli è suggerita dall'*etiam*: il seguito lascerebbe intendere che *mysterium* è il senso profondo dell'evento che emerge dal suo collegamento con l'episodio vetero-testamentario della colomba recante il senso della pace a Noè; *sacramentum*, più che al battesimo ⁽⁹⁹⁾, pare riferirsi al «segno» stesso della colomba, presente, a detta del predicatore, nei tre scenari: vetero-testamentario, neo-testamentario ed ecclesiale ⁽¹⁰⁰⁾.

Nel *Serm.* XXXVIII s'intrecciano in poche righe *sacramentum*, *signum* e *mysterium*, tutti detti della croce: i primi due compaiono propriamente come sinonimi, il terzo parrebbe indicare ciò a cui i precedenti rimandano ⁽¹⁰¹⁾.

(85) *Serm.* LIV, 11.

(86) *Serm.* XIIIa, 11.65; XIIIb, 7; XIII, 23; XXIIa, 52; LV, 5; LXV, 10; C, 17.61.

(87) *Serm.* XXXIV, 19; XLVIII, 74: L, 54; LVI, 63; LXII, 87.94; LXIV, 58; LXVIII, 60; LXXXVIII, 64s; C, 57.

(88) *Serm.* LXVIII, 27.

(89) Per il battesimo: *Serm.* XIIIa, 7; XIIIb, 12.52s; XXIIa, 55; C, 16; cf XIII, 31. Per l'eucaristia: *Serm.* XXIII, 12; L, 86s; LII, 30; cf LXVIII, 74. Per entrambi: *Serm.* XXXVI, 63; LX, 79.

(90) *Serm.* III, 10; XLII, 7; CX, 7; cf XLIX, 45ss; XXXIX, 37.

(91) *Serm.* XIIIb, 48; cf XXIX, 98; XXXVIII, 16.

(92) *Serm.* XLIX, 72s.

(93) *Serm.* XXXVIII, 11; LXVII, 68.

(94) *Serm.* XXXIX, 37.

(95) *Serm.* LXX, 24s.

(96) *Serm.* XCVIII, 8.

(97) *Serm.* XXV, 57.

(98) *Serm.* LXIV, 57s.

(99) Interpretazione possibile in riferimento al contesto e alla stessa linea 57.

(100) *Ivi*, 58-63.

(101) *Serm.* XXXVIII, 11-18.

Di non facile interpretazione la costruzione parallela del *Serm.* C, che paragona le due nascite di Gesù, nel Natale e nell'Epifania ⁽¹⁰²⁾:

«Tunc enim natus hominibus, hodie renatus est sacramentis; tunc per virginem editus, hodie per mysterium generatus».

Quale che sia l'esatto significato di «sacramentis» ⁽¹⁰³⁾, la rinascita «sacramentis» sembra conseguente alla generazione «per mysterium». Difficile distinguerne il significato anche nel *Serm.* LXVII ⁽¹⁰⁴⁾:

«Amara est enim legis littera sine crucis mysterio, de qua ait apostolus: *Littera occidit*. At ubi passionis illi sacramenta iunguntur, omnis eius spiritaliter amaritudo conditur, et de ea dicit apostolus: *spiritus autem vivificat*».

Forse «crucis mysterium» allude all'evento storico della crocifissione mentre il plurale «passionis sacramenta» indica probabilmente la medesima realtà, ma colta nel presente celebrativo.

Una conferma verrebbe dal *Serm.* LXIV epifanico ⁽¹⁰⁵⁾:

«Nec mirum si in domini lavacro mysterium non defuit trinitatis, cum nostrum lavacrum trinitatis compleat sacramentum».

Mysterium, rimanderebbe all'evento storico, *sacramentum* al rito del battesimo, entrambi accomunati dalla presenza della Trinità.

Complesso l'intreccio del *Serm.* XIIIb, epifanico, dedicato al commento dell'accadimento del battesimo di Gesù ⁽¹⁰⁶⁾:

«Nostri plane causa haec universa perfecit. Nam illi ad quem profectum necessaria consecratio, qui ipse est sacramentum? Ad quem usum in eo mysterii solemnitas, in quo est plenitudo mysterii? (...) Ergo in quo plenitudo divinitatis erat non indigebat, ut sacramentorum mysteriis inpleretur, sed ideo inplere mysterium voluit, non ut ipse profectum caperet, sed ut nobis mysterii plenitudo proficeret».

Dunque Cristo, che è *sacramentum* e *plenitudo mysterii* o *divinitatis*, non ha bisogno di ricevere né la *consacratio* né i

(102) *Serm.* C, 15-17.

(103) «In vista dei sacramenti» è il senso proposto da P. VISENTIN, «*Christus ipse est sacramentum*» in *S. Massimo di Torino*, in *Miscellanea Liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale G. Lercaro...*, Roma-Parigi-Tournai-New York, Desclée et C.i, 1967, vol. II, 27-51: 31-32.

(104) *Serm.* LXVII, 82-85.

(105) *Serm.* LXIV, 12-14.

(106) *Serm.* XIIIb, 5-8.11-14.

sacramentorum mysteria battesimali, ma in vista di noi compie *mysterium*. Accanto all'unicità del *sacramentum* di Cristo e del *mysterium* di cui egli è compimento, esiste una pluralità di *mysteria* e *sacramenta*, questi concernenti i battezzati e strettamente intrecciati, come si vede dalla costruzione sintagmatica *sacramentorum mysteriis*, che è *bapax legomenon* in Massimo.

Se ci aiutiamo con l'uso di locuzioni simili da parte di Ambrogio, scartando l'ipotesi che si tratti di «une expression redoublée»⁽¹⁰⁷⁾, possiamo pensare che il sintagma anche in Massimo sottenda l'idea della «continuità tra storia e sacramenti», sicché i sacramenti cristiani sono «la continuazione della storia-di-salvezza che ha i suoi precedenti negli avvenimenti (figure!) descritti nella Bibbia»⁽¹⁰⁸⁾.

Mysterium e *sacramentum*, in sintesi, non appaiono nettamente distinguibili per aree semantiche, ma si evidenziano piuttosto alcune diversità d'accenti o predilezioni. *Mysterium* ed il plurale *mysteria* sono semanticamente legati al «disegno» salvifico complessivo ed hanno affinità preferenziale con l'interpretazione della Scrittura, come si deduce anche dalla locuzione correlativa «in littera... in mysterio», usata a volte⁽¹⁰⁹⁾. *Sacramentum* pare avere talora il senso generico di *res sacra* (consacrata o consacrante o benedetta)⁽¹¹⁰⁾; a volte è assai affine a *signum* e a *signum* salvifico⁽¹¹¹⁾ ed è probabilmente per questa affinità semantica con ciò che si rende evidente che esso è preferito a *mysterium* per indicare le celebrazioni⁽¹¹²⁾.

Il dato più interessante, tuttavia, che emerge da questo primo approccio è esattamente la continua transizione dall'uno all'altro termine per segnalare eventi ora scritturistici ora liturgici ed accadimenti appartenenti ora al passato remoto, ora al prossimo ed ora al presente della storia della salvezza. Si può pensare che, come in Ambrogio, intelligenza della Scrittura e intelligenza della liturgia procedano analogamente o corrispondentemente⁽¹¹³⁾.

(107) Cf O. CASEL, *Faites ceci en mémoire de moi* (= Lex Orandi 34), Paris, Cerf, 1962, 117 (si noti però il *sermo* LXXVIII citato non compare nell'ed. critica).

(108) Cf G. FRANCESCONI, *Storia e simbolo*, 305-309: 309 ed E. MAZZA, *La portata teologica*, 336-337.

(109) Cf ad es. *Serm.* XXXIV, 19; LXVIII, 60; CI, 3.

(110) *Serm.* XIIIb (si noti il chiasmo alle linee 52-54: «Iordanes non aquis conversus est sed sacramentis, et in naturae sui originem benedictione magis quam substantia remeavit»); L, sez. 1: 11-17 (la «consecratam... quadragensimam»); cf P. VISENTIN, «*Christus ipse est sacramentum*», 37.

(111) *Serm.* LXIV, 58; LXVII, 68; XXXVIII, 11-12; cf XIII, 31-35 e CIII, 10-13.

(112) Si vedano le affinità con Ambrogio: G. FRANCESCONI, *Storia e simbolo*, 74.96-97.347-348; E. MAZZA, *La mistagogia*, 36s e Id., *La portata teologica*, 330-337.

(113) Cf G. FRANCESCONI, *Storia e simbolo*, 349.

2. Il complesso intreccio di *mysterium* e *sacramentum* ci rende attenti al fatto che la questione della mistagogia attraverso le feste non può essere risolta soltanto rispondendo alla domanda: come le solennità e i tempi liturgici maggiori esprimono la comprensione ecclesiale ed introducono all'intelligenza e all'esperienza dei sacramenti del battesimo e dell'eucaristia?

Poiché, però, è storicamente indubitabile il nesso tra la crescita dell'anno liturgico e le esigenze legate alla celebrazione di tali *sacramenta*, esaminiamo dapprima questo versante del problema.

La testimonianza di Massimo mostra con evidenza la prevalente funzionalizzazione battesimale delle celebrazioni ⁽¹¹⁴⁾. In questa direzione depongono in modo particolare la Quaresima e l'Epifania quali momenti privilegiati per un'introduzione al sacramento. L'itinerario catecumenale, che si snoda in tutte le Chiese nel periodo quaresimale, incide anche abbondantemente sulla predicazione del Vescovo torinese, il quale affronta ripetutamente l'argomento, facendo intervenire quell'ampio apparato tipologico che è patrimonio per larga parte comune alla patristica ⁽¹¹⁵⁾. La medesima preoccupazione pastorale induce lo «scavalcamento» che disegna la figura definitiva dell'Epifania: il contenuto della festa è dapprima il miracolo di Cana, interpretato come allusivo al dono eucaristico ed in secondo momento letto in chiave battesimale; non solo: esso è accostato prima e sopravanzato poi dalla seconda tradizione epifanica, direttamente incentrata sull'evento battesimale del Giordano ⁽¹¹⁶⁾. E' in quest'ultima fase, a quanto sembra ⁽¹¹⁷⁾, che l'Epifania prende il sopravvento sul Natale, rispondendo ad un'esigenza pastorale evidentemente assai forte.

Un secondo scavalcamento assai interessante notiamo nella Pasqua, a riguardo della quale, ad un primo sguardo, si potrebbe restare meravigliati per i pochi accenni espliciti nella predicazione

(114) Si veda per una sintesi lo studio di G. LANGGÄRTNER, *Die Taufe bei Maximus von Turin*, in *Zeichen des Glaubens*, Einsiedeln, Benziger Verlag — Verlag Herder, 1972, 71-81.

(115) *Serm.* XXXV, sez. 4 e LII, sez. 1-3 (la pioggia propiziata da Elia); L, sez. 2 (il diluvio); LXVII, sez. 3 e C, sez. 3 (il passaggio del mar Rosso); LXVII, sez. 4 (l'acqua di Mara addolcita dal legno); CXI, sez. 2-3 (Adamo e Cristo); XXII e XIIa (l'acqua viva promessa alla Samaritana). Per la tipologia battesimale in Massimo si veda M. PELLEGRINO, *La tipologia battesimale in san Massimo di Torino: l'incontro con la samaritana e le nozze di Cana*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» I (1965) 260-268. Per i Padri in genere J. DANIELOU, *Bibbia e liturgia*, tr. it. Milano, Vita e Pensiero, 1958, 92-151.

(116) *Serm.* CI, sez. 3 e CII, sez. 2; LXIV, sez. 1 e LXV, sez. 1-2 da confrontare con XIIIa; XIIIb; XIII; C.

(117) Cf il rapporto Natale-Epifania quale emerge dal *Serm.* XIIIa.

al sacramento celebrato nella veglia ⁽¹¹⁸⁾. In realtà, è proprio la concezione complessiva della Pasqua a portare ampie tracce del battesimo ⁽¹¹⁹⁾:

«Pascha enim hebraeice *latine* transitus dicitur vel profectus, scilicet quia per hoc mysterium de peioribus ad meliora transitur. Bonus igitur transitus est transire de peccatis ad iustitiam de vitiis ad virtutem ad infantiam de senectute».

Il *mysterium* di cui si parla è la Pasqua o il battesimo? Dallo sviluppo del pensiero parrebbe il battesimo, ma l'ambivalenza non è casuale in questa lettura tendenzialmente antropologica del *transitus* pasquale, che accade in ogni caso a scapito di quello che originariamente era il sacramento pasquale per eccellenza, vale a dire l'eucaristia ⁽¹²⁰⁾.

Persino la celebrazione pentecostale, che chiude cinquanta giorni di predicazione dai toni ancora battesimali ⁽¹²¹⁾, è intesa quale memoria del «battesimo degli apostoli» ⁽¹²²⁾ e non è da escludere che anche in virtù di questa analogia tematica con la Pasqua essa abbia assunto una fisionomia vigilare simile a quella ⁽¹²³⁾.

Non mancano certo accenni all'eucaristia; nella predicazione quaresimale è presente il riferimento tipologico alla manna che nutrì per quarant'anni gli Israeliti nel deserto ⁽¹²⁴⁾ ed il commento alla prima tentazione di Gesù digiunante nel deserto ricorda il vero cibo donato al credente ⁽¹²⁵⁾; si è detto dell'interpretazione anche in chiave eucaristica di Cana nella solennità epifanica. Ma di accenni, appunto, si tratta e non certo di svolgimenti ariosi quali quelli che vengono riservati al battesimo. Il momento più adatto per una particolare attenzione all'eucaristia, oltre alla celebrazione pasquale, è evidentemente la domenica non coincidente con festività anniversary, ma sulla *dominica* la testimonianza di Massimo è quasi assente ⁽¹²⁶⁾.

Le feste, dunque, sono profondamente segnate dalla situazione di evangelizzazione iniziale della comunità torinese e dalla esigenza

(118) *Serm.* LIII, sez. 1; LIV, sez. 1-2.

(119) *Serm.* LIV, sez. 1: 11-14.

(120) Cf R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa*, XXVI-XXVII.

(121) *Serm.* LV, sez. 1.

(122) *Serm.* XLIV, sez. 4.

(123) *Serm.* XL, sez. 1.

(124) *Serm.* L, sez. 3.

(125) *Serm.* LI, sez. 2-3.

(126) *Serm.* XLIV, 6-17; XXIII, 12; cf anche A. PERNIGOTTO-CEGO, *Che cos'è la festa cristiana? Alle sorgenti liturgiche: il concetto e il valore teologico della solennità nel Sacramentario Veronese*, «Ephemerides Liturgicae» 87 (1973) 114s.

za di attirare l'attenzione soprattutto sul primo dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Tuttavia è interessante notare che Massimo non rinuncia ad indicare il fondamento ultimo del sacramento celebrato. Proprio in un sermone epifanico, dedicato al commento dell'evento del battesimo di Gesù al Giordano, il Vescovo introduce la felice intuizione di Cristo *sacramentum* egli stesso ⁽¹²⁷⁾:

«Nostri plane causa haec universa perfecit. Nam illi ad quem profectum necessaria consecratio qui ipse est sacramentum?».

L'espressione «viene a dire press'a poco ciò che esprime la teologia moderna quando afferma che il Cristo è l'*Ursakrament* o *sacramento fontale* da cui sgorga la forza santificatrice di tutti i nostri sacramenti»; egli è radicalmente e personalmente *sacramentum*, poiché «contiene già in sé e fa ciò che opera il rito, essendo proprio lui che comunica al rito la possibilità di realizzare tutti i suoi effetti in noi» ⁽¹²⁸⁾.

Non è, però, questo l'unico testo in cui si dica del *sacramentum Christi*.

Nel *Serm.* XXXVIII si legge ⁽¹²⁹⁾:

«Figura enim sacramenti quaedam est velum suspensum in arbore, quasi Christus sit exaltatus in cruce».

Nel *Serm.* XXIX i vestiti di Gesù, spartiti sotto la croce e ancora lacerati dagli eretici, sono le profezie che annunciano «Christi domini sacramentum» ⁽¹³⁰⁾.

Nei due testi il *sacramentum Christi* è la *veritas*, di cui la vela issata sull'albero della nave e le profezie sono, seppure a titolo diverso, *figurae*.

L'uso del sintagma in contesti non strettamente liturgico-sacramentali, come il precedente, inserisce l'intuizione massimiana nell'alveo di una più vasta riflessione, che trova espressione significativa anche in un famoso passo di Agostino ⁽¹³¹⁾:

«Aliam significationem habet Iesus, aliam habet Christus: cum sit unus Iesus Christus Salvator noster, Iesus tamen proprium nomen est illi. Quomodo Moyses proprio nomine appellatus est, quomodo Elias, quomodo Abraham; sic tamquam proprium nomen habet Dominus noster Iesus:

(127) *Serm.* XIIIb, 5-8.

(128) P. VISENTIN, «*Christus ipse est sacramentum*», 36-44: 37-38; per Cristo «iniziatore dei sacramenti» cf *Serm.* LIV, sez. 2 e LV, sez. 1.

(129) *Serm.* XXXVIII, 16-17.

(130) *Serm.* XXIX, 89-104.

(131) Cf AGOSTINO, *In. Io. Ep. Tract.* 3, 6 in *Nuova Biblioteca Agostiniana*, Roma, Città Nuova, vol. XXIV: 1694.1696.

Christus autem sacramenti nomen est. Quomodo si dicatur propheta, quomodo si dicatur sacerdos: sic Christus commendatur unctus, in quo esset redemptio totius populi Israel».

Il richiamo all'Unto avvicina *sacramentum* a «consacrato», ma la sottolineatura del ruolo redentivo lo fa intendere anche quale «"segno" visibile e "immagine" di una salvezza fino allora restata nascosta e invisibile» ⁽¹³²⁾.

Possiamo dire, raccogliendo le diverse suggestioni, che Cristo è *sacramentum* in quanto «emergenza» piena dell'intenzione salvifica di Dio, visibilizzazione del *mysterion*, che si rende partecipabile nei «sacramentorum mysteriis».

3. Constatata la corposità dell'influsso della celebrazione battesimale sulla configurazione e la caratterizzazione delle feste, si potrebbe essere indotti a ritenere che solennità e tempi liturgici siano denominati *sacramenta* per una sorta di traslazione metonimica dai *sacramenta*, appunto, del battesimo e dell'eucaristia celebrativi.

Ma l'intreccio di *mysterium* e *sacramentum* a significare ora eventi scritturistici ora eventi liturgici introduce l'interrogativo se non sia possibile rintracciare un nesso più intrinseco tra i vari *mysteria* e *sacramenta* e induce a chiedersi quale «ragione di sacramento» abbiano in sé tempi e feste.

Le due questioni possono essere formulate anche in questi termini: che rapporto esiste tra il presente delle celebrazioni e i fatti storico-salvifici narrati dalle Scritture? Che senso ha l'*hodie* che scandisce con forza anche in Massimo le feste liturgiche?

a) Interrogiamo i testi, per lo più epifanici, nei quali con maggior chiarezza emerge il legame presente-passato.

Nel *Serm.* CII il Vescovo torinese, commentando Cana, insiste sulla presenzialità dell'evento ricordato. Se esso fosse chiuso nel passato, fruitori ne sarebbero stati solo gli antenati, spettatori allora del prodigio di Gesù. In realtà, l'«olim» dell'avvenimento è «cotidie» per i fedeli ⁽¹³³⁾; anzi, la potenza impressavi dal Signore si rinnova nel tempo ⁽¹³⁴⁾:

«Ea enim sunt Christi mirabilia, ut non antiquitate praetereant sed gratia convalescant; non oblivione sepeliantur sed virtutibus innoventur».

(132) Cf *La liturgia, momento della storia della salvezza*, a cura di S. MARSILI (= *Anàmnesis I*), Torino, Marietti, 1974, 91.

(133) *Serm.* CII, 11-14.

(134) *Ivi*, 14-17.

Questo accade perché non c'è passato per Dio, tutto il tempo è ai suoi occhi «*hodie*» ⁽¹³⁵⁾:

«Apud potentiam enim dei nihil est abolitum nihil praeteritum, sed pro sui magnitudine omnia illi in praesenti sunt; totum illi tempus est hodie, unde et sanctus propheta dicit: *Mille anni ante oculos tuos tamquam dies una*. Quod si omne saeculorum tempus una dies est domino, eadem die, qua mirabilia salvator patribus operatus est, operatus et nobis est. Vidimus igitur et nos sicut maiores nostri mirabilia domini, cum pari ea cum illis stupore suspeximus. Gustavimus et nos sicut illi de ipsis hydriis, siquidem illi de his poculum vini biberint, nos calicem salutis sumpserimus».

Nel consecutivo *Serm.* CIII Massimo riprende il pensiero che Gesù ha compiuto il miracolo di Cana ugualmente per coloro che erano presenti e per quelli che sarebbero poi venuti ⁽¹³⁶⁾:

«Christus enim quod operatus est non illis tantum operatus est, quos habebat tunc praesentes, sed et nobis postea secuturis, ut licet maiores nostri tempore nos praecederet, tamen signorum gratia non praeirent».

La medesima *virtus* che operò nella *historia* è trasmessa dalla *sacra pagina*, interpretata con intelligenza spirituale ⁽¹³⁷⁾:

«Quae enim illis exhibita est praesentiarum in mirabilibus virtus, eadem virtus nobis est litterarum thesauro conservata, ut nobis praestaret pagina quod illis gerebat historia, immo nobis gereretur quidquid nobis insinuante scripturarum speculo dictaretur; et potentiam domini, quam illi carnalibus oculis cernerent, nos spiritali lumine videremus».

I *Serm.* XIIIa e C ripetono con forza l'*hodie* dell'evento ricordato: nelle celebrazioni, ripete Massimo, convergono avvenimenti che gli «*annorum curricula*» tengono separati, quali la nascita di Gesù «*hominibus*» e la sua rinascita nel Giordano «*sacramentis*».

Si dice, infatti, nel *Serm.* XIIIa ⁽¹³⁸⁾:

«Hodie enim — licet post multa annorum curricula — consecratus est in Iordane. Ita ergo disposuit dominus, ut votis vota subiungeret, hoc est ut uno eodemque tempore et ederetur per viginem et per mysterium gigneretur».

E nel *Serm.* C ⁽¹³⁹⁾:

«Ita enim disposuit dominus non longe inter se hominibus vota distare, ut in uno tempore quem genitum gratulabantur in terra, sanctificatum laetaretur e caelis».

(135) *Ivi*, 17-26.

(136) *Serm.* CII, 10-13.

(137) *Ivi*, 13-19.

(138) *Serm.* XIIIa, 8-11.

(139) *Serm.* C, 17-20.

Rileviamo le costanti. Anzi tutto, è chiaro che l'evento trascorso non si estenua, non resta confinato nell'*antiquitas*, ma opera nell'oggi addirittura con maggior vigore. Se volessimo usare i noti correlativi *figura-veritas*, diremmo che la *figura* conserva tutta la sua consistenza di *factum* entro le coordinate del *tempus* e della *historia*, e resta nella forma della sua propria *veritas*. Una seconda costante è l'affermazione che il nesso tra l'*hodie* e il *tunc* è garantito dall'unico *hodie* di Dio e dalla volontà salvifica universale di Cristo ed è mostrato dalla *sacra pagina*, unico accesso al *mysterium Christi* ⁽¹⁴⁰⁾.

b) La celebrazione presente non è, dunque, imitazione estenuata dell'evento storico-salvifico già accaduto. Si verifica un incremento della «grazia dei segni» ⁽¹⁴¹⁾: «olim» gli invitati di Cana bevvero solo vino, «cotidie» i credenti da quelle idrie attingono il calice della salvezza.

L'indizio più certo della volontà del predicatore di rimarcare il progresso dei segni è offerto dai procedimenti «a minore ad maius» che fanno seguito alla comparazione degli eventi: l'acqua purificata dal battesimo di Cristo è toccata «maiore munere quam Maria», alla quale pure è conservata la verginità; al Giordano vediamo Cristo generato «isdem signis isdem miraculis», compiutisi alla sua nascita, ma «maiore mysterio» ⁽¹⁴²⁾; addirittura «plenior» è la grazia che «isdem sacramentis» agisce nel battesimo del fedele rispetto a quella che si manifesta nel battesimo di Gesù ⁽¹⁴³⁾.

Due sermoni natalizi dubbi aggiungono alcuni elementi interessanti. Nel primo si enuncia la superiorità della festa presente ⁽¹⁴⁴⁾:

«Supergreditur enim illius temporis festivitatem nostra sollemnitas».

La si comprova affermando che gli angeli furono pieni di stupore vedendo Cristo semplicemente nascere, ma «maiora miracula» sono quelli che scorge il fedele, vedendo il Salvatore «nascentem resurgentem pariter et regnantem» ⁽¹⁴⁵⁾.

Nel secondo sermone, di poco posteriore alla celebrazione del Natale, la «festivitas caelestis» è annunciata quale compimento delle

(140) Cf *Serm.* XXXIX, 30-38; per l'uso di *figura*, *typus*, *similitudo* (anche nel senso generico di «paragone») e *veritas*, si vedano le voci corrispondenti nell'*Index nominum* dell'ed. critica; si noti altresì l'irrelevanza di *umbra*, *species* e *imago*.

(141) *Serm.* CIII, 12-13. Cf per Ambrogio G. FRANCESCONI, *Storia e simbolo*, 271-305.309.

(142) *Serm.* XIIIa, sez. 1-2.

(143) *Serm.* XIII, sez. 3.

(144) *Serm.* XCVII *dub.*, sez. 1: 6-7.

(145) *Ivi.* 8-9.

gioie natalizie. Il predicatore parla di «crescita» della «salvatoris nativitas» o del Signore stesso «per età», la quale comporta in noi «augmentum... aetatis pariter et salutis» (146).

c) L'attenzione al dato consiglia, però, di sottolineare con altrettanto vigore il permanente, la *figura* che resta nella sua consistenza anche nel proprio inveramento. Di inveramento appunto si tratta: non di *altra* cosa né, a rigore, di *altro* tempo.

Siamo battezzati «eodem gurgite» (147), «eodem fonte» (148) in cui Gesù è battezzato; «de ipsis hydriis» i convitati di Cana attingono vino e noi il calice della salvezza (149).

La precisazione è fondamentale per Massimo, perché decide del realismo delle celebrazioni. Gli eventi narrati dalle Scritture sono *facta*, non *facta* (150) ed è sul fondamento della loro consistenza ontologica che possiamo concludere alla verità della nostra celebrazione. Sappiamo, cioè, che quel determinato evento manifestativo della permanente volontà salvifica di Dio è accaduto e la Scrittura ne dà testimonianza; dunque possiamo con verità dire che accade *hodie*, arricchito di *virtus* e *signorum gratia*.

Oltre ai *facta* permangono i *testimonia*. Si veda come Massimo articoli la propria attestazione dell'efficacia del tempo quaresimale sulle precedenti, vetero- e neo-testamentaria (151):

«Testimonium perhibet sanctus apostolus de prophetis dicens: *Tempore*, inquit, *acceptabili exaudivi te, et in die salutis adiuvi te*; et subsequitur ipse: *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*. Unde et ego testifcor vobis hos esse dies redemptionis, hoc esse tempus caelestis quodammodo medicinae».

Decisivo è l'«unde»: il tempo salvifico è testimoniato; perciò anche Massimo può indicarlo nell'oggi.

La tipologia, allora, non assolve alla funzione di arricchire di risonanze vetero- o neo-testamentarie la prassi liturgica, ma è decisiva per la teologia della celebrazione. Si può in verità celebrare solo ciò che appartiene al *mysterium* e lo manifesta.

Il presupposto, a ben vedere, è la persuasione che esiste un unico tempo ed è tempo di salvezza. Dal punto di vista di Dio,

(146) *Serm.* LXIc *dub.*, 2-11.

(147) *Serm.* XIII, 24; cf sez. 1.

(148) *Ivi*, sez. 2: 14; cf C, sez. 3.

(149) *Serm.* CII, 24-26.

(150) Cf *Serm.* XXXVII, sez. 3: «fictum» è il racconto di Ulisse legato all'albero della nave; «factum» è l'episodio del serpente innalzato da Mosè, tipo del *mysterium crucis*.

(151) *Serm.* XXXV, 2-7.

esso è «una dies», sicché la permanenza degli eventi salvifici è ancorata alla permanenza stessa di Dio e della sua volontà di misericordia in Cristo. Dal nostro punto di vista, è storia di salvezza, costituita da momenti successivi, traggurati dal presente celebrativo mediante la *sacra pagina*; di tali momenti può essere colta l'analogia.

Per questo la tipologia, che nel caso dell'applicazione alla liturgia è appunto mistagogia ⁽¹⁵²⁾, preoccupata solo dell'«ancoraggio» ontologico della celebrazione, può trascorrere con apparente indifferenza da un evento scritturistico-tipo ad un altro, dichiarandone la fondamentale equivalenza di segno.

Si badi a come Massimo risolve il problema dei contenuti della solennità epifanica in un sermone tenuto alcuni giorni dopo la festa ⁽¹⁵³⁾:

«Ad omnes vos, fratres, praedicationem meam in die sancta epyphaniae pervenisse credo, et ad vos praecipue catechuminos, in qua descriptissimus tunc nonnullis adserentibus aquam in vinum fuisse conversam, plerisque autem testantibus illa die in Iordane dominum baptizatum. Quod licet a diversis alterutrum factum esse credatur, ego tamen utrumque factum esse confirmo, et aliud signum de alio contineri».

Alcuni celebrano il miracolo di Cana, altri il battesimo di Cristo. L'importante è che ad entrambi si addica il «factum esse», che ne fa eventi fondanti legittimi della celebrazione anniversaria. In realtà, poi, essi sono molto più simili di quanto superficialmente appaia, essendo «segno» l'uno dell'altro.

La mistagogia opera, dunque, secondo una *ratio* non arbitraria, ma sciolta ed esigente insieme, quale quella che si esercita in ogni raccordo analogico.

4. Massimo parla esplicitamente di una *ratio* delle celebrazioni. Due testi meritano attenzione.

Nel *Serm.* C epifanico il Vescovo spiega la vicinanza delle solennità del Natale e dell'Epifania ⁽¹⁵⁴⁾:

«Hoc autem totum hodierna die gestum esse manifestum est, quod ita verum esse ipsa possum colligere ratione. Ratio enim exigit, ut post diem natalis dominici — licet interpositis annis eodem autem tempore — haec festivitas sequeretur, quam et ipsam festivitatem natalem appellandam puto. Tunc enim natus hominibus, hodie renatus est sacramentis; tunc per virginem editus, hodie per mysterium generatus».

(152) Cf G. FRANCESCONI, *Storia e simbolo*, 327-329 ed E. MAZZA *La mistagogia*, 22s 58s.

(153) *Serm.* LXV, 2-8.

(154) *Serm.* C, 11-17.

Il punto di vista della *ratio* è, come si può notare, la totalità del *mysterium* nella sua destinazione agli uomini.

Nel *Serm.* LXVII il Vescovo ricorda di aver già abbondantemente illustrato l'anno precedente «*quadragesimae rationem*» ⁽¹⁵⁵⁾:

«Superiori anno sanctae quadragesimae rationem, cuius hodie initium celebramus, frequenter edidimus; et cur tantorum dierum numero ieiunemus saepe docuimus».

Riprende poi un'obiezione riguardo al fatto che il periodo quaresimale in effetti consta di quarantadue giorni ⁽¹⁵⁶⁾:

«Sed dicit aliquis: quadragesimae aliquotiens accepimus rationem et eam consecratam a domino frequenter audivimus, sed cur eadem quadragesima quadraginta et duos dies habeat, audire gestimus!».

La *ratio*, faticosamente rintracciata, della durata liturgica è che anche il cammino degli Israeliti nel deserto fu scandito da quarantadue tappe o *mansiones* ⁽¹⁵⁷⁾.

Un particolare lessicale riveste un certo interesse: Massimo usa l'espressione «*quadragesimae rationem edidimus*».

Ambrogio, dal quale il Torinese attinge ampiamente, incomincia le catechesi mistagogiche in questo modo ⁽¹⁵⁸⁾:

«Nunc de mysteriis dicere tempus admonet atque ipsam rationem sacramentorum edere».

Il Vescovo milanese intende anch'egli «edere rationem» e la sua mistagogia ha per oggetto non semplicemente i *sacramenta*, ma propriamente la *ratio sacramentorum* del battesimo e dell'eucaristia. Per comprendere in profondità la differenza, occorre rifarsi ad Origene, da cui dipendono anche Massimo il confessore e lo Pseudo-Dionigi, per il quale «le cerimonie liturgiche contengono una *ratio* che può essere svelata (patere), spiegata (explicare) e attinta dall'intelligenza (adsequi). E' probabile che nella versione latina di Rufino *ratio* traduca *logos*. Tra i suoi molteplici significati, il termine *logos*, applicato al mistero, esprime l'intelligibilità di questo. (...) E' possibile concludere analogicamente che la *ratio* delle cerimonie liturgiche esprime l'intelligibilità del mistero di cui sono portatrici. (...) La mistagogia sacramentale e liturgica di Origene dunque non è tanto una

(155) *Serm.* LXVII, 2-4.

(156) *Ivi*, 17-20.

(157) *Ivi*, sez. 2-4.

(158) *De mysteriis*, 2 in AMBROISE DE MILAN, *Des Sacraments*, 156.

iniziazione al mistero della liturgia, quanto una introduzione all'unico mistero, partendo dalla liturgia» (159).

La *ratio sacramentorum* in Ambrogio s'identificherebbe, dunque, con «il significato del "sacramentum", ossia del rito liturgico; è il nesso che il sacramento ha con il *mysterium*, in una parola: la sacramentalità» (160). Tale sacramentalità è fatta emergere mediante l'applicazione tipologica (161).

La mistagogia per il grande Vescovo milanese è ben più «iniziazione, tramite la liturgia, al mistero di salvezza avvenuto nella storia» che «iniziazione ai riti liturgici intesi come mistero essi stessi» (162).

All'inizio del percorso mistagogico si collocano le domande: perché celebriamo? E perché celebriamo così e non altrimenti? Tra il *cur* iniziale ed il *mysterium* complessivo al quale si guarda si dispiega la *ratio* tipologica che lega in unità presente e passato.

Il medesimo *cur* e la medesima *ratio* trovano parola e applicazione nella predicazione di Massimo; la novità, relativa almeno, è nel fatto che egli li ponga in azione non a proposito dei sacramenti dell'iniziazione, bensì a riguardo delle feste e dei tempi liturgici.

Non desta meraviglia, perciò, che *facta* vetero- o neo-testamentari siano presentati a garanzia della verità delle celebrazioni anniversary, cioè della loro sacramentalità o radicamento nel mistero. Accanto a figure dei riti del battesimo e dell'eucaristia, troviamo anticipazioni della Quaresima nei quaranta giorni del diluvio (163), del digiuno di Elia e di Mosè (164), nei quarant'anni di cammino nel deserto degli Israeliti nutriti dalla manna (165); nelle quarantadue tappe di tale cammino (166); la sua forma definitiva è evidentemente quella conferitale dai quaranta giorni di Gesù digiunante nel deserto (167).

La celebrazione pasquale ha una prima figura nella traversata del Mar Rosso (168), ma anche il legno gettato nelle acque di Mara ed il serpente elevato da Mosè nel deserto sono tipi del *mysterium*

(159) R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Paris, 1966, 64 nella citazione di E. MAZZA, *La mistagogia*, 38.

(160) *Ivi*.

(161) *Ivi*, 49-54 e *Id.*, *Le odierne preghiere*, 372-379.

(162) *Id.*, *La mistagogia*, 39.

(163) *Serm.* L, sez. 2; cf J. DANIELOU, *Le symbolisme des Quarante Jours*, «La Maison-Dieu» 31 (1952) 19-33.

(164) *Serm.* XXXV, sez. 4; LII, sez. 1.

(165) *Serm.* L, sez. 3.

(166) *Serm.* LXVII, sez. 2; LXVIII; LXIX.

(167) *Serm.* L, sez. 1; I.a; cf LXVI, 1.4.

(168) *Serm.* LXVII, sez. 3.

crucis ⁽¹⁶⁹⁾; la colonna di fuoco, poi, che precedette gli Israeliti, è il corpo stesso del Risorto, nel quale i battezzati compiono il loro passaggio ⁽¹⁷⁰⁾.

La solennità di Pentecoste, nella quale si ricorda soprattutto il *transitus* di Gesù al cielo, ha la sua figura nella veterotestamentaria offerta delle primizie, compiuta appunto in Gesù che consegna il «fructum carnis» ⁽¹⁷¹⁾.

Il Natale celebra la nascita «hominibus» di Gesù, profetizzata da Malachia ⁽¹⁷²⁾ e anticipata dalla venuta di Giovanni Battista, figura ancora della legge antica ⁽¹⁷³⁾.

L'Epifania rinvia al miracolo del vino di Cana ⁽¹⁷⁴⁾ e al battesimo di Gesù ⁽¹⁷⁵⁾, l'uno segno dell'altro.

Ancora l'esigenza di rintracciare elementi di coerenza al *mysterium* dei contenuti delle celebrazioni ispira i ripetuti accostamenti delle figure e delle vicende dei santi, di cui si fa memoria liturgica, ad omologhi biblici ⁽¹⁷⁶⁾; un ruolo secondario ricopre probabilmente l'artificio della *syncrasis*, frequente nella patristica greca raffinata dalla retorica ⁽¹⁷⁷⁾.

Annotiamo, infine, due considerazioni che discendono dall'applicazione della medesima *ratio*. Da essa viene, in primo luogo, una conferma ulteriore dell'impossibilità di considerare «Avvento» liturgico la preparazione ascetica al Natale che Massimo testimonia: nelle tre prediche in nostro possesso, infatti, il Vescovo torinese non accenna ad alcun procedimento tipologico. In secondo luogo, osserviamo che la coerenza all'impostazione tipologica può aver favorito l'introduzione della celebrazione distinta dell'Ascensione

(169) *Ivi*, sez. 4. Si noti che anche il processo di Gesù ha la sua *figura* in quello dell'innocente Susanna (LVII, LVIII, LIX) ed il rinnegamento di Pietro rimanda al peccato di Adamo (LXXV, LXXVI, LXXVII).

(170) *Serm.* C, sez. 3.

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

(172) *Serm.* LXII, sez. 2.

(173) *Ivi*, sez. 3; XCIX, sez. 3.

(174) *Serm.* CI; LXIV e LXV.

(175) *Serm.* C; XIIIa; XIIIb e XIII.

(176) *Serm.* IV, sez. 1-2 (san Lorenzo con i due discepoli di Emmaus e i tre fanciulli nella fornace); XV, sez. 2 (i martiri Canziani con Elia); VII (Eusebio con i Maccabei). Cf M. PELLEGRINO, *Martiri e martirio in san Massimo di Torino*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 17 (1981) 160-192: 188-192. Si vedano anche gli studi di B. CALATI, *Vita cristiana come spiritualità storica*, «Rivista Liturgica» 61 (1974) 355s 370s e di M. VAN UYTFANGHE, *L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale*, in *Le monde latin antique et la Bible*, a cura di J. FONTAINE — C. PIETRI (= Bible de tous les temps 2), Paris, Beauchesne, 1985, 565-610.

(177) Cf M. PELLEGRINO, *Martiri*, 191s.

al quarantesimo giorno: in realtà non cinquanta, ma quaranta giorni dura la *conversatio* post-pasquale di Gesù con i suoi discepoli secondo la testimonianza di Atti 1, 3 ⁽¹⁷⁸⁾.

5. Si può certo affermare che nella Chiesa torinese, analogamente a quanto è stato osservato per la complessiva prassi liturgica delle Chiese fino all'VIII secolo, «non si ha traccia di feste che non siano celebrazioni di fatti della "historia salutis"» ⁽¹⁷⁹⁾.

Per quanto sia viva la preoccupazione catechetica, ancora non predomina la ricerca di idee o di temi per la celebrazione: la *ratio* delle feste in Massimo resta la possibile referenza al *mysterium* storicamente manifestato e attestato dalla Scrittura.

Questo carattere e non una semplice traslazione metonimica pare giustificare ultimamente la qualifica di *sacramenta* anche per le feste ed i tempi liturgici.

Certo è assai probabile che sia stata la constatazione dell'efficacia della mistagogia quale intelligenza dei sacramenti dell'iniziazione cristiana a suggerire la sua estensione all'esperienza dei tempi e delle feste, risultando convincente teologia della liturgia ⁽¹⁸⁰⁾. Le tangenze di vocabolario, l'uso del metodo tipologico, la *ratio* discriminante provano che veramente Massimo intende dipanare una mistagogia «attraverso» le feste: «attraverso» e non «delle» feste, poiché anche per lui, come per Ambrogio, pare valere l'affermazione che la mistagogia non è solo «introduzione al "mysterium" celebrato nella liturgia, ma, partendo da essa, all'unico "mysterium" che la Scrittura ci testimonia» ⁽¹⁸¹⁾.

(178) Cf *Serm.* XLIV, 16-17 con LVI, 28s.

(179) I. SCICOLONE, *Il senso liturgico delle feste*, in *Paschale Mysterium*. Studi in memorie dell'Abate Prof. Salvatore Marsili (1910-1983) (= *Studia Anselmiana* 91. *Anaclea Liturgica* 10), Roma, Editrice Anselmiana, 1986, 181-188: 181.

(180) Cf R. TAFT, *Historicisme*, 71-73 ed E. MAZZA, *La mistagogia*, passim.

(181) G. FRANCESCONI, *Storia e simbolo*, 348.

III. *L'edificazione sociale*

Le feste liturgiche esercitano effetti apprezzabili nel più ampio contesto sociale?

1. Una esauriente risposta non può provenire evidentemente dall'esame del solo sermonario del santo torinese e tuttavia alcuni indizi, che ne possono essere tratti, convergono in primo luogo nell'indicazione di un'ambivalenza del rapporto Chiesa-società, giocata tra presa di distanza e ricostruzione di continuità.

Pur mitigata dalla cessazione delle persecuzioni, è infatti ancora viva nella Chiesa post-costantiniana la cura per la «perimetrazione» di ciò che è cristiano. Massimo stesso a tratti sottolinea che è necessaria la radicale distinzione dalla società circostante e l'insistenza è soprattutto dettata dall'effettivo pericolo che i neoconvertiti, vivendo in un ambiente largamente pagano, possano lasciarsi ricondurre alla precedente mentalità mondana ⁽¹⁸²⁾.

Sempre a questo invito alla distanza sono da ascrivere quei processi di «detronizzazione» di Helios e di «deritualizzazione» del calendario, rintracciati anche nel Torinese ⁽¹⁸³⁾, i quali sono riconosciuti come fondamentali per la storia in genere delle feste cristiane.

Tuttavia, la rilevazione dell'alterità nei confronti del mondo circostante non è, né potrebbe essere, dissociata dalla ricerca di dialogo con la cultura ambiente ⁽¹⁸⁴⁾. Dalla storia della liturgia sappiamo che in quest'epoca si espande quella sorta di zona di frontiera, comune a Chiesa e società, costituita dal concorde riconoscimento del «sacro»: insegne e attributi del potere secolare passano a vescovi e presbiteri, diventando «segni di una cultura ormai non più civile, profana, ma puramente simbolica, «sacra» e che per questo elementi propri del culto pagano hanno potuto

(182) *Serm.* LXIII; XCVIII; XXX e XXXI; XCI; CVII e CVIII. Cf III; XXII, sez. 2; LXXXI.

(183) Si veda il paragrafo «Il ricorso al simbolismo cosmico» nella prima parte. Per i complessi rapporti Padri-mondo pagano si possono vedere gli studi orientativi di R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo e cultura nella Chiesa antica*, «Vita e Pensiero», n.s. LIX (1976) 126-145; F. BOLGIANI, *Le origini della «cultura cristiana». Posizioni di principio e problemi di metodo per una ricerca*, «Augustinianum» XIX (1979) 7-40; A. CHUPUNGCO, *Greco-Roman Culture and liturgical Adaptation*, «Notitiae» 15 (1979) 202-218 e C. PIETRI, *Histoire, culture et «Réforme liturgique». L'exemple de l'Antiquité tardive (IV^e-VI^e siècle)*, in *La Liturgie*, Paris, Beauchesne, 1985, 5-24; infine, O. PASQUATO, *Evangelizzazione e cultura nei Padri (secc. IV-V)*, «Lateranum» n.s. LII (1986) 265-288.

(184) Cf F. BOLGIANI, *Le origini*, 27-28.

essere accolti senza grosse riserve nella Chiesa post-costantiniana⁽¹⁸⁵⁾. Anche la nuova ritualizzazione che si fa evidente nel IV secolo con il formarsi dell'anno liturgico porta tracce della condiscendenza della Chiesa rispetto all'antica percezione sacrale del tempo e della natura⁽¹⁸⁶⁾. La miracolistica quale «idioma politico» accomuna storiografia pagana e cristiana ed avvicina il santo ed il *princeps*⁽¹⁸⁷⁾.

Senza sostare sulle evidenti ambiguità di questo fenomeno di sacralizzazione, che in modo emblematico interessa la liturgia, basta qui rilevare che anch'esso rientra nella ricerca di continuità propria di ogni processo di inculturazione, del quale in precedenza esaminammo una serie di aspetti particolarmente rilevanti nella connotazione delle feste torinesi.

2. Le intenzioni sin qui rilevate tra Chiesa e società mostrano più l'influsso della cultura ambiente sulla configurazione della liturgia che non l'esistenza di risonanze di quest'ultima nella società circostante⁽¹⁸⁸⁾.

Per rintracciare il contributo originale che le celebrazioni offrono all'edificazione sociale, occorre porsi sul versante dell'eventuale immissione di valori nuovi ed eterogenei.

Una domanda composita può aprire un varco nella testimonianza di san Massimo: quali categorie sociali vengono «privilegiate» nella sua predicazione e quale legame intercorre tra la loro rilevazione e le celebrazioni liturgiche?

Il Vescovo ricorda assai spesso il dovere della carità nei confronti dei bisognosi, più volte elencati: essi sono «schiavi, stranieri, poveri»⁽¹⁸⁹⁾ o ancora «forestieri e poveri»⁽¹⁹⁰⁾ o «pellegrini, vedove, poveri»⁽¹⁹¹⁾.

Sul dovere della cura del povero il Vescovo torinese ritorna con insistenza particolare nel periodo quaresimale ed in prossimità del Natale. Il nesso con il tempo liturgico non è casuale né estrinseco:

(185) B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali* (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia» 11), Roma, Edizioni Liturgiche, 1977, 46-48.

(186) L.M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti* (= Liturgia e Vita 2), tr. it. Torino, LDC, 1982, 218.

(187) Cf. L. CRACCO RUGGINI, *Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione*, in *Hagiographie, cultures et sociétés. IV^e-XII^e siècle*, Paris, Etudes Augustiniennes, 161-204.

(188) Cf. le osservazioni di H.B. MEYER, *L'importanza sociale*, 46-67.

(189) *Serm.* XXXVI, sez. 4.

(190) *Serm.* LXIa, sez. 1.

(191) *Serm.* LX, sez. 4.

Massimo chiarisce che il digiuno ha significato solo se si traduce in carità al povero, se la fame del fedele diventa sazietà dell'affamato ⁽¹⁹²⁾; rimarca che la preparazione al Natale e la celebrazione stessa della festa si compiono solo a condizione che i fratelli «sacramentis» non restino estranei «alimoniis» ⁽¹⁹³⁾ e che all'ampliamento del giorno, coincidente con il solstizio, corrisponda un più ampio esercizio della giustizia ⁽¹⁹⁴⁾.

L'appello ad una solidarietà sociale non angusta cade in anni dolorosamente segnati dalle incursioni barbariche e dalle ricorrenti carestie e crisi annonarie, talvolta artificialmente provocate dall'*avaritia* di *possessores* privi di scrupoli ⁽¹⁹⁵⁾. Il ripiegamento egoistico viene duramente pagato dai poveri: sappiamo in particolare di *peregrini* espulsi in massa da Roma in una fase di difficoltà d'approvvigionamento (forse nel 376 o 384) e dello sdegno di Ambrogio per la rottura così palese dei vincoli civici e della carità cristiana ⁽¹⁹⁶⁾. In questo periodo di forte immigrazione urbana lo straniero è il più indifeso, privo com'è di uno *status* riconosciuto ed impedito di godere dei diritti pur minimi garantiti dal sistema clientelare, ampiamente praticato da altri poveri ⁽¹⁹⁷⁾. Sulla condizione dello schiavo Massimo stesso ci ragguaglia significativamente: anche il padrone cristiano, persino in Quaresima, non si fa scrupolo di frustarlo a sangue, incatenarlo e lasciarlo senza cibo, preferendo curarsi dei propri cani ⁽¹⁹⁸⁾.

In questo quadro sociale si leva la predicazione del Vescovo che ammonisce alla cura del povero proprio partendo dal fatto che le celebrazioni accomunano indigenti e ricchi, schiavi e padroni. La fraternità che vi si sperimenta ha diritti superiori ad ogni disegualianza di condizione sociale.

Il povero è da Cristo voluto come compartecipe della grazia e per questo ha diritto alla condivisione dei beni ⁽¹⁹⁹⁾:

(192) *Serm.* XXXVI, sez. 4: cf LXVI, sez. 3; XXII e XXIIa.

(193) *Serm.* LX, sez. 4.; cf LXI, sez. 1-2.

(194) *Serm.* LXIa, sez. 1.

(195) Cf L. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo*, in *Ambrosius Episcopus*, Milano, Vita e Pensiero, 1976, vol. I: 239-263.

(196) Cf *De officiis* di Ambrogio, III, 44-52; L. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo*, 253-258; M. SORDI, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*, in *Ambrosius Episcopus*, vol. I: 214-215.

(197) Cf P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, tr. it. Torino, Einaudi, 1983, 61.

(198) *Serm.* XXXVI, sez. 3.

(199) *Serm.* LX, 76-79. Sottolinea A. HAMMAN nel suo ampio ed acuto studio *Vita liturgica e vita sociale*, Milano, Jaca Book, 1969 (ed. francese: Paris, 1968),

«Si enim ille pauperes in caelesti gratia voluit nobis esse consortes, cur nobis non sint in substantia terrena consortes? Nec extranei sint alimoniis qui fratres sunt sacramentis».

Lo schiavo è tale per condizione sociale, ma è fratello per grazia ⁽²⁰⁰⁾:

«christianus dominus christianus... servo non parcit minime respiciens quod, etsi servus est condicione, gratia tamen frater est; etenim similiter Christum induit, isdem participat sacramentis, eodem quo et tu utitur deo patre».

Il dovere di accogliere i pellegrini si radica nella promessa compiuta durante il rito della lavanda dei piedi ⁽²⁰¹⁾:

«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!».

Le celebrazioni cristiane mettono indubitabilmente in discussione le categorie portanti di una società strutturata secondo i rapporti schiavo-padrone, cittadino-forestiero, fondando ed immettendo nuovi valori di fraternità. Il Vescovo torinese attacca anche la relazione superiore-inferiore: stranamente, dice Massimo non senza ironia, trattando delle usanze d'inizio d'anno, è l'inferiore a dover portare doni al superiore, ricevendone in cambio un bacio del quale appena prima era ritenuto indegno ⁽²⁰²⁾.

3. In rapporto al superamento delle barriere sociali particolare importanza assume il culto dei santi.

La *memoriae* che sorgono alla periferia delle città e intorno a cui crescono le aree cimiteriali diventano luogo nel quale confluiscono credenti d'ogni estrazione sociale ⁽²⁰³⁾. Anche Massimo

386: «Le offerte erano parte della pedagogia della Chiesa antica. Esse sono qualcosa di più che non un segno: diventano un sacramento della fede, un modo per esprimere una nuova scala di valori (...). Anche le offerte dei fedeli si collocano nell'ambito dell'eucaristia, il sacramento dell'azione di grazie» (cf 303-388).

(200) *Serm.* XXXVI, 60-63.

(201) *Serm.* XVII, 87-91. Osserva ancora A. HAMMAN: «L'accoglienza dello straniero assume una dimensione teologica. La Chiesa non è soltanto un Credo, ma una realtà vissuta, in una fraternità aperta» (*Vita liturgica*, 392; cf per il significato della lavanda dei piedi, soprattutto in relazione al diaconato, 188-189, 395-402).

(202) *Serm.* XCVIII, sez. 2.

(203) Si veda la vivace e commossa descrizione che Prudenzio fa delle folle sciamanti in direzione del sepolcro di sant'Ippolito alla periferia di Roma: «L'amore della religione unisce latini e stranieri in un solo corpo compatto... L'augusta

rimprovera in un sermone quaresimale quei padroni che non solo non si recano di primo mattino a visitare «beatorum martyrum loca sancta» (204), ma impediscono agli schiavi di farlo, rendendosi rei anche delle colpe dei servi (205). L'osservazione acquista ulteriore rilievo se si pensa che la città comincia ad avvertire il «decentramento» prodotto da tale culto. E' di Gerolamo l'affermazione che a seguito della venerazione dei santi «movetur urbs sedibus suis» (206). Il moto centrifugo diretto alle aree cimiteriali, che precede e accompagna la cristianizzazione dello spazio urbano (207), pare assumere anche il valore simbolico di liberazione dalle precedenti categorie perché sia resa possibile l'immissione di nuove. Generalmente in questa mobilità ritrova un proprio ruolo pubblico anche la donna, prima relegata o quasi al solo privato (208). Non mancano ambiguità: Massimo stesso c'informa sulla pratica della *depositio ad sanctos* (209), privilegio che — recita un'iscrizione — «molti desiderano e pochi ottengono» (210) e che ancora evidenzia le pressioni di potenti gruppi familiari e la tendenza alla privatizzazione delle espressioni della fede (211).

E' innegabile, tuttavia, che il senso prevalente connesso alle celebrazioni e ai luoghi propri del culto dei santi sia l'indicazione della possibilità di una convivenza aperta. Il valore fondamentale che si vuole sottolineare, in questo tempo di crisi anche civile, sembra essere quello della *concordia*. Non è casuale il fatto proprio che in questo momento storico alcune città scelgano una coppia di santi protettori (Pietro e Paolo per Roma, Felice e Fortunato per Aquileia) a significare l'anelito all'unità (212). Se guardiamo al sermonario massimiano, suona come invito alla rifondazione di una società solidale il panegirico dei santi Pietro e Paolo, accomunati nella morte e subentrati con autorità ai «gentilium principes»

città riversa i suoi abitanti come un fiume; con uguale ardore patrizi e folla plebea si trovano confusi gomito a gomito, perché la fede abbatte le distinzioni di nascita» (*Peristephanon*, XI, 191-192, 199-202, cit. da P. BROWN, *Il culto dei santi*, 58).

(204) *Serm.* XXXVI, 23-26.

(205) *Ivi*, 26-29. Massimo insiste sulla responsabilità del padrone nei confronti della fede dei propri servi o *rustici*: cf *Serm.* XCI, sez. 2; CVII, sez. 1 e 2; CVIII.

(206) GIROLAMO, *Epistulae*, 107, 1, cit. da P. BROWN, *Il culto dei santi*, 57.

(207) Cf C. PIETRI, *Histoire, culture*, 9-14.

(208) Cf P. BROWN, *Il culto dei santi*, 62-65. Troviamo in Massimo un'accentuata misoginia, tanto che non si intuisce alcun ruolo della donna: cf *Serm.* La, sez. 2-4; LI, sez. 1; LXXV, sez. 3; LXXVI, sez. 1.

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

(210) Cit. da P. BROWN, *Il culto dei santi*, 49.

(211) *Ivi*, 46-50.

(212) *Ivi*, 131-133.

nella tutela di Roma ⁽²¹³⁾; analogo intento si legge nel sermone dedicato ai santi Ottavio, Avventore e Solutore: essi versarono il proprio sangue non per sé soli, ma «et civibus» secondo un principio di solidarietà che il culto loro riservato dai torinesi dimostra compreso e accolto ⁽²¹⁴⁾. Le immagini di convivialità spesso usate per illustrare il *dies natalis* dei martiri ⁽²¹⁵⁾ sono certamente attinte dal simbolismo eucaristico, ma ricordano altresì il convenire festoso ed indifferenziato caratteristico di quelle celebrazioni.

4. Attraverso le feste e le figure dei santi risulta delineato un modello antropologico prevalentemente informato dalla virtù della *concordia*. L'operazione evidentemente non accade ad uso esclusivo della comunità cristiana, ma mira a riplasmare l'intera convivenza civile, richiamandola al valore della solidarietà.

Conferme a questa interpretazione vengono anche da due sermoni quaresimali consecutivi che suonano come inviti alla responsabilità esercitata soprattutto nelle gravi difficoltà. Nel primo Massimo tesse l'elogio del re di Ninive, che con la propria fede ed umiltà diviene modello per l'intera sua città ⁽²¹⁶⁾. Si può pensare che il Vescovo voglia impartire una lezione alle autorità locali, accusandole implicitamente di rassegnazione e di insipienza di fronte alle minacce barbariche ⁽²¹⁷⁾; è anche possibile che egli presenti un ritratto ideale del *religiosus princeps*, armato di timor di Dio e non di arroganza e di difese umane ⁽²¹⁸⁾. Probabilmente, però, nei panni del *rex iustitiae* si riconosce il Vescovo stesso: è lui, infatti, a indire il digiuno per sconfiggere il nemico, sperando di trascinare con sé un «religioso esercito» ⁽²¹⁹⁾.

(213) *Serm.* I, sez. 2.

(214) *Serm.* XII.

(215) *Serm.* II, sez. 1.3; III, sez. 2; XI, sez. 1.

(216) *Serm.* LXXXI.

(217) Si veda Y.-M. DUVAL, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1973, tomo II: 545 e 541-543 (sono segnalate anche la dipendenza possibile da Giovanni Crisostomo e le illuminanti vicende contemporanee).

(218) Cf il ritratto che ne offre Rufino d'Aquileia attraverso lo studio di F. THÉLAMON, *L'Empereur idéal d'après l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, TU 107, 310-314; anche L. DE SALVO, *La iustitia e l'ideologia imperiale*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, a cura di C. GIUFFRIDA — M. MAZZA (= Storia 19), Roma, Jouvence, 1985.

(219) Cf Y.-M. DUVAL, *Le livre de Jonas*, 545. Nella società romana dell'Oriente questo ruolo è spesso giocato dal «santo» eremita, il quale raggiunge una vasta ed incisiva popolarità: cf P. BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late*

Nel secondo sermone Massimo eleva un forte appello al sentimento di amor patrio, che deve prevalere sulla tentazione di abbandonare la città minacciata ⁽²²⁰⁾:

«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?».

Il Vescovo intende incoraggiare una rinnovata volontà di solidarietà sociale, radicata nella vita liturgica e favorita dall'intercessione dei santi protettori e dalla cura episcopale.

I *loca* e le memorie liturgiche dei martiri sono certamente osservatorio privilegiato per cogliere gli atteggiamenti e le categorie emergenti ⁽²²¹⁾, ma è dall'insieme delle celebrazioni che risalta, come si è visto, la potenza socialmente dirompente dell'annuncio cristiano proclamato. Si coglie nella testimonianza torinese la conferma del fondamento teologale e del carattere profetico del servizio reso dalla Chiesa al mondo ⁽²²²⁾, il quale certamente sfugge ad una valutazione in termini di efficacia e di successo immediato e che pure è dotato di una sorprendente incidenza storica. L'indagine globale sul rapporto Chiesa-società tra Nicea e Calcedonia, pur documentando la mancanza di mutamenti radicali nell'atteggiamento etico della società romana, dimostra una «graduale, silenziosa infiltrazione di modelli, idee e contenuti cristiani» ⁽²²³⁾. Molte ragioni inducono a ritenere che «la liturgia ufficiale — che conosce sì un ordinamento gerarchico, ma non ammette alcuna discriminazione di condizione, di età, di sesso, ecc. — abbia reso possibile l'esperienza di una fratellanza cristiana attraverso i secoli ed abbia preparato il terreno per cambiamenti necessari» ⁽²²⁴⁾.

Antiquity, in *Id.*, *Society and the Holy in Late Antiquity*, London, Faber and Faber, 1982, pp. 103-152.

(220) *Serm.* LXXXII, 31-35; cf C.E. CHAFFIN, *Civic Values in Maximus of Turin and his Contemporaries*, in *Forma Futuri*. Studi M. Pellegrino, Torino, 1975, 1040-1053.

(221) Cf O. PASQUATO, *L'agiografia tra cultura, società e Chiesa in H.I. Marrou, «Augustinianum»* XXIV (1984) 322-327: 324-325 (i santi «si trovano rimodellati a livello delle rappresentazioni mentali collettive», cosicché il loro culto «ci offre un mezzo per cogliere la sensibilità della società cui il santo appartiene»).

(222) Cf la conclusione dello studio di A. HAMMAN, *Vita liturgica*, 389-404.

(223) Il giudizio è di K. BAUS ed E. EWIG in *Storia della Chiesa*, a cura di H. JEDIN, vol. II, 434-460: 458.

(224) H.B. MEYER, *L'importanza sociale*, 63-66.

CONCLUSIONE

L'indagine condotta all'interno dei *Sermones* di san Massimo documenta l'interesse e la complessità della questione ermeneutica che investe lo strutturarsi dell'anno liturgico nei secoli IV e V.

Le cinque piste percorse, non certo esaustive, mostrano l'intreccio di una molteplicità di elementi nella caratterizzazione delle feste. Particolarmente interessanti sono le feste di più recente istituzione: la *pentecostes dies*, che assume nuovo rilievo entro la *quingagesima*, accoglie nella propria fisionomia chiari influssi della cultura post-costantiniana, simbolismi stagionali, nonché preoccupazioni apologetiche; il Natale dimostra l'importanza del calendario civile e della coincidenza cosmica; l'Epifania attesta il desiderio di amplificare a scopo apologetico la *visitatio* dell'unico Dio e di «provare» la divinità del Cristo; le feste dei santi, che si moltiplicano, rimarkano la differenza cristiana, celebrandola in toni trionfali e educando a nuovi valori. Meritevole di attenzione è il fatto che il «sovraccarico» di significati attribuito alle solennità anniversary mette in ombra la semplice domenica, che lascia poche tracce nel sermonario.

Insieme con la constatazione della crescente importanza delle celebrazioni annuali in genere, si registra l'indubbia affermazione dell'intero nucleo natalizio-epifanico e la sua distinzione dalla Pasqua, quanto almeno ai toni, più enfatici, e alla risonanza delle nuove sottolineature teologiche e preoccupazioni apologetiche. La sua emergenza, infatti, è certo legata alla generale tendenza, documentata dai pronunciamenti conciliari contemporanei, verso una sottolineatura maggiore della prospettiva ontologica nella considerazione della persona di Gesù Cristo e quindi un interesse più sensibile per la sua origine e i segni della sua divinità. La volontà di affermare l'importanza delle nuove solennità invernali emerge anche dall'uso pregnante dell'*hodie*, particolarmente nella celebrazione epifanica.

Il fenomeno accade proprio mentre si modifica la fisionomia del tempo pasquale mediante la polarizzazione intorno a Pasqua e Pentecoste, assegnate l'una alla primavera, l'altra all'estate.

Lo sviluppo numerico delle celebrazioni ed il costituirsi di poli, certo non contrapposti, ma in rilievo rispetto all'unico iniziale, sposta l'interesse sulla questione della Pasqua.

L'indagine condotta ci pare che inviti ad interrogarsi non solo sulla sua maggiore o minore centralità, ma ancor prima sulla sua qualità: quale Pasqua è quella che si celebra nella Chiesa torinese?

Il termine *pascha*, anzi tutto, finisce con l'identificare la sola domenica di resurrezione; passione, morte e sepoltura divengono

contenuti delle celebrazioni distinte del venerdì e sabato santi e nella predicazione si moltiplicano i riferimenti tipologici, fondamentali per quell'intelligenza della liturgia che è la mistagogia. Si tratta di un avvio della cosiddetta «storicizzazione» (225)?

E' innegabile; ma i segnali non sono univoci: l'intervento di forti connotazioni stagionali (il legame con la primavera diventa assai caratterizzante) «destoricizza» la data della Pasqua; non solo: il procedimento tipologico non risale all'agnello pasquale, ma al passaggio del Mar Rosso. Foriera del mutamento è anche l'evidente «battesimalizzazione» del *transitus* pasquale, assunto nella versione prevalentemente antropologica.

Neppure le feste invernali sono spiegabili secondo lo schema consueto della «storicizzazione». Per il Natale, si osservi la preponderanza nella predicazione del tema del solstizio d'inverno; si è detto che il trattato *De Solstitiis et Aequinoctiis*, dal quale Massimo attinge, dimostra in realtà il tentativo di datare la nascita di Gesù in correlazione con la data della morte (226) e tuttavia è indubbio che il Vescovo torinese non recepisce questo aspetto. Per quanto concerne l'Epifania, risulta chiaro che l'attenzione agli eventi celebranti non motiva, innanzi tutto, l'accoglienza della solennità, quanto piuttosto lo scorgervi una opportunità per mostrare nei «segni» la divinità di Gesù (227).

La Pentecoste, infine, acquista importanza soprattutto perché la sessio celebrativa dimostra la consustanzialità del Figlio con il Padre.

E' interessante notare che certamente si continuano a celebrare eventi del *mysterium salutis* (e la mistagogia si incarica di mostrare, operando in questo orizzonte, la pertinenza dei contenuti delle feste) e tuttavia l'accoglimento e le caratterizzazioni delle nuove feste sono motivati, in qualche misura, da altrove. Non è da escludere l'ipotesi, almeno nel caso di Massimo, che proprio l'«indebolimento cristologico» della Pasqua e la sua «battesimalizzazione» inducano una progressiva attenuazione della centralità della storia di Gesù. Che questa tendenza sia operante emerge anche da alcune affermazioni del Torinese. Si veda la dichiarazione, pure attutita da riserve, della superiorità del nostro battesimo rispetto a quello di Cristo (228):

«licet baptismum utrumque sit domini, tamen gratius puto hoc baptismum esse quo nos abluimur quam illud quo salvator est baptizatus. Hoc enim celebratur per Christum, illud celebratum est per Iohannem».

(225) Cf R. TAFT, *Historicisme*, 61-83: 62-64.

(226) Cf T.J. TALLEY, *Le Temps*, 42.

(227) *Serm.* LXIV e CI.

(228) *Serm.* XIII, sez. 2.

I procedimenti retorici «a minore ad maius» non sempre garantiscono con chiarezza la permanente centralità del tempo del Cristo.

A dubbi analoghi conducono, pur con tutte le cautele del caso, l'affermazione della maggiore importanza della rinascita epifanica «sacramentis» (in vista dei sacramenti) rispetto alla nascita «hominibus» di Gesù ⁽²²⁹⁾, così come la sottolineatura riferita alla celebrazione natalizia, certo dettata da forti preoccupazioni soteriologiche: «non tam salvatoris natalis est quam salutis» ⁽²³⁰⁾.

Esitiamo a dire che rimane sufficientemente salvaguardato il cristocentrismo biblico, facendo nostra l'esitazione a riguardo dell'intera riflessione patristica espressa da G. Moioli e condivisa da M. Serenthà: «Il senso e il fine della realtà e della storia è, per i Padri, Gesù Cristo, oppure la divinizzazione-redenzione dell'uomo, per la quale Cristo è mandato?» ⁽²³¹⁾.

L'opzione per la seconda alternativa appare «tutto sommato» delineata nei Padri e segnali si notano già nello stesso Massimo, cosicché anche dal nostro punto di osservazione si coglie che «il problema di una tendenziale dimenticanza delle originarie prospettive storico-salvifiche» non può essere rintracciato solo alla «fine dell'epoca patristica» ⁽²³²⁾.

Il nodo resta, dunque, quello della valutazione della cristologia patristica, perché le feste cristiane altro non sono nel loro autentico senso teologico, percepito dai Padri, se non celebrazione dell'unico «mistero» di Cristo rifranto nei «misteri» della sua vita. Ogni ermeneutica non può prescindere dalla domanda della loro fedeltà alla «totalità del dispiegarsi storico dell'unico mistero di Cristo» ⁽²³³⁾.

(2- *fine*)

MILENA MARIANI PUERARI

Via A. Verza, 68 - Canzo (CO)

19 marzo 1991

(229) *Serm.* XIIIa.

(230) *Serm.* LXIb, 8-12.

(231) Cf M. SERENTHÀ, *La centralità*, 161.

(232) *Ivi*.

(233) *Ivi*, 182-183.