

## IL MODELLO GEROSOLIMITANO: CONTINUITÀ E TRASFORMAZIONE NELLA LITURGIA DI GERUSALEMME

RENATA SALVARANI

La storia drammatica di Gerusalemme e della sua comunità cristiana pone in modo emblematico il problema del rapporto fra eventi, ecclesiologia e sviluppi liturgici, manifestando le implicazioni più profonde della dialettica fra continuità e mutamento propria dello specifico liturgico. Il suo ruolo di prima destinataria del *testamentum Domini* si sovrappone a quello di custode dei Luoghi memoriali della Salvezza, conferendole, per molti aspetti, la dimensione del modello, della sorgente a cui attingere l'*exemplum*, un deposito che lì si è manifestato nel tempo e nello spazio e che lì, grazie alla memoria e alla testimonianza spesso eroica dei discepoli, di celebrazione in celebrazione, ha dato vita a una *traditio* propria. La stessa esemplarità del rito agiopolitano pone il problema critico di individuare, al suo interno, i motivi di continuità e gli elementi della dialettica fra rinnovamento e permanenze, prima ancora di verificarne la recezione e le mutazioni, all'esterno, nelle tradizioni di altre Chiese.

Il periodo compreso fra la fine dell'epoca costantiniana e la dominazione degli abbasidi, ha visto manifestazioni di grande vitalità e la capacità di integrare spunti provenienti dal mondo monastico e dal contesto di Costantinopoli, ma ha vissuto vicende belliche e trasformazioni socio-politiche di gravità tale da modificare la compagine interna della città e – insieme – la sua percezione esterna. Dal punto di vista storico, ne deriva l'esigenza di chiarire se, dopo il VII secolo, Gerusalemme continuò a svolgere una funzione di riferimento per l'elaborazione liturgica dell'ecumene cristiana, o, meglio, di riscontrare come sia cambiato il suo ruolo di fulcro spaziale e di riferimento ideale. In altri termini, ci si chiede con quali modalità e con quali esiti una comunità decimata, privata dei suoi simboli, a più riprese isolata, in una città ormai priva di rilevanza strategica sul piano politico territoriale, abbia continuato ad essere polo di scambio pastorale, liturgico e luogo di genesi di memorie condivise. Le attestazioni di questa valenza emergono nelle tracce di processi di *imitatio* (rituale, spaziale, architettonica, letteraria) messi in atto in contesti ecclesiali diversi. L'incrocio di queste testimonianze con le fonti liturgiche interne può con-

tribuire a ipotizzare in che cosa consista lo specifico gerosolimitano e che cosa di esso possa essere confluito nelle elaborazioni di altre Chiese, in una circolazione reciproca di forme e di meditazioni teologico pastorali.

Limiterò l'analisi alla *hebdomada maior*, e in particolare alla liturgia del Venerdì Santo, per la sua centralità nell'anno liturgico, per la sua essenzialità cristologica e per la sua specifica e particolarissima interazione con il complesso del Santo Sepolcro e con la reliquia della Croce, segni materiali su cui i nemici del Cristianesimo si sono accaniti, fino a nullificarli. All'interno dei suoi riti, infatti, si evidenzia con forza maggiore la dialettica fra la Chiesa e la comunità locale, da una parte, che si ritrova nelle sue forme di partecipazione proprie e, dall'altra, gli aspetti memoriali legati agli *ipsissima loca*, che più colpiscono e interessano i pellegrini e che più immediatamente possono essere recepiti altrove.

## **1. LE DEVASTAZIONI DEI PERSIANI E LA CONQUISTA ISLAMICA: UNA CESURA NELLA VITA DELLA CITTÀ E DELLA SUA CHIESA**

Tra VI e IX secolo la Chiesa di Gerusalemme vive mutamenti drammatici e profondi, tali da modificare la sua struttura intrinseca e la sua percezione dall'esterno. Sia sul piano linguistico culturale, sia su quello della strutturazione gerarchica e territoriale resta collocata in ambito bizantino e mantiene un legame diretto con la corte imperiale, tessuto di devozioni personali, interventi di evergetismo, strategie di legittimazione e celebrazione, coinvolgimenti nelle dispute dottrinali. I monasteri della Giudea e quelli ad essi collegati, in un'area ben più vasta che andava dalla Siria al Sinai, hanno continuato ad alimentarne l'elaborazione teologica e liturgica, la produzione di codici, la stessa composizione del clero. Rapporti con Roma e con il mondo latino furono tenuti vivi, evidenziando la consapevolezza di una comunione mai venuta meno. Le lettere di Gregorio Magno inviate tra il 600 e il 602 ne manifestano le connotazioni: il riconoscimento dell'importanza dei monasteri creati in relazione con i Luoghi memoriali,<sup>1</sup> la volontà di marcare il legame con la *sedes beati Petri* grazie alla rete delle reliquie e dei culti ad esse collegati,<sup>2</sup> la preoccupazione per l'assistenza ai pellegrini e la creazione di uno xenodochio a Gerusalemme.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Nel 600 mandò aiuti e letti rituali (*lectisternia*) al monastero di Santa Caterina sul Sinai (*Epistula ad Joannem abbatem*, PL 77, Epistola I, Liber XI, Indictione IV, pp. 1117-1119).

<sup>2</sup> Nel 601 autorizzò l'invio di reliquie a Gerasa (*Epistula ad Palladium presbyterum*, PL 77, Epistola II, Liber XI, Indictione IV, cc. 1119-1121).

<sup>3</sup> Durante gli ultimi anni del regno di Maurizio, soppiantato e ucciso da Foca nel 602, papa Gregorio Magno inviò denaro per costruire uno xenodochio a Gerusalemme (GRE-

All'interno di questo lungo arco di tempo, il saccheggio della città da parte dei sasanidi nel 614, con la distruzione parziale del Santo Sepolcro e la perdita della reliquia della Croce, poi la conquista islamica nel 638 hanno segnato una cesura, nella società come nella Chiesa locale.

Fino al terzo decennio del secolo il rapporto tra le gerarchie ecclesiastiche locali e Costantinopoli rimase diretto, tanto da coinvolgere gli ambienti monastici e lo stesso patriarcato nelle controversie intorno al monotelismo, che indebolirono la compagine cristiana e minarono gli equilibri nella stessa corte imperiale, favorendo, indirettamente le stesse sconfitte militari e l'erosione territoriale.

In seguito, l'interruzione dei rapporti politici non precluse completamente le relazioni personali all'interno delle reti monastiche, né quelle di carattere culturale e devozionale. Lo stesso Sofronio, patriarca dal 634 al 638, negoziatore delle garanzie per i cristiani all'ingresso in città degli arabi, è con ogni probabilità autore dei dodici tropari idiomeli del Venerdì Santo che, presenti nel lezionario georgiano, passarono poi nel rito bizantino e furono anche conosciuti dalle tradizioni siriana e georgiana.

Tuttavia Gerusalemme si ritrovò in un progressivo isolamento, che penalizzò in particolare la sua *élite* cristiana.

Durante la prima fase della conquista islamica della Terrasanta, la popolazione cristiana rimase la maggioranza. Al suo interno la gran parte aderiva al credo calcedoniano, anche se si registrano presenze monofisite. Sembra che un buon numero di greci abbia lasciato Gerusalemme e l'area circostante subito dopo le vittorie degli arabi, mentre i *syri*, gli armeni e i locali sarebbero rimasti.

La popolazione araba islamica andò aumentando solo gradualmente.<sup>4</sup> Nel 671 gli arabi presenti in città elessero re di Gerusalemme Mu'awiya, che dovette mediare fra i gruppi di ebrei e di cristiani, in una situazione lontana dalla stabilità e dal predominio numerico musulmano.<sup>5</sup> Tuttavia sono attestati sia la tassazione sistematica dei cristiani (e degli ebrei), sia la confisca dei beni dei pellegrini che morivano.

Nel secolo successivo la componente araba appare radicata e sembra avere indotto mutamenti profondi nella compagine sociale. Testi cristiani

---

GORIUS I, *Epistula ad Isacium Jerosolymitanum episcopum*, PL 77, Epistola XLVI, Liber XI, Indictione IV, cc. 1164-1167).

<sup>4</sup> M. AVI-YONAH, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquest (536 B.C. to A.D. 640): a Historical Geography*, Grand Rapids Michigan, 1966.

<sup>5</sup> R. SCHICK, *The Christian communities of Palestine from byzantine to islamic rule. An historical and archaeological study*, Princeton NJ 1995, pp. 85-89.

cominciano ad essere scritti in arabo, anche se il greco si presenta ancora come lingua preminente.<sup>6</sup>

La morte del califfo Hārūn al Rashid, nell'809, e la guerra civile che ne seguì, determinarono l'emigrazione di gruppi di monaci verso Cipro e verso Costantinopoli. Nessuno di loro sembra avere fatto ritorno.<sup>7</sup> Eppure, la vita delle comunità monastiche del deserto di Giuda, ridotta allo stremo, non si interruppe. In generale, la situazione dei cristiani andò peggiorando: pur rimanendo maggioranza numerica, furono sempre più spesso oggetto di violenze.

Su questo sfondo di cronica precarietà dei cristiani si sono collocati, proprio all'inizio del IX secolo, i contatti tra la corte di Carlo Magno e il califfo, finalizzati alla concretizzazione di forme di sostegno sia per i monaci e il clero locali, sia per i pellegrini.<sup>8</sup>

Nella città e negli immediati dintorni le chiese e i Luoghi memoriali officiati nei due secoli precedenti risultano tutti ancora in uso: la topografia sacra cristiana non è mutata, anche se alcune comunità dovevano trovarsi in situazioni di difficoltà. Lo attesta uno dei documenti più rilevanti per ricostruire la vita della comunità cristiana di Gerusalemme e di Terrasanta all'inizio del IX secolo: il "Commematorium de casis Dei vel monasteriis", un elenco puntuale dei luoghi di culto e del clero che vi officiava, dei monasteri e dei monaci e monache che vi vivevano.<sup>9</sup> È da attribuire a un inviato della corte carolingia, forse un ecclesiastico.<sup>10</sup> Il nucleo più rilevante per presenze, una sorta di presidio istituzionale e liturgico, risiedeva nel complesso del Santo Sepolcro e del patriarcato. I due nuclei sono presentati unitariamente, anche se l'elenco evidenzia distinzioni interne

---

<sup>6</sup> R. BLAKE, *La littérature grecque en Palestine au VIIIe siècle*, «Le Muséon», 78 (1965), pp. 367-380.

<sup>7</sup> THEOPHANES, *Chronographia*, ed. C. DE BOOR, Leipzig 1883, pp. 497-499. Si veda lo studio J. GOUILLARD, *Un 'quartier' d'émigrés palestiniens à Constantinople au IXme siècle?*, in *Revue des études sud-est européennes*, 7 (1969), pp. 73-76.

<sup>8</sup> M. BORGOLTE, *Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbassiden und mit den Patriarchen von Jerusalem*, München 1976; Id., *Papst Leo III, Karl der Grosse und der Filioque Streit von Jerusalem*, Bizantina, 10 (1980), pp. 401-427; S. RUNCIMAN, *Charlemagne and Palestine*, in *English Historical Review* 50 (1935), pp. 606-619; L. BREHIER, *La situation des chrétiens de Palestine à la fin du VIIIe siècle et l'établissement du protectorat de Charlemagne*, in *Le Moyen Age* 30 (1919), pp. 67-75.

<sup>9</sup> T. TOBLER, A. MOLINIER, *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae*, Geneva 1879-1885, pp. 299-305; J. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster 1977, pp. 137-138.

<sup>10</sup> T. TOBLER, A. MOLINIER, *Itinera Hierosolymitana*, pp. XLIII-XLIV.

rilevanti. Si tratta di centocinquanta persone complessivamente, divise in gruppi, per funzioni, ministeri e grado gerarchico.

## 2. SACCHEGGIO E RICOSTRUZIONE DEL SANTO SEPOLCRO

Già nel 614 la comunità cristiana di Gerusalemme, nonostante fosse stata duramente provata dal saccheggio e dalla decimazione della popolazione, pur trovandosi a vivere in una città danneggiata e privata delle sue forze più vive, aveva proceduto, in tempi relativamente brevi, alla riparazione del complesso del Santo Sepolcro. Le fonti greche concordano nell'attribuire l'impulso all'opera di riedificazione a Modesto, igumeno nel monastero di San Teodosio a Deir Dosi, divenuto *locum tenens* del patriarca Zaccaria, fatto prigioniero dei persiani. Anche altri contributi sono da ritenere possibili, forse già poco tempo dopo le distruzioni, quando i sasanidi introdussero una loro amministrazione della città e cercarono di ingraziarsi la popolazione: dovette trattarsi di provvedimenti di portata limitata, dettati dall'emergenza e dalla necessità di ripristinare l'ordine.<sup>11</sup>

Modesto, invece, intraprese un'azione ampia, preoccupandosi prima di tutto dei fedeli e dei gruppi che più avevano sofferto, a partire dai monasteri, molti dei quali rischiavano di essere abbandonati, nel clima di sconforto e paura che si era diffuso. Fu affiancato da personalità delle diocesi del patriarcato e dell'area circostante.

La *Vita di Giovanni di Cipro* ricorda che il santo mandò a verificare l'entità dei danni riportati dalle persone e dagli edifici nella città e che subito fece mandare aiuti materiali perché le comunità monastiche – in particolare quelle femminili, che avevano subito uccisioni, sequestri e stupri – fossero ripristinate e potessero riprendere la loro vita, in continuità con il passato.<sup>12</sup>

Secondo Eutichio, subito dopo il saccheggio, Modesto si recò a Lod, Tiberiade, Tiro e Damasco per raccogliere fondi dalle comunità cristiane per restaurare il Santo Sepolcro. Il cantiere quindi dovette essere aperto poco dopo e le funzioni ripresero dopo un'interruzione limitata.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Secondo la Cronaca anonima del Khuzistan, alcune riparazioni si dovettero a Yazdin, ministro delle finanze, che attinse al proprio patrimonio personale (I. GUIDI (ed., tr.), *Chronicon anonymum*, in *Chronica minora I*, Paris 1903 (CSCO 1-2), p. 23 ss.).

<sup>12</sup> A. J. FESTUGIÈRE, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Cypre*, Paris 1974, p. 326; E. DAWES, N. BAYNES, *Three Byzantine Saints*, Oxford 1948, p. 204.

<sup>13</sup> M. BREYDY (ed., tr.), EUTYCHIUS, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien*, (CSCO 471, 472), Leuven 1985, pp. 100-101, 120.

Antioco attesta che restaurò il Santo Sepolcro, la chiesa del Sion, la chiesa dell'Ascensione e altri luoghi santi.<sup>14</sup>

Il Calendario georgiano commemorava la sua ricostruzione del Santo Sepolcro e del Sion, dopo gli incendi.<sup>15</sup>

Sebēos riporta una lettera che Modesto scrisse al *catholicos* di Armenia per comunicargli che le chiese del Santo Sepolcro, del Sion e tutti i luoghi santi erano stati restaurati.<sup>16</sup> Il patriarca di Alessandria, Giovanni, gli inviò denaro, aiuti e mille operai egiziani per supportarlo nella ricostruzione e ripristino delle chiese.<sup>17</sup>

La sua azione si allargò anche ai monasteri del deserto di Giuda, esprimendo una visione unitaria della Chiesa di Gerusalemme e di Terrasanta, che si componeva sì dei Luoghi memoriali, ma *in primis*, viveva nei fedeli e nel clero e si alimentava della presenza dei monasteri, all'interno e all'esterno della città.<sup>18</sup>

Gli interventi di ricostruzione delle chiese e del Santo Sepolcro furono limitati a rispondere ad esigenze funzionali: probabilmente il complesso non fu completamente ricostruito, ma mantenne l'impianto planimetrico precedente. Le funzionalità liturgiche erano state ripristinate nel 620-621, quando Modesto battezzò Anastasio il persiano, convertito al cristianesimo e poi venerato come santo perché martirizzato dai suoi come apostata.<sup>19</sup>

Nel complesso del Santo Sepolcro le murature non erano state deliberatamente abbattute, con ogni probabilità i danni erano dovuti soprattutto all'incendio che aveva mandato in fumo le coperture e al saccheggio delle suppellettili liturgiche e degli arredi. Durante il restauro, la pianta non fu variata: ci si limitò a ripristinare ciò che era stato distrutto o che era andato bruciato o era crollato, con interventi di rappezzo delle murature e di rifa-

---

<sup>14</sup> ANTIOCHUS, *Epistula ad Eustathium*, PG 89, cc. 1427-1428.

<sup>15</sup> G. GARITTE, *Le calendrier palestinien-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, Bruxelles 1958, 17 decembre, pp. 110-111, 410-411.

<sup>16</sup> F. MACLER (tr., ed.), SEBEOS, *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebēos*, Paris 1904, XXV, 71-72.

<sup>17</sup> A. J. FESTUGIÈRE, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Cypre*, , pp. 365-366, 468; E. DAWES, N. BAYNES, *Three Byzantine Saints*, p. 204, 229.

<sup>18</sup> Antioco riporta che partecipò ai funerali dei monaci uccisi nel monastero di Mar Saba nel 614 e che cercò di convincere i sopravvissuti a non andarsene, anche se probabilmente non ci riuscì subito (ANTIOCHUS, *Epistula ad Eustathium*, PG 89, c. 1428). Al terrore dovuto alle violenze subite si aggiunse, nel 627, un'epidemia che provocò migliaia di morti, a pregiudicare la sopravvivenza delle comunità (R. SCHICK, *The christian communities of Palestine*, pp. 45-46).

<sup>19</sup> A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Life of Saint Anastasius, Analekta Hierosolymitikes Stachyologias*, IV, pp. 126-148.

cimento di tetti e soffitti. Tali azioni non dovettero risultare rilevanti per lo svolgimento delle liturgie, poiché gli ambienti e le superfici utilizzabili restarono in gran parte uguali, così come i rapporti spaziali fra gli elementi che componevano il complesso e i passaggi tra l'uno e l'altro. L'intervento di maggiore impatto interessò l'area del Calvario, che fu inglobato in un piccolo edificio, formato da quattro pilastri uniti da archi a tutto sesto, sopra i quali poggiava una volta a crociera. Nella parte inferiore della roccia era stata ricavata una piccola abside dedicata alla memoria della tomba di Adamo.<sup>20</sup> La realizzazione di questi lavori ha avuto anche conseguenze rispetto allo svolgimento delle liturgie del Venerdì Santo, poiché ha modificato gli spazi dove si realizzavano i riti articolati intorno alla presenza della Croce e il loro collegamento con il *Martyrium*.

### 3. LA RELIQUIA DELLA CROCE

Più complesse sono le vicende legate alla reliquia della Santa Croce, che si riteneva trovata dalla regina Elena nel sottosuolo dell'insieme del Santo Sepolcro, in corrispondenza della basilica del *martyrium*, e che veniva esposta e venerata il Venerdì Santo davanti al Calvario. Nel 614, dopo il sacco della città, fu portata in Persia, insieme con il patriarca Zaccaria e con la parte della popolazione condotta in prigionia. La cronaca dell'evento stesa da Strategius, igumeno del monastero di San Saba, delinea non solo la sua drammaticità, ma, soprattutto, la cesura che si determinò nella vita della città, in quella della comunità cristiana, nelle sue istituzioni.<sup>21</sup> Il racconto della partenza dei deportati è una pagina emozionante in cui liturgia, meditazione teologica e storia si fondono, segnando un passaggio nel percorso della Chiesa locale divenuto emblematico per l'intera Cristianità.<sup>22</sup> La sequenza dell'allontanamento del patriarca dalla città, legato, che porta la reliquia della Croce, uscendo dal Golgota e condotto prima al Sion, poi, attraverso la porta della piscina Probatica, al Monte degli Ulivi non è solo la riproposizione specularmente invertita del percorso di Gesù dall'arresto alla Crocifissione. Si presenta anche come cammino a ritroso lungo le *stationes* delle liturgie della Settimana Santa, di fronte al *populus* dei fedeli che partecipa attonito e in lacrime all'*iter* processionale: chi

---

<sup>20</sup> V. CORBO, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, Jerusalem 1981, II, tavv. 40, 43.

<sup>21</sup> G. GARITTE (ed., tr.), STRATEGIUS, *Captivitas Hierosolymae*, Louvain 1960 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 203).

<sup>22</sup> *Ivi*, IX, pp. 16-17.

vive direttamente la prigionia e la deportazione imita il Cristo, chi resta si immedesima in Maria, nelle donne, nei discepoli, mentre sullo sfondo, dentro le mura, si leva il fumo delle chiese incendiate: “una fiamma come di fornace saliva verso le nubi e la città era bruciata”.<sup>23</sup> Se l’*iter* è rovesciato, i Luoghi restano i medesimi, ormai codificati e fissati nell’uso liturgico e devozionale, tanto che, nonostante le distruzioni e la decimazione della popolazione, rimarranno invariati quando la città tornerà in mano bizantina e verranno ripristinate le celebrazioni pubbliche.<sup>24</sup>

La preghiera levata da Zaccaria sul Monte degli Ulivi è una meditazione altissima sulla centralità devozionale di Gerusalemme e sulla reliquia del Legno, segni della potenza universale della Redenzione ottenuta per mezzo della Croce, che non può essere sminuita da nessun evento contingente, né da alcuna tribolazione.<sup>25</sup> Il patriarca si rivolge ai fedeli, guardando i loro volti pieni di lacrime e di disperazione, poi, con loro, si gira verso Oriente per rivolgere a Dio la preghiera di benedizione, poi, di nuovo, verso la città, per implorarvi la pace. Pronuncia sia l’omelia sia le orazioni dalla cattedra episcopale, nel ruolo di pastore (“sedit in monte Olivarum”,<sup>26</sup> come avveniva nel triduo pasquale).

In un contrappunto diretto con la preghiera di Gesù,<sup>27</sup> traccia una dialettica teologica e liturgica fra il luogo, la città sposa resa vedova, il segno tangibile del Legno che è costretto a portare con sé, da una parte, e, dall’altra, il mistero universale della Passione, Morte e Resurrezione, nella sua portata redentrice, universale ed escatologica. Proprio questo rinvio da spazi ed eventi contingenti alla dimensione salvifica metatemporale ed escatologica pone la Chiesa di Gerusalemme in una prospettiva di superamento della cesura creata da lutti e devastazioni, su un piano più alto di continuità. La pone, altresì, in modo nuovo rispetto al suo ruolo di riferimento storico e spaziale per l’ecumene cristiana.

---

<sup>23</sup> *Ivi*, XIII, 14, p. 23. Altri riscontri sono in F. MACLER (tr., ed.), SEBĒOS, *Histoire d’Héraclius par l’évêque Sebēos*, XXIV, 95-96; F. C. CONYBEARE, ANTIOCHUS STRATEGOS, *Account of the sack of Jerusalem in 614*, p. 506; I. GUIDI (ed., tr.), *Chronicon anonymum*, in *Chronica minora I*, Paris 1903 (CSCO 1-2), p. 23. Si veda anche J. MAGNESS, *A Reexamination of Archaeological Evidence for the Sasanian Persian Destruction of the Tyropeon Valley*, *Bullettin of American Schools of Oriental Reserches* 287, 1992, pp. 67-74.

<sup>24</sup> *Ivi*, XIII, 11-15, p. 23.

<sup>25</sup> *Ivi*, XIII, 16-76, pp. 23-30.

<sup>26</sup> *Ivi*, XIII, 10, p. 23. Sulle strutture chiesastiche esistenti V. CORBO, *Ricerche archeologiche al Monte degli Ulivi*, Gerusalemme 1965, in particolare pp. 3-91.

<sup>27</sup> Cf Gv 17.



Quando, nel 629, Cosroe fu trucidato da suo figlio Siro, Eraclio ne approfittò per attaccare il regno di Persia e per liberare i cristiani di Gerusalemme, che ancora erano trattenuti in prigionia. Nel 631 si raggiunse un accordo di pace, nel contesto del quale Rasmiozan, nuovo *dux persarum*, donò la reliquia della Santa Croce all'imperatore bizantino. Questi la riportò a Gerusalemme, quando arrivò nella città con Martina, che aveva sposato anche se le era unito da legami di parentela. Temeva, infatti, la reazione negativa del clero e mirava ad accreditarsi come sovrano cristiano, confessore e difensore della fede. Secondo il racconto di Strategio, la restituì "in ipso loco suo", ancora sigillata nella medesima cassa con cui era stata prelevata per ordine dei persiani e dove sarebbe rimasta intatta perché custodita dallo stesso patriarca Zaccaria.<sup>28</sup>

A quell'epoca gli edifici del Santo Sepolcro erano certamente stati riparati.<sup>29</sup> L'imperatore Eraclio, constatata l'integrità della reliquia, indicò proprio Modesto, in quanto artefice del ripristino, come nuovo patriarca (dopo che Zaccaria era morto in prigionia) e continuò a sostenere i suoi interventi a favore delle chiese di Gerusalemme.<sup>30</sup>

Sempre secondo Strategio, recuperata la reliquia nel 630, non l'avrebbe fatta ricollocare subito a Gerusalemme: l'avrebbe fatto soltanto l'anno successivo, il 21 marzo, Venerdì Santo e giorno della consacrazione di Modesto a vescovo di Gerusalemme.<sup>31</sup>

Tuttavia, la principale fonte liturgica successiva a questa data, il Lezionario Georgiano, non presenta più la cerimonia di adorazione della Croce, come era stata sviluppata in precedenza, bensì soltanto una preghiera in onore della Croce all'interno dell'ufficio della vigilia.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> G. GARITTE (ed., tr.), STRATEGIUS, *Captivitas Hierosolymae*, Louvain 1960 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 203), XXIV, 9, p. 55.

<sup>29</sup> G. GARITTE (ed.), *Expugnationis Hierosolymae A.D. 614*, Louvain 1973, CSCO 341-342, 347-348, XXIV.e.

<sup>30</sup> *Ivi*, XXIV, 11, p. 55; F.C. CONYBEARE, *Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem in 614*, EHR 25 (1910), p. 516; B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1992, I, pp. 100-101; H. USENER (hrsg.), *Acta martyris Anastasii Persae*, Bonn 1894, 12b-13a; EUTYCHIUS, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien*, ed., tr. M. BREYDY, CSCO 471, 472, Leuven 1985, pp. 129-130, 109.

<sup>31</sup> V.G. GRUMEL, *La réposition de la vraie croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année*, in «Byzantinische Forschungen», 1 (1966).

<sup>32</sup> Lezionario Georgiano, 699-703, in M. TARCHNISVILI (ed.), *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V-VIII siècle)*, I, Louvain 1959, pp. 104-106.

Che cosa è successo nel frattempo? Secondo la ricostruzione di Fro-low<sup>33</sup> condivisa da Janeras,<sup>34</sup> la reliquia sarebbe stata riportata a Costantinopoli sempre da Eraclio, prima dell'invasione araba.

Testi successivi, fanno riferimento a una colonna che segnava il Luogo della Crocifissione e a una croce in marmo posta sotto il Calvario.<sup>35</sup>

Questa variazione ha determinato mutamenti anche nello svolgimento delle liturgie che prima si articolavano intorno alla presenza della reliquia? Cerchiamo di ipotizzare quali innovazioni siano state introdotte nella liturgia del Venerdì Santo, a partire dalle testimonianze del IV secolo, quando la reliquia si presenta come il perno materiale intorno al quale si svolgevano cerimonie, devozioni e meditazioni.

Sulla base della lettera di Costantino a Macario, si può ipotizzare che il ritrovamento della reliquia sia da collocare al 325, anno che quindi sarebbe il *terminus ante quem non* per l'esaltazione della Croce.<sup>36</sup> Tuttavia i resti del patibolo di Gesù non assunsero funzione liturgica fino al 335, quando la chiesa venne consacrata, in linea con quanto afferma il *Chronicon Pascale*, che collega la dedicazione della Croce (da identificare con il *Martyrium*) con l'ostensione della reliquia stessa.<sup>37</sup> Cirillo di Gerusalemme, nelle *Catechesi* (databili circa al 350), menziona tre volte la presenza della reliquia della Croce.<sup>38</sup> Inoltre, attesta che frammenti della Croce sono stati portati in luoghi diversi e lontani. La sua testimonianza trova eco in Andrea di Creta (660-740), che affermava che la Croce, ritrovata presso il Golgota, ai suoi tempi era ormai venerata ovunque.<sup>39</sup>

La distribuzione di frammenti del Legno in varie aree dell'ecumene cristiana è documentata anche da altri riscontri, in relazione con forme devozionali sviluppate nella seconda metà del IV secolo in Africa setten-

---

<sup>33</sup> A. FROLOW, *La relique de la vraie croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1965.

<sup>34</sup> S. JANERAS, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine*, «Studia Anselmiana», 99, «Analecta liturgica», 12, Roma 1988, pp. 235-270; ID., *La Settimana Santa nell'antica liturgia di Gerusalemme*, in A.G. KOLLAMPARAMPIL (cura), *Hebdomadae sanctae celebratio. Prospectus historicus comparativus*, Roma 1997, pp. 19-50.

<sup>35</sup> ADAMNANUS, *De locis sanctis*, XI, in *Itinaria et alia geographica*, Turnhout 1975, CSEL 75, pp. 194-195.

<sup>36</sup> *Vita Constantini* 3, 30, in F. WINKELMANN (hrsg.), *Eusebius Werke*, 1/1, GCS 7bis, Berlin 1975, pp. 97-99.

<sup>37</sup> *Chronicon Pascale*, PG 92, col. 713.

<sup>38</sup> CIRILLUS, *Catechesis* 4, 10; 10, 19; 13, 4 (rispettivamente PG 33, 469; PG 33, 685-688; PG 33, 776).

<sup>39</sup> *Oratio 11, In exaltationem venerandae Crucis*, PG 97-1037.

trionale e in altre aree del Mediterraneo.<sup>40</sup> Giovanni Crisostomo attesta che portare al collo un pezzetto della reliquia era un uso frequente, sia per gli uomini che per le donne.<sup>41</sup> Nel 398 Gerolamo condanna le donne che usavano il Legno della Croce come un amuleto.<sup>42</sup> Giuliano l'Apostata (361-363) afferma che l'imperatore riprovava i cristiani per la venerazione che prestavano al Legno della Croce.<sup>43</sup>

Paolino di Nola (355-431) attesta che a Gerusalemme il Venerdì Santo la Croce era offerta alla venerazione dei fedeli.<sup>44</sup>

Egeria ci dà un dettagliato resoconto delle cerimonie del Venerdì Santo, specificando che la venerazione della Croce avveniva in due momenti e in due luoghi distinti, *ante crucem* e *post crucem*, alla presenza del vescovo, secondo un cerimoniale che appare ben codificato, all'interno di una liturgia processionale che si svolgeva tra il Monte degli Ulivi e il Santo Sepolcro.<sup>45</sup>

Le celebrazioni iniziavano nella prima ora della notte, nella chiesa dell'Eleona, con una veglia di preghiera che continuava fino all'alba, con la presenza dell'intera comunità cristiana di Gerusalemme. La veglia proseguiva presso l'Imbomon. La memoria vera e propria della passione "ad locum et ad horam" iniziava nella *ecclesia elegans*, il luogo della preghiera di Gesù, dove si recitavano una preghiera, un salmo e una lettura del Vangelo. Dalla chiesa si scendeva lungo il pendio del monte, fino al luogo della cattura di Gesù, sul quale, stando al resoconto di Egeria, non esisteva

---

<sup>40</sup> Due iscrizioni dimostrano che le Chiese dell'Africa settentrionale possedettero precocemente questi frammenti. Una risale al 359 ("de lignu crucis") ed è stata rinvenuta a Tixter – Kherbet oum el Ahdam, in Algeria (Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyres en Afrique au IV-VII siècle*, Roma 1980, I, pp. 331-337). La seconda, precedente il 371, è stata rinvenuta a Cap Matifou – Bordj el Bahri, a poca distanza da Algeri, verso Est, dove Flavius Nubel fondò una chiesa, proprio dove si venerava la reliquia. Frammenti di reliquie della Croce circolavano un po' ovunque a quest'epoca. Gregorio di Nissa riferisce che nel 379, dopo la morte di sua sorella Macrina, vissuta in un monastero in Cappadocia, in sua presenza, una delle amiche di lei trovò intorno al suo collo un laccio con un crocifisso di metallo e un anello di metallo. All'interno era "un pezzetto del Legno della vita" (GREGORIUS NISSEUS, *Vita Macrinae* 30, SC 178, 242).

<sup>41</sup> JOHANNES CRISOSTOMOS, *Contra Iudaeos et Gentiles, quod Christus sit Deus*, 10, PG 48, 826-827.

<sup>42</sup> GEROLAMUS, *In Matheum*, 23,5, CCSL 77, 212.

<sup>43</sup> CIRILLUS ALEXANDRINUS, *Contra Julianum*, 6, PG 76, 796. Si veda anche A. Frolow, *La relique de la vraie croix. Recherches sur la développement d'un culte*, Paris 1965, pp. 159-160.

<sup>44</sup> PAOLINUS NOLANUS, *Epistolae*, LXIV, 14, in T. PISCITELLI CARPINA (cura), PAOLINUS NOLANUS, *Epistole ad Agostino*, Napoli-Roma 1989, pp. 402-403.

<sup>45</sup> *Itinerarium Egeriae*, in *Itinaria et alia geographica*, Turnhout 1975, CSEL 75, pp. 36-103, in particolare capp. XXXVI-XXXVII.

alcun edificio: la liturgia si svolgeva in uno spazio illuminato da torce e da candelabri.<sup>46</sup>

Secondo il testo della pellegrina, la processione continuava dal Getsemani al Calvario, senza interruzioni, passando per la porta della città e terminava davanti alla Croce. L'arrivo davanti al Golgota avveniva a notte inoltrata, poco prima dell'alba. Le celebrazioni riprendevano all'ora seconda del Venerdì Santo. Nell'arco della giornata, si articolavano in quattro uffici: l'adorazione della Croce, una sinassi in ricordo della morte del Signore, assemblea nell'ora nona, veglia. Il primo era localizzato sul Golgota, nella piccola cappella addossata al monte, dietro la Croce. L'ambiente era strutturato in modo da soddisfare le esigenze liturgiche di un gran numero di pellegrini. Secondo lo schema degli edifici martiriali, era dotato di due porte laterali e il popolo partecipava ai riti collocandosi nelle due spaziose gallerie che lo collegavano con il *martyrium*.<sup>47</sup>

Gli stessi preparativi per la celebrazione erano parte della liturgia e implicavano l'uso di suppellettili mobili che articolavano e modellavano lo spazio in funzione dei gesti e della loro percezione. Vi veniva posta la cattedra del vescovo, una cattedra mobile; davanti a lui era posto un altare portatile (*mensa sublinteata*). Poi veniva portato il reliquiario del Santo Legno, veniva aperto e esposto ai fedeli; se ne traeva un pezzo della Croce, insieme con il *titulus*, il cartiglio con la motivazione della condanna. Le due reliquie erano poste sull'altare perchè i fedeli le venerassero.<sup>48</sup>

Seguiva la cerimonia di adorazione. Il vescovo, seduto, teneva le mani appoggiate alla Croce; i diaconi e i presbiteri posti intorno all'altare custodivano la reliquia e si accertavano che nessuno allungasse le mani per toccarla, controllando il regolare svolgimento del rito; i fedeli entravano da un'apertura e uscivano dall'altra, passando davanti alla reliquia. Le si prostravano davanti, chinandosi verso l'altare. Un diacono mostrava loro il corno che conteneva l'olio santo per la consacrazione dei re e un anello, ritenuto di Salomone. Questo passaggio devozionale proseguiva fino all'ora sesta, quando iniziava la sinassi in morte di Gesù, officiata dal vescovo, dalla sua cattedra, collocata *ex professo* davanti alla Croce, mentre i fedeli si disponevano nel grande atrio a cielo aperto tra il Golgota e l'Anastasis o sotto le gallerie laterali. Il fulcro dell'ufficio erano la memoria delle ultime ore della passione di Cristo e la meditazione sulla loro centralità nella storia della salvezza. La componente memoriale era

---

<sup>46</sup> *Ivi*, XXXVI, 2-3.

<sup>47</sup> *Ivi*, XXXVII, 1-4.

<sup>48</sup> *Ivi*, XXXVII, 1-2.

affidata soprattutto alla lettura dei testi evangelici.<sup>49</sup> All'ora nona, l'assemblea si riuniva nel *martyrium*, dove si sviluppava una nuova riflessione sulla morte del Figlio di Dio. Il testo evangelico, che racconta di quando Giuseppe di Arimatea andò a chiedere il corpo di Gesù a Pilato, veniva proclamato nella *statio* successiva, all'Anastasis. Lì veniva commemorata la sepoltura. Iniziava, così, la vigilia, che durava fino alla mattina: "tota nocte dicuntur ibi ymni et antiphonae usque ad mane".<sup>50</sup>

All'inizio del V secolo, il Lezionario Armeno documenta una cerimonia in tutto simile a quella descritta da Egeria, ma con l'*adoratio Crucis* che si teneva nel cortile tra *Anastasis* e *Martyrium*.<sup>51</sup> La rubrica è questa: "Il mattino del Venerdì il prezioso legno della Croce è collocato davanti al Santo Golgota. Quanti si sono radunati adorano; si fa l'adorazione fino all'ora sesta".<sup>52</sup>

Il *Breviarius de Hierosolyma*, che risale all'inizio del VI secolo, attesta la presenza della reliquia nella chiesa del *Martyrium*: "In introitu basilicae ipsius ad sinistram partem est cubiculum, ubi crux Domini posita est".<sup>53</sup>

Intorno al 570 l'*Itinerarium* di Antonino Piacentino descrive un rito (arricchito da elementi leggendari), che si svolgeva "in atrio ipsius basilicae" (di Costantino).<sup>54</sup>

Come si svolgeva la liturgia del Venerdì Santo a Gerusalemme a partire dalla metà del VII secolo, in assenza della reliquia?

Il Lezionario Georgiano accenna a riti diversi: alla fine dell'ufficio del vespro il patriarca e il clero cominciarono a "Crucem lavare", una cerimonia che non era un'adorazione, ma un rito memoriale legato alla Deposizione. Prima veniva letto il Vangelo secondo Matteo che ricordava la richiesta del corpo a Pilato da parte di Giuseppe di Arimatea,<sup>55</sup> poi iniziava la lavanda della Croce, che veniva ripetutamente baciata. Successivamente

---

<sup>49</sup> *Ivi*, XXXVII, 5.

<sup>50</sup> *Ivi*, XXXVII, 9.

<sup>51</sup> Lezionario Armeno, XLIII, in A. RENOUX (ed.), *Le codex arménien Jérusalem 121*, (PO XXXV, 1), Turnhout 1969, pp. 281-295.

<sup>52</sup> *Ivi*, XLIII, p. 281.

<sup>53</sup> *Breviarius de Hierosolyma*, 1, in *Itinaria et alia geographica*, pp. 105-112, in particolare p. 109.

<sup>54</sup> ANTONINUS PLACENTINUS, *Itinerarium*, 20, in *Itinaria et alia geographica*, pp. 127-173, in particolare p. 139.

<sup>55</sup> Cf Mt 27, 57-61.

venivano intonati gli *ypakoi*: “Petit Ioseph corpus”, “Venite fideles hodie”, “Cognoscenda cognitio”, “Fons vitae”, “Venite fideles et discam”.<sup>56</sup>

Il *Typicon* dell’Anastasis, che risale al 1122 ma codifica usi liturgici gerosolimitani della seconda metà del secolo X, fa menzione di una reliquia nel contesto dei riti del Venerdì Santo, ma non ne conosciamo né l’origine né le dimensioni.<sup>57</sup> Alla fine dell’*orthros*, del quale l’ultima parte è celebrata nell’atrio davanti al Golgota, il patriarca e il diacono si recano nella cappella delle reliquie, da dove il patriarca prende la reliquia della Croce, la lega sulle proprie spalle, tenendo l’*orarion* sul petto. Mentre il diacono lo tira per l’*orarion*, si dirige verso il Calvario, seguito dal clero e dai fedeli. Questa cerimonia, che coincide con il mattinale del Venerdì Santo, non è più un’adorazione della Croce, ma una processione che fa memoria della salita al Golgota, all’interno di un luogo memoriale.

A fronte di queste trasformazioni, ci si chiede se, nell’VIII e nel IX secolo, Gerusalemme sia ancora un modello, sul piano dell’elaborazione liturgica, una fonte alla quale si alimentano le tradizioni delle altre Chiese? Come cambiano il ruolo della sua Chiesa e quello dei Luoghi Santi rispetto all’ecumene cristiana?

Echi, sia pure frammentari, delle sue liturgie si riscontrano all’interno di altre tradizioni. Una mutazione liturgica è identificabile fra le liturgie della Chiesa di Gerusalemme e quelle di Roma, in particolare per il lucernario, la cerimonia che apriva i riti della veglia di Pasqua, simboleggiando la luce della fede e la forza della Resurrezione che squarciano le tenebre della notte ed entrano nelle esistenze dei fedeli. Nella liturgia agiopolita la celebrazione del “fuoco sacro”, che si riteneva si accendesse prodigiosamente nel pomeriggio del Sabato Santo all’interno del Sepolcro è attestata in fonti di IX secolo: in Europa ne diedero una descrizione ammirata già Gregorio di Tours<sup>58</sup> e il monaco franco Bernardo.<sup>59</sup> Nella città di Pietro già a metà dell’VIII secolo è attestato l’uso di accendere all’inizio della notte di Pasqua due grandi torce alimentate dal fuoco di tre lampade ad olio rac-

---

<sup>56</sup> *Lezionario Georgiano*, 703, in M. TARCHNISVILI (ed.), *Le Grand Lectionnaire de l’Église de Jérusalem (V-VIII siècle)*, I, pp. 105-106.

<sup>57</sup> *Typicon dell’Anastasis*, in A. PAPADOPOULOS KERAMEUS (ed.), *Analecta Ierosolymitikes Stachilogias*, II, St. Petersburg 1894, anast. Bruxelles 1963, pp. 1-254.

<sup>58</sup> GREGORIUS TURONENSIS, *Libri miraculorum*, V, 725, PL LXXI, c. 709.

<sup>59</sup> T. TOBLER, *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae lingua latina saec. IV-XI exarata*, I, 2, Genève 1877, p. 315.

colte in tre vasi.<sup>60</sup> Probabilmente dovevano simboleggiare le due nature, umana e divina, di Gesù, ed erano il punto di avvio della celebrazione, che si concludeva quando erano state accese tutte le lampade della chiesa in cui si dava inizio alla veglia pasquale per tutta la città: la basilica di San Giovanni in Laterano, cattedrale del vescovo dell'Urbe, destinata in seguito ad affermarsi come chiesa madre dell'Orbe e, quindi, "titolare" della luce, che da lì doveva essere irradiata alle altre chiese.

Inoltre, appare significativo che nella liturgia romana del Venerdì Santo, così come risulta codificata nell'*Ordo romanus* (700-750), il papa verso l'ora ottava si trasferisse in processione dalla basilica di San Giovanni in Laterano alla basilica di Santa Croce in Gerusalemme. Il pontefice teneva in mano un incensiere, mentre dietro di lui un diacono gli reggeva sulle spalle la reliquia della Vera Croce racchiusa in uno scrigno ("et alio diacono post dorsum domni apostolici portate lignum pretiosae crucis").<sup>61</sup> Questa modalità di svolgimento del rito rispecchia le cerimonie che si tenevano nel Santo Sepolcro dopo la sparizione della reliquia del Legno.

A Milano forme di riproduzione di riti gerosolimitani si svolgevano in edifici diversi, collegati da processioni che interessavano anche il tessuto urbano. Il triduo pasquale si articolava seguendo le letture del vangelo di Matteo, con una stretta identificazione fra eventi e luoghi, secondo uno schema che riproponeva non solo lo spirito delle celebrazioni pasquali dell'età dei padri, ma la tradizione liturgica gerosolimitana.

Secondo la liturgia ambrosiana medievale, il Venerdì Santo, dopo le letture che si tenevano nella mattinata, si svolgeva l'adorazione della Croce, le cui orazioni nei messali carolingi riportano le indicazioni *ad Crucem* e *post Crucem*, che potrebbero ricordare la toponomastica gerosolimitana, così come è attestata già nel resoconto di Egeria, ma anche usi romani, che si svolgevano a partire dalla sagrestia, poi nella chiesa per tornare di nuovo in sagrestia.<sup>62</sup> Nella notte tra il Venerdì e il Sabato il lungo *nocturnale* era composto esclusivamente da salmi, come avveniva nel Santo Sepolcro. Tuttavia il compito di marcare il legame con la Chiesa della città santa fu assegnato al lucernario. Esso, già in origine probabilmente ricalcava la

---

<sup>60</sup> L'accenno è contenuto in una lettera di papa Zaccaria a san Bonifacio (MGH, *Epistulae*, III, p. 370).

<sup>61</sup> A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée: conférences faites au Prieuré d'Amay*, Chevetogne [s.d.], pp. 158-159.

<sup>62</sup> M. MAGISTRETTI (ed.), *Beroldus sive Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et ordines: saec. XII*, Milano 1894, pp. 39-40; O. HEIMING (ed.), *Das ambrosianische Sakramentar von Biasca: die Handschrift Mailand Ambrosiana A 24 bis inf*, Münster 1969, pp. 55-77.

cerimonia che iniziava all'Anastasis, con l'accensione di una prima luce dalla quale poi derivavano tutte le luci del *martyrium* e del complesso.<sup>63</sup>

Nel rito bizantino era prevista una cerimonia della Croce, non un'adorazione, ma una lavanda, un'aspersione (*cruce[m] lavare*), che prevedeva che successivamente i fedeli le passassero davanti e poi la baciassero.<sup>64</sup>

Un rito simile è presente anche nelle tradizioni siriana e copta. Nella prima, il celebrante immerge una croce di piccole dimensioni in acqua di rose, poi la unge con aromi, la avvolge in un telo bianco e la pone sotto l'altare della chiesa, in una specie di sepolcro.<sup>65</sup> Il rito copto prevede che i sacerdoti arrotolino la croce in una stoffa, la ripongano su un piano e le mettano davanti alcune piante profumate e rose, a simboleggiare l'unzione con gli oli.<sup>66</sup>

Nella tradizione italo greca restano echi del rito di adorazione della Croce, così come era descritto nel *Typicon* dell'Anastasis. Non si poteva trattare di una salita al Calvario, né di un'adorazione del Legno, ma di un insieme di gesti imitativi e di riproduzione di spazi e spostamenti all'interno di uno spazio evocato. Il *Typicon* di Grottaferrata, quello di Messina e quello di Casola attestano che una grande croce veniva posta in mezzo alla chiesa (o al centro del coro) e davanti a quel segno venivano intonati gli stessi brani evangelici e gli stessi inni utilizzati nel rito gerosolimitano.<sup>67</sup>

In Occidente, l'antica liturgia ispanica possedeva una liturgia simile a quella gerosolimitana: nella giornata del Venerdì Santo si ripetevano gli stessi gesti e si leggevano i medesimi testi. Soltanto, il *kyrie* era sostituito dalla parola *indulgentia*.<sup>68</sup>

---

<sup>63</sup> C. ALZATI, *Ambrosianum mysterium. La Chiesa di Milano e la sua tradizione liturgica*, Milano 2000, pp. 164-180.

<sup>64</sup> S. JANERAS, *Le vendredi Saint dans la tradition liturgique byzantine*, pp. 390.

<sup>65</sup> G. KHOURI-SARKIS, *La Semaine Sainte dans l'église syrienne*, *La Maison Dieu* 41 (Paris 1955), pp. 96-117; E.R. HAMBYE, *La Semaine Sainte dans l'église syro malancare*, in *L'Orient Syrien* 3 (Paris 1958), pp. 209-244.

<sup>66</sup> E. VILLECOURT, *Les observances liturgiques et la disciplinedu jeune dans l'église copte*, in *Muséon* 38 (Louvain 1925), pp. 261-320, in particolare, pp. 287-290; E. LANNE, *Textes et rites de la liturgie pascale dans l'ancienne église copte*, in *OS* 6 (1961), pp. 279-300, in particolare pp. 295-297.

<sup>67</sup> S. JANERAS, *Le vendredi Saint dans la tradition liturgique byzantine*, pp. 292-296.

<sup>68</sup> M. FÉROTIN, *Le Liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe de l'Espagne du cinquième au onzième siècle*, (*Monumenta Ecclesiae Liturgica* 5) Paris 1904, pp. 193-204; R. ORDEIG, *L'ordre hispanique del Divendres Sant segons la tradició A*, in *Revista Catalana de Teologia* 2, (Barcelona 1977), pp. 453-484, in particolare p. 482.



Riscontrare questi elementi di corrispondenza delle liturgie gerosolimitane della Settimana Santa con altre tradizioni, più che l'esistenza di un modello comune *tout court*, dimostra, piuttosto, la circolazione di riti, gesti e percezioni, veicolata grazie alla rete dei pellegrinaggi, vivificata e radicata nelle singole comunità nell'alveo della prassi pastorale. Ciò vale, nello specifico, per gli aspetti memoriali, che finiranno per prevalere nella percezione delle liturgie gerosolimitane, sia da parte dei fedeli e dei pellegrini che vi partecipavano, sia da parte di chi le ha descritte, trasmesse imitate.

#### 4. LITURGIE MEMORIALI, ESEGESI E PASTORALE

A partire dal VII secolo, a fronte di un *exemplum* di Terrasanta trasformato, danneggiato, abbruttito, officiato da una comunità debole e povera, raggiunto con difficoltà sempre maggiori, la *traditio* della memoria del Santo Sepolcro e degli altri Luoghi memoriali ha assunto, nella Cristianità latina dell'Alto Medioevo, connotazioni proprie. L'elaborazione dei testi si è sviluppata recependo contenuti e forme dei resoconti di viaggio precedenti, spesso senza attinenza alle trasformazioni vissute dagli edifici e dalla città di Gerusalemme. Vi si aggiungono<sup>69</sup> particolari provenienti da informazioni spicciole e da devozioni sviluppate via via, a partire da rielaborazioni del racconto evangelico.

È un esempio alto di queste modalità di percezione e trasmissione dell'idea di Terrasanta il *corpus* delle opere di Beda, che mostra come memoria, liturgia e pastorale si siano interconnesse ad alimentare e rafforzare il ruolo esemplare di Gerusalemme.

Nel suo *De locis sanctis*, un libello scritto intorno al 702-703, diviso in diciannove capitoli che riprende e rielabora descrizioni precedenti di pellegrinaggio, codificando contenuti, sequenza dei Luoghi Santi, devozioni e rituali ormai diffusi, include in gran parte anche il testo di Adamnano.<sup>70</sup> Aggiunge alcuni particolari che attestano un'ulteriore diversificazione della destinazione liturgica degli spazi. Precisa che la Santa Lancia era posta sotto il portico del *Martyrium*,<sup>71</sup> specifica che la chiesa del Sion era circondata da una moltitudine di *cellulae* di eremiti,<sup>72</sup> riporta l'origine del

---

<sup>69</sup> BEDAE VENERABILIS, *De locis sanctis*, in *Itineraria et alia geographica*, CSEL 175, Turnhout 1965, pp. 245-279.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 257.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 258.

<sup>72</sup> *Ivi*, pp. 259-260.

sudario posto sul volto di Gesù.<sup>73</sup> Conferma la presenza della Santa Croce a Costantinopoli e le forme di venerazione di cui era oggetto.<sup>74</sup>

Gli scritti di Beda dimostrano come si attuassero le mutuazioni fra esegesi del racconto evangelico, testimonianze dei Padri, testi di pellegrinaggio, rielaborazioni cronachistiche, da una parte, e predicazione, dall'altra.

La descrizione dei Luoghi Santi confluisce nella *Historia ecclesiastica*<sup>75</sup> e va ad arricchire di aspetti realistici le omelie. In particolare, è inserita nella quarta omelia *infra octavas Paschae*,<sup>76</sup> a integrazione del Vangelo di Luca che racconta come le donne trovarono il Sepolcro vuoto.<sup>77</sup>

È lui stesso a motivare la sua scelta, che è – insieme – pastorale e liturgica: “riteniamo opportuno motivare semplicemente, per amore vostro, ciò che [del Santo Sepolcro] abbiamo appreso dalle relazioni di coloro che ai giorni nostri sono stati a Gerusalemme e che ci hanno lasciato per iscritto la descrizione di ciò che hanno visto”.<sup>78</sup> Riporta che la tomba era rotonda, scavata nella roccia, alta in modo che un uomo posto in mezzo potesse toccare con la mano il punto più alto del soffitto. L'ingresso era da oriente. Lì era stato posto il masso per la chiusura del vano, come narrano i Vangeli. Entrando, lo spazio per il corpo, un letto funerario, era sulla destra, lungo sette piedi e rialzato rispetto al terreno di tre palmi. “Et hoc est quod evangelista Marcus ait, quia introeuntes in monumentum mulieres viderunt iuvenem sedentem a dextris, quia nimirum angelus qui ad locum dominici corporis sedebat intransibus erat a dextris, sed et ipse eidem loco sepulcri dexter sedebat”, aggiunge Beda, intessendo le informazioni contemporanee di cui dispone con il racconto dell'evangelista.

Passa poi alla descrizione dell'Anastasis (“nunc tradunt ecclesiam ibi esse rotundam eximii operis”).<sup>79</sup> Distingue il Luogo della Crocifissione, separato, incluso in un altro edificio, posto più a est: “ad orientem est Gogotana ecclesia, quae inter alia ornamenta tali loco congrua crucem argenteam habet pergrandem in loco quo Dominus crucifigi pro nostra est salute dignatus”.<sup>80</sup> Ancora distinta era la “ecclesia Costantiniana”, di cui Beda

---

<sup>73</sup> *Ivi*, pp. 279-280.

<sup>74</sup> BEADE VENERABILIS, *Historia ecclesiastica*, V, XVI, in PL 95, coll. 0256C-0257C.

<sup>75</sup> BEDAE VENERABILIS, *Homiliae, Liber secundus homiliae item genuinae, Homilia IV infra octavas Paschae*, in PL 94, coll. 0149C-0154C, in particolare coll. 0153B-0154A.

<sup>76</sup> Cf il testo di Lc 24.

<sup>77</sup> BEDAE VENERABILIS, *Homiliae, Liber secundus homiliae item genuinae, Homilia IV infra octavas Paschae*, col. 0153B.

<sup>78</sup> *Ivi*, col. 0153D.

<sup>79</sup> *Ivi*, col. 0154A.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

ricorda che coincideva con il sito del ritrovamento del Legno della Croce da parte di Elena. In realtà, all'epoca sua, né la croce in argento, né la basilica del *Martyrium* erano più in essere: la realtà effettiva di Gerusalemme e la *traditio* della memoria dei Luoghi Santi hanno seguito talvolta percorsi distinti, con tempi e logiche autonome. L'elaborazione e il radicamento dei luoghi memoriali nella percezione liturgica dei fedeli era ispirato a finalità eminentemente pastorali, a queste era subordinata la conoscenza delle realtà topografiche di Terrasanta, utilizzata soltanto come mezzo per la costruzione di *ideae* di carattere teologico e morale.

## 5. CONCLUSIONE

Prima l'indebolimento della Cristianità locale indotto dalle controversie monotelite maturate nella compagine imperiale, poi le distruzioni e i massacri dei persiani, poi la conquista araba hanno, dunque, mutato in modo irreversibile il volto e il destino di Gerusalemme.

Tuttavia non sembrano avere influito sulla portata del suo ruolo memoriale rispetto all'intera ecumene cristiana, né sull'importanza dei Luoghi Santi nella pastorale, nell'esegesi e nello sviluppo delle liturgie. Anzi, il senso di appartenenza della città alla Cristianità e della Cristianità tutta alla città e alla sua storia appare rafforzarsi, anche dopo il VII secolo, nonostante la riduzione dei pellegrinaggi e il progressivo isolamento delle gerarchie ecclesiastiche.

In questo processo, l'*exemplum* di Terrasanta continua ad adempiere il suo ruolo, recependo le istanze e le aspirazioni di chi vi guardava, ma, al suo interno, l'importanza dei santuari e dei Luoghi finirà per essere predominante rispetto alla vita della comunità locale, fino a rischiare di essere identificata con lo specifico gerosolimitano, *tout court*.

Da una parte, quindi, le cesure che hanno sconvolto la città e la sua Chiesa hanno intaccato riti e spazi di celebrazione, inducendo innovazioni e riprese, strappi e ricuciture, costruzioni e ricostruzioni. Dall'altra, l'esigenza di una fissità memoriale e identitaria ha polarizzato l'elaborazione liturgica intorno all'unicità degli *ipsissima loca* e alla loro funzione di segni immutabili. Proprio questo bipolarismo, dallo sviluppo segnato, sarà destinato a condizionare la speculazione storica e storiografica anche sulle fasi successive.