

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Instituti
Romae, ex Pontificio Instituto Orientale de Urbe

Romae, die 15 mensis iunii anni 2012

Prof. Manel NIN, OSB
Prof. Jakov KULIČ, SJ

© Copyright by Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego
Opole 2015

ISBN 978-83-63950-63-7

Korekta: Eleonora Mosconi, Renata Caruso, Eugenia Maria Giorgio

Projekt okładki: Piotr Paweł Maniurka

Projekt obwoluty: Wojciech Lipka

Skład komputerowy i redakcja techniczna: Jerzy Bosowski

Adres: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO

ul. kard. B. Kominka 1a, PL 45-032 Opole

tel. (+48) 77 44 11 502; e-mail: rwwt@uni.opole.pl

Druk: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża

ul. Katedralna 8a, PL 45-007 Opole

tel. (+48) 77 453 94 93; www.wydawnictwo.opole.pl

Premessa

Il libro presente è la versione integrale della dissertazione del dottorato difeso presso il Pontificio Istituto Orientale a Roma l'8 giugno 2012.

Al momento di pubblicare questa ricerca la mia gratitudine è indirizzata a tutti quelli che in qualsiasi modo mi hanno aiutato a raggiungere lo scopo di cinque anni di studi a Roma. Innanzitutto vorrei ringraziare i miei vescovi dalla Diocesi di Opole (Polonia): S. E. Rev. Mons Alfons Nossol, vescovo emérito, che mi ha inviato a Roma, e il suo successore S. E. Rev. Mons. Andrzej Czaja, che fino alla fine di miei studi mi ha spiritualmente sostenuto.

Rivolgo la mia gratitudine alle autorità accademiche e a tutti i professori della mia *Alma Mater*: soprattutto al Rettore e Decano della Facoltà R.P. James McCann SJ e il Segretario dell'Istituto – il Sig. Maurizio Domenicucci.

Di seguito i miei cordiali ringraziamenti vanno ai relatori della mia tesi: al R.P. Prof. Manel Nin OSB, che mi accompagnava con i suoi preziosi consigli, prima durante il lavoro di licenza, e poi con il dottorato, al secondo relatore R.P. Prof. Jakov Kulič SJ e al terzo relatore R.P. Prof. Cesare Giraudo SJ.

Visto e considerato che il Pontificio Istituto Orientale insieme alla biblioteca sono diventati per me veramente la seconda, o forse addirittura la prima casa durante gli studi, vorrei nominare anche: Prof.ssa Katharine Douramani (per l'aiuto con la lingua greca), Dott.ssa Renata Caruso, Dot.ssa Eleonora Mosconi, Dott.ssa Eugenia Maria Giorgio (per le correzioni e l'aiuto nella lingua italiana), Padre François Gick SJ, Dott. Stefano Rossano dalla Biblioteca, Rev. Dott. Michał Sadowski, R.P. Dott. Elias Chakthoura, Dott. Bishara Ebeid, R.P. Patrick Massang CSsR e Sgra. Ann Marie McSorley (per un grande aiuto durante i miei studi d'inglese).

Ringrazio cordialmente tutta la comunità del Pontificio Collegio Teutonico in Vaticano insieme al Rettore Rev. Mons. Hans-Peter Fisher e al suo predecessore Rev. Mons. Erwin Gatz, deceduto nel 2011.

Rivolgo la mia gratitudine anche verso tutta la comunità delle Suore di Sant'Elisabetta di via dell'Olmata con la Reverenda Madre Provinciale Lucia Bigus CSSE.

Quantunque non sia possibile nominare tutti di persona ringrazio anche i miei confratelli dalla Diocesi di Opole – soprattutto il S.E. Rev. Mons. Rudolf Pierskała, Rev. Mons. Prof. Helmut Jan Sobeczko, il Rev. Prof. Erwin Mateja, il Rev. Mons. Mikołaj Mróz, mio parrocco Rev. Alfred Michalik, mia Madre, i miei familiari, gli amici e tutti quelli che in qualsiasi modo mi hanno sopportato durante il mio lavoro.

Mateusz Potoczny
Opole, 15 maggio 2015

Nota esplicativa

L'elenco delle sigle e delle abbreviazioni collocate all'inizio di questo libro contiene le abbreviazioni bibliche, delle riviste, delle collane e delle espressioni presenti nel testo. Le abbreviazioni dei libri citati nel corso dei capitoli fanno parte della bibliografia. Infatti, tutte le opere citate nel testo (incluse le opere patristiche) sono espresse a piè di pagina nella forma abbreviata, coerente con i dati bibliografici.

Per quanto riguarda i riferimenti patristici è stato deciso che i nomi degli autori greci e le loro opere, seguendo *Clavis Patrum Græcorum*, sono espresse in latino. Inoltre, nella descrizione bibliografica, dopo il titolo dell'opera di un Padre o di un Dottore della Chiesa sono stati messi: il numero del capitolo, il numero del paragrafo (nel caso in cui è presente) e alla fine il numero delle pagine o delle colonne dai libri utilizzati (capitolo: paragrafo, pagina/colonna). Le collane in cui i testi patristici sono stati pubblicati il lettore le trova nella bibliografia.

Occorre notare, che nel testo le citazioni greche e latine, come tutte le altre, sono incluse tra le virgolette italiane. I titoli delle opere sono espresse in *corsivo*. Anche le espressioni latine, che nel campo dei lavori scientifici sono di solito di uso comune, vengono evidenziate in corsivo.

Sigle e abbreviazioni

I – Abbreviazioni bibliche

Ap	<i>Apocalisse</i>
At	<i>Atti degli Apostoli</i>
AT	Antico Testamento
Col	<i>Lettera ai Colossesi</i>
1 2 Cor	<i>Lettere ai Corinzi</i>
1 2 Cron	<i>Libri delle Cronache</i>
Dn	<i>Libro di Daniele</i>
Eb	<i>Lettera agli Ebrei</i>
Ef	<i>Lettera agli Effesini</i>
Es	<i>Libro di Esodo</i>
Esd	<i>Libro di Esdra</i>
Ez	<i>Libro di Ezechiele</i>
Fm	<i>Lettera a Filemone</i>
Gal	<i>Lettera ai Galati</i>
Gen	<i>Libro della Genesi</i>
Ger	<i>Libro di Geremia</i>
Gn	<i>Libro di Giona</i>
Gv	<i>Vangelo di Giovanni</i>
Is	<i>Libro di Isaia</i>
Lc	<i>Vangelo di Luca</i>
Lam	<i>Lamentazioni</i>
LXX	<i>Septuaginta</i>

1 2 Mac	<i>Libri di Maccabei</i>
Mc	<i>Vangelo di Marco</i>
Mt	<i>Vangelo di Matteo</i>
Ne	<i>Libro di Neemia</i>
NT	Nuovo Testamento
Os	<i>Libro di Osea</i>
1 Pt	<i>Prima Lettera di Pietro</i>
1 2 Re	<i>Libri dei Re</i>
Rm	<i>Lettera ai Romani</i>
Sal	<i>Salmi</i>
2 Sam	<i>Secondo Libro di Samuele</i>
Tt	<i>Lettera a Tito</i>

II – Altre abbreviazioni

a.	anno
AAS	<i>Acta Apostolicæ Sedis. Commentarium officiale.</i> Romæ 1909–
a.C.	ante Cristo
al.	altri
apx.	appendice
BBGG	<i>Bollettino della Badia di Grottaferrata</i> , Grottaferrata 1929–1943, 1947–
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout 1953–
ca.	circa
cap.	capitolo
cf.	confronta
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866–
CTh	<i>Collectanea Theologica</i> , Warszawa 1949–
CTP	Collana di testi patristici, Roma: Città Nuova 1976–
d.C.	dopo Cristo
ebr.	ebraico
ed.	editore
gr.	greco
JEH	<i>The Journal of Ecclesiastical History</i> , London 1950–
LiS	<i>Liturgia Sacra</i> , Opole 1995–
LMD	<i>La Maison Dieu</i> , Paris 1945–

MANSI	J.D. MANSI – <i>al.</i> , <i>Sacrorum Concilium nova et amplissima collectio</i> , Paris – Leipzig: Huberti Welter, 1901–1905, 1907–1913, 1923–1927.
n./nn.	numero/numeri
OCP	<i>Orientalia Cristiana Periodica</i> , Roma 1923–
PG	J.P. MIGNE, <i>Patrologiæ cursus completus. Series Græca</i> (1–159), Paris 1857–1866.
PL	J.P. MIGNE, <i>Patrologiæ cursus completus. Series Latina</i> (1–217), Paris 1878–1890.
plsl.	paleoslavo
RBL	<i>Ruch Biblijny i Liturgiczny</i> , Kraków 1948–
RdT	<i>Rassegna di Teologia</i> , Napoli 1959–
RivLi	<i>Rivista liturgica – bimestrale per la formazione liturgica</i> , Torino 1914–
RSPT	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i> , Kain 1907–1911, Paris 1912–1942, 1947–
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris: Cerf 1942–
trad.	traduzione
v./vv.	versetto/versetti
v.i.	<i>vide infra</i>
v.s.	<i>vide supra</i>

Introduzione

In ogni luogo del mondo dove vivono i cristiani si vedono le chiese e i diversi luoghi nei quali le loro comunità s'incontrano per lodare Dio. Soprattutto, nei paesi che da centinaia di anni si considerano cristiani sembra essere naturale un paesaggio ornato da torri o cupole sulle cui sommità si trovano croci latine, greche o spesso anche galli. Si può dire anche di più: senza queste particolarità architettoniche un uomo cresciuto all'interno di una cosiddetta «civiltà cristiana», anche se oggi oscurata da una forte laicizzazione, si sentirebbe strano. Per ogni comunità parrocchiale o monastica avere una propria chiesa significava e significa ancora, avere un segno visibile della sua identità. La chiesa, il luogo dell'incontro con Dio che dà rifugio sicuro, è anche motivo di fierezza nel senso più positivo della parola.

Ovviamente, avere un tale posto non è soltanto un fenomeno cristiano. Infatti, i luoghi sacri si incontrano dappertutto. Guardando indietro alla storia di ogni popolo facilmente notiamo che il tempio, il luogo sacro o – in senso largo – l'edificio di culto, hanno sempre avuto un posto particolare per le varie comunità umane. Fin dal principio tutto il cosmo, uscito dalle mani di Dio, fu considerato santo e casa di Dio¹; e così anche i luoghi di culto avevano il significato trascendente della sacralità. M. Righetti a tal proposito scrive:

Ogniquale volta la Comunità senti il bisogno di mettersi in contatto col suo Dio, cercò un luogo segregato dall'uso comune, dove egli potesse rendersi presente. Quel luogo, limitato in qualche modo, *sanctus*,

¹ Cf. DANIELOU, *Segno*, 9.

e perciò fatto santo, è stato la prima forma del santuario, che ben presto dovette esprimersi stabilmente con un edificio (*aedes*) destinato ad albergare il simulacro del dio, ed essere la sua casa².

I santuari erano, quindi, considerati le «abitazioni» degli dèi e servivano a purificare il mondo, perché in essi si manifestava qualcosa di sacro. La gente attribuiva la sacralità a diversi posti ed anche a diverse cose. I popoli primitivi veneravano per esempio le pietre, però esse erano venerate non per il fatto, che fossero pietre, ma per il fatto che fossero sacre. Proprio in ciò, infatti, si manifestava la sacralità³. Così, volendo avere un rapporto col divino, il popolo da sempre preparava dei posti particolari, in cui gli dèi avrebbero potuto «abitare».

Nonostante questo, già nei tempi antichi vi era la convinzione che la terra, essendo imperfetta, non potesse accogliere la sacralità divina e così non fosse capace di unire la santità degli dèi con le cose terrestri. Proprio per questo motivo, i luoghi del culto primitivo, sia quello pagano sia poi quello giudaico, dovevano essere privi del carattere laico ed avere, invece, un marchio misterioso. Per raggiungere questo scopo serviva l'atto religioso della dedicazione, detto anche consacrazione o sacrificio del luogo scelto per il culto⁴.

La pratica di dedicare i templi e anche le città stesse la troviamo in tutte le civiltà del mondo antico e in particolare in quella greco-romana. Le feste di dedicazione prevedevano processioni e numerose aspersioni⁵. Per i Romani, ad esempio, era normale fare le dedicazioni dei villaggi e dei templi con diverse cerimonie, tra cui non mancavano: né processioni né aspersioni (queste azioni sono state trasposte nei rituali cristiani di dedicazione delle chiese). Esistono numerose testimonianze dello svolgimento di tali solennità celebrate a Roma. Sappiamo che nel giorno stesso della dedicazione di un tempio il sacerdote del dio, con la testa coperta da un velo, pronunciava le *solemnia pontificalis carminis verba*; inoltre teneva da una parte la mano sullo stipite della porta e il magistro (prefetto della città) faceva la stessa cosa sull'altro stipite. Poi, pronunciavano le formule dedicatorie, contenenti tra l'altro: «Qui templum dicabat postem tenens dare se dicebat numini quod ab illo necesse

² RIGHETTI, *Storia liturgica*, 502.

³ Cf. ELIADE, *Sacro e profano*, 14, 43, 76.

⁴ Cf. STIEFENHOFER, *Geschichte*, 2.

⁵ Cf. GETCHA, «Dédicace», 75.

fuerat iam teneri et ab humano iure discedere». La dedicazione celebrata in questo modo era un trasferimento di proprietà: dalle mani umane l'edificio culturale diventava possesso degli dei⁶.

La solenne inaugurazione di un posto santo con un rito di dedicazione era presente anche nella storia del popolo d'Israele. Basta richiamare l'apertura della tenda della Testimonianza di Mosè (cf. Es 40,34-35) o la più famosa dedicazione veterotestamentaria, cioè quella compiuta da Salomone (cf. 1Re 8,14-53) seguita da quella di Giuda Maccabeo (cf. 1Mac 4,36-61). Probabilmente proprio da lì la solennità della consacrazione (ἐγκαίνια) di una nuova chiesa è entrata nella teologia e nella prassi cristiana⁷.

Quanto detto finora ha trovato posto anche nei rituali di consacrazione delle chiese nelle varie tradizioni cristiane. Essi, infatti, sono frutto di tutta la tradizione giudeo-cristiana. I riti delle fondazioni e delle dediche di nuove chiese si andarono sviluppando, e dopo la pace costantiniana (313) divennero feste grandiose paragonabili a quelle pasquali. Le celebrazioni da quel momento costituiscono le vere feste del popolo. Tramite le sacre funzioni compiute attorno a un nuovo tempio non si invita Dio ad entrare soltanto in questa chiesa e a prenderla come sua proprietà. La dedicazione, certe volte preceduta anche dalla fondazione, sin dall'inizio doveva escludere quel luogo dal mondo profano, trasformandolo in un posto mistico ed escatologico. La chiesa-edificio, infatti, supera i templi pagani ed anche il tempio ebraico. Essa deve essere un simbolo della Chiesa viva, di cui capo è Gesù Cristo. L'edificio deve formare il luogo in cui essa si rende presente. La prima messa, ivi, celebrata arricchita con le altre numerose azioni liturgiche rende l'edificio terrestre degno di assumere la misteriosa santità, pienamente rivelata alla Gerusalemme celeste, dove risuonano i canti perpetui di gloria a Dio. La fondazione di una chiesa e la sua dedicazione devono sottolineare quella straordinarietà e lo fanno tramite i riti simbolici, i testi delle preghiere e in tutta la corporeità delle celebrazioni.

I rituali di queste celebrazioni nelle diverse tradizioni cristiane si costituirono progressivamente sotto gli influssi culturali delle comunità locali della Chiesa e finora, benché diversi tra loro, formano le celebrazioni più complete e più significative⁸. Il fatto rende questi riti i veri oggetti della ricerca scientifica: essi, infatti, formano delle vere miniere di storia della liturgia e della

⁶ Cf. BATIFFOL, «Notes», 58-60.

⁷ Cf. GETCHA, «Dédicace», 75.

⁸ Cf. MICHIELS, «Rituel», 138.

teologia. Proprio per questo sembra giustificato ed auspicabile elaborare il tesoro che i riti ci trasmettono tanto che il paragone tra le diverse tradizioni può aiutare, non soltanto, a riscoprire i valori singoli che ognuna di esse porta nell'eredità comune della Chiesa, ma permette anche di conoscere meglio la pienezza e la ricchezza di tutto quello che fa parte del fenomeno del cristianesimo. Questa riscoperta può aiutare anche a produrre un contributo per la reciproca conoscenza della due grandi Chiese – bizantina e latina – nate e cresciute nell'ambito dell'Impero Romano d'Oriente e d'Occidente. Si è deciso di affrontare, così, con la presente ricerca questo argomento finora non molto studiato e che ha reso lo studio ancora più coinvolgente. L'intenzione dell'autore era anche riempire un po' le lacune che si notano ancora in questo campo. Benché nell'ambito della tradizione latina ci siano alcuni studi preziosi che trattano del tema della dedicazione e della sua storia (p.e. gli studi di M. Andrieu, S. Araszczyk, J. Boguniowski, M. Black, I. Calabuig, G. Ferraro, F. Trudu), in ambito bizantino, le elaborazioni sono veramente poche (in Europa occidentale probabilmente non è stato pubblicato neanche un libro consacrato integralmente alla dedicazione bizantina; nonostante questo un'attenzione particolare meritano i lavori di J. Getcha, G. Ioannidis, C. Konstantinidis, P. De Meester, V. Permyakov, V. Ruggieri). Essendo stato finora lo studio su queste tematiche abbastanza limitato non può stupire il fatto che l'analisi comparativa latino-bizantina del rito ancora non sia stata fatta.

In questo libro ci occupiamo proprio dell'analisi comparativa dei riti della fondazione e della dedicazione di una chiesa in ambedue le tradizioni. Benché l'oggetto basilare della ricerca sia formato dai rituali contemporanei del rito e la loro analisi liturgica e teologica (ciò sarà elaborato nella seconda parte del lavoro), occorre cominciare l'analisi presentando lo sviluppo storico del rito in ambedue le tradizioni (la parte prima).

Nel corso di tutto il testo le fonti principali – accanto alla Sacra Scrittura che è la fonte primaria per eccellenza – ci saranno i libri liturgici. Nella prima parte la base sarà costituita dai documenti storici: BAR, COI, COS e GOA (tradizione bizantina), *Ordines* e PRT (tradizione latina). Nella seconda parte del libro le fonti primarie saranno le ultime redazioni dei rituali contemporanei, cioè: l'*Εὐχολόγιον τὸ Μέγα* pubblicato a Roma nel 1873, e l'*Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* pubblicato in Vaticano nel 1977.

Nel corso del presente lavoro sono stati seguiti due metodi principali. Il primo, prevalente nella prima parte, è l'analisi storico-critica. Questo metodo, elaborato nel campo delle scienze bibliche, aiuta a presentare sia lo sviluppo dei libri liturgici e dei testi ivi presenti, sia i cambiamenti di essi, compar-

si nella storia. Il secondo metodo, essenziale nella parte seconda, è l'analisi comparativa. Grazie ad esso si possono verificare sia le somiglianze sia le differenze dei testi che sono stati presi in esame.

Nel lavoro si possono notare anche delle poche ripetizioni. Esse però, nell'analisi comparativa che esamina i riti da diversi punti di vista, sono inevitabili e ogni volta quando appaiono, aiutano il lettore nella comprensione dell'argomento elaborato.

Come detto in precedenza il libro è diviso in due parti che a sua volta sono composte ognuna da due capitoli. La prima parte del lavoro, quella storica (il capitolo primo e secondo), comincia partendo dal fondamento di ogni pensiero cristiano – cioè dalla Bibbia. Infatti, proprio con la Parola di Dio deve cominciare ogni ricerca sulle radici dei riti liturgici cristiani. Partendo allora dall'Antico Testamento presenteremo brevemente le tappe di sviluppo della presenza e delle dedicazioni dei luoghi santi presso il Popolo Eletto (dai tempi dei Patriarchi, al tempo del terzo tempio di Gerusalemme). In seguito il nostro pensiero si sposterà alla concezione neotestamentaria dei luoghi sacri. Ci fermeremo allora sulla relazione: Gesù – il tempio e poi sulla concezione degli edifici di culto nel pensiero della Chiesa primitiva, formata sotto l'insegnamento degli apostoli, soprattutto sotto la teologia paolina. Dopo questa presentazione, passiamo agli esempi delle prime testimonianze dei Padri della Chiesa che descrivono le celebrazioni delle inaugurazioni di diverse chiese edificate o “battezzate” dopo l'editto di Milano. Sulla base di queste descrizioni proviamo a presentare la concezione paleocristiana del senso del rito della dedicazione di una chiesa.

Mostrate le testimonianze dei Padri proseguiamo con la presentazione dei principali manoscritti entrati in seguito nei libri liturgici che nell'arco dei secoli costituivano una vera continuità della tradizione della Chiesa. Queste pietre miliari sono: BAR, COI, COS e GOA (tradizione bizantina), *Ordines* e PRT (tradizione latina). Dopo aver appreso le strutture ivi prescritte passiamo alla presentazione delle ultime redazioni dei rituali contemporanei che formeranno le fonti principali della seconda parte del lavoro. Questi rituali sono i due già menzionati: l'Ἐὐχολόγιον τὸ Μέγα e l'*Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*. La parte storica del lavoro si chiude descrivendo l'introduzione e lo sviluppo delle azioni liturgiche specifiche per la dedicazione di una chiesa (la presenza delle reliquie dei santi, le lustrazioni, le unzioni, il rito d'apertura della porta e l'iscrizione dell'alfabeto sul pavimento della chiesa).

Nella parte seconda del lavoro, cioè nei capitoli terzo e quarto, la ricerca si concentra sull'analisi comparativa dei rituali contemporanei. Si prende in

considerazione sia il rito della fondazione sia quello della dedizione di una chiesa. Elaborando tutte le azioni liturgiche prescritte nei rituali di oggi in ambedue le tradizioni il lettore potrà notare sia le coincidenze nei nostri rituali sia le differenze. Anche l'analisi comparativa delle preghiere avrà come primo scopo mostrare gli accenti specifici sui quali si concentrano le nostre tradizioni. Giova notare che lo scopo del lavoro non richiede l'analisi letteraria dei testi.

Le preghiere prescritte per la fondazione e per la dedizione di una chiesa sono molto ricche dal punto di vista teologico. Proprio per questo il lavoro finisce con l'analisi teologica dei testi eucologici, concentrata ai principali temi, cioè: alla Bibbia, alla Trinità, alla persona di Gesù Cristo, alla Chiesa ed al mondo che verrà.

Prima parte

L'evoluzione storica dei riti

Capitolo 1: I rituali latini e bizantini per la dedicazione di una chiesa. Fonti bibliche e paleocristiane

Per comprendere il significato delle azioni liturgiche compiute per la dedicazione di una chiesa cristiana e tutto il contenuto teologico dei rituali di tale rito si deve cominciare analizzando la fonte primaria, il primo *locus theologicus*: la Bibbia, prima l'Antico e poi il Nuovo Testamento¹.

Come ha scritto L. Bouyer nel suo famoso libro sul legame tra l'architettura e la liturgia, il cristianesimo non è stato creato *ex nihilo* alla venuta di Gesù Cristo. La Chiesa ha le sue radici nella fede veterotestamentaria del popolo d'Israele, da cui è nata; essa poi cresce nel Nuovo Testamento, nel quale si compiono tutte le profezie dell'Antico². Anche nella tradizione ebraica la preghiera, i luoghi sacri e le feste facevano parte della preparazione diretta per i tempi messianici. Inoltre, ogni discorso teologico e liturgico deve avere un riferimento nella Scrittura, perché verso Dio, si può andare solo partendo da Lui, dalla sua Parola³. La Bibbia, infatti, deve rimanere, sempre, la fonte prima di ogni ricerca teologico-liturgica.

Per questo nella parte iniziale di questo capitolo ci si limita a riflettere sull'importanza che hanno i luoghi sacri nella società giudaica e sulla conce-

¹ Xavier Léon-Dufour nell'Introduzione al VTB afferma che la Bibbia è la Parola di Dio da Lui indirizzata agli uomini, mentre la teologia biblica vuole essere la parola umana su Dio. Cf. VTB, 15.

² Cf. BOUYER, *Architettura*, 17.

³ Cf. EVDOKIMOV, *Ortodossia*, 67.

zione ebraica attorno al tempio e alla presenza di Dio nel mondo. In seguito, si passi al Nuovo Testamento analizzando la concezione dei luoghi sacri secondo l'insegnamento di Gesù Cristo e delle protocomunità cristiane (I–III secolo). Questo capitolo si chiuderà con la presentazione della concezione cristiana di consacrazione o di dedizione di un luogo sacro, che si è formata sulla fede e sull'insegnamento della Chiesa fin dai primi secoli.

1.1. L'Antico Testamento

L'idea dei luoghi per la preghiera e per l'incontro con Dio si sviluppa nell'arco di tutto il racconto veterotestamentario. Y. Congar ha condotto un vasto studio sul tema nel suo libro intitolato *Il mistero del tempio*. Analizzando la storia del Popolo Eletto, Y. Congar la stabilisce cinque periodi nei quali possiamo notare la maturazione dell'idea della presenza di Dio tra i suoi fedeli: il periodo dei Patriarchi, quello dell'Esodo e di Mosè, il tempo del regno di Davide e Salomone, la missione dei Profeti e, infine, il periodo postesilico del Popolo d'Israele⁴.

Nel nostro lavoro seguiremo la falsariga di quest'ordine logico, ma considereremo il problema dividendo la storia del popolo d'Israele in tre periodi principali: il primo, che riguarda il tempo in cui non esisteva ancora il tempio e il Signore era glorificato in diversi luoghi in qualche modo consacrati; il secondo periodo, che è legato al primo tempio di Gerusalemme (l'opera di Davide e del suo figlio Salomone); e il terzo periodo, il tempo dopo l'esilio che ci porta direttamente all'epoca del Nuovo Testamento.

1.1.1. Il Dio d'Israele: un Dio «senza casa»

Agli inizi della sua storia, il popolo d'Israele non aveva alcun tempio⁵. Il culto primitivo del Popolo Eletto si è ispirato alle pratiche rituali dei nomadi e degli agricoltori dell'area mediorientale. L'epoca dei Patriarchi conserva qualcosa del pensiero primitivo della grazia paradisiaca, secondo il quale il cielo è la tenda di Dio e la terra lo «sgabello dei suoi piedi» (cf. Is 66,1; Mt 5,35): su quest'ultima si celebra tutta la liturgia cosmica, quella delle sorgenti,

⁴ Cf. CONGAR, *Mistero*, 13–123.

⁵ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 14.

dei fiori, uccelli e l'intero creato⁶. Tuttavia, secondo il racconto biblico, sin dall'inizio il popolo, come gli altri del Medio Oriente, cercava posti dove poter offrire sacrifici al proprio Dio; con le offerte si chiedevano la grazia e la provvidenza divina per l'offerente, per la sua casa e per tutta la sua discendenza. Questi erano posti eretti non per circoscrivere la presenza di Dio, ma luoghi in cui Dio e l'uomo decidevano di incontrarsi⁷.

I primi uomini protagonisti biblici di un'offerta a Dio sono Caino e Abele che offrono in sacrificio al Signore le primizie e i primogeniti del gregge (cf. Gen 4,3). Poi, appare Noè, il quale, dopo aver ricevuto il soccorso meraviglioso, edifica l'altare e offre olocausti, accettati da Dio (Gen 8,20-21)⁸.

A. Patriarchi

Come nota Y. Congar, soltanto da Abramo in poi, possiamo notare una sorta di fedeltà a certi luoghi. I Patriarchi di solito erigevano altari nei luoghi in cui si installavano, per manifestare la loro fede nel fatto che Dio era presente nel paese dove risiedevano da stranieri⁹. Benché il popolo non avesse ancora nessun edificio culturale, la funzione degli altari dei Patriarchi è uguale a quella futura del tempio giudaico¹⁰.

Dopo la sua partenza da Carran verso Sichem, Abramo «edificò in quel luogo un altare a *Yahveh* che gli era apparso» (Gen 12,6-7). Ed anche a Betel costruì un altare al Signore e lì invocò il suo nome (Gen 12,8). Sempre Abramo, dopo essersi stabilito presso querce di Mamre in Ebron, innalzò un altro altare al Signore (Gen 13,18). La menzione d'invocare il nome di Dio non è altro che il termine riferito alla celebrazione culturale¹¹.

L'altro patriarca, Giacobbe a Betel vede in sogno una scala con angeli salire e scendere su di essa. Dopo tale visione erige in quel posto un altare al Signore, a *Yahveh*, che proprio là è intervenuto¹². Sono da notare le parole dette da Giacobbe, che esprimono l'importanza del posto: «Quanto è terribile questo luogo

⁶ Cf. DANIELOU, *Segno*, 9–10.

⁷ Cf. MAGGIONI, «Culto AT», 43.

⁸ Cf. SCHMID, *Altare*, 5.

⁹ Cf. WÉNIN, «Dimora per Dio», 185.

¹⁰ Cf. WALCZAK, *Świątynia chrześcijańska*, 22.

¹¹ Cf. GRZYBEK, «Świątynia», 244.

¹² Cf. CAVALLETTI, «Sogno profetico», 443–447.

go! Questa è proprio la casa di Dio, questa è la porta del cielo» (Gen 28,17)¹³. La convinzione che Dio potesse abitare nel mondo non implicava che Dio venisse imprigionato in un luogo fisico, ma ciò rendeva sacro il posto dove avveniva l'incontro con Dio¹⁴. La presenza divina è sempre legata ad un messaggio-parola che Dio cerca di trasmettere per accompagnare le scelte degli uomini¹⁵.

Inoltre, tra i primi luoghi sacri del Popolo Eletto, al tempo dei Patriarchi, ne troviamo anche altri: sono Ai e Bersabea (Gen 12,8; Gen 26,25). Tutti quei posti gli Israeliti escludevano dalla vita profana. Erano luoghi della natura, però, non vi si celebrava la fertilità della terra, bensì eventi della esistenza umana¹⁶.

Gli altari edificati nei luoghi in cui era apparso Dio furono considerati dapprima posti della commemorazione¹⁷, ma ben prevalse la funzione sacrificaria e diventarono i veri posti dell'incontro tra Dio e il suo popolo, in cui, come è stato già detto, veniva invocato il nome del Signore¹⁸. Quei luoghi erano davvero le «porte dei cieli», perché proprio lì gli Israeliti trovavano i punti di passaggio dal nostro mondo, dalla terra, al Cielo, dal tempo profano al tempo sacro. Questi spazi aperti verso l'alto mettevano l'uomo in comunicazione con il mondo divino¹⁹.

Non sappiamo bene con quale materiale erano edificati gli altari dei patriarchi. La Bibbia parla soltanto di quello di Giacobbe, che era in pietra. Secondo alcuni studiosi, è molto probabile che la maggior parte degli altari al tempo dei patriarchi furono eretti usando pietre²⁰.

Nel libro della Genesi non è presente nessuna preghiera consacratoria per l'altare, ma non si può escluderne l'esistenza²¹. L'autore biblico, descrivendo gli altari di quel periodo, dice soltanto che il patriarca «costruì un altare al Signore» (Gen 12,8; 13,18) e «invocò il nome del Signore» (Gen 26,25).

¹³ Cf. CONGAR, *Mistero*, 13–14. Le parole pronunciate dal patriarca saranno evocate molte volte nei rituali di dedizione delle chiese cristiane.

¹⁴ Cf. MAGGIONI, «Liturgia e culto», 835–836.

¹⁵ Cf. WÉNIN, «Dimora per Dio», 185.

¹⁶ Cf. MAGGIONI, «Culto AT», 44.

¹⁷ Cf. D. SESBOUÉ, «Autel», VTB, 99.

¹⁸ Cf. WALCZAK, *Świątynia chrześcijańska*, 21; HEMELSOET, «Altar», 53–54.

¹⁹ Cf. ELIADE, *Sacro e profano*, 22, 60.

²⁰ Cf. SCHMID, *Altar*, 16.

²¹ Cf. PUNNET, *Pontifical* (2), 233.

Soltanto con menzionato già l'altare di Giacobbe e collegata una specie della primitiva forma della consacrazione, molto interessante dal nostro punto di vista. Il patriarca, dopo aver ricevuto la visione in sonno, «prese la pietra che si era posta come guanciale, la eresse come una stele e versò olio sulla sua sommità» e poi giurò: «Questa pietra, che io ho eretta come stele, sarà una casa di Dio; di quanto mi darai io ti offrirò la decima» (Gen 28,18-22). La pietra fu considerata come una «vera testimonianza» del sogno meraviglioso²². M. Eliade dice che il luogo è stato consacrato non dall'olio, ma dalla stessa teofania e per il solo fatto che proprio quel posto è «aperto» verso l'alto, come un punto di passaggio paradossale da un modo di essere a un altro²³.

B. Mosè e il tabernacolo

Dopo il periodo dei Patriarchi, abbiamo quello che nel linguaggio biblico viene chiamato il «tempo mosaico» o il «tempo dell'esodo». In questo periodo troviamo un'altra forma dello spazio sacro: la «tenda dell'incontro» (LXX: σκηνη; cf. Es 25,9; 26,12; 40,17), che, paragonata agli altari dei Patriarchi, era una costruzione più duratura e continua, pur essendo anch'essa una forma transitoria dello spazio sacro²⁴.

La «tenda dell'incontro», chiamata anche «tabernacolo della Testimonianza» o più semplice «Testimonianza», venne costruita da Mosè seguendo l'ordine e le prescrizioni divine. Durante uno dei colloqui sul monte Sinai, Dio disse a Mosè: «Essi mi faranno un santuario e io abiterò in mezzo a loro. Eseguitate ogni cosa secondo quanto ti mostrerò, secondo il modello della Dimora e il modello di tutti i suoi arredi» (Es 25,8-9). Dopo l'alleanza, la predisposizione del tabernacolo fu la missione principale affidata da Dio a Mosè²⁵. Infatti, proprio in esso il Signore doveva essere adorato e lì – superfluo – avrebbero dovuto essere perpetuamente conservati e custoditi i ricordi della tangibile rivelazione di Dio ad Israele, cioè la brocca contenente la manna, il bastone di Aronne che germogliò in Egitto al cospetto del faraone e le due tavole su cui Dio stesso incise le dieci parole della Legge – il Decalogo. La tenda dell'incontro conciliava due esigenze: la vicinanza di Dio e la sua invisibilità e trascendenza. Questo è il luogo in cui il Signore discese nella co-

²² Cf. CAVALLETTI, «Sogno profetico», 444; WESTERMANN, *Genesis*, 557.

²³ Cf. ELIADE, *Sacro e profano*, 22.

²⁴ Cf. TRUDU, *Immagini simboliche*, 110.

²⁵ Cf. DANIELOU, *Segno*, 17.

lonna di fumo (la nube) e dove Mosè si intrattenne con lui come con un amico (cf. Es 33,7-11). Dio e l'uomo fissano un luogo per incontrarsi e Dio si fa vicino come un amico, ma la sua presenza rimane invisibile (la nube). B. Maggioni aggiunge che la tenda non era vista tanto come l'abitazione fissa di Dio, quanto piuttosto come il luogo in cui Dio e l'uomo si davano appuntamento per incontrarsi²⁶. A tal proposito, dice Y. Congar, la nube nella tradizione jahvista-elohista è sempre stata considerata come presenza e manifestazione di Dio che viene sulla terra, ma che dimora comunque in cielo²⁷. Nella tenda dell'incontro Dio si stabilì col suo Nome e con la sua Potenza²⁸, e si rendeva presente con la parola indirizzata al suo popolo (cf. Es 25,22)²⁹.

J. Danielou nota che l'edificazione della tenda può sembrare come un passo indietro se confrontata al pensiero antecedente, secondo il quale Dio è presente dappertutto. Però, nel piano divino quella era una tappa necessaria, affinché nel mondo politeistico l'unità del santuario fosse come il segno dell'unicità di Dio. Allora il tempio mosaico segna in realtà un progresso rispetto al tempio cosmico dei Patriarchi³⁰.

La presenza divina nel Santo dei Santi (קֹדֶשׁ הַקְּדוֹשִׁים), sul coperchio dell'arca tra i cherubini, era chiamata *Shekhinà*, cioè «abitazione, presenza sotto la tenda, presenza nella tenda del convegno del Dio onnipotente, ospite del suo popolo»³¹. Secondo Y. Congar si tratta di una presenza di Dio per manifestare la sua volontà, per sostenere, per rafforzare, per guidare il popolo e per esigere obbedienza; non si tratta di un modo personale di comunicare, né di un dono intimo³².

B. Katsanevakis ricorda che fu Dio stesso che ordinò a Mosè le modalità esatte con cui doveva essere edificato, diviso e arredato il tabernacolo: «costruirete il tabernacolo con tutti gli strumenti, esattamente secondo il modello che ti mostrerò» (Es 25,19). Esso poi divenne il modello del futuro tempio di Gerusalemme³³. La tenda doveva essere la riproduzione del modello celeste,

²⁶ Cf. MAGGIONI, «Liturgia e culto», 837; KATSANEVAKIS, *Culto*, 6–7.

²⁷ Cf. CONGAR, *Mistero*, 21.

²⁸ Cf. CONGAR, *Mistero*, 26.

²⁹ Cf. WÉNIN, «Dimora per Dio», 188.

³⁰ Cf. DANIELOU, *Segno*, 17.

³¹ Cf. BOUYER, *Architettura*, 21.

³² Cf. CONGAR, *Mistero*, 31.

³³ Cf. KATSANEVAKIS, *Culto*, 6–7.

non un elemento puramente terreno, ma il simbolo della misericordia e dell'aiuto divino³⁴.

La tenda dell'incontro era quindi una riproduzione del precedente tempio cosmico, che comprendeva tre sfere: il cielo, la terra e il mare. Anche la tenda di Mosè aveva tre parti: il Santo dei Santi, simbolo del cielo, in cui Dio ha la sua dimora nell'oscurità; il tabernacolo, che raffigurava la terra dove si trovavano i simboli del culto permanente; l'atrio per gli olocausti, che corrispondeva al mare. Così, il santuario di Mosè era un microcosmo³⁵.

Dal racconto biblico sappiamo che la tenda dell'incontro era costituita da stoffe meravigliosamente intessute e ricamate. Essa fu divisa in due parti: la Dimora e il recinto della Dimora (dove c'era l'altare degli olocausti ed il lavabo). La Dimora stessa era divisa in altre due parti: il Santo – con la tavola per i pani dell'offerta, l'altare dell'incenso con il candelabro e il Santo dei Santi, con l'arca dell'alleanza (Es 25–40)³⁶.

La costruzione della tenda dell'incontro, avvenne il primo giorno del primo mese dell'anno. Secondo Teodoro di Ciro l'ordine divino ha un significato simbolico: il tabernacolo doveva essere eretto nel giorno in cui Dio aveva creato il mondo³⁷.

Alla fine della costruzione della tenda troviamo, per la prima volta nella Bibbia, una specie di vera e propria consacrazione e dedicazione dello spazio sacro. Secondo il racconto del Levitico Mosè unge con l'olio la Dimora e tutte le cose che vi si trovano: sette volte asperge l'altare e – alla fine – unge anche il sacerdote Aronne (Lev 8,10-11). L'inaugurazione, però, è opera di Dio stesso: «Allora la nuvola copri la tenda del convegno, e la gloria del Signore riempì il tabernacolo. E Mosè non poté entrare nella tenda del convegno perché la nuvola si era posata sopra, e la gloria del Signore riempiva il tabernacolo» (Es 40,34-35). Il Signore inaugura la tenda e con la sua gloria ne prende in possesso³⁸.

³⁴ Cf. SOSB, 134–135.

³⁵ Cf. DANIELOU, *Segno*, 22.

³⁶ Cf. BORN, «Zelt», 1926; MENDE, *Manuale*, 26.

³⁷ THEODORETUS, *Quaestiones*, 72, 343.

³⁸ Cf. WÉNIN, «Dimora per Dio», 187.

1.1.2. Il tempio di Salomone

Ma lo sviluppo dell'idea del tempio nell'Antico Testamento trova il suo culmine dopo la stabilizzazione della monarchia e la centralizzazione del culto a Gerusalemme, con il regno di Davide e di suo figlio Salomone³⁹. Il re, dopo di aver vinto tutti i suoi nemici e d'essersi stabilito nel suo palazzo, pensa di edificare una casa a Dio: «Quando il re si fu stabilito nel suo palazzo e il Signore gli ebbe dato riposo liberandolo da tutti i nemici che lo circondavano, disse al profeta Natan: «Vedi, io abito in un palazzo di cedro e l'arca di Dio sta sotto una tenda» (2Sam 7,1-2). Si riporti per comprendere appieno il testo con la profezia di Natan e perché da essa prende forma l'idea di Davide:

⁴ Ma quella stessa notte questa parola del Signore fu rivolta a Natan:
⁵ «Va' e riferisci al mio servo Davide: Dice il Signore: Forse tu mi costruirai una casa, perché io vi abiti? ⁶ Ma io non ho abitato in una casa da quando ho fatto uscire gli Israeliti dall'Egitto fino ad oggi; sono andato vagando sotto una tenda, in un padiglione. ⁷ Finché ho camminato, ora qua, ora là, in mezzo a tutti gli Israeliti, ho forse mai detto ad alcuno dei Giudici, a cui avevo comandato di pascere il mio popolo Israele: Perché non mi edificate una casa di cedro? ⁸ Ora dunque riferirai al mio servo Davide: Così dice il Signore degli eserciti: Io ti presi dai pascoli, mentre seguivi il gregge, perché tu fossi il capo d'Israele mio popolo; ⁹ sono stato con te dovunque sei andato; anche per il futuro distruggerò davanti a te tutti i tuoi nemici e renderò il tuo nome grande come quello dei grandi che sono sulla terra. [...] ¹¹ Te poi il Signore farà grande, poiché una casa farà a te il Signore. ¹² Quando i tuoi giorni saranno compiuti e tu giacerai con i tuoi padri, io assicurerò dopo di te la discendenza uscita dalle tue viscere, e renderò stabile il suo regno. ¹³ Egli edificherà una casa al mio nome e io renderò stabile per sempre il trono del suo regno. ¹⁴ Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio. ¹⁶ La tua casa e il tuo regno saranno saldi per sempre davanti a me e il tuo trono sarà reso stabile per sempre». (2Sam 7,4-9.11b-14a.16).

Questo brano dal secondo libro di Samuele e il brano parallelo dalle Cronache (1Cr 17), è considerato da Y. Congar come uno dei testi più importanti nella Bibbia. Il testo è fino in fondo messianico ed è inseparabile dal trasferi-

³⁹ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 16.

mento dell'arca a Gerusalemme che diventa, così, sede della dimora di Dio⁴⁰. Dal racconto del 2Sam 7,4-13 sappiamo, che Dio non accetta la proposta del re Davide; il tempio (ναός), difatti, sarà edificato dal suo successore Salomone. F. Amiot chiarisce che questa reazione da parte di Dio si può spiegare in due modi: per il popolo eletto, l'unico santuario doveva essere sempre quello del passato – il ricordo del soggiorno nel deserto; inoltre il culto autentico dell'unico Dio non doveva copiare dai culti pagani, in cui gli dèi erano imprigionati «nei templi». Solo quando, la religione del popolo d'Israele divenne più forte, fu possibile arricchirla con certi elementi presi dalla cultura cananea, senza paura di perdere qualcosa della tradizione sinaitica⁴¹. Y. Congar aggiunge che, con il rifiuto alla proposta di Davide, Dio ha formulato una promessa: «Lui» stesso avrebbe costruito la casa per il re e la sua discendenza – e quella «diventerà» il vero tempio del Signore. Dio, infatti, fino ad allora, non si curava di essere in un luogo preciso, voleva soltanto essere con il suo popolo, sia quando esso viveva la vita dei nomadi sia quando si stabilì nella Terra Promessa⁴². Si potrebbe dire che Dio, non avendo bisogno del tempio terrestre sopporta, in un certo senso, l'idea di esso come luogo simbolico della sua presenza in mezzo al popolo, così come aveva sopportato, e quasi subito, la proposta del popolo di avere un re (cf. 1Sam 8,6-7)⁴³. Inoltre, la negazione «non voglio tempio» rimanda velatamente, secondo Y. Congar, alle parole dette da Maria: «non conosco uomo» (Lc 1,34). La negazione profetica, in una dialettica di superamento, non rappresenta un rifiuto, ma comporta un assenso. Infine, Dio stesso dà al suo popolo la sacra Presenza e ogni sua comunicazione alla creatura umana è sempre una grazia⁴⁴.

Nonostante questo, fu Davide stesso che avrebbe personalmente disposto ogni cosa per il futuro tempio: è lui, infatti, che incarica suo figlio del progetto, determinando in ogni minimo particolare tutta l'organizzazione del culto e del personale (cf. 1Cr 22,2–26,28; 28,1-20)⁴⁵. Così, dopo la morte di Davide, suo figlio Salomone, nell'anno 480 dopo l'esodo dall'Egitto, cominciò l'edificazione del tempio (1Re 6,1-2). I lavori durarono sette anni (1Re 6,31).

⁴⁰ Cf. CONGAR, *Mistero*, 37.

⁴¹ Cf. AMIOT, «Temple», 1267.

⁴² Cf. CONGAR, *Mistero*, 43–45.

⁴³ Cf. CALEFFI, *Casa di Dio*, 15.

⁴⁴ Cf. CONGAR, *Mistero*, 64, 67.

⁴⁵ Cf. CONGAR, *Mistero*, 37.

F. Trudu nota che, «con la costruzione del tempio di Gerusalemme, la presenza di *Yahveh* in mezzo al suo popolo di Israele appare finalmente stabile, permanente e definitiva»⁴⁶. Da quel momento la città divenne il luogo principale del culto del Dio d'Israele e il tempio stesso divenne il «LUOGO», in senso assoluto, della presenza di Dio in mezzo al popolo. Il tempio salomonico fu utilizzato dai fedeli circa trecento sessanta anni e fu distrutto dai Babilonesi nell'anno 586 a.C.⁴⁷.

A tal proposito, S. Araszczuk ci offre un'interessante riflessione: l'edificazione del tempio fu importante per il re anche perché esso rafforzava il prestigio del potere regale. Avere un tempio come segno visibile della presenza divina a quel tempo, quando la gente non sapeva leggere e non aveva mezzi di comunicazione di massa, era un modo molto efficace per accattivarsi il consenso del popolo e per far presente che Dio appoggia quel preciso ordine politico⁴⁸.

Il tempio edificato da Salomone è descritto precisamente nel 1Re 6. Fu edificato sul monte Moria, nel luogo preparato da Davide sull'aja di Ornan il Gebuseo (2Cr 3,1). Come dice l'autore biblico, la costruzione era lunga sessanta cubiti, larga venti e alta trenta (1Re 6,2). Il tempio salomonico mantiene la tripartizione tradizionale: vestibolo (*'ulam, 'élam*), navata – cioè il Santo, l'ambiente centrale del tempio (*hekal*, ebr. הֵקֵל), e Santo dei Santi (*dbîr, godèš qadašîm*). Come scrive Giuseppe Flavio, queste parti corrispondono alle tre parti del mondo (ciò già detto con la descrizione della tenda di Mosè): il Santo dei Santi rappresenta il cielo, la navata corrisponde alla terra, e il vestibolo simboleggia il «mare», cioè le regioni inferiori⁴⁹. Il tempio era infine circondato dall'atrio, composto anch'esso da diverse parti. L'edificio salomonico era così magnifico, che i Giudei più anziani, che lo videro nel pieno del suo splendore e che ne vissero la distruzione, piangevano vedendo il secondo tempio perché questo non reggeva il paragone col primo (cf. Esd 3,12).

La parte imponente della costruzione era la navata (*hekal*), dove si trovava l'altare degli olocausti, la tavola per i pani dell'offerta e i dieci candelabri. In

⁴⁶ Cf. TRUDU, *Immagini simboliche*, 111.

⁴⁷ Cf. WALCZAK, *Świątynia chrześcijańska*, 24; MAGGIONI, «Liturgia e culto», 837.

⁴⁸ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 19.

⁴⁹ Cf. FLAVIUS IOSEPHUS, *Antiquitates*, 3:7.7, 325; ELIADE, *Sacro e profano*, 32; Cf. WILKINSON, «New Beginnings», 257–258.

fondo all'edificio c'era la parte interna del tempio (*dbîr*) – decorata con i due enormi cherubini d'oro che coprivano con le ali l'arca dell'alleanza⁵⁰.

La descrizione biblica della dedicazione del primo tempio di Gerusalemme è quella più interessante per questo lavoro. Infatti, una volta finita la costruzione, il tempio viene consacrato, dedicato o – meglio dire – inaugurato, perché, come scrive M. Righetti, più che d'una vera consacrazione si tratta di un'inaugurazione solenne dell'ordinario culto sacrificale, senza una speciale santificazione delle mura⁵¹.

La celebrazione si svolge alla presenza del popolo e dura quattordici giorni⁵². Il re offre i sacrifici e introduce l'arca nella cella sacra: poi, la gloria di *Adonai* che si manifesta nella nube, prende possesso della casa (cf. 1Re 8,10-11)⁵³. Infine, Salomone prende la parola, loda e benedice Dio affinché sia fedele alle promesse (1Re 8,14-21). Dopo ciò il re, rivolto verso l'altare, stende le mani verso il cielo e pronuncia la lunga preghiera consacratrice. In tutta la preghiera molte volte il tempio viene nominato con la parola greca οἶκος.

Analizzandone la struttura, risulta che tale preghiera contiene due elementi ripetuti più volte, che C. Giraudo chiama: (1) la sezione anamnetico-celebrativa e (2) la sezione epicletica. Con questa prima la comunità, per la bocca del suo capo (nel nostro caso il re Salomone), celebra Dio, lo loda e lo confessa, facendo anamnesi di una duplice storia: la fedeltà di Dio e l'infedeltà del popolo; nella sezione epicletica l'assemblea domanda a Dio ciò di cui ha bisogno in quel momento storico⁵⁴.

La preghiera di Salomone è effettivamente la prima preghiera consacratrice di un tempio nella storia della salvezza: da essa prenderanno le mosse tutte le preghiere cristiane di dedicazione. Per questo motivo ci sembra significativo riportarla di seguito per intero.

La prima parte del discorso salomonico è quella «anamnetico-celebrativa», in cui il re fa memoria della promessa fatta da Dio a Davide: costruire la casa per il nome del Signore⁵⁵:

⁵⁰ Cf. KORNFIELD, «Tempel», 1334; ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 17; WALCZAK, *Świątynia chrześcijańska*, 24–25.

⁵¹ Cf. RIGHETTI, *Storia liturgica*, 503.

⁵² Cf. ACHTEMEIER, «Świątynia», 1213.

⁵³ Cf. WÉNIN, «Dimora per Dio», 190.

⁵⁴ Cf. GIRAUDO, *In unum corpus*, 659.

⁵⁵ Le espressioni più importanti dal punto di vista delle preghiere, di cui faremo l'analisi nel IV capitolo, le riportiamo anche in greco, secondo la versione dei LXX.

¹⁴ Poi il re si voltò e benedisse tutta l'assemblea d'Israele; e tutta l'assemblea d'Israele stava in piedi. ¹⁵ Egli disse: «Benedetto sia il Signore, Dio d'Israele, il quale di sua propria bocca parlò a Davide mio padre, e con la sua potenza ha adempiuto quanto aveva dichiarato dicendo: ¹⁶ «Dal giorno che feci uscire il mio popolo d'Israele dall'Egitto, io non scelsi alcuna città, fra tutte le tribù d'Israele, per costruirvi una casa, dove il mio nome dimorasse (τοῦ οἰκοδομῆσαι οἶκον τοῦ εἶναι τὸ ὄνομά μου ἐκεῖ); ma scelsi Davide per regnare sul mio popolo Israele». ¹⁷ Davide, mio padre, ebbe in cuore di costruire una casa al nome del Signore, Dio d'Israele (καὶ ἐγένετο ἐπὶ τῆς καρδίας [Δαυὶδ] τοῦ πατρός μου οἰκοδομῆσαι οἶκον τῷ ὀνόματι Κυρίου Θεοῦ Ἰσραήλ); ¹⁸ ma il Signore disse a Davide mio padre: «Tu hai avuto in cuore di costruire una casa al mio nome (ἀνθ' ὧν ἦλθεν ἐπὶ τὴν καρδίαν σου τοῦ οἰκοδομῆσαι οἶκον τῷ ὀνόματί μου), e hai fatto bene ad avere questo pensiero; ¹⁹ però, non sarai tu a costruire la casa (πλὴν σὺ οὐκ οἰκοδομήσεις τὸν οἶκον); ma il figlio che uscirà dai tuoi lombi, sarà lui a costruire la casa al mio nome (οὗτος οἰκοδομήσει τὸν οἶκον τῷ ὀνόματί μου)». ²⁰ Il Signore ha adempiuto la parola che aveva pronunciata; e io ho preso il posto di Davide mio padre, e mi sono seduto sul trono d'Israele, come il Signore aveva annunciato, e ho costruito la casa al nome del Signore, Dio d'Israele (καὶ ᾠκοδόμησα τὸν οἶκον τῷ ὀνόματι Κυρίου Θεοῦ Ἰσραήλ). ²¹ E là ho assegnato un posto all'arca, nella quale è il patto del Signore: il patto che egli stabilì con i nostri padri, quando li fece uscire dal paese d'Egitto» (1Re 8,14-21).

Dopo questa parte introduttiva, comincia la vera e propria preghiera della dedicazione, che contiene sia gli elementi anamnetici, con cui Salomone loda Dio e fa memoria delle sue promesse (v.s.), sia quelli epicletici, con i quali il re chiede a Dio di scegliere quel posto come un luogo privilegiato della sua presenza e prendere possesso di tutto il tempio. È da notare che ogni domanda epicletica in questa preghiera è messa sotto le condizioni: il popolo può aspettare l'aiuto divino soltanto nel momento in cui si converte e vive secondo la Legge.

²² Poi Salomone si pose davanti all'altare del Signore, in presenza di tutta l'assemblea d'Israele, stese le mani verso il cielo, ²³ e disse: «O Signore, Dio d'Israele! Non c'è nessun dio che sia simile a te, né lassù in cielo, né quaggiù in terra! Tu mantieni il patto e la misericordia verso

i tuoi servi che camminano in tua presenza con tutto il cuore. ²⁴ Tu hai mantenuto la promessa che facesti al tuo servo Davide, mio padre; e ciò che dichiarasti con la tua bocca, la tua mano oggi adempie. ²⁵ Ora, Signore, Dio d'Israele, mantieni al tuo servo Davide, mio padre, la promessa che gli facesti, dicendo: «Non ti mancherà mai qualcuno che sieda davanti a me sul trono d'Israele, purché i tuoi figli vegliano sulla loro condotta e camminino in mia presenza, come tu hai camminato». ²⁶ Ora, o Dio d'Israele, si avveri la parola che dicesti al tuo servo Davide, mio padre!

²⁷ Ma è proprio vero che Dio abiterà sulla terra (ὄτι εἰ ἀληθῶς κατοικήσει ὁ Θεὸς μετὰ ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς)? Ecco, i cieli e i cieli dei cieli (ὁ οὐρανὸς καὶ ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ) non ti possono contenere; quanto meno questa casa (ὁ οἶκος οὗτος) che io ho costruita! ²⁸ Tuttavia, o Signore, Dio mio, abbi riguardo alla preghiera del tuo servo e alla sua supplica, ascolta il grido e la preghiera che oggi il tuo servo ti rivolge. ²⁹ Siano i tuoi occhi aperti notte e giorno su questa casa (εἰς τὸν οἶκον τοῦτον), sul luogo di cui dicesti: «Qui sarà il mio nome (τὸ ὄνομά μου)!» Ascolta la preghiera che il tuo servo farà rivolto a questo luogo!

³⁰ Ascolta la supplica del tuo servo e del tuo popolo Israele quando pregheranno rivolti a questo luogo; ascoltali dal luogo della tua dimora nei cieli (καὶ σὺ εἰσακούσῃ ἐν τῷ τόπῳ τῆς κατοικήσεώς σου ἐν οὐρανῷ); ascolta e perdona!

³¹ Se uno pecca contro il suo prossimo, e si esige da lui il giuramento per costringerlo a giurare, se egli viene a giurare davanti al tuo altare in questa casa (ἐν τῷ οἴκῳ τούτῳ), ³² tu ascolta dal cielo (καὶ σὺ εἰσακούσῃ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), agisci e giudica i tuoi servi; condanna il colpevole, facendo ricadere sul suo capo i suoi atti, e dichiara giusto l'innocente, trattandolo secondo la sua giustizia.

³³ Quando il tuo popolo Israele sarà sconfitto dal nemico per aver peccato contro di te, se torna a te, se dà gloria al tuo nome (καὶ ἐξομολογήσονται τῷ ὀνόματί σου) e ti rivolge preghiere e suppliche in questa casa (ἐν τῷ οἴκῳ τούτῳ), ³⁴ tu esaudiscilo dal cielo (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), perdona al tuo popolo Israele il suo peccato, e riconducilo nel paese che dèsti ai suoi padri.

³⁵ Quando il cielo sarà chiuso e non ci sarà più pioggia a causa dei loro peccati contro di te, se essi pregano rivolti a questo luogo, se danno gloria al tuo nome (καὶ ἐξομολογήσονται τῷ ὀνόματί) e si convertono dai loro peccati perché li hai afflitti, ³⁶ tu esaudiscili dal cielo (ἐκ τοῦ

οὐρανοῦ), perdona il loro peccato ai tuoi servi e al tuo popolo Israele, ai quali mostrerai la buona strada per cui debbono camminare; e manda la pioggia sulla terra che hai data come eredità al tuo popolo.

³⁷ Quando il paese sarà invaso dalla carestia o dalla peste, dalla ruggine o dal carbone, dalle locuste o dai bruchi, quando il nemico assiederà il tuo popolo nel suo paese, nelle sue città, quando scoppierà qualsiasi flagello o epidemia, ³⁸ ogni preghiera, ogni supplica che ti sarà rivolta da qualsiasi individuo o da tutto il tuo popolo d'Israele, che riconoscerà la piaga del proprio cuore e stenderà le mani verso questa casa (εἰς τὸν οἶκον τοῦτον), ³⁹ tu esaudiscila dal cielo (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), dal luogo della tua dimora, e perdona; agisci e rendi a ciascuno secondo le sue vie, tu, che conosci il cuore di ognuno; perché tu solo conosci il cuore di tutti i figli degli uomini; ⁴⁰ e fa' che essi ti temano tutto il tempo che vivranno nel paese che tu desti ai nostri padri. ⁴¹ Anche lo straniero, che non è del tuo popolo Israele, quando verrà da un paese lontano a causa del tuo nome, ⁴² perché si udrà parlare del tuo gran nome, della tua mano potente e del tuo braccio disteso, quando verrà a pregarti in questa casa (καὶ τῷ ἀλλοτρίῳ ὃς οὐκ ἔστιν ἀπὸ λαοῦ σοῦ οὗτος, καὶ ἤξουσιν καὶ προσεύξονται εἰς τὸν τόπον τοῦτον), ⁴³ tu esaudiscilo dal cielo (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), dal luogo della tua dimora, e concedi a questo straniero tutto quello che ti domanderà, affinché tutti i popoli della terra conoscano il tuo nome (τὸ ὄνομά σου) per temerti, come fa il tuo popolo Israele, e sappiano che il tuo nome (τὸ ὄνομά σου) è invocato su questa casa (ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦτον) che io ho costruita!

⁴⁴ Quando il tuo popolo partirà per far guerra al suo nemico, seguendo la via per la quale tu l'avrai mandato, se pregherà il Signore, rivolto alla città che tu hai scelta e alla casa che io ho costruita al tuo nome (καὶ προσεύξονται ἐν ὀνόματι Κυρίου ὁδὸν τῆς πόλεως ἧς ἐξελέξω ἐν αὐτῇ, καὶ τοῦ οἴκου οὗ ἠκοδόμησα τῷ ὀνόματί σου), ⁴⁵ esaudisci dal cielo (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) le sue preghiere e le sue suppliche, e rendigli giustizia.

⁴⁶ Quando peccheranno contro di te, poiché non c'è uomo che non pecchi, e ti sarai sdegnato contro di loro e li avrai abbandonati in balia del nemico che li deporterà in un paese ostile, lontano o vicino, ⁴⁷ se, nel paese dove saranno schiavi, rientrano in se stessi, se tornano a te e ti rivolgono suppliche, nel paese di quelli che li hanno deportati, e dicono: «Abbiamo peccato, abbiamo agito da empì, siamo stati malvagi»; ⁴⁸ se tornano a te con tutto il cuore e con tutta l'anima nel paese dei loro

nemici, che li hanno deportati, e ti pregano rivolti al loro paese, il paese che tu desti ai loro padri, alla città che tu hai scelta e alla casa che io ho costruita al tuo nome (καὶ τοῦ οἴκου οὗ ἠκοδόμηκα τῷ ὀνόματί σου),⁴⁹ esaudisci dal cielo (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), dal luogo della tua dimora, le loro preghiere e le loro suppliche, e rendi loro giustizia.⁵⁰ Perdona al tuo popolo, che ha peccato contro di te, tutte le trasgressioni di cui si è reso colpevole verso di te, e muovi a pietà per essi quelli che li hanno deportati, affinché abbiano misericordia di loro;⁵¹ poiché essi sono il tuo popolo, la tua eredità, che tu hai fatto uscire dall'Egitto, da una fornace per il ferro!⁵² Siano i tuoi occhi aperti alle suppliche del tuo servo e alle suppliche del tuo popolo Israele, per esaudirli in tutto quello che ti chiederanno;⁵³ perché tu li hai separati da tutti gli altri popoli della terra per farne la tua eredità; come dichiarasti per mezzo del tuo servo Mosè, quando facesti uscire dall'Egitto i nostri padri, o Signore, Dio!» (1Re 8,14-53).

Questa lunga preghiera sviluppa una teologia del tempio molto lucida e profonda. Il re manifesta più di una volta di essere ben consapevole dei limiti del tempio terrestre nel quale Dio non può essere compresso dai cieli dei cieli (v.27). Lo spazio del tempio salomonico non è il luogo dove Dio viene in qualche modo imprigionato, ma è il luogo in cui Dio decide di incontrare il suo popolo. Come sottolinea B. Maggioni, non si tratta di una presenza magica, ma personale: nel tempio Dio si avvicina all'uomo che viene a cercarlo. Tale incontro presuppone che l'uomo si trovi nelle condizioni giuste per avvicinarsi a Dio: al tempio, infatti, si può salire soltanto con un cuore puro (v.35)⁵⁶. Il Signore ha scelto la città di Gerusalemme proprio per «essere in contatto» con il suo popolo – è da questa città santa che si innalza la supplica a Dio, perché ascolti e perdoni (vv.16.29-30). Nel tempio l'uomo può conoscere Dio ed entrare in comunione con Lui offrendo sacrifici a Lui graditi⁵⁷. E. Cattaneo aggiunge che il tempio di Gerusalemme è la casa dove Dio abitava per essere in mezzo al popolo e mostrare la sua gloria tanto che fu anche il modello del tempio futuro⁵⁸.

L'incontro tra Dio e l'uomo sottende una domanda: in quale forma la presenza personale di Dio si manifesta? La risposta la troviamo nella preghiera

⁵⁶ Cf. MAGGIONI, «Liturgia e culto», 837; MAGGIONI, «Culto AT», 45.

⁵⁷ Cf. TRUDU, *Immagini simboliche*, 111.

⁵⁸ Cf. CATTANEO, *Culto cristiano*, 25.

stessa. Nel testo compaiono diverse parole-chiavi: il **cielo** (ὁ οὐρανός), la **casa** (ὁ οἶκος) ed il **nome** (τὸ ὄνομα). La vera dimora di Dio è nei cieli (vv.30, 49). Da lì Dio ascolta il grido ed esaudisce le preghiere del popolo (vv.30, 32, 34, 36, 39, 43, 45, 49). Dio stesso, d'altro canto, ha scelto Gerusalemme per avere una **casa** al suo **nome**. Il legame tra la «casa» e il «nome» viene evidenziato nella preghiera a più riprese:

- «una **casa** dove il mio **nome** dimorasse» (v.16)
- «una **casa** al **nome** del Signore» (v.17)
- «una **casa** al mio **nome**» (v.18)
- «la **casa** al mio **nome**» (v.19)
- «la **casa** al **nome** del Signore» (v.20)
- «su questa **casa**, sul luogo dove dicesti: «Qui sarà il mio **nome!**» (v.29)
- «se da gloria al **tuo nome** e ti rivolge preghiere e suppliche in questa **casa**» (v.33)
- «lo straniero [...] quando verrà da un paese lontano a causa del tuo **nome**, perché si udirà parlare del tuo gran **nome** [...], quando verrà a pregarti in questa **casa**» (vv.41-42)
- «tutti i popoli della terra conoscano il tuo **nome** [...] e sappiano che il tuo **nome** è invocato su questa **casa**» (v.43)
- «alla **casa** [...] costruita al tuo **nome**» (vv.44.48).

All'interno del tempio dunque, e attraverso il suo nome, Dio si fa vicino ed accessibile all'uomo e si fa da lui incontrare. Tale presenza è spirituale e soprannaturale, anziché materiale⁵⁹. Nel tempio giudaico abita il Nome di Dio (v.29) perché la vera dimora del Signore rimane il cielo, la Gerusalemme celeste (tale convinzione rimanda a quella della tenda di Mosè). La Gerusalemme terrestre con il suo tempio doveva essere soltanto la riproduzione approssimativa del modello trascendente.

B. Maggioni nota che nella preghiera di Salomone c'è un'interessante contrasto fra la convinzione che Dio si incontra nel tempio e la ripetuta affermazione, che Egli ascolta il suo popolo dal luogo della sua dimora, che sappiamo essere il cielo (vv.30.32.34.36.39.43.45.49). Il tempio è, dunque, segno visibile dell'alleanza di Dio con Israele, segno dell'elezione e della storicità della rivelazione. Ma Dio non è coercizzato lì, in quanto Egli è il Re di tutta la terra

⁵⁹ Cf. WÉNIN, «Dimora per Dio», 191; KUNZLER, *Archieratikon*, 180; ELIADE, *Sacro e profano*, 44.

e di tutti i popoli⁶⁰. Il Monte Sion rappresenta l'abitazione per il suo santo Nome (v.29) dove il popolo eletto lo possa incontrare⁶¹.

La cerimonia di inaugurazione, oltre che essere stata introdotta dalla preghiera di Salomone, viene accompagnata dalle offerte e dai sacrifici. Terminata la preghiera, infatti, scende il fuoco dal cielo, che assorbe le innumerevoli offerte. Il libro dei Re dice: «Il re e tutto Israele offrirono un sacrificio davanti al Signore. Salomone immolò al Signore, in sacrificio di comunione, ventiduemila buoi e centoventimila pecore; così il re e tutti gli Israeliti dedicarono il tempio al Signore» (1Re 8,62-63). Da quel momento, il tempio di Gerusalemme diventa l'unico posto del culto per il popolo d'Israele⁶².

Finita la consacrazione solenne del tempio, Dio risponde alla preghiera del popolo e rivela al re che le sue suppliche sono state esaudite ed il tempio è santificato e gradito a Lui. Pone, infine, una condizione:

⁶ Ma se voi e i vostri figli vi allontanerete da me, se non osserverete i comandi e i decreti che io vi ho dati, se andrete a servire altri dèi e a prostrarvi davanti ad essi, ⁷ eliminerò Israele dal paese che ho dato loro, rigetterò da me il tempio che ho consacrato al mio nome; Israele diventerà la favola e lo zimbello di tutti i popoli.(1Re 9,6-7).

In altre parole, si può dire, che il tempio perderà ogni significato nel momento in cui il popolo non sarà fedele a Dio. Se ciò dovesse accadere, la casa di Dio a Gerusalemme dovrebbe essere distrutta⁶³. È così, che si spiega la sopra menzionata distruzione del tempio di Salomone nell'anno 586: ciò che è accaduto; è accaduto perché il popolo d'Israele e i suoi re hanno rifiutato di ascoltare Dio per mezzo della voce dei profeti (cf. 2Re 17,13-20)⁶⁴.

Per approfondire la nostra ricerca non possiamo non citare anche dei salmi⁶⁵. Essi, pur essendo canti destinati al culto del tempio di Gerusalemme, sono inseparabilmente collegati con il santuario degli Israeliti e con la festa

⁶⁰ Cf. MAGGIONI, «Culto AT», 45.

⁶¹ Cf. AMIOT, «Temple», 1267; CONGAR, *Mistero*, 112–113.

⁶² Cf. NOTH, *Könige*, 190–191.

⁶³ Cf. CALEFFI, *Casa di Dio*, 17.

⁶⁴ Cf. WÉNIN, «Dimora per Dio», 192.

⁶⁵ In presente lavoro seguiamo la numerazione dei salmi della Bibbia ebraica, riportata anche nella Bibbia di Gerusalemme.

della celebrazione della sua dedicazione⁶⁶. Il contenuto di alcuni di essi descrive, sia il tempio sia la devozione del popolo nei confronti della casa di Dio a Gerusalemme. G. G. Christo scrive che i salmi sono la parte dell'Antico Testamento più adatta a trovare l'inizio sul rito di consacrazione⁶⁷. Tra di essi, troviamo un gruppo dei cosiddetti salmi gradualali o salmi delle Ascensioni [*shir homma'alôt*]⁶⁸. Nella tradizione di Israele, questi salmi hanno accompagnato il cammino del credente verso Gerusalemme per poter entrare nel tempio e contemplare il Santo dei Santi⁶⁹. Molti di essi – come nota G. Ravasi – i cosiddetti *Canti di Pellegrinaggio* dispersi nel salterio, esprimono la tensione che la liturgia e la preghiera hanno nei confronti del tempio ossia, che è il luogo della presenza spaziale e storica del Dio dell'alleanza⁷⁰. Y. Congar elenca un gran numero di salmi che in vari modi esprimono la devozione verso Sion:

Sal 48 – *Sion, monte di Dio*: «Grande è il Signore e degno di ogni lode / nella città del nostro Dio [...] Il monte Sion, vera dimora divina, / è la capitale del grande re»;

Sal 84 – *Canto di pellegrinaggio*: «Quanto sono amabili le tue dimore, / Signore degli eserciti! [...] Sì, è meglio un giorno nei tuoi atri / che mille nella mia casa; / stare sulla soglia della casa del mio Dio / è meglio che abitare nelle tende dei malvagi»;

Sal 87 – *Sion, madre dei popoli*: «Sui monti santi egli l'ha fondata; / il Signore ama le porte di Sion [...] / Di te si dicono cose gloriose, / città di Dio»;

Sal 121 – *Saluto a Gerusalemme*: «Quale gioia, quando mi dissero: / «Andremo alla casa del Signore!» / Già sono fermi i nostri piedi / alle tue porte, Gerusalemme! [...] / Per la casa del Signore nostro Dio, / chiederò per te il bene»;

⁶⁶ Cf. TARRUELL, «Salmi», 1801.

⁶⁷ Cf. CHRISTO, *Consecration*, 2.

⁶⁸ Si tratta dei salmi 120–134.

⁶⁹ Cf. HILARIUS, *Super Psalmos*, 11 (dall'introduzione dell'editore).

⁷⁰ Cf. RAVASI, *Salmi*, 20.

Dice il nostro autore che molti salmi cantano la gioia della fedeltà al servizio di *Yahveh*, facendo spesso menzione della sua casa alla quale conviene sempre la santità (cf. Sal 93,5)⁷¹.

1.1.3. Il tempio nella storia dopo l'esilio

La distruzione del tempio fu per gli Israeliti una catastrofe, che ha, però, dato inizio ad un nuovo periodo nella pietà del popolo esiliato: in questo tempo è nato il giudaismo. Mi spiego. Gli israeliti, lontani dalla patria, rimpiangevano il passato e, nello stesso tempo, aspettavano tempi nuovi⁷². La loro speranza fu rafforzata dalla profezia di Ezechiele. Il profeta, infatti, ebbe una visione della gloria di Dio, che abbandonava Sion e si dirigeva verso Babilonia (Ez 9,3; 10,4-5.18-19). La visione chiarisce che Dio va con il suo popolo. Per Lui è importante non rimanere in un tempio terrestre, ma essere presente sempre là dove vive il suo popolo, dove vivono quelli che lo temono e lo amano. Ezechiele, descrivendo il nuovo tempio dice che non sarà più un edificio di pietre perché la presenza di Dio si realizzerà in tutti coloro che si sottometteranno a Lui ed entreranno a far parte del popolo della nuova alleanza: il tempio, cioè sarà Dio stesso nel momento in cui è in mezzo ai suoi fedeli⁷³. Egli stesso ricondurrà alla fine gli Israeliti alla Gerusalemme ricostruita. Ezechiele vede perfino i dettagli del tempio (οἶκος) ricostruito, dove la gloria di Dio ritornerà a dimorare in mezzo ai figli d'Israele (Ez 40–44)⁷⁴. Il passo più importante, in tal senso, ci pare essere il seguente:

¹ Mi condusse allora verso la porta che guarda a oriente ² ed ecco che la gloria del Dio d'Israele giungeva dalla via orientale e il suo rumore era come il rumore delle grandi acque e la terra risplendeva della sua gloria. ³ La visione che io vidi era simile a quella che avevo vista quando andai per distruggere la città e simile a quella che avevo vista presso il canale Chebàr. Io caddi con la faccia a terra. ⁴ La gloria del Signore entrò nel tempio per la porta che guarda a oriente. ⁵ Lo spirito mi prese e mi condusse nell'atrio interno: ecco, la gloria del Signore riempiva il tempio. ⁶ Mentre quell'uomo stava in piedi accanto a me, sentii che

⁷¹ Cf. CONGAR, *Mistero*, 106–107.

⁷² Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 20.

⁷³ Cf. TRUDU, *Immagini simboliche*, 112; CONGAR, *Mistero*, 82, 87.

⁷⁴ Cf. WÉNIN, «Dimora per Dio», 194.

qualcuno entro il tempio mi parlava ⁷ e mi diceva: «Figlio dell'uomo, questo è il luogo del mio trono e il luogo dove posano i miei piedi, dove io abiterò in mezzo agli Israeliti, per sempre (Ez 43,1-7a).

La preannunciata ricostruzione del tempio di Gerusalemme fu possibile solo dopo l'editto di Ciro del 538, con cui l'imperatore ha liberato i deportati a Babilonia proprio per ricostruire «il tempio di *Yahveh*, Dio d'Israele, Dio che abita a Gerusalemme», e per offrire a Lui sacrifici e preghiere (cf. Esd 1). Gli Israeliti riporteranno in patria tutti gli oggetti liturgici che ha rubato Nabucodonosor (Esd 1,8-11; 8,25-27)⁷⁵.

I lavori della ricostruzione iniziarono, dunque, nell'anno 536, ricevettero nuovo impulso dalle predicazioni dei profeti Aggeo e Zaccaria e si effettuarono secondo le direttive di principe Zorobabele e del sommo sacerdote Giosué (cf. Esd 3). I lavori furono ultimati nel febbraio-marzo dell'anno 515. Il libro di Esdra descrive quel giorno e la solenne dedizione del secondo tempio (ἱερόσ) di Gerusalemme, dove verrà celebrata la prima Pasqua post-esilica (Esd 6,16-22)⁷⁶. Purtroppo, la Scrittura non riporta il testo della preghiera consacratrice. Sappiamo, però, che la dedizione del tempio di Zorobabele fu accompagnata da sacrifici:

¹⁶ Allora gli Israeliti, i sacerdoti, i leviti e gli altri rimpatriati celebrarono con gioia la dedizione di questa casa di Dio; ¹⁷ offrirono per la dedizione di questa casa di Dio cento tori, duecento arieti, quattrocento agnelli; inoltre dodici capri come sacrifici espiatori per tutto Israele, secondo il numero delle tribù d'Israele (Esd 6,16-17).

Come nota A. Wénin, il tempio di Zorobabele divenne una sorta di centro cosmico: più che il luogo della presenza di Dio e del culto, è visto come fulcro del mondo e porta del cielo⁷⁷. Il nuovo tempio, insomma, è diventato segno e speranza per il futuro: si crede da esso verranno i tempi messianici ed escatologici⁷⁸.

È da notare che con le predicazioni dei profeti Ezechiele, Geremia ed Isaia, nel pensiero ebraico si fece strada una nuova corrente a proposito del tempio.

⁷⁵ SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 70.

⁷⁶ Cf. CONGAR, *Mistero*, 99-100.

⁷⁷ Cf. WÉNIN, «Dimora per Dio», 194.

⁷⁸ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 20.

I profeti, infatti, dicono chiaramente che il popolo è troppo attaccato alla costruzione di pietra (cf. Is 66,1). Il tempio terrestre è importante, ma *Yahveh* vuole soprattutto il culto spirituale, con il quale la sua gente può rivolgersi a Lui ovunque (cf. Is 1,11-16)⁷⁹.

Il secondo tempio di Gerusalemme fu profanato nel 167 a.C., sotto l'imperatore Antioco IV Epifane, che costruì sull'altare «l'abominio della desolazione» (1Mac 1,54). Poi, nel 154 a.C. Il 25 כִּסְלֵו (kislew), Giuda Maccabeo riuscì a purificare nuovamente il tempio (1Mac 4,36-61). Dalla descrizione della festa (ἐγκαίνια⁸⁰), che ancora oggi si celebra tra gli ebrei per otto giorni a memoria di tale miracolo (la solennità di *ḥānukkâ*, cf. 1Mac 1-4)⁸¹, sappiamo che la celebrazione era piena di gioia e che al tempo di Giuda Maccabeo furono compiuti dei sacrifici⁸².

In seguito il secondo tempio andò in rovina. Al tempo di Erode il Grande (ca. 37 a.C.), il tempio di Gerusalemme fu di nuovo ricostruito e restaurato. I lavori iniziati nell'anno 20 a.C. furono ultimati ottant'anni dopo, sotto Erode Agrippa II (nell'anno 64 d.C.). Ma dopo solo sei anni dalla fine dei lavori, il terzo e ultimo tempio di Gerusalemme fu totalmente e definitivamente distrutto dai Romani⁸³.

⁷⁹ Cf. AMIOT, «Temple», 1269–1270.

⁸⁰ La parola ἐγκαίνια [ἐν, καινός] significa proprio la consacrazione, la dedizione del tempio; descrive la festa d'inaugurazione; l'anniversario della dedizione del tempio. Nota V. Permyakov che secondo Gelasio di Cizico (antico storico della Chiesa) questa parola per la prima volta fu adoperata alla descrizione della dedizione di un tempio durante le feste consacratrici dei luoghi sacri a Gerusalemme. Gli studi storici rivelano che la stessa parola ἐγκαίνια nell'ambito della vita pubblica poteva assumere i significati seguenti: l'edificazione, la ricostruzione e la consacrazione. Per esempio nel VI secolo con questo termine si esprimeva più il rinnovo che la *dedicatio*. Anche nel linguaggio veterotestamentario (LXX) la parola si riferiva alla ricostruzione e alla edificazione. Invece per le chiese cristiane essa significava soprattutto la *consecratio*. Cf. VGI, 533, 948; VLG, 585; GEW, 754; EMONDS, «Enkainia», 36–37; PERMYAKOV, «Rite of consecration».

⁸¹ Cf. *Hānukkâ* (chanukkà, ebr. חֲנֻכָּה – dedicazione di un edificio) – la festa ebraica istituita da Giuda Maccabeo dopo la liberazione di Gerusalemme e purificazione del tempio. Nel 167 a.C. Antioco consacrò a Zeus un altare costruito nel Tempio di Gerusalemme. Mattatia, un Cohen e i suoi cinque figli Giovanni, Simone, Giuda, Elazar e Gionata guidò la ribellione contro Antioco. Dopo la morte di Mattatia (ca. 166 a.C.) Giuda divenne il capo dei ribelli. Nel 165 a.C. la rivolta ebraica contro la monarchia seleucide giunse a successo. Dopo la riconquista di Gerusalemme e del Tempio, Giuda ordinò che il Tempio fosse ripulito, fosse costruito un nuovo tempio e che le luci del candelabro venissero riaccese. Proprio la menorah sta al centro della celebrazione di questa festa. Cf. KOWALSKI, «Chanukka», 64–65; EMONDS, «Enkainia», 31–33.

⁸² Cf. MACRAE, «Dedication», 607; STIEFENHOFER, *Geschichte*, 10.

⁸³ Cf. WALCZAK, *Świątynia chrześcijańska*, 25; CONGAR, *Mistero*, 101.

1.1.4. Gli altri luoghi della preghiera giudaica

Il tempio di Gerusalemme, sin dall'inizio, fu il luogo privilegiato per il culto ebraico. Ma, è bene notare che la tradizione giudaica non era legata esclusivamente con esso. Come nota J. Sievers, un racconto aramaico presuppone che già Mosè avesse stabilito l'ordine della preghiera sinagogale. Ma in realtà non si sa nulla dell'origine delle sinagoghe e della prassi didattica o culturale ivi svolta. La tradizione e la scrittura descrivono le sinagoghe come luoghi di preghiera in cui il popolo si radunava per la lettura della *Torah* e dei profeti e per ricevere pubblicamente l'insegnamento basato su di essi⁸⁴. J. Sievers afferma ciò sulla base di un'iscrizione greca rinvenuta a Gerusalemme dove si legge: «Teodoto [...] edificò la sinagoga per la lettura della legge e per l'insegnamento dei precetti»⁸⁵. H. Sobeczko, analizzando le assemblee veterotestamentarie, scrive che, partendo dall'assemblea sul monte Sinai, si può osservare lo sviluppo dei diversi elementi liturgici. E proprio così si è formata la liturgia sinagogale⁸⁶. È doveroso dire che ogni singola sinagoga si capisce soltanto in riferimento al tempio di Gerusalemme. Le sinagoghe, infatti, non erano soltanto aule di catechesi, ma anche e soprattutto luoghi favorevoli all'incontro con la presenza divina (che per gli ebrei è sempre legata al tempio)⁸⁷.

Inoltre, gli edifici sinagogali erano spesso rivolti verso la Città Santa. La prassi di pregare rivolti verso Sion è nata probabilmente durante l'esilio d'Israele. Y. Congar nota, che gli esuli pensavano a Gerusalemme con nostalgia profonda, come testimonia efficacemente il commovente salmo 137:

¹ Lungo fiumi di Babilonia, là sedevamo piangendo al ricordo di Sion.
² Ai salici di quella terra appendemmo le nostre cetre. ³ Là ci chiedevano parole di canto coloro che ci avevano deportato, canzoni di gioia, i nostri oppressori: «Cantateci i canti di Sion!». ⁴ Come cantare i canti del Signore in terra straniera? ⁵ Se ti dimentico, Gerusalemme, si paralizzi la mia destra; ⁶ mi si attacchi la lingua al palato, se lascio cadere il tuo

⁸⁴ La parola *sinagôgê* significa sia «l'assemblea» che «l'edificio ove ha luogo un'assemblea». Cf. SIEVERS, «Culto e liturgia», 69.

⁸⁵ Cf. SIEVERS, «Culto e liturgia», 69–70.

⁸⁶ Cf. SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 72–73.

⁸⁷ Cf. RATZINGER, *Duch liturgii*, 60–61.

ricordo, se non metto Gerusalemme al di sopra di ogni mia gioia (Sal 137,1-6).

Come abbiamo visto sopra, anche la preghiera di dedicazione del tempio di Salomone contiene l'espressione: «Quando il tuo popolo [...] pregherà il Signore, rivolto alla città che tu hai scelta e alla casa che io ho costruita al tuo nome» (1Re 8,14-15), questo è certamente un influsso postesilistico sulla redazione del testo della preghiera⁸⁸.

1.2. Il Nuovo Testamento

Il Nuovo Testamento non annulla il Vecchio, ma lo porta a compimento. Come nota J. Danielou, la dimostrazione più evidente di questa affermazione sta nel fatto che le feste liturgiche del giudaismo sono state recepite ed arricchite dal cristianesimo di contenuti nuovi⁸⁹. Poiché Gesù era un ebreo osservante, la sua vita e la sua attività di evangelizzazione si svolgono durante le feste liturgiche e nei luoghi propri del giudaismo: il cristianesimo primitivo è qualcosa che sta nel solco della religione d'Israele. In particolare, c'è un legame speciale tra Cristo e il terzo tempio di Gerusalemme. Esso era il luogo centrale della preghiera sia per i Giudei, sia per i discepoli del Nazareno; per questi ultimi il portico di Salomone diventa il posto d'incontro della primitiva comunità cristiana⁹⁰.

Il Nuovo Testamento non contiene nessuna descrizione di dedicazione di luoghi di culto e nessuna preghiera consacratrice. La prospettiva, infatti, è diversa da quella veterotestamentaria. È vero che la Nuova Alleanza si presenta in continuità coll'Antica e ne realizza le aspettative, ma la venuta di Cristo reca con sé una novità, che supera ogni previsione rispetto ai tempi precedenti: con la nuova alleanza cristiana è Gesù che col suo corpo glorificato diventa tempio di Dio per il popolo dei credenti⁹¹.

Per comprendere meglio l'idea di tempio nel pensiero della Chiesa primitiva è necessario analizzare il rapporto che aveva Gesù con il santuario ed i legami tra esso e gli apostoli. Il culmine del pensiero paleocristiano riguardo

⁸⁸ Cf. CONGAR, *Mistero*, 85, 99–100.

⁸⁹ Cf. DANIELOU, *Bibbia e liturgia*, 293.

⁹⁰ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 23.

⁹¹ Cf. TRUDU, *Immagini simboliche*, 112.

al tempio è esemplificato nelle lettere paoline, dove l'Apostolo afferma il passaggio dal tempio materiale a quello spirituale.

1.2.1. Il tempio di Gerusalemme per Gesù Cristo

Dai vangeli sappiamo bene che Gesù ebbe una grandissima devozione per il tempio. Lungo tutta la vita di Cristo possiamo scorgere un misterioso vincolo che lo lega alla casa di suo Padre. Secondo J. Danielou, il Signore senti dentro di sé l'attrazione del delubro di Gerusalemme⁹². Già all'inizio della sua vita terrena Gesù vi fu presentato a Dio secondo la legge: il tempio diventa il luogo della ratifica della sua identità messianica, riconosciuta da Anna e da Simeone (Lc 2,22-32). Dodici anni dopo, proprio lì, ebbe luogo l'epifania della sapienza di Gesù col famoso episodio del colloquio con i dottori (Lc 2,41-50). Ed è sempre lì, dal pinnacolo del tempio, che Cristo manifestata l'obbedienza assoluta al Padre, in occasione della terza tentazione (Lc 4,9-12)⁹³. Gesù va' a festeggiare le grandi feste a Gerusalemme (Lc 2,41-50; Gv 2,14; ecc.)⁹⁴ e approva il culto celebrato nel luogo sacro, ma ne condanna il formalismo che poteva deformarlo (Mt 5,23-25). Dal vangelo sappiamo che il Signore partecipava anche alla festa della dedicazione del tempio (cf. Gv 10,22)⁹⁵. Il centrale luogo di culto ebraico, insomma, come sottolinea F. Amiot, fu veramente per nostro Signore «la casa di Dio»; «la casa di suo Padre»⁹⁶. Proprio nel tempio di Gerusalemme, i vangeli ci mostrano Gesù che insegna, mettendo i capi del popolo di fronte al suo messaggio (cf. Mt 21,14. 23, ecc.), operare guarigioni (cf. Mt 21,14, ecc.) e pronunciare giudizi e dichiarazioni di grande importanza (cf. Gv 7,14-15, ecc.). I vangeli, però, omettono i sacrifici offerti da Gesù⁹⁷. Gesù frequentava anche le sinagoghe e vi insegnava ed esse sono molto importanti nell'attività del Nazareno (cf. Mc 1,21; 3,1; Gv 18,20)⁹⁸.

⁹² Cf. DANIELOU, *Segno*, 7.

⁹³ Cf. WÉNIN, «Dimora per Dio», 194.

⁹⁴ Secondo i Sinottici Gesù è andato al tempio soltanto una volta per la sua ultima Pasqua. Però, come nota Y. Congar, Gesù e i suoi discepoli sono venuti a Gerusalemme senza dubbio parecchie volte, ciò suppongono gli stessi sinottici e ciò conferma anche san Giovanni (cf. Mt 23,77; Lc 13,34; Gv 2,13; 5,1-4; 7,10; 12,12-15). Cf. CONGAR, *Mistero*, 145.

⁹⁵ Cf. EMONDS, «Enkainia», 30-57.

⁹⁶ Cf. AMIOT, «Temple», 1270.

⁹⁷ Cf. CONGAR, *Mistero*, 139-140.

⁹⁸ Cf. FOCANT, «Dal tempio alla casa», 98.

È da notare che in tutta la sua attività Gesù mostra un immenso rispetto per «la casa della preghiera», cioè per il tempio, ma allo stesso tempo – come un novello Geremia – ne annuncia la prossima e necessaria distruzione (cf. Mt 23,38; 24,2). La conferma di tutto ciò avviene nel momento in cui Cristo muore e il velo del tempio si squarcia in due dall'alto verso il basso (Mc 15,38): è la fine del culto celebrato, la fine del giudaismo nell'economia della salvezza⁹⁹. Sulla bocca di Gesù l'annuncio della distruzione del tempio non è una minaccia; è una irrevocabile decisione: non ci sarà più il tempio della Città Santa. Tutto viene assorbito nella ciclica conclusione,¹⁰⁰ in Cristo si compie il passaggio dall'Antico Testamento al Nuovo. Per questo il tempio di Gerusalemme perde la sua essenza¹⁰¹. D'ora in poi il Padre può godere del nuovo tempio, il vero luogo sacro e la vera dimora di Dio tra gli uomini: Gesù stesso nella sua umanità e col suo corpo morto e risorto¹⁰². È molto importante, a questo punto, riesaminare l'episodio della purificazione del tempio, descritto sia nei vangeli sinottici sia nel Vangelo di Giovanni (Mt 21,12-13; Mc 11,15-18; Lc 19,45-46; Gv 2,12-22). B. Maggioni nota che si dovrebbe trattare di una sostituzione anzi di una purificazione del tempio¹⁰³. Il testo più vasto e significativo è quello del quarto vangelo:

¹³ Si avvicinava intanto la Pasqua dei Giudei e Gesù salì a Gerusalemme. ¹⁴ Trovò nel tempio gente che vendeva buoi, pecore e colombe, e i cambiavalute seduti al banco. ¹⁵ Fatta allora una sferza di cordicelle, scacciò tutti fuori del tempio con le pecore e i buoi; gettò a terra il denaro dei cambiavalute e ne rovesciò i banchi, ¹⁶ e ai venditori di colombe disse: «Portate via queste cose e non fate della casa del Padre mio un luogo di mercato». ¹⁷ I discepoli si ricordarono che sta scritto: *Lo zelo per la tua casa mi divora*. ¹⁸ Allora i Giudei presero la parola e gli dissero: «Quale segno ci mostri per fare queste cose?». ¹⁹ Rispose loro Gesù: «Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere». ²⁰ Gli dissero allora i Giudei: «Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere?». ²¹ Ma egli parlava del

⁹⁹ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 22.

¹⁰⁰ Cf. MAGGIONI, «Culto NT», 104.

¹⁰¹ Cf. KUNZLER, *Archieratikon*, 180.

¹⁰² Cf. CATTANEO, *Culto cristiano*, 25; CONGAR, *Mistero*, 141; DANIELOU, *Segno*, 23; WÉNIN, «Dimora per Dio», 195; CALEFFI, *Casa di Dio*, 19.

¹⁰³ Cf. MAGGIONI, «Culto NT», 102.

tempio del suo corpo. ²² Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù. (Gv 2,13-22).

Per Gesù il tempio di Gerusalemme è senza dubbio un posto privilegiato. Per difenderne la dignità e la santità, scacciò tutti quelli che l'avevano profanato facendolo diventare «una spelonca di ladri» e «un luogo di mercato» (Gv 2,13-22; Mt 21,12-13). Quell'atto di zelo religioso fu anche un intervento riformatore di natura profetica e messianica. Y. Congar dice, citando Sant'Agostino, che vendere il necessario per compiere i sacrifici prescritti dalla Legge dentro la cinta del tempio (nel cortile dei gentili) non era una colpa grave. B. Maggioni aggiunge anzi, che la presenza dei mercanti era necessaria al normale svolgimento del culto, perché proprio lì i pellegrini dovevano comprare gli animali per compiere i sacrifici e gli stranieri dovevano cambiare le «impure» monete straniere con quelle ebraiche¹⁰⁴. Ma Gesù scaccia gli animali, ugualmente che sono la «materia delle offerte legali, perché è giunta l'ora dell'adorazione in Spirito e verità»¹⁰⁵. Purificando il tempio, il Signore, che è la nuova «pietra angolare», fa spazio per riempirlo della sua parola e per insediarsi egli stesso¹⁰⁶. Con tale azione Gesù fonda anche l'universalismo: il tempio, non ha onorato il suo status di casa di preghiera per tutti i popoli, è destinato alla distruzione¹⁰⁷ e d'ora in poi, non sarà più necessario andare a Gerusalemme per trovare Dio. La vera Gerusalemme, il vero «centro del mondo», si troverà ovunque laddove si riunisce un gruppo di cristiani: è proprio questo il santuario dove Dio viene celebrato in Spirito e in verità¹⁰⁸, come è esemplificato nell'episodio della Samaritana:

Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità (Gv 4,24).

¹⁰⁴ Cf. MAGGIONI, «Culto NT», 103.

¹⁰⁵ Cf. CONGAR, *Mistero*, 148–150.

¹⁰⁶ Cf. WÉNIN, «Dimora per Dio», 195.

¹⁰⁷ Cf. FOCANT, «Dal tempio alla casa», 90.

¹⁰⁸ Cf. CONGAR, *Mistero*, 153. La tematica del «centro del mondo» è stata elaborata profondamente nel libro: ELIADE, *Sacro e profano*, 28–35.

Durante la cacciata dei venditori, Gesù pronuncia le parole che sono diventate il motivo immediato della condanna alla morte¹⁰⁹. J. Danielou, scrive a proposito:

«Distrugete questo tempio [di pietra] ed io lo ricostruirò [il mio corpo] in tre giorni» (Gv 2,19). Questo è il segno del tempio: la risurrezione, vale a dire il mistero della Presenza di Dio nell'umanità di Gesù e dei suoi che succede alla sua Presenza nel tempio di Gerusalemme; infine, quando Gesù muore sulla croce, uno dei tre segni che attestano l'ordine nuovo, è il velo del tempio che si lacera: il tempio non ha più una funzione, perché il Nuovo Tempio è edificato¹¹⁰.

Dopo la morte di Gesù, quando il velo del tempio si lacera, Dio conferma Gesù come il nuovo tempio e il Crocifisso come un luogo d'incontro con Lui¹¹¹: suo figlio unigenito.¹¹² È Lui il vero tempio di Dio, il luogo, dove dimora la sua gloria, alla quale tutti i fedeli hanno accesso¹¹³. Di conseguenza i suoi discepoli non hanno più bisogno di un tempio materiale.

1.2.2. Il nuovo tempio cristiano nel pensiero degli apostoli

Nonostante questo, dopo la risurrezione di Gesù Cristo gli apostoli e i primi discepoli continuarono a frequentare sia il tempio sia le sinagoghe. Negli Atti degli Apostoli leggiamo che i cristiani di origine ebraica «ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio» (At 2,46), perché il rispetto e i legami nei confronti di questo luogo si mantengono immutati: come si era rapportato Gesù con i luoghi di culto, così si rapportano in seguito i proto-cristiani. Sempre negli Atti viene descritta l'attività degli apostoli nel tempio (cf. At 5,12-42) che non aveva niente di nuovo. G. Giavini sottolinea che il tempio era il luogo principe di riunione specialmente per gruppi numerosi, per scambi amichevoli e commerciali, oltre che centro per il culto individuale e comunitario al Dio d'Israele¹¹⁴.

¹⁰⁹ Cf. MAGGIONI, «Culto NT», 101.

¹¹⁰ Cf. DANIELOU, *Segno*, 7-8.

¹¹¹ Cf. FOCANT, «Dal tempio alla casa», 92.

¹¹² Cf. KUNZLER, *Archieratikon*, 181.

¹¹³ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 27; CONGAR, *Mistero*, 171.

¹¹⁴ Cf. GIAVINI, «Per una teologia», 569; cf. CULLMANN, *Foi et culte*, 107-107.

Però, nella vita della prima comunità cristiana si fa strada la convinzione rafforzata dall'insegnamento di san Paolo, che il vero santuario di Dio, il vero luogo del nuovo culto, sia quello edificato da pietre vive, l'*ecclesia*¹¹⁵, il Corpo Mistico di Gesù¹¹⁶. Questo concetto è già presente nel discorso di Stefano:

Ma l'Altissimo non abita in costruzioni fatte da mano d'uomo, come dice il Profeta: Il cielo è il mio trono e la terra sgabello per i miei piedi. Quale casa potrete edificarmi, dice il Signore, o quale sarà il luogo del mio riposo? Non forse la mia mano ha creato tutte queste cose? O gente testarda e pagana nel cuore e nelle orecchie, voi sempre opponete resistenza allo Spirito Santo; come i vostri padri, così anche voi (At 7,48-51).

Il diacono Stefano, citando il profeta Isaia (Is 66,1-2), esprime l'inadeguatezza a contenere la presenza divina di un tempio manufatto¹¹⁷. Rivela così anche una nuova teologia del tempio e del culto ivi celebrato: Dio esiste e dimora tra i suoi fedeli¹¹⁸. Nelle lettere apostoliche questo pensiero viene ulteriormente sviluppato. Nota F. Trudu:

Il tempio non è solo il corpo fisico di Cristo, morto e risuscitato, ma anche l'insieme di coloro che nella fede aderiscono a lui, cioè la Chiesa. È in essa che Dio si rende presente per farsi incontrare dai suoi figli e perché venga adorato in spirito e verità¹¹⁹.

Sono i fedeli coloro che creano il nuovo tempio spirituale, che è propagine del corpo di Cristo. Dio vivo ha bisogno, soprattutto, dei templi vivi¹²⁰. San Paolo a questo proposito dice: «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché santo è il tempio di Dio, che siete voi» (1Cor 3,16-17). La medesima concezione è riscontrabile negli scritti di Pietro, per il quale i cri-

¹¹⁵ Il termine *ecclesia* per designare un edificio del culto cristiano si incontra per la prima volta nella *Historia Augusta* nella «Vita di Aureliano» di Flavio Vopisco († meta IV secolo). Cf. MOHRMANN, «Dénominations», 155–156.

¹¹⁶ Cf. SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 177.

¹¹⁷ Cf. GIAVINI, «Per una teologia», 571.

¹¹⁸ Cf. SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 179.

¹¹⁹ Cf. TRUDU, *Immagini simboliche*, 114.

¹²⁰ Cf. MICHELS, «Zeno von Verona», 11.

stiani sono «impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo» (1Pt 2,5). Siccome il corpo di Cristo è il vero tempio e i cristiani ne fanno parte, allora ciascuno di loro è vera dimora di Dio ed il corpo di ciascuno è tempio dello Spirito Santo (cf. 1Cor 6,19)¹²¹. L'edificio di cui parla Paolo è sempre in costruzione e sorge sulla pietra angolare, che è Gesù stesso. Cristo è il fondamento su cui cresce e si sviluppa la Chiesa: Egli è la fonte della sua fede e della sua stessa vita¹²². Le costruzioni umane dovrebbero essere il simbolo di questa verità. È per questo che le chiese sono edifici straordinari.

La teologia del nuovo sacerdozio e del nuovo tempio viene ampiamente illustrata ed approfondita nella Lettera agli Ebrei. Uno dei passi più significativi in tal senso è il seguente:

¹ Perciò, fratelli santi, partecipi di una vocazione celeste, fissate bene lo sguardo in Gesù, l'apostolo e sommo sacerdote della fede che noi professiamo, ² il quale è fedele a colui che l'ha costituito, come lo fu anche Mosè in tutta la sua casa. ³ Ma in confronto a Mosè, egli è stato giudicato degno di tanta maggior gloria, quanto l'onore del costruttore della casa supera quello della casa stessa. ⁴ Ogni casa infatti viene costruita da qualcuno; ma colui che ha costruito tutto è Dio. ⁵ In verità Mosè fu fedele in tutta la sua casa come servitore, per rendere testimonianza di ciò che doveva essere annunziato più tardi; ⁶ Cristo, invece, lo fu come figlio costituito sopra la sua propria casa. E la sua casa siamo noi, se conserviamo la libertà e la speranza di cui ci vantiamo (Eb 3,1-6).

Y. Congar afferma che con Cristo inizia un nuovo tipo di sacerdozio, non più terreno, ma celeste. Le funzioni sacerdotali dell'Antico Testamento sono solo immagine di Cristo. Al sacerdozio del Figlio di Dio corrisponde un tempio celeste, che è vero: esiste realmente un «luogo» spirituale dove stare in piena comunione con Dio e alla sua presenza. Gesù, come novello ed unico Sommo Sacerdote, ci ha fatto entrare nel più segreto Santo dei Santi¹²³. Il tempio terrestre è solo un riflesso di quello celeste. Nella Lettera agli Ebrei, infatti, la morte, risurrezione ed ascensione di Gesù sono interpretate come l'offer-

¹²¹ Cf. AMIOT, «Temple», 1272; JOUNEL, «Luoghi», 731.

¹²² Cf. TRUDU, *Immagini simboliche*, 115.

¹²³ Cf. CONGAR, *Mistero*, 200–202.

ta del Cristo-Sacerdote. Il servizio nel tempio terrestre è sempre stato simbolo del servizio nel tempio celeste. Le offerte immolate sulla terra non potevano dare la salvezza, ma preludevano all' Agnello e alla sua offerta perfetta:

¹¹ Ogni sacerdote si presenta giorno per giorno a celebrare il culto e ad offrire molte volte gli stessi sacrifici che non possono mai eliminare i peccati. ¹² Egli al contrario, avendo offerto un solo sacrificio per i peccati una volta per sempre si è assiso alla destra di Dio (Eb 10,11-12)¹²⁴.

La Chiesa primitiva non ha alcun interesse ad erigere edifici religiosi che siano caratteristici e distintivi della nuova fede e nei confronti delle altre religioni, che, invece, avevano templi maestosi con apparati sacerdotali e rituali ben precisi. Marco Minucio Felice scrive nella prima metà del secondo secolo:

Pensate che noi abbiamo nascosto quello che veneriamo perché non abbiamo né templi né altari. Ma quale simulacro potrei immaginare in onore di Dio se l'uomo stesso è una sua immagine? Quale tempio dovremmo edificare a lui, se tutto l'universo, da lui creato, non può contenerlo? Come possiamo chiudere all'interno di un edificio la potenza e la grandezza così grande? Non è meglio dedicargli un santuario nelle nostre anime? nell'intimità del nostro cuore? devo offrire vittime e sacrifici al Signore, che Egli ha dato per il mio uso, e così dare a Lui le cose sue? Vittima gradevole è uno spirito retto, un cuore puro, un'anima sincera. Dunque, praticare la virtù è invocare Dio; coltivare la giustizia è offrire sacrifici a Dio; astenersi dalla frode è rendersi Dio propizio; strappare un uomo dal pericolo è immolare a Dio una vittima ottima. Ecco i nostri sacrifici, ecco il culto dovuto a Dio¹²⁵.

¹²⁴ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 32.

¹²⁵ MUNICIUS FELIX, *Octavius*, 32:1-3, 30: «Putatis autem nos occultare quod colimus, si delubra et aras non habemus? Quod enim simulacrum deo fingam, cum, si recte existimes, sit dei homo ipse simulacrum? Templum quod ei extruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit? Et cum homo latius maneam, intra unam aediculam vim tantæ maiestatis includam? Nonne melius in nostra dedicandus est mente? in nostro intimo consecrandus est pectore? Hostias et victimas deo offeram, quas in usum mei protulit, ut reiciam ei suum munus? Ingratum est, cum sit litabilis hostia bonus animus et pura mens et sincera sententia. Igitur qui innocentiam colit, deo supplicat; qui iustitiam, deo libat; qui fraudibus abstinet, propitiat deum; qui hominem periculo subripit, optimam victimam cædit. Hæc nostra sacrificia, hæc dei sacra sunt: sic apud nos religiosior est ille qui iustior». Cf. CALABUIG, «Dedicazione», 375-376.

Inizialmente, quindi, fu soprattutto posta attenzione a creare comunità di discepoli del Risorto nelle quali la preghiera, la condivisione e il perdono fossero vissuti quotidianamente¹²⁶. Nell'Apocalisse il tempio terrestre della Chiesa incontra quello celeste, il vero regno dell'Agnello, ed ambedue si uniranno definitivamente alla fine del mondo¹²⁷. I cristiani, come scrive G. Grasso, non avevano un tempio, però avevano Gesù Cristo Signore; inoltre vivevano in una dimensione comunitaria (*koinonía*)¹²⁸. Sapendo ciò, non ci si deve stupire leggendo quanto scrivevano alcuni Padri proprio contro le costruzioni di edifici religiosi. Origene († 253) diceva, per esempio, che Dio non ha bisogno degli edifici perché il suo tempio costituisce il mondo intero, mentre l'ottimo tempio per i suoi fedeli è il corpo del Salvatore¹²⁹. Cipriano di Cartagine († 258) considerava le dediche dei templi a Dio come un nonsenso, perché se il Signore avesse voluto possedere una casa, a chi sarebbe appartenuto il tempio-mondo intero? L'uomo, continua Cipriano, non può chiudere in un edificio tutta la grande maestà di Dio¹³⁰.

1.2.3. *Domus ecclesiae*

Allora una delle novità del cristianesimo che contrastava maggiormente col paganesimo greco-romano fu proprio quella di non avere, inizialmente, né templi, né altari, né immagini sacre¹³¹. È bene notare, però, che il vero tempio di Dio, la Chiesa, non escludeva *a priori* la possibilità di avere dei luoghi adatti alla vita della comunità cristiana. Anche i più forti antagonisti della sacralità dello spazio concordano sul fatto che la comunità dei credenti avesse bisogno di un luogo dove poter radunarsi¹³². Infatti, l'assemblea liturgica, avendo una struttura comunitaria e gerarchica, si presenta di stare in un luogo concreto. Solo nell'assemblea (σύναξις), radunata in un posto concreto, i cristiani nella comunità si riconoscono come Chiesa; l'edificio è il punto di riferimento della

¹²⁶ Cf. FOCANT, «Dal tempio alla casa», 102.

¹²⁷ Cf. AMIOT, «Temple», 1272–1273.

¹²⁸ Cf. GRASSO, «Perché le chiese?», 556.

¹²⁹ Cf. ORIGENES, Celsus (A), 7:45; 8:19, 543, 578; OZÓG, *Kościół starożytny*, 50.

¹³⁰ In Cipriano troviamo quasi stesse parole che in Municio Felice: «Quod vero templum habere possit Deus, cuius templum totus est mundus? et cum homo latius maneat, intra unam aediculam vim tantæ majestatis includam? In nostra dedicandus est mente, in nostro consecrandus est pectore». CYPRIANUS, *De idolorum*, 9, 576B–577A; cf. OZÓG, *Kościół starożytny*, 54–55.

¹³¹ Cf. BATIFFOL, «Notes», 61.

¹³² Cf. RATZINGER, *Duch liturgii*, 59; HARNACK, *Mission und Ausbreitung* 2, 611–618.

comunità¹³³. G. Giavini afferma che il Nuovo Testamento non descrive i luoghi della preghiera cristiana; se ne suppone l'esistenza¹³⁴. La prima comunità cristiana, pur vivendo ancora nel rispetto verso il tempio ebraico, celebrava, bensì, la frazione del pane «nelle case» (At 2,23.46). Così proprio le dimore private furono spesso lo scenario della Chiesa primitiva. Nota L. Duchesne che anche la struttura delle case di quell'epoca si prestava al culto cristiano: all'entrata sulla via pubblica, ne corrispondeva un'altra che portava al cortile interno, circondato dal portico; dietro la casa, di solito, c'era una sala chiusa e anche i bagni, le stanze e le cantine. Questa struttura permetteva di dare l'accoglienza ai diversi gruppi di cristiani: c'era il posto per il clero, per i catecumeni, per i fedeli e per i penitenti; una stanza era adibita a deposito, anticipazione dell'odierna sagrestia¹³⁵.

Benché la frazione del pane in casa, il pregare e la vita comunitaria fossero usanze tradizionali anche del popolo ebraico, i cristiani diedero a queste usanze un significato totalmente nuovo: esse rimandavano alla croce e a Gesù. Secondo gli esegeti l'espressione *fractio panis* rimanda immancabilmente all'Eucaristia domestica della Chiesa primitiva¹³⁶. Il prototipo delle chiese domestiche è senza dubbio il Cenacolo, «madre di tutti i templi cristiani»¹³⁷. L'Eucaristia si celebrava in particolare nelle sale da pranzo delle chiese-case: succedeva spesso che proprio per l'insegnamento, le altre preghiere e per la catechesi, i primi cristiani prendevano in affitto altre grandi aule¹³⁸.

J. Boguniowski scrive che il carattere dei luoghi delle prime assemblee cristiane si diversifica dal tempio giudaico già nel nome: il luogo della preghiera non viene più chiamato «casa di Dio», ma «casa della Chiesa», «casa della comunità riunita attorno a Cristo» (*domus ecclesiae*)¹³⁹. La *domus* è quindi il luogo della comunità cristiana dove essa s'incontra e svolge il culto¹⁴⁰. Senza fare appunti a Boguniowski, si può però osservare che il luogo dove il popolo incontra il Signore deve essere anche la vera *domus Dei* (κυριακόν): l'edificio

¹³³ Cf. CHENGALIKAVIL, «Chiesa», 191–192; MAGGIANI, «Chiesa come luogo», 623; SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 177.

¹³⁴ Cf. GIAVINI, «Per una teologia», 575.

¹³⁵ Cf. DUCHESNE, *Origines*, 385–386.

¹³⁶ Cf. CALABUIG, «Dedicazione», 377.

¹³⁷ Cf. KATSANEVAKIS, *Culto*, 7.

¹³⁸ Cf. STIEFENHOFER, *Geschichte*, 36.

¹³⁹ Cf. BOGUNIOWSKI, *Domus Ecclesiae*, 377.

¹⁴⁰ Cf. BONNACORSO, *Celebrare la salvezza*, 205–216; TRUDU, *Immagini simboliche*, 47.

di pietra testimonia che Dio abita nella Chiesa-comunità, perciò quando nel luogo fisico è accolta l'assemblea liturgica, lì c'è Dio¹⁴¹. Allora l'edificio cristiano è ambivalente perché nessuna chiesa si può chiamare soltanto ed esclusivamente «casa di Dio», ma essa è anche, secondo le parole del Signore, «casa di preghiera» (Lc 19,46), ossia casa di riunione per la comunità cristiana. Il concetto dell'abitazione divina non deve mettere l'aspetto comunitario in secondo piano¹⁴².

Durante la vita terrestre di Gesù, le chiese domestiche cominciarono ad entrare in conflitto col tempio e con la sinagoga – anche se il Signore vi insegnò sempre volentieri (cf. Mc 7,17.24; 10,10). Dopo la morte e risurrezione di Gesù, è la casa il teatro della Pentecoste (At 2,2): nella casa di Cornelio avviene la svolta per la *missio ad gentes* (At 10,22)¹⁴³; a Roma, Paolo riceve ed insegna alla gente che si raduna in casa sua (cf. At 28,30-31); sono note anche la casa di Maria, madre di Marco (At 12,12), la casa a Troada (At 20,7-13), la casa di Aquila e Priscilla ad Efeso (1Cor 16,19) ed a Roma (Rm 16,5), e la casa di Filemone (Fm 1-2).

Dopo la lapidazione di Stefano, i cristiani, banditi dalle sinagoghe, si spostano definitivamente per il culto in luoghi religiosamente neutri. C. Focant nota che lo spostamento del cristianesimo nascente da Gerusalemme a Roma è parallelo alla migrazione della comunità dal tempio alla casa. Tale fenomeno rende la comunità molto poco culturale e rituale, ma molto più vicina al modello della scuola filosofica greca, dove il maestro insegnava, circondato dai suoi discepoli¹⁴⁴. Nelle case patrizie di Roma, il locale più adatto ad ospitare il culto cristiano fu il *triclinium*, la vasta sala da pranzo col pavimento incernato, che assumeva quasi la forma di una basilica¹⁴⁵.

H. Sobeczko analizza vari brani neotestamentari e presenta, a grandi linee, l'attività delle varie comunità riunite nelle case. Afferma che la casa fu il primo luogo dell'assemblea liturgica: qui si celebrava la frazione del pane (At

¹⁴¹ Proprio da questa parola greca vengono i nomi della Chiesa (chiesa) nelle lingue germaniche: *Kirche, Kirke, Kerk, Kierch, Kaark, Church*. Cf. DUCHESNE, *Origines*, 386; KUNZLER, *Archieratikon*, 183.

¹⁴² Durante il medioevo, in Occidente, divenne consuetudine conservare la presenza eucaristica presso l'altare delle chiese, ma tale usanza era regolata affinché fosse messa in alto in modo discreto, per esempio usando le cappelle nelle navate laterali. La *ratio* di tutto ciò sta proprio nel fatto che l'edificio non è solo il luogo di Dio, ma anche il luogo per il popolo. Cf. VALENTINI – CARONIA, *Domus ecclesiae*, 12.

¹⁴³ La nota nella Bibbia di Gerusalemme chiama quest'evento: «pentecoste dei pagani».

¹⁴⁴ Cf. FOCANT, «Dal tempio alla casa», 92-99; STIEFENHOFER, *Geschichte*, 35-36.

¹⁴⁵ Cf. BOUYER, *Architettura*, 40.

2,46) e qui si pregavano e cantavano i salmi (At 12,12; Ef 5,19). Le case dei primi cristiani furono anche i luoghi dell'insegnamento e della catechesi – insomma, i veri centri dell'attività missionaria (cf. At 20,20). Infine queste abitazioni diedero anche rifugio e ospitalità agli apostoli ed ai primi missionari (At 21,8)¹⁴⁶.

Ogni comunità di cristiani, dunque, aveva bisogno di un luogo per i propri incontri. Inizialmente, questi luoghi furono le case dei primi convertiti (magari quelli più ricchi e facoltosi che possedevano delle grandi abitazioni, ma non solo). Poi, dalla metà del II sec. – a Roma, Smirne, Efeso – i raduni avvenivano presso le tombe dei martiri (*memoria*) o nelle catacombe vicino a queste costruite. Soprattutto durante le persecuzioni, ci si radunava ovunque, perfino nelle carceri¹⁴⁷. Nella tipologia domestica bisogna annoverare un altro gruppo di *domus ecclesiae* a Roma, i cosiddetti *tituli*: luoghi offerti alla comunità da famiglie private, luoghi sempre legati al *titulus* del donatore. Abbiamo qualche testimonianza archeologica di *tituli*, conservati e scoperti sotto alcune chiese di Roma. J. Boguniowski, nel suo lavoro, individua i seguenti: *Titulus Bizantius*, presso la basilica dei Santi Giovanni e Paolo al Celio; *Titulus Anastasiae*, sotto la basilica di Sant'Anastasia al Palatino; *Titulus Equiti*, sotto la basilica dei Santi Silvestro e Martino ai Monti; *Titulus Lucinae* e *Titulus Marcelli*, sotto la basilica di San Lorenzo in Lucina; *Titulus Pudentis*, nel sotterraneo della basilica di Santa Pudenziana; *Titulus Cæciliae*, sotto la basilica di Santa Cecilia in Trastevere. Inoltre sono state ritrovate *domus ecclesiae* sull'Aventino sotto la basilica di Santa Sabina, al Quirinale sotto la basilica di Santa Susanna e a Trastevere sotto la basilica di san Crisogono e Santa Maria¹⁴⁸.

Le assemblee paleocristiane continuarono ad essere domestiche anche dopo la morte degli apostoli. Durante I e II secolo per ospitare l'assemblea cristiana e le sue liturgie bastava un'ampia sala domestica. Talvolta pare si passasse da una sala all'altra: dal luogo della celebrazione della Parola, al luogo della celebrazione dell'Eucaristia. Per i battesimi era sufficiente radunarsi presso un corso d'acqua o approfittare di chi poteva disporre di terme private¹⁴⁹.

Logicamente, quando il numero dei credenti cominciò ad aumentare, cominciarono anche ad apparire spazi più grandi. Esistono alcuni documenti del II secolo, contenenti indicazioni pratiche per rendere adatte le sedi delle riu-

¹⁴⁶ Cf. SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 181.

¹⁴⁷ Cf. BOGUNIOWSKI, *Domus Ecclesiae*, 122–134; CHENGALIKAVIL, «Chiesa», 194,

¹⁴⁸ Cf. BOGUNIOWSKI, *Domus Ecclesiae*, 195–253.

¹⁴⁹ Cf. JOUNEL, «Luoghi», 731.

nioni alle comunità¹⁵⁰. Per esempio, un pagano, tale Porfirio, scrisse nel 268, che i cristiani avevano edificato delle sale amplissime, in cui si radunavano per pregare¹⁵¹. Anche di questa tipologia esistono testimonianze archeologiche: la *domus ecclesiae* di Dura Europos in Siria e la *domus Petri* a Cafarnaò¹⁵².

La *domus* di Dura Europos fu edificata intorno all'anno 230 e servì alle necessità della locale comunità cristiana per una ventina d'anni, fin quando la città non venne distrutta. Probabilmente, era la casa di un ricco membro della comunità resa per uso liturgico. Vi si trovavano una grande aula liturgica, un cortile ed un battistero (alcuni studiosi suppongono che quest'ultimo sia stato costruito sopra la tomba di un martire). La sala grande conteneva circa settanta persone, disposte su banchi. Gli scavi archeologici hanno mostrato che la sala per il culto, come pure il battistero, erano orientati verso est. Inoltre, le pareti della casa erano affrescate¹⁵³.

Nella casa di Pietro a Cafarnaò, scoperta alla metà del XX secolo sotto le rovine di una chiesa dal V secolo, si trovava una grande sala quasi quadrata. Secondo gli archeologi serviva sicuramente per il culto liturgico, almeno fino alla trasformazione della casa in chiesa¹⁵⁴.

1.2.4. Altri luoghi di culto delle prime comunità cristiane

Abbiamo diverse testimonianze scritte del primo periodo del cristianesimo, che trattano degli edifici cultuali¹⁵⁵. Un cronista anonimo in particolare racconta che nella città di Edessa, dopo il battesimo del re Abgar IX († 216), un tempio pagano venne adibito a luogo di culto cristiano¹⁵⁶. Stesso edificio è menzionato anche nella *Cronaca di Edessa* (seconda metà del VI secolo). L. Bouyer afferma che durante le persecuzioni gli unici luoghi sicuri per la

¹⁵⁰ Cf. GRASSO, «Perché le chiese?», 556.

¹⁵¹ Cf. JOUNEL, «Luoghi», 731. Anche Ippolito di Roma († 235) parla dell'esistenza delle chiese destinate nel modo escluso alla preghiera ed all'insegnamento, distinguendole dalle case di abitazione. Cf. HIPPOLYTUS, *Traditio*, 35, 119; MOHRMANN, «Dénominations», 155–156.

¹⁵² Cf. SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 182–183.

¹⁵³ Cf. BOGUNIOWSKI, *Domus Ecclesiae*, 172–185; JOUNEL, «Luoghi», 732; GAMBER, *Domus Ecclesiae*, 15–16; MUZI, *Culto cristiano*, 58–59.

¹⁵⁴ Cf. BOGUNIOWSKI, *Domus Ecclesiae*, 167–171.

¹⁵⁵ Cf. BOGUNIOWSKI, *Domus Ecclesiae*, 105–106.

¹⁵⁶ Il tempio cristiano di Edessa è, infatti, la prima chiesa cristiana, attestata come tale con certezza. Cf. HARNACK, *Mission und Ausbreitung 2*, 615. Per approfondire il tema delle cristianizzazioni dei templi pagani in luoghi del culto cristiano *vide* SARADI, «Christianization», 113–134.

preghiera a Roma erano le case dei patrizi. In realtà, ricerche più recenti dimostrano che già prima delle persecuzioni i cristiani, a Roma e altrove, si servivano regolarmente di edifici già esistenti o costruiti espressamente per tale utilizzazione¹⁵⁷. È interessante notare che le chiese-case avevano come prototipo le sinagoghe; questo è vero, soprattutto, per le chiese siriane. Ogni sinagoga aveva i seguenti punti costitutivi: la cattedra di Mosè, la sala per il popolo ed il *Bema*¹⁵⁸. Nelle chiese il posto della cattedra di Mosè è stato sostituito con la cattedra del vescovo, mentre le letture venivano lette proprio dal «posto rialzato»¹⁵⁹.

Ma i cristiani portano anche delle innovazioni a livello strutturale e simbolico. La più importante è che lo sguardo non si rivolge più verso Gerusalemme, ma verso Oriente in generale, che sta a significare la direzione del Sole-Cristo. Poiché il simbolo di Gesù Cristo è la croce, le due realtà (l'Oriente e la croce) si sovrappongono: ambedue sostengono ora il simbolo che portava il tempio giudaico. La seconda innovazione è l'altare che non poteva esistere nelle sinagoghe e con il quale è comparso il nuovo punto di gravità. L'altare, infatti, non chiude lo spazio della chiesa ma è la porta verso la celebrazione liturgica eterna. La terza novità è che c'è anche un posto riservato alle donne: la chiesa accoglie tutti, mentre nelle sinagoghe la partecipazione era riservata ai soli uomini¹⁶⁰.

Anche se, per i primi tre secoli del cristianesimo, non ci sono testimonianze riguardanti dedizioni di chiese¹⁶¹, in realtà si può presupporre che esistesse la pratica di benedire in un certo modo i luoghi delle prime assemblee cristiane. Probabilmente l'unico atto consacratorio era quello di celebrare l'Eucaristia e gli altri sacramenti. Alcuni studiosi suppongono anche l'esistenza di altri riti solenni¹⁶². È possibile che per «dedizione» si intendesse genericamente «donazione» di un luogo a Dio, destinandolo stabilmente al servizio liturgico; purtroppo, è impossibile precisare i dettagli di tali atti liturgici¹⁶³.

¹⁵⁷ Cf. BOUYER, *Architettura*, 40.

¹⁵⁸ *Bema* (βῆμα) – nel senso largo della parola significa semplicemente il «podio». Nella tradizione bizantina è la parte della navata, chiusa dall'iconostasi, contenente l'altare (santuario). Nella tradizione siriana il *bema* è lo spazio nel centro della navata dove si collocano i celebranti e dove vengono fatte le letture bibliche. Cf. NIN, «Bema», 109.

¹⁵⁹ Cf. KUNZLER, *Archieratikon*, 185.

¹⁶⁰ Cf. RATZINGER, *Duch liturgii*, 64–68.

¹⁶¹ Cf. FRASER, *Encænna*, 6–7.

¹⁶² Cf. STIEFENHOFER, *Geschichte*, 24–35, 38.

¹⁶³ Cf. RIGHETTI, *Storia liturgica*, 503.

Come abbiamo già detto, le prime comunità cristiane erano assidue, soprattutto, nella preghiera e zelanti nel vivere secondo l'insegnamento di Gesù. Le leggi romane, inoltre, non permettevano ai cristiani di costruire edifici culturali e le comunità non avevano personalità giuridica, perciò approfittavano di ogni luogo che fosse adatto per pregare¹⁶⁴. È per questo motivo che non ci sono prove dell'esistenza di un rito di dedicazione durante lungo periodo pre-costantiniano. Ma abbiamo qualche documento che riporta degli accenni per noi interessanti: un decreto di papa Evaristo († 121), incorporato nel *Decretum* di Graziano, in cui si prescrive che tutte le basiliche devono essere consacrate con la celebrazione della santa messa¹⁶⁵; un passo della Seconda Lettera dello Pseudo Clemente, in cui si legge che le chiese dovessero essere edificate in luoghi adatti, e dovessero essere consacrate con preghiere sacerdotali¹⁶⁶; un passo degli *Atti dei Santi Trifone e Respicio*, in cui viene menzionata la dedicazione di un *martirium* in onore di questi santi. Ma tali testimonianze non sono attendibili perché la composizione è tardiva¹⁶⁷.

Con l'imperatore Costantino, cambia tutto: tra IV e VI secolo, tutte le province dell'Impero Romano divenute cristiane, assistono alla fioritura di chiese, che, per loro struttura architettonica, furono chiamate basiliche.

1.3. Le inaugurazioni delle chiese dopo la Pace di Costantino

Il primo periodo della storia del cristianesimo fu per i seguaci di Gesù, senza dubbio, un periodo molto difficile. La comunità dei discepoli, esclusa dalla sinagoga, cominciò a subire numerose persecuzioni, perpetrate in particolare prima dalle gerarchie religiose ebraiche e poi dagli imperatori romani. Ogni persecuzione aveva come finalità l'eliminazione totale dei cristiani. Tutto ciò, ovviamente, non si è mai verificato. Anzi, il tempo delle persecuzioni cristiane, fu anche ricchissimo di testimonianze di fede da parte di innumerevoli martiri, che offrendo la propria vita, portarono alla Chiesa nuovi fedeli. Spie-

¹⁶⁴ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 36.

¹⁶⁵ «Omnes basilicæ cum missa semper debent consecrari, altaria vero placuit non solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione sacrari». EVARISTUS, *Decretum*, 631C–632A.

¹⁶⁶ «Ecclesias per congrua et utilia facite loca, quæ divinis precibus sacrare oportet, et in singulis sacerdotes, divinis orationibus Deo dicatos, poni». CLEMENS ROMANUS, *Epistola 2*, 129C.

¹⁶⁷ «Convenerunt autem religiosi viri et sacerdotes Domini, et dedicaverunt autem martirium illorum cum omni honore», in: RIGHETTI, *Storia liturgica*, 503.

gando la crescita dei cristiani in quel tempo, si può citare una famosa frase di Tertulliano: «Etiam plures efficimur, quotiens metimur a vobis: semen est sanguis Christianorum»¹⁶⁸. Dalla sofferenza e dall'oppressione la Chiesa, anziché indebolita, ne usciva sempre vittoriosa e rinvigorita nella fede.

Questa situazione avversa ai cristiani cambia radicalmente all'inizio del IV secolo. I cristiani di questo periodo sentono ancora il profumo del sangue dei loro confratelli deceduti durante l'ultima persecuzione ordinata da Diocleziano (284–305), quando al trono sale il giovane Gaius Flavius Valerius Constantinus. Proprio con quest'imperatore, comincia la nuova era del cristianesimo. Il vero punto di svolta è la pubblicazione dell'*Editto di Milano* (313). In quest'importantissimo documento leggiamo, tra l'altro:

Io, Costantino Augusto, come pure io, Licinio Augusto, ci siamo riuniti felicemente a Milano per trattare di tutte le questioni che riguardano il bene e la sicurezza pubblici. E fra tutti gli altri provvedimenti da varare a vantaggio della maggioranza delle persone abbiamo ritenuto doveroso regolare prima di tutto quelli relativi al rispetto della divinità, concedendo sia ai cristiani che a tutti la libera possibilità di seguire la religione che ognuno si è scelta [...]; non si dovrà [più] negare questa libertà assolutamente a nessuno che abbia aderito in coscienza alla religione dei cristiani, o a quella che abbia ritenuto la più adatta a sé [...] abbiamo deciso di annullare tutte le restrizioni già notificate per iscritto a codesto ufficio e aventi per oggetto il nome dei cristiani, e di abrogare altresì le disposizioni che possano apparire contrarie ad estranee alla nostra clemenza, permettendo [da] ora [in avanti] – a chiunque voglia osservare la religione dei cristiani – di farlo senz'altro con assoluta libertà, senza essere disturbato o molestato [...]. I luoghi dove essi [cristiani] avevano in precedenza l'abitudine di riunirsi [...] dovranno essere restituiti senza pagamento e senza nessuna richiesta d'indennizzo, evitando ogni frode e ogni equivoco, da parte di quelli che risultano averli acquistati in epoca precedente dal patrimonio statale o da chiunque altro¹⁶⁹.

¹⁶⁸ TERTULIANUS, *Apologeticus*, 50:13, 398.

¹⁶⁹ LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, 267B–269B: «Cum feliciter, tam ego Constantinus Augustus, quam etiam ego Licinius Augustus, apud Mediolanum cinvenissemus, atque universa, quæ ad commoda et securitatem publicam pertinerent, in tractatu haberemus, hæc inter cætera quæ videbamus pluribus hominibus profutura, vel in primis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et christianis, et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset [...]. Itaque hoc consilio salubri ac

Da questo momento in poi, il cristianesimo diventa una religione legittima e privilegiata; con libertà di culto. La nuova religione non è più qualcosa di clandestino ma può tranquillamente entrare nel periodo della sua vera primavera. La Chiesa diventa così «persona giuridica» in senso proprio, perché può avere delle proprietà che fanno parte del cosiddetto; *corpus christianorum*¹⁷⁰. Poiché è cambiato lo status giuridico della Chiesa, vanno osservati anche lo sviluppo dei riti e delle pratiche liturgiche. D'ora in poi, d'avanti alla Chiesa, sono state aperte nuove prospettive.

Infatti, tutta la vita della Chiesa, anche la liturgia, è interessata dei nuovi avvenimenti e le celebrazioni solenni delle dediche delle chiese e degli altari non fanno eccezione. Per questa ragione, è necessario analizzare la storia di questo evolversi dall'antichità fino ai nostri giorni. Soltanto da una approfondita prospettiva storica è possibile capire meglio sia la forma odierna dei riti, sia le differenze e le somiglianze tra di essi¹⁷¹.

Grazie agli scritti dei Padri della Chiesa di questo periodo di cambiamenti possiamo avere informazioni sulla liturgia e sulle pratiche della pietà nelle prime comunità dei credenti. È da notare, però, che in questo tempo non troviamo ancora dei libri liturgici e dei testi codificati in maniera professionale.

Sappiamo bene che tra il IV e il VI secolo, in tutte le province dell'Impero Romano ci fu una vera e propria fioritura di chiese cristiane. Alcuni edifici esistevano già prima, ma erano in rovina: con il cristianesimo venivano ricostruite. La maggior parte comunque furono edificate *ex-novo*. Dal loro modello architettonico esse furono chiamate «basiliche»¹⁷². Occorre notare che le origini delle forme architettoniche delle basiliche e delle chiese edificate

rectissima ratione in eundem esse credidimus, ut nulli omnino facultatem abnegandam putarem, qui vel observationi christianorum, vel ei religioni mentem suam dederat, quam ipse sibi aptissimam esse sentiret [...]; Quare scire Dicationem tuam convenit, placuisse nobis, ut, amotis omnibus omnino conditionibus, quæ prius scriptis ad officium tuum datis super christianorum nomine videbantur, nunc vere ac simpliciter unusquisque eorum, qui eandem observandæ religioni christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem ac molestiam sui idipsum observare contendant [...]. Atque hoc insuper in persona christianorum statuendum esse censuimus, quod si eadem loca, ad quæ antea convenire consueverant, de quibus etiam datis ad officium tuum litteris certa antehac forma fuerat comprehensa, priore tempore aliqui vel a fisco nostro, vel ab alio quocumque videntur esse mercati, eadem christianis sine pecunia, et sine ulla pretii petitione, postposita omni frustratione atque ambiguitate, restituantur». Cf. LATTANZIO, *Persecutori*, 123–127

¹⁷⁰ Cf. BATIFFOL, «Notes», 64.

¹⁷¹ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 59.

¹⁷² Cf. JOUNEL, «Luoghi», 732; CRIPPA, *Basilica cristiana*, 5. Occorre notare però che la basilica non era un prodotto di epoca di Costantino. Essa era un frutto dello sviluppo graduale degli edifici del culto cristiano, presente già prima del editto di Milano (313). Cf. HARNACK, *Mission und Ausbreitung* 2, 616.

in pianta centrale risalgono all'Oriente: sia pagano sia cristiano. Per esempio, la curvatura proviene dall'arte della Cappadocia; la cupola sopra il quadrato era usanza armena; il transetto era frequente tra gli architetti mesopotamici e l'arco tra quelli siriaci¹⁷³.

R. Taft, osservando come ci siano molte differenze tra le due macro-aree dell'Impero, ha individuato alcuni tratti generali che erano comuni a quasi tutte le basiliche cristiane dell'epoca sia in Oriente che in Occidente:

1. l'edificio culturale cristiano e la sua architettura erano presi in prestito dal mondo secolare;
2. la chiesa era un luogo di assemblea: non un tempio che offriva una dimora a Dio, ma la *domus ecclesiae*, la casa per la comunità cristiana ivi radunata;
3. l'edificio era spesso orientato;
4. di solito c'era un enorme atrio sulla facciata ovest della chiesa, dove i fedeli si ritrovavano per la processione di introito;
5. dentro o fuori la chiesa si trovavano delle sale o degli edifici ausiliari, come destinati ad usi particolari: ricevere e preparare i doni eucaristici, tenere i vasi sacri e i paramenti, ecc.
6. la navata della chiesa era caratterizzata da una notevole ampiezza;
7. per la Parola e l'Eucaristia erano previsti spazi separati e monumentali che erano connessi tra loro da una passerella recintata, per facilitare il passaggio;
8. le barriere che separavano questi spazi dal resto della navata servivano a trattenere la folla: non avevano nessuna funzione di occultamento e nessun significato simbolico particolare.

Accanto ai punti sopra elencati, R. Taft nota ancora altre somiglianze tra le chiese di quel periodo. La prima è la netta distinzione tra lo spazio per la Parola e quello per l'Eucaristia (ambedue avevano un proprio arredo distintivo); la seconda consiste nell'ampio spazio presente nelle chiese, il cui scopo fosse di permettere ai fedeli di spostarsi in processione, mentre si svolgevano le liturgie¹⁷⁴.

È da notare, però, che la basilica cristiana non fu una semplice imitazione del tempio greco-romano, cioè la casa del dio che si nasconde nella cella interna, mentre il popolo sacrifica dall'esterno. Essa non fu neanche imitazione della sinagoga ebraica, che sant'Ambrogio chiama «luogo d'incredu-

¹⁷³ Cf. HAMBACH, «Vom Sinn», 60.

¹⁷⁴ TAFT, «Spazio e orientamento», 219–220.

lità, dimora d'empietà, ricettacolo di follia condannato da Dio stesso». La destinazione della basilica cristiana è totalmente diversa e in sostanza non si identifica in una forma architettonica unica¹⁷⁵.

In Oriente, nel mondo bizantino in questo periodo troviamo già anche un'altra evoluzione degli edifici cultuali rispetto alla chiesa primitiva. Le forme architettoniche bizantine si distinguevano dai santuari cristiani imitanti gli esempi romani; lì, però nasce il nuovo stile della basilica greca. Essa si distingue in tre tipologie: la basilica «classica», l'edificio a pianta centrale e un ibrido delle prime due tipologie¹⁷⁶. Un tipo architettonico propriamente bizantino è la chiesa con pianta a croce greca che appare dal VI secolo: in essa gli archi che sostengono la cupola centrale sono aperti a nord e a sud e i quattro pilastri che puntellano la cupola sono interrotti ognuno da una cupola più piccola. I primi esempi, di questa tipologia li troviamo nelle rovine di Filippi in Macedonia ed in Asia Minore. Lo sviluppo della croce greca raggiunge il suo culmine nelle grandi chiese di Costantinopoli che sono diventate dei modelli meravigliosi per l'architettura bizantina: pensiamo in particolare a Ἀγία Σοφία (537) e agli Ἅγιοι Απόστολοι (550). Nota L. Bouyer che gli architetti bizantini scartarono tutte le caratteristiche della basilica precristiana perché non si adattavano alla liturgia, inventando così, un nuovo tipo di edificio, in cui tutto ciò che vi si trovasse fosse conforme alle rinnovate esigenze liturgiche. Nella tradizione bizantina, infatti, la basilica allungata, divisa in tre o più parti, fu sostituita da un edificio quadrato senza nessuna colonna¹⁷⁷. Sin dall'inizio, la chiesa bizantina era generalmente volta a oriente, cosicché al sorgere del sole l'altare e tutta la navata, attraverso le porte sante, venivano illuminati¹⁷⁸.

Pur essendo edifici cristiani piuttosto comuni, le basiliche romane e greche non costituivano le uniche tipologie. Spesso, infatti, le nuove chiese furono costruite su templi antichi, usandone il materiale litico, cosicché, il terreno dell'*encenia* pagana veniva occupato dalle varie costruzioni delle quali il vescovo usufruiva per le sue funzioni¹⁷⁹.

Non si può dire, con certezza, quando cominciarono gli adattamenti dei templi pagani alle chiese cristiane. Alcuni studiosi affermano che tale pra-

¹⁷⁵ Cf. CRIPPA, *Basilica cristiana*, 6.

¹⁷⁶ Cf. STERN, *Sztuka bizantyńska*, 10–15.

¹⁷⁷ Cf. BRÉHIER, *Chiese*, 8; BOUYER, *Architettura*, 55–57.

¹⁷⁸ Cf. LUCINI, *Simbolica orientale*, 19.

¹⁷⁹ Cf. RUGGIERI, «Consacrazione», 80.

tica fosse presente già prima dell'anno 360, quando con l'editto di Giuliano l'Apostata, l'imperatore ristabilì le precedenti funzioni per i templi pagani trasformati in chiese cristiane. Ma, soprattutto dalla metà del V secolo, un gran numero dei templi pagani venne trasformato in luoghi di culto cristiano¹⁸⁰. Nonostante i cristiani preferissero costruire basiliche proprie, più adatte al loro culto, tuttavia, nell'arco dei secoli, abbiamo testimonianze di molte chiese ricavate dai templi pagani.

A Roma la prima testimonianza della trasformazione di un tempio pagano in chiesa risale all'anno 526, quando il Tempio della Città Santa Roma (*Templum Sacrae Urbis*) diventa la basilica cristiana dei santi Cosma e Damiano al Foro Romano. Poi, nell'anno 609, papa Bonifacio IV consacra il *Pantheon* sotto il titolo di *Santa Maria ad Martyres*. Per la solennità di quella dedizione, su richiesta dell'imperatore Phocas (602–610), furono composte le prime antifone della messa di consacrazione, così come le conosciamo ora¹⁸¹.

In questo primo periodo di libertà della Chiesa, si praticava anche la trasformazione delle sinagoghe in edifici cristiani. Il *Sacramentarium Gelasianum*¹⁸² contiene anche un rito speciale della messa per la dedizione di un luogo che prima era una sinagoga¹⁸³.

Le chiese cristiane dovevano essere anche dedicate, inaugurate o consacrate. La pratica di fare ciò, come abbiamo già visto nel capitolo precedente, fu presente anche nelle società pagane e presso gli Ebrei, dove la festa della dedizione del tempio, celebrata ogni anno, è una delle più grandi solennità per Israele¹⁸⁴.

Di seguito presentiamo alcuni esempi di iscrizioni che menzionano tale festa. Ovviamente l'elenco non è esaustivo; G. Ioannidis ricorda che le medesime informazioni sulla solennità d'inaugurazione di una nuova basilica le troviamo anche presso altri scrittori dell'epoca¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Cf. OZÓG, *Kościół starożytny*, 158–163.

¹⁸¹ Cf. CHENGALIKAVIL, «Chiesa», 198.

¹⁸² Sacramentario è il libro liturgico del vescovo o presbitero, che contiene le formule eucologiche per la celebrazione dell'Eucaristia e dei sacramenti. *Sacramentarium Gelasianum* – è il nome popolare del primo manoscritto romano, il cosiddetto *Reginensis latinus 316* (Vat. lat. 316). È datato tra il VII e il VIII secolo. Benché nel passato fosse attribuito al papa Gelasio, da cui viene il nome, l'autore del manoscritto è anonimo. Cf. SCICOLONE, «Libri liturgici», 655; ASHWORTH, «Gelasian Sacramentary», 120–121.

¹⁸³ Cf. STIEFENHOFER, *Geschichte*, 40–41.

¹⁸⁴ Cf. GETCHA, «Dédicace», 75.

¹⁸⁵ Cf. IOANNIDIS, «Dedicazione», 148.

1.3.1. Oriente

Le prime testimonianze scritte che parlano di dedicazioni di edifici sacri provengono dalla parte orientale dell'Impero Romano. Proprio là, troviamo alcuni autori che descrivono le solennità dedicatorie. Per tutti loro il luogo del culto cristiano era il simbolo stesso dell'unità dei credenti in una sola fede ed era tanto denso di significati da parlare di se stesso a chi lo guardava, a chi lo visitava ed a chi vi pregava e celebrava la nuova e definitiva liturgia. Di conseguenza, come nota L. Crippa, esso non è, quasi mai, oggetto di attenta descrizione e questo avviene anche perché l'edificio che fa da porta d'ingresso alle verità celesti non è oggetto di discussione¹⁸⁶. Le inaugurazioni delle basiliche sono presentate negli scritti, anzitutto, come feste del popolo di Dio, sono manifestazioni splendide e gioiose della Chiesa, uscita finalmente dalla persecuzione¹⁸⁷.

A. Eusebio di Cesarea

Il primo documento storico che ci interessa appartiene al santo vescovo di Cesarea, Eusebio e lo troviamo nella sua famosa *Historia ecclesiastica*, al decimo libro. Qui si parla del discorso che precede il panegirico in onore del vescovo Paolino, proclamato dallo stesso Eusebio, durante la dedicazione (ἐγκαίνια) della basilica di Tiro (tra il 316 e il 319) [cap. 3–4].

Il vescovo, descrivendo la situazione nel mondo cristiano, mostra un entusiasmo, piuttosto comune di quest'epoca, e dice tra l'altro:

Si offerse allora lo spettacolo da noi tutti auspicato e desiderato: nelle singole città si celebravano solennità per dedicazioni (ἐγκαίνιων ἑορταί) e consacrazioni di edifici sacri recentemente eretti. Vescovi convenivano insieme; da terre lontane e straniere accorrevano uomini; c'erano reciproche dimostrazioni di amore di popolo verso popolo; i membri del corpo di Cristo si riunivano in una sola compagine. Secondo l'oracolo del profeta, che prediceva il futuro in maniera misteriosa, l'osso si attaccava all'osso, la giuntura alla giuntura, e si compiva veracemente quanto la parola divina preannunziava in enigma. Un medesima forza dello Spirito di Dio penetrava tutti i membri; tutti erano di un sol cuo-

¹⁸⁶ Cf. CRIPPA, *Basilica cristiana*, 5.

¹⁸⁷ Cf. JOUNEL, «Dedicazione», 328.

re, e di una sola fede; tutti cantavano insieme un solo cantico di lode a Dio. Vi si tenevano perfette cerimonie di capi spirituali, sacrifici di sacerdoti, pii riti della Chiesa. Qui si udiva il canto di salmi o la lettura di altre parole donateci da Dio, là si compivano liturgie divine e mistiche. Comparivano pure i simboli ineffabili della passione del Salvatore. Riuniti insieme uomini e donne di ogni età, con tutta la forza dell'anima in preghiere e rendimento di grazie, lieti nello spirito e nel cuore glorificavano Dio, datore dei beni. Ognuno dei Presuli presenti teneva secondo le proprie possibilità panegirici, entusiasmando l'assemblea¹⁸⁸.

Tra gli scritti di Eusebio, ce ne è un altro molto importante: *La vita di Costantino*. In quest'opera il vescovo descrive la solenne dedizione della basilica di *Anasthesis* a Gerusalemme (335)¹⁸⁹. Occorre menzionare che la memoria di questa celebrazione fu da quel momento in poi; festeggiata a Gerusalemme ogni anno¹⁹⁰.

Da lo stesso Eusebio viene la menzione della dedizione della basilica di Betlemme compiuta durante il viaggio dell'imperatrice Elena in Palestine (a. 329)¹⁹¹. Però, in questa citazione, più che della dedizione, si tratta di una preghiera detta all'inizio dell'edificazione, ciò assomiglia di più all'odierno rito della fondazione di una chiesa¹⁹².

¹⁸⁸ EUSEBIUS, *Historia*, 10:3,1-4, 80-81. «Ἐπὶ δὴ τούτοις τὸ πᾶσιν εὐκταῖον ἡμῖν καὶ ποθοῦμενον συνεκροτεῖτο θέαμα, ἐγκαινίων ἑορταὶ κατὰ πόλεις καὶ τῶν ἄρτι νεοπαγῶν προσευκτηρίων ἀφιερώσεις, ἐπισκόπων ἐπὶ ταυτὸν συνηλύσεις, τῶν πόρρωθεν ἐξ ἄλλοδαπῆς συνδρομαί, λαῶν εἰς λαοὺς φιλοφρονήσεις, τῶν Χριστοῦ σώματος μελῶν εἰς μίαν συνιόντων ἁρμονίαν ἔνωσις. συνήγετο γοῦν ἀκολούθως προρρήσει προφητικῆ μυστικῶς τὸ μέλλον προσημαινούση ὅστέον πρὸς ὅστέον καὶ ἁρμονία πρὸς ἁρμονίαν καὶ ὅσα θεσπίζων ὁ λόγος δι' αἰνιγμάτων ἀψευδῶς προανετίνατο, μία τε ἦν θεῖου πνεύματος διὰ πάντων τῶν μελῶν χωροῦσα δύναμις καὶ ψυχὴ τῶν πάντων μία καὶ προθυμία πίστεως ἡ αὐτὴ καὶ εἰς ἐξ ἀπάντων θεολογίας ὕμνος, ναὶ μὴν καὶ τῶν ἡγουμένων ἐντελεῖς θρησκευταὶ ἱεουργαὶ τε τῶν ἱερομένων καὶ θεοπρεπεῖς ἐκκλησίας θεσμοὶ, ὧδε μὲν ψαλμοιδίαις καὶ ταῖς λουπαῖς τῶν θεόθεν ἡμῖν παραδοθεισῶν φωνῶν ἀκροάσεσιν, ὧδε δὲ θείαις καὶ μυστικαῖς ἐπιτελουμέναις διακονίαις, σωτηρίου τε ἦν πάθους ἀπόρρητα σύμβολα. ὁμοῦ δὲ πᾶν γένος ἡλικίας ἄρρενός τε καὶ θήλεος φύσεως ὄλη διανοίας ἰσχύϊ δι' εὐχῶν καὶ εὐχαριστίας γεγηθότι νῶϊ καὶ ψυχῇ τὸν τῶν ἀγαθῶν παραιτίον θεὸν ἐγέραιρον. ἐκίει δὲ καὶ λόγους ἅπας τῶν παρόντων ἀρχόντων πανηγυρικούς, ἑξ ἐκάστωι παρῆν δυνάμεως, θειάζων τὴν πανήγυριν». Trad. it: CRIPPA, *Basilica cristiana*, 7-8.

¹⁸⁹ Cf. EUSEBIUS, *Vita Constantini*, 3:25, 137. Questa festa a Gerusalemme non si riferiva soltanto a un edificio. Durante le celebrazioni liturgiche furono dedicate diverse chiese, così che in realtà la festa possiamo chiamare *dies encænarium*. Cf. HUNT, *Holy Land Pilgrimage*, 108.

¹⁹⁰ Lo stesso Eusebio, descrivendo il giorno della dedizione, non dice niente sulla celebrazione dell'anniversario. Quell'informazione deriva dalla *Storia* di Sozomeno. Proprio da lì viene la descrizione della celebrazione festeggiata sull'esempio veterotestamentario – di durata di 8 giorni. Cf. BLACK, «Festival», 78.

¹⁹¹ Cf. EUSEBIUS, *Vita Constantini*, 3:43, 138.

¹⁹² Cf. WILKINSON, «New Beginnings», 251.

Nominando le feste celebrate per le inaugurazioni delle nuove basiliche Eusebio usa la parola greca ἐγκαίνια, ciò rivela l'ispirazione veterotestamentaria della festa della dedicazione del tempio di Gerusalemme stabilita da Giuda Maccabeo è stata nominata con la stessa parola (ebr. הַנְּזִיחַ)¹⁹³.

La testimonianza di Eusebio non costituisce per niente un rituale, però l'autore racconta tutta la solennità della festa. Dal suo discorso sappiamo, che ad ogni celebrazione della dedicazione di una nuova chiesa, partecipavano numerosi vescovi e la gente proveniente non soltanto, dalla città stessa, ma anche da terre più lontane e straniere. Tutti loro venivano per mostrare l'unità cristiana e per condividere la gioia di quella solennità. Dal racconto eusebiano si può supporre, che in questo periodo non esisteva ancora nessun rito proprio di dedicazione. La celebrazione consisteva nella santissima Eucaristia preceduta da un'ampia liturgia della Parola ed era celebrata da «un grande numero di sacri pastori», ognuno dei quali «teneva secondo le proprie possibilità panegirici, entusiasmando l'assemblea»¹⁹⁴. Nella sua predica Eusebio più di una volta si appella alla bellezza ed alla maestà del tempio di Gerusalemme, mostrando così l'idea del tempio vivo di Dio¹⁹⁵. Nel testo si può notare anche l'importanza dell'altare, che nel discorso del vescovo è il fulcro della basilica¹⁹⁶.

Analizzando meglio il testo possiamo notare, che per il vescovo di Cesarea la solennità della dedicazione fosse una cerimonia del tutto sacra. Eusebio in modo chiaro spiega il suo concetto ecclesiologico del tempio costituito dalla comunità dei credenti: è la nuova teologia cristiana dell'edificio sacro. Le chiese rimangono principalmente «case di preghiera», ma retoricamente, si chiamano già «case di Dio». Eusebio vede il loro prototipo nel tempio di Gerusalemme e i costruttori della cattedrale di Tiro sono paragonati a Salomone¹⁹⁷. Nel fascino delle grandi costruzioni e dello splendore del tempio di Gerusalemme, S. Araszczuk vede il pericolo di tornare al linguaggio veterotestamentario ed alla mentalità levitica, dalla quale il Nuovo Testamento voleva distanziarsi. Chiamare la basilica cristiana il *templum* permette di interpretarla nuovamente come il luogo maestoso dell'abitazione di Dio. Secondo l'autore,

¹⁹³ Cf. BATIFFOL, «Notes», 64.

¹⁹⁴ EUSEBIUS, *Historia*, 10:3,4, 81; cf. CRIPPA, *Basilica cristiana*, 8; JOUNEL, «Dedicazione», 330.

¹⁹⁵ Cf. SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 185.

¹⁹⁶ Cf. BATIFFOL, «Notes», 65.

¹⁹⁷ Cf. BOTTE – BRAKMANN, «Kirchweihe», 1144.

questo potrebbe essere pericoloso perché i cristiani dovrebbero vedere nell'edificio culturale non lo spazio per ospitare Dio, ma il luogo dove si compiono i sacri misteri¹⁹⁸.

J. Hani, al contrario, afferma che sbaglia chi dice che la chiesa-edificio deve dare soltanto lo spazio per l'assemblea dei credenti e non ha niente in comune con la concezione veterotestamentaria del tempio e dell'abitazione di Dio sulla terra. Per lui è chiaro che il tempio cristiano continua, con certe differenze, il tempio giudaico. Appellandosi agli alcuni padri spiega, infatti, che il concetto cristiano del tempio fin dall'inizio fosse messo nella stessa prospettiva che troviamo nell'Antico Testamento: il tempio cristiano ha il suo archetipo nella Gerusalemme celeste. La città escatologica è il legame tra l'idea cristiana del «Corpo Mistico» e l'idea veterotestamentaria del tempio – la dimora di Dio e conferma la continuità tra il vecchio e il nuovo santuario¹⁹⁹. Come il tempio giudaico, così anche, la chiesa cristiana deve essere il luogo destinato alla comunità che si raccoglie nel nome di Dio e deve essere consacrato da Lui stesso.

La consacrazione, fino ad oggi è sottolineata nella simbologia dell'edificio culturale cristiano. Durante la dedizione, grazie alla discesa dello Spirito Santo, la chiesa-edificio viene distinta dalla realtà profana e riceve uno status totalmente diverso da prima. Nell'epiclesi si compie la *κατάβασις*, durante la quale, il Santo Spirito trasforma l'edificio di pietra nel luogo della vera teofania. E così la chiesa, fatta da mani d'uomo diventa immagine del regno di Dio a cui la Chiesa – il Corpo Mistico di Cristo, porta i credenti²⁰⁰.

Nonostante le incertezze, il testo di sant'Eusebio ci dà un'ampia idea dello svolgimento del rito di dedizione degli edifici sacri in questo periodo formativo, quando non esistevano ancora libri liturgici e riti codificati. Guardando questa importantissima descrizione lasciata dal Cesareno si può dire con certezza, che anche in Palestina ed in Siria, le solennità venissero celebrate in modo simile²⁰¹.

¹⁹⁸ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 40.

¹⁹⁹ Cf. HANI, *Symbolika*, 20–23.

²⁰⁰ Cf. POTOCZNY, «Boskie pochodzenie», 145–146; USPIENSKI, *Symbolika cerkwi*, 21; EVDOKIMOV, *Teologia*, 157.

²⁰¹ Cf. STIEFENHOFER, *Geschichte*, 82.

B. Gregorio di Nissa

I padri Cappadoci, nei loro scritti, ci trasmettono una sensazione di gioiosa libertà, dovuta al nuovo momento favorevole: al cristianesimo liberato. A tal proposito, basti ricordare, la famosa *Grande Catechesi* di San Gregorio di Nissa (335–394), in cui l'autore parla della sparizione dell'idolatria, cioè della sparizione di un grande inganno fatto dalla falsità dei demoni (τῶν δαιμόνων ἀπάτη). La vera libertà esiste da quando Dio è venuto ad abitare fra le sue creature, quando si è manifestata la sua grazia e il potere demoniaco e i culti pagani sono scomparsi come fumo,

Dovunque si sono innalzati nel nome del Cristo templi e altari ed è sorto il sacerdozio augusto e non contaminato dal sangue, e la filosofia sublime che si regola sulle opere più che sulle parole, e il disprezzo della vita corporale e della morte²⁰².

Lo stesso autore nella *Vita di Gregorio Taumaturgo* scrive che la predicazione del santo protagonista ha provocato tante conversioni. Proprio per questo, gli altari e i templi pagani sono stati distrutti. Invece «tutti costruivano con zelo, in ogni luogo, templi dedicati a Cristo»²⁰³.

C. Egeria

Un altro interessante documento che si riferisce al nostro tema è *Itinerarium* di Egeria [*Ætheria*] (seconda metà del IV secolo). Questa donna anonima, di provenienza occidentale (probabilmente ispanica), descrive tutto ciò che ha sperimentato durante il suo viaggio in Terra Santa, dando un importante contributo col suo scritto in ambito ecclesiastico e liturgico, in particolare per quel che riguarda la liturgia gerosolimitana²⁰⁴. L'autrice, infatti, descrive un complesso di edifici costruiti dall'imperatore Costantino sulla sommità del Golgotha: l'*Anastasis*, il Calvario e il *Martyrium*, e la liturgia ivi celebrata.

²⁰² GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio*, 18, 56A: «Ἀντεγερθῆναι δὲ κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπὶ τῷ Χριστοῦ ὀνόματι, ναοὺς τε καὶ θυσιαστήρια, καὶ τὴν σεμνὴν τε καὶ ἀναίμακτον ἱερωσύνην, καὶ τὴν ὑψηλὴν φιλοσοφίαν, ἔργῳ μᾶλλον ἢ λόγῳ κατορθωμένην, καὶ τῆς σωματικῆς ζωῆς τὴν ὑπεροψίαν, καὶ τοῦ θανάτου τὴν καταφρόνησιν». Cf. GREGORIUS NYSSENUS, *Catechesi*, 91.

²⁰³ GREGORIUS NYSSENUS, *De vita*, 944B: «Πάντων δὲ κατὰ τόπον πάντα εὐκτηρίου ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ κατὰ σπουδὴν ναοὺς ἀνεγερόντων». Cf. GREGORIUS NYSSENUS, *Vita Gregorii*, 81.

²⁰⁴ Cf. GORCE, «Égérie», 15, 1–4.

Tra le feste descritte c'è anche la celebrazione dell'anniversario della solennità della dedizione del *Martyrium* e dell'*Anastasis*²⁰⁵. Egeria inizia spiegando cosa sono le *enceniae*:

Il giorno in cui è stata consacrata a Dio la santa chiesa che è sul Golgota, il *Martyrium*, viene chiamato il giorno delle *enceniae*; ed anche la santa chiesa che è all'*Anastasis*, in luogo dove il Signore è risorto dopo la sua passione, è stata consacrata a Dio nello stesso giorno. Di queste sante chiese si celebra l'*encenia* con la più grande solennità, perché la croce del Signore è stata scoperta nello stesso giorno. E per questo motivo è stato stabilito che il giorno in cui ambedue le sante chiese sono state consacrate per la prima volta, nel giorno della scoperta della croce del Signore, così che si celebrassero con grande solennità. Anche nella Scrittura si trova, che il giorno dell'*encenia* è quello in cui Salomone, il santo, dopo di aver costruito la *domus Dei*, si pose davanti all'altare di Dio e pregò [...]»²⁰⁶.

L'osservazione fatta dall'autrice è molto interessante: la festa della dedizione coincide con il giorno della scoperta della Santa Croce. Ma in questa festa Egeria legge anche il parallelismo con la dedizione veterotestamentaria fatta da Salomone.

In seguito, Egeria descrive tutto lo splendore e la solennità con la quale si celebrava la festa della dedizione:

Quando sono arrivati questi giorni delle *enceniae*, vengono celebrati per otto giorni. Parecchi giorni prima comincia a fluire la folla dei monaci e degli apotattiti non solo dalle provincie di Mesopotamia, Siria, Egitto o Tebaide [...], ma anche da tutti i luoghi e da tutte le provincie; non c'è nessuno infatti che non cerchi in questo giorno di essere presente a Gerusalemme per una così grande solennità e festa. Anche

²⁰⁵ Cf. HUNT, *Holy Land Pilgrimage*, 107–127.

²⁰⁶ EGERIA, *Itinerarium*, 48:1–2, 316. «Item dies enceniarum appellantur, quando sancta ecclesia, quæ in Golgotha est, quam Martyrium uocant, consecrata est Deo; sed et sancta ecclesia, quæ est ad Anastase, id est ill eo loco, ubi Dominus resurrexit post passionem, ea die et ipsa consecrata est Deo. Harum ergo ecclesiarum sanctarum encenia cum summo honore celebrantur quoniam crux Domini inventa est ipsa die. Et ideo propter hoc ita ordinatum est, ut quando primum sanctæ ecclesiæ suprascriptæ consecrabantur, ea dies esset, qua crux Domini fuerat inuenta, ut simul omni lætitia eadem die celebrarentur. Et hoc per scripturas sanctas inuenitur, quod ea dies sit enceniarum, qua et sanctus Salomon consummata domo Dei, quam edificauerat, steterit ante altarium Dei et orauerit [...]».

i laici – uomini e donne, a motivo di questa santa festa, si raccolgono con spirito di fede a Gerusalemme, venendo da tutte le province²⁰⁷.

Alla fine la pellegrina descrive la liturgia, paragonandola a quella della Pasqua o dell'Epifania [n.48,3]. Purtroppo il testo non si è conservato integro, ma ci dà lo stesso una buona idea di come fossero dediche delle basiliche in quel periodo.

D. Teofane il Confessore

Per i secoli successivi, abbiamo le relazioni delle cerimonie svoltesi a Costantinopoli per la dediche della basilica di Αγία Σοφία (537) e per l'inaugurazione delle chiese degli Άγιοι Απόστολοι (542–550) e di Αγία Ειρήνη (551).

Nella Χρονογραφία di Teofane il Confessore (758–818) troviamo un contributo molto importante e interessante perché sono raccontati gli eventi più importanti avvenuti dal 6042 anno del mondo (542 d.C.). Tra le cose elencate troviamo la seguente informazione:

Del resto martedì 28 luglio fu fatta la consacrazione della chiesa dei Santi Apostoli e la deposizione delle sante reliquie di Andrea, Luca e Timoteo, Santi Apostoli. Il vescovo Menas si mosse assieme alle sante reliquie, portato su una sedia gestatoria imperiale d'oro ornata di gemme, con le tre reliquie dei Santi Apostoli sulle ginocchia, e così compì la dediche²⁰⁸.

²⁰⁷ EGERIA, *Itinerarium*, 48:3, 316–318. «Hi ergo dies enceniarum cum uenerint, octo diebus attenduntur. Nam ante plurimos dies incipiunt se undique colligere turbæ non solum monachorum uel apudactitum de diuersis prouinciis, id est tam de Mesopotamia uel Syria uel de Egypto aut Thebaida [...], sed et de diuersis omnibus locis uel prouinciis; nullus est enim, qui non se eadem die in Ierusalima tendat ad tan – tam lætitiã et tam honorabiles dies; seculares autem tam uiri quam feminae fidei animo propter diem sanctum similiter se de omnibus prouinciis isdem diebus Ierusalima colligunt». Gli otto giorni hanno il loro prototipo nella tradizione veterotestamentaria, ma possono nel contesto neotestamentario assumono anche un altro significato: dopo la risurrezione del Signore le due apparizioni erano separati proprio dagli otto giorni. Cf. HUNT, *Holy Land Pilgrimage*, 109–110.

²⁰⁸ THEOPHANES, *Chronographia*, 500B: «Τῷ δὲ Ἰουλίῳ μηνὶ κη΄, ἡμέρα γ΄, γέγονεν τὰ ἐγκαίνια τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων, καὶ ἡ κατάθεσις τῶν ἁγίων λειψάνων Ἀνδρέου, Λουκᾶ καὶ Τιμοθέου, τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Καὶ διήλθεω ὁ ἐπίσκοπος Μηνᾶς μετὰ τῶν ἁγίων λειψάνων καθήμενος ἐν ὀχήματι χρυσῷ βασιλικῷ διαλίθῳ κρατῶν τὰς τρεῖς θήκας τῶν ἁγίων ἀποστόλων εἰς τὰ γόνατα αὐτοῦ· καὶ οὕτως ἐποίησε τὰ ἐγκαίνια».

Quindi, durante le solennità delle dedizioni delle basiliche costantinopolitane, la cerimonia più significativa e forse anche la più importante, sembra essere la festosa traslazione e la deposizione delle reliquie dei santi.

1.3.2. Occidente

Come a Bisanzio, così anche nella parte occidentale dell'Impero Romano in quel periodo non troviamo ancora nessun libro-rituale per la dedizione di una chiesa. Però, come nota de Puniet, probabilmente, i pontefici romani furono i primi ad aggiungere il rito speciale della dedizione di una chiesa alla celebrazione eucaristica²⁰⁹. Secondo la descrizione di un certo Giovanni (XII sec.), diacono della Chiesa di Roma, la prima solenne consacrazione in Urbe è stata celebrata da papa Silvestro I nell'anno 324 per l'inaugurazione della basilica del Santissimo Salvatore (oggi la Basilica Papale dei Santi Giovanni Battista e Evangelista in Laterano)²¹⁰. Poiché quel racconto risale all'XII secolo, la sua storicità è incerta²¹¹. Nonostante ciò, dalla descrizione del diacono Giovanni, si può immaginare che la celebrazione della dedizione fosse piena di gioia, così come la festa a Tiro nella descrizione di Eusebio. Sull'esempio veterotestamentario la solennità fu celebrata per otto giorni.

Giova notare anche che a Roma, per lungo tempo, l'unico rito per le dedizioni delle chiese, come pure nell'Oriente bizantino, fosse la celebrazione eucaristica. La prassi è confermata dal fatto che papa Vigilio nell'anno 538 la spiega al vescovo di Braga, Profuturo; ed essa fu in vigore sia con le chiese nuove, sia queste trasformate dai templi pagani²¹². M. Righetti nota che tale prassi risponde perfettamente al concetto cristiano, perché la chiesa, per la sua finalità e per il suo esercizio, non potesse essere dedicata che a Dio, oggetto supremo ed essenziale del culto liturgico incentrato nella santa messa.

²⁰⁹ Cf. PUNJET, *Pontifical* (2), 230.

²¹⁰ JOANNES DIACONUS, *De Ecclesia*, 1545D–1546A. «Quam ecclesiam postea ædificatam et consummatam beatus Sylvester publice (quod non fiebat antæ) solemniter consecravit quinto Idus Novembris. Et est illa usque hodie celeberrima festivitas in Urbe, in qua prima ecclesia publice consecrata est, et imago Salvatoris infixæ parietibus, primum visibilis omni populo Romano apparuit. Inscritur enim Dedicatio basilicæ Salvatoris. Inde est quod quæcunque ecclesia per Urbem atque per orbem Salvatoris vocabulo specialiter intitularur, in præfata die ipsius celebritatis memoriam recolit et veneratur; cujus dedicationis sollemnitatem octo diebus celebrandam apostolica auctoritas».

²¹¹ Cf. STIEFENHOFER, *Geschichte*, 39.

²¹² VIGILIUS, *Ad Profuturum*, 4, 832A: «Consecrationem cujus libet ecclesiæ in qua sanctuaria non ponuntur celebrationem tantum scimus esse missarum. Si quæ sanctorum basilica a fundamentis etiam fuerit innovata, sine aliqua dubitatione, cum in ea missarum fuerit celebrata sollempnitas, totius sanctificatio consecrationis implebitur».

La celebrazione eucaristica dell'inaugurazione di una nuova chiesa doveva rivestire un carattere pubblico, perché interessava direttamente la comunità dei credenti²¹³. Papa Vigilio conosceva anche la prassi della deposizione delle reliquie dei martiri, però, non la riteneva necessaria²¹⁴. Inoltre, lo stesso pontefice conosce anche l'aspersione della chiesa con l'acqua santa chiamata, poi, *aqua gregoriana*; anche questa funzione liturgica era in quel tempo facoltativa²¹⁵.

Durante l'alto medioevo, iniziò la pratica di dedicare le chiese in onore di qualche santo. M. Righetti scrive che talvolta i santi titolari di una chiesa non rappresentano di fatto una devozione o la memoria storica legata a loro. Molto spesso il santo patrono della chiesa era solo un mezzo accortamente escogitato dalla gerarchia ecclesiastica, in funzione della lotta da essa combattuta per sormontare i residui di paganesimo, d'arianesimo o di superstizioni magiche. La Chiesa contrapponeva al mito della leggenda delle edicole, chiese e cappelle intitolate ai grandi santi taumaturghi perché le loro meravigliose intercessioni potevano servire ad attrarre più facilmente il popolo e convogliarlo nell'alveo di una fede genuina e illuminata²¹⁶.

A. Ambrogio di Milano

La prima testimonianza occidentale, certa dal punto di vista storico, della celebrazione di dedicazione di una chiesa appare cinquant'anni dopo, quella descritta da Eusebio per la dedicazione della basilica di Tiro. Si tratta di una famosa lettera di sant'Ambrogio di Milano a sua sorella Marcellina. In questa lettera il vescovo racconta le circostanze dell'edificazione della basilica «ambrosiana» e della sua inaugurazione²¹⁷. Dal testo risulta in modo molto chiaro che il rito previsto per l'inaugurazione della nuova chiesa non era nient'altro che la celebrazione della santissima Eucaristia (v.s.). Però, il vescovo di Milano nella sua descrizione mette in evidenza una novità da lui introdotta: si tratta del rito della deposizione delle reliquie dei santi martiri preceduta da un vigilia notturna (come nella pratica orientale)²¹⁸. La pratica secondo la narrazione

²¹³ Cf. RIGHETTI, *Storia liturgica*, 504, 506.

²¹⁴ Cf. CALABUIG, «Dedicazione», 381.

²¹⁵ Cf. OPPENHEIM, «Dedicazione», 1291.

²¹⁶ Cf. RIGHETTI, *Storia liturgica*, 504–505.

²¹⁷ Cf. AMBROSIUS, *Epistola 22*, 1049A–1025B.

²¹⁸ Abbiamo già visto la stessa cosa in Oriente con Teofane il Confessore.

di Ambrogio seguiva il modello usato durante la dedizione della basilica dei santi Pietro e Paolo consacrata precedentemente nella sua città²¹⁹. Il rito della deposizione delle reliquie da quel momento è diventato uno dei momenti più importanti della solennità, in tutte le tradizioni²²⁰.

È probabile che nel suo racconto sant' Ambrogio abbia trasmesso la struttura della festa celebrata in quel tempo, non soltanto a Milano, ma in tutto l'ambito latino. Essa era composta da quattro parti principali:

- a. **la veglia notturna** – a celebrazione si svolgeva attorno alle reliquie dei santi martiri in una chiesa vicina a quella nuova (nel nostro caso nella chiesa di Fausta). Il giorno seguente proprio da quella chiesa doveva muovere la processione verso la nuova basilica;
- b. **la solenne traslazione delle reliquie**;
- c. **la deposizione delle reliquie** sotto l'altare;
- d. **la celebrazione eucaristica** – benché Ambrogio non ne faccia la menzione, dopo la deposizione delle reliquie senza dubbio fu celebrata l'Eucaristia; durante la celebrazione il vescovo ha tenuto l'omelia mistagogica²²¹.

B. Paolino di Nola

Nello stesso periodo, in Occidente, troviamo un altro vescovo, Paolino di Nola (353–431), che nella storia è conosciuto non soltanto per i testi che ha lasciato, ma anche per gli edifici da lui costruiti – ha edificato o ricostruito le numerose chiese, soprattutto dedicate a san Felice²²².

Sicuramente, il vescovo Paolino, essendo un grande costruttore di chiese, partecipava anche a numerose dedizioni. Purtroppo, dai suoi scritti non risultano descrizioni dello svolgimento di tali solennità. Però, l'autore ha lasciato una spiegazione importantissima dell'esistenza di edifici per culto cristiano nel mondo.

Le edificazioni di chiese costituiscono la risposta da parte dell'uomo al suo Creatore. Collaborando alle edificazioni delle chiese il cristiano fornisce a sé stesso il riparo nel cielo. Paolino scrive:

²¹⁹ Cf. BOTTE – BRAKMAN, «Kirchweihe», 1146.

²²⁰ Cf. POTOCZNY, *Origine*, 68.

²²¹ Cf. STIEFENHOFER, *Geschichte*, 71–74; JOUNEL, «Dedicazione», 330.

²²² Cf. CUNNINGHAM, «Paulinus», 11, 38–39.

La realizzazione di questi edifici, benché sono gli edifici terrestri, se le facciamo con lo zelo e per un bisogno spirituale, diventa per noi una beata preparazione delle dimore celesti [...] Adesso le nostre mani devono occuparsi delle cose terrestri perché le nostre anime si rafforzino con queste celesti. [...] Facciamo qua i tetti, che ci nascondono là²²³.

La convinzione espressa dal santo vescovo sembra essere confermata più tardi nei testi delle preghiere previste nei diversi rituali della dedicazione di una nuova chiesa.

C. Agostino d'Ipbona

Di sant'Agostino (354–430) abbiamo tre omelie, tenute in occasione di dedichezioni di una chiesa: il *Sermo 336*, il *Sermo 337* e il *Sermo 338*. Queste omelie sono caratterizzate da una teologia del tempio molto sviluppata. In particolare, l'autore fa il paragone tra il tempio edificato di pietra ed il tempio vivo, cioè il corpo del credente: come il primo si costruisce per radunare materialmente il popolo, così l'altro è costruito per Dio che vi abita spiritualmente: «Pertanto, come questo edificio visibile è stato costruito per radunarci materialmente, così quell'edificio, che siamo noi, è costruito per Dio che vi abiterà spiritualmente»²²⁴. In questa prospettiva il nostro autore spiega anche lo scopo degli edifici cultuali cristiani e la loro necessità terrestre:

Come i nostri stessi corpi, che non sono certamente eterni, ma di durata temporanea e mortali, così pure quest'edificio è stato costruito per un certo tempo, né durerà in eterno, ed è stato costruito per i corpi, perché ne hanno avuto bisogno, mediante opere di misericordia. Riceviamo invece un'abitazione da Dio, non costruita da mani di uomo, eterna, nei cieli, là saranno celesti ed immortali anche gli stessi nostri corpi per la trasformazione della risurrezione. Ed ora, per quanto non ancora per visione, come sarà il vedere a faccia a faccia, Dio abita tuttavia in noi per

²²³ PAULINUS, *Epistola 22*, 18.21, 339C; 341A. «Et harum nobis quamvis terrestrium ædificatio fabricarum si uoto et studio spirituali struatur, beata cælestium est præparatio mansionum [...] Laborent nunc de terrenis manus, ut tunc de celestibus animas reficiatur [...] Faciamus istic tecta, quæ nos illic tegant». Cf. PALUCKI, *Teologiczna interpretacja*, 47; OZÓG, *Kościół starożytny*, 67–68.

²²⁴ AUGUSTINUS, *337*, 2, 1476. «Itaque sicut, hoc ædificium visibile factum est nobis corporaliter congregandis; ita illud ædificium, quod nos ipsi sumus, Deo spiritualiter habitaturo construitur».

la fede: e, per lui che così ci invita, noi veniamo a costruire una dimora mediante opere buone; tali opere non sono eterne, ma conducono alla vita eterna. Una di esse è pure questo lavoro, per il quale è stata eretta questa basilica: nell'altra vita non saremo certo impegnati in costruzioni del genere²²⁵.

Le chiese di pietra sono considerate da Agostino come le opere buone (*bona opera*²²⁶), che edificate quaggiù portano ricompensa eterna lassù²²⁷.

Purtroppo, in questi discorsi Agostino non descrive lo svolgimento delle solennità. Nonostante questo, dovevano essere feste piene di gioia da parte di tutti i fedeli. Sempre nel *Sermo 337* il predicatore descrive i sentimenti provati dopo la fatica dell'edificazione²²⁸.

Nei suoi trattati, però, Agostino adopera la parola ἐγκαίνια (*encænìa*) per descrivere la festa di dedizione celebrata ogni anno in Gerusalemme²²⁹.

²²⁵ AUGUSTINUS, 337, 5, 1477–1478; «Iste enim locus temporaliter ædificatus est, nec in æternum durabit: sicut et ipsa nostra corpora, propter quorum necessitatem per opera misericordiæ factus est, non sunt utique sempiterna, sed temporalia atque mortalia. *Habitationem autem habemus ex Deo, domum non manufactam, æternam in coelis* (2Cor 5,1): ubi et ipsa nostra corpora conversione resurrectionis coelestia et sempiterna futura sunt. Et nunc quamvis nondum per speciem, sicut erit facie ad faciem (1Cor 13,12), tamen per fidem habitat in nobis Deus: et ei sic habitanti habitaculum per bona opera efficitur; quæ opera æterna non sunt, sed ad æternam vitam perducunt. Ex quibus est et hoc opus, quo ista basilica fabricata est: non enim tales fabricas ibi operabimur».

²²⁶ AUGUSTINUS, 338, 3, 1479.

²²⁷ Cf. AUGUSTINUS, 337, 5, 1478.

²²⁸ Cf. AUGUSTINUS, 337, 2, 1476: «Quia in ædificatione labor est, in dedicatione lætitia. Dum cæduntur de montibus lapides, et ligna de silvis, dum formantur, dolantur, coaptantur; labor et cura est: cum autem perfecti ædificii dedicatio celebratur, gaudium et securitas laboribus curisque succedunt».

²²⁹ Cf. AUGUSTINUS, *In Iohannis tractatus*, 48:2, 413: «*Facta sunt autem Encænìa in Ierusalemis*. Encænìa festività erat dedicationis templi. Græce enim καινόν dicitur novum. Quandocumque novum aliquid fuerit dedicatum, Encænìa vocantur. Iam et usus habet hoc verbum; si quis nova tunica induatur, encænïare dicitur. Illum enim diem quo templum dedicatum est, Iudæi solemniter celebrabant; ipse dies festus agebatur, cum ea quæ lecta sunt, locutus est Dominus».

1.4. La concezione cristiana della dedizione di una chiesa

Prima di riflettere su alcune testimonianze storiche dei riti di dedizione o consacrazione di chiese occorre precisare con una terminologia adatta cosa si intende per «dedicare» o «consacrare» una chiesa nel pensiero cristiano²³⁰.

Infatti, lo stesso termine «consacrare» deriva dal linguaggio sacro romano e significa il passaggio di una cosa dal *profanum* al *sacrum* tramite l'atto privato o ministeriale di un ufficiale. Sempre in ambito linguistico romano incontriamo anche il termine “*dedicatio*” usato per descrivere un trasferimento di proprietà dall'uomo alla divinità²³¹. Negli scritti dei Padri della Chiesa dei primi secoli non si rileva una chiara differenza tra questi due termini: ambedue sembrano avere per loro lo stesso significato²³².

Nel primo versetto del salmo 126 leggiamo: «Se il Signore non costruisce la casa, invano, vi faticano i costruttori». Per i credenti, quindi, la prosperità di ogni sforzo umano, se non poggia sul solido fondamento della benedizione di Dio, è fragile ed è fatta inutilmente. Per questo motivo che su ogni costruzione viene invocato il nome di Dio. Tale supplica deve essere ripetuta all'inaugurazione di ogni nuovo tempio²³³.

La comprensione cattolica (in senso più largo si potrebbe dire anche la comprensione di tutti i cristiani) della dedizione di un edificio cultuale cristiano (gr. καθιέρωσης καὶ ἐγκαινία), che si forma nell'arco di qualche secolo, soprattutto, un atto giuridico, liturgico, pubblico e solenne, tramite il quale l'edificio insieme con l'altare viene santificato e consacrato per il ministero di un vescovo, secondo le leggi della Chiesa. In questo modo l'edificio è per

²³⁰ Nella lingua greca per dire «dedicare, inaugurare» una chiesa si usa la parola ἐγκαινία, ma anche: ἀφιέρωσις, καθιέρων, ἀφιέρων. La parola «dedicare» sembra essere più appropriata in relazione all'azione liturgica dell'inaugurazione di una nuova chiesa, invece la «consacrazione» ai riti compiuti intorno all'altare. P. De Meester scrive che non esiste la consacrazione di una chiesa come tale. La chiesa può essere chiamata «consacrata» soltanto in relazione dell'altare. La consacrazione di esso ha luogo per mezzo delle unzioni con il santo crisma (*myron*) e con la deposizione delle reliquie. Le altre unzioni compiute durante la cerimonia (sulle colonne o sui pilastri dell'edificio) hanno soltanto un'importanza secondaria e non appartengono all'essenziale del rito. Cf. MEESTER, *Rituale*, 154.

²³¹ Cf. КОЕР, «Consecratio», 269. M. Righetti descrive anche la pratica delle dedizioni tra gli antichi Romani: «La cerimonia era compiuta da un magistrato, assistito dai pontefici, i quali, tenendo la mano sull'imposta del tempio, recitavano o suggerivano i *solemnia pontificalis carminis verba*, che perfezionavano la *consecratio* del tempio e del suolo, dichiarandolo estromesso dal campo profano ed entrato nella sfera del diritto divino. Si dava infine lettura della *lex dedicationis*, lo statuto del tempio, riguardante l'esercizio del culto, la sua tutela giuridica, il diritto circa la gestione dei beni e delle offerte». RIGHETTI, *Storia liturgica*, 502.

²³² Cf. КОЕР, «Dedicatio», 647.

²³³ Cf. ШИМАНСКИЙ, *Литургия*, 209.

sempre preservato dalle cose profane; con lo stesso atto è annoverato nella categoria delle *res sacrae*, diventando un luogo sacro (ἱερός τόπος). Da quando sono apparse le celebrazioni solenni della dedizione o della consacrazione i cristiani credono che durante quest'atto scende dal cielo una potenza soprannaturale e misteriosa e che rende quell'edificio un luogo dell'abitazione di Dio (*domus Dei*). Come l'uomo con il battesimo riceve il sigillo della sua figliolanza a Dio, così la chiesa-edificio attraverso il rito della consacrazione riceve il proprio carattere sacro²³⁴. La consacrazione è strettamente legata alla salvezza, cioè all'unione con Cristo²³⁵. La dedizione «vuole elevare il luogo di riunione dei cristiani ad essere il segno di unione tra loro e Cristo; vuol fare della «chiesa di pietra» una non inde, a questo proposito, assume un'opinione interessante: tramite le sacre funzioni compiute durante la dedizione, la chiesa diventa non un luogo sacro; la dedizione, invece, dà al tempio cristiano un nuovo significato, quello simbolico della verità soprannaturale, del mistero pasquale e degli eventi escatologici²³⁶. Questa visione sembra condivisa anche da G. Grasso, quando dice che non né la tradizione neotestamentaria, né quella cristiana ritengono «sacri» i luoghi della preghiera; nel cristianesimo non c'è spazio per il sacro, perché questa non è una religione del sacro²³⁷. Ma considerando il significato della parola in senso largo, l'uso del termine «sacro» sembra giustificato.

Si può dire che la chiesa-edificio porta in sé una specie di santità. Essa non viene dal fatto che l'edificio è stato costruito con l'intenzione che fosse un tempio, ma dalle azioni che i credenti vi compiono e dagli incontri con Gesù Cristo durante le liturgie²³⁸.

Il rito di dedizione concentra tutto il mondo tra le mura dell'edificio. Esso diventa una sintesi del mondo, cioè in esso e tramite esso viene superato il luogo fisico ed i fedeli si trovano al «centro del mondo»: simbolicamente entrano in paradiso e nella Gerusalemme celeste²³⁹.

D. Siefenhoffer, pone una domanda molto importante: è necessario dedicare le chiese cristiane con un rito speciale o basta che vi si celebri l'Eucaristia

²³⁴ Cf. EMONDS, «Enkainia», 30; STIEFENHOFER, *Geschichte*, 11–12; ONASCH, *Kunst und Liturgie*, 210.

²³⁵ Cf. CHRISTO, *Consecration*, 1.

²³⁶ Cf. BOGUNIOWSKI, *Domus Ecclesiae*, 347, 377.

²³⁷ Cf. GRASSO, «Perché le chiese?», 557.

²³⁸ Cf. KUNZLER, *Archieratikon*, 182.

²³⁹ Cf. HANI, *Symbolika*, 143.

(come era prassi nei primi secoli del cristianesimo)? Questa domanda la pone anche Tommaso d'Aquino quando parla di Gesù Cristo e dei suoi apostoli, che celebravano l'Eucaristia in una semplice sala da pranzo (cf. Lc 22,12), e che spezzavano il pane nelle case (cf. At 2,46). Il *Doctor Angelicus* stesso dà subito la risposta: la consacrazione di un edificio dove si compie l'offerta eucaristica, è degna e consigliata, perché così si mostra la santificazione che la Chiesa ha ricevuto per mezzo della passione di Cristo. Secondo Tommaso l'Eucaristia può essere celebrata in luoghi non consacrati soltanto in casi estremi, previo il permesso del vescovo.

Tommaso pone anche un'altra questione: si potrebbero fare delle obiezioni contro la consacrazione di una chiesa e di un altare, perché queste non sono cose vive e non possono ricevere nessuna grazia; è vero che le cose sacre consacrate non ricevono nessuna grazia, però tramite l'atto della consacrazione assumono una speciale potenza spirituale e vengono esorcizzati²⁴⁰.

Il rito della consacrazione o della dedizione dunque, erano così importanti che verrebbe da chiedersi se non fossero inclusi tra le sacre funzioni di supremo grado, se non addirittura tra i sacramenti (*mysteri*). A sostegno di tale affermazione ci sono alcuni che parlano *de sacramento dedicationis ecclesiae*. Possiamo citare sant'Ivo di Chartres († 1115), che scrisse un'omelia *De sacramentis dedicationis*²⁴¹; san Brunone d'Asti († 1123), che nel trattato *De sacramentis ecclesiae* ha incluso anche il rito della consacrazione delle chiese²⁴²; Ugo di San Vittore († 1141), che nel *De sacramentis christianae fidei* ha dedicato un capitolo al sacramento della dedizione delle chiese²⁴³; Alano di Lilla († 1202), che considerava la dedizione della chiesa, come pure l'unzione con l'olio i veri sacramenti²⁴⁴.

Da quando, nella Chiesa cattolica, i sacramenti sono stati definiti «segni simbolici istituiti da Cristo, attraverso i quali lo Spirito effonde la grazia ai fedeli²⁴⁵», la dedizione della chiesa è considerata come un sacramentale di supremo grado²⁴⁶.

²⁴⁰ Cf. STIEFENHOFER, *Geschichte*, 16.

²⁴¹ IVONE, 4, 527B–535C.

²⁴² Cf. BRUNONIS, *De sacramentis*, 1091A–1102A.

²⁴³ Cf. HUGONIS, *De sacramentis*, 2:4, 439A–442D.

²⁴⁴ Cf. ALANI, *De articulis*, 4:1, 613A.

²⁴⁵ Cf. FARRUGIA, «Sacramenti», 652.

²⁴⁶ Cf. BOGUNIEWSKI, *Domus Ecclesiae*, 348; SCHMITT, *Mache dieses Haus*, 364–374.

Infine, interessante notare che la dedizione della chiesa assomiglia in un certo qual modo, al cerimoniale della liturgia del battesimo. Infatti, come l'anima grazie al sacramento del battesimo viene purificata e diventa degna di essere il tempio di Dio, così per il rito di dedizione l'edificio culturale diventa il tempio del Signore²⁴⁷ nella consacrazione dell'altare. Infatti l'altare è il fulcro della sacralità perché si celebra l'eucaristica, il fondamento della chiesa; e per questo proprio lì si deve cercare l'inizio del rito della dedizione di una chiesa cristiana²⁴⁸.

* * *

Lo scopo di questo primo capitolo è stato la presentazione del modo di recepire e comprendere i luoghi sacri nelle varie comunità umane e religiose. Il passaggio dalle menzioni dei luoghi sacri e delle dedizioni di essi tra gli ebrei e i primi cristiani costituiscono una base indispensabile per passare alla presentazione delle tappe principali nello sviluppo dei codici e dei libri liturgici che contengono il rito della fondazione e della dedizione di una nuova chiesa. Infatti, i primi libri liturgici si caratterizzavano dall'improvvisazione e dalla libertà di espressione di ogni singolo ministro di Dio, che formulava le preghiere «secondo le proprie capacità». Fino al secolo VII non troviamo dei scritti nel senso come noi lo intendiamo oggi. Da quel periodo, però, comincia un'altra tappa nel ambito liturgico²⁴⁹. Nel capitolo seguente si spiegherà.

²⁴⁷ Cf. GÓRSKI, *Konsekracja kościoła*, 11–12.

²⁴⁸ Cf. GETCHA, «Dédicace», 75–76; NADOLSKI, «Ołtarz», 1098–1099.

²⁴⁹ Cf. SODI, «Libri liturgici», 410.

Prima parte

L'evoluzione storica Dei riti

Capitolo 2: Le fasi principali dello sviluppo storico dei riti e delle strutture dei rituali bizantini e latini

Il rito della consacrazione o della dedicazione di una nuova chiesa non è altro che la forma che è andata sviluppandosi dell'inaugurazione solenne già celebrata per le nuove basiliche edificate dopo la pace costantiniana (di cui si è trattato nella parte precedente di questo lavoro). Esso si è formato progressivamente sotto l'influsso delle diverse Chiese locali¹.

Dopo il periodo dell'improvvisazione carismatica si sentiva urgente il bisogno della codificazione dei riti liturgici. In questo momento, appaiono le prime raccolte delle preghiere e delle prescrizioni. Nei primi sacramentari romani sono presenti delle brevi descrizioni dello svolgimento di alcune sacre funzioni. Però, nell'ambito generale di quel tempo, c'è una mancanza di documenti storici.

In Occidente, dal VII secolo, questa lacuna viene colmata dai numerosi *Ordines*, che precisavano lo svolgimento delle grandi feste nel corso dell'anno liturgico e le funzioni del romano pontefice². Da questi *Ordines* nacquero i pontificali e i cerimoniali. In Oriente, contemporaneamente, nascevano i diversi eucologi³.

¹ Cf. LODI, *Liturgia della Chiesa*, 949.

² Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 41.

³ L'eucologio (gr. εὐχολόγιον, plsl. молитвослов) è un libro liturgico contenente delle raccolte di inni e di preghiere presidenziali usate dal vescovo, dal presbitero e dal diacono, necessarie ed indispensabili alla celebrazione dell'Eucaristia, del battesimo, della penitenza, della *chirotonia*, dei funerali, della professione monastica, della benedizione dell'acqua, della dedicazione delle chiese e degli *antiminsia*, l'ufficio della lavanda dei piedi e altri uffici di questo genere. Vi si trovano anche gli uffici della Liturgia delle Ore. Il contenuto degli eucologi

Nonostante questo, fino al VIII secolo non si trovano dei riti stabili di dedicazione o di consacrazione di una nuova chiesa. Tuttavia, vennero introdotte diverse cerimonie provenienti, soprattutto dall'Oriente, che attraverso la Gallia entrarono nella pratica liturgica romana.

Come è stato già detto, sin dall'inizio, sia in Oriente che in Occidente, la parte essenziale di ogni festa della dedicazione di una chiesa era l'Eucaristia alla quale si aggiunge la deposizione delle reliquie. In seguito, furono introdotti nuovi riti: la consacrazione dell'altare con l'unzione crismale del sepolcro destinato alle reliquie, della mensa dell'altare e delle pareti e – più tardi – la vestizione dello stesso altare; il bussare con triplice dialogo alla porta di entrata; il tracciare delle lettere nella cenere sul pavimento; la mescolanza del sale e della cenere con l'acqua lustrale (con l'acqua e il vino: l'usanza dall'origine bizantina); numerose aspersioni e unzioni; incensazioni continue attorno all'altare (origine bizantina); canto di una salmodia continua, con ritornelli adattati al senso dei gesti (Sal 23 e Sal 50; sono nel rito bizantino); la triplice lustrazione esterna che precede le aspersioni interne⁴.

La prima parte di questo capitolo è dedicata alla presentazione dei rituali che oggi possono essere definiti come di «documenti di base», i veri fondamenti dei libri usati nella prassi liturgica. Dopo la presentazione storica di essi si proceda con l'analisi strutturale con menzionare il vasto contenuto teologico dei testi eucologici.

Nella seconda parte del capitolo saranno presentate le redazioni dei rituali usati oggi nella prassi delle Chiese bizantina e latina.

si stabili con l'apparizione della stampa. Nelle Chiese bizantine d'oggi possiamo trovare gli eucologi come libri interi (l'eucologio vero e proprio, *Ἐὐχολόγιον τὸ Μέγα*), ed anche come estratti: Ἱερατικόν, служебник – libro del sacerdote, contenente i testi delle liturgie eucaristiche e della Liturgia delle Ore; *Ἀγασματάριον, τὸ Μικρὸν Ἐὐχολόγιον*, требник – con i riti dei sacramenti e delle benedizioni; *Ἀρχιερατικόν, чинóвник архиепископского богослужения* – ad uso del vescovo; *Ἱεροδιακονικόν* – ad uso del diacono. L'Eucologio è un libro venerato da tutti per la sua antichità e per la sua importanza. Cf. ТАФТ, «Euchologion», 738; GETCHA, *Typikon*, 53–55; PARENTI, *Eucologio slavo*, 5, 9; ONASCH, *Kunst und Liturgie*, 109; DTLB, 161.

⁴ Cf. LODI, *Liturgia della Chiesa*, 949; SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 185–186. Cf. ARASZCZUK, *Óbrzędy poświęcenia*, 41; JOUNEL, «Dedicazione», 330–331.

2.1. Lo sviluppo storico dei rituali della dedicazione

I primi riti della dedicazione di una chiesa contenenti la struttura stabile e descritti nei libri liturgici risalgono al VII secolo⁵. Di particolare interesse sono i seguenti:

1. il rito di dedicazione di una chiesa nella tradizione bizantina incorporato nel più antico e più celebre manoscritto dell'eucologio bizantino – cioè nell'eucologio BAR, risalente alla seconda metà dell'VIII secolo⁶;
2. il rito romano della consacrazione della chiesa e dell'altare contenuto negli *Ordines Romani*, probabilmente databili dall'VIII secolo in avanti;
3. il rito gallicano della dedicazione della chiesa e dell'altare dall'*Ordo XLI* degli *Ordines Romani*⁷.

2.1.1. L'Oriente bizantino

Possiamo dire che il rito bizantino è il frutto della combinazione della tradizione antiochena e alessandrina sviluppatasi a Costantinopoli⁸. Nel corso dei secoli esso fu caratterizzato dalla diversità con la quale i popoli delle diverse lingue e delle diverse culture potevano creare una *diversitas reconciliata*, che permetteva ai fedeli bizantini di creare l'unità mantenendo i valori specifici delle Chiese singolari. Ogni comunità etnica che faceva parte della Chiesa bizantina, nel partecipare alla sua eredità introduceva nel rito delle novità, aggiungendo qualcosa. Questo sviluppo, si può osservare, sia nell'ambito giuridico sia nel liturgico. Forse, proprio la molteplicità dei libri liturgici delle diverse Chiese bizantine, potrebbe mostrare in modo eccezionale la *diversitas reconciliata*. C. Korolevskij scrive che nelle Chiese di tradizione bizantina non ve ne sono due che celebrano la liturgia pontificale nello stesso modo, ciò deriva dal fatto che per le Chiese bizantine l'ultimo concilio di estrema autorità fu il secondo di Nicea (787)⁹. Questo punto di vista sembra essere

⁵ Occorre notare che la storia del libro liturgico non è la storia dei testi che esso contiene. I testi hanno l'origine talvolta ben definita, talvolta con autore conosciuto, talvolta di provenienza dalla lingua ebraica. Cf. SODI, «Libri liturgici», 410.

⁶ BAR, nn.149–156.

⁷ SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 185–186.

⁸ Cf. KOROLEVSKIJ, «Pontifical», 202.

⁹ Cf. KOROLEVSKIJ, *Liturgia*, 8.

valido, non soltanto in relazione, alla messa pontificale, ma anche a tutte le altre celebrazioni bizantine.

Il rito della dedicazione di una chiesa che si è formato ed era celebrato nell'Oriente bizantino fa parte di diversi eucologi pubblicati nel corso dei secoli. I più importanti sono senza dubbio i tre seguenti:

- BAR (VIII sec.) dalla Biblioteca Vaticana¹⁰;
- COI (a. 1027)¹¹;
- Il codice di Bessarione (*γβΙ*)¹².

Secondo M. Arranz il confronto dei testi dei riti e delle preghiere di questi documenti può dare una panoramica completa della liturgia celebrata a Costantinopoli fino alla sua caduta. In una delle sue opere l'autore spiega la sua teoria in questo modo:

Se ci limitiamo a questi tre esempi, è perché sembra che essi segnino le pietre miliari nella storia dell'*Euchologion* patriarcale dall'iconoclasmo fino alla caduta di Costantinopoli nel 1453¹³.

Nello sviluppo storico dei rituali dell'*akoluthìa* della consacrazione di una chiesa bizantina ne incontriamo ancora altri due importanti:

1. il rito che si trova nel cosiddetto *Eucologio Allaziano* copiato dal domenicano francese J. Goar (ed. 1647, 1730)¹⁴;
2. il cerimoniale completo pubblicato a Bucarest da uno ieromonaco georgiano Antimo nell'anno 1703. Questo documento fu riprodotto in diversi eucologi greci stampati in seguito ed è anche stato inserito nel *Typikon* moderno di Costantinopoli, con parecchie modifiche¹⁵.

S. Parenti sembra essere del parere che «ogni concreta espressione di una tradizione liturgica sia sempre frutto della sintesi ed ogni sintesi a sua volta sia espressione di una sintesi locale»¹⁶. Seguendo questo pensiero del noto

¹⁰ Questo documento può essere chiamato senza dubbio il fondamento del rito in questa tradizione perché la maggior parte dei testi, in diversa recensione testuale, sono in uso fino ad oggi in tutte le Chiese che si riferiscono alla tradizione liturgica bizantina. Esso viene chiamato spesso come la recensione *pre-iconoclasta* del rituale bizantino. Cf. TAFT, *Byzantin Rite*, 26.

¹¹ Quel manoscritto, come il precedente, proviene dalla stessa tradizione costantinopolitana, però presenta le recensione distinta. Qua abbiamo la recensione *dopo-iconoclasta* del rituale.

¹² Il manoscritto dal XI–XII secolo. Anch'esso rappresenta una fedele tradizione costantinopolitana.

¹³ ARRANZ, «Évolution des rites», 54.

¹⁴ GOA, 832–852.

¹⁵ MEESTER, *Rituale*, 180.

¹⁶ PARENTI, *Eucologio slavo*, 13.

esperto di liturgia bizantina si può affermare che anche questi due rituali sono sicuramente frutto di un'integrazione eucologica, con degli influssi medio-orientali¹⁷. Non mancano anche gli studiosi secondo i quali i diversi manoscritti degli eucologi bizantini non sono che un'ulteriore tappa evolutiva del testo del BAR¹⁸.

Nonostante le discussioni e le proposte, il rito bizantino della dedicazione di una chiesa, arricchito ovviamente nel corso dei secoli con diverse funzioni liturgiche, è fondato sul testo di quel manoscritto. Dalla sua redazione provengono i titoli seguenti per descrivere il rito di cui si parla:

1. Τάξις καὶ ἀκολουθία ἐπὶ καθιερώσει ναοῦ¹⁹;
2. Τάξις γινομένη ἐπὶ τοῖς ἐγκαινίοις τοῦτ' ἔστι τῆ καθιερώσει ἁγίου ναοῦ²⁰.

A. Il manoscritto *Barberini gr. 336* [=BAR]

Il BAR è il primo eucologio bizantino che è arrivato fino ai nostri giorni. Questo documento trasmette i riti e le cerimonie patriarcali di Costantinopoli. L'autore o il redattore del testo è sconosciuto. Nel 1953 C. Konstantinidis nel fare un'analisi del rituale della dedicazione di una chiesa, inserito nel BAR e nel paragonare con le concezioni del patriarca Germano I († 733) propose un'ipotesi secondo la quale proprio quel patriarca poteva essere il probabile redattore del rito della solennità nell'ambiente bizantino²¹. In realtà il rito ivi descritto sicuramente apparteneva alle celebrazioni patriarcali e non semplicemente alle celebrazioni vescovili. La redazione proviene probabilmente dall'Italia meridionale – il BAR – pur essendo il più antico eucologio bizantino era anche il più antico testimone della recensione italo-greca del rito bizantino²².

Sebbene non sia lo scopo di questo lavoro elaborare dettagliatamente il primo manoscritto contenente il rito della dedicazione (già stato fatto da altri studiosi), occorre menzionare alcuni aspetti importanti di quest'opera.

¹⁷ Cf. PARENTI, *Eucologio slavo*, 14, 23.

¹⁸ Cf. IOANNIDIS, «Dedicazione», 157.

¹⁹ «Il rito e l'ufficio per la dedicazione della chiesa».

²⁰ «Il rito dell'encenia per la dedicazione della chiesa». Cf. GOA, 832; STIEFENHOFER, *Geschichte*, 20.

²¹ Cf. ARRANZ, «Évolution des rites», 33; KONSTANTINIDIS, «Dédicace», 214; PERMYAKOV, «Rite of consecration».

²² BAR, (dall'introduzione di S. Parenti e E. Velkovska), 21.

Il BAR ci offre una struttura della celebrazione della dedizione di una chiesa dividendola in due parti celebrate in due giorni diversi. Lo schema è stato adottato più o meno da tutti i rituali bizantini pubblicati in seguito ed è rimasto così anche fino ad oggi. In quella distinzione si può sottolineare una precisa divisione tra due azioni sacre: καθιέρωσις (consacrazione) e ἐγκαίνια (inaugurazione) di un nuovo edificio sacro²³. L'ordo dell'inaugurazione (il rito delle reliquie e la divina liturgia) segue immediatamente quello della consacrazione (santificazione della chiesa e dell'altare)²⁴.

Come nota P. De Meester questi due atti sono distinti per loro natura e separabili anche nel tempo²⁵. Visto che si tratta di un rituale antico sembra utile citare anche alcune preghiere per mostrare il vasto contenuto teologico di quest'opera. L'analisi di esse si farà, però, descrivendo i rituali odierni.

- La fondazione di una chiesa (ἐπι θεμελίου τιθεμένου ἐν ἐκκλησίᾳ)

Prima di descrivere il rito della dedizione propriamente detta, nel manoscritto si trova una preghiera, che è una delle parti integrali legate all'inaugurazione di una nuova chiesa sia in Oriente sia in Occidente. Si tratta del rito celebrato per la fondazione di una chiesa²⁶. La prima menzione del rito della fondazione di una chiesa nel ambito della Chiesa bizantina evoca in uno dei suoi scritti V. Ruggieri. L'autore menziona un episodio dalla fine del VII secolo: «il patriarca Kallinikos ricordava a Giustiniano II che esisteva una preghiera per erigere una chiesa e nessuna per raderla al suolo»²⁷. In realtà, però, il rito della preghiera per la nuova costruzione ecclesia lesi trova già nella *Vita Constantini* di Eusebio di Cesarea²⁸.

Come si è detto ogni chiesa cristiana è un sacro recinto precluso all'uso profano. Benché questa preclusione avvenga definitivamente durante la solennità della dedizione, il nuovo edificio culturale, sin dall'inizio della sua

²³ CALABUIG, «Dedicazione», 388.

²⁴ Cf. FYRILLAS, «Rite byzantin», 132.

²⁵ MEESTER, *Rituale*, 179.

²⁶ La parola *fundatio* significa per primo un atto giuridico dell'erezione di un posto sacro e non ha tanto in comune con tutta l'attività attorno all'edificazione di una nuova chiesa. Però nel linguaggio liturgico già dal medioevo questa parola spesso viene usata per descrivere il primo rito celebrato all'inizio dei lavori per edificare il tempio cristiano. Questo significato la parola assume anche nel presente lavoro. Cf. UNTERMANN, «Primus lapis».

²⁷ RUGGIERI, «Consacrazione», 116. Il rito non ha delle chiare radici bibliche – nell'Antico Testamento si tratta soltanto della data dell'inizio dei lavori attorno a Tempio ma niente di più. Cf. WILKINSON, «New Beginnings», 252.

²⁸ Cf. EUSEBIUS, *Vita Constantini*, 3:43, 138.

costruzione, viene accompagnato dalle preghiere, con le quali la comunità chiede a Dio che permetta di portare a compimento il lavoro appena cominciato. La pratica di affidare il lavoro a Dio si chiama fondazione²⁹. Quel rito, infatti, costituisce la prima preghiera comunitaria nel luogo in cui sarà edificato il tempio ed è comune in tutte le tradizioni.

Al numero 149,2 il BAR ci presenta la preghiera che viene pronunciata sopra la pietra angolare³⁰ del nuovo edificio, Κύριε ὁ Θεός, ὁ ἀρεσθεὶς³¹. Pronunciandola il patriarca chiede a Dio di rendere forti gli operai, di preservare le fondamenta salde e immobili e di portare a compimento l'edificazione della nuova chiesa, per poter essere magnificato con canti e inni di lode. In questa preghiera il futuro edificio cristiano viene chiamato la casa fondata per la gloria di Dio e sua casa.

Il rito bizantino per la fondazione di una nuova chiesa era allora semplice. J. Wilkinson afferma che la preghiera era accompagnata dai riti seguenti: le preghiere preparatorie; la posa della pietra al centro del futuro santuario e la preghiera della fondazione seguita dall'inizio immediato dei lavori³².

- La consacrazione dell'altare (καθιέρωσις)

La dedicazione vera di una chiesa secondo il nostro testo comincia con il rito della costruzione e della consacrazione dell'altare. Proprio questa sacra funzione occupa il primo giorno della solennità. Il rito si celebra soltanto con la presenza del clero, senza che nessun laico si trovi all'interno³³; questi, infatti, parteciperanno il giorno seguente durante la solenne apertura e inaugurazione della nuova chiesa. V. Ruggieri e K. Douramani in un'articolo per spiegare la pratica della celebrazione «a porte chiuse» evocano le parole di san Simeone di Tessalonica:

²⁹ Cf. MEESTER, *Rituale*, 151.

³⁰ J. Hani nel suo famoso libro dedicato alla spiegazione della simbologia del tempio cristiano chiarisce il significato e la nomenclatura delle pietre che si mettono nelle fondamenta delle chiese. Cf. HANI, *Symbolika*, 116.

³¹ BAR, n. 149,1-2. «Signore nostro Dio, che su questa pietra ti sei compiaciuto di edificare la tua chiesa». Tutto il testo della preghiera è stato inserito nel capitolo quarto di questo lavoro.

³² Cf. WILKINSON, «New Beginnings», 252-253.

³³ Cf. BAR, n.150,3.

E le porte sono chiuse. Il cielo si manifesta qui e viene la potenza dello Spirito Santo. Per questo soltanto quelli che sono dal cielo, possono vedere [cosa accade] e nessun altro³⁴.

Allora le porte chiuse devono imprigionare i santi misteri celebrati dentro la chiesa visto il loro carattere tipicamente sacro e nasconderli davanti agli occhi umani. Esse escludono dal profano la venuta dello Spirito Santo³⁵.

Il rituale precisa che prima dell'inizio della consacrazione e prima dell'arrivo del patriarca deve essere mandato un sacerdote incaricato a predisporre i marmisti nell'istallare la mensa dell'altare³⁶. Quando tutto è già preparato, viene il patriarca; tutti i laici devono abbandonare l'interno dell'edificio il quale viene chiuso da ogni parte (καὶ πανταχόθεν ἀσφαλισμένης τῆς ἐκκλησίας)³⁷. Fatto questo comincia il rito composto dalle seguenti parti:

La preghiera litanica

Essa viene detta da uno dei diaconi. Questa ἐκτένεια contiene delle suppli-
che comuni fatte di solito in ogni preghiera di questo tipo. Tra le invocazioni
ne troviamo però una che si riferisce alla festa della consacrazione. Il diaco-
no, infatti, fa la prima epiclesi sopra la chiesa e l'altare, dicendo: «Υπὲρ τοῦ
ἀγιασθῆναι τὸν οἶκον τοῦτον «καὶ» τὸ ἐν αὐτῷ θυσιαστήριον τῇ ἐπιφοιτήσει
καὶ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ τοῦ ἀγίου πνεύματος, δεηθῶμεν»³⁸.

La preghiera del patriarca

La preghiera comincia con le parole Ὁ Θεὸς ὁ ἄναρχος καὶ αἰδίος. Il cele-
brante la dice all'inizio, subito dopo la litanìa diaconale³⁹.

La lustrazione dell'altare con l'acqua benedetta e con il vino profumato

Subito dopo la preghiera il patriarca versa sulla mensa il nitro bianco (lo fa
in forma di croce). Segue la preghiera Κύριε Ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀγιάσας τὰ ρείθρα

³⁴ SYMEONIS, *De templo*, 312B: «Καὶ οὕτως αἱ πύλαι κλείονται. Οὐρανὸς γὰρ γίνεται ἡδη, καὶ Πνεύματος ἀγίου ἐπιφοιτᾷ δύναμις. Διὸ χρῆ μόνους τοὺς τοῦ οὐρανοῦ εἶναι, τοὺς ἱερωμέ-
νους δηλαδὴ, καὶ μηδένα ἄλλον ὄρᾳν».

³⁵ Cf. RUGGIERI – DOURAMANI, «Tempio», 282, 289; RUGGIERI, «Consacrazione», 80.

³⁶ Cf. BAR, n.150,2.

³⁷ Cf. BAR, n.150,3.

³⁸ BAR, n.150,10: «Per la santificazione di questa casa e dell'altare, con la venuta, la forza dello Spirito Santo, preghiamo il Signore».

³⁹ BAR, n.150,20: «Dio eterno e senza principio».

τοῦ Ἰορδάνου⁴⁰ nella quale il celebrante chiede la grazia dello Spirito Santo per la benedizione dell'acqua destinata alla santificazione e al completamento (πρὸς ἁγιασμὸν καὶ τελείωσιν) dell'altare. Finita la preghiera, il vescovo versa per tre volte quest'acqua sopra la mensa pronunciando la formula trinitaria: «Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος»⁴¹. Segue la purificazione dell'altare e delle colonnine dal nitro che vi era stato sparso. Durante quest'azione il popolo canta il salmo 83 (una o più volte) e alla fine della purificazione la dossologia (Δόξα).

Fatto ciò, il vescovo versa sull'altare per tre volte il vino profumato, dicendo per tre volte le parole prese dal salmo 50 (vv. 9-10): «Ῥαντιεῖς με ὑσώπω, καὶ καθαρισθήσομαι, πλυνεῖς με καὶ ὑπὲρ χιόνα λευκανθήσομαι· ἀκουτιεῖς με ἀγαλλίασιν καὶ εὐφοροσύνην ἀγαλλιᾶσονται ὅστέα τεταπεινωμένα»⁴². Infine, viene recitato il resto del salmo. In seguito l'altare viene asciugato, mentre si canta il salmo 131.

L'unzione dell'altare col santo myron

Il patriarca versa per tre volte il santo *myron* sopra la mensa in forma di croce cantando Ἀλληλοῦϊα.

Le rubriche ci offrono un'interessante prescrizione che si riferisce all'iniziazione cristiana: quel Ἀλληλοῦϊα si canta «come (quando si celebra) il santo battesimo (ὡς ἐπὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος)»⁴³.

In seguito, viene unto tutto il resto dell'altare, mentre si canta il salmo 132 e la dossologia (Δόξα). Alla fine con il canto del salmo 92 l'altare viene coperto con una tovaglia.

L'incensazione e l'unzione delle pareti della chiesa

Il patriarca prima incensa la sacra mensa, il santuario e dopo tutta la chiesa. Durante il compimento di questa funzione si canta il salmo 25. Mentre la chiesa viene incensata uno dei vescovi presenti, segna con il *myron* in forma di croce ogni pilastro ed ogni colonna del nuovo tempio⁴⁴.

⁴⁰ BAR, n.151,2: «Signore nostro Dio, che hai santificato le onde del Giordano».

⁴¹ BAR, n.151,3: «Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».

⁴² BAR, n.152,1: «Aspergimi con l'issopo e sarò puro, lavami e sarò più bianco della neve; fammi sentire la gioia e letizia, ed esulteranno le ossa umiliate».

⁴³ BAR, n.152,4.

⁴⁴ Cf. BAR, n.152,6-7.

La preghiera della consacrazione

La preghiera Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς⁴⁵ viene pronunciata dal patriarca chinato vicino all'altare. Segue un'altra preghiera – Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεός, nella quale il patriarca ringrazia Dio per le sue grandi opere e chiede di nuovo di colmare di gloria, santità e grazia il nuovo santuario. Questa preghiera chiude il primo giorno della solennità⁴⁶.

Il rituale prevede che il giorno stesso della consacrazione della chiesa si celebrano i vesperi e la vigilia con le reliquie dei santi martiri in una delle chiese vicine a quella nuova⁴⁷.

– L'inaugurazione della nuova chiesa (ἐγκαίνια)

Durante il giorno seguente, il giorno della festa dell'inaugurazione propriamente detta, si celebra l'apertura del nuovo tempio (ναός) che coincide con la deposizione delle reliquie ad opera del patriarca, a cui assistono quasi sempre un folto numero di fedeli⁴⁸. Si compiono allora i due riti seguenti:

Il trasferimento delle reliquie

All'alba il patriarca giunge nella chiesa dove è radunato il popolo e comincia il rito con la preghiera Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν ὁ πιστός ἐν τοῖς λόγοις σου⁴⁹, nella quale chiede a Dio di dare al popolo la grazia di partecipare all'eredità dei santi martiri e divenire loro imitatori (μιμηταί)⁵⁰. Dopo l'intonazione del versetto «Δόξα σοι, Χριστέ ὁ Θεός, ἀποστόλων καύχημα, μαρτύρων ἀγαλλίαμα» si forma la processione con le reliquie portate dal vescovo stesso. Con l'arrivo presso la nuova chiesa viene intonato tre volte il tropario ispirato dal salmo 24: «Aprite, principi, le vostre porte, si spalanchino le porte eterne». In seguito viene aperta la porta e tutti entrano nel tempio. Il patriarca depone le reliquie in un luogo per esse predisposto e, dopo il canto dell'inno Τρισάγιον chiude il rito di trasferimento con la preghiera Ὁ Θεός ἡμῶν ὁ καὶ ταύτην δόξαν⁵¹.

⁴⁵ BAR, n.152,9: «Signore del cielo e della terra».

⁴⁶ BAR, n.153,3: «Ti rendiamo grazie, Signore, Dio delle potenze».

⁴⁷ Cf. BAR, n.154,2.

⁴⁸ RUGGIERI, «Consacrazione», 79.

⁴⁹ BAR, n.154,3: «Signore nostro Dio, fedele alle tue parole».

⁵⁰ BAR, n.154,3.

⁵¹ BAR, n.156,4: «Dio nostro, che ai tuoi santi».

La divina liturgia

La rubrica dice che dopo la deposizione delle reliquie i cantori intonano la Δόξα con il Τρισάγιον e di seguito viene celebrata la santa messa⁵².

La struttura del rito presentata sopra inserita nell'eucologio BAR, è molto chiara e ben strutturata. Le rubriche contengono le prescrizioni necessarie sottolineando ogni particolarità. La celebrazione eucaristica posta alla fine del rito non è più l'unica azione consacratoria, come era nei primi secoli.

B. Il manoscritto *Paris Coislin 213* [=COI]

E' stato già detto che il testo del rito della dedicazione di una chiesa del BAR si è andato sviluppando nei tardivi rituali bizantini. Dice A. Dmitrievskij, il noto autore che ha edito una raccolta di eucologi dalla prima metà del XI secolo fino al XVI, che il secondo posto dopo l'eucologio BAR si deve attribuire a un manoscritto della Biblioteca Nazionale di Parigi, conosciuto come il COI.

La provenienza di questo famoso documento viene descritta all'inizio di esso. Dal testo possiamo evincere che il rituale fu scritto nell'anno 6535 (secondo il calendario gregoriano nel 1027) e fu acquistato da un certo sacerdote della Grande Chiesa di Santa Sofia – Stratǐgios⁵³. Però esso non era semplicemente l'eucologio per il prete che l'aveva ordinato: il manoscritto contiene anche gli uffici destinati al patriarca⁵⁴. Nell'ambito degli studi dell'evoluzione storica del rito bizantino quel documento rappresenta una tappa molto importante non soltanto per Costantinopoli, la città di provenienza, ma per tutto il rito in genere⁵⁵. L'importanza di esso è basata sugli argomenti seguenti: l'eucologio attira l'attenzione a causa della diversità del contenuto, per l'interesse delle ufficiature che contiene e per la straordinaria precisione del suo testo⁵⁶.

Nel rituale le sacre funzioni attorno alla costruzione di una nuova chiesa cominciano, come nel manoscritto precedente, con il rito della fondazione⁵⁷. Il testo ci offre in questo punto due preghiere (a scelta) «ἐπι θεμελίου ἐκκλησίας

⁵² Cf. BAR, n.156,5.

⁵³ Cf. COI, 7.

⁵⁴ Cf. ARRANZ, «Évolution des rites», 34.

⁵⁵ COI, n.13v.

⁵⁶ Cf. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie*, 6–7; MAJ, *Coislin*, 14–15.

⁵⁷ Seguiamo la struttura del rito dalle seguenti edizioni: COI, nn.8–22; COS, 225–245.

καὶ ἐπὶ σταυροπηγίου»: l'una, come nel BAR, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀρεσθεὶς, e l'altra Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τό σὸν ἅγιον⁵⁸.

La struttura del rito della dedicazione di una chiesa in questo manoscritto ha la forma seguente:

- **La preparazione della celebrazione.** Le rubriche prescrivono tutto ciò che deve essere preparato per la celebrazione della dedicazione. Le prescrizioni sono più sviluppate in confronto con le rubriche del BAR (il contenuto di esse verrà elaborato più in dettaglio descrivendo gli odierni rituali).
- **La prima preghiera del patriarca** Κύριε ὁ Θεὸς καὶ Σωτὴρ ἡμῶν⁵⁹.
- **La costruzione dell'altare** come nel manoscritto precedente anche qui la rubrica dice che il vescovo aiutato dai sacerdoti e diaconi edifica l'altare⁶⁰.
- **La seconda preghiera del patriarca**, Ὁ Θεὸς ὁ ἄναρχος καὶ ἀίδιος, seguita dalla litania diaconale, con l'intercessione per «τὸν οἶκον τοῦτον καὶ τὸ ἐν αὐτῷ θυσιαστήριον τῇ ἐπιφοιτήσει καὶ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος», che dal BAR si trova in ogni celebrazione dedicataria.
- **La lustrazione dell'altare.** Il manoscritto offre l'orazione già incontrata in precedenza Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀγίας τὰ ρεῖθρα τοῦ Ἰορδάνου per la benedizione dell'acqua.
- **L'abluzione, l'unzione e la vestizione dell'altare**
- **La prima preghiera davanti all'altare** Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς⁶¹.
- **La preghiera** Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς⁶² detta con le teste chinate.
- **L'illuminazione della chiesa.**
- **La traslazione delle reliquie.** Il rito accompagnato con la preghiera Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ πιστός ἐν τοῖς λόγοις σου seguita dall'altra *oratio capitis inclinationis*: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν πρεσβείαις τῆς ἀγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου⁶³.

⁵⁸ COI, mn.8,8v.

⁵⁹ COI, n.11.

⁶⁰ Cf. COI, n.11v.

⁶¹ COI, n.15v.

⁶² COI, n.16.

⁶³ COI, n.17.

- **La preghiera d'ingresso in chiesa** Ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ e l'altra: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ καταστήσας ἐν οὐανοῖς⁶⁴.
- **La deposizione delle reliquie:** durante la deposizione il patriarca dice la preghiera Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ καὶ ταύτην τὴν δόξαν.

La descrizione eucologica del rito finisce con la rubrica che tratta *de missa et de antimensis*.

G. Ioannidis in uno dei suoi articoli ha segnalato i punti più significativi dell'evoluzione del rito. Guardando lo schema del manoscritto BAR e del COI dal punto di vista del contenuto possiamo notare i cambiamenti seguenti:

- **Il rito di costruzione e di consacrazione dell'altare** (celebrato nel primo giorno della solennità):

Nella parte iniziale del BAR troviamo soltanto un'indicazione dell'arrivo del patriarca, invece, nel manoscritto di COI vi è una parte iniziale che contiene rubriche dettagliate per la preparazione delle reliquie, l'erezione delle colonnine dell'altare e la collocazione di esso, una preghiera Κύριε ὁ Θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν, i salmi 144, 22 e 131. Il COI contiene anche delle rubriche finali che mancano nel BAR.

- **Il rito d'inaugurazione della chiesa con la traslazione delle reliquie e la celebrazione della divina liturgia:**

Nel COI non c'è la divisione della celebrazione in due giorni (la seconda fase potrebbe essere celebrata nel giorno stesso della costruzione e consacrazione dell'altare). Inoltre, in COI troviamo alcuni testi aggiunti: il canto Ὁ ἐν τῇ πέτρᾳ⁶⁵, cantato durante la traslazione delle reliquie, la preghiera Ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ, detta prima della preghiera d'ingresso nella chiesa. Nel BAR non troviamo neanche le allusioni al canto del troparion Ὡς τοῦ ἄνω στερεώματος, né alle rubriche che indicano il luogo della deposizione delle reliquie, né alla loro unzione con il santo, e nessuna rubrica relativa agli *antimensia*⁶⁶.

⁶⁴ COI, n.17v.

⁶⁵ «Colui che hai costruito sulla pietra della fede».

⁶⁶ Cf. IOANNIDIS, «Dedicazione», 157–158. Lo stesso *antimention* è un pezzo di stoffa, sul quale è dipinta la sepoltura del Signore, e che contiene reliquie dei martiri. Si può dire che l'*antimention* è l'equivalente del corporale latino. L'*antimention* come tutto l'altare simboleggia la sepoltura di Gesù Cristo, ciò viene anche rappresentato nel disegno su di esso. Nella Chiesa bizantina l'usanza di esso è apparsa durante il secondo iconoclasmo (815–844) – in origine sostituiva l'altare o si usava quando l'altare non era consacrato. Cf. TAFT, *A partire*, 437; MEESTER, *Rituale*, 159–164; GETCHA, «Dédicace», 83.

C. Il codice di Bessarione ($\gamma\beta I$) e l'Ευχολόγιον [=GOA]⁶⁷

Il rituale *Gamma–Beta 1* è un altro eucologio patriarcale. Si può affermare con certezza che è posteriore al COI, ma non si può stabilire la data esatta della sua redazione. Il manoscritto è dei secoli XI–XII, originario di Creta, dove fu regalato al cardinale Giuliano Cesarini, il legato del Santo Padre Eugenio IV mandato dall'imperatore Giovanni Paleologo. Dopo il Concilio di Firenze (1432), il cardinale Cesarini diede il codice al cardinale Basilio Bessarione († 1472) di Nicea, che dopo essere diventato l'abate di Grottaferrata, lo regalò a quest'abbazia bizantina. Il testo, come anche quelli menzionati precedentemente, rappresenta una fedele tradizione costantinopolitana⁶⁸.

In questa analisi si prenda in considerazione anche un altro noto rituale pubblicato dal domenicano francese J. Goar nel 1647. Benché in quest'opera il redattore come fonte primaria abbia usato il manoscritto del codice $\gamma\beta I$ ⁶⁹, occorre prenderlo in esame, perché proprio a partire dalla sua pubblicazione l'eucologio bizantino divenne per la prima volta oggetto di studio e di interesse scientifico⁷⁰. J. Getcha nota, inoltre, che questo libro liturgico fu per lungo tempo considerato come un libro di riferimento⁷¹.

Secondo le prescrizioni di quei rituali, l'azione liturgica viene celebrata in un ambiente chiuso, con la presenza del vescovo e del clero. La stessa celebrazione comincia proprio con la chiusura delle porte della nuova chiesa.

La prima rubrica del rituale, pur essendo fedele ai manoscritti più antichi, prevede che il giorno antecedente alla cerimonia venga nella nuova chiesa un delegato del patriarca per «prendere cura del tempio». Quando viene il vescovo, prepara delle reliquie e le porta in una vicina chiesa già consacrata, in cui si compiono le preghiere notturne. Nell'eucologio si trovano prescrizioni dettagliate a proposito delle reliquie e del posto dove esse saranno deposte. Esse, tre particelle, vengono messe dal vescovo in una casetta, bara ($\gamma\lambda\omega\sigma\kappa\acute{o}\mu\omega\varsigma$) e – così finita la preparazione – vengono portate in una vicina

⁶⁷ Cf. RUGGIERI – DOURAMANI, «Tempio», 287–300; GOA, 653–671. L'analisi dettagliata di quel rito troviamo nella parte seguente, perché proprio quelli eucologi – contenenti anche i rituali della dedicazione, possiamo – seguendo il pensiero di P. De Meester – considerare come obbligatori nelle Chiese greche nell'epoca moderna, cf. MEESTER, *Rituale*, 180.

⁶⁸ Cf. RUGGIERI – DOURAMANI, «Tempio», 280; ARRANZ, «Évolution des rites», 34.

⁶⁹ Cf. RUGGIERI – DOURAMANI, «Tempio», 280.

⁷⁰ Cf. PARENTI, *Eucologio slavo*, 3.

⁷¹ Cf. GETCHA, *Typikon*, 54.

chiesa già consacrata dove si celebra la veglia notturna (il vespro, il *pannychis* e l'*orthros*)⁷².

La mattina del giorno seguente, la festa della consacrazione, alla nuova chiesa si reca un rappresentante del clero per predisporre tutte le cose. Il codice di Bessarione come pure l'eucologio pubblicato da J. Goar sottolineano che tutti gli oggetti e gli utensili devono essere nuovi⁷³.

Lo schema della celebrazione della dedicazione di una nuova chiesa secondo i nostri manoscritti è il seguente:

- La costruzione dell'altare

Da questa sacra funzione comincia tutta la solennità. Di solito, essa viene celebrata soltanto con la presenza del vescovo e del clero. Subito all'inizio, dopo l'arrivo al santuario, viene preparato il *ceromastice*⁷⁴ bollente. Esso viene versato sopra le colonnine dell'altare, e poi il Pontefice pronuncia la preghiera Κύριε ὁ Θεός, ὁ σωτήρ. Dopo viene fissata sopra le colonnine la mensa dell'altare; durante ciò si canta per tre volte il salmo 144 e segue il salmo 22. Il rituale prevede anche l'esistenza dell'altare fatto da un blocco quadrato ed anche la mensa composta da diverse lastre di marmo. È prescritto, ancora, l'uso di *ceromastice*⁷⁵.

- Preghiera della consacrazione dell'altare

Fissata la mensa, il vescovo inginocchiato pronuncia la preghiera Ὁ Θεός ὁ ἄναρχος. Segue la litania arcidiaconale, in cui si chiede come di solito durante la dedicazione, la «santificazione di questa casa e dell'altare che c'è in

⁷² Cf. RUGGIERI – DOURAMANI, «Tempio», 288; GOA, 655.

⁷³ I rituali prevedono tutto in modo dettagliato. Nelle rubriche leggiamo che per compiere la cerimonia devono essere preparate le cose seguenti: «due savane, ossia tele bianche; tre fazzoletti, ossia manutergi; tre fasce; un piccolo tappeto ed un cuscino; della carta tagliata a metà oppure in tre parti, in quantità sufficiente per le colonne che sostengono l'altare; dello spago; mastice; cera; polvere di marmo; una pentola; un contenitore per l'acqua calda; una brocca o un imbuto di bronzo o di terra cotta; quattro spugne; del sapone bianco; una lampada che si chiama anche *lychnos* ed il necessario per sostenerla, un pezzo di sughero galleggiante, il lucignolo [...]; due vasetti, uno pieno di vino profumato oppure di vino puro, l'altro pieno di *myron*; e non come alcuni hanno scritto (che occorre) un *kollathon* di *myron*, perché il *kollathon* è grande, in quanto contiene la metà di una saites, cioè venticinque sestarii i quali fanno quarantuno litri ed otto once». RUGGIERI – DOURAMANI, «Tempio», 288; cf. GOA, 655–656.

⁷⁴ Dal gr. κηρομαστήχη; si tratta della calcina fatta dalla cera, il mastice, la polvere di marmo e le sostanze aromatiche. Cf. MEESTER, *Rituale*, 189.

⁷⁵ Cf. RUGGIERI – DOURAMANI, «Tempio», 291; GOA, 6

essa, per mezzo della visitazione, forza ed energia (ἐνεργεία) dello Spirito Santo»⁷⁶.

– La triplice lustrazione dell’altare con l’acqua calda

Essa è preceduta dalla preghiera della benedizione dell’acqua Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν. Fatto questo l’altare viene pulito e asciugato (con panni di lino oppure con gli *antiminsia*, se ci sono⁷⁷). Si canta il salmo 83.

– La triplice lustrazione dell’altare e degli *antiminsia* con il vino profumato

Durante questo rito il vescovo dice tre volte le parole dal salmo 51: il rito è accompagnato dal canto dell’antifona Ῥαντιεῖς με ὑσσώπω.

– La consacrazione dell’altare e di tutta la chiesa con il santo

Il vescovo versa il sacro *myron* sull’altare in forma di croce (ὡς ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος⁷⁸) creando tre croci; una nel mezzo ed una su ciascuno dei due lati, dicendo tre volte: Alleluia. Durante il rito si consacrano anche gli *αντιμήνια*. Si canta il salmo 131. Mentre si veste l’altare, il coro canta il salmo 92. Fatto questo, il vescovo incensa l’altare, il santuario e tutta la chiesa ed uno dei concelebranti lo segue con il santo tracciandone le croci su ognuna delle colonne o dei pilastri della chiesa. In questo momento, viene recitato il salmo 25. Segue la litania diaconale e immediatamente dopo il vescovo di fronte all’altare dice la preghiera: Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς.

⁷⁶ «Υπὲρ τοῦ ἁγιασθῆναι τὸν οἶκον τοῦτον καὶ τὸ ἐν αὐτῷ θυσιαστήριον τῇ ἐπιφοιτήσει καὶ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν». Cf. BAR, n.150,10.

⁷⁷ Occorre notare che la pratica di consacrare gli *antiminsia* durante la dedizione della chiesa è entrata nel rito già sviluppato. Il testo del BAR non fa nessuna menzione della prassi. Lo stesso rito però nell’*eucoologio* costantinopolitano COI, datato 1027, fa impiegare degli *antiminsia* per asciugare l’altare dalla doppia abluzione e con il santo (come nel GOA). Gli autori dal XII/XIII secolo (come per esempio Teodoro Balsamone, Manuele II Costantinopolitano) fanno dei riferimenti alla consacrazione degli *antiminsia*, collegandola soltanto con il rito della dedizione di una chiesa. Vissuto nella seconda metà del XIII secolo Giovanni di Kitrous accusò coloro che consacravano gli *antiminsia* separatamente dal rito di dedizione. Dal commento di s. Simone di Tessalonica († 1429) sappiamo che al suo tempo la prassi era già ben diffusa. Il nostro rituale prescrive che gli *antiminsi* devono rimanere sulla mensa sotto la tovaglia per sette giorni e poi dopo si portano via ed in seguito la liturgia si celebra senza di essi perché l’altare è ormai consacrato. Cf. IOANNIDIS, «Consacrazione», 120–121.

⁷⁸ GOA, 659; cf. RUGGIERI – DOURAMANI, «Tempio», 294.

– La preghiera di ringraziamento

Dopo di essa le rubriche dicono: «Καὶ εἶπερ δύνатаι κατ' αὐτήν τὴν ἡμέραν τελειῶσαι τὴν ὅλην καθιέρωσιν καὶ τὸν ἐγκαινισμὸν»⁷⁹, supponendo il duplice svolgimento della seconda parte della cerimonia.

– La processione alla chiesa dove sono state deposte le reliquie

Il rito si celebra o nello stesso giorno della consacrazione o nel giorno seguente. Appena arrivata la processione il patriarca dice la preghiera iniziale Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πισὸς.

– La traslazione delle reliquie

Il δίσκος con le reliquie viene portato dal vescovo sopra la sua testa. Durante la processione si cantano dei tropari. Giunti all'entrata della nuova chiesa, i diaconi cantano il versetto Ἄρατε πύλας (aprite le porte). Segue la preghiera del patriarca: Ὁ Θεὸς καὶ πατήρ, dove il patriarca chiede che venga la gloria di Dio; dalla pubblicazione dell'eucologio di J. Goar, questa preghiera viene recitata alla fine della prima parte del rito. Le rubriche dicono che essa si recita anche nel giorno dell'anniversario della consacrazione di ogni santa chiesa in questo modo (anziché «festeggiamo l'inaugurazione di questa santa chiesa» si dice «festeggiamo la memoria dell'inaugurazione di questa santa chiesa»⁸⁰). Segue la preghiera del patriarca, dopo la quale si aprono le porte ed il celebrante entra con le reliquie in chiesa seguito dal clero e da tutto il popolo.

– La deposizione delle reliquie:

Secondo l'eucologio esistono due modi per la deposizione delle reliquie dei santi martiri. Nelle rubriche si legge tra l'altro:

La teca preparata per le sante reliquie viene deposta dal vescovo nell'apposito luogo che si trova sulla base dell'altare in mezzo alle colonnine che guardano ad oriente, se la mensa è sorretta da una base massiccia, nel mezzo di questa base e dal lato del *synthronon*⁸¹.

⁷⁹ «Se è possibile completare la consacrazione in questo stesso giorno».

⁸⁰ RUGGIERI – DOURAMANI, «Tempio», 299.

⁸¹ RUGGIERI – DOURAMANI, «Tempio», 300.

Segue la preghiera del patriarca Ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ καὶ ταύτην⁸².

– La celebrazione della divina liturgia

Le prescrizioni del rituale dicono che l'Eucaristia viene celebrata per i sette giorni seguenti⁸³. Le letture prescritte per la celebrazione della dedicazione di una chiesa sono le seguenti:

Eb 3,1-4: Mosè come prototipo di Gesù; Dio è fondatore di tutto;

Mt 16,13-18: la confessione della fede di Pietro⁸⁴.

Riassumendo: nell'analisi di questi rituali si deve notare che i formulari descritti sono molto sviluppati in relazione alle precedenti descrizioni dei riti che si trovano in alcune opere dei Padri. Sembra importante dire che anche gli odierni rituali delle diverse Chiese bizantine, pur essendo anch'essi frutto di una continua sintesi, hanno conservato lo stesso schema generale. La novità più importante dell'eucologio di J. Goar è quella che tutto il rito (la costruzione dell'altare e la dedicazione della chiesa) non è più diviso in due giorni diversi: è concentrato in un solo giorno⁸⁵.

D. Le due recensioni degli eucologi slavi

L'eredità dei manoscritti e dei libri liturgici bizantini non si chiude soltanto nei testi scritti in greco. Da quando nella famiglia delle Chiese legate con la tradizione liturgica di Bisanzio sono entrati i popoli slavi i testi liturgici greci pian piano furono tradotti nella loro lingua⁸⁶. In effetti nella storia si sono avuti numerosi traduttori e numerose recensioni dei testi liturgici. Unirli tutti sarebbe una cosa strana e in realtà è impossibile.

⁸² «Signore nostro Dio, tu hai concesso questa gloria».

⁸³ Cf. RUGGIERI – DOURAMANI, «Tempio», 287–300.

⁸⁴ GOA, 841.

⁸⁵ Cf. *Consécration et inauguration*, 13.

⁸⁶ Secondo gli studiosi l'opera di Cirillo e Metodio fu la traduzione dei vangeli e di alcuni brani del Nuovo Testamento nel dialetto della Moravia, con la scrittura glagolitica. I loro discepoli cacciati dalla Moravia trovarono accoglienza in Bulgaria. Lì l'alfabeto glagolitico, opera di s. Cirillo, fu considerato troppo complicato e di conseguenza fu abbandonato. Per scrivere la lingua slava si usava il greco con alcuni segni speciali per esprimere i suoni che in greco non esistevano, quell'alfabeto ricevette in seguito il nome di «cirillico». Proprio con questa scrittura sono stati tradotti i testi liturgici bizantini di allora, però non più con il dialetto moraviano ma con il vecchio bulgaro, denominato «staroslavo» (antico slavo). Dalla Bulgaria i testi ecclesiastici slavi furono trapiantati in Serbia e nella Rus' di Kiev. Occorre dire però che la versione dei testi liturgici in lingua staroslava non fu fatta tutta nella stessa epoca. Cf. C. KOROLEVSKIJ, *Liturgia*, 5–6.

Però, una certa prova dell'unificazione dei testi liturgici bizantini, si nota, dopo la fondazione a Venezia delle tipografie greche che fin dall'inizio del XX secolo ebbero il monopolio delle edizioni liturgiche. Tuttavia, i testi pubblicati erano privi di un'elaborazione critica. Si stampava qualsiasi manoscritto, bastava era greco. Così molto spesso, furono riprodotti non soltanto i pregi, ma anche i difetti. Più i vari popoli erano lontani da Venezia, più l'influenza dei testi stampati diminuiva⁸⁷.

Nell'ambito delle Chiese slave il primo *Trebnik* di grande autorità fu quello pubblicato a Kiev dal metropolita P. Mohyla nel 1646. Nota J. Getcha che la particolarità di questo documento fosse quella che esso non era soltanto la traduzione slava dell'eucologio greco. Vi erano presentate le novità introdotte dallo stesso metropolita sotto l'influenza del rituale latino di Pio V⁸⁸. Qualche anno dopo, nel 1654, il patriarca di Mosca Nikon (1605–1681) introdusse la sua famosa riforma dei libri (l'inizio della cosiddetta *recensione vulgata*) e dei riti liturgici, con la quale voleva tornare al modello greco, oscurato dalle numerose trascrizioni dei manoscritti⁸⁹. Il patriarca corresse i testi delle preghiere non toccando i riti. In realtà, alla fine la Chiesa ortodossa in Russia usa sino ad oggi dei testi che sono la traduzione letterale delle odierne preghiere greche, però, le usanze liturgiche spesso sono diverse e più antiche. In seguito, furono pubblicati diversi libri contenenti le funzioni del vescovo tra i quali i più famosi erano: l'edizione tipica di Venezia (1538–40), e poi gli *Служебники* di Mosca (1600, 1610, 1668, 1669, 1673, 1678, 1688, 1721, 1722, 1760, 1798). La prima edizione tipica slava del *Archieratikòn* nella recensione vulgata è uscita a Venezia nel 1714⁹⁰.

La riforma del patriarca Nikon fu troppo radicale. I testi riformati furono quasi del tutto conformi alla vulgata veneziana – questo comportò uno scisma (*раскол*) – nacquero i vecchi credenti ed i vecchi ritualisti. Per loro avevano valore solo i vecchi testi liturgici perché soltanto questi erano liberi dall'eresia⁹¹.

Invece, a Brest in Polonia, nel 1596, avvenne l'unione che ricondusse alla Chiesa cattolica milioni di Ruteni. La Chiesa rutena, nello staccarsi da quella

⁸⁷ Cf. KOROLEVSKII, *Liturgia*, 9–10.

⁸⁸ Cf. GETCHA, *Typikon*, 54.

⁸⁹ Cf. CIOFFARI, «Nikon», 530.

⁹⁰ Cf. KOROLEVSKII, «Pontifical», 202–207.

⁹¹ La liturgia però non fu essente da un'altra evoluzione. Basta evocare qua la riforma del patriarca Pietro Moghila (1596–1646). Cf. KOROLEVSKII, *Liturgia*, 13.

di Mosca non accettò le riforme di Nikon. I loro libri corrispondevano di più ai libri liturgici greci e a quelli dei Vecchi Credenti⁹².

Al sinodo di Brest una delle condizioni dell'unione era preservare l'integrità del rito greco (bizantino) nella liturgia. Nel corso dei secoli nella Chiesa uniate, più tardi conosciuta come Chiesa greco-cattolica rutena, apparvero dei cambiamenti: la latinizzazione, cioè l'assimilazione del rito bizantino a quello latino⁹³. Questa latinizzazione toccava la struttura della Chiesa, la sua organizzazione, la teologia, la liturgia (riti, architettura, arredamento dei templi) ed anche l'abbigliamento e lo stile di vita del clero. In una prospettiva più ampia, questi cambiamenti furono provocati da un'espansione della cultura latino-polacca nelle province orientali della Rzeczpospolita. Alcuni di questi cambiamenti furono codificati e resi vincolanti per tutta la Chiesa rutena al Sinodo di Zamość nel 1720. Dopo la partizione della Polonia e il passaggio dell'Unione (in Podlachia nel 1875), nel territorio sotto il dominio russo scomparve il rito uniate. Il clero ortodosso che veniva nelle parrocchie uniate cominciò ad introdurre il rito bizantino, nella versione praticata nella Chiesa ortodossa in Russia (cioè non latinizzato). Il rito ruteno si è conservato, unicamente nelle zone sotto il dominio austriaco. Dopo la seconda guerra mondiale, con la migrazione della popolazione greco-cattolica il rito si diffuse anche nelle parti della Polonia del nord e dell'ovest ed anche in altre zone del mondo dove si trasferivano gli ucraini e il popolo Lemko⁹⁴.

Proprio con questa Chiesa unita a Roma appare la recensione rutena dei libri liturgici bizantini slavi la quale è un'astrazione fatta dalle interpolazioni moderne nel corso dei secoli XVII–XIX. Il primo pontificale ruteno, edito come un volume di 300 pagine, è uscito a Uniow nell'anno 1740. Poi vale la pena nominare un'altra edizione di Supraśl (1793) e di Leopoli (*Служебникъ святителскій* – 1886)⁹⁵.

Gli studiosi spesso chiamano la recensione vulgata come «pura» perché quella rutena è stata in gran parte latinizzata. Non è lo scopo del nostro lavoro di elaborare dettagliatamente la storia e lo sviluppo degli influssi latini sui rituali. Si noti che nel secolo scorso nel seno della Chiesa cattolica, nasce la

⁹² Cf. KOROLEVSKIJ, «Pontifical», 203–204.

⁹³ Korolevskij sottolinea che questa è stata sempre l'iniziativa privata mai approvata dalla Santa Sede. Cf. KOROLEVSKIJ, *Liturgia*, 16–20. In questo libro, citato già parecchie volte, l'autore elabora precisamente lo sviluppo dei libri liturgici usati dai Ruteni.

⁹⁴ Cf. PIĘTKA, «Obrządek».

⁹⁵ Cf. KOROLEVSKIJ, «Pontifical», 207–208. I pontificali contengono anche il rito della dedizione di una chiesa.

tendenza della purificazione del rito bizantino. Uno dei protagonisti fu il padre C. Korolevskij, il quale sotto l'influsso del metropolita A. Szeptyckij, ha dato alla Congregazione dei criteri necessari per introdurre la riforma nel rito dei Ruteni. Vale la pena rievocare qui i criteri di formulazione perché in essi si evincono il rito della dedicazione di una chiesa nella tradizione bizantina slava.

Nel suo *Voto* alla Congregazione per le Chiese orientali nell'anno 1937 C. Korolevskij scrive:

Sono da preferirsi quei riti che maggiormente corrispondono alla tradizione antica, e nel caso quei riti che esistevano prima dell'Unione di Brest del 1595, oppure le tradizioni ancora più antiche della Chiesa di Kiev, o le migliori tradizioni dell'antico rito bizantino [...]. Sono da preferirsi quei riti che vengono osservati uniformemente nelle altre Chiese di rito bizantino [...]. Nei riti e cerimonie secondarie, una certa differenza e varietà tra i diversi elementi etnici del medesimo rito deve essere rispettata [...]. Sono essenzialmente da preferirsi quei riti che hanno la loro origine nel proprio rito e non sono presi da un altro rito, quindi sono da eliminarsi tutte le aggiunte e traduzioni dal latino [...]. Quando si tratta di una formola presa dal latino e che vien giudicato utile conservarla, la sua forma, il suo stile, deve essere modificato e messo d'accordo colla forma, lo stile del rito orientale. In caso di necessità la sostituzione di una formola all'alta deve essere operata gradatamente e con prudenza [...]. Non si deve mai levare una formola latina di qualche importanza o una devozione alla quale il popolo è attaccato senza sostituirla immediatamente da una formola orientale appropriata, oppure dalla devozione orientale corrispondente o almeno da una forma più orientale della devozione latina [...]. In nessun caso la Santa Sede deve approvare formalmente una pratica latina nel rito orientale [...]. La riforma non deve essere introdotta tutto d'un tratto ed in tutte le sue parti, ma pian piano e preparando gli spiriti; non deve però mancare la risoluzione di finirla un giorno coll'ibridismo rituale e di rendere a tempo opportuno obbligatorie anche queste rubriche [...]. Meno nei casi in cui è direttamente interpellata, la Santa Sede non deve dare norme minute, ma limitarsi alla formola di principi generali che dimostrino bene la sua mente, lasciando agli interessati la cura di farne l'applicazione ai casi particolari⁹⁶.

⁹⁶ KOROLEVSKIJ, *Liturgia*, 141–142.

Lo stesso C. Korolevskij scrive qualche anno dopo che il lavoro fatto dai protagonisti di quel movimento ci ha portato dei libri liturgici con i riti più antichi di vulgata. I testi ruteni furono purificati dalla maggior parte dei diversi influssi esterni. È vero che possiamo trovarle anche oggi certe somiglianze, però, come scrisse lo stesso C. Korolevskij, qualche anno dopo la pubblicazione dei criteri, esse si possono eliminare facilmente e così alla fine si presentano libri di un gran valore⁹⁷.

2.1.2. Lo sviluppo dei rituali in Occidente

Rispetto all'Oriente bizantino, in Occidente la struttura e la disciplina del rito di dedicazione di una chiesa è cambiata più volte. Le redazioni dei pontificali⁹⁸ e dei rituali pur essendo, sotto l'influsso dei riti usuali, in Oriente contenevano anche altre funzioni originali. I riti occidentali di dedicazione portano il titolo comune: *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*.

La storia del *Pontificale Romano* è quasi la stessa del messale⁹⁹. Il primitivo *Liber sacramentorum*¹⁰⁰ conteneva tutto ciò che era necessario per esercitare il culto. Fino al secolo VIII–IX tutti i riti furono inseriti in un solo volume¹⁰¹. Con il tempo, nacque la tendenza a differenziare le raccolte delle sacre funzioni. Così, il *Liber sacramentorum* è diventato più specifico del *Liber missalis*¹⁰².

Il primo pontificale giunto sino a noi è quello dalla biblioteca capitolare di Verona, del VII secolo, spesso chiamato *Sacramentarium leonianum* o *Codex sacramentorum Romanae ecclesiae a Sanct. Leone papa confectus*. Tra le numerose funzioni liturgiche in questo sacramentario si trova anche *Missa in Dedicatione Ecclesiae*¹⁰³.

⁹⁷ Cf. KOROLEVSKIJ, «Pontifical», 203. L'autore pone l'attenzione sul fatto che questo lavoro è stato realizzato nei libri liturgici editi e pubblicati dalla Congregazione per le Chiese orientali.

⁹⁸ Il pontificale è un libro nel quale si raccolgono le formule e i riti liturgici di solito riservati al vescovo. Cf. NOCENT, «Storia dei libri», 165.

⁹⁹ Cf. SCHMITT, *Mache dieses Haus*, 355–359; 374–426.

¹⁰⁰ Sembra necessario menzionare che fino alla scolastica il termine «sacramento» non aveva il significato odierno. Il *Liber Sacramentorum* non conteneva allora soltanto degli uffici dei sacramenti ma anche tutto ciò che era legato con le consacrazioni e santificazioni. Cf. PUNIET, *Pontifical* (1), 13–14.

¹⁰¹ Come finora nelle Chiese di tradizione bizantina.

¹⁰² Cf. PUNIET, *Pontifical* (1), 13–14.

¹⁰³ Cf. PUNIET, *Pontifical* (1), 19–22.

L'altro importantissimo documento nella storia dello sviluppo del pontificale è il *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiæ* (chiamato anche semplicemente il *Liber Sacramentorum* o il cosiddetto *Sacramentarium gelasianum*¹⁰⁴ dal nome del probabile autore del più antico documento nel libro) risalente al secolo VIII. Dal punto di vista del nostro lavoro questo documento è interessante perché proprio lì troviamo il testo abbastanza completo del rito di dedizione di una chiesa (si tratta di una raccolta delle preghiere senza rubriche). Il capitolo 88 intitolato *Oratio in Dedicatione Basilicæ Novæ* contiene: le preghiere seguenti: *Consecratio Basilicæ*, *Oratio super aquam et vinum ad consecrationem altaris*, *Præfatio consecrationis altaris*, *Benedictio altaris*, *Benedictio altaris sive consecratio*¹⁰⁵. Una particolarità interessante è nella preghiera in *Consecratio Basilicæ* e *Infra actionem*: nel testo Dio è nominato *clementissimus dedicator*. Nota T. Michels che, senza dubbio, il nome *consecrator* sarebbe comprensibile, ma *dedicator* cambia totalmente il significato primario della parola *dedicare*. È Dio che permette di celebrare la dedizione della chiesa, ma, nello stesso tempo, è sempre Lui che compie l'atto della dedizione. I vescovi sono soltanto gli umili servi: unico *consecrator* e *dedicator* è Dio¹⁰⁶.

Anche dal secolo VIII proviene un altro sacramentario, detto *Sacramentarium Gregorianum*, attribuito a san Gregorio Magno¹⁰⁷. In questo documento si descrive già il rito completo della dedizione, contenente sia le preghiere sia certe rubriche. Il sacramentario ci offre anche una raccolta completa della *Missa dedicationis*¹⁰⁸.

La tappa seguente dello sviluppo del pontificale ed anche del rito della dedizione di una chiesa latina è dovuta ad un gruppo di documenti chiamati con il nome comune *Ordines Romani*. Sono libri liturgici, formati tra il VII ed il XV secolo, chiamati in questa maniera dal luogo di provenienza (Roma ed Europa occidentale rimasta sotto l'influsso dell'Urbe). Questi libri contengono le norme che guidano la celebrazione nel suo ordinario svolgimento secondo i diversi riti liturgici. Il clero franco voleva conoscere la liturgia ro-

¹⁰⁴ Non si sa per quanto quell'documento corrisponde con le usanze romane, gallicane o la mescolanza di ambedue. Cf. DUCHESNE, *Origines*, 879.

¹⁰⁵ Cf. GEL, 133–134.

¹⁰⁶ Cf. MICHELS, «*Dedicatio und Consecratio*», 59–60.

¹⁰⁷ Cf. PUNNET, *Pontifical* (1), 27–34

¹⁰⁸ GREGORIUS MAGNUS, *Liber*, 152C–162C. Nella nostra analisi non ci concentreremo tanto su quel importantissimo documento perché la struttura della celebrazione vi prescritta è simile a quella dagli *Ordines Romani* di cui l'analisi facciamo in seguito.

mana ed introdurla in Gallia e così nacquero delle raccolte dei riti celebrati a Roma. I pellegrini, i vescovi ed i monaci hanno portato una parte di essi al nord della penisola italiana, dove i riti furono introdotti tra gli *Ordines* locali. M. Andrieu raccogliendo gli *Ordines*, li ha divisi in due collezioni-famiglie: la «A» contiene i testi romani senza gli influssi esterni, la collezione «B» presenta gli usi romani adattati ai paesi franco germanici. Gli *Ordines* XLI–XLV raccolgono la descrizione delle dedichazioni, le consacrazioni delle chiese¹⁰⁹, ed il cerimoniale descritto viene frequentemente chiamato come le *veneranda solemnia dedicationis*¹¹⁰. Proprio dagli *Ordines*, si inizierà la presentazione dettagliata del rito di dedichazione di una chiesa latina.

A. L'Ordo XLII degli *Ordines Romani*

L'Ordo XLII descrive i riti che precedono l'Eucaristia, specialmente la traslazione e la collocazione della reliquie dei martiri nell'altare. Infatti, il nome dell'Ordo, non è *Ordo dedicationis ecclesiae*, bensì *Ordo quomodo in sancta romana ecclesia reliquiae conduntur*. Tuttavia, il rituale era usato nel giorno della dedichazione di una chiesa. Gli elementi costitutivi di quella funzione liturgica sono cinque¹¹¹:

– Il trasferimento delle reliquie

Il vescovo va in una chiesa, in cui prima sono state deposte le reliquie destinate per il nuovo tempio. Dopo aver cantato la prima litania, lo stesso celebrante pronuncia l'orazione iniziale «Togli da noi, Signore, le nostre iniquità e facci entrare nel santo sanctorum con la mente pura»¹¹². Successivamente il vescovo pone le reliquie su una patena, la quale viene affidata ad uno dei presbiteri. Infine, parte la processione verso la nuova chiesa. Durante questa si canta l'antifona *Cum iucunditate exhibitis*¹¹³.

¹⁰⁹ NOCENT, «Storia dei libri», 163–165; ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 44.

¹¹⁰ Cf. RIGHETTI, *Storia liturgica*, 508.

¹¹¹ *Ordines*, vol. 4, 397–402. Cf. DUCHESNE, *Origines*, 391–393.

¹¹² *Ordo XLII*, n.9: «Aufer a nobis, domine, quæsumus, iniquitates nostras et ad sancta sanctorum puris mereamur mentibus introire».

¹¹³ *Ordo XLII*, n.2.

– I riti della preparazione

Il vescovo, lasciando le reliquie nelle mani di uno dei preti, entra con due o tre rappresentanti del clero nella nuova chiesa e benedice l'acqua. Con la preghiera dell'esorcismo: *Deus, qui ad salutem humani generis*, il celebrante chiede che l'acqua sopra la quale viene detta la preghiera, ottenga la potenza di cacciare dalla casa i demoni, di allontanare le malattie e tutti i poteri del male¹¹⁴. All'acqua si aggiungeva qualche goccia del crisma e poi si preparava il cemento per chiudere il sepolcro delle reliquie (*confessio* – una specie di tomba ridotta, nella parte frontale dell'altare, accessibile da una piccola finestra – *fenestrella*). Con la spugna immersa nell'acqua esorcizzata si faceva l'abluzione dell'altare (*baptismus altaris*)¹¹⁵.

– L'ingresso in chiesa e la deposizione delle reliquie

Dopo la seconda litania, cantata dal coro il vescovo esce dalla chiesa e pronuncia la preghiera *Deus, qui in omni loco*, nella quale si chiede a Dio che la chiesa sia consacrata per sempre (*ut inviolabilis huius loci permaneat consecratio*)¹¹⁶. Poi lui stesso prende delle reliquie ed entra di nuovo nella chiesa seguito da tutto il popolo. All'arrivo verso l'altare le reliquie vengono collocate sopra di esso. Mentre si procede verso l'altare, viene cantata la terza litania.

Il celebrante unge con il santo crisma i quattro angoli della *confessio*, vi pone le reliquie insieme a tre particelle dell'ostia consacrata e tre grani d'incenso. Durante quel rito si canta l'antifona *Sub altare Domini*¹¹⁷.

¹¹⁴ *Ordo XLII*, n.4.

¹¹⁵ *Ordo XLII*, nn.3–8.

¹¹⁶ *Ordo XLII*, n.8.

¹¹⁷ *Ordo XLII*, nn.9–11.18. Il rito si fonda sul concetto orientale espresso già da Massimo il Confessore. L'Eucaristia deposta sull'altare insieme con tre grani di incenso, con le reliquie o senza di esse, rende la dedicazione non soltanto un rito funebre, ma assume anche un carattere purificatorio e consacratario in analogia con il battesimo e la cresima. Storicamente proprio l'*Ordo XLII* è il primo testimone della pratica della deposizione delle ostie insieme con le reliquie dei santi e con l'incenso. Il sinodo di Cheslea (816) riconosce la prassi come usanza ordinaria durante la dedicazione. A Roma la pratica è venuta con l'adozione del *PRG* e poi la troviamo in tutti i pontificali fino all'anno 1485, cioè fino al pontificato di Innocenzo VIII e alla pubblicazione della nuova versione del *Pontificale Romanum*. Cf. RIGHETTI, *Storia liturgica*, 508; *Ordines*, 389–392; POTOCZNY, *Depositio*, 1017-1032.

– L'unzione dell'altare e l'aspersione della chiesa¹¹⁸

Dopo la chiusura della *confessio* viene recitata, da parte del celebrante, l'orazione *Deus, qui ex omni cooptatione*¹¹⁹. Il vescovo, così, sigilla il coperchio con il cemento e lo unge con il crisma. Fatto questo vengono unti i quattro angoli dell'altare.

Poi il vescovo copre l'altare, dispiegando su di esso una tovaglia, e dice l'ultima orazione *Descendat, quesumus*¹²⁰. Poi tutta la chiesa viene aspersa con l'acqua benedetta.

– La celebrazione dell'Eucaristia

Dopo l'aspersione il coro intona l'antifona d'ingresso e inizia la celebrazione eucaristica (*missa publica*)¹²¹.

Secondo un modello biblico (cf. 1Mac 5,56) la festa della consacrazione della chiesa si celebra per otto giorni, nei quali ogni giorno viene celebrata la messa¹²².

Analizzando questo rito romano della dedicazione di una chiesa si vede subito che esso fosse un rito per eccellenza funebre, concentrato sulla preparazione della tomba, sulla traslazione dei resti mortali (reliquie), sull'unzione della tomba con una specie d'olio profumato¹²³.

M. Andrieu sottolinea che nel territorio dell'Italia centrale e delle isole vicine i vescovi non potevano dedicare le nuove chiese senza il permesso del Romano Pontefice. Il *Liber Diurnus* (uno dei manoscritti della Biblioteca Vaticana, contenente i documenti del periodo tra V e XI secolo) contiene anche una concreta prescrizione su come dovrebbe essere compilata la richiesta da parte di un vescovo che vuole dedicare una nuova basilica: «[Basilicam] quam, Deo auctore, vobis propitiis, in honore sancti Illius consecrare desidero... Ideoque oro apostolatium vestrum uti, data iussione vestra, in praedicti sancti illius martyris eam censeatis dedicari»¹²⁴.

¹¹⁸ *Ordo XLII*, nn.12–18.

¹¹⁹ *Ordo XLII*, nn.3–8.

¹²⁰ *Ordo XLII*, nn.3–8.

¹²¹ *Ordo XLII*, nn.19–20.

¹²² Cf. *Ordines*, vol. 4, 359–402; CALABUIG, «Dedicazione», 390–391. La stessa pratica abbiamo già incontrato nei scritti precedenti (ad esempio la dedicazione basilica a Laterano e della cattedrale a Milano).

¹²³ Cf. DUCHESNE, *Origines*, 392.

¹²⁴ *Ordines*, vol. 4, 360.

B. L'Ordo XLI degli *Ordines Romani* – il *Rituale gallicano*

L'Ordo XLI contiene i riti ereditati dalla tradizione gallicana; vi si possono trovare facilmente degli influssi della tradizione latina e bizantina¹²⁵. Quasi la stessa struttura ed i testi del rito di dedicazione di una chiesa nelle comunità gallicane si trovano anche negli altri scritti di quell'epoca – *Gelasianum*, *Missale Francorum* – ciò suppone che in tutta la Francia il rito fosse celebrato in modo più o meno uguale¹²⁶.

I. Calabuig nota che il rituale gallicano, nonostante fosse sotto l'influsso bizantino e romano (in certi momenti anche irlandese), presenta alcuni tratti originali e rivela un grande e straordinario contenuto teologico. Questo rituale è costituito da una forte tendenza allegorizzante e da una clericalizzazione, per cui nei momenti culminanti del rito il popolo è lasciato ai margini. Esso presenta anche un'abbondanza di esorcismi, aspersioni e purificazioni. Nei testi possiamo trovare una teologia secondo la quale tutto il creato è sottoposto al maligno, allora prima di dedicare qualsiasi elemento al culto divino occorre purificarlo e sottrarlo da ogni influsso demoniaco¹²⁷. M. Righetti nota che tra i numerosi riti e azioni sacre prescritte per l'inaugurazione della chiesa la condizione primaria ed essenziale del rito, cioè la messa, finì per essere relegata all'ultimo posto della solennità¹²⁸.

Il rito descritto nell'Ordo XLI è composto da quattro momenti costitutivi: la purificazione esterna dell'edificio, la presa di possesso nel nome di Cristo, la preparazione dell'altare con le lustrazioni, la traslazione delle reliquie e la celebrazione eucaristica¹²⁹.

– I riti di preparazione e di presa di possesso

Questo rito comincia con la veglia notturna dinanzi alle reliquie dei santi (come nella prassi descritta da sant'Ambrogio di Milano). I riti del giorno stesso della dedicazione iniziano con l'accensione di dodici candele lungo le pareti interne della chiesa¹³⁰. Dopo quell'illuminazione, il corteo si reca

¹²⁵ JOUNEL, «Dedicazione», 332.

¹²⁶ DUCHESNE, *Origines*, 394.

¹²⁷ CALABUIG, «Dedicazione», 392.

¹²⁸ Cf. RIGHETTI, *Storia liturgica*, 510.

¹²⁹ Cf. FONSECA, «Dedicazione», 934.

¹³⁰ È il simbolo dei dodici apostoli – le candele indicano che in futuro la chiesa deve essere il posto dell'insegnamento apostolico. Cf. WILKINSON, «New Beginnings», 260.

all'ingresso della chiesa. Il vescovo, battendo tre volte il pastorale (*cambuta*) sulla soglia, intima di aprire la porta: *Tollite portas principes vestras*¹³¹. Poi il coro canta il salmo 24. Dopo di ciò il corteo entra dentro la chiesa (il celebrante dice il saluto: *Pax huic domui*) e si reca verso l'altare, dinanzi al quale il vescovo e gli altri ministri si prostrano. Dopo la prostrazione il vescovo pronuncia la preghiera: *Magnificare, Domine Deus noster*¹³². Segue l'iscrizione dell'alfabeto con il pastorale sul pavimento in diagonale, procedendo da sud-ovest a nord-est¹³³.

– Le lustrazioni

Fatto il rito d'iscrizione dell'alfabeto, il vescovo si mette di fronte all'altare e si rivolge a Dio con il canto di acclamazione: *Deus in adiutorium meum intende* prima di cominciare la purificazione dell'altare e della navata prepara l'acqua dell'esorcismo, mescolandola con la cenere, pronuncia l'esorcismo: *Exorcizo te, creatura salis et aquae*, e mescola il sale con l'acqua.

Di seguito il vescovo versa sull'acqua il vino dicendo la preghiera: *Creator et conservator*¹³⁴. Il celebrante traccia quattro croci agli angoli della mensa ed asperge l'altare girandovi sette volte. Il coro canta nel frattempo l'antifona *Asperges me hyssopo* con il salmo 51. Mentre si cantano i salmi 68 e 91, viene aspersa la navata e le mura esterne; si canta l'antifona: *Domus mea domus orationis vocabitur*, l'antifona *Narrabo nomen tuum fratribus meis* e il *Gloria*. Proseguendo l'aspersione, il vescovo percorre la navata centrale e di nuovo raggiunge l'altare al canto dell'antifona *Introibo ad altare Dei* con il salmo 43¹³⁵.

– La dedicazione dell'edificio e la consacrazione vera e propria dell'altare

Fatte le aspersioni il vescovo prende posto a metà della chiesa ed il diacono ordina d'inginocchiarsi (*flectamus genua*). Segue la preghiera per la consacrazione della chiesa con la preghiera eucaristica *Deus qui loca nomini tuo dicata sanctificas*¹³⁶. In questa preghiera il vescovo chiede che Dio effonda

¹³¹ Nota C. Fonseca che durante il rito si leggeva anche un racconto dall'apocrifo *Evangelium Nicodemi* della discesa di Cristo agli inferi dove il Redentore trovo le porte sbarrate. Cf. FONSECA, «Dedicazione», 934.

¹³² *Ordo XLI*, n.4.

¹³³ Cf. *Ordo XLI*, nn.1–5.

¹³⁴ *Ordo XLI*, n.6.

¹³⁵ *Ordo XLI*, nn.6–17.

¹³⁶ Cf. DUCHESNE, *Origines*, 396–397.

la sua grazia su questa casa della preghiera e su quelli che vi invocano il suo aiuto. Nella preghiera si chiede anche la misericordia per ognuno che verrà a pregare in questo luogo. Come nella preghiera di Salomone e in quella di BAR, anche qui si chiede che gli occhi di Dio siano aperti giorno e notte su questa nuova chiesa (cf. 1Re 8,29)¹³⁷.

Dopo un'altra preghiera il celebrante si reca all'altare, mentre il coro canta l'antifona *Introibo ad altare Dei* con il salmo 42. Il vescovo versa l'acqua esorcizzata rimasta sotto l'altare e lo incensa, per tre volte unge la mensa, tracciando le croci: una croce al centro ed una ad ogni angolo (prima con l'olio benedetto, poi, la terza volta, con il santo crisma). Mentre il vescovo unge l'altare un'accollita (o uno del clero) girando attorno all'altare lo incensa, ed il coro canta l'antifona che si riferisce alla prima unzione dell'altare menzionata nell'Antico Testamento: *Erexit Iacob lapidem in titulum, fundens oleum desuper* con il salmo 84 seguito dall'antifona *Ecce odor filii mei* con il salmo 87.

Finite le unzioni dell'altare il vescovo unge le pareti con il santo crisma. Tornando all'altare, il celebrante depone sulla mensa alcuni grani di incenso a forma di croce e recita la preghiera della consacrazione dell'altare *Deus omnipotens, in cuius honorem altarum sub invocatione tui consecramus*¹³⁸. La preghiera è preceduta dall'introduzione in cui il celebrante si rivolge all'assemblea spiegando il senso della preghiera consacratrice¹³⁹. Alla fine si canta l'antifona *Confirma hoc, Deus* e avviene la benedizione delle tovaglie e delle suppellettili liturgiche¹⁴⁰.

– La traslazione delle reliquie

In seguito si va in processione al luogo dove sono custodite le reliquie e se ne fa la traslazione con un corteo molto festoso – con acclamazioni, croci, turiboli e numerosi ceri. Dopo l'arrivo all'altare si stende una tenda tra il popolo ed il vescovo. Il celebrante depone le reliquie nell'altare ed il coro canta l'antifona *Exsultabunt sancti in gloria*, con il salmo 149¹⁴¹.

¹³⁷ Cf. BAR, n.150,20.

¹³⁸ Cf. DUCHESNE, *Origines*, 398.

¹³⁹ Cf. DUCHESNE, *Origines*, 398.

¹⁴⁰ *Ordo XLI*, nn.18–26.

¹⁴¹ *Ordo XLI*, nn.28–29.

– La celebrazione dell’Eucaristia

Il vescovo torna in sagrestia, indossa i paramenti liturgici e comincia la messa. L’*Ordo* non precisa le letture da proclamare. Però, un altro lezionario anteriore di mezzo secolo ne propone due serie: l’una per il giorno della dedizione, l’altra per il suo anniversario¹⁴²:

Tabella 1 – *Ordines Romani*: elenco delle letture bibliche

Il giorno della dedicazione		Il giorno dell'anniversario	
Gn 28,10-22	Il sogno di Giacobbe	Is 54,1-7	L'immenso amore di Dio
1Cor 3,9-17	Il cristiano è tempio vivo di Dio	Ef 2,8-22	I cristiani sono familiari di Dio
Gv 10,22-28	Gesù alla celebrazione della festa di dedizione a Gerusalemme	Mt 21,10-17	La purificazione del tempio di Gerusalemme
Lc 19,1-20	Gesù a casa di Zacceo		

Il vasto contenuto del rituale gallicano presenta una forma molto sviluppata a confronto degli altri riti già descritti. Le sacre funzioni e le preghiere fanno sì che il rito non sia in primo luogo funebre, ma la festosa inaugurazione del nuovo luogo della preghiera cristiana¹⁴³.

L’appendice dell’*Ordo XLI* ci offre il primo formulario romano della messa della dedizione, il quale fu fissato nel VII secolo in occasione della trasformazione del *Pantheon* nella chiesa di *Sancta Maria ad Matyres*¹⁴⁴. Si tratta di una raccolta delle seguenti preghiere:

- *Oratio ad missa*, dove il celebrante si rivolge a Dio, l’autore di ogni dono, chiedendo l’effusione della sua benedizione sulla nuova chiesa¹⁴⁵;
- *Super oblata*, dove il vescovo chiede similmente la grazia di Dio per il luogo e per quelli che vi pregano¹⁴⁶;

¹⁴² *Ordo XLI*, nn.30–31

¹⁴³ Cf. JOUNEL, «Dedicazione», 332; CALABUIG, «Dedicazione», 392–393.

¹⁴⁴ *Ordines*, vol. 4, 348–349.

¹⁴⁵ «Deus qui sacrandorum tibi auctor es munerum, effunde super hanc orationis domum benedictionem tuam, ut ab invocantibus nomen tuum defensionis auxilium sentiatur». *Ordo XLI*, *apx.* n.1.

¹⁴⁶ «Omnipotens sempiterne Deus, effunde super hunc locum gratiam tuam et ab omnibus te invocantibus auxilii tui munus ostende, ut horum sacramentorum virtus omnium fidelium corda confirmet». *Ordo XLI*, *apx.* n.6.

- *Prefatio*, dove l'attenzione dell'orante si concentra, soprattutto, sulla santificazione celeste dell'altare, preparato per le sacre funzioni che vi saranno compiute. Il vescovo chiede che le offerte compiute sopra di esso siano gradite e degne come quelle fatte da Melchisedech; il prefazio contiene anche la supplica per la salvezza del popolo¹⁴⁷;
- *Hanc igitur (in fractionem)*, dove il vescovo si rivolge a Dio perché risplenda sopra la nuova chiesa il suo volto e perché vi abiti la luce eterna; nelle domande a Dio il celebrante chiede che il tempio che sta per essere consacrato sia libero dalle immondizie di questo mondo e intercede per il popolo pregante¹⁴⁸;
- *Ad complendum*, in questa preghiera finale il vescovo chiede delle grazie per tutti i fedeli radunati per la solennità appena celebrata¹⁴⁹.

C. Gli altri pontificali occidentali prima del Vaticano II

In Occidente nel IX secolo appaiono altri rituali di dedicazione, nei quali si sono mescolati gli elementi romani e gallicani. Se ne trovano in diversi pontificali nell'arco della storia¹⁵⁰.

Dal punto di vista del tema di questo lavoro, speciale attenzione meritano i pontificali pubblicati tra X e XV secolo. Essi furono dei libri liturgici destinati ai vescovi, che contenevano anche i riti della consacrazione delle chiese e degli altari. Il libro più importante tra tutti, che ebbe grande influsso fra gli altri fu il PRG del X secolo, probabilmente di Magonza. Nei riti di quel rituale

¹⁴⁷ «Vere Dignum. Per Christum dominum nostrum, per quem te supplices deprecamur, ut altare hoc, sanctis usibus praeparatum, celesti dedicatione sanctifices et sicut Melchisedech sacerdos praecipue oblationem dignatione mirabili suscepisti, ita inposita novo hiuc altari munera semper accepta ferre digneris, ut populus tuus in hac ecclesiae tue domo sancta convertens, per hec pura libamina celesti sanctificatione salvatus, animarum quoque suarum salutem perpetuam gratiam consequantur». *Ordo XLI, apx. n.7.*

¹⁴⁸ «Hanc igitur oblationem famuli vel famule tue Ill. Vel Illius, quam tibi in huius templi sanctificatione offerunt immolandam, quesumus, domine, dignanter intende, ut aulam, quam beati martyris tui Illius meritis aequiperare non potuit, tuæ claritatis vultus inlustret fiatque tua propitiatione tuis sacris sanctisque digna mysteriis; sit aeternae lucis habitaculum temporale; nihil hic mundane sordes obscuritatesque possideant, ut veniens hic populus tuus sue consequatur orationis effectum, dignumque locum hunc tue sentiat maiestati, dum ante postolata fuerit consecutus, sitque aedificantibus in pretio delictorum, dum a te non pro sui operis quantitate, sed pro offerentium fuerit devotione suscepta; diesque nostros». *Ordo XLI, apx. n.8.*

¹⁴⁹ «Copiosa beneficia, quesumus, domine, christianus populus adsequatur, ut, qui in honore sanctorum sacrandis tibi liminibus devotus occurrit, et vite subsidia praesentis accipiat et gratiam sempiternae redemptionis inveniatur». *Ordo XLI, apx. n.9.*

¹⁵⁰ L'analisi generale dei Pontificali la troviamo nell'opera già citata: PUNIER, *Pontifical* (1), 43–54.

si vede la forte ispirazione veterotestamentaria e la straordinaria drammatizzazione. Oltre a ciò, i riti si sono arricchiti di numerose ripetizioni dei testi e dei gesti (per esempio, delle triplici unzioni, settupla aspersione dell'altare, le numerose incensazioni). Tramite gli esorcismi e le molte aspersioni, il rito di questo pontificale purificava il nuovo tempio dal potere del male.

Il PRG è importante per noi anche per un altro motivo. Probabilmente, questo è il primo documento liturgico che descrive il rito della fondazione di una chiesa. Si legge lì il *Canon de ædificanda æcclesia*, che descrive in tre passi il rito della benedizione del luogo di costruzione della futura chiesa. Le prescrizioni precisano che la chiesa non può essere costruita senza la presenza del vescovo; il donatore si deve impegnare a trovare i soldi sufficienti sia per la costruzione della chiesa stessa, sia per i suoi servitori; il vescovo innalza la croce sul luogo dove poi sarà posto l'altare pronunciando le parole: «Signum salutis pone Domine, Iesu Christe, in loco illo et non permittas introire angelum percutientem»¹⁵¹. Il celebrante benedice il luogo con l'acqua santa, cantando un'antifona seguita dal salmo 84. Si recita la preghiera per la benedizione del luogo (*pro consecratione loci*). In questo rituale non si dice ancora niente sulla posa della prima pietra. La benedizione delle fondamenta e il permesso del vescovo sono, però, considerati obbligatori (*nemo ecclesiam ædificet*). Riassumendo si afferma che il rito della fondazione di una chiesa per la prima volta descritto nel Rituale latino era composto dalle seguenti parti:

- la posa della croce sul luogo del futuro altare,
- la lustrazione del campo edile,
- la preghiera della benedizione (*pro consecratione loci*).

Il significato del rito era:

- la pubblicazione della volontà dei fondatori e assumere il progetto dell'opera nel potere della Chiesa,
- la purificazione del posto,
- la benedizione della futura chiesa¹⁵².

Un secolo dopo il PRG nascono a Roma gli altri due importanti pontificali di quel epoca (i secoli XII¹⁵³ e XIII¹⁵⁴). In realtà, i redattori dei testi – soprattutto del *Pontificale della Curia Romana* dal secolo XIII, hanno fatto la revisione del rituale tedesco, tralasciando alcuni elementi (per esempio mettere

¹⁵¹ VOGEL – ELZE, *Pontifical*, 122. Cf. Es 12,21-23.

¹⁵² Cf. BENZ, «Ecclesiæ pura», 12–18; ADÁMKOVÁ, «Qualche considerazione», 32.

¹⁵³ Cf. ANDRIEU, *Pontifical romain* (1), 176–195.

¹⁵⁴ Cf. ANDRIEU, *Pontifical romain* (2), 421–440.

delle particelle dell'Eucaristia nell'altare, hanno diminuito il numero delle aspersioni, ecc.)¹⁵⁵. Nel rito prescritto per la benedizione delle fondamenta il *Pontificale della Curia Romana* ci offre per la prima volta il rito della posa della prima pietra¹⁵⁶.

Il quarto interessante pontificale di quel periodo viene da un vescovo di Mende – G. Durando. L'autore prese come base il *Pontificale della Curia Romana*, introducendo vari elementi: il segno della croce sulla porta, fatto dal vescovo con il pastorale; il canto del *Veni creator Spiritus* dopo l'ingresso del vescovo nella chiesa; una triplice richiesta di consacrazione nelle litanie dei Santi¹⁵⁷: «Ut hanc ecclesiam...

- bene†dicere...;
- bene†dicere et sancti†ficare...;
- bene†dicere, sancti†ficare et conse†crare digneris»;

il canto *Veni sancte Spiritus*, mentre sull'altare brucia l'incenso. In questo rituale figura anche come rito stabile la consacrazione dell'altare senza la dedicazione della chiesa. Questo fu introdotto da motivi pratici, però in questo modo il rito viene decurtato di un elemento essenziale. Senza la dedicazione dell'edificio la cerimonia perde la simbologia che il nuovo tempio è il segno del mistero di Cristo (l'altare) e della Chiesa (la navata). La celebrazione eucaristica non appare più come l'atto consacratorio decisivo, ma come un giusto complemento.

In relazione al rito della fondazione di una chiesa si dica, seguendo il pensiero di I. Adámková, che i testi sopraelencati contengono sia degli elementi comuni (disposizioni ecclesiastico-legali legate alla costruzione, assunzione di responsabilità da parte del donatore per la nuova costruzione, la posa della croce sul luogo del futuro altare, l'esorcismo, le preghiere per il futuro edificio e per le persone che lavoreranno attorno all'opera) sia alcuni differenti¹⁵⁸.

¹⁵⁵ SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 187–188.

¹⁵⁶ Questa pratica però troviamo anche in alcuni scritti antecedenti. Cf. ADÁMKOVÁ, «Qualche considerazione», 34–37.

¹⁵⁷ Le litanie dei Santi troviamo già nei testi liturgici bizantini da VII secolo come le litanie processionali. Il testo antecedente della litania successiva si può vedere alla fine della preghiera greca αἴτησις, dove i nomi dei santi spesso erano moltiplicati prima della commemorazione della Madonna. Furono tradotte in latino dai monaci irlandesi. Da quel momento le litanie sono entrate nelle diverse celebrazioni nell'anno liturgico. I testi delle litanie furono unificati durante la riforma tridentina (1570). Oggi giorno le litanie dei Santi si cantano durante il rito della canonizzazione, della dedicazione di una chiesa, degli esorcismi, degli ordinazioni, delle consacrazioni delle vergini e dei voti religiosi. Cf. DACHNIEWSKI, «Litania», 1169; CLARAHAN, «Litany», 601–602.

¹⁵⁸ Cf. ADÁMKOVÁ, «Qualche considerazione», 33.

Nel secolo XII entra nel rito latino e si stabilisce la posa della prima pietra. A questo punto occorre menzionare anche un altro interessante documento che risale all'anno 1140. Si tratta di un testo dell'abate Sugerio di Saint Denis († 1151), che descrive l'inizio dell'edificazione del nuovo Santuario nella sua Chiesa. La celebrazione si era svolta con la presenza dei vescovi, degli abati e del re francese Luigi VII. Tutti questi, in processione arrivarono al campo edile, dove erano già state preparate le fondamenta. Dopo l'invocazione dello Spirito Santo venne asperso, con l'acqua benedetta, il cemento. Durante il canto del salmo 86 i vescovi Poi il re e tutti i presenti cominciarono i lavori ponendo con le proprie mani le pietre nelle fondamenta¹⁵⁹. M. Untermann e K. Benz sottolineano, però, che la cerimonia non aveva carattere liturgico, ma era soltanto l'inizio solenne della edificazione, durante il quale non si tratta della pietra angolare, ma della posa delle diverse pietre, fatta da tutti i presenti¹⁶⁰.

Il pontificale di Guglielmo Durando fu la base per la redazione di un nuovo libro, il *Liber Pontificalis* conosciuto come *Piccolomini* (dal nome del vescovo Agostino Patricio de Piccolomini¹⁶¹) uscito nel 1485 su iniziativa di papa Innocenzo VIII. Il rituale non era nient'altro che una nuova edizione critica del libro precedente. Tra i riti ivi descritti esiste anche quello per la fondazione di una chiesa¹⁶². In seguito, nel 1595 il papa Clemente VIII promulgò l'edizione chiamata «tridentina», PRT¹⁶³. Esso non era che la revisione emendata secondo i principi della riforma tridentina di un'opera già da tempo approvata; era, per così dire, un «successore» degli *Ordines Romani* che, come abbiamo visto sopra, tramandavano le norme delle diverse azioni liturgiche. Il papa Clemente VIII pubblicando il *Cærimoniale Episcoporum* completò l'opera di riforma di questo libro iniziata già prima, per questo la bolla introduttiva non parla mai di un nuovo libro, ma sempre della revisione del *Cerimoniale*.

¹⁵⁹ Cf. BINDING, *Abt Suger*, 224–227; SUGERIUS, *De consecratione*, 1246D–1247B.

¹⁶⁰ Cf. BENZ, «Ecclesiæ pura», 11; UNTERMANN, «Primus lapis».

¹⁶¹ Cf. PUNIET, *Pontifical* (1), 55.

¹⁶² Cf. ANDRIEU, *Pontifical romain* (3), 451–455.

¹⁶³ Con il Concilio di Trento bella Chiesa latina venne l'unificazione dei riti. Tutte le cerimonie liturgiche che non avevano avuto più di due secoli di esistenza furono proibite da Pio V. Cf. KOROLEVSKII, *Liturgia*, 9; CALABUIG, «Dedicazione», 399–400.

D. Il *Pontificale Romano 1595* [=PRT]

Questo documento non ha apportato delle correzioni importanti all'essenza del rito della fondazione e della dedicazione della chiesa e dell'altare, però proprio, per la prima volta, esiste un rituale sistematizzato con tutte le particolarità. La celebrazione della fondazione e della dedicazione di una chiesa celebrata secondo questo documento (di durata di quasi cinque ore) fu presente nella prassi latina fino al Concilio Vaticano II. Proprio per questo occorre presentare almeno la sua struttura generale. Alcune parti del PRT sono entrate nell'odierno libro e per questo l'analisi più dettagliata dei testi e delle sacre funzioni farà parte del capitolo seguente¹⁶⁴.

Il rito pubblicato nel PRT era una sinfonia di temi biblici di un gran valore pedagogico – essi erano espresso, soprattutto, nei salmi e nelle antifone¹⁶⁵. Tutto il rito tridentino attorno ad una nuova chiesa è diviso nel modo seguente: comincia dalla benedizione e dall'imposizione della prima pietra – *De benedictione et impositione primarii lapidis pro ecclesia ædificata* (il rito della fondazione di una chiesa), e poi viene celebrata la consacrazione o dedicazione di un nuovo edificio ecclesiale – *De ecclesiæ dedicatione, seu consecratione*. La terza azione liturgica si riferisce ancora alla consacrazione dell'altare e alla benedizione delle tovaglie, dei vasi e degli ornamenti – *Benedictio tobularum, vasorum, et ornamentorum ecclesiæ, et altaris consecratorum*. In seguito il PRT offre i riti per la consacrazione degli altari *De altaris consecratione, quæ sit sine ecclesiæ dedicatione, De consecratione altaris, cuius sepulcrum Reliquiarum est in medio summitatis stipitis, De altaris portatilis consecratione*.

– *De benedictione et impositione primarii lapidis pro ecclesia ædificata*¹⁶⁶

Questo rito ha un'articolazione dell'esorcismo sopra un cantiere in cui dovrebbe essere edificato il nuovo edificio del culto cristiano. Già, nella prima frase il PRT precisa le norme giuridiche attorno all'edificazione di una nuova chiesa.

All'inizio della celebrazione il vescovo esorcizza e benedice il sale (*Exorcizo te, creatura salis*) e l'acqua (*Exorcizo te, creatura aquæ*). La mescolanza di essi, compiuta con la pronuncia della preghiera *Deus inuictæ virtutis auc-*

¹⁶⁴ Cf. SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 188.

¹⁶⁵ MARTIMORT, «Nouveau rite», 30.

¹⁶⁶ PRT, nn.457–494.

tor, servirà alle diverse aspersioni. Mentre il coro canta la prima antifona con il salmo 83, il celebrante asperge il posto dove sarà piantata la croce (nella futura chiesa, nello stesso posto, sarà edificato l'altare). In seguito viene detta la preghiera *Domine Deus, qui licet cælo et terra non caparis* e segue il rito dell'imposizione della pietra angolare nella prima parte delle fondamenta. Quest'azione è accompagnata dalla pronuncia delle preghiere: *Domine Iesu Christe fili Dei vivi, Domine sancte Pater omnipotens, æterne Deus, Benedic, Domine, creaturam istam lapidis, Actiones nostras, quæsumus, Domine*, e dalla pronuncia delle parole: «In fide Iesu Christi lapidem istum primarium in hoc fundamentum». Durante questo rito il coro canta le antifone con i salmi 126 e 50. Fatto questo, il vescovo procede e benedice le altre tre parti delle fondamenta della futura chiesa, aspergendole e dicendo le preghiere (si cantano i salmi: 87 e 122). Segue la preghiera *Omnipotens et misericors Deus* e la benedizione del loco. Fatta la benedizione viene cantato il salmo 121 con l'antifona e si pronuncia la preghiera *Deus, qui ex omnium cohabitatione*. La celebrazione finisce con la recita della due preghiere (*Descendat, quæsumus, Domine* e *Deus, qui in omni loco*), la benedizione e l'indulgenza. Alla fine viene celebrata la messa del santo patrono della futura chiesa.

– *De ecclesiæ dedicatione, seu consecratione*¹⁶⁷

Le rubriche che introducono alla celebrazione descrivono la solennità della dedicazione di una chiesa. Questa può essere celebrata in qualsiasi giorno, però, si privilegia la domenica o il giorno del santo patrono¹⁶⁸.

Il rito della dedicazione comincia nel luogo in cui sono deposte le reliquie dei santi. Il vescovo lì giunto dice insieme con il clero i sette salmi¹⁶⁹. Segue l'antifona cantata dal coro, la preghiera: *Actiones nostras*, la benedizione dell'acqua e del sale e l'aspersione dell'esterno della chiesa¹⁷⁰.

Fatte le aspersioni comincia il rito dell'apertura delle porte con il dialogo: *Tollite portas – Quis est – Dominus virtutum* con le aspersioni delle mura esterne. Dopo aver fatto il segno della croce sulla soglia, il vescovo entra dicendo: *Pax huius domui*¹⁷¹. Il vescovo si inginocchia al centro della navata ed il coro canta l'inno *Veni creator*. Dopo vengono dette le preghiere e il ce-

¹⁶⁷ PRT, nn.495–702.

¹⁶⁸ PRT, n.495

¹⁶⁹ PRT, n.500.

¹⁷⁰ PRT, nn.501–506.

¹⁷¹ PRT, nn.507–522.

lebrante scrive sulla cenere del pavimento l'alfabeto¹⁷². Seguono gli esorcismi e le benedizioni di sale¹⁷³, di acqua¹⁷⁴, di cenere¹⁷⁵ e di vino¹⁷⁶. Poi il vescovo pronuncia la preghiera chiedendo la discesa della grazia «super hanc domum» dopo ciò traccia con il pastorale le croci all'ingresso della chiesa e pronuncia le preghiere¹⁷⁷.

Finiti i riti della «presa in possesso» comincia la *consecratio altaris* con il canto dell'antifona e del salmo¹⁷⁸. Mentre comincia l'antifona, il vescovo immerge il pollice nell'acqua benedetta e traccia sulla mensa un segno della croce al centro e ad ogni angolo di essa dicendo la preghiera *Sanctificetur hoc altare* e poi l'altra *Singulare illud* e gira per sette volte intorno all'altare aspergendolo. Nel frattempo, il coro canta il salmo 51 con l'antifona. Poi il celebrante asperge tutto l'interno della chiesa facendo il giro per tre volte, e in seguito santifica anche il pavimento versando l'acqua verso i quattro punti cardinali. Si cantano delle antifone con i salmi 122, 68, 90. Fatto questo, il vescovo recita la preghiera per la benedizione di quella casa di preghiera seguita dal prefazio¹⁷⁹. Dopo la preghiera il celebrante si avvicina all'altare e benedice la malta¹⁸⁰.

Poi la processione si incammina verso il luogo in cui sono state deposte le reliquie [n.594]. Dopo la preghiera *Aufer a nobis*, il coro canta un'antifona con il salmo 95. Dopo la preghiera *Fac nos, quesumus Domine* parte la processione con il trasferimento delle reliquie [n.620]. Davanti alla nuova chiesa il vescovo tiene una breve omelia, già preparata nel PRT¹⁸¹. Fatto questo, l'arcidiacono legge un brano dai decreti del Concilio di Trento¹⁸². Segue il responsorio e la preghiera vescovile dove si chiede a Dio che quest'edificio diventi la sua dimora. Poi, il vescovo unge con il santo crisma la porta facendo su di

¹⁷² PRT, nn.525–537.

¹⁷³ PRT, nn.541–542.

¹⁷⁴ PRT, nn.543–544.

¹⁷⁵ PRT, nn.545–546.

¹⁷⁶ PRT, nn.549–550.

¹⁷⁷ PRT, nn.553–557.

¹⁷⁸ PRT, nn.558–572.

¹⁷⁹ PRT, n.588.

¹⁸⁰ PRT, n.592.

¹⁸¹ PRT, nn.609–610.

¹⁸² PRT, nn.611–616.

essa il segno della croce¹⁸³. In seguito, vengono portate in chiesa le reliquie e deposte sull'altare¹⁸⁴.

Dopo il canto del salmo 98 con l'antifona, il vescovo recita la preghiera *Deus, qui in omni loco*, poi unge con il santo crisma il posto destinato alla deposizione delle reliquie (*sepulcro altaris*)¹⁸⁵. Dopo ciò, il sepolcro viene chiuso e la pietra, che lo copre, viene unta con il santo crisma. Si recita un'altra preghiera.

L'altare con le reliquie chiuse in esso viene incensato¹⁸⁶ mentre il coro canta un altro responsorio ed il salmo 84. Finite le incensazioni, il *Pontifex* unge l'altare con l'olio dei catecumeni, tracciando le croci una al centro della mensa e quattro ad ogni angolo di essa; poi l'altare viene di nuovo incensato (tutto si ripete per tre volte); il coro canta le antifone con i salmi 92, 45, 46, 87, 147¹⁸⁷. Fatte queste funzioni, il vescovo unge le pareti dell'edificio tracciando su di esse i dodici segni della croce con il santo crisma¹⁸⁸. In seguito, viene esorcizzato l'incenso bruciante sull'altare¹⁸⁹ ed il vescovo pronuncia le preghiere e legge il prefazio¹⁹⁰ dopo ciò il coro canta l'antifona ed il salmo 67. Segue un'altra preghiera consacratoria *Maiestatem tuam, Domine* e le unzioni con il santo crisma¹⁹¹. Infine, si celebra la *Benedictio tobalearum, vasorum, et ornamentorum ecclesiae, et altaris consecratorum*¹⁹², l'azione composta dalla preghiera vescovile, le antifone, il salmo 62, l'incensazione e la vestizione dell'altare. Alla fine si celebra la messa con il formulario *in dedicationis ecclesiae*¹⁹³.

¹⁸³ PRT, n.619.

¹⁸⁴ PRT, n.625.

¹⁸⁵ PRT, n.629.

¹⁸⁶ PRT, n.643.

¹⁸⁷ PRT, nn.650–678.

¹⁸⁸ PRT, n.680.

¹⁸⁹ PRT, n.684.

¹⁹⁰ PRT, nn.691–694.

¹⁹¹ PRT, nn.698–702.

¹⁹² PRT, nn.703–717.

¹⁹³ PRT, nn.703–716.

– *De altaris consecratione, quæ sit sine ecclesiæ dedicatione*¹⁹⁴, *De consecratione altaris, cuius sepulcrum reliquiarum est in medio summitatis stipitis*¹⁹⁵, *De altaris portatilis consecratione*¹⁹⁶

I riti sono simili alla consacrazione dell'altare fatta durante la dedicazione della chiesa. Qui però tutta l'attenzione si concentra sulla tavola sacra.

L'analisi strutturale del PRT non presenta, come già è stato detto, degli elementi nuovi. Bensì la struttura è stata ampliata rendendo il rito più grandioso e solenne, ma anche più lungo, complicato e faticoso della liturgia latina. Per questo motivo nel periodo post-tridentino molte volte si tralasciavano le dediche di nuove chiese, e così molte di esse, anche alcune chiese cattedrali, non erano consacrate, erano munite solo del necessario lasciapassare della benedizione¹⁹⁷.

Dopo la pubblicazione del pontificale di Clemente VIII vennero pubblicate altre diverse edizioni: il 30 luglio 1650 di papa Innocenzo X (1644–1655), il 7 marzo 1742 di Benedetto XIII (1724–1730), il 25 marzo 1742 di Benedetto XIV (1740–1758), e nel 1886 di Leone XIII (1878–1903). In esse si introducevano poche modifiche, così possiamo dire che il pontificale, e con esso, il rito di dedicazione della chiesa, è rimasto immutato fino al Concilio Vaticano II (1962–1965).

Come riassunto della descrizione sopra presentata citiamo ora le parole di M. Righetti, che descrivendo nel 1959 la dedicazione della chiesa nella tradizione latina disse tra l'altro:

Il rito della dedicazione di una Chiesa risulta attualmente uno dei quadri più grandiosi, ma anche dei più complessi della nostra liturgia. Volendone tracciare le grandi linee, si può dire che esso si propone anzitutto di purificare all'esterno l'edificio e di prenderne simbolico possesso in nome di Cristo; passa quindi a preparare l'altare, che ne sarà il cuore pulsante, allontanandone ogni maligno influsso mediante ripetute lustrazioni; procede infine a trasportare nel tempio e a tumulare le salme vere o simboliche (reliquie) dei martiri nel sepolcro dell'altare consacrando, sia il loculo del loro riposo, sia la pietra che, mentre ricopre le

¹⁹⁴ PRT, nn.718–835.

¹⁹⁵ PRT, nn.836–846.

¹⁹⁶ PRT, nn.847–906.

¹⁹⁷ Cf. MARSILI, «Dedicazione», 578–579; SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 187–188.

loro ossa, deve servire di mensa per il sacrificio eucaristico, la celebrazione del quale suggella tutto il rito¹⁹⁸.

2.1.3. I rituali più antichi – la struttura. Riassunto

Prima di passare all'analisi degli odierni rituali sembra utile di nuovo mettere insieme la struttura dei tre rituali più antichi, per vedere i punti importanti in ognuno e gli eventuali influssi dell'uno sull'altro. Essi, infatti, hanno dato le basi alle nuove edizioni dei rituali pubblicati in seguito, della cui abbiamo percorso la storia. I manoscritti greci (come nel nostro caso il BAR) e i documenti latini (soprattutto *Ordines*) contengono le sacre funzioni che sono presenti nei riti dedicatori (certamente nelle diverse collocazioni e con le diverse modifiche). Per facilitare la sintesi di cui parliamo sembra giusto guardare la tabella seguente.

Tabella 2 – Più antiche strutture del rito

Oriente Bizantino	Occidente	
BAR	<i>Ordo XLII</i>	<i>Ordo XLI</i>
La celebrazione divisa in due giorni.	La celebrazione di dedizione si compie in un giorno solo, però poi si celebra l'ottava.	La celebrazione di dedizione si compie in un giorno solo.
<p>Struttura generale: <i>Primo giorno:</i> Arrivo del patriarca e chiusura della chiesa (rimane solo il clero).</p> <p>Litania diaconale e la preghiera del patriarca: Ὁ Θεὸς ὁ ἀναρχὸς καὶ ἀίδιος.</p> <p>Versamento del nitro bianco sopra la mensa dell'altare</p>	<p>Struttura generale: Arrivo del vescovo alla chiesa con le reliquie</p> <p>Litania e la preghiera del vescovo: <i>Aufer a nobis.</i></p>	<p>Struttura generale: Acceso di 12 candele ed il rito dell'apertura della porta</p> <p>Prostrazione del clero davanti all'altare seguita dalla preghiera del vescovo: <i>Magnificare, domine Deus noster.</i></p> <p>Iscrizione dell'alfabeto</p>

¹⁹⁸ RIGHETTI, *Storia liturgica*, 513.

<p>Benedizione dell'acqua: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν.</p>	<p>Traslazione delle reliquie fino all'entrata della nuova chiesa Litania</p> <p>Benedizione dell'acqua (con l'esorcismo): <i>Deus, qui ad salutem humani generis.</i></p>	<p>Benedizione del sale e dell'acqua mista con la cenere: <i>Deus, qui ad salutem humani generis.</i></p>
<p>Lustrazione dell'altare con l'acqua benedetta (3x)</p>	<p>Battesimo dell'altare</p> <p>Preghiera <i>Deus, qui in omni loco,</i> e la processione con le reliquie verso l'altare (più litania)</p>	<p>Preparazione dell'acqua benedetta con il vino e preghiera: <i>Creator et conservator.</i> Aspersione dell'altare e della chiesa</p> <p>Due preghiere: <i>Deus qui loca nomini tuo,</i> (dedicazione della chiesa) <i>Deus sanctificationum omnipotens dominator:</i></p>
<p>Unzione dell'altare (3x).</p>	<p>Deposizione delle reliquie con tre particelle della ostia consacrata (!) e tre grani d'incenso, seguita dalla preghiera: <i>Deus, qui ex omni coaptatione.</i></p> <p>Unzione dell'altare.</p>	<p>Unzione dell'altare (3x) e delle pareti della chiesa. Preghiera <i>Dei patris omnipotens.</i> (consacrazione dell'altare) Benedizione delle tovaglie e delle suppellettili liturgiche</p>
<p>Vestizione dell'altare</p>	<p>Vestizione dell'altare; orazione: <i>Descendat, quæsumus, domine Deus.</i></p>	<p>Traslazione delle reliquie</p> <p>Vestizione dell'altare</p>

<p>Incensazione (dell'altare e di tutta la chiesa) Unzione delle pareti Litania diaconale</p> <p>Preghiera consacratrice: Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς. Preghiera finale: Εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ Θεὸς τῶν δυνά- μεων.</p>	<p>Aspersione della chiesa e chiusura del sepolcro delle reliquie</p>	
<p><i>Secondo giorno:</i> Nella chiesa dove sono state deposte le reliquie, arriva il patriarca; viene detta la litania e la preghiera Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν.</p> <p>Processione con le reliquie</p> <p>Apertura della porta</p> <p>Deposizione delle reliquie; la preghiera: Ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ καὶ ταύτην τὴν δόξαν.</p>		
<p>Celebrazione eucaristica</p>	<p>Celebrazione eucaristica</p>	<p>Celebrazione eucaristica</p>

In questi riti possiamo specificare i punti cardine comuni in tutte le tre tradizioni liturgiche. Tra di essi, il punto stabile è la celebrazione eucaristica. Come si è già detto per i primi secoli proprio la messa costituiva l'unico rito della dedicazione di una chiesa (v.s.). Successivamente, ad essa vennero aggiunte le altre funzioni liturgiche che portavano un vasto significato teologico e simbolico; ogni tanto queste aggiunte diminuivano l'importanza della messa. Come è stato presentato nei rituali gallicani, essi pur avendo la messa nella struttura della celebrazione, parlano di questa considerandola non più di un'altra funzione della solennità. Passeranno secoli prima di cambiare quest'idea e restituire all'Eucaristia il posto giusto durante la dedicazione.

I riti, aggiunti alla messa, dedicataria nei rituali delle zone interessate si riferiscono alla traslazione e alla deposizione delle reliquie ed alle unzioni dell'altare e delle pareti dell'edificio. Accanto a questi nei rituali si trova anche delle altre funzioni simboliche come, per esempio, l'apertura solenne della porta e l'iscrizione dell'alfabeto sul pavimento del nuovo edificio ecclesiale.

2.2. Le ultime redazioni dei rituali contemporanei

I rituali della dedicazione di una chiesa usati oggi nella prassi liturgica tra i bizantini (sia greci sia slavi) ed i latini sono il frutto della lunga tradizione presentata finora. Come si è già visto nell'arco dei secoli in Occidente ed in Oriente si formarono diversi riti, spesso influenzandosi reciprocamente. Così cominciando l'analisi dei testi delle sacre funzioni previste per la dedicazione di una chiesa, accanto all'eredità più antica, in ognuno, si noti chiaramente delle aggiunte che pian piano vi erano state introdotte.

Benché le preghiere fondamentali per la dedicazione di una chiesa, per la consacrazione di un altare e per la deposizione delle reliquie, abbiano mantenuto, più o meno, la loro forma antica, i rituali di oggi si sono diversificati. Nella tradizione latina i riti sono stati unificati già durante il Concilio di Trento ed ultimamente, dopo il Concilio Vaticano II (in questo caso dobbiamo dire non soltanto dell'unificazione ma anche della semplificazione). Nelle Chiese bizantine si trova delle diverse recensioni degli eucologi, con gli adattamenti adeguati alle singole Chiese (per esempio abbiamo la recensione russa, rutena, cipriota, greca, ecc.).

Le principali analisi dei libri liturgici contenenti il rito della dedicazione di una chiesa dei quali ci occupiamo nel presente lavoro, si riferiscono alle redazioni più recenti di questi riti – l'*Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* latino, pubblicato nel 1977 ed il rito inserito nell'*Εὐχολόγιον τὸ Μέγα* greco, pubblicato a Roma nel 1873. Opportunamente si risalga anche alle recensioni slave del rito di dedicazione di una chiesa.

Lo sviluppo storico di questi libri è stato presentato nella parte precedente. Nell'analisi storica del rituale latino, finora siamo arrivati alla riforma fatta al sorgere del Concilio Vaticano II. Nell'analisi dei rituali bizantini, tra i quali la maggior parte sono quelli greci, si aggiunga il testo che alcuni studiosi considerano come più fedele alla tradizione delle Chiese bizantine greche (l'eucologio

pubblicato da J. Goar¹⁹⁹). Prima di passare alla presentazione delle strutture dei riti della dedicazione nelle nostre tradizioni si presenti brevemente le ultime tappe dello sviluppo di questi rituali di cui ci occuperemo in seguito.

2.2.1. I rituali bizantini della dedicazione di una chiesa di oggi

Nella parte precedente di questo lavoro è apparsa già la menzione che il rito bizantino della dedicazione di una chiesa non ha avuto dei cambiamenti radicali negli ultimi tempi. Ma questo non significa che i riti nelle Chiese bizantine siano rimasti totalmente immutati. Anzi, come possiamo leggere sopra, ogni Chiesa appartenente alla tradizione bizantina ha adattato il rito a sé. Sottolineando di nuovo la verità che le preghiere fondamentali si riferiscono ai testi più antichi del rito (BAR, COI), la struttura è un po' diversa nelle pratiche di ogni Chiesa particolare nell'ambito greco e in quello slavo. Le sezioni comuni negli odierni rituali bizantini si riferiscono, anzitutto, alla struttura bipartita del rito (la prima parte composta dalla consacrazione dell'altare e della chiesa, celebrate a porte chiuse senza la partecipazione dei fedeli, e la seconda – immediatamente di seguito come nell'Eucologio di J. Goar, o rimandata al giorno dopo, composta dalla traslazione delle reliquie, dall'apertura della chiesa, dalla deposizione delle reliquie e dalla divina liturgia²⁰⁰. G. Ioannidis nota però, che dalla pubblicazione dell'eucologio bizantino di Bucarest (1703) il rito della dedicazione secondo le usanze greche (cipriote) viene celebrato diversamente: la seconda parte precede la prima. L'autore scrive:

Attualmente dopo la celebrazione del vespro e del mattutino, segue la *translatio reliquiarum*, l'apertura della chiesa e la deposizione delle reliquie; si continua con la consacrazione dell'altare e della chiesa e si conclude con la divina liturgia [...]. La traslazione delle reliquie non precede più l'apertura delle porte della chiesa già consacrata, come prevedono le preghiere, ma quelle della chiesa da consacrare. La loro deposizione ha luogo non più presso l'altare già consacrato ma presso quello da consacrare. L'entrata nella chiesa non svolge più il ruolo introduttivo, che le è proprio, alla Liturgia eucaristica, poiché la chiesa è ancora da dedicar, mentre l'anafora non segue la deposizione delle reliquie. La consacrazione dell'altare si svolge alla presenza di tut-

¹⁹⁹ Cf. MEESTER, *Rituale*, 181. Proprio il rito da quel libro sarà la base della nostra analisi.

²⁰⁰ Cf. *Consécration et inauguration*, 13.

ti i laici in una chiesa non più vuota ma già fornita dai suoi oggetti ed ornamenti liturgici. L'invito diaconale ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν non conclude niente, poiché subito dopo segue la lettura dell'Apostolos e del Vangelo. Le letture della Liturgia eucaristica vengono scelte dal vescovo celebrante tra quelle della domenica o la festa che cade in quel giorno²⁰¹.

L'autore accenna che questa prassi oggi giorno è comune per l'intera tradizione liturgica bizantina dell'ortodossia di lingua greca e romena²⁰².

Come è stato già detto secondo alcuni studiosi, la struttura più logica e tradizionale del rito della dedicazione di una chiesa nella tradizione bizantina, la troviamo nel soprammenzionato rituale pubblicato a Venezia da J. Goar, gli altri, invece, vedono la più netta forma bizantina nei rituali slavi della recensione moscovita²⁰³. Ancora un altro gruppo di studiosi considera come fedele erede della tradizione di Bisanzio la recensione rutena dei libri liturgici slavi. Scrive C. Korolevskij che essa, anche se è non è molto antica, qualche volta supera le altre recensioni (p.e. la recensione *vulgata*)²⁰⁴. Notiamo, però, che rituali bizantini di ogni recensione hanno mantenuto il ricco contenuto teologico che approfondiva la celebrazione della dedicazione sin dai tempi più antichi. La liturgia bizantina mostra in modo chiaro il significato dell'edificio culturale, come segno visibile dell'unico vero tempio che è il corpo di Gesù Cristo e il suo Corpo Mistico, cioè la Chiesa.

Non è lo scopo di questo lavoro analizzare in modo dettagliato tutti questi rituali separatamente. In seguito prenderemo in considerazione soprattutto l'Εὐχολόγιον τὸ Μέγα pubblicato a Roma nel 1873. Questo libro, infatti, servi anche al grande redattore D. Guillaume come base greca del rituale che venne pubblicata sotto il titolo *Grand euchologe et arkhieratikon* (GEA)²⁰⁵.

²⁰¹ IOANNIDIS, «Dedicazione», 172.

²⁰² IOANNIDIS, «Dedicazione», 173.

²⁰³ Cf. IOANNIDIS, «Dedicazione», 173.

²⁰⁴ Cf. KOROLEVSKIJ, «Pontifical», 203.

²⁰⁵ *Grand Euchologe et Arkhieratikon* – è un volume di 864 pagine, pubblicato da D. Guillaume. Le fonti di questo rituale sacerdotale ed pontificalesono: il Grande Euchologion greco, Hagiasmatarion, varie edizioni di *Trebnik* (slavo) ed anche l'*Arkhieratikon* di Atene ed il *Cinovnik* di Mosca, nella loro ultima revisione. Oltre a tutti i riti sacri eseguiti da preti e vescovi vi troveremo una grande varietà di uffici e benedizioni speciali per la santificazione di tutta la vita, anche nie suoi aspetti più moderni. Cf. www.spiritus-templii.eu (27.06.2011).

La base della ricerca seguente faranno²⁰⁶: Τάξις γινομένη ἐπί θεμελίῳ ἐκκλησίας²⁰⁷ e Ἀκολουθία καὶ τάξις εἰς ἐγκαίνια ναοῦ²⁰⁸.

2.2.2. *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*

Già dopo la convocazione del Concilio Vaticano II (25.01.1959), ma prima della pubblicazione dei documenti conciliari, la Sacra Congregazione dei Riti pubblicò alcuni documenti che poi dovevano essere la base per la futura riforma. Era certo che la dedicazione di una chiesa aveva bisogno di essere resa intelligibile al popolo partecipante, ma molto più abbisognava di essere resa agibile al celebrante, cioè al vescovo (che molto spesso non era giovane di età)²⁰⁹. In realtà, la lunghezza e la diversità dei riti prescritti ha portato ad una certa abitudine a tralasciare le celebrazioni e così molte chiese costruite in quell'epoca (anche le chiese cattedrali) non furono dedicate²¹⁰.

In seguito, cominciarono ad elaborare la nuova edizione di *Pontificale Romanum* contenente certamente anche il rito di dedicazione della chiesa²¹¹. Merita attenzione il *Positio* del 20 dicembre 1959 in cui A. Bugnini e C. Braga (addetti alla sezione storica della Congregazione dei Riti) spiegano il lavoro:

Il rito della consacrazione della chiesa, come si trova nel *Pontificale Romano*, è molto bello e ricco, ma non risponde più alle esigenze e condizioni moderne. Anzitutto è troppo lungo; il ritmo della vita moderna non consente riti così prolissi; il popolo si stanca; per i vescovi consacranti la fatica di riti così lunghi e complessi diventa eccessiva, soprattutto se avanzati negli anni e se le consacrazioni si moltiplicano. Il risveglio poi generale liturgico-pastorale ha portato alla rivalutazione dell'essenziale; per avvicinare i sacri riti al popolo è indispensabile

²⁰⁶ Negli alcuni eucologi bizantini possiamo trovare le altre sacre funzioni che corrispondono ai diversi capitoli dell'*Ordo* latino, per esempio: il rito per la posa della croce sulla sommità di una chiesa recentemente costruita (nel libro si trova subito dopo la fondazione); il rito dei vesperi e del mattutino per la dedicazione di una chiesa; le preghiere per la riapertura di una chiesa.

²⁰⁷ Il titolo slavo: *Чинъ бываемый на основаніе храма* (Il rito della fondazione di una chiesa).

²⁰⁸ Il titolo slavo: *Чинъ всвѣщенія храма* (Il rito della consacrazione di una chiesa).

²⁰⁹ Cf. MARSILI, «Dedicazione», 579.

²¹⁰ SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 187–188.

²¹¹ PRV. Cf. SCHMITT, *Mache dieses Haus*, 359–364, 426–436; ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 54–55.

semplificarli, farli quasi trasparenti e intelligibili attraverso un simbolismo facile, quasi naturale, e fare in modo che il popolo vi possa assistere comodamente; mentre nel rito attuale, il popolo resta del tutto escluso da una parte considerevole della sacra funzione²¹².

La «semplificazione» di cui si tratta aveva anche lo scopo di sottolineare l'importanza della celebrazione eucaristica durante la dedizione, che sarebbe potuta essere oscurata dai riti aggiunti di secondaria importanza²¹³. Di conseguenza il 13 aprile 1961 uscì il nuovo rituale riveduto intitolato *Ordo ad ecclesiam dedicandam et consecrandam*, dal quale furono cancellate tutte le ripetizioni. La celebrazione è stata semplificata, però, lo schema e gli elementi costitutivi del rito sono rimasti come prima. La liturgia è rimasta divisa in due celebrazioni: il rito dell'acqua ed il rito dell'olio. Tutto era preceduto con la veglia²¹⁴. La struttura è divisa in quattro parti²¹⁵:

– La lustrazione e la dedizione (battesimo dell'altare)

Una parte che veniva celebrata con i paramenti di colore violaceo, si presentava come una sorta di «battesimo dell'altare». Il rito cominciava con l'aspersione delle mura [nn.9–12], fatta dal vescovo girandovi una volta (nel rituale precedente erano prescritte tre volte) con il canto dell'antifona *Bene fundata est* ed il salmo 87. Seguiva l'ingresso nella nuova chiesa [nn.13–15] con il rito dell'apertura delle porte, il saluto *Pax huic domui* ed il canto della litania dei santi. Fatto questo, il rituale prevedeva la lustrazione delle pareti interne e del pavimento della chiesa [nn.16–18] con l'acqua «gregoriana». Durante ciò venivano cantate le antifone: *Hæc est domus Domini e Non est hic aliud* con il salmo 122 ed il salmo 84. Fatte le lustrazioni della chiesa il vescovo proseguiva con la lustrazione dell'altare [nn.19–23], mentre il coro cantava l'antifona *Introibo ad altare Dei* con il salmo 43. In seguito il rituale prevedeva la presa in possesso (con l'iscrizione dell'alfabeto sul pavimento) e la dedizione della chiesa (espressa dal prefazio) [nn.24–25]; durante l'iscrizione si cantava l'antifona: *O quam metuendus est* con il salmo 48.

²¹² Il testo ripreso da: CALABUIG, «Dedicazione», 402.

²¹³ Cf. TENA, «Ritual de dedicación», 208.

²¹⁴ Lo schema della veglia possiamo trovare in: JOUNEL, «Célébration», 121–122.

²¹⁵ Per la descrizione del libro liturgico *vide*: MARTIMORT, «Nouveau rite», 6–31.

– Deposizione delle reliquie

Il rito che riproponeva una sequenza rituale tradizionale e caratteristica della dedicazione romana, ed era celebrato con il colore bianco. Il pontificale [nn.26–30] implicava due processioni: una dal luogo fuori la nuova chiesa dove erano collocate le reliquie e l'altra per portare le reliquie all'altare della nuova chiesa. Durante la prima processione venivano cantate le antifone: *O quam gloriosum est regnum, Movete, Sancti Dei, Ecce populus custodiens iudicium e Via sanctorum* (oppure i canti popolari).

Invece, nella seconda processione si cantavano le antifone: *Istorum est enim e Ingrediemini, Sancti Dei* ed il salmo 149.

La stessa deposizione delle reliquie nel sepolcro dell'altare [nn.31–35] era accompagnata dal canto delle antifone: *Sub altare Dei sedes accepistis, Sub altare Dei audivi voces occisorum e Corpora Sanctorum*. Alla fine, era letta la preghiera *Deus, qui ex omni coaptatione Sanctorum*.

– Consacrazione della chiesa e dell'altare (confermazione dell'altare)

Questa parte del rito era la più importante secondo i redattori: la consacrazione vera e propria doveva costituire una specie di «confermazione» della nuova chiesa. La sacra funzione cominciava con l'unzione con il santo crisma delle pareti (nei dodici punti della chiesa). Mentre il vescovo lo compiva, il coro cantava: il salmo 147 con l'antifona *Lapides pretiosi*, l'inno *Cælestis urbs Ierusalem* ed i responsori *Hæc est Ierusalem e Plateæ tuæ, Ierusalem*.

Seguiva il momento culminante della celebrazione, cioè la consacrazione dell'altare, il vescovo tracciava cinque croci sulla mensa, una sulla *frons altaris* e altre quattro sulle giunture tra la mensa e le sue basi. Si cantava il salmo 45 e l'antifona *Unxit te Deus*. Dopo di ciò, l'altare veniva incensato (con i canti: *Stetit Angelus, Data sunt et incensa multa, Ascendit fumus aromatum*), e poi aveva luogo il rito dell'invocazione dello Spirito Santo (sulla mensa bruciavano cinque croci fatte con grani d'incenso, veniva cantato l'inno *Veni Sancte Spiritus*, mentre il vescovo era inginocchiato davanti all'altare).

Alla fine, il celebrante cantava il prefazio consacratorio. Dopo di esso il vescovo benediceva le tovaglie, i paramenti liturgici, si faceva la vestizione dell'altare ed infine il diacono pronunciava l'invito *Benedicamus Domino* e il popolo rispondeva *Deo gratias*; si cantava il salmo 96 con l'antifona *Confirma hoc Deus*.

– La celebrazione dell’Eucaristia

In quel pontificale la messa non appare come il principale atto consacratorio, ma come una *pars totius ritus consecrationis*²¹⁶.

Il *Pontificale Romanum* del 1961 aveva raggiunto il suo scopo maggiore, cioè la semplificazione del rito di dedizione di una chiesa. Esso è diventato più agibile da parte del vescovo e più partecipabile dal popolo. È importante notare che la struttura fondamentale e i componenti essenziali del rito sono stati conservati²¹⁷. Tra le più importanti «innovazioni» possiamo menzionare (a) la chiara distinzione tra la *dedicatio* (la parte prima) e la *consecratio* (la parte seconda)²¹⁸ e (b) la strutturazione del rito sulla falsariga dei sacramenti dell’iniziazione cristiana²¹⁹. Alcuni vedono qui la ragione che ha prodotto il frutto di un inaccettabile allegorismo²²⁰.

La riforma del *Pontificale Romano* fatta nell’anno 1961 ha portato una nuova revisione e la semplificazione delle sacre funzioni per l’inaugurazione del tempio cristiano. Però, in base ai principi e alle norme della riforma liturgica del Concilio Vaticano II, iniziata con la pubblicazione della *Costituzione Sacrosanctum Concilium* (4.12.1963), era necessaria un’ulteriore riforma del pontificale, come prima era stato riformato il messale, il breviario e i diversi rituali. Rispondendo ai postulati della *Costituzione sulla Liturgia* la profonda revisione non poteva omettere anche lo stesso rito della dedizione di una chiesa. Secondo il documento conciliare: «I riti splendano per nobile semplicità; siano chiari per brevità ed evitino inutili ripetizioni; siano adatti alla capacità di comprensione dei fedeli e non abbiano bisogno, generalmente, di molte spiegazioni» (SCc 34)²²¹.

Nel 1970 è stato costituito un gruppo scientifico *Coetus* (XXI bis) – con i membri: P. Jounel – il relatore, I. Calabuig, A. Rose, D. Sartore²²² – con lo scopo di una nuova redazione del secondo libro del pontificale (*De rebus*). Già

²¹⁶ Cf. CALABUIG, «Dedicazione», 403–406; ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 56.

²¹⁷ Cf. MARSILI, «Dedicazione», 580.

²¹⁸ L’antico rito fu intitolato *De ecclesiae dedicatione seu consecrazione*, ciò lasciava intendere che la «dedicazione» e la «consacrazione» furono identificati. Il rituale del 1961, con il suo titolo *Ordo ad ecclesiam dedicandam et consecrandam* distinguerà ambedue le parole, per usarle a descrivere due momenti diversi del rito. Cf. MARSILI, «Dedicazione», 580–581.

²¹⁹ Cf. SCHMITT, *Mache dieses Haus*, 463–464.

²²⁰ Cf. CALABUIG, «Dedicazione», 406–407.

²²¹ Cf. EVENOU, «Nouveau Rituel», 88; BODCA, *Prænotanda*.

²²² Il primo gruppo incaricato della revisione dei riti (*Coetus a studiis XXI*) per vari motivi non ha iniziato neanche dei lavori. Per questo motivo è stato costituito il gruppo *XXIbis*. Cf. BUGNINI, *Riforma*, 764.

il 12 novembre 1970 nella prima Congregazione plenaria hanno approvato il capitolo principale di questa sessione, cioè la dedicazione di una chiesa. In marzo del 1972 hanno pubblicato *Ordo dedicationis Ecclesiae et altaris deque aliis locis et rebus sacrandis (pro manuscripto)*. Quel libro di 173 pagine non era destinato ad uso liturgico, ma era l'edizione di studio, preparata per le conferenze episcopali, per i centri degli studi e per i numerosi esperti. Tutti gli studiosi potevano mandare le osservazioni fino al 15 novembre 1973²²³. Il progetto aveva la struttura seguente:

Prænotanda

- Caput I: *Ordo ad imponendum primarium lapidem pro ecclesiae ædificatione.*
- Caput II: *Ordo dedicationis ecclesiae.*
- Caput III: *Ordo dedicationis altaris.*
- Caput IV: *Ordo benedictionis ecclesiae.*
- Caput V: *Ordo benedictionis altaris mobili.*
- Caput VI: *Ordo ad inaugurandum locum cultui aliisque usibus destinatum.*
- Caput VII: *Ordo ad benedicendum calcem et patenam.*
- Caput VIII: *Ordo ad benedicendum campanam.*
- Caput IX: *Ordo ad coemeterium benedicendum.*
- Caput X: *Ritus pænitentialis, cum ecclesia vel coemeterium profanata sunt.*
- Caput XI: *Ordo ad novam Crocem benedicendam*²²⁴.

Dopo il tempo previsto per fare le osservazioni i testi del rito furono di nuovo riveduti. A. Bugnini nota che al testo furono aggiunte alcune novità tra le quali le più importanti erano due:

- a. il caso della dedicazione di una chiesa dopo qualche tempo del suo uso o di inaugurazione di antiche chiese completamente restaurate;
- b. la necessità di preparare un proprio rito per l'inaugurazione di un battistero²²⁵.

²²³ Cf. *SCP*, 124–129; EVENOU, «Nouveau Rituel», 88–89; ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 63.

²²⁴ *SCP*, 125. Alcuni autori inseriscono qua ancora il capitolo XIII in cui si tratta di coronazione dell'immagine della Beata Maria Vergine, però *Notitiæ* non trattano di questo. Cf. BUGNINI, *Riforma*, 765; EVENOU, «Nouveau Rituel», 88.

²²⁵ Cf. BUGNINI, *Riforma*, 765–766.

I collaboratori della Congregazione elaborarono i suggerimenti arrivati da tutto il mondo per altri quattro anni e finalmente il 29 maggio 1979, con il decreto firmato dal cardinale G. R. Knox, fu pubblicato il nuovo *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*. Questo nuovo libro liturgico, il secondo libro del pontificale, conteneva la *Prænotanda* e i sette capitoli seguenti²²⁶:

- Caput I: *Ordo imponendi primarium lapidem vel inchoandi opus ad ecclesiam ædificandam.*
 Caput II: *Ordo dedicationis ecclesiae.*
 Caput III: *Ordo dedicationis æcclesiae, in qua iam more sacra celebrantur.*
 Caput IV: *Ordo dedicationis altaris.*
 Caput V: *Ordo benedictionis æcclesia.*
 Caput VI: *Ordo benedictionis altaris.*
 Caput VII: *Ordo benedictionis calicis et patenæ*²²⁷.

Ogni capitolo da parte sua è preceduto da una serie di *Prænotanda* da un'appendice con le melodie gregoriane dei testi²²⁸. La struttura di questo nuovo rituale è ben integra e conclude con la celebrazione eucaristica con una vasta liturgia della Parola, nella quale sono stati inseriti degli elementi semplificati di dedicazione tradizionale. H. Sobeczko nota che con questo libro non è stata fatta soltanto la revisione del rito, ma è stato elaborato un rito completamente nuovo con un'ottica teologico-ecclesiale totalmente diversa²²⁹. Tra i sette capitoli dell'*Ordo* la base della nostra analisi faranno i capitoli I e II.

È chiaro che nell'antico rituale vi era sotteso un grosso capitolo della teologia liturgica. Valorizzare quel capitolo voleva dire, non solo, salvare un rito di venerabile antichità, ma anche fare in modo che, della chiesa-luogo del culto cristiano si riscoprisse la vera identità. M. Paternoster dice direttamente che nel nuovo rituale della dedicazione di una chiesa latina siamo in presenza di uno dei migliori e più maturi frutti della riforma liturgica²³⁰.

²²⁶ Bugnini sembra essere sorpreso che la Congregazione ha pubblicato soltanto una parte dello schema rimandando gli altri capitoli «ad altri tempi». Cf. BUGNINI, *Riforma*, 766.

²²⁷ ODEA.

²²⁸ Cf. PATERNOSTER, «Analisi rituale», 602.

²²⁹ Cf. SOBECZKO, «Teologiczny wymiar», 108; ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 63–65.

²³⁰ Cf. PATERNOSTER, «Analisi rituale», 602.

La novità vera e propria del nuovo rituale della dedicazione di una chiesa consiste, anzitutto, nello spostamento degli accenti nel rito, per cui tutti gli elementi, nuovi e tradizionali, assumono un nuovo ruolo. Più importante è senza dubbio sottolineare che la celebrazione eucaristica costituisce l'elemento principale della solennità – ora il rito non è più staccato dalla messa, ma è proprio inserito in essa²³¹. Qui possiamo vedere il ritorno all'antica pratica di dedicare una nuova chiesa proprio con la celebrazione dell'Eucaristia. Questo rito, pur essendo ispirato alle dedicazioni dell'antica Legge e a certi aspetti della liturgia escatologica, contiene la teologia molto sviluppata. Ecco la liturgia della dedicazione secondo l'attuale rituale latino sottolinea in modo chiaro il significato dell'edificio cultuale, come segno visibile dell'unico vero tempio che è il corpo di Gesù Cristo e il suo Corpo Mistico, cioè la Chiesa, la quale celebra il culto in spirito e verità in un luogo determinato²³². Proprio questo punto di vista profondamente ecclesiologico sembra avere il posto principale nell'odierno rituale latino. Nelle premesse alla dedicazione di una chiesa leggiamo:

Con la sua morte e risurrezione Cristo è divenuto il tempio vero e perfetto della Nuova Alleanza, e ha raccolto in unità il popolo che si è acquistato a prezzo del suo sangue. Questo popolo santo, adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, è la Chiesa, tempio di Dio edificato con pietre vive, nel quale viene adorato il Padre in spirito e verità. Giustamente fin dall'antichità, il nome «chiesa» è stato esteso all'edificio in cui la comunità cristiana si riunisce per ascoltare la parola di Dio, pregare insieme, ricevere i Sacramenti e celebrare l'Eucaristia. In quanto costruzione visibile, la chiesa-edificio è segno della Chiesa pellegrina sulla terra e immagine della Chiesa già beata nel cielo²³³.

Allora la Chiesa si presenta nel rituale come il Popolo di Dio e il Corpo di Cristo, ma non soltanto. La Chiesa è descritta anche come il sacramento, l'edificio di pietre vive e come comunione²³⁴. Nell'*Ordo* la chiesa-edificio viene mostrata come il luogo dell'assemblea di queste pietre. Il rito rileva anche il ruolo del vescovo e del clero (la con-celebrazione con i sacerdoti legati con il

²³¹ Cf. MARSILI, «Dedicazione», 594; ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 68.

²³² Cf. MAZZARELLO, «Nuovo Rito», 678.

²³³ Cf. BODCA, *Prænotanda*.

²³⁴ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 75–81.

nuovo tempio, l'apertura della porta da parte del parroco) ed anche dei laici (un rappresentante della comunità fa il discorso prima della cerimonia). I redattori del rituale volevano tornare ai principi paleocristiani. Per questo il rituale ha mantenuto delle funzioni liturgiche più antiche legate alla dedicazione di una chiesa, però i riti sono stati semplificati; i redattori hanno tralasciato i simboli che secondo loro non corrispondono alla mentalità dell'uomo contemporaneo. I testi delle preghiere si concentrano su Gesù Cristo il quale è presentato come il principio di ogni simbologia e di ogni azione liturgica²³⁵.

2.3. La formazione delle azioni specifiche dei riti

Il percorso storico fatto sopra mostra chiaramente lo sviluppo dei riti della fondazione e della dedicazione di una chiesa sia in Occidente sia nell'Oriente bizantino. Al rito costituito soltanto dalla celebrazione eucaristica che incontriamo agli inizi della Chiesa, poi furono aggiunti altri riti. In tal modo la celebrazione della dedicazione della chiesa è diventata una delle feste più solenni tra tutti i riti cristiani.

In questa parte del lavoro ci soffermiamo sul tema dello sviluppo delle azioni principali introdotte nei nostri rituali nell'arco dei secoli. Si tratta della deposizione delle reliquie dei santi martiri, delle diverse unzioni, dell'apertura della chiesa e dell'iscrizione dell'alfabeto²³⁶.

2.3.1. Le reliquie dei santi nei riti²³⁷

Com'è stato già accennato sopra, nella seconda metà del IV secolo comincia a mostrarsi un costume che poi si farà sempre più prescrittivo: la traslazione e la deposizione delle reliquie nelle nuove chiese.

Prima di tutto giova notare che il culto delle reliquie, dei corpi dei morti, era presente anche tra i popoli pagani. Lo stesso termine «reliquie» sono state adottate dalla lingua latina dal mondo pagano. Il culto tra i fedeli delle religioni mitiche s'incentrava non tanto sulle *cineres* dei trapassati quanto sulle testimonianze relative agli eroi.

²³⁵ Cf. TSCHUSCHKE, «Odnowiona liturgia», 4, 88.

²³⁶ Per la storia dello sviluppo di tutte le sacre funzioni che si trovano nei singoli pontificali latini *vide*: SCHMITT, *Mache dieses Haus*, 437–548.

²³⁷ Il paragrafo presente è stato già pubblicato come una parte del articolo: POTOCZNY, *Origine*, 66–72.

Anche nel mondo ebraico esistevano forti interdizioni rituali a proposito dei sepolcri e dei defunti. Sappiamo che gli ebrei custodivano e onoravano le tombe di alcuni «giusti», dei martiri e dei profeti²³⁸. Questi «giusti» furono considerati santi perché potevano dare ai fedeli radunati attorno alle loro tombe qualcosa della potenza e della grazia, che loro stessi avevano in cielo. Lì s'incontravano in certo modo il cielo e la terra²³⁹. E proprio nell'Antico Testamento dobbiamo cercare l'esempio del culto cristiano delle reliquie dei santi (basta evocare qui la famosa traslazione delle ossa di Giuseppe dall'Egitto nella Terra Promessa durante l'esodo (cf. Es 13,19)²⁴⁰. Anche la pratica delle veglie prima della traslazione delle reliquie può avere le sue fonti nell'Antico Testamento. Il medioevale Rabano Mauro di Maganza vedeva questa fonte nella veglia fatta dai leviti prima della dedicazione della tenda di Mosè²⁴¹.

Nella teologia paleocristiana, come nota L. Chengalikavil, già negli Atti degli Apostoli (7,55-60) e nell'Apocalisse (6,9) troviamo l'associazione del sacrificio dei martiri con quello di Cristo, perché proprio il martirio fu considerato come la prova di un vero discepolo del Maestro²⁴². Occorre risalire a un famoso passo della lettera di san Ignazio d'Antiochia († 110 ca.) ai Romani:

Vi prego di non avere per me una benevolenza inopportuna. Lasciate che sia pasto delle belve per mezzo delle quali mi è possibile raggiungere Dio. Sono frumento di Dio e macinato dai denti delle fiere per diventare pane puro di Cristo. Accarezzate piuttosto le fiere perché diventino la mia tomba e nulla lascino del mio corpo ed io morto non pesi su nessuno. Allora sarò veramente discepolo di Gesù Cristo, quando il mondo non vedrà il mio corpo²⁴³.

²³⁸ CARDINI, «Reliquie e pellegrinaggi», 985-986.

²³⁹ BROWN, *Kult świętych*, 3.

²⁴⁰ Cf. CHRISTO, *Consecration*, 4.

²⁴¹ «Nam quod in dedicatione templi in nocte præcedente diem dedicationis, reliquiæ sanctorum feretro conditæ, in tentorio vigiliis custodiuntur, quid aliud demonstrat quam quod arca testamenti cum sanctis, quæ in ea erant, in tabernaculo Mosaico ante dedicationem templi per excubias Levitarum servabatur?». RABANI MAURI, *De institutione clericorum*, 2:45, 358C.

²⁴² CHENGALIKAVIL, «Chiesa», 198-199.

²⁴³ IGNATIUS, *Ad Romanos*, 4:2, 84: «Παρακαλώ υμάς, μη εὔνοια ἄκαιρος γένησθέ μοι. Ἄφετέ με θηρίων εἶναι βοράν, δι' ὧν ἔστιν θεοῦ ἐπιτυχεῖν. Σίτος εἰμι θεοῦ καί δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὐρεθῶ τοῦ Χριστοῦ. Μᾶλλον κολκεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γένωνται καὶ μηδὲν καταλίπωσι τῶν τοῦ σώματός μου, ἵνα μη κοιμηθεῖς βαρῆς

Ed ecco che il culto delle reliquie specificamente cristiano fu chiarito nei primi secoli dopo Cristo. Alcuni testi dal II e III secolo presentano tale pratica. Dalla *Passio* di Cipriano di Cartagine, martirizzato nel 258, si evince che dinanzi al santo vescovo sul punto di essere decapitato i cristiani gettavano panni di lino e fazzoletti destinati a impregnarsi del suo sangue. Dopo la morte di un altro martire, il diacono Vincenzo di Saragozza, la gente baciava i resti, toccava le ferite, e bagnava del suo sangue fazzoletti per darli in eredità ai posteri. Anche dal *Martyrium* di san Policarpo sappiamo, che gli ebrei suggeriscono al proconsole romano d'impedire che i resti del vescovo siano raccolti dai cristiani, i quali poi ne farebbero oggetto di culto. Dallo stesso racconto sappiamo che i fedeli alla fine hanno raccolsero i resti mortali del vescovo spiegando il fatto così:

Così noi alla fine raccogliemmo le sue ossa, più preziose delle gemme insigni e più eccelse dell'oro, e le collocammo in luogo conveniente; quivi, quando ci sarà dato radunarci in esultanza e giocondità, il Signore ci concederà di celebrare il suo martirio, come suo giorno natalizio a commemorazione di quelli che hanno riportato già la corona e a incoraggiamento e preparazione di quelli che si dispongono alla lotta²⁴⁴.

La storia dei primi secoli ci porta anche degli altri esempi del culto delle reliquie.

All'inizio dell'antichissima venerazione dei corpi dei martiri il culto si esprimeva nell'uso di ornare le loro tombe con elementi decorativi e nella gelosa custodia delle memorie letterarie e nella lettura quasi liturgica degli *Atti dei martiri*. Presto si diffuse tra i cristiani la pratica di celebrare le sante messe presso le tombe dei martiri nell'anniversario del loro martirio (ciò avvenne soprattutto a Roma) e di edificare delle nuove chiese sopra le tombe stesse.

Il culto era confermato anche dai pellegrinaggi alle tombe dei santi per ottenere protezione e aiuto e alla fine nel desiderio di possedere nella propria comunità reliquie degli eroi della fede²⁴⁵. Nel pensiero dei cristiani di quell'epoca c'era la convinzione che nelle reliquie dei santi martiri si potesse

τινι γένομαι. Τότε ἔσομαι μαθητὴν ἀληθῶς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲ το σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται».

²⁴⁴ EUSEBIUS, *Martyrium*, 4:15,18 (2-3), 33.

²⁴⁵ CALABUIG, «Dedicazione», 381-382. Cf. CHRISTO, *Consecration*, 3.

incontrare la presenza di una persona amata²⁴⁶. Scrisse a proposito san Gregorio di Nissa che i fedeli si comportano con i corpi dei santi martiri come se loro fossero vivi e presenti: li abbracciano, versano lacrime di dolore e di stima e indirizzano a loro delle preghiere chiedendo aiuto²⁴⁷, perché secondo la tradizione cristiana la grazia e la santità dalle anime dei santi martiri passa ai loro corpi e alle loro cose.

Sant' Ambrogio di Milano ha definitivamente stabilito il legame stretto tra il culto delle reliquie e la dedicazione di una chiesa recentemente costruita²⁴⁸. Il vescovo edificò una basilica in onore del santo Pietro e Paolo e vi mise delle loro reliquie portate da Roma. In seguito, dopo l'edificazione della basilica a Milano, costruita in vista della propria sepoltura, il popolo gli chiese di dedicarla allo stesso modo di prima: «Sicut in Romana basilicam dedices»²⁴⁹. Ambrogio rispose: «Faciam si martyrum reliquias invenero»²⁵⁰. Scoprì allora i resti del santo Gervaso e Protaso e li depose sotto l'altare della basilica spiegando quel fatto nel modo seguente:

Queste vittime trionfali si avanzano verso il luogo dove Cristo è offerta sacrificale. Ma Egli, che è morto per tutti, sta sull'altare; questi che sono stati riscattati dalla sua Passione, staranno sotto l'altare. Questo posto io avevo scelto per me, perché è giusto che un vescovo riposi dove era solito offrire il sacrificio; ma a queste vittime sacre cedo la parte destra: questo luogo era dovuto ai martiri. Riponiamo, dunque, le reliquie sacrosante, collocandole in una sede degna di loro, e festeggiamo questo giorno con fede e devozione²⁵¹.

²⁴⁶ BROWN, *Kult świętych*, 9.

²⁴⁷ GREGORIUS NYSSENUS, *Theodoro*, 740B: «Ὡς σῶμα γὰρ αὐτὸ ζῶν καὶ ἀνοῦν οἱ βλέποντες κατασπάζονται, τοῖς ὀφθαλμοῖς, τῷ στόματι, ταῖς ἀκοαῖς, πάσαις προσάγοντες ταῖς αἰσθήσεσιν, εἶτα τὸ τῆς εὐλαβείας καὶ τὸ τοῦ πάθους ἐπιχέοντες δάκρυον, ὡς ὀλοκλήρῳ καὶ φαινομένῳ τῷ μάρτυρι τὴν τοῦ πρεσβεύειν ἰκεσίαν προσάγοθσιν, ὡς δορυφόρον τοῦ Θεοῦ παρακαλοῦντες, ὡς λαμβάνοντα τὰς δωρεὰς ὅταν ἐθέλη επικαλοῦμενοι».

²⁴⁸ La più antica testimonianza scritta della traslazione del corpo intero di una martire risale all'anno 356. L'imperatore bizantino ha portato da Efeso a Costantinopoli il corpo di san Timoteo e lo ha sepolto nella chiesa dei Santi Apostoli. Cf. STIEFENHOFER, *Geschichte*, 39.

²⁴⁹ Questa frase vuol dire che il popolo voleva di essere celebrata la dedicazione all'esempio della basilica dei santi apostoli Pietro e Paolo a Milano non come l'usanza praticata a Roma come vorrebbero alcuni, per esempio Stiefenhofer alla pagina 73 nell'opera citata. Cf. BOTTE – BRAKMANN, «Kirchweihe», 1146.

²⁵⁰ AMBROSIIUS, *Epistola* 22:1, 1019B.

²⁵¹ AMBROSIIUS, *Epistola* 22:13, 1023B: «Succedant victimæ triumphales in locum, ubi Christus hostia est. Sed ille super altare, qui pro omnibus passus est. Isti sub altari, qui illius redempti sunt passione. Hunc ego locum paredestinaveram mihi; dignum est enim ut ibi requiescat sa-

In questo periodo entrò nell'uso comune la deposizione delle reliquie sotto l'altare, affinché la santissima Eucaristia potesse essere celebrata nel tempo e nello spazio della presenza concreta della vera carne e del vero sangue del risorto e glorificato Figlio di Dio che siede alla destra del Padre. Il martirio fu considerato come il «battesimo del sangue» e ogni martire fu perfetto imitatore di Cristo Gesù²⁵², allora fu ritenuto giusto e doveroso che le più degne membra del corpo di Cristo siano dove Lui rinnova il suo sacrificio.

Il rito della deposizione delle reliquie assomigliava in un certo modo al rito funebre e lo era, però questo è più un funerale trionfale²⁵³.

Gli altari con i reliquiari avevano diverse forme: negli «altari a mensa» le reliquie erano poste nello spessore della mensa o ai piedi della colonnina centrale che la sosteneva; negli «altari a cubo vuoto» le reliquie erano poste dentro, nel vuoto dell'altare, e rese visibili attraverso la *fenesrtella confessio-nis*; negli «altari a cubo pieno» le reliquie erano poste sotto l'altare e allora si costruiva la *confessio*, per potersi avvicinare²⁵⁴. I. Calabuig nota che la deposizione delle reliquie dei martiri non mira a «santificare» l'altare o la chiesa. La «presenza» di esse accresce, però la gioia della comunità e l'altare con le reliquie rende plenario senso simbolico della chiesa-edificio²⁵⁵.

In questo tempo, nella storia, troviamo anche dei pellegrini che tornando dai luoghi segnati dalla presenza dei santi, e soprattutto dalla Terra Santa, recavano con loro delle reliquie di ogni tipo, le quali molto spesso servivano a consacrare edifici di nuova fondazione. E proprio l'arrivo di nuove reliquie dava avvio ai nuovi santuari e ne sanciva l'esistenza e la fama²⁵⁶.

Una descrizione simile a quella di sant'Ambrogio viene da san Gregorio di Tours, dove l'autore tratta della dedicazione di un oratorio. La traslazione delle reliquie si svolgeva con la partecipazione di numerosi preti, delle autorità civili della città e del popolo. Le reliquie erano portate dai vescovi²⁵⁷.

A proposito della deposizione di reliquie in quel periodo parlano anche altri autori. Il già menzionato Paolino di Nola in una lettera inviata «al santo fra-

cerdos, ubi offerre consueti: sed cedo sacris victimis dexteram portionem; locus iste martyribus debeatur. Condamus ergo reliquias sacrosanctas et dignis ædibus invehamus, totumque diem fida devotione celebremus». Cf. CRIPPA, *Basilica cristiana*, 86.

²⁵² CALABUIG, «Dedicazione», 381–382. Cf. CHRISTO, *Consecration*, 3.

²⁵³ DUCHESNE, *Origines*, 387.

²⁵⁴ FRUTAZ, «Culto delle reliquie», 310.

²⁵⁵ CALABUIG, «Dedicazione», 383.

²⁵⁶ CARDINI, «Reliquie e pellegrinaggi», 1014.

²⁵⁷ STIEFENHOFER, *Geschichte*, 88–89.

tello e compagno Severo» descrisse l'importanza di tale prassi e, non avendo neanche «un centesimo di grammo della santa cenere» sulla quale si doveva consacrare la basilica, inviò in allegato un frammento del legno della croce del Signore²⁵⁸. Anche sant'Agostino si appella alla pratica cominciata da Ambrogio a Milano. Il vescovo d'Ipbona invitava a fondare la propria fede su quella dei martiri, così come sulla loro tomba è fondata la basilica cristiana²⁵⁹.

Già da sant'Ambrogio «si trattò di un atto rituale prevalentemente funerario che assunse dopo un tale rilievo da assurgere a condizione indispensabile per ottenere dalla Sede Apostolica il permesso per eseguire la consacrazione di una nuova chiesa»²⁶⁰.

Dopo l'introduzione della pratica di depositare insieme con le reliquie le tre particelle dell'Eucaristia con tre grani d'incenso, il rito ha ricevuto, accanto al carattere funebre, anche il carattere purificatore e consacratario in analogia con i sacramenti dell'iniziazione cristiana conferiti a chi veniva alla fede²⁶¹. M. Andrieu ha scritto che l'incenso messo accanto all'Eucaristia rappresentava anche i profumi messi nel sepolcro di Gesù. La prima notizia sicura di quest'uso risale al secolo VIII. Nell'*Ordo XLII* leggiamo: «Deinde ponat tres portiones corporis Domini intro in confessione et tres de incenso et recludantur reliquiæ in confessione»²⁶². Poi, nei pontificali, la prescrizione è diventata legge obbligatoria e compare in tutti i rituali fino alla pubblicazione del *Pontificale Romanum* di Innocenzo VIII nel 1485 (dove la pratica scompare)²⁶³.

Il modo particolare di venerazione delle sante reliquie si è sviluppato a Costantinopoli. È importante menzionare qui la dedicazione della famosa Μεγάλη Εκκλησία – Αγιά-Σοφιά (415). Nella processione erano portate dal patriarca e da un altro vescovo le reliquie di Giuseppe – figlio di Giacobbe, e di Zaccaria – padre di Giovani il Battista. Simile era la processione con le reliquie del santo Andrea, Luca e Timoteo (550) per la dedicazione della basilica dei santi Apostoli. Durante il trasferimento stesso l'imperatore andava umilmente in processione tra la gente vestito con semplici vesti²⁶⁴.

²⁵⁸ CRIPPA, *Basilica cristiana*, 116.

²⁵⁹ Cf. AUGUSTINUS, 284,1297–1301; CRIPPA, *Basilica cristiana*, 136.

²⁶⁰ FONSECA, «Dedicazione», 932.

²⁶¹ RIGHETTI, *Storia liturgica*, 508.

²⁶² «Poi ponere tre particelle del *Corpus Domini* nel confessio e tre grani d'incenso e chiudere le reliquie nel confessii». *Ordines*, vol. 4, 400.

²⁶³ *Ordines*, vol. 4, 389; FRUTAZ, «Culto delle reliquie», 314.

²⁶⁴ STIEFENHOFER, *Geschichte*, 89–90; CHRISTO, *Consecration*, 4–7.

Il rito della traslazione e della deposizione delle reliquie durante la solennità della dedicazione di una chiesa nell'arco dei secoli fu considerato come rito fondamentale. Il papa Gregorio Magno in una lettera menziona due i principali elementi della *veneranda solemnia dedicationis* – proprio la preparazione delle reliquie e la consacrazione propriamente detta²⁶⁵.

Dobbiamo notare però che la pratica della venerazione delle reliquie non fu introdotta senza controversie. Tra la gente, soprattutto in Occidente, dominava la convinzione che la pace dei morti è inviolabile e frammentare i loro corpi fosse sacrilegio. La Chiesa greca, nonostante la legge dell'imperatore Teodosio I che diceva: «Nemo martyrem distrahat»²⁶⁶, molto presto cominciò l'abitudine di frammentare e di trasferire i corpi dei santi. Così sono nati nella storia i cosiddetti due modi di culto delle reliquie, il greco (con le reliquie reali, *ex corpore*) e il romano (per mancanza dei corpi interi la maggior parte delle reliquie erano rappresentative), che ha provocato il conflitto²⁶⁷. Nota F. Cardini che questo conflitto tra *mos Græcorum* e *mos Latinorum* appartiene a un tempo nel quale il culto dei martiri e delle reliquie era ormai ben radicato. I greci spiegando la loro pratica ponevano l'accento che ogni particella del corpo del santo conservava intatta la sua virtù e stava in luogo del corpo intero. L'autore spiega così l'esistenza della pratica della frammentazione:

Il principio della frammentazione teoricamente infinita di un reliquia e quindi della conservazione intatta della sua *virtus* in porzioni anche minime di essa può aiutare a ricostruire in modo più realistico e al tempo stesso meno scettico le vicende di una quantità di sacri oggetti, tenendo presente che la *virtus* poteva passare anche per contatto: ad esempio i chiodi della croce, attorno ai quali sarebbero fiorite varie leggende [...], ma che acquistano molto maggiore credibilità se si tiene presente l'uso, ad esempio per le reliquie metalliche, di limarne minime porzioni – a Roma i papi lo facevano con le catene di san Pietro e con

²⁶⁵ Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Epistola* 3, 58, 206–207; cf. FONSECA, «Dedicazione», 934.

²⁶⁶ *Codex*, 9:17,7, 172.

²⁶⁷ Le reliquie rappresentative (secondarie) potevano essere qualsiasi oggetto che avesse avuto qualche relazione con il santo martire, sia in vita che dopo la morte, come parti delle sue vesti, terra del suo sepolcro, olio della lampada ardente presso di esso, oggetti che avessero toccato la tomba, ecc. Tutte, come sottolinea A. Frutaz, allo stesso modo erano stimate reliquie. Per distinguere tali reliquie troviamo diversi nomi, tra i quali: brandea, sanctuaria, palliola, patrocinia, memoria, merita, beneficia, vocabula. STIEFENHOFER, *Geschichte*, 92–101; cf. WIELAND, *Altar*, 85–87; FRUTAZ, «Culto delle reliquie», 311–312; *Ordines*, vol. 4, 362.

la griglia di san Lorenzo – e di rifondere quindi un nuovo oggetto metallico di foggia simile all'intera reliquia²⁶⁸.

La prima legge della Chiesa che chiaramente definì l'obbligo di depositare le reliquie dei santi martiri negli edifici cultuali è stata formulata durante il secondo Concilio di Nicea (787). Nel canone VII di quel concilio leggiamo:

Comandiamo che in tutte le venerabili chiese consacrate senza le reliquie dei santi martiri, queste vengano deposte, accompagnate con le consuete preghiere. Da oggi in poi un vescovo che consacrasse una chiesa senza reliquie, sia deposto per aver trasgredito le tradizioni ecclesiastiche²⁶⁹.

Con la legge di non dedicare altari e chiese se non con le reliquie dei martiri, non mancarono anche gli abusi che condussero al commercio di reliquie o alla divulgazione e venerazione di semplici ossa dei fedeli.

Nel secolo VI si era cominciato a moltiplicare gli altari nelle chiese e a consacrare altari portatili. Dentro di essi non sempre si ponevano delle reliquie dei martiri ma si usavano anche quelle dei confessori e le nuove venute dall'Oriente: *de sepulcro*, *de præsepio*, *de columna ad quam ligatus est Dominus*, *de lapide in Jordane invento*, *de monumento Lazari*, *de mixtura balsami*, *de monte Oliveti*, *de terra unde Dominus de cælos ascendit*, *de petra digito Dei scripta*, *de arbore quam Dominus plantavit*, etc²⁷⁰.

A causa della mancanza dei martiri col tempo le loro reliquie cominciano a essere sostituiti dalle reliquie degli altri santi²⁷¹.

Nei nostri rituali più antichi la pratica della deposizione delle reliquie dei santi martiri nel rito della dedicazione di una chiesa si presentava come mostra la tabella:

²⁶⁸ CARDINI, «Reliquie e pellegrinaggi», 1005.

²⁶⁹ COD, 145: «Ὅσοι οὖν σεπτοὶ ναοὶ καθιερώθησαν ἔκτος ἁγίων λειψάνων μαρτύρων, ορίζομεν ἐν αὐτοῖς κατάθεσιν γενέσθαι λειψάνων, μετὰ καὶ τῆς συνήθους εὐχῆς. Καὶ εἰ ἀπὸ τοῦ παρόντος τις εὐρεθῆ ἑπίσκοπος χωρὶς λειψάνων καθιερῶν ναόν, καθαιρείσθω, ὡς παραβεβηκῶς τὰς ἐκκλησιαστικὰς παραδόσεις».

²⁷⁰ FRUTAZ, «Culto delle reliquie», 313–314.

²⁷¹ Cf. FYRILLAS, «Rite byzantin», 133.

Tabella 3 – Reliquie dei santi negli esempi dei rituali più antichi

Oriente Bizantino	Occidente	
BAR	<i>Ordo LXII</i>	<i>Ordo LXI</i>
<p><u>Giorno antecedente:</u> Le reliquie deposte in una delle chiese vicine dove si celebrano i vesperi e la veglia [n.154].</p> <p><u>Giorno della consacrazione:</u> All'alba dopo il canto del <i>Τρισάγιον</i> davanti alle reliquie si recita la preghiera: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν [n.154,3].</p> <p>La processione (le reliquie porta il patriarca) [n.156,1].</p> <p>La deposizione delle reliquie in un posto preparato [n.156,3].</p> <p>La preghiera: Ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ καὶ ταύτην τὴν δόξαν (seguita dalla deposizione delle reliquie) [n.156,4].</p>	<p>Le reliquie deposte in un'altra chiesa [n.1].</p> <p><u>Giorno della consacrazione:</u> La processione con le reliquie verso la nuova chiesa (porta dal vescovo o da uno dei sacerdoti) [n.1–3].</p> <p>Le reliquie vengono deposte d'avanti alla chiesa [n.6].</p> <p>La processione con le reliquie verso l'altare e la deposizione di esse sopra la mensa [n.9].</p> <p>La deposizione delle reliquie insieme con tre particelle dell'ostia consacrata e con i tre grani dell'incenso nel sepolcro dell'altare [n.11];</p> <p>La preghiera: <i>Deus, qui ex omni coaptatione</i> [n.13]. La chiusura del sepolcro [n.18].</p>	<p>Le reliquie deposte in <i>loco</i> dove si svolge la veglia [n.28].</p> <p><u>Giorno della consacrazione:</u> La traslazione delle reliquie <i>cum honore et laudes decantando cum crucibus et turibus et luminibus multis</i> [n.28].</p> <p>La deposizione delle reliquie <i>in locum altaris</i> con il canto dell'antifona: <i>Exultabant sancti in gloria</i> con il salmo [n.29].</p>

È da notare che nell'eucologio BAR e nell'*Ordo XLI* la deposizione delle reliquie dei santi martiri costituiva l'ultima cerimonia del rito, non collegata con la consacrazione dell'altare. Invece nell'*Ordo XLII* il rito ebbe luogo dopo i riti iniziali e faceva parte della stessa consacrazione²⁷².

²⁷² Cf. *Ordines*, vol. 4, 333.

2.3.2. Le lustrazioni e le unzioni nel rito della dedicazione²⁷³

In tutti i rituali della dedicazione di una chiesa menzionati prima, la seconda funzione liturgica comune è composta di due riti: si tratta delle lustrazioni – aspersioni e delle unzioni dell’altare e delle pareti di una nuova chiesa. Ambedue le pratiche avvicinano la dedicazione della chiesa all’iniziazione cristiana – in questo modo per esempio le interpretava Ivo di Chartres († 1115) in un’omelia dell’opera *De sacramentis dedicationis*²⁷⁴.

Il prototipo delle abluzioni e lustrazioni con l’acqua si trova già tra i popoli pagani e tra gli ebrei. E esso, infatti, fu considerato sempre come un simbolo naturale di purificazione che contiene anche forza spirituale.

La prima testimonianza dell’uso di acqua benedetta la troviamo nell’ottavo libro delle *Costituzioni Apostoliche* (fine del IV secolo), dove c’è una preghiera abbastanza sviluppata della benedizione dell’acqua che ha dato lo schema a diversi formulari tardivi. In essa il celebrante si rivolge a Dio creatore, chiedendo la santificazione per mezzo di Cristo Gesù. Il fedele aspetta che l’acqua così benedetta riceva la potenza che ci porta la salute e scacci gli influssi demoniaci²⁷⁵. D. Stiefenhofer nota che a Roma nell’acqua si metteva anche un pizzico di sale (fu probabilmente un’usanza che era pervenuta dal mondo greco antico).

È difficile precisare quando questo rito della *lustratio*, le abluzioni con l’acqua benedetta esorcizzata, siano entrate nel rito di dedicazione della chiesa. Non si sa nulla neanche sull’applicazione e sull’ sua obbligatorietà. Nota I. Calabuig:

È incerto cioè se, quando cominciò ad essere usata la *lustratio* venisse compiuta indistintamente in tutti i riti di dedicazione o solo nei casi, non infrequenti dopo la pace costantiniana, in cui la nuova chiesa sor-

²⁷³ Il paragrafo presente è stato già pubblicato come una parte del articolo: POTOCZNY, *Origine*, 73–78.

²⁷⁴ Cf. IVONE, 4, 527B–535C; cf. CALABUIG, «Dedicazione», 385.

²⁷⁵ *Constitutiones*, 8:29,3, 233: «Κύριε Σαβαώθ, ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων, κτίστα τῶν ὑδάτων καὶ χορηγὲ τοῦ ἐλαίου οἰκτιρμον καὶ φιλόανθρωπε, ὁ δοὺς τὸ ὕδωρ πρὸς πόσιν καὶ κάθαρσιν, καὶ ἔλαιον τοῦ ἰλαρῆναι πρόσωπον εἰς ἀγαλλίαμα εὐφροσύνης· αὐτὸς καὶ νῦν διὰ Χριστοῦ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο καὶ ἔλαιον ἐπ’ ὀνόματι τοῦ προσκομίσαντος ἢ τῆς προσκομισάσης, καὶ δὸς δύναμιν ὑγιείας ἐμποιητικὴν, νόσωμ ἀπελαστικὴν, πάσης ἐπιβουλῆς διωκτικὴν, διὰ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος, ἡμῶν, μεθ’ οὗ σοὶ δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν». Cf. STIEFENHOFER, *Geschichte*, 111.

gesse su un'area culturale pagana o, addirittura, fosse risultato della trasformazione di un precedente *templum dæmoniorum*²⁷⁶.

È certo, che nei tempi del papa Vigilio che menziona quest'usanza, la pratica era già diffusa²⁷⁷. Il Pontefice scrisse che non sono necessarie le abluzioni nel caso della dedizione di una chiesa restaurata. Il papa Gregorio Magno ha istruito i monaci missionari in Inghilterra che i templi pagani dovessero essere trasformati in luoghi di culto cristiano con l'aspersione con l'acqua benedetta²⁷⁸. Soprattutto la liturgia gallicana ha creato un parallelo: come il cristiano diventa il tempio di Dio ricevendo i sacramenti dell'iniziazione, così l'edificio diventa *templum* tramite le lustrazioni purificanti legate con gli altri riti compiuti durante la dedizione.

Nell'arco dei secoli le abluzioni durante il rito si compivano usando o soltanto l'acqua benedetta, o l'acqua mescolata con il vino²⁷⁹ o la mescolanza dell'acqua, di sale, della cenere e del vino (cosiddetta *acqua gregoriana*)²⁸⁰. Fino all'ultima revisione del *Ponifcale Romanum* il rito dell'aspersione era in realtà la preparazione alla dedizione vera e propria della chiesa. Benché rappresentasse sempre un parallelo al sacramento del battesimo, il punto centrale dei riti delle abluzioni era considerato come un esorcismo ampliato, grazie al quale la Chiesa mandava via la presenza del male e il suo influsso sull'edificio ecclesiale (questo soprattutto durante la prima aspersione della chiesa.)²⁸¹.

Nella tradizione costantinopolitana, accanto all'acqua nei riti di consacrazione dell'altare, vi era anche l'abluzione con il vino²⁸². Dopo l'unzione dell'altare con il santo *myron* il patriarca versava per tre volte sulla mensa del vino profumato (οὐρανίου) o del vino semplice (οἴνου) dicendo i due versetti dal salmo 50²⁸³.

²⁷⁶ CALABUIG, «Ordo dedicationis», 406–407.

²⁷⁷ STIEFENHOFER, *Geschichte*, 110–113.

²⁷⁸ CALABUIG, «Dedicazione», 384.

²⁷⁹ Cf. GEL, 133.

²⁸⁰ Il nome della mescolanza dell'acqua lustrale con la cenere. La pratica ha i suoi origini probabilmente in Irlanda da dove è stata trapiantata dai franchi e giunta a Roma. Cf. JOUNEL, «Dedicazione», 331.

²⁸¹ Cf. SCHMITT, *Mache dieses Haus*, 472; ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 87; KONECKI, «Symbolika obrzędów», 134.

²⁸² Per esprimere il simbolo dell'acqua e del sangue usciti dal fianco di Gesù sulla croce. Cf. WILKINSON, «New Beginnings», 256.

²⁸³ Cf. PARENTI, *Oriente e Occidente*, 67.

Passando alla pratica delle unzioni compiute durante il rito di dedicazione della chiesa, si deve cominciare dalla comprensione della simbologia dello stesso olio che è molto ricca. Esso costituisce uno dei prodotti più utili all'uomo, è il succo vitale dell'olivo, di cui contiene la virtù. Proprio l'olio penetra e impregna in profondità in modo durevole, migliora le qualità dei cibi, mescolato alle essenze diventa un profumo. Guardando la storia della salvezza nella Bibbia vediamo che proprio con il frumento e il vino, l'olio è uno degli alimenti essenziali con cui Dio sostiene il suo popolo, si presenta come una benedizione divina che esprime prosperità e l'abbondanza. Il versamento dell'olio profumato era considerato come segno d'onore e di festa, con lo stesso olio erano consacrati i re, i sacerdoti e i profeti²⁸⁴.

Nell'Antico Testamento troviamo la pratica di ungere i profeti, i re ma anche le pietre votive (Gen 28,18; 35,14), gli altari (Es 29,36), la tenda dell'alleanza con gli utensili (Es 30,26). L'idea di questo rito era sempre di rendere l'altare più degno del sacrificio che vi si doveva celebrare²⁸⁵.

Tutte queste funzioni erano presenti anche tra i popoli pagani, però per gli ebrei le unzioni non rappresentavano il culto delle cose, ma in questo modo adoravano e glorificavano Dio. Il Nuovo Testamento evoca l'unzione in senso metaforico – per esempio durante il battesimo di Gesù quando Dio lo «consacrò in Spirito Santo e potenza» (At 10,38)²⁸⁶.

La prima documentazione dell'unzione dell'altare in una chiesa cristiana proviene dal secolo IV in Oriente e dal secolo VI in Occidente. Uno dei documenti più importanti che la testimoniano è il *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* dove leggiamo: «Oleum [...] tribuit altaribus unctionem ut portent sacrificium nostrum»²⁸⁷. Quest'abitudine insieme con l'aspersione dell'edificio fanno parte del processo di sacralizzazione del luogo. L'unzione nel suo più largo significato mostra la consacrazione delle realtà terrene al servizio divino²⁸⁸.

L'unzione del sepolcro destinato alle reliquie e della mensa dell'altare per la prima volta fu menzionata in Siria da s. Efrem († 373). Poi le stesse unzioni furono praticate a Bisanzio, in Spagna e in Gallia e poi divennero usuali anche a Roma (però non prima della fine del secolo VII). Il concilio di Agde (506)

²⁸⁴ ROSSO, «Elementi», 409.

²⁸⁵ MEESTER, *Rituale*, 177.

²⁸⁶ KONECKI, «Symbolika obrzędów», 137.

²⁸⁷ *Testamentum*, 156; cf. IOANNIDIS, «Dedicazione», 150.

²⁸⁸ CHENGALIKAVIL, «Chiesa», 199.

stabili che all'unzione fosse aggiunta anche una benedizione sacerdotale. Un altro concilio locale di Epaone (517) affermò che solo gli altari di pietra potessero essere consacrati con il santo crisma²⁸⁹. L'introduzione di questo rito era paragonabile con le sacre funzioni compiute durante l'iniziazione battesimale. Come il rito del battesimo consacra un uomo così, anche l'altare deve essere consacrato con l'effusione dello Spirito Santo, di cui olio, è il veicolo.

Secondo la tradizione patristica l'altare nella chiesa cristiana è un simbolo di Cristo. Già nella lettera agli Ebrei si dice: «Noi abbiamo un altare (= Gesù Cristo) dal quale non hanno alcun diritto di mangiare quelli che sono al servizio del tabernacolo» (Eb 13,10). Calabuig nota che i Padri greci erano giunti all'identificazione tra Cristo e l'altare a partire dall'allegoria paolina secondo cui Cristo era pietra (cf. 1Cor 10,4)²⁹⁰. *Christus* però significa *Unctus*, allora l'altare pur essendo il suo simbolo dovrebbe essere unto ad esempio e a modello delle unzioni degli altari nell'Antico Testamento (cf. Es 30,27-28; 40,10; Nm 7,10-11.84.88)²⁹¹. Questa è una delle spiegazioni del rito di ungere l'altare, però in primo luogo il rito compiuto durante la dedicazione della chiesa intende ripetere il gesto del patriarca Giacobbe (Gn 28,18), descritto nel primo capitolo di questo lavoro²⁹².

La stessa parola «unzione» proviene dal greco χυρο – ungere. Dallo stesso termine viene anche la parola χριστός – unto, ciò nell'ebraico significa משיח, il «messia» – colui che è stato unto.

Teologicamente il gesto dell'unzione esprime la destinazione dell'altare all'esclusivo servizio del mistero di Gesù Cristo e deve essere il simbolo della sua presenza e quella dello Spirito Santo con il quale Gesù stesso è stato unto come uomo e nel quale lui si dona al Padre²⁹³. Nell'unzione di Gesù troviamo la più profonda spiegazione e lo scopo del rito dell'unzione dell'altare, nel quale possiamo evidenziare tre aspetti simbolici: nel primo, l'altare è il simbolo della tavola dall'ultima cena, nel secondo, esso simboleggia la croce e nel terzo, l'altare diventa il simbolo del Signore stesso. Importante è anche la materia di cui è fatta la mensa: più degna sembra la pietra perché questa rappresenta la pietra scartata che è divenuta testata d'angolo (cf. Sal 117,22), la pietra unificante tutto l'edificio (cf. Ef 2,20-21) e la pietra che

²⁸⁹ Cf. DHGE 15, 534–535.

²⁹⁰ Cf. EUSEBIUS, *Commentarii*, 14:15–16, 173D.

²⁹¹ Cf. CHENGALIKAVIL, «Dedicazione», 73.

²⁹² Cf. CALABUIG, «Dedicazione», 384–385; JOUNEL, «Dedicazione», 330.

²⁹³ KIERNIKOWSKI, «Konsekracja».

è cresciuta e ha riempito il mondo (cf. Dn 2,34-35). E se l'altare simboleggia tutto questo, sembra giusto ungerlo con il santo crisma, il quale contiene i simboli dell'unione tra la divinità e l'umanità in Cristo. In questo punto di vista trova la spiegazione anche della pratica di ungere le pareti del nuovo edificio cristiano: come l'altare è il simbolo di Gesù Cristo così, le pareti simboleggiano i cristiani (cf. 1P 2,5). Come Gesù è la pietra scartata dagli uomini però, scelto da Dio, così i fedeli sono anche loro delle pietre vive, dalle quali viene edificato il tempio spirituale²⁹⁴. La pietra dell'altare simboleggia allora colui che nella sua eternità è solido come la roccia, la quale non può essere distrutta. Quest'indistruttibile Dio però si è fatto uomo. Nella potenza dello Spirito Santo Gesù ha assunto ciò che per lui avrebbe significato morire. Unto con lo Spirito Santo il Figlio di Dio è diventato «luogo» della distruzione. Il suo corpo però non è stato lasciato sotto il potere della morte – Cristo è risuscitato. E proprio quest'aspetto simboleggia l'unzione – essa è la garanzia della vita donata da Dio. Avvicinandosi all'altare unto con il santo crisma dobbiamo avere la coscienza che proprio da quest'altare riceviamo il cibo e la forza per sopravvivere ad ogni prova. Il cristiano nasce dalla fonte del battesimo, però, tramite l'unzione, tramite l'altare – unto e consacrato, riceve il carattere di discepolo di Cristo e lo stile di vita. Allora l'unzione dell'altare non si riferisce soltanto alla santa mensa, ma anche a tutti i fedeli che vi si radunano²⁹⁵.

Si potrebbe dire anche che il rito dell'unzione dell'altare è la prima tappa dell'iniziazione cristiana del nuovo edificio culturale. La seconda è costituita dall'unzione delle pareti²⁹⁶. Quest'abitudine risale al V–VI secolo. D. Siefenhofer evoca una leggenda scritta probabilmente nel 450–550 ca. in una delle provincie orientali dell'Impero. La leggenda descrive la trasformazione di un tempio pagano in cristiano. Secondo questo racconto, in quel luogo apparì un Angelo di Dio e con il suo dito fece quattro croci nei quattro angoli dell'edificio, consacrandolo in quel modo. Il nostro autore dice che sotto l'ombra della fantasia è nascosta la verità che nel luogo dove viveva un anonimo scrittore della leggenda era conosciuta la pratica della benedizione delle pareti di un nuovo edificio culturale; molto probabilmente che essa era già collegata con le unzioni con il santo crisma. Alcuni studiosi mostrano una delle poesie di san Gregorio di Nazianzo come la prima testimonianza dell'esistenza di quel rito.

²⁹⁴ Cf. KONECKI, «Symbolika obrzędów», 138.

²⁹⁵ KIERNIKOWSKI, «Konsekracja».

²⁹⁶ Cf. KONECKI, «Symbolika obrzędów», 135–140.

Si tratta di un passo dal testo intitolato *Poemata de seipso*, dove il Teologo tratta delle croci fatte nelle quattro parti del tempio²⁹⁷. Un'altra testimonianza della pratica delle unzioni degli edifici cultuali viene da Teofane, il quale scrisse che dopo la fuga di sant'Atanasio da Tiro egli consacrava le case della preghiera ungendero le pareti coll'olio. D. Stiefenhofer menziona anche che sant'Agostino conosceva pure le consacrazioni della chiesa con l'olio. Ufficialmente, però, per la prima volta la funzione apparve in uno dei sacramentari romani alla fine dell'VIII secolo o all'inizio del secolo IX²⁹⁸.

Riassumendo, si noti che entrambe le funzioni liturgiche (le lustrazioni e le unzioni con il santo crisma) danno al rito della dedicazione di una chiesa un carattere legato con i sacramenti dell'iniziazione cristiana conferiti a chi veniva alla fede²⁹⁹. Analizzando per esempio, l'*Ordo XLII* degli *Ordines Romani*, con la sua sfumatura funerale, già all'inizio della liturgia si può vedere che l'altare, secondo l'espressione usata nel testo, viene «battezzato» con l'acqua benedetta e poi riceve in un certo modo anche la «confermazione» con l'unzione del crisma³⁰⁰.

I rituali di cui si tratta in questo capitolo presentano lo schema come nella tabella seguente:

²⁹⁷ Cf. GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Carmina*, 16, 1254, 1258.

²⁹⁸ STIEFENHOFER, *Geschichte*, 113–116.

²⁹⁹ Cf. RIGHETTI, *Storia liturgica*, 508.

³⁰⁰ *Ordines*, vol. 4, 393.

Tabella 4 – Lustrazioni e le unzioni negli esempi dei rituali più antichi

	Oriente Bizantino	Occidente	
	BAR	<i>Ordo LXII</i>	<i>Ordo LXI</i>
Lustrazioni	<p>Tutte le lustrazioni si fanno nel primo giorno della solennità.</p> <p>La triplice lustrazione della mensa dell'altare con l'acqua appena benedetta [n.151,3].</p> <p>Il triplice versamento del vino profumato sopra la mensa dell'altare in forma di croce [n.152,1].</p>	<p>Il rituale prevede il rito dell'esorcismo dell'edificio: – il “battesimo” dell'altare con l'acqua esorcizzata mescolata con il santo crisma [nn.5–6];</p> <p>– l'aspersione dell'edificio [n.17];</p>	<p>Il rituale prevede il rito dell'esorcismo con l'acqua esorcizzata: – il vescovo fa le croci con l'acqua benedetta agli angoli dell'altare [n.11];</p> <p>– l'aspersione dell'altare (7x), e delle mura (all'inaterno ed all'esterno) [n.12];</p> <p>– la lustrazione del pavimento [n.14];</p>
Unzioni	<p>Tutte le unzioni si fanno nel primo giorno della solennità.</p> <p>Il triplice versamento del santo <i>myron</i> sulla mensa dell'altare in forma di croce (una croce nel mezzo e le altre due nei lati della mensa) [n.152,4].</p> <p>L'unzione di tutta la mensa e delle colonne dell'altare [n.152,4].</p> <p>L'unzione delle colonne e dei pilastri dell'edificio [n.152,7].</p>	<p>L'unzione del sepolcro delle reliquie (prima e dopo la deposizione di esse) [nn.13–14].</p> <p>L'unzione con il santo crisma di ogni angolo dell'altare [n.18].</p>	<p>La triplice unzione della mensa dell'altare con il santo crisma [nn.18–21].</p> <p>Le unzioni delle pareti della chiesa [n.22].</p>

2.3.3. L'apertura della chiesa e l'iscrizione dell'alfabeto³⁰¹

Le funzioni liturgiche compiute durante il rito della dedicazione di una chiesa si svilupparono nell'arco dei secoli. Questo sviluppo introdusse man mano dei nuovi elementi significativi nei rituali. Accanto alle soprammenzionate traslazioni delle reliquie dei santi martiri ed alle unzioni e lustrazioni dell'altare e dell'edificio cultuale, nei rituali incontriamo altri gesti significativi.

Il primo tra questi elementi: è l'apertura della porta (*aperitio ianuæ*, θυρανοξία). La porta e il *transitio* avevano un carattere sacrale già presso i popoli pagani. Nelle culture antiche spesso, davanti alle porte dei luoghi sacri si mettevano dei «custodi»: le statue degli arcieri, dei draghi, dei leoni o delle sfingi, dei semidei o degli dei. Nota J. Hani che presso i Romani c'era il semidio *ianus* – quello che apriva le porte e rappresentava il primo mese dell'anno (*ianuaris*). Questi custodi ricordavano agli entranti che si avvicinavano al terribile luogo del *sacrum*³⁰².

Il rito dell'apertura della porta di una nuova chiesa cristiana viene, però, dall'Oriente bizantino e risale probabilmente al rito celebrato a Costantinopoli dal patriarca Eustachio il 24 dicembre 537, nel giorno della seconda dedicazione della basilica di Santa Sofia. Il patriarca, circondato dal popolo, tenendo in mano il Vangelo, entrò nella chiesa al canto del versetto del salmo 24: Ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχιντες ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε, πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης (vv.7.9). Quella funzione significava che Cristo, vero re della gloria entra nel suo santuario e così dà il compimento all'antica liturgia d'ingresso nel tempio³⁰³.

Secondo il BAR, il rito si compiva nel secondo giorno della solennità della dedicazione ed era legato con la traslazione delle reliquie. Il patriarca portandole entrava nel narteca e stando dinnanzi alla porta centrale recitava la dossologia cristologica: Εὐλόγητός εἶ, Χριστὲ ὁ Θεός, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων dopo la quale il diacono cantava il tropario Ἄρατε πύλας, in seguito si aprivano le porte ed il celebrante entrava con il popolo³⁰⁴.

³⁰¹ Il paragrafo presente è stato già pubblicato come una parte del articolo: POTOCZNY, *Ori-gine*, 78–80.

³⁰² Cf. HANI, *Symbolika*, 86,

³⁰³ *Ordines*, vol. 4, 340; cf. CALABUIG, «Dedicazione», 386.

³⁰⁴ BAR, n.164.

Anche J. Goar descrive il rito in modo simile. Il patriarca si avvicina alle porte della chiesa, finora chiuse, cantava la dossologia cristologica, dopo la quale le reliquie venivano deposte sulla mensa preparata da consacrare e seguiva il tropario come sopra³⁰⁵.

Nell'*Ordo XLII* degli *Ordines Romani*, il vescovo dopo l'entrata nella nuova chiesa, la asperge con l'acqua esorcizzata. Non si trova, però, il rito speciale dell'apertura della porta. Invece, nell'*Ordo XLI* pur essendo anche sotto l'influsso bizantino, ci offre un rito molto interessante. Il vescovo, arrivato alla nuova chiesa, bussa tre volte alla porta con il pastorale dicendo l'antifona: *Tollite portas, principes vestras*, e dopo l'apertura entra dicendo: *Pax huic domui*³⁰⁶. Dal rituale franco, la pratica è stata trapiantata nelle dedichezioni in Occidente. Andrieu nota che dalla pubblicazione del sacramentario di Dragon de Metz nel secolo IX, all'apertura della porta di una nuova chiesa si è sviluppata ed è cambiata in un dialogo responsoriale. Infatti, il vescovo, arrivato alla porta occidentale diceva: «Tollite portas, principes, vestras et elevamini, portæ æternales, et introibit rex gloriæ». Da dentro della chiesa un rappresentante del clero interrogava: «Quis est iste rex gloriæ?» ed il vescovo rispondeva: «Dominus virtutum ipse est rex gloriæ». Il dialogo aveva una triplice forma. Dopo la terza volta la porta veniva aperta. Questo elemento teatrale rappresentava l'entrata di Gesù Cristo nel cielo, la sua ascensione³⁰⁷.

Con il rito dell'apertura della porta, una chiesa appena costruita viene aperta al culto prima di essere dedicata. In Oriente ed in Occidente questo rito si celebrava con la presenza dei fedeli³⁰⁸.

³⁰⁵ GOA, 841.

³⁰⁶ *Ordines*, vol. 4, 340.

³⁰⁷ Cf. *Consécration et inauguration*, 12.

³⁰⁸ IOANNIDIS, «Dedicazione», 172.

Tabella 5 – Apertura della chiesa negli esempi dei rituali più antichi³⁰⁹

Aperitio ianuæ – Θυρανοίξια		
Oriente Bizantino	Occidente	
BAR	<i>Ordo XLI</i>	PRT
<p>Il rito viene celebrato nel secondo giorno della dedicazione [n.156].</p> <p>Dinanzi alla porta centrale il patriarca pronuncia la dossologia cristologica:</p> <p>Εὐλογητὸς εἶ, Χριστὲ, segue il tropario:</p> <p>Ἄρατε πύλας.</p>	<p>[n.2]</p> <p>Il vescovo bussa tre volte alla porta con il pastorale (<i>cambuta</i>) dicendo l'antifona:</p> <p><i>Tollite portas.</i></p> <p>Aperta la porta il celebrante entra dicendo:</p> <p><i>Pax huic domui.</i></p>	<p>Dialogo responsoriale davanti alla porta (3x):</p> <p><i>Tollite portas, etc.</i></p> <p><i>Quis est iste rex gloriæ?</i></p> <p><i>Dominus virtutum ipse est rex gloriæ.</i></p>

Accanto all'apertura solenne della nuova chiesa nel rituale franco compare anche un altro gesto simbolico dell'iscrizione dell'alfabeto sulla polvere del pavimento della chiesa (questo è entrato anche nei rituali delle altre tradizioni). H. Thurston in un articolo chiama quel rito come uno dei più curiosi ed interessanti durante le celebrazioni delle dediche di una volta³¹⁰. La provenienza del rito non è sicura: in Oriente era sconosciuto, in Occidente appare per la prima volta in Francia. Durante la cerimonia, il vescovo tracciava con il pastorale, prima due linee in forma di croce tra gli angoli della chiesa (*crux decussata*), poi l'alfabeto greco e latino.

Benché alcuni studiosi vedono l'inizio di questa pratica nel modo romano di misurare il terreno, nel cristianesimo la funzione ha ricevuto la simbologia di presa in possesso dell'edificio da parte della Chiesa³¹¹. L. Duchesne dice che l'alfabeto scritto in forma di croce (la lettera greca X – come inizio del nome Χριστός) sul pavimento della chiesa, racchiuso tra le lettere simboliche Α e Ω costruisce un *signum Christi* sul terreno che deve essere consacrato al culto cristiano³¹². Secondo un'altra spiegazione, i quattro angoli della navata

³⁰⁹ Nell'*Ordo XLII* il rito dell'apertura della chiesa è assente. Nella tabella mettiamo qua al suo posto il rito dal PRT.

³¹⁰ Cf. THURSON, «Alphabet», 621.

³¹¹ Cf. SCHMITT, *Mache dieses Haus*, 475.

³¹² DUCHESNE, *Origines*, 403; cf. *Ordines*, vol. 4, 318–320. 340; JOUNEL, «Dedicazione», 331–332.

rappresentano i quattro angoli della terra, come si dice nell'Apocalisse (cf. Ap 7,1). Scrive a proposito Remigio di Auxerre:

Che cosa, tranne gli inizi e le radici di sacra dottrina, si deve capire attraverso l'alfabeto? [...] Come per l'educazione dei bambini prima è legato il riconoscimento delle lettere singolari, poi delle sillabe, poi delle parole, e in seguito, anche delle sentenze, così, nella famiglia della santa Chiesa, ci sono diversi livelli delle capacità mentali [...] Gli angoli della chiesa rappresentano quattro direzioni del mondo, ai quali è arrivato l'insegnamento della Chiesa, simboleggiati attraverso delle lettere iscritte sul pavimento³¹³.

* * *

Le principali tappe dello sviluppo dell'eucologio bizantino greco e del pontificale latino aiutano ad avere la giusta prospettiva sia sulla formazione delle diverse azioni sacre sia sulle redazioni dei rituali contemporanei. L'analisi fatta sopra apre davanti al lettore l'accesso ad altra parte del lavoro, ossia all'analisi liturgica, teologica degli odierni riti della fondazione e della dedicazione.

³¹³ REMIGIUS, *De dedicatione*, 851A–B. Cf. WILKINSON, «New Beginnings», 258.

Seconda parte

Lo studio dei rituali contemporanei

Capitolo 3: I rituali contemporanei.

Lo svolgimento delle celebrazioni ed il paragone

Il breve percorso storico dei riti e dei rituali legati all'inaugurazione di una nuova chiesa ha presentato il vasto contenuto liturgico-teologico che le preghiere e i riti dedicatori hanno portato in tutta la storia. I rituali, sia nella tradizione latina, sia in quella bizantina, finora presentano continuità e fedeltà a quest'eredità tradizionale. L'analisi fatta nei capitoli precedenti sembra essere una parte insostituibile per poter passare all'analisi dei rituali usati oggi nelle solennità delle inaugurazioni dei nuovi edifici sacri cristiani.

Il presente capitolo offre al lettore l'analisi liturgica degli odierni riti della fondazione e della dedicazione di una chiesa nella tradizione latina e bizantina. Sotto il titolo «analisi liturgica» si intende, anzitutto, la presentazione dello svolgimento delle azioni liturgiche prescritte nei rituali interessati. Proprio questa presentazione costituirà la prima parte del capitolo. Nella seconda parte, l'accento sarà posto sul paragone delle azioni liturgiche prescritte per la fondazione e per la dedicazione di una chiesa in ambedue le tradizioni di cui ci occupiamo.

3.1. La fondazione di una chiesa

Già negli antichi testi liturgici latini e bizantini descriventi le sacre funzioni che devono essere compiute per l'erezione e l'inaugurazione di una nuova chiesa si trova anche le preghiere dette proprio all'inizio di una nuova costruzione. G. de Mende, il vescovo del tredicesimo secolo, scrive, in proposito:

Ecco dunque come occorre costruire una chiesa. Dopo avere preparato il posto alle fondamenta, secondo queste parole: «La casa del Signore è dunque fondata sulla dura pietra» (Mt 7, Sal 131), il vescovo o il prete che ne abbia ottenuto il permesso vi deve spargere l'acqua benedetta per cacciare da questo luogo i fantasmi dei demoni, e piazzare nel fondamento la prima pietra, sulla quale si sarà impresso e fatto il segno della croce¹.

P. De Meester, a sua volta, spiega il senso di questa prima preghiera attorno ad un nuovo edificio sacro nel modo seguente:

La chiesa è un edificio sacro, degno oggetto di cura e di sollecitudine da parte di chi ha ricevuto da Gesù Cristo l'autorità di vigilare su tutto ciò che è santo e che comunica la santificazione. Perciò la preghiera liturgica accompagna la costruzione di un edificio sacro dalle fondamenta sino al suo completo arredamento².

Il rito porta un titolo generale la «fondazione di una chiesa», e proprio questo costituisce la prima preghiera comunitaria celebrata nel posto in cui sarà edificato il nuovo tempio cristiano.

Nel *Pontificale Romano*, quest'azione liturgica, porta il titolo specifico *Ordo imponendi primarium lapidem vel inchoandi opus ad ecclesiam aedificandam*³. Gli eucologi bizantini greci descrivono il rito sotto il titolo Τάξις γινομένη ἐπί θεμελίῳ ἐκκλησίας⁴, e gli *Trebnik* slavi nominano quest'azione come Чинъ бываемый при основаніи цркве и водруженіи крста⁵.

La struttura e lo svolgimento dei riti della fondazione di una chiesa si presenta in ambedue le tradizioni come segue.

¹ MENDE, *Manuale*, 27.

² MEESTER, *Rituale*, 151.

³ Cf. ODEA, cap. I, n.7.

⁴ GOA, 485; cf. GEA 301.

⁵ Cf. RSL, 4.

3.1.1. Τάξις γινομένη ἐπί θεμελίῳ ἐκκλησίας⁶

Durante il rito della fondazione di una chiesa bizantina il popolo cristiano radunato sul posto, dove deve essere eretta la nuova chiesa, vuole implorare la benedizione e l'aiuto divino per compiere questa opera.

Giuridicamente, come nelle altre Chiese, anche qui troviamo l'indicazione secondo la quale il nuovo posto del culto cristiano può essere eretto soltanto con il permesso del vescovo diocesano che dovrebbe essere anche il celebrante del rito. Il vescovo però può affidare la celebrazione di questo servizio ad un altro sacerdote.

Negli eucologi bizantini greci si trova due diversi testi per la celebrazione di questo rito: l'uno è prescritto per il vescovo, l'altro è stato preparato nel caso in cui uno dei sacerdoti deve presiedere la celebrazione. Nella nostra analisi si prenda in considerazione il primo caso in cui la fondazione di una nuova chiesa è celebrata dal vescovo, facendo, però alcune menzioni alle formule del rito celebrato da un prete⁷.

Lo stesso rito della posa della prima pietra è diviso nell'odierno rituale in tre parti: l'inizio della fondazione, la preghiera della benedizione e la posa della prima pietra. A questi servizi, spesso, viene aggiunto anche il rito dello σταυροπήγιον, che secondo il nostro rituale si trova subito dopo la posa della pietra angolare.

A. L'inizio della fondazione

All'inizio della descrizione del rito ci sono le indicazioni in cui il legislatore dice che, quando tutto è preparato per la celebrazione della fondazione di una nuova chiesa, il vescovo viene nel luogo in cui essa sarà edificata e comincia la cerimonia come di solito (Εὐλογητὸς, Παναγία Τριάς, Πάτερ ἡμῶν)⁸. Nel rituale greco presbiterale la fondazione inizia con la celebrazione

⁶ EMR, 315–316.

⁷ Il rito celebrato da un prete troviamo nel libro liturgico *Ἀγιασματάριον*.

⁸ Queste preghiere iniziali hanno il carattere di rendimento di grazie a Dio e di dargli la gloria. Lo stesso Εὐλογητὸς si ripete durante i riti (sia la fondazione sia la dedicazione vera e propria) molte volte, perché – come disse N. Cabasilas – «bisogna fare tutto a gloria di Dio, e soprattutto i misteri, in quanto sono più utili di qualunque altra cosa e appartengono a Dio solo. Cf. CABASILAS, *Vita*, 270.

della divina liturgia, compiuta nella chiesa più vicina alla fondazione. Proprio dopo la liturgia da lì parte la processione verso il campo edile⁹.

Finite le preghiere iniziali, il celebrante incensa tutta la fondazione. In questo tempo il coro canta il tropario della festa o del santo a cui il tempio sarà eretto.

B. La preghiera della benedizione

Fatte le incensazioni, il vescovo si reca sul luogo in cui nel futuro sarà edificato l'altare e vi dice la preghiera della benedizione della fondazione Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀρεσθεὶς, che in realtà è la stessa che si legge in tutti gli euco-logi bizantini greci a partire dal BAR¹⁰.

L'Εὐχολόγιον non dice niente delle eventuali letture bibliche prescritte per la celebrazione della fondazione di una nuova chiesa. Invece, AGS, che ci offre la fondazione presbiterale, all'inizio della celebrazione, prescrive le letture dei due brani neotestamentari:

At 7, 44-47 – il ricordo della tenda della Testimonianza e del tempio di Salomone;

Mt 16,13-17 – la Chiesa fondata sulla fede di Pietro.

Dopo le letture nella celebrazione presbiterale, viene proclamata la grande litanìa (ἐκτένεια). Tra le suppliche, si chiede anche la santificazione per l'opera appena cominciata¹¹.

C. La posa della prima pietra

Dopo la preghiera il celebrante traccia sopra la pietra il segno della croce e con le proprie mani (ταῖς ἰδίαις χερσὶ) la pone nelle fondamenta della chiesa dicendo significative parole: «L'Altissimo ha fondato questa chiesa. Dio è in mezzo di essa ed essa non può vacillare; Dio la aiuti la mattina, al sorgere del sole»¹². Dopo di ché gli operai. cominciano il lavoro.

⁹ Cf. ODEA, 312. I rituali slavi prevedono la processione però senza la celebrazione della liturgia. Cf. GEA, 301; RSL, 7.

¹⁰ EMR, 316. La preghiera è stessa come per il rito della fondazione secondo il BAR, n.149.

¹¹ Cf. AGS, 225–226.

¹² EMR, 316. «Ἐθεμελίωσεν αὐτήν ὁ ὑψιστος· ὁ Θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς, καὶ οὐ σαλευθήσεται· βοηθήσει αὐτῇ ὁ Θεὸς τὸ πρὸς πρῶτῳ πρῶτῳ».

D. Il rito di σταυροπήγιον

L'eucologio greco offre anche un altro rito, per la collocazione della croce (σταυροπηγίου) al centro della fondazione¹³. Nella storia, quest'azione liturgica, era riservata alle chiese, cappelle e conventi sotto la giurisdizione del patriarca. Oggi il rito è previsto alla fine di ogni fondazione, però, non è obbligatorio e si celebra secondo le usanze regionali¹⁴.

La celebrazione si svolge come segue: di solito il vescovo prende una grande croce di legno, e nel mezzo di essa, con qualche strumento tagliente, vi segna una croce. Dopo la posa della prima pietra, il vescovo colloca la croce al centro della futura chiesa pronunciando la preghiera Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτορ¹⁵.

Il rituale, non precisa, il modo né della conclusione del rito né del congedo. De Meester scrive a proposito, che finita quest'azione liturgica «segue l'*Apolisi*; incomincia la costruzione»¹⁶.

3.1.2. *Ordo imponendi primarium lapidem vel inchoandi opus ad ecclesiam ædificandam*

La *Prænotanda* della prima parte dell'odierno *Ordo* latino istruisce, che all'inizio dei lavori è bene celebrare un rito con il quale implorare la benedizione di Dio su questa nuova opera. È questa la prima ragione del rito. Però, la preghiera compiuta all'inizio della costruzione di una chiesa, assume anche un altro significato ecclesiologico: già in questo momento l'assemblea radunata in un campo edile può comprendere che il futuro edificio di pietra, di cui viene avviata la costruzione, sarà il segno visibile della Chiesa viva, costituita dai fedeli stessi¹⁷.

Dal punto di vista giuridico il nuovo posto del culto cristiano può essere eretto, come nel caso della tradizione bizantina, soltanto, con il permesso del vescovo diocesano. Il celebrante del rito dovrebbe essere lo stesso vescovo. Nonostante questa direttiva il rituale prevede il caso in cui il vescovo non può intervenire. Quindi, egli stesso deve delegare un altro vescovo o presbi-

¹³ EMR, 316.

¹⁴ Cf. SALAVILLE, *Cérémoniel*, 5.

¹⁵ EMR, 317; cf. MEESTER, *Rituale*, 173.

¹⁶ MEESTER, *Rituale*, 173.

¹⁷ ODEA, cap. I, n.7.

tero a compiere quel servizio¹⁸. La prescrizione coincide con la norma del codice del diritto canonico secondo la quale «i luoghi sacri vengono benedetti dall'ordinario; tuttavia, la benedizione delle chiese è riservata al vescovo diocesano; entrambi, poi, possono delegare a ciò un altro sacerdote»¹⁹.

Lo stesso rito della posa della prima pietra non è lungo; la sua struttura è divisa nell'odierno rituale latino in quattro momenti, che si riferiscono alle seguenti azioni: l'accesso al campo edile, la liturgia della Parola, la benedizione dell'area edile e la benedizione della prima pietra seguita dalla posa di essa nelle fondamenta della chiesa. In confronto con il rito pre-conciliare il *Novus Ordo* non contiene alcune azioni (p.e. il disegno con lo *stylus* della croce sulla prima pietra nel nome della Santissima Trinità, dei nomi dei fondatori e dell'anno della fondazione)²⁰.

A. L'accesso al campo edile

Il rituale prevede due modi di accesso. Il primo è la processione da un posto indicato verso l'area della fondazione, l'altro comincia immediatamente nel luogo dove sarà costruita nuova chiesa.

Nel caso in cui si faccia la processione l'assemblea si raduna in un posto indicato. Dopo l'arrivo del vescovo e dopo il suo saluto iniziale, il celebrante pronuncia la preghiera iniziale *Deus qui Ecclesiam sanctam constituisti*²¹. Poi parte la processione durante la quale viene cantato il salmo 83, o un altro canto appropriato. All'arrivo nel campo edile comincia la liturgia della Parola.

Nel caso in cui non possa avvenire la processione l'assemblea si raduna subito nel posto destinato alla benedizione. All'inizio della celebrazione viene cantata l'acclamazione *Pax aeterna ab Aeterno*, dopo la quale il vescovo saluta l'assemblea e dice la stessa preghiera *Deus qui Ecclesiam sanctam constituiti*. In seguito, comincia la seconda parte della celebrazione.

¹⁸ Cf. ODEA, cap. I, n.7; GEA, 301. Il GOA prevede soltanto la celebrazione da parte del vescovo – non si dice niente della possibilità diversa, cf. GOA, 485.

¹⁹ CIC, 1207.

²⁰ Cf. RUTKOWSKI, «Kamień», 474–475.

²¹ ODEA, cap. I, n.13.

B. La liturgia della Parola

L'*Ordo* latino per la celebrazione della fondazione di una nuova chiesa offre una raccolta delle letture bibliche (a scelta), sia dall'Antico sia dal Nuovo Testamento. Durante la liturgia devono essere lette due letture (una veterotestamentaria o dagli scritti degli Apostoli ed un brano dal vangelo). I testi destinati per la prima lettura sono seguenti:

1Re 5,2-18 – la descrizione dell'inizio dell'edificazione del Tempio di Gerusalemme;

Is 28,16-17 – il santo monte Sion è stato fondato da Dio stesso;

At 4,8-12 – Gesù è la Pietra Angolare;

1Cor 10,1-6 – Gesù è la Roccia Spirituale prefigurata nell'Antico Testamento.

Per il canto responsoriale il legislatore liturgico propone i sei seguenti salmi, tematicamente legati con il mistero del tempio:

Sal 23,1-6 – Il buon pastore;

Sal 41,3.5bcd – La preghiera del malato abbandonato;

Sal 42,3.4 – Il lamento del levita esule;

Sal 86,1-7 – La preghiera nella prova;

Sal 99,2.3.5 – Dio, re giusto e santo;

Sal 118,1-17.22-23 – L'invito alla lode.

La seconda lettura biblica per il giorno della fondazione di una chiesa, il brano evangelico, può essere scelto tra i testi seguenti:

Mt 7,21-29 – la casa fondata sopra la roccia e quella fondata sulla sabbia;

Mt 16,13-18 – la Chiesa fondata sulla fede di Pietro;

Mc 12,1-12 – la pietra scartata è diventata testata d'angolo;

Lc 6,46-49 – il fondamento posto sulla roccia.

Dopo il vangelo il rituale prevede l'omelia del vescovo «in qua lectiones biblicae opportune illustrantur atque ritus sensus aperitur: Christus angularem Ecclesiae esse lapidem; aedem autem, quam viva fidelium Ecclesia est aedificatura, domum Dei fore simulque domum Populi Dei»²². Secondo il costume locale dopo l'omelia può essere letto l'atto della benedizione che dopo viene firmato dal vescovo e da quelli che si occuperanno dell'edificazione. Firmato il documento esso viene incorporato con la prima pietra nelle fondamenta della nuova chiesa.

²² ODEA, cap. I, n.14.

C. La benedizione del campo edile

Finita l'omelia il vescovo dice la preghiera *Deus, qui tua sanctitate* per la benedizione del campo edile²³. Dopo di essa lo stesso celebrante asperge il terreno. In quel tempo viene cantato il salmo 47, con l'antifona *Lapides pretiosi omnes muri tui* o un altro canto appropriato.

D. La benedizione e la posa della prima pietra

Quella parte del rito è facoltativa – si può fondare la nuova chiesa senza quest'azione. Se viene celebrata, subito dopo la benedizione del terreno il vescovo recita sopra la prima pietra la preghiera *Deus, sancte Pater, cuius Filium ex Maria Virgine natum*²⁴.

Finita la preghiera lo stesso vescovo mette la pietra nelle fondamenta della chiesa. Quell'azione si compie o nel silenzio o con la pronuncia delle parole seguenti, che sono, infatti, un tipo della supplica grazie alla quale si chiede la benedizione per l'opera appena iniziata²⁵:

In fide Iesu Christi lapidem istum primarium in hoc fundamento locamus. In ecclesia quæ his surget cælestium sacramentorum virtus percipiatur et gratia, et invocetur et laudetur nomen Domini nostri Iesu Christi, cui gloria et imperium per universa æternitatis sæcula.

Nella fede in Gesù Cristo mettiamo questa prima pietra nelle fondamenta nella chiesa qui edificata, i fedeli ricevono la virtù e le grazie dei sacramenti, invocino e adorino il nome del Nostro Signore Gesù Cristo, al quale va la gloria e il regno nei secoli dei secoli.

Dopo di ché il diacono proclama la preghiera dei fedeli. Segue la recita del Padre Nostro e l'ultima preghiera detta dal celebrante – la preghiera di ringraziamento – *Te magnificamus, Domine, sancte Pater*²⁶. Dopo di essa il vescovo dà ai fedeli la benedizione finale. L'ultima rubrica descrive che alla fine della fondazione può essere celebrata la santa messa.

²³ ODEA, cap. I, n.24.

²⁴ ODEA, cap. I, n.27.

²⁵ ODEA, cap. I, n.18.

²⁶ ODEA, cap. I, n.30.

3.1.3. Le particolarità del rituale bizantino slavo

Benché non sia lo scopo di questo lavoro l'elaborazione dei rituali bizantini slavi occorre menzionare alcune particolarità di rito della fondazione. Il rituale slavo prevede due tipi di fondazione: il primo è attinente ad una chiesa di pietra, il secondo, invece, riguarda una chiesa fatta di legno²⁷. Se la futura chiesa sarà edificata di pietra prima della celebrazione del rito devono essere scavate le file delle fondamenta; se la chiesa invece sarà di legno serve soltanto un buco verso l'oriente, per porvi la prima pietra²⁸. Nel caso in cui non si fanno gli scavi, all'inizio del rito, si traccia la forma della chiesa a croce greca o a forma quadrata e orientata²⁹.

I rituali slavi suggeriscono di preparare la pietra angolare con il buco per le reliquie e con la scritta commemorativa della fondazione³⁰.

Quando tutto è preparato, si passa al rito vero e proprio della fondazione e la liturgia avviene nella chiesa più vicina alla chiesa edificanda, dalla quale parte la processione. Dopo l'arrivo al campo edile la struttura della fondazione bizantina slava è simile a quella greca, però, gli eucologi slavi propongono un certo numero di salmi, la preghiera per la benedizione dell'acqua, e l'unzione della pietra angolare (queste particolarità sono assenti nell'Εὐχολόγιον τὸ Μέγα). Nel testo greco manca anche la preghiera di ringraziamento, fatta dal celebrante inginocchiato³¹.

²⁷ Cf. GEA, 301; RSL, 4.

²⁸ GEA, 301; RSL, 7.

²⁹ Cf. BOUYER, *Architettura*, 56. Nel trattato "Sulla preghiera" Origene scrive a proposito dell'orientamento: «Poiché sono quattro le parti del cielo: settentrione, mezzogiorno, occidente e oriente, si comprende sotto che quella orientale chiaramente sta ad indicare che si devono elevare le preghiere rivolgendosi in quella direzione – l'atto ha del simbolismo, quasi che l'anima scrutasse il sorgere della Vera Luce». ORIGENES, *De oratione*, 32, 556D–557A. Il testo italiano: ORIGENES, *Preghiera*, 186.

³⁰ RSL, 4: «Бо нѣа оца, н сна, н стаго дѣа, основса сѣа црковь въ честѣ н памѣть (нменѣтса нѣа празннка нан цтаго храмоваго), при первоцѣаѣтнѣацѣаѣ блаженнѣншаго днтрополанта (нѣа егѣ), при свѣаѣтнѣацѣаѣ же преосвѣащеннѣншаго (нѣа епкпа н града егѣ), н положены сѣтъ лѣощн стаго (нѣа егѣ) въ лѣто ѣ стѣоренѣа днра (такѣа-то), ѣ рождѣства же по плѣтн бѣа слова чѣсла года мѣа н дѣнь».

³¹ RSL, 42.

3.2. La dedicazione di una chiesa

Il rito della dedicazione di una chiesa costituisce il nucleo e la parte essenziale del presente lavoro. Per sottolineare il punto principale ricordiamo un'altra volta che il primo significato del rito si chiude nell'affermazione che la dedicazione è soprattutto un atto giuridico, liturgico, pubblico e solenne, tramite il quale un edificio insieme con l'altare viene santificato e consacrato per il ministero di un vescovo secondo la legge della Chiesa³².

Parafrasando il pensiero di I. Calabuig possiamo dire che la comunità cristiana, divenuta durante la preghiera una vera Chiesa, irradia con la grazia divina lo stesso edificio culturale dove si raduna. Allora sente il bisogno di riservare quel luogo all'esclusivo servizio divino, attraverso un'azione dedicatoria. Così si è formato il rito speciale con un carattere straordinario, quale permette alla stessa comunità di riflettere sulla sua identità³³.

La chiesa cristiana per la sua finalità e per il suo esercizio viene sempre dedicata a Dio, oggetto supremo del culto liturgico. Anche quando la chiesa riceve il titolo di Maria Vergine o dei santi, il loro nome va inteso in sottordine al culto dell'unico Dio³⁴.

3.2.1. Ἀκολουθία καὶ τάξις εἰς ἐγκαίνια ναοῦ

Il rito della dedicazione di una chiesa secondo la tradizione bizantina greca nell'*Εὐχολόγιον τὸ Μέγα* pubblicato a Venezia troviamo sotto il titolo Ἀκολουθία καὶ τάξις εἰς ἐγκαίνια ναοῦ³⁵. Questo rito nel nostro documento è preceduto da due preghiere destinate alla celebrazione della dedicazione di una chiesa (cosiddette preghiere di patriarca Callisto³⁶).

Nella parte introduttiva il rituale offre un elenco delle cose e di utensili da preparare. L'indicazione, dice, inoltre, che prima di cominciare il rito della consacrazione di una chiesa, il vescovo deve designare uno dei sacerdoti o dei diaconi affinché controlli, che tutto sia predisposto. Seguendo il pensiero di P. De Meester, come abbiamo già fatto descrivendo il rituale latino, questa

³² Cf. STIEFENHOFER, *Geschichte*, 11–12; ONASCH, *Kunst und Liturgie*, 210.

³³ Cf. CALABUIG, «Dedicazione», 374–375.

³⁴ Cf. RIGHETTI, *Storia liturgica*, 504.

³⁵ EMV, 291.

³⁶ EMV, 289–290; EMR, 458–459. Perché le preghiere non fanno parte del rito vero e proprio della dedicazione sono riportati in appendice.

parte preparatoria, per maggior ordine, possiamo dividerla nel modo seguente: la preparazione materiale della chiesa, la preparazione delle reliquie e la preparazione spirituale dei fedeli³⁷.

– La preparazione materiale della chiesa

All'inizio della descrizione del rito bizantino greco destinato alla dedicazione di una chiesa si trova un'indicazione in cui si dice che il vescovo deve mandare il suo delegato per preparare tutto il necessario per la celebrazione; il rituale offre anche l'elenco molto preciso delle cose necessarie³⁸. E così prima di cominciare la celebrazione devono essere preparati: 1400 grammi di pura cera, 70 grammi di mastice, 70 grammi di mirra, 70 grammi di aloè, 70 grammi d'incenso, 70 grammi di resina, 70 grammi d'incenso, due paioli nuovi (per il *ceromastice* e per l'acqua calda), qualche foglio di carta, una corda sottile di sufficiente lunghezza e la polvere di marmo o il talco (un litro). In seguito, devono essere preparate le reliquie dei santi martiri e una piccola cassetta d'argento. Oltre ciò, devono essere preparati anche: il santo *mýron*³⁹, un tessuto di lino (ca. cinque metri) e due pezzi di stoffa per coprire i vestiti del vescovo (il grembiule), un po' di cenere, una spugna nuova, quattro pezzi quadrati di stoffa con le raffigurazioni degli evangelisti o con i loro nomi (da mettere sui quattro angoli dell'altare), l'aspersorio, l'acqua di rose (ρόδόσταμος) o il vino rosso. Bisogna preparare anche i lenzuoli (κατασάρκιον) con quattro nastri alle estermità da rilegarsi sotto l'altare, le tovaglie per coprire l'altare principale e l'altare laterale e gli *antiménsion*⁴⁰. Alcuni rituali ricordano anche la necessità di quattro chiodi e quattro pietre (per fissare la tavola dell'altare), tre veli per i santi doni ed inoltre due corporali, gli asciugamani e la tenda per la porta regale⁴¹. È necessario che tutti gli oggetti siano nuovi e in perfetto stato (καὶνὰ καὶ ἄληκτα)⁴².

Il giorno prima dell'arrivo del vescovo il suo delegato deve verificare se l'altare centrale e quello laterale sono ben costruiti. La mensa (τράπεζα)

³⁷ Cf. MEESTER, *Rituale*, 182.

³⁸ Bisogna osservare che l'elenco più dettagliato dell'eucologio è offerto in AGS.

³⁹ L'unguento profumato, composto di olio di oliva e di aromi. Cf. SALACHAS, «Myron», 516–517.

⁴⁰ Cf. EMV, 291.

⁴¹ Cf. RSL, 50.

⁴² Cf. MEESTER, *Rituale*, 187.

dell'altare rimane ancora separata dalle colonne⁴³. Bisogna precisare che l'altare centrale deve essere edificato su quattro colonnine esterne, alte circa un metro e su una colonnina centrale, con la teca delle reliquie. E' lecito anche edificare l'altare sopra una costruzione formata da un blocco monolito o da pietre unite insieme⁴⁴. Nella base dell'altare, tra le due colonnine che guardano l'oriente, deve essere scavato un loculo nel quale si seppellisce la cassetta con le reliquie dei martiri. Se l'altare è massiccio si dispone l'apertura dal lato del sintrono; è lecito anche preparare il loculo direttamente sotto la mensa.

Nel giorno stesso della dedicazione davanti alla porta reale si mette un tavolo coperto da una tovaglia, sul quale si appoggiano le coperte degli altari, l'evangelario, la croce, i vasi sacri con i veli, il cucchiaino, la lancia, il purificatore, gli ornamenti esteriori dell'altare centrale e di quello laterale, la corda e l'occorrente per lavare la tavola sancta. Queste cose si coprono con un velo e si mettono i candelieri ad ogni angolo. Un altro tavolo si colloca nel santuario, e vi si depongono il santo *mýron*, il vino da messa o l'agresto, l'acqua di rose, l'annaffiatoio, il pennello, i chiodi e le pietre per fissare la tavola dell'altare, l'aspersorio, l'*antiménsion*⁴⁵. Se la chiesa non sarà consacrata dal vescovo, l'*antiménsion* (che è già consacrato e contiene le reliquie) si depono sulla patena e si copre con l'asterisco (ἀστερίσκος) ed il velo. Davanti all'*antiménsion* si accende una candela. La mattina si prepara anche la malta, secondo la ricetta contenuta negli eucologi⁴⁶.

– La preparazione delle reliquie

Secondo un'antica tradizione della Chiesa universale sotto l'altare di una nuova chiesa vengono deposte le reliquie (τὰ ἅγια Λείψανα) dei martiri o degli altri santi. Esse devono essere preparate la sera della vigilia dei vespri⁴⁷. La celebrazione avviene nella chiesa da dedicare sulla mensa che è provvisoriamente deposta sulle colonnine dell'altare, alla presenza del vescovo. Egli stesso divide le reliquie in tre parti e le mette dentro la teca (γλωσσόκομος) preparata prima. Messa in un disco, viene coperta dall'asterisco e dal velo di

⁴³ Cf. MEESTER, *Rituale*, 187.

⁴⁴ Cf. MEESTER, *Rituale*, 183.

⁴⁵ Se la chiesa non sarà consacrata dal vescovo, l'*antiménsion* (che è già consacrato e contiene le reliquie) si depono sulla patena e si copre con l'asterisco ed il velo. Davanti all'*antiménsion* si accende una candela. In questo caso l'*antiménsion* porta con se l'emissario del vescovo. Cf. GEA, 327, 684.

⁴⁶ GEA, 328; RSL, 52–54.

⁴⁷ Cf. MEESTER, *Rituale*, 187.

seta. In quel tempo si recita il Τρισάγιον e si cantano tropari con un *kontakion*, un *dossastikon* e un *theotokion*. I testi tematicamente sono legati alla buona battaglia e alla vittoria dei martiri sulle potenze del male⁴⁸.

Le reliquie preparate così vengono trasportate dal vescovo con il clero a seguito in una chiesa già consacrata (più vicina) e vengono poste sull'altare. Se non c'è un'altra chiesa abbastanza vicina, le reliquie rimangono per tutta la notte davanti all'icona di Cristo nella chiesa nuova⁴⁹.

– La preparazione spirituale dei fedeli

L'ultima parte della preparazione per la solennità viene chiamata anche «la vigilia liturgica»⁵⁰. Si sviluppa subito dopo la preparazione delle reliquie. Di solito essa comincia dal canto dei vesperi (il primo salmo è 103) e poi si recitano le altre preghiere dall'*orologhion*⁵¹. Questa parte potrebbe durare per tutta la notte, per questo oggi viene ridotta e la sua durata è tra un'ora e mezzo e tre ore⁵².

La pratica della veglia notturna è presente nella tradizione bizantina sempre prima delle grandi feste⁵³. Era attestata già da Egeria che l'aveva vista in Gerusalemme⁵⁴.

La veglia ha un significato teologico molto profondo. Contiene sommariamente tutta la storia della salvezza, a partire dalla creazione del mondo e attraverso il peccato originale (che simbolizza la notte), l'attesa messianica fino alla venuta di Gesù Cristo (il Sole che sorge)⁵⁵. È una risposta da parte dell'uomo all'invito di Nostro Signore che ci ha detto: «Vegliate!» (Mc 13,37).

A. I riti iniziali e la traslazione delle reliquie

In realtà, alla celebrazione della dedicazione vera e propria di una chiesa bizantina ci porta la veglia già descritta. Dopo quest'azione liturgica il rituale prevede un po' di riposo.

⁴⁸ Cf. EMV, 292–293.

⁴⁹ EMV, 293–294; GEA, 685. 698. 709; RSL, 96.

⁵⁰ Cf. MEESTER, *Rituale*, 188.

⁵¹ EMV, 294–304. Cf. GEA, 685–686.

⁵² Cf. TAFT, *Oltre l'oriente*, 54–55.

⁵³ Cf. PRZYBYL, *Prawosławie*, 147.

⁵⁴ Cf. EGERIA, *Pellegrinaggio*, 24,1–2, 129.

⁵⁵ Cf. BOBRINSKOY, *Życie liturgiczne*, 34.

Poi il vescovo, i sacerdoti e i diaconi si riuniscono nella nuova chiesa. Si prepara il *ceromastice* e lo si versa in un paiolo. Contemporaneamente viene predisposto un altro paiolo, nel quale viene versata dell'acqua calda. Ambedue i contenitori vengono messi al forno e ci rimangono fino al momento in cui saranno usati per la consacrazione dell'altare⁵⁶.

In seguito, si mette il tavolo con le cose necessarie preparate per la consacrazione. De Meester aggiunge che durante questo rito vengono allontanati tutti i laici (salvo qualche operaio che dovrà aiutare a sistemare la mensa) e si chiudono le porte⁵⁷. Questo si fa secondo un'antica prassi descritta nel capitolo secondo. Quando tutto è preparato, uno dei preti domanda al vescovo la benedizione e comincia a celebrare la Πρόθεση.

Nell'eucologio, prima della descrizione del rito della dedicazione di una chiesa, troviamo due preghiere attribuite al patriarca Callisto di Costantinopoli (*vide apx.*). Secondo P. De Meester esse vengono dette dal vescovo proprio in questo momento. Il celebrante si reca in mezzo della chiesa, si volta verso oriente e le dice genuflesso. In queste preghiere il vescovo chiede a Dio di mandare lo Spirito Santo, di concedere la remissione dei peccati e di benedire tutti quelli che hanno lavorato alla costruzione e alla consacrazione di questo tempio.

B. La traslazione delle reliquie⁵⁸

Data la benedizione iniziale, il vescovo si reca nella chiesa dove sono deposte le reliquie dei santi⁵⁹. Lì veste i suoi abiti pontificali e comincia la ce-

⁵⁶ EMV, 304. Cf. GEA, 686; RSL, 54.

⁵⁷ MEESTER, *Rituale*, 190.

⁵⁸ La gran parte dei rituali bizantini di oggi (p. e. tutti gli eucologi slavi e AGS greco) mettono la traslazione delle reliquie come l'azione compiuta nella seconda parte della solennità della dedicazione di una chiesa. Dopo la costruzione e la consacrazione dell'altare si compie il rito della traslazione delle reliquie, dell'apertura della chiesa e della deposizione delle reliquie. La struttura mantenuta così sembra essere più fedele alla tradizione bizantina, nella quale già nell'eucologio BAR, il secondo giorno della solennità, proprio il giorno dell'inaugurazione dell'edificio ecclesiale, c'era la deposizione delle reliquie seguita dalla prima celebrazione eucaristica. Tuttavia, poiché il nostro documento basilare non condivide questa prassi, nel presente lavoro seguiamo l'ordine vi prescritto – questo infatti è l'ordine usato oggi nella prassi della Chiesa greca. Intanto J. Getcha scrive che quella è la pratica della Chiesa greca di oggi. Cf. RSL, 83–106; GEA, 333–336; GETCHA, «Dédicace», 87; FYRILLAS, «Rite byzantin», 133.

⁵⁹ Nota De Meester: «Nell'ordine più recente descritto dal *Typikon* moderno, il Vescovo scende dal suo trono appena è intonato Πᾶσα πλοή. Recatosi nel mezzo e voltato verso l'oriente, recita genuflesso le due orazioni εἰς τὰ ἐγκαίνια τοῦ ναοῦ, attribuite al Patriarca Callisto». MEESTER, *Rituale*, 190. Cf. EMV, 289–291. Perché queste preghiere non fanno parte del nucleo del rito, il lettore, se vuole conoscere il testo, è gentilmente invitato di passare all'appendice.

rimonia con la benedizione come di solito⁶⁰. Tutti i presenti dicono il salmo 142, preceduto dalla piccola litania. Fatto questo, il diacono canta l'invito Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν, il quale segue la preghiera iniziale da parte del vescovo Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πιστὸς ἐν τοῖς, detta davanti alle reliquie⁶¹.

Segue il *theotokion*, dopo il quale il vescovo ordina, che sia celebrata la divina liturgia nella chiesa dove erano deposte le reliquie. Subito dopo lui stesso pone la patena con le reliquie sulla testa (εἶτα αἶρει αὐτὰ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ μετὰ τοῦ ἁγίου Δίσκου). Dal posto dove si trovano le reliquie si fa una processione durante la quale si cantano delle antifone: Ἅγιοι Μάρτυρες ε Δόξα σοι Χριστὲ ὁ Θεὸς⁶². All'arrivo alla nuova chiesa, tutti fanno un giro attorno ad essa cantando le *stichirà*: Ἐγκαίνιζου, ἐγκαίνιζου ἡ νέα Ἱερουσαλήμ, Πάλαι μὲν ἐγκαίνιζου τὸν ναὸν ὁ Σαλομὼν, Ἐγκαίνια τιμᾶσθαι, Ὁ ἐπὶ τῶν κόλπων τῶν Πατρικῶν⁶³.

Giunti davanti la porta della nuova chiesa, il vescovo depone le reliquie sul tavolo (ἐπὶ τετραπόδου), e vengono lette le letture seguenti:

Eb 2,11-18: Gesù è Sommo Sacerdote misericordioso che si è fatto simile ai suoi fratelli;

Mt 16,13-19: la confessione della fede di Pietro.

Il brano del vangelo lo legge il vescovo in persona. Dopo la pericope evangelica si portano le reliquie in processione attorno alla chiesa, dopo di ché avviene la seconda serie di letture bibliche:

Eb 9,1-7: l'anamnesi della tenda di Mosè;

Lc 10,38-42; 11,27-28: la visita a Betania alla casa di Maria e Marta.

Avviene la processione attorno alla chiesa. Fatto il giro, il vescovo canta Εὐλόγητὸς, segue il tropario Ὁ ἐν τῇ πέτρᾳ τῆς πίστεως. Durante il canto le reliquie vengono deposte sul tavolo preparato davanti alla porta, poi il vescovo dice la preghiera Ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου, che possiamo chiamare la preghiera dell'inizio della dedicazione⁶⁴.

⁶⁰ EMV, 305.

⁶¹ EMV, 305. Cf. BAR, n.154,3.

⁶² EMV, 306.

⁶³ EMV, 306–307.

⁶⁴ EMV, 310.

C. L'apertura e l'ingresso nella chiesa

Finita la preghiera precedente il vescovo pronuncia un'altra supplica Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, detta la «preghiera d'ingresso» (ἡ εὐχή τῆς εἰσοδου)⁶⁵. Questa si fa intonando per tre volte un dialogo tra fedeli e celebranti (si ripetono tre versetti dal salmo 24); questa preghiera in realtà costituisce il rito di θυρανοίξια:

Tabella 6 – Dialogo responsoriale per il rito di θυρανοίξια

<p>Il vescovo dice con il clero: Ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε, πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης [Sal 24,7].</p> <p>Il popolo risponde: Τίς ἐστὶν οὗτος ὁ Βασιλεὺς τῆς δόξης; [Sal 24,8].</p> <p>Il vescovo con il clero: Κύριος κραταιὸς καὶ δυνατός, Κύριος δυνατός ἐν πολέμῳ. Κύριος τῶν δυνάμεων, αὐτός ἐστιν ὁ Βασιλεὺς τῆς δόξης [Sal 24,9-10].</p>	<p>Il vescovo dice con il clero: Sollevate, porte, i vostri frontali, alzatevi, porte antiche, ed entri il re della gloria [Sal 24,7].</p> <p>Il popolo risponde: Chi è questo re della gloria? [Sal 24,8].</p> <p>Il vescovo con il clero: Il Signore forte e potente, il Signore potente in battaglia. Il Signore delle potenze è il re della gloria [Sal 24,9-10].</p>
---	---

Se le reliquie non erano state portate in un'altra chiesa, ma erano rimaste in quella nuova, la processione iniziale avviene al suo interno⁶⁶.

Prese le reliquie, il vescovo fa con esse il segno della croce sulla porta. Essa si apre e tutti entrano nella chiesa cantando il tropario: Ὡς τοῦ ἄνω στερεώματος.

D. La deposizione delle reliquie

Il vescovo e i concelebranti si dirigono al santuario, dove il vescovo depone le reliquie nella teca già preparata e sopra di esse versa il santo *mýron*. Si canta tre volte: «Eterna memoria per i fondatori di questa santa Chiesa»⁶⁷.

⁶⁵ EMV, 310.

⁶⁶ Cf. GEA, 710.

⁶⁷ EMV, 311: Αἰωνία ἡ μνήμη τῶν Κτιτόρων τῆς ἁγίας Μονῆς ταύτης.

Dopo averle posta nel luogo preparato dice la preghiera della deposizione *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ καὶ ταύτη τὴν δόξαν*⁶⁸.

E. La consacrazione dell'altare

Subito dopo la deposizione delle reliquie dei santi martiri si svolge la seconda parte della cerimonia che senza dubbio possiamo chiamare la parte più importante di tutto il rito – si tratta della consacrazione dell'altare. Esso infatti è, usando le parole di N. Cabasilas, «principio di ogni rito sacro»⁶⁹. A quell'atto importantissimo ci introduce la preghiera *Κύριε ὁ Θεὸς ὁ Σοτήρ ἡμῶν* fatta dal celebrante⁷⁰.

La costruzione dell'altare

Nel rito bizantino della dedicazione di una chiesa l'altare è ancora imperfetto. Si può dire che esso viene edificato ad opera del vescovo, con le sue mani (*ταῖς ἰδίαις χερσὶ*).

Secondo gli eucologi, dopo la sistemazione delle reliquie, si porta nel santuario il *ceromastice*, che è versato dentro l'incavatura di ogni colonnina e sopra si pongono i pezzi di carta. Poi, il vescovo, aiutato dagli altri sacerdoti, solleva la mensa, ossia la tavola dell'altare e la depone sulle colonne⁷¹. Durante quest'azione, il popolo canta tre volte il salmo 144 e una volta il salmo 22⁷².

La prima preghiera della dedicazione

Costruito l'altare, si dispongono davanti alle porte del santuario il piccolo tappeto e il cuscino⁷³. Lo stesso vescovo si inginocchia davanti alla porta regale e recita la supplica a Dio perché santifichi il tempio e l'altare – questa

⁶⁸ EMV, 311–312.

⁶⁹ CABASILAS, *Vita*, 261.

⁷⁰ EMV, 312. Secondo De Meester questa preghiera viene detta più tardi, dopo il versamento del *ceromastice* sopra le colonnine del nuovo altare. Cf. MEESTER, *Rituale*, 192.

⁷¹ EMV, 314. AGS precisa che la mensa viene attaccata con i quattro chiodi. Il libro sacerdotale prevede anche l'aspersione prima di attaccare la mensa dell'altare. Se l'altare è fatto di un blocco si sparge il *ceromastice* senza carta ai quattro angoli di esso e sopra si depone la tavola. Cf. GEA, 328; MEESTER, *Rituale*, 193.

⁷² P. De Meester accenna che dopo il canto dei salmi tutti i presenti premono la tavola perché aderisca bene alle colonnine. Cf. MEESTER, *Rituale*, 193; BRAUN, *Altar 2*, 745.

⁷³ Cf. MEESTER, *Rituale*, 193.

preghiera, Ὁ Θεὸς ὁ ἄναρχος καὶ ἀίδιος, possiamo definirla: la prima preghiera della dedicazione⁷⁴.

Le abluzioni dell'altare

Terminata la preghiera, il diacono canta la grande litania composta dalle dodici invocazioni⁷⁵. Il vescovo torna nel santuario per fare la prima abluzione dell'altare. Vi spande la polvere in forma di croce e versa sul bacile del battesimo l'acqua tiepida, che viene subito benedetta mentre viene cantato il salmo 83. Poi, il vescovo versa per tre volte l'acqua sull'altare pronunciando la formula trinitaria. Ciò fatto, lava la mensa e l'asciuga con la spugna.

Avvenuta la glorificazione di Dio, uno dei preti mette sull'altare quattro pezzi di stoffa. Il vescovo versa sulla mensa l'agresto, l'acqua di rosa o il vino da messa, lo amalgama con le mani e poi asciuga l'altare con la stoffa recitando il versetto numero 9 dal salmo 51: «Ῥαντιεῖς με ὑσσώπῳ, καὶ καθαρισθήσομαι, πλυνεῖς με καὶ ὑπὲρ χιόνα λευκανθήσομαι· ἀκουτιεῖς με ἀγαλλίασιν καὶ εὐφροσύνην ἀγαλλιάσονται ὅστέα τεταπεινωμένα»⁷⁶. Questa è la seconda abluzione dell'altare⁷⁷.

L'unzione dell'altare

Poi il sagrista porta il paiolo col santo *mýron*. Il vescovo canta di nuovo l'Εὐλογηντὸς dopo di ché con il pennello unge tre volte la mensa dell'altare in forma di croce (al centro, ai lati sinistro e destro) e poi sparge il crisma con la mano su tutto l'altare e pure sulle colonnine facendovi i segni della croce. I presenti si uniscono al vescovo cantando il salmo 132. Unto l'altare il vescovo dice Δόξα⁷⁸.

La vestizione dell'altare

Quando l'altare è già pulito, seguendo l'antica prassi bizantina, il vescovo pone sui quattro angoli o quattro fogli o quattro pezzi di stoffa con i nomi degli evangelisti e li incolla col *ceromastice*.

⁷⁴ EMV, 314–316. Cf. BAR, n.150,20.

⁷⁵ EMV, 316.

⁷⁶ «Aspergimi con l'issopo e sarò puro, lavami e sarò più bianco della neve; fammi sentire la gioia e letizia, ed esulteranno le ossa umiliate».

⁷⁷ Cf. MEESTER, *Rituale*, 192–196.

⁷⁸ EMV, 319.

Alla fine il celebrante copre l'altare con il lenzuolo e lo lega con la corda, in basso, a forma di croce. Si canta il salmo 131. Dopo di questo «si veste» l'altare con la tovaglia ornamentale. Poi mette all'altare gli antiminsia (uno sopra l'altro), e l'evangelario che, poi, viene baciato sia dal vescovo, sia dai sacerdoti e dai diaconi⁷⁹. Il lettore legge il salmo 92.

F. L'incensazione

Quando l'altare centrale è stato già consacrato, uno dei sacerdoti asperge l'altare laterale, mentre il vescovo incensa l'altare centrale assieme al santuario e a tutto il tempio. In questo punto alcuni liturgisti bizantini mettono la seguente prescrizione: se è presente un altro vescovo, prende il crisma e seguendo il celebrante principale, fa le unzioni sulle colonne e sopra le porte. Quest'azione la può adempiere anche l'archimandrita o uno dei preti⁸⁰. Però, il nostro eucologio di base tace su questa azione. Un altro conceleberrante compie l'aspersione delle pareti. Mentre ciò si svolge, i convenuti leggono o cantano il salmo 25.

Finite le incensazioni, il diacono dice la piccola litania. In seguito, il vescovo prosegue con la seconda preghiera dedicatoria Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς⁸¹.

G. I riti finali

Segue l'altra preghiera Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε che possiamo chiamare la preghiera di ringraziamento⁸². Dopo di essa, l'eucologio prevede la possibilità della traslazione delle reliquie anziché all'inizio. Quella usanza è comune nelle Chiese bizantino slave⁸³.

H. L'illuminazione della chiesa e la divina liturgia

Alla fine della dedicazione di una chiesa l'Εὐχολόγιον τὸ Μέγα prescrive la celebrazione della messa. Essa può avvenire immediatamente, dopo la pre-

⁷⁹ EMV, 321; GEA, 694.

⁸⁰ Questo si riferisce soprattutto alle usanze slave. Cf. GEA, 704; MEESTER, *Rituale*, 199.

⁸¹ EMV, 322–323. Cf. BAR, n.152,9.

⁸² EMV, 323. Cf. BAR, n.153,1.

⁸³ RSL, 82.

ghiera del ringraziamento o nel giorno seguente⁸⁴. Se la liturgia deve essere celebrata nel giorno stesso si prosegue con l'illuminazione della Chiesa, se invece è spostata al giorno seguente, la dedicazione finisce con la liturgia della Parola, durante la quale si leggono i brani seguenti:

Eb 3,1-4: Mosè come prototipo di Gesù; Dio è fondatore di tutto;

Gv 10,28-30: «Io e il Padre siamo una cosa sola».

Dopo il vangelo si porta al vescovo una lampada (κανδήλα), l'olio e il lucignolo. Lui stesso, ταῖς ἰδίαις χερσὶ, riempie la lampada con l'olio, la accende e la pone sopra l'altare. In seguito viene illuminata tutta la chiesa. Durante quest'azione si canta il *Gloria* e i tropari del santo a cui è stata dedicata la chiesa. Segue il Τρισάγιον e il *Padre Nostro*, dopo il quale viene cantato il tropario della dedicazione, la piccola litanìa e il congedo.

Alla fine della descrizione del rito l'eucologio offre i testi per la divina liturgia. Secondo la tradizione della Chiesa bizantina greca, la liturgia deve essere celebrata nella nuova chiesa per i sette giorni seguenti. Nel rito moscovita alla fine della cerimonia il vescovo sale sull'ambone e asperge un'altra volta tutta la gente e il tempio⁸⁵.

3.2.2. *Ordo dedicationis ecclesiae*

Il secondo capitolo del rituale latino di cui ci occupiamo viene intitolato *Ordo dedicationis ecclesiae*. Come il rito della fondazione di una chiesa, così anche quello della dedicazione è preceduto dalla *Prænotanda*⁸⁶. I primi due numeri di questa premessa presentano in breve un ricco pensiero teologico di un edificio ecclesiale, secondo il quale Cristo, per la sua morte e per la sua risurrezione è divenuto il vero e perfetto tempio della Nuova Alleanza e ha radunato intorno a sé il popolo santo, la Chiesa – il vero tempio di Dio edificato dalle pietre vive. Da quel tempio prende il nome anche l'edificio culturale dei cristiani, la chiesa, che è il segno particolare della comunità peregrinante in terra e l'immagine della celeste comunità dei redenti⁸⁷.

In seguito, la *Prænotanda*, spiega le norme in rapporto al titolo della chiesa, alle reliquie dei santi, al celebrante del rito e alla scelta del giorno della dedicazione e dei testi liturgici prescritti per la solennità. Dall'introduzione

⁸⁴ Cf. GEA, 695.

⁸⁵ RSL, 107; GEA, 712.

⁸⁶ Cf. ODEA, cap. II, nn.1–27.

⁸⁷ Cf. ODEA, cap. II, nn.1–2.

sappiamo che ogni chiesa deve avere un titolo. Questo può essere: la Santissima Trinità, il Signore Gesù Cristo, lo Spirito Santo, la Madre di Dio, gli Angeli, uno dei santi iscritto nel *Martyrologium Romanum* o un altro santo o beato (però un beato può essere scelto come patrono soltanto con un indulto speciale della Santa Sede)⁸⁸.

Come il rito della fondazione di una chiesa la dedicazione deve essere celebrata da vescovo diocesano, che però può delegare un altro vescovo o prete, con un mandato speciale⁸⁹. Per la solennità si sceglie un giorno in cui i fedeli possono accorrere numerosi, preferibilmente la domenica e quindi vengono letti i testi liturgici propri dalla dedicazione⁹⁰.

In seguito la *Prænotanda* presenta lo schema della celebrazione e descrive i possibili adattamenti del rito⁹¹. La quinta e la sesta parte descrivono le cose necessarie per la celebrazione del rito⁹². L'ultima parte dell'introduzione tocca il tema dell'anniversario della dedicazione⁹³.

Dallo schema della *Prænotanda* appaiono, come nel rito bizantino, i tre momenti principali che dovrebbero avere luogo prima di cominciare la celebrazione della dedicazione di una chiesa. Essi sono i seguenti: la preparazione delle reliquie, la preparazione spirituale dei fedeli e la preparazione materiale della solennità.

– La preparazione delle reliquie⁹⁴

Seguendo l'antica tradizione di depositare le reliquie dei santi nell'altare della nuova chiesa, l'*Ordo*, raccomanda di conservarle (*opportune servabitur*) e offre le norme, secondo le quali, i resti mortali dei santi devono essere preparate. Prima di tutto, le reliquie devono essere di dimensioni visibili (*ex qua intellegi possit humanorum corporum eas esse partes*). Anche la loro autenticità deve essere sicura. Il rituale precisa che è meglio dedicare un altare senza le reliquie, che deporre sotto di esso, le reliquie con l'autenticità non certa

⁸⁸ Cf. ODEA, cap. II, n.4.

⁸⁹ Cf. ODEA, cap. II, n.6.

⁹⁰ L'*Ordo* elenca anche i giorni nei quali non si può celebrare la dedicazione. Essi sono seguenti: triduo pasquale, natale, epifania, ascensione, Pentecoste, mercoledì delle ceneri, ferie della settimana santa, commemorazione di tutti i fedeli defunti. Cf. ODEA, cap. II, nn.7.10.

⁹¹ Cf. ODEA, cap. II, nn.11–17.

⁹² Cf. ODEA, cap. II, nn.20–25.

⁹³ Cf. ODEA, cap. II, nn.26–27.

⁹⁴ Cf. ODEA, cap. II, n.5.

(*dubiae fidei reliquias*). Il posto per la deposizione della cassa delle reliquie deve essere preparato sotto la mensa.

– La preparazione spirituale dei fedeli⁹⁵

Il titolo quinto della *Prænotanda – De præparatione pastoralis*, descrive la necessità della preparazione spirituale dei fedeli, per ottenere una partecipazione attiva e fruttuosa da parte loro. Il dovere di realizzarla spetta ai responsabili della pastorale: questi devono istruire i fedeli presentando l'importanza del rito e il suo significato spirituale, ecclesiale e missionario. Si tratta delle catechesi mistagogiche, che spiegano il significato delle diverse parti del tempio e i simboli liturgici della celebrazione della dedicazione.

– La preparazione materiale della dedicazione⁹⁶

Sotto il nome di «preparazione materiale della dedicazione» intendiamo tutto ciò che deve essere preparato per compiere il rito. L'*Ordo* ci dà un elenco molto preciso delle cose materiali, necessarie per la celebrazione.

Nel luogo in cui si raduna l'assemblea devono essere preparati: il *Pontificale Romano* e la croce processionale. Nel caso in cui è prevista la deposizione delle reliquie dei santi si preparano: il cofano delle reliquie circondato da fiori e lumi, per i diaconi incaricati di portare le reliquie, le camicie, le stole rosse o bianche⁹⁷ e le dalmatiche (se ve ne sono disponibili). Nel caso in cui le reliquie portano i presbiteri «*loco dalmaticarum, pro ipsis planetæ præparentur*».

Invece, nella chiesa da dedicare si preparano: il *Messale Romano*, il *Lezionario*, l'acquasantiera con l'aspersorio, i vasetti del sacro crisma, le pezzuole per astergere la mensa dell'altare, una tela cerata o impermeabile della misura dell'altare (nel caso in cui ce ne sia bisogno), un catino e una brocca con l'acqua, le salviette e tutto il necessario per lavare e astergere le mani del vescovo e dei presbiteri, dopo l'unzione delle pareti della chiesa, un grembiale di lino, un braciere per bruciarvi l'incenso o gli aromi o i grani dell'incenso con le piccole candele da bruciare sull'altare, i turiboli con la navicella dell'incenso e il cucchiaino, il calice, il corporale, i purificatoi, il manutergio, il pane, il vino e l'acqua per la celebrazione della messa, la croce dell'altare, le tovaglie, i candelieri e le candele ed i fiori (*pro opportunitate*). Se è prevista la deposi-

⁹⁵ Cf. ODEA, cap. II, n.20.

⁹⁶ Cf. ODEA, cap. II, nn.21–25.

⁹⁷ Dipende se sono le reliquie dei santi martiri o di altri santi.

zione delle reliquie dei santi si prepara in presbiterio una mensola per deporvi il cofano delle reliquie durante la prima parte della celebrazione e malta o cemento per fissare la copertura dell'incavo⁹⁸.

Il rituale aggiunge anche la prescrizione di preparare dodici o quattro croci sulle pareti della chiesa che hanno sotto dei bracci sui quali si mettono le candele. Secondo l'antica tradizione, in questi croci vengono unte le pareti della nuova chiesa.

La *Prænotanda* ricorda anche che devono essere preparate due o tre esemplari degli atti della dedicazione della chiesa firmati dal vescovo, dal rettore della chiesa e dai fiduciari della comunità locale; essi verranno conservati uno nel archivio della diocesi, l'altro nell'archivio della chiesa dedicata, il terzo (nel caso della deposizione delle reliquie) viene incluso nel cofano di esse⁹⁹. Inoltre, nella chiesa in un luogo adatto deve essere collocata un'iscrizione che rechi la data del giorno, mese e anno della dedicazione, il titolo della chiesa ed il nome del vescovo celebrante.

Le vesti che devono essere preparate sono di colore bianco e sono appropriate ai singoli gradi della gerarchia.

Lo stesso rito della dedicazione di una chiesa latina è intimamente incorporato nella celebrazione eucaristica e con essa costituisce un unico rito¹⁰⁰. La stessa struttura della solennità è divisa nel nostro rituale in quattro parti: i riti iniziali, la liturgia della Parola, la preghiera di dedicazione e le unzioni, la celebrazione eucaristica. In seguito, presentiamo lo schema della dedicazione di una chiesa secondo le usanze latine.

A. I riti iniziali

I riti iniziali della solennità sono: l'ingresso in chiesa, la consegna del nuovo edificio al vescovo da parte della comunità, la benedizione dell'acqua, l'aspersione, il canto del *Gloria*, la colletta della messa¹⁰¹.

⁹⁸ Il rituale ricorda che vi sia anche a disposizione un muratore, che a suo tempo chiuda il sepolcro delle reliquie.

⁹⁹ L'atto assomiglia alla scritta fatta dai bizantini slavi sopra la pietra angolare (v.s.). Su di esso si indicano l'anno, il mese, il giorno della dedicazione, se del caso – i nomi dei santi le cui reliquie vengono deposte sotto l'altare.

¹⁰⁰ Cf. SCHMITT, *Mache dieses Haus*, 541; TENA, «Ritual de dedicación», 198.

¹⁰¹ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 10.

L'ingresso in una nuova chiesa può avvenire in tre modi diversi: la processione alla chiesa che sarà dedicata, l'ingresso solenne e l'ingresso semplice. La scelta è fatta dal celebrante e dipende dalle diverse circostanze.

a. La processione alla chiesa che sarà dedicata¹⁰² – si fa il raduno in una chiesa vicina o in altro luogo adatto e di lì il vescovo con i ministri e con tutta l'assemblea si avvia alla nuova chiesa; prima di partire il vescovo si rivolge ai fedeli con il saluto e l'incoraggiamento alla gioiosa preghiera, esponendo brevemente il significato della solennità. Infatti, come nota, G. Ferraro, la nota dominante di questa allocuzione è la gioia e la causa di essa è l'atto della dedicazione a Dio di una nuova chiesa con la celebrazione del sacrificio¹⁰³. Segue la processione durante la quale si canta uno dei canti delle ascensioni, il salmo 121¹⁰⁴ «nel quale l'emozione religiosa dai pellegrini ebrei alla visione della città di Gerusalemme diviene il sentimento del nuovo popolo di Dio in cammino verso la città eterna, che nell'edificio della chiesa ha un suo segno»¹⁰⁵. La processione si ferma davanti alla porta della nuova chiesa. Qui, i rappresentanti dalla comunità compiono la consegna della chiesa al vescovo (*ædificium episcopo tradunt*), offrendogli alcuni oggetti simbolici: le chiavi, il plastico della chiesa, il libro con i nomi dei costruttori. Uno di loro può tenere il breve discorso spiegando il percorso dell'edificazione. Fatto questo, avviene il rito di *Aperitio ianuæ*¹⁰⁶, fatto dal presbitero «cuius munus pastorale ecclesiæ commissum est»¹⁰⁷. In seguito, il vescovo invita il popolo ad entrare nell'edificio, usando la formula: «Introite portas Domini in confessione, atria eius in hymnis». Lo stesso ingresso avviene con il canto del salmo 23¹⁰⁸, cioè il canto processionale che costituisce un invito alla comunità ad entrare con lode e ringraziamento nel santuario del Signore¹⁰⁹. Esso viene cantato con l'antichissima antifona modellata sul salmo stesso: *Elevamini*,

¹⁰² Cf. ODEA, cap. II, nn.29–35.

¹⁰³ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 11, 20.

¹⁰⁴ Si può cantare anche un altro canto adatto.

¹⁰⁵ FERRARO, *Cristo è l'altare*, 11.

¹⁰⁶ La storia ed il significato del rito dell'apertura della nuova chiesa l'abbiamo già elaborata nel capitolo secondo di questo lavoro.

¹⁰⁷ ODEA, cap. II, n.40.

¹⁰⁸ Può essere cantato un altro canto adatto.

¹⁰⁹ Cf. KRAUS, *Psalmen*, 856.

portæ æternales, et introibit Rex gloriæ. Entrando, la comunità possesso dell'edificio per celebrarvi il culto¹¹⁰. Arrivato al presbiterio il vescovo, senza baciare l'altare si reca alla cattedra. Segue la benedizione dell'acqua con la preghiera *Deus, per quem omnis creatura*¹¹¹.

b. l'ingresso solenne¹¹² – se la processione non si può fare o non si ritiene opportuna, la comunità si riunisce subito dinnanzi la porta della chiesa. Tutto, tranne la processione, viene celebrato come nella prima forma descritta sopra.

c. l'ingresso semplice¹¹³ – si fa quando, per qualche motivo, non può avvenire l'ingresso solenne; i fedeli sono riuniti nella chiesa, il vescovo con i concelebranti e con i ministri esce dalla sagrestia e si va «per aulam ecclesiæ ad presbyterium». Dopo il saluto iniziale, si svolge la consegna dell'edificio ecclesiale al vescovo.

In questo punto, si faccia un confronto con i riti preconciliari. Infatti, il nuovo pontificale ha eliminato ogni elemento scenico «(il dialogo tra il vescovo e il diacono) in favore di una struttura liturgica in cui i movimenti naturali dell'ingresso costituiscono già un sufficiente supporto espressivo di un atto squisitamente liturgico»¹¹⁴.

In seguito, il vescovo pronuncia la stessa preghiera *Deus, per quem omnis creatura* per la benedizione dell'acqua. Finita la preghiera, il celebrante asperge il popolo, le pareti della chiesa e l'altare¹¹⁵.

Con l'aspersione si stabilisce un parallelismo tra l'iniziazione cristiana, la dedicazione del tempio vivo che è il cristiano mediante l'abluzione battesimale, la dedicazione del tempio edificato di pietra mediante l'aspersione dell'acqua¹¹⁶. Durante il rito, si canta l'antifona (il rituale offre due antifone:

¹¹⁰ Cf. CALABUIG, «Dedicazione», 412.

¹¹¹ ODEA, cap. II, n.48.

¹¹² Cf. ODEA, cap. II, nn.36–42.

¹¹³ Cf. ODEA, cap. II, nn.43–47.

¹¹⁴ Cf. CALABUIG, «Dedicazione», 412.

¹¹⁵ Cf. ODEA, cap. II, nn.48–50. Il senso teologico e liturgico di quell'atto viene spiegato già nell'introduzione, che il vescovo fa prima della benedizione. Il celebrante dice tra l'altro: «Hanc domum, fratres carissimi, solemniter dicantes, Dominum Deum nostrum supplices exoremus, ut benedicere dignetur hanc creaturam aquæ, qua nos aspergemur, in pænitentiam signum ac baptismi memoriam et novæ abluentur parietes novumque altare. Ipse autem Dominus nos sua adiuvet gratia ut dociles Spiritui accepimus, in Ecclesia sua maneamus fideles».

¹¹⁶ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 11.

Vidi aquam e Dum sanctificatus; la seconda specialmente per il tempi della Quaresima).

Segue il canto del *Gloria*, dopo il quale, viene l'ultimo punto dei riti iniziali – la colletta della messa. In questa preghiera la Chiesa esprime la supplica affinché Dio benedica il nuovo tempio, il quale, in questo modo, diventa il luogo segnato con la grazia speciale. Con questa benedizione di Dio la comunità può sperimentare la presenza di Gesù Cristo¹¹⁷.

B. La liturgia della Parola¹¹⁸

La seconda parte del rito della dedicazione di una chiesa, la liturgia della Parola, è un programma delle letture adatte alla messa della dedicazione di una chiesa. Il *Pontificale Romano* sottolinea che la comunità nasce dalla Parola, viene nutrita con Essa e grazie alla Parola si sviluppa¹¹⁹.

Il nuovo rituale propone un'abbondante raccolta delle letture bibliche. Esse danno una grande possibilità di esporre e di comprendere il senso della dedicazione della chiesa come il segno del mistero del tempio vivente. G. Ferraro, nota che la liturgia della Parola costituisce un capitolo che offre ricche risorse di dottrina e di attualizzazione¹²⁰.

All'inizio di questa parte della solennità, il vescovo mostra al popolo il *Lezionario* (l'ostensione de libro) dicendo la formula che esprime il desiderio e una domanda perché la chiesa diventi il vero luogo della proclamazione della Parola¹²¹.

Secondo la prescrizione del rituale la prima lettura presa dal libro di Neemia 8,2-4a.5-6.8-10 è obbligatoria e non può essere sostituita da alcun altro testo¹²². Nell'*Ordo*, anche il salmo responsoriale è stato indicato precisamente: il salmo 18B,8-9.10.15 (il *Lezionario* però suggerisce anche il salmo 118, 129–130, 132–133, 135, 144). Invece, la seconda lettura ed il vangelo possono

¹¹⁷ ODEA, cap. II, n.52. Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 90.

¹¹⁸ ODEA, cap. II, nn.53–56.

¹¹⁹ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 90; PATERNOSTER, «Analisi rituale», 607.

¹²⁰ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 13.

¹²¹ ODEA, cap. II, n.53: «Semper resonet in hac aula Dei verbum quod Christi mysterium vobis aperiat et vestram salutem in Ecclesia operetur»

¹²² Nell'intenzione del legislatore liturgico questa lettura qualifica inconfondibilmente la liturgia della Parola ome una dedicazione dell'ambone e mette in rilievo il valore insostituibile della parola per la costituzione della assemblea liturgica. Nel brano dal libro di Neemia si celebra anche la nascita dell'ebraismo, qua – analogamente – la nascita della nuova chiesa. Cf. CALABUIG, «Dedicazione», 413.

essere scelti tra i diversi brani biblici proposti nel terzo volume del *Lezionario*. I testi ivi prescritti sono i seguenti:

Ef 2,19-22 – i cristiani sono familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, dove la pietra angolare è lo stesso Gesù Cristo¹²³;

Eb 12,18-19.22-24 – i fedeli sono accostati al monte Sion e alla Gerusalemme celeste dove si svolge l'assemblea del popolo della nuova alleanza¹²⁴;

1P 2,4-9 – i cristiani partecipando alla vita di Cristo, la pietra viva, rigettata dagli uomini, diventano con Lui il tempio vivo edificato dalla grazia e dalla forza dello Spirito Santo¹²⁵;

Ap 21,1-5 – la chiesa-edificio è il simbolo della nuova Gerusalemme. Essa infatti è la comunità dei credenti nella quale si è realizzata la dimora di Dio con gli uomini¹²⁶;

Ap 21,9-14 – nella chiesa terrestre si svolge la liturgia che è già la partecipazione del gaudio e dello splendore della liturgia celeste ed eterna¹²⁷;

Mt 16,13-19 – la Chiesa fondata sulla fede di Pietro;

Lc 19,1-10 – la casa di Zaccheo in cui si ferma Gesù è in realtà la casa dei cristiani di cui l'edificio ecclesiale è il simbolo¹²⁸;

Gv 2,13-22 – La purificazione del tempio;

Gv 4,19-24 – Gesù e la donna Samaritana, il culto in spirito e verità.

Letto il vangelo, il vescovo tiene l'omelia, la quale è seguita come in tutte le solennità dal *Credo*. Si omette la preghiera dei fedeli perché al suo posto è cantata la preghiera litanica¹²⁹.

¹²³ Il brano dalla «Lettera agli Efesini» mostra chiaro il vero significato della dedicazione della chiesa. Essa infatti si presenta sia come l'edificio spirituale sia come il popolo. Questo pensiero è legato con il secondo effetto della dedicazione – cioè fidanzamento del cristiano con Dio. Cf. WILKINSON, «New Beginnings», 259.

¹²⁴ Cf. BOURKE, «Hebrews», 941.

¹²⁵ Cf. DALTON, «Peter», 905.

¹²⁶ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 58.

¹²⁷ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 60.

¹²⁸ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 58.

¹²⁹ Cf. ODEA, cap. II, n.56.

C. La preghiera di dedizione e le unzioni¹³⁰

La terza parte della solennità è composta dai seguenti elementi rituali: le litanie dei Santi, la deposizione della reliquie, la preghiera della dedizione, l'incensazione dell'altare e della chiesa e l'illuminazione dell'altare e della chiesa.

Le litanie dei santi

Il vescovo si rivolge all'assemblea liturgica invitando alla comune preghiera litanica. Le litanie collocate in questo momento della celebrazione vengono messe in relazione alla deposizione delle reliquie¹³¹.

La deposizione delle reliquie

Subito dopo le invocazioni dei Santi, viene celebrato il rito della deposizione delle reliquie sotto la mensa dell'altare¹³². Il rito è stato molto semplificato in confronto alle deposizioni che possiamo incontrare nella storia. Esso si svolge nel modo seguente: un diacono o uno dei presbiteri porta al vescovo il cofano delle reliquie ed egli le colloca nel sepolcro opportunamente preparato. Mentre il vescovo prosegue con la deposizione si canta il salmo 14 insieme ad una delle due antifone di origine apocalittica: *Sub altari Dei sedes accepistis* o *Corpora Sanctorum in pace sepulta sunt*.

La preghiera di dedizione

Dopo che l'edificio e l'altare sono stati lustrati, le reliquie dei santi sono state deposte e la comunità dei fedeli ha disposto gli animi con il rito anamnetico del battesimo, con l'ascolto della Parola di Dio si giunge al momento della preghiera che è una petizione della benedizione e della santificazione di Dio¹³³. Si tratta della preghiera *Deus, Ecclesiae tuae sanctificator et rector* chiamata anche *præfatio consecrationis* che in realtà è una dichiarazione pronunciata dal vescovo della volontà di tutta la comunità di dedicare a Dio la chiesa. Essa, come possiamo leggere nella *Prænotanda*, non è il rito più importante

¹³⁰ ODEA, cap. II, nn.57-71.

¹³¹ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 77-79; ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 98-99.

¹³² In caso in cui la deposizione è prevista. Come abbiamo già accennato sopra nella liturgia latina la dedizione di una chiesa può essere celebrata senza quell'azione. Cf. ODEA, cap. II, nn.5.61.

¹³³ Cf. CALABUIG, «Ordo dedicationis», 426. Analisi della preghiera fa parte di capitolo seguente. Qua soltanto evochiamo il testo e qualche accenno strutturale.

della solennità perché l'unico e indispensabile per la dedicazione di una chiesa è la santa messa. Però, la preghiera di dedicazione esprime l'intenzione di offrire in perpetuo l'edificio culturale a Dio¹³⁴.

L'unzione dell'altare e delle pareti della chiesa

Dopo la preghiera di dedicazione, il vescovo con i diaconi e gli altri ministri si avvicinano all'altare. Uno dei quali, porta il vasetto del crisma. Giunto all'altare, il celebrante unge la mensa pronunciando le parole: «Santifichi il Signore con la sua potenza questo altare e questo tempio che mediante il nostro ministero sono unti con il crisma; siano il segno visibile del mistero di Cristo e della Chiesa»¹³⁵. Seguono le unzioni delle pareti della chiesa – in compimento di quest'azione il vescovo può essere aiutato da due o da quattro sacerdoti. Secondo le prescrizioni rubricali le unzioni si fanno sulle dodici croci preparati prima sulle pareti della chiesa. Il numero di esse può essere, però, ridotto a quattro¹³⁶.

Il pensiero che la chiesa, tramite le unzioni, riceve un altro valore si trova anche nelle antifone cantate durante l'azione insieme con il salmo 83.

*L'incensazione dell'altare e della chiesa*¹³⁷

In seguito, «si colloca sull'altare un piccolo braciere per farvi ardere l'incenso con gli aromi; se si preferisce si uniscono insieme sull'altare in un mucchietto incenso e candeline. Il vescovo pone l'incenso nel braciere oppure con una candela datagli da un ministro accende il mucchietto dell'incenso». Durante quest'azione sacra, il vescovo pronuncia la formula: «Salga a te, Signore, l'incenso della nostra preghiera; come il profumo riempie questo tempio, così la tua chiesa spanda nel mondo la soave fragranza di Cristo»¹³⁸.

¹³⁴ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 86.

¹³⁵ ODEA, cap. II, n.64; BODCA, n.86: «Altare ac domum, quæ nostro linimus ministerio, Dominus sua virtute sanctificet, ut Christi et Ecclesiæ mysterium visibili expriment signum».

¹³⁶ ODEA, cap. II, n.16. Il numero delle dodici unzioni si riferisce direttamente ai dodici Apostoli (cf. Ap 21,14). Le quattro unzioni secondo l'antica e biblica simbologia rispecchiano la forma del quadrato, privilegiata nella storia. Secondo l'Apocalisse la Gerusalemme celeste avrà proprio la forma del quadrato. Il numero quattro è legato anche con le quattro direzioni del mondo – del regno dell'Agnello. Cf. KONECKI, «Symbolika obrzędów», 140.

¹³⁷ ODEA, cap. II, nn.66–68.

¹³⁸ ODEA, cap. II, n.66; BODCA, 90: «Dirigatur Domine oratio nostra sicut incensum in conspectu tuo, et sicut hæc domus suavi repletur odore, ita ecclesia tua redoleat Christi fragrantiam».

Dopo l'incensazione dell'altare il vescovo si reca alla cattedra e gli altri ministri proseguono con l'incensazione di tutta la chiesa. In questo tempo, si canta il salmo 137 – con le antifone seguenti: *Stetit angelus iuxta aram templi* o *Ascendit fumus aromatum*¹³⁹.

*L'illuminazione dell'altare e della chiesa*¹⁴⁰

Finite le incensazioni della chiesa, comincia il terzo rito, dopo la preghiera di dedicazione – si tratta della «liturgia della luce». La rubrica introduttiva descrive che, dopo l'incensazione, alcuni ministri astergono con delle pezzuole la mensa dell'altare dopo di che la preparano per la celebrazione eucaristica (la coprono con una tovaglia e secondo l'opportunità, lo adornano di fiori, vi collocano delle candele e collocano la croce al suo posto.

Quando tutto è pronto, il vescovo consegna al diacono una candela accesa dicendo: «Lumen Christi in Ecclesia refulgeat, ut omnes gentes plenitudinem veritatis attingant», ed il diacono accende i ceri dell'altare. Come segno della gioia vengono illuminate tutte le candele e tutte le luci della chiesa. In questo momento, si canta il *Cantico di Tobia* che riporta alcuni punti dalla seconda parte de cantico di lode di Tobia (Tb 13,10.13.15)¹⁴¹.

Quel brano, viene cantato con le antifone: *Venit lumen tuum Ierusalem* o in tempo di Quaresima: *Ierusalem, civitas Dei*.

D. La liturgia eucaristica¹⁴²

L'ultima parte della celebrazione della solennità di dedicazione di una chiesa nella tradizione latina è la celebrazione della messa. Nella *Prænotanda* si legge che la celebrazione eucaristica è la più importante e più antica parte di tutto il rito, quindi non deve essere omessa¹⁴³.

Nell'*Ordo*, questa parte della celebrazione comincia con il canto dell'antifona *Domine Deus, in simplicitate cordis mei* cantata durante la processione con i doni. Il rituale offre anche la raccolta completa dei testi delle preghiere della messa propria.

¹³⁹ ODEA, cap. II, n.68.

¹⁴⁰ ODEA, cap. II, nn.69–71.

¹⁴¹ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 142.

¹⁴² ODEA, cap. II, nn.57–71.

¹⁴³ Cf. ODEA, cap. II, n.17.

Mentre il celebrante riceve la comunione, incomincia il canto dell'antifona *Domus mea, domus orationis vocabitur o Sicut novellæ olivarum* con il salmo 127.

Dopo la comunione, il rituale della dedicazione di una chiesa prevede (opportunamente) il rito dell'inaugurazione della cappella del Santissimo Sacramento. Esso si svolge, dopo la preghiera *post communionem*. Allora il vescovo incensa il Santissimo Sacramento, dopo di ch  parte la processione per la cappella; durante la processione si canta il salmo 147. Se la cappella   situata in un posto ben visto da tutti i fedeli, il vescovo pu  dare la benedizione finale da l . In altro caso, dopo la deposizione del Sacramento, la processione torna al presbiterio, *breviore via*, da dove il vescovo benedice l'assemblea con la benedizione solenne.

3.3. L'analisi comparativa della liturgia della dedicazione

Nella parte precedente di questo capitolo sono state presentate le strutture e lo svolgimento dei riti della fondazione e della dedicazione di una chiesa usate oggi in Oriente bizantino greco ed in Occidente latino. Nella parte seguente si descriver  una sistematizzazione dei punti principali delle solennit  e a compararle.

3.3.1. La fondazione di una chiesa

Nella celebrazione della fondazione di una chiesa il rituale latino presenta una struttura pi  complessa di quello bizantino. Ambedue i rituali, propongono strutture ben diverse della celebrazione del primo atto liturgico attorno a una nuova chiesa, bench  offrano anche punti in comune¹⁴⁴.

Dal punto di vista legale, in ambedue le tradizioni il celebrante ordinario della fondazione di una nuova chiesa,   il vescovo diocesano, che ,per , pu  delegare un altro vescovo o sacerdote.

All'inizio della celebrazione, il legislatore latino prevede due possibilit  di accesso sul terreno da benedire: la processione oppure il raduno immediato nel luogo da benedire. Il rito dal *Grande Eucologio* preparato per il vescovo localizza l'inizio del rito subito sul terreno da benedire. Per , sembra interes-

¹⁴⁴ Nel ambito delle chiese bizantine i rituali slavi offrono i testi del rito molto pi  ricchi simbolicamente. Cf. GEA, 301-312.

sante che anche nell'ambito delle Chiese greche si incontrino le norme, secondo le quali, l'inizio della fondazione può avere luogo in una chiesa vicina a quella nuova, dove prima si celebra la divina liturgia seguita proprio dalla processione verso il luogo da benedire¹⁴⁵. La processione, infatti, aprirà anche il futuro rito della dedicazione della chiesa. Questa veneranda azione liturgica, dalla provenienza biblica, ha una simbologia molto ricca. Spiegandola S. Rosso scrive che proprio la processione risponde ad un bisogno dell'aggregazione con cui il gruppo dei fedeli acquista consistenza. Il movimento mostra certamente il passaggio simbolico del percorso vitale dell'uomo – pellegrino sulla terra, alla meta nel paradiso. Però, la simbologia è più ricca. La processione permette di esprimere ai fedeli di vivere insieme, esprime i sentimenti di penitenza, di supplica e di ringraziamento. Non è inserita in un luogo sacro, ma si svolge lì dove gli uomini vivono la vita quotidiana¹⁴⁶. La processione compiuta durante un'azione santa – come nel nostro caso durante il rito della fondazione di una chiesa – si riferisce anche alla tradizione delle processioni nate a Gerusalemme e poi trapiantate come le liturgie stazionali a Roma e a Costantinopoli.¹⁴⁷ Il passaggio mostra qui un'apertura di una nuova realtà. Il popolo pieno di gioia si avvia verso quel luogo per incontrare il suo creatore.

All'arrivo nel campo edile il vescovo latino comincia la cerimonia con la preghiera introduttiva, che si riferisce non tanto alla nuova fondazione quanto alla comunità dei credenti radunata per celebrare la solennità. La preghiera è seguita dalla liturgia della Parola (le due letture bibliche, il salmo e l'omelia) e – opportunamente – dalla presentazione dell'atto di erezione. Secondo il rituale bizantino greco il vescovo comincia la cerimonia con la benedizione iniziale (Εὐλογητὸς), e dopo incensa tutta la fondazione. Non si menziona né la liturgia della Parola né la lettura del documento della fondazione. Secondo l'eucologio greco dopo la benedizione iniziale il celebrante dice un'unica preghiera che è la preghiera per la benedizione sia della prima pietra sia di tutta la fondazione. Il contenuto di questa preghiera è diviso nell'*Ordo* latino in due preghiere diverse: una per la fondazione propriamente detta ed un'altra per la benedizione della pietra angolare.

Lo stesso rito della posa della pietra angolare è presente in ambedue i rituali. Dal punto di vista teologico quel rito assume un significato molto impor-

¹⁴⁵ Cf. AGS, 224–229.

¹⁴⁶ Cf. Rosso, «Processione», 1036.

¹⁴⁷ Cf. MCNAMARA, «Stational church», 497–499; GETCHA, «Dédicace», 87; LOSSKY, «Litie», 172.

tante. Anche se il rituale latino ne permette l'omissione, lo fa sotto la condizione – «se in qualche luogo, in base a criteri edilizi particolari, non è prevista la posa della prima pietra»¹⁴⁸. Quest'importanza della posa della prima pietra è ancorata sia in Oriente sia nell'Occidente cristiano, sui riferimenti biblici (ciò è stato già menzionato nella parte precedente di questo lavoro). Il primo riferimento rimanda all'evento del patriarca Giacobbe e all'erezione della pietra-testimone a Bethel¹⁴⁹. L'altro riferimento viene basato sul insegnamento neotestamentario: la Chiesa deve essere edificata sulla fede di Pietro (gr. πέτρος, aram. כִּפְתֻרָא – [*kephas*] – roccia, pietra)¹⁵⁰. Oltre alla pagina matteana, c'è qui un altro spunto teologico neotestamentario: Gesù stesso è il fondamento della Chiesa, egli è la pietra angolare del tempio edificato con pietre vive, con i suoi fedeli discepoli e seguaci¹⁵¹.

In questo punto, interessante supposizione si trova nei rituali bizantini slavi: secondo le rubriche la prima pietra può contenere anche le reliquie dei santi¹⁵².

Dopo la posa della prima pietra, il rituale latino prescrive la preghiera di ringraziamento. Tra i testi dell'eucologio greco non ci sono preghiere simili. Però, la tradizione bizantina, in questo punto della celebrazione, propone un altro rito detto σταυροπήγιον – si tratta della collocazione della croce nel posto dove nella chiesa ultimata sarà edificato l'altare. Liturgicamente quell'azione, assente oggi nel rituale latino¹⁵³, costituisce una forma di esorcismo del terreno che deve essere privato dal potere del maligno. Il vescovo, piantando la croce, prega Gesù Cristo di proteggere tutto il cantiere edile. Durante la posa della croce il celebrante chiede che grazie alla forza della croce di Cristo il posto riceva la protezione dal malvagio, la benedizione e la santificazione. Da quel momento l'area dell'edificazione si chiamerà area sacra, il posto che era un posto «qualsiasi» cambia ora la sua propria essenza: esso è già luogo di Dio¹⁵⁴. Il rito della collocazione della croce nel posto del futuro altare sotto-

¹⁴⁸ ODEA, cap. I, n. 1.

¹⁴⁹ Gen 28,17.

¹⁵⁰ Mt 16,18.

¹⁵¹ 1Pt 2,5; cf. *Istruzione*, 102; ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 76–77.

¹⁵² GEA, 301.

¹⁵³ Nel rituale pre-conciliare il rito della posa della croce era legato con la collocazione della prima pietra. Nel rito odierno non si precisa il momento di questa collocazione. Intanto sembra lecito collocare la croce nel posto del futuro altare la medesima croce che è stata portata all'inizio della processione. Cf. TENA, «Ritual de dedicación», 189.

¹⁵⁴ Cf. EMV, 317; GEA, 682.

linea anche la destinazione finale di esso, cioè la celebrazione del memoriale della morte del Signore¹⁵⁵.

Oltre la preghiera di ringraziamento l'*Ordo* latino nell'ultima parte della fondazione di una chiesa prevede la preghiera dei fedeli, il *Padre nostro* e la conclusione con la benedizione vescovile.

La tabella sotto mostra nel modo chiaro i punti principali del rito della fondazione della chiesa nelle due tradizioni di cui ci occupiamo.

Tabella 7 – Fondazione di una chiesa bizantina e latina (struttura)

<i>Ordo imponendi primarium lapidem vel inchoandi opus ad ecclesiam aedificandam</i>	Τάξις γινομένη ἐπὶ θεμελίῳ ἐκκλησίας
Accesso al luogo dove sarà edificata la chiesa	
– la processione – il raduno nel luogo da benedire	– il raduno nel luogo da benedire (la processione si fa soltanto nel caso in cui presiede il presbitero)
Inizio della fondazione	
– la preghiera iniziale – la liturgia della Parola	– la preghiera della fondazione (non si menziona la liturgia della Parola)
La benedizione del terreno e la posa della prima pietra	
– la preghiera – l'aspersione del terreno – la benedizione della prima pietra (il rito facoltativo) – la preghiera – l'aspersione e l'incensazione della pietra (<i>pro opportunitate</i>); – la posa della prima pietra (il rito facoltativo);	– la benedizione della prima pietra – La posa della pietra angolare con le parole;
La santa messa (facoltativa)	La collocazione della croce
La conclusione del rito	

¹⁵⁵ Cf. TENA, «Ritual de dedicación», 189.

3.3.2. La dedicazione di una chiesa

Prendendo in considerazione l'analisi fatta finora già al primo sguardo si vede che dal punto di vista liturgico la celebrazione della solennità della dedicazione di una chiesa costituisce un evento molto importante e molto solenne sia nella tradizione latina sia in quella bizantina greca. Quell'importanza, presente nei rituali sin dall'antichità, si esprime nella quantità dei riti e delle azioni previste per la celebrazione¹⁵⁶. Ogni dedicazione della chiesa ed ogni consacrazione dell'altare in ambedue le tradizioni crea anche una festa del popolo che radunato insieme può sentirsi in vera comunione ecclesiale. Infatti, la solennità costituisce «l'epifania della comunità locale che, per la prima volta, si riunisce nel nuovo luogo di culto per celebrarvi l'Eucaristia»¹⁵⁷. La dedicazione di un edificio sacro ha anche lo stesso significato in entrambe le tradizioni: grazie a quel rito il tempio cristiano, edificato dalle cose materiali, grazie ai riti e alle preghiere dedicatorie riceve la grazia soprannaturale che rende questo luogo vero recinto sacro¹⁵⁸. Leggendo i testi di ambedue i rituali e guardando lo svolgimento delle sacre azioni occorre notare che la dedicazione di una chiesa, nei nostri casi, costituisce sempre un evento ecclesiale, parrocchiale, spirituale e missionario¹⁵⁹.

Paragonando la struttura dello svolgimento delle azioni liturgiche si accenni che in ambedue i riti si trovano elementi comuni che fanno parte di tutta l'eredità della tradizione orientale ed occidentale. Le funzioni, la cui storia abbiamo elaborato nel capitolo precedente, come per esempio il trasferimento e la deposizione delle reliquie, l'apertura della chiesa, le preghiere, le unzioni e le incensazioni, sono i veri testimoni della continuità e della fedeltà dei riti alla lunga tradizione della Chiesa.

I nostri rituali sono un frutto dello svolgimento singolare, ma anche degli influssi reciproci. Proprio per questo, accanto alle differenze nelle azioni liturgiche e nei testi prescritti per la dedicazione di una chiesa si noti anche molte somiglianze.

In ambedue le tradizioni, la celebrazione della dedicazione di una chiesa comincia in modo simile – tra i riti iniziali il primo è la processione. La prassi di essa è presente nella liturgia orientale e occidentale sin dagli inizi.

¹⁵⁶ Cf. *Consécration et inauguration*, 7.

¹⁵⁷ PATERNOSTER, «Analisi rituale», 606.

¹⁵⁸ Cf. SYMEONIS, *Expositio de divino templo*, 15, 88.

¹⁵⁹ Cf. ZIMMERMAN, «This Temple», 94.

Il significato di quest'azione liturgica è stato già spiegato nella parte precedente di questo capitolo. Soltanto nel giorno della dedicazione vera e propria del tempio la processione assume anche un'altra simbologia – in quanto la chiesa è orientata – edificata con la facciata verso occidente ed il santuario verso oriente. La comunità viene dall'ovest (buio, peccato, terrore), entra attraverso le porte nella chiesa e si dirige verso l'est, oriente (luce, grazia e benedizione)¹⁶⁰.

Sia nel rito latino sia nel rito bizantino la processione dovrebbe partire da una chiesa vicina a quella nuova. Nel caso della celebrazione bizantina proprio in questa chiesa vicina già consacrata, la sera prima della dedicazione, vengono deposte le reliquie dei santi¹⁶¹.

Occorre menzionare, però, che nell'*Ordo* la processione iniziale, benché sempre consigliata come l'ingresso ordinario in una nuova chiesa, può essere sostituita dall'ingresso solenne o dall'ingresso semplice¹⁶².

Il rito bizantino greco sembra trattare la processione come la parte insostituibile durante la solennità. Proprio dal punto di vista bizantino questa processione è un residuo della liturgia stazionale costantinopolitana e come nota J. Getcha, essa corrisponde con il piccolo ingresso della liturgia eucaristica¹⁶³. Questa simbologia è molto significativa. Durante la divina liturgia il «piccolo ingresso», momento nel quale, viene «intronizzato» il libro del vangelo – la Parola di Dio, Gesù Cristo, non è una semplice processione. Al centro di questa straordinaria processione sta proprio il Figlio di Dio. Egli che è venuto nel mondo, ha vissuto la vita simile a tutti noi sulla terra, ha proclamato la venuta del Regno di Dio, ha condiviso con i suoi tutto, fino alla morte ed infine è tornato al Padre. Lo stesso nostro Salvatore, durante l'ingresso, cammina nella sua Parola tra i suoi fedeli, entra nel santuario e porta con sé tutti i seguaci¹⁶⁴. Analogicamente nella processione che si avvicina al nuovo edificio ecclesiale con i celebranti ed i fedeli viene lo stesso Cristo per entrarvi e per trasformare quell'edificio materiale nel vero santuario dove saranno invitati tutti coloro che vogliono incontrarlo e vivere con Lui.

¹⁶⁰ Cf. ZIMMERMAN, «This Temple», 97.

¹⁶¹ Nel rito bizantino ce anche la prima processione, nella quale i ministri (il vescovo, i presbiteri, i diaconi, ecc) si recano dalla nuova chiesa a quella più vicina, dove sono state deposte le reliquie dei santi.

¹⁶² Cf. ODEA, cap. II, n.11. Giova notare però, che ogni ingresso alla chiesa, anche se non si svolge la processione solenne, ha un carattere del movimento e del passaggio.

¹⁶³ Cf. GETCHA, «Dédicace», 87.

¹⁶⁴ Cf. KUNZLER, *Archieratikon*, 288–289.

Nella solennità descritta nel *Grande Eucologio* pubblicato a Venezia questa prima processione è strettamente legata con la traslazione delle reliquie dei santi, le quali saranno deposte nell'altare della nuova chiesa. Come nell'antichità così anche oggi esse sono portate dal vescovo che le mette sopra la sua testa per portarle così fino all'altare.

Nel rituale latino la processione iniziale non è necessariamente legata con la traslazione delle reliquie. I. Calabuig nota, però, che il caso in cui le reliquie devono essere deposte implica anche la veglia di preghiera nel giorno precedente e la solenne traslazione, durante la quale esse vengono portate da uno dei sacerdoti¹⁶⁵.

Il significato del rito della deposizione delle reliquie in ambedue i rituali sembra essere lo stesso e basato sull'antica comprensione del rito (*vide cap. II*) – anche se nel rituale latino questa parte della celebrazione è stata molto semplificata. Leggendo le rubriche e le preghiere legate con la deposizione dei resti mortali dei santi si può arrivare all'antica concezione teologico-liturgica: le reliquie dei santi esprimono la comunione della Chiesa con Cristo e gli stessi santi diventano per i fedeli esempi da seguire e imitare. La comunità unita attorno al posto dove riposano i resti mortali dei santi può essere sicura che loro intercedono per essa davanti al trono dell'Altissimo¹⁶⁶. Secondo N. Cabasilas le reliquie deposte sotto l'altare costituiscono, infatti, il vero altare; ogni corpo di un santo diventa σῶμα πνευματικὸν della futura risurrezione¹⁶⁷.

Arrivata alla chiesa da dedicare la processione con tutti i presenti si ferma davanti alla porta. In questo momento, l'*Ordo*, prevede il rito della consegna del tempio da parte della comunità locale al vescovo in quanto capo della Chiesa locale¹⁶⁸.

Il rituale bizantino greco non prescrive l'atto simile a quello latino. Invece, l'eucologio propone in questo momento un altro rito molto interessante assente nella solennità romana. Dopo l'arrivo alle soglie della chiesa, comincia il triplice giro con le reliquie attorno a quell'edificio intrecciato con le letture bibliche che sottolineano l'originalità del tempio di Dio. Il vescovo e tutti i presenti «abbracciando» le mura della nuova chiesa, uniti con i santi rappre-

¹⁶⁵ ODEA, cap. II, n.31. Cf. CALABUIG, «Dedicazione», 414.

¹⁶⁶ Cf. EMV, 305; FERRARO, *Cristo è l'altare*, 80–81.

¹⁶⁷ Cf. CABASILAS, *Vita*, 273.

¹⁶⁸ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 80–81.

sentati dalla presenza della sante reliquie disegnano il circolo dell'eternità¹⁶⁹. Il rito ha sicuramente un carattere della presa in possesso: i fedeli, la Chiesa edificata di pietre vive rafforzata con le testimonianze della vita dei santi, girando intorno al tempio in questa modalità la cinge, esclude spiritualmente dal mondo per offrirla come proprietà di Dio.

Compiuti questi riti in ambedue le tradizioni liturgiche si passa all'apertura della chiesa¹⁷⁰. Con questo rito, una chiesa appena costruita viene aperta al culto prima di essere dedicata¹⁷¹. Il vescovo, come il vero pastore della comunità, apre la processione¹⁷². Secondo P. Evdokimov proprio con l'ingresso del vescovo, Dio prende in possesso quell'edificio e lo cambia nella sua casa. Da quel momento, la liturgia celebrata assume il titolo di «divina»¹⁷³. La storia di *aperitio ianuæ* l'abbiamo già vista nel capitolo precedente. L'usanza latina di oggi prevede soltanto un breve invito ai fedeli ad entrare nel tempio seguito dall'ingresso. La pratica bizantina prevede qui la preghiera dell'ingresso dove si chiede che insieme ai servi terrestri entrino anche i santi angeli. Questa preghiera prolunga l'analogia fatta sopra: come la processione verso la nuova chiesa può essere paragonata con il piccolo ingresso, così la preghiera fatta ora è molto simile a quella che precede l'ingresso nella liturgia.¹⁷⁴ Inoltre l'eucologio, come abbiamo visto, ha mantenuto anche un'antico elemento scenico – il dialogo tra il vescovo ed il popolo.¹⁷⁵

Lo stesso rito dell'apertura delle porte e dell'entrata dentro il nuovo edificio del culto può sembrare una cosa senza significato. Però, come nota J. Hani, proprio l'ingresso nella chiesa porta in sé il mistero magnifico della transizione. Il *transitus* significa sempre qualcosa di serio e solenne; è un rituale. Se il tempio è l'immagine del mondo, può essere considerato anche come la porta nell'aldilà di esso. La porta può essere allora l'immagine del tempio intero, a ciò assomiglia anche l'architettura delle porte e dei portici delle chiese bizantine e latine. Inoltre, la porta della chiesa è anche il simbolo di Cristo stesso (cf. Gv 10,7-9). Attraversando la porta della chiesa i fedeli

¹⁶⁹ Cf. EVDOKIMOV, *Ortodossia*, 307.

¹⁷⁰ Nel rito latino quest'azione si svolge nel caso in cui non è stato scelto l'ingresso semplice in chiesa. Altrimenti la comunità si raduna subito dentro l'edificio.

¹⁷¹ IOANNIDIS, «Dedicazione», 172.

¹⁷² Cf. ZIMMERMAN, «This Temple», 96.

¹⁷³ Cf. EVDOKIMOV, *Ortodossia*, 307.

¹⁷⁴ Cf. CHR, 39.

¹⁷⁵ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 85.

entrano misticamente nella vita di Cristo e fanno ancora più visibile parte del suo Corpo Mistico¹⁷⁶.

Secondo l'ordine romano, dopo l'apertura delle porte e dopo il primo ingresso nella nuova chiesa, essa viene riempita dalla comunità. Ogni azione liturgica compiuta, in seguito, rivela di più ai fedeli il mistero dell'edificio ecclesiale che, per così dire, ai loro occhi diventa il vero tempio, luogo sacro dell'incontro tra Dio e il suo popolo. La benedizione dell'acqua e l'aspersione dei fedeli con tutto il contenuto penitenziale e ricordo del sacramento del battesimo, l'aspersione delle mura e dell'altare, il canto comune del *Gloria* ed infine la preghiera del giorno – *Colletta*, rendono la chiesa-edificio più comprensibile e più familiare per i fedeli¹⁷⁷. La struttura della celebrazione pian piano comincia ad assomigliare alla celebrazione eucaristica di cui, infatti, è parte, ciò rende il posto agli occhi dell'assemblea più sicuro, più vicino e più familiare alla comunità.

Per una partecipazione dei fedeli più sentita il rituale latino prescrive la celebrazione della liturgia della Parola. Il vasto numero delle letture proposte per essere lette avvicina a loro il senso e la concezione cristiana del luogo sacro. Tra le letture elencate nell'*Ordo* previste per la celebrazione una è condizionata: ciò vuol dire che essa deve essere *semper legitur*.¹⁷⁸ Si tratta del brano dal libro di Neemia (8,2-4a.5-6.8-10) che descrive il giorno della nascita del giudaismo. Lo scriba Esdra porta davanti al popolo il libro della Legge e solennemente lo proclama. Per facilitare al popolo l'ascolto hanno preparato un posto alzato (ebr. מִגְדָּל) – la prima menzione sull'ambone. Il popolo radunato in piazza all'inizio della lettura si è alzato per rendere la gloria alla Parola di Dio e la propria disponibilità per compiere tutti i precetti. Prima di cominciare la lettura Esdra benedice il Signore. Il popolo risponde con il doppio Amen, con il gesto delle mani alzate, con le genuflessioni e le prostrazioni. Alla fine il popolo viene invitato alla gioia «perché questo giorno è consacrato al Signore» (Ne 8,10)¹⁷⁹. Quel testo incorporato nella liturgia della dedicazione di una chiesa, secondo G. Ferraro assume il significato di indicare che nella presente celebrazione l'ascolto della Parola di Dio e l'adesione ad essa nella fede crea la comunità, che diventa anche una comuni-

¹⁷⁶ Cf. HANI, *Symbolika*, 85–87.

¹⁷⁷ Cf. ZIMMERMAN, «This Temple», 95.

¹⁷⁸ ODEA, cap. II, n.54.

¹⁷⁹ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 91.

tà culturale. In realtà, quell'evento fu l'anticipazione della costruzione della chiesa viva¹⁸⁰.

Nel rituale bizantino greco durante la celebrazione della dedicazione vera e propria non è prevista la liturgia della Parola. Questa «mancanza», però, sembra essere giustificata dal fatto, che la prima parte del rito è celebrata «con le porte chiuse», senza la partecipazione dei fedeli.

Mentre nella prassi latina, la liturgia celebrata, dopo l'apertura delle porte di una nuova chiesa, si sviluppa nel modo più comprensibile ai fedeli nella chiesa bizantina comincia una serie di riti misteriosi, nascosti ai loro occhi. Essi possono partecipare spiritualmente, però la chiesa-edificio rimane ancora un recinto escluso dall'uso pubblico; lì tutto il mistero è nascosto quasi come nella veterotestamentaria nube (cf. Es 33,7-11). Questa parte del rito è strettamente clericale-gerarchica¹⁸¹.

Secondo il nostro principale documento bizantino, il primo rito celebrato dopo l'ingresso nella chiesa è la deposizione delle reliquie, che introduce alla parte seguente di questo lavoro che per facilità designamo con il titolo «propri riti dedicatori».

Nel rito latino la deposizione delle reliquie dei santi non costituisce un'azione separata, ma è incorporata in tutta la serie delle sacre funzioni compiute durante la solennità. Grazie all'ordine composto così, i fedeli partecipano in tutta la celebrazione più «personalmente», cioè più consapevoli di essere parte integrante della grande *communio* dei santi, quali nelle parole introduttive alla preghiera litanica sono chiamati i nostri «fratelli¹⁸²». La loro preghiera e loro intercessioni devono rafforzare le suppliche dell'assemblea terrestre.

Dopo la deposizione delle reliquie dei santi, il rituale bizantino greco prevede la costruzione dell'altare. La mensa deve essere fissata dallo stesso vescovo, che può essere aiutato dagli altri preti. La prassi porta in sé una simbologia molto profonda. N. Cabasilas la spiega nel modo seguente: l'altare può essere consacrato soltanto da Dio perché soltanto Lui compi personalmente tutta l'opera della salvezza. Il vescovo, mostrandosi come suo discepolo e rappresentante, fissa con le proprie mani (ταῖς ἰδίαις χερσὶ) l'altare, da cui vengano tutti i mezzi di salvezza¹⁸³.

¹⁸⁰ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 43.

¹⁸¹ Cf. PERMYAKOV, «Rite of consecration».

¹⁸² Cf. ODEA, cap. II, n.57.

¹⁸³ Cf. CABASILAS, *Vita*, 267.

Invece ,nel rituale latino l'altare è già edificato, non serve nessun'altra azione simbolica della costruzione da parte del vescovo.

Edificato l'altare e deposte le reliquie in ambedue le tradizioni la solennità prosegue con la preghiera consacratrice. Nella tradizione latina il vescovo la pronuncia stando in piedi davanti all'altare, invece nella tradizione bizantina questa preghiera viene recitata dal vescovo inginocchiato.

I testi di queste preghiere presentano un vasto contenuto teologico. La loro analisi farà parte del capitolo quattro del presente lavoro. Qui però ci limitiamo alla simbologia e al significato quale i nostri riti e la tradizione bizantina e latina attribuiscono oggi all'altare.

In tutte le tradizioni cristiane, l'altare costituisce il posto centrale della chiesa che dà all'uomo unica possibilità di incontrare Dio. Proprio qui Dio viene per essere presente con il suo popolo¹⁸⁴. Questa concezione la troviamo anche nel rito di dedicazione della chiesa e dell'altare tra i bizantini e i latini. Secondo la struttura del rito bizantino greco proprio la dedicazione dell'altare fa il punto focale del rito. Nella prassi latina la consacrazione dell'altare costituisce un'azione importantissima, però il culmine della solennità è attribuito alla celebrazione eucaristica¹⁸⁵.

Intanto per capire meglio i riti e le preghiere previste per la consacrazione di un altare devono riassumere alcune menzioni sulle sue origini. Perché sin dai tempi più antichi proprio all'altare fu attribuita la funzione culturale più importante. L'eredità delle civiltà passate ci offre una raccolta amplissima degli altari sui quali gli antichi offrivano dei sacrifici alle loro divinità.

Dall'analisi storica fatta nel primo capitolo, sappiamo che anche nella storia del popolo d'Israele il culto si sviluppava attorno ad un altare. Riassumendo: nei tempi più antichi della storia d'Israele gli altari erano eretti lì dove i Patriarchi s'installavano, per manifestare la loro fede nella presenza di Dio con loro¹⁸⁶. Con la costruzione del tempio di Gerusalemme e con la centralizzazione del culto, l'altare degli olocausti ha cristallizzato la vita religiosa del popolo, di ciò troviamo delle testimonianze nei diversi salmi (26,6; 43,4; 84,4; 118,27). Gli angoli dell'altare erano spesso aspersi con il sangue per l'espiazione (Lev 16,18; Es 30,10). Quel rito mostrava in modo chiaro che per i giudei l'altare era il posto della presenza di Dio. Per questo la Bibbia parlando della ricostruzione del tempio fatta da Giuda Maccabeo dice che l'imperatore

¹⁸⁴ Cf. HANI, *Symbolika*, 108.

¹⁸⁵ Cf. GETCHA, «Dédicace», 90.

¹⁸⁶ Cf. WÉNIN, «Dimora per Dio», 185.

ha profanato l'altare costruendo su di esso «l'abominio della desolazione» (1Mac 1,54).

Anche per Gesù Cristo l'altare è santo per il suo significato, a causa dei farisei era stato nascosto, e il Signore voleva di nuovo mostrare. Nel Nuovo Tempio, che è il suo corpo, non ci sarà altro altare che Lui stesso (Eb 13,10), sul quale si offrirà il sacrificio perfetto (cf. Gv 17,19)¹⁸⁷.

All'epoca apostolica l'Eucaristia era celebrata sui tavoli delle case private. Tuttavia J. Getcha nota che nel Nuovo Testamento troviamo due espressioni, interessanti dal nostro punto: *τραπέξα κυρίου*, *mensa Domini* (1Cor 10,21) con la quale san Paolo nomina la mensa eucaristica, e *θυσιαστήριον*, *altare* (Eb 13,10) per designare l'altare che serviva ai sacrifici dei giudei (ambidue le parole si trovano negli scritti di alcuni Padri e sono state inserite nell'odierno rito della consacrazione dell'altare nella tradizione bizantina)¹⁸⁸.

Dopo la pace costantiniana, l'altare è diventato inaccessibile *Sancta Sanctorum*, come nell'Antico Testamento. Nei primi tre secoli, esso era costituito da una semplice mensa, d'ora in avanti l'altare viene in qualche modo protetto dal contatto con i fedeli. Come scrive S. Marsili, «la nuova riscoperta della sacralità aveva ancora una volta separato il popolo dall'altare»¹⁸⁹. In quel periodo citato già Eusebio di Cesarea descrive l'altare di una nuova chiesa così:

Di seguito ha disposto il santo altare al centro, e per farlo inaccessibile alla moltitudine, l'ha circondato con una barriera in reticolato di legno, che – fino all'alto – era fatta così bello da offrire a chi lo guardava uno spettacolo meraviglioso¹⁹⁰.

I primi altari delle comunità cristiane erano fatti di legno. Con il tempo sono stati introdotti anche gli altari di pietra, a volte anche d'oro o d'argento. San Simeone di Sallonico spiega perché l'altare dovrebbe essere di pietra:

L'altare è di pietra 1) perché rappresenta Cristo, che è la roccia nelle nostre fondamenta e la pietra angolare e la chiave di volta, e 2) perché

¹⁸⁷ Cf. SESBOUÉ, «Autel», 100.

¹⁸⁸ Cf. GETCHA, «Dédicace», 76; BATIFFOL, «Notes», 66. Per approfondire la terminologia, la nomenclatura e la teologia dell'altare cristiano *vide*: BRAUN, *Altar* 1–2.

¹⁸⁹ Cf. MARSILI, «Dedicazione», 592–593.

¹⁹⁰ EUSEBIUS, *Historia*, 10:4,44, 96: «Ἐφ' ἅπασιν τε τὸ τῶν ἁγίων ἅγιον θυσιαστήριον ἐν μέσῳ θεῖς, αὐθις καὶ τότε, ὡς ἂν εἶη τοῖς πολλοῖς ἄβατα, τοῖς ἀπὸ ξύλου περιέφραττε δικτύοις εἰς ἄκρον ἐντέχνου λεπτοουργίας ἐξησκημένοις, ὡς θαυμάσιον τοῖς ὁρῶσιν παρέχειν τὴν θέαν».

nei tempi antichi la roccia preannunziava questo altare fornendo l'acqua per l'antico Israele. Ora, questa roccia offre a noi, il nuovo Israele, la bevanda, fornendo non l'acqua, ma la sorgente della vita eterna, il sangue vivo della Parola¹⁹¹.

Occorre menzionare che in questo primo periodo formativo l'altare di legno o di pietra non aveva bisogno di essere consacrato o benedetto con un rito speciale perché lo consacrava il corpo e il sangue di Cristo durante la celebrazione della messa. Poi, dopo la comprensione della santità dell'altare è accresciuta con la deposizione delle reliquie dei santi in esso¹⁹².

Dopo questo, l'eucologio prevede la triplice abluzione dell'altare (con l'acqua benedetta e con l'agresto, l'acqua di rosa o il vino rosso). Nessuna di queste due azioni si trovano nel rituale latino. Questo, invece, dopo la preghiera dedicataria passa al compimento delle unzioni dell'altare e delle pareti della chiesa. In questo punto, anche l'eucologio bizantino mette l'unzione dell'altare senza, però, menzionare le unzioni delle pareti¹⁹³.

Il senso della prassi delle unzioni l'abbiamo già spiegato nel capitolo precedente. Invece, i rituali di oggi, soprattutto il rituale latino, dà un'altra interessante spiegazione della loro simbologia. Il vescovo, versando l'olio sulla mensa dell'altare pronuncia le parole esprimendo la compatibilità tra la visibile azione della Chiesa e la santificazione invisibile da parte di Dio¹⁹⁴. Il nuovo o il rinnovato edificio ecclesiale riceve le unzioni perché è un oggetto sacro che include l'assemblea della Chiesa viva. Questo è una «chiesa» perché è il tempio della presenza di Dio e la casa dell'assemblea¹⁹⁵.

Fatte le unzioni dell'altare nel rito bizantino greco si prosegue con la vestizione e la decorazione dell'altare – nel rito latino quell'azione è spostata più avanti, dopo il rito dell'incensazione.

J. Getcha nota che, prese insieme, le abluzioni dell'altare (rito bizantino), l'unzione di esso e la vestizione, costituiscono il puro riflesso dell'iniziazione

¹⁹¹ SYMEONIS, *Expositio de divino templo*, 10, 92: «Ἀπὸ λίθου δὲ τὸ θυσιαστήριον, α') ὅτι Χριστὸν εἰκονίζει, ὃς καὶ πέτρα ὡς θεμέλιος ἡμῶν, καὶ κεφαλὴ γωνίας, καὶ λίθος ἀκρόγωνος, καὶ β') ὅτι πέτρα πάλαι ταύτην ἐμίμειτο τὴν τράπεζαν, ἢ τὸν πάλαι ποτιζοῦσα Ἰσραὴλ· νῦν δ' αὕτη τὸν νέον ἡμᾶς ποτίζει, οὐκ ὕδωρ, ἀλλὰ ζωῆς αἰωνίου παρέχουσανάματα, τὸ ζῶν αἶμα τοῦ Λόγου».

¹⁹² Cf. BATIFFOL, «Notes», 66–68. Il significato e la teologia della deposizione delle reliquie dei santi nell'altare approfondiamo nel capitolo quarto del nostro lavoro.

¹⁹³ EMV, 318; GEA, 693.

¹⁹⁴ Cf. KONECKI, «Symbolika obrzędów», 139.

¹⁹⁵ Cf. ZIMMERMAN, «This Temple», 94.

cristiana¹⁹⁶. Ecco l'altare, come il catecumeno, è lavato secondo le prescrizioni con la pronuncia delle parole «nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», poi viene unto con l'olio e alla fine riceve la veste bianca¹⁹⁷.

Dopo la vestizione dell'altare nel rito bizantino greco, il vescovo incensa la santa mensa e tutta la chiesa. Nel rito latino, subito dopo le unzioni „si pone sull'altare un braciere, nel quale il vescovo accende l'incenso. In seguito, viene incensata tutta la chiesa. Il rito dell'incenso o nel senso più largo il rito del fuoco compiuto durante la dedicazione, certamente porta in sé tutta la simbologia veterotestamentaria, dove il fuoco scendeva ai sacrifici per portarli davanti allo sguardo del Signore (cf. 1Re 18,38-39). Tuttavia la simbologia primordiale dell'incenso bruciato sull'altare si riferisce soprattutto al sacrificio di Cristo. Altresì il fumo che si leva verso l'alto esprime anche la preghiera dei fedeli che giunge fino al trono dell'Altissimo¹⁹⁸.

Dopo l'incensazione la solennità bizantina della dedicazione prosegue con la preghiera di ringraziamento per il nuovo tempio. Nella liturgia della dedicazione di una chiesa latina il *Cantico di Tobia* ha un significato simile.

La parte dedicataria finisce in ambedue tradizioni con l'illuminazione della chiesa: essa, finora buia, adesso risplende per ricordare che lo stesso splendore di tutta la Chiesa proviene da Cristo – luce per illuminare le genti¹⁹⁹. Quel rito nel caso della solennità bizantina, può essere seguito dalla celebrazione della santa messa – essa, infatti, può essere celebrata il giorno seguente perché non è integralmente legata con tutta la celebrazione. Invece, il rito latino, sin dall'inizio, fa parte integrante della celebrazione eucaristica. In altre parole possiamo dire che la dedicazione della chiesa latina, nell'odierno rituale, si chiude in una celebrazione eucaristica molto ampliata, mentre nel rito latino la messa, benché azione importantissima, rimane separata dalla parte della dedicazione vera e propria della chiesa. I testi offerti dall'*Ordo* sono pieni di sentimenti di gioia e di una grande gratitudine.

L'ultima cosa importante che si trova in abbondanza nel rituale bizantino greco ed anche nel rituale latino della dedicazione di una chiesa è la quantità dei salmi. L'usanza di essi, non è soltanto pratica, ma porta nella celebrazione anche un grande carico della simbologia teologica del tempio e dell'in-

¹⁹⁶ Cf. Il capitolo secondo del presente lavoro.

¹⁹⁷ Cf. GETCHA, «Dédicace», 90.

¹⁹⁸ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 134–135; ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 169–171.

¹⁹⁹ Lc 2,32. L'idea è presente in ambedue le tradizioni dall'antichità. Basta leggere come esempi i due inni liturgici: *Φῶς ἱλαρόν* dalla liturgia vespertina bizantina e *O lux beata trinitas* dalla solennità della Santissima Trinità. Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 140.

contro tra Dio e il suo popolo. Intanto la presenza dei salmi sottolinea la continuità della tradizione ecclesiale: essi, infatti, costituivano il nucleo delle preghiere giudaiche, della preghiera di Gesù e formavano la vita spirituale di tutta la Chiesa nell'arco dei secoli²⁰⁰. Il salterio è infatti il maestro impareggiabile della preghiera e ci spiega tutto il messaggio biblico²⁰¹. Nei riti della fondazione e della dedicazione di una chiesa ci sono i salmi che vengono cantati o recitati durante tutta l'azione liturgica. Essi sono i seguenti²⁰²: 14, 17, 22, 23, 25, 26, 41, 42, 47, 50, 83, 86, 92, 99, 117, 121, 126, 127, 131, 132, 137, 144 147 e il salmo 142 inserito nelle preghiere iniziali di EMV²⁰³. Come è stato già detto, ci sono i salmi delle suppliche, della lode, della fiducia e i canti dei pellegrini che lodano il tempio di Gerusalemme che descrivono come il luogo dove dimora Dio, o più precisamente la sua gloria (25,8; 83,5; 86,1; 92,5; 121,1; 131,5).

L'abbondanza dell'uso dei salmi nei testi dei rituali non è dimostrata solo da questi citati. Anche nei tropari e nelle antifone, infatti, possiamo trovarne l'eco, oppure delle citazioni prese direttamente da essi, che servono a spiegare l'azione liturgica. E così nel rituale si descrivono, anche in modo diretto, allusioni ai salmi: 24²⁰⁴, 28²⁰⁵, 45²⁰⁶, 68²⁰⁷, 100²⁰⁸, 118²⁰⁹ e 136²¹⁰.

La struttura generale dei rituali della dedicazione di una chiesa descritti sopra mostra lo schema seguente²¹¹:

²⁰⁰ Cf. ZIMMERMAN, «This Temple», 98.

²⁰¹ Cf. ATHANASIU, *Ad Marcellinum*, 1, 12A. Cf. RAQUEZ, *Roma Orientalis*, 343.

²⁰² I numeri dei salmi seguono l'ordine della *Bibbia di Gerusalemme*.

²⁰³ Cf. GEA, 302; RSL, 8.

²⁰⁴ Il versetto responsoriale: «Sollevate, porte, i vostri frontali, alzatevi, porte antiche, ed entri il re della gloria. Chi è questo re della gloria? Il Signore forte e potente, il Signore potente in battaglia» (v.7-8), GEA, 690; RSL, 90.

²⁰⁵ Il tropario: «Salva il tuo popolo e la tua eredità benedici» (v.9), GEA, 305,314; RSL, 22.

²⁰⁶ Il versetto d'alleluia: «Ascolta, figlia, guarda, porgi l'orecchio» (v.11), GEA, 689.

²⁰⁷ I versetti: «Dio è nella sua santa dimora; Ai derelitti Dio fa abitare una casa, fa uscire con gioia i prigionieri; il Dio d'Israele dà forza e vigore al suo popolo» (vv.6b.7a.36b).

²⁰⁸ Il versetto: «Varcate le sue porte con inni di grazie, i suoi atrii con canti di lode, lodatelo, benedite il suo nome» (v.4).

²⁰⁹ I versetti: «La pietra scartata dai costruttori è divenuta la pietra d'angolo» (v.22); «Benedetto colui che viene nel nome del Signore» (v. 26), GEA, 303; RSL, 16.

²¹⁰ Il versetto: «Rendete grazie al Signore perché è buono, perché il suo amore è per sempre» (v.1), GEA, 303.

²¹¹ Come abbiamo già menzionato sopra la gran parte degli odierni rituali presenta il modello più fedele della struttura, collocando la traslazione e la deposizione delle reliquie alla fine della solennità (il secondo giorno della celebrazione). In quel caso lo schema si presenta come

Tabella 8 – Dedicazione di una chiesa bizantina e latina (struttura)

<i>Ordo dedicationis ecclesiae</i>	Ἀκολουθία καὶ τάξις εἰς ἐγκαίνια ναοῦ
<p>I riti iniziali</p> <ol style="list-style-type: none"> l'ingresso che può avvenire in tre modi: <ul style="list-style-type: none"> la processione (di solito collegata con la traslazione delle reliquie) l'ingresso solenne l'ingresso semplice la consegna del edificio 	<p>I riti iniziali</p> <ol style="list-style-type: none"> la πρόθεσις (nella nuova chiesa) la processione verso la chiesa dove sono state deposte le reliquie
	<p>La traslazione delle reliquie</p> <ol style="list-style-type: none"> la processione con la traslazione delle reliquie dei santi la liturgia della Parola davanti alla porta della nuova chiesa collegata con i tre giri attorno all'edificio
<p>L'apertura della chiesa</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. la benedizione dell'acqua 2. l'aspersione 3. il <i>Gloria</i> 4. la colletta 	<p>L'apertura della chiesa – θυρανοίξια</p>
<p>La liturgia della Parola</p> <ol style="list-style-type: none"> le tre letture bibliche l'omelia il <i>Credo</i> 	
	<p>La deposizione delle reliquie</p>
<p>I propri riti dedicati</p> <ol style="list-style-type: none"> le litanie dei Santi la deposizione delle reliquie la preghiera di dedizione l'unzione dell'altare le unzioni delle pareti della chiesa l'incensazione dell'altare e della chiesa la vestizione dell'altare l'illuminazione della chiesa 	<p>I propri riti dedicati</p> <ol style="list-style-type: none"> la costruzione dell'altare la preghiera di supplica le abluzioni l'unzione dell'altare la vestizione dell'altare l'incensazione dell'altare e della chiesa l'illuminazione della chiesa
<p>La santa messa</p>	<p>La divina liturgia</p>

segue: (1) la costruzione dell'altare; (2) la preghiera della supplica; (3) la doppia abluzione; (4) l'unzione; (5) la vestizione dell'altare; (6) l'incensazione e l'unzione della chiesa; (7) le preghiere finali; (8) l'arredamento della chiesa; (9) la traslazione delle reliquie e l'ingresso nella chiesa; (10) la deposizione delle reliquie; (11) la divina liturgia.

* * *

L'analisi liturgica e il paragone degli odierni riti della fondazione e della dedicazione di una chiesa nella tradizione latina e bizantina sono stati l'oggetto della parte terza del nostro lavoro. Essa ci ha aperto il passaggio all'ultima parte del nostro lavoro, dove la nostra attenzione si concentrerà sul contenuto e sul significato teologico dei testi eucologici dei rituali.

Seconda parte

Lo studio dei rituali contemporanei

Capitolo 4: I testi eucologici comuni in ambedue rituali. La presentazione, il paragone e l'articolazione teologica

L'analisi storica e liturgica dei rituali della fondazione e della dedicazione di una chiesa nelle tradizioni greca bizantina e latina, che sono in uso nella pratica delle Chiese dai tempi antichi finora, mostra una meravigliosa continuità della tradizione giudeo-cristiana espressa nella ricchezza delle sacre funzioni compiute durante le celebrazioni delle inaugurazioni dei nuovi edifici sacri cristiani. Ogni atto liturgico compiuto durante la solennità porta in sé una profonda simbologia accresciuta dalle esperienze e dalle circostanze storiche e culturali dei diversi popoli, eredi del grande Impero Romano dell'Oriente e dell'Occidente.

Questa straordinaria ricchezza non si manifesta soltanto nei gesti e nelle azioni sacre – esse, infatti, costituiscono il preludio al tesoro contenuto nei testi eucologici di ambedue i rituali, di cui ci occupiamo. In realtà, il nucleo di ogni azione liturgica, la condizione *sine qua non* di ogni rito sacro è la preghiera (*oratio*, εὐχή). Essa, infatti, costituisce un fenomeno universale di comunicazione con la divinità¹. I testi previsti per le celebrazioni delle dediche nelle tradizioni di cui ci occupiamo contengono una vera teologia liturgica, cioè un preciso contenuto teologico che vi è espresso attraverso i testi liturgici². Infatti, durante la celebrazione – soprattutto bizantina – ogni azione liturgica comprende i salmi le preghiere ispirate dalla preghiera di Salomone³.

¹ Cf. CASTELLANO, «Preghiera», 1021–1036.

² Cf. PATERNOSTER, «Analisi rituale», 610.

³ Cf. FYRILLAS, «Rite byzantin», 133.

I riti della fondazione e della dedicazione di una chiesa presentati nei capitoli precedenti di questo lavoro sono caratterizzati da un vasto numero di preghiere che offrono una ricca raccolta dei temi teologici e delle strutture ben distinte tra di esse. Alcune preghiere nei nostri rituali si riferiscono alle stesse azioni in ambedue le tradizioni (la benedizione del campo edile, l'inizio della dedicazione e la dedicazione vera e propria della chiesa) – questi testi verranno chiamati, in seguito, con il titolo di «preghiere comuni». Ogni rituale propone anche i propri testi per i diversi atti del rito. Nel presente capitolo la nostra attenzione si fermerà proprio sui testi eucologici comuni.

Di seguito, presentiamo le preghiere, la loro struttura e l'articolazione generale, comparandoli tra di loro. Benché non sia lo scopo di questo lavoro fare l'ermeneutica dettagliata di ogni preghiera (come già detto all'inizio il metodo usato in questo capitolo sarà l'analisi comparativa) è necessario usufruire di alcune indicazioni dei metodi specifici, delle interpretazioni dei testi liturgici, per indicare l'autorità delle preghiere, la loro funzionalità, la verità ed anzitutto l'autenticità. Un grande aiuto porta qua la critica del testo (il metodo storico-critico, già menzionato all'inizio del lavoro⁴). Elaborando i testi eucologici, prima di paragonarli, sembra necessario presentare alcune notizie storiche di esse e il loro *Sitz im Leben*. La metodologia della critica del testo ci servirà anche durante l'analisi dell'articolazione delle preghiere. Essa, infatti, ci aiuterà ad indicare delle fonti alle quali i testi eucologici si riferiscono (la Scrittura, i concili, i Padri della Chiesa, i libri liturgici)⁵.

Nella seconda parte del capitolo ci soffermiamo sui principali temi teologici presenti nelle nostre preghiere. Il ricco contenuto teologico è basato sulla tradizione biblica e patristica. Le preghiere orientali e occidentali contengono i fattori comuni nelle tradizioni di cui ci occupiamo e dal punto di vista teologico le uniscono; si tratta degli aspetti trinitari, cristologici, ecclesiologici ed escatologici. Occorre notare che fino a qui quasi tutte le preghiere sono indirizzate a Dio Padre si riferiscono al Figlio, chiedono la grazia dello Spirito Santo e fanno nello stesso momento la lode al mistero di tutta la Trinità, che a sua volta sta al centro della teologia e della liturgia – soprattutto in Oriente cristiano⁶.

⁴ Cf. SOBECZKO, «Metody interpretacji», 336–338.

⁵ Per conoscere meglio i principi d'interpretazione delle preghiere e i metodi usati nell'odierna eucologia *vide*: AUGÉ, «Principi», 159–179.

⁶ Cf. SPITERIS, *Ecclesiologia*, 22–30; FARRUGIA, «Teologia orientale», 755.

Prima di passare all'analisi vera e propria, dobbiamo menzionare ancora che in molte delle preghiere cristiane, che fanno parte dell'eredità giudeo-cristiana, si può specificare tre fasi secondo la struttura classica della ברכה [berakhà]⁷: la prima è l'azione di grazie a Dio creatore, la seconda è l'azione di grazie a Dio che ha una particolare cura per il suo popolo eletto, la terza l'intercessione e la supplica per il popolo, per il tempio, ecc⁸. Inoltre la maggior parte delle preghiere liturgiche e rituali ha una struttura bipartita, anamnetico-epicletica⁹. Come si è già detto analizzando la preghiera dedicatoria del tempio di Salomone nella sezione anamnetica l'orante celebra Dio, lo loda e lo confessa, facendo il ricordo e l'anamnesi della storia della fedeltà di Dio e della nostra infedeltà; nella sezione epicletica, invece, l'assemblea domanda a Dio ciò di cui ha presentemente bisogno¹⁰. Questa struttura la si può trovare anche in alcuni testi eucologici per la fondazione e per la dedicazione di una chiesa bizantina greca e latina.

4.1. La fondazione di una chiesa¹¹

Come è stato già mostrato, il rito della fondazione di una chiesa è presente in ambedue le tradizioni liturgiche. Questa prassi coincide con la convenzione dal salmo 126, dove leggiamo: «Se il Signore non costruisce la casa, invano si affaticano i costruttori» (cf. Sal 127). Occorre notare, però, che l'articolazione delle preghiere per la fondazione di una chiesa sia nella tradizione bizantina, sia in quella latina non sono state ancora ben elaborate. Nel capitolo secondo si è menzionato che i manoscritti e i libri liturgici più antichi riportano un rituale della fondazione assai semplice – sia in Oriente sia in Occidente¹². Nelle

⁷ Berakhà (ebr. benedizione) – in giudaismo la benedizione (un'espressione di lode o di grazie indirizzata a Dio) recitata nei specifici momenti della liturgia sinagogale, durante la preghiera privata o nelle altre occasioni. La maggior parte delle berakhà cominciano con le parole: ברוך אתה ה' א-לֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, [Barukh attah Adonai Eloheinu melekh ha-olam – Benedetto sei Tu, Signore nostro Dio, Re dell'Universo]. Cf. NEB, vol. 2, 117.

⁸ Cf. AUGÉ, «Principi», 171.

⁹ Cf. CASTELLANO, «Preghiera», 1028–129.

¹⁰ Cf. GIRAUO, *In unum corpus*, 204–205, 659.

¹¹ Questo paragrafo del libro è stato già elaborato da autore nel seguente articolo: M. POTOCZNY, *La dimensione ecumenica del rito della fondazione di una chiesa nella tradizione bizantina greca e latina*, „Studia Oecumenica” 13 (2013), 247–262. Lo mettiamo qua perché solo in questa direzione possiamo mostrare il pieno complesso del rito che fa prate dello studio presente.

¹² Cf. MEESTER, *Rituale*, 167.

autentiche fonti storiche, le descrizioni ci offrono spesso soltanto le nozioni singoli sulla posa della prima pietra o sulla benedizione delle fondamenta senza le descrizioni dettagliate degli atti liturgici¹³. La maggior parte della bibliografia che tratta dell'inizio di un nuovo edificio ecclesiale si limita soltanto alla presentazione del rito della dedicazione vera e propria di una chiesa¹⁴. Questo ha creato una lacuna nell'ambito della letteratura liturgica perché la ricchezza della simbologia del tempio cristiano non comincia nel giorno della sua inaugurazione, ma proprio nel giorno della fondazione¹⁵.

In seguito si presenti i testi delle preghiere odierne del rito, la loro struttura e si prenda visione di alcuni aspetti linguistici e teologici più importanti ivi presenti.

Tabella 9 – Preghiere per la fondazione di una chiesa

La fondazione di una chiesa	
Il rito bizantino greco	Il rito latino
1. La preghiera della benedizione della fondazione 2. La preghiera per la collocazione della croce	1. La preghiera iniziale 2. La preghiera della benedizione della fondazione 3. La preghiera della benedizione della pietra 4. La preghiera di ringraziamento

Nel rito della fondazione di una chiesa sia nella tradizione bizantina greca, sia nella tradizione latina, l'assemblea compie gli atti grazie ai quali vuole implorare l'assistenza divina per se stessa e per tutto il lavoro.

In questa celebrazione il rituale bizantino greco si presenta come il documento più semplice a confronto di quello latino. L'Εὐχολόγιον τὸ Μέγα prescrive per la celebrazione soltanto due preghiere (nel caso in cui prendiamo in considerazione anche la preghiera per il rito di σταυροπήγιον). Invece, l'*Ordo* nel primo capitolo, propone le preghiere in numero di quattro.

¹³ Cf. ADÁMKOVÁ, «Qualche considerazione», 31.

¹⁴ Seguendo i risultati della ricerca di I. Adámková tra le opere che trattano della fondazione di una nuova chiesa (o più precisamente sulla posa della prima pietra) possiamo elencare: BINDING, *Bauher*, 287–314; BINDING – LINSCHIED, *Planen und Bauen*, 157–178; BENZ, «Ecclesiae pura», 9–25; NEUHEUSER, «Kirchweihbeschreibung», 116–183; NEUHEUSER, «Materialiter aedificare», 33–78; NEUHEUSER, «Ne lapidum», 641–664; BENZ, «Zur Geschichte», 62–109.

¹⁵ Cf. SALAVILLE, *Cérémoniel*, 5.

Tra le preghiere destinate per la fondazione di una chiesa, il rituale bizantino greco propone la preghiera per la benedizione della fondazione e la preghiera per la posa della croce. Questa croce, infatti, figura dell'Antico Testamento (cf. Es 15,22-25)¹⁶, porta anche al campo edile della nuova chiesa la benedizione, la santificazione e la liberazione dal potere demoniaco¹⁷. La prima di queste due preghiere ha il suo equivalente nell'*Ordo* latino dove il contenuto di essa viene completato anche con la preghiera per la benedizione della prima pietra. L'odierno rituale latino non dice niente del rito della collocazione della croce – propone, però, altre due preghiere che non si trovano nel eucologio: la preghiera iniziale che, in certo modo, forma l'assemblea liturgica radunata nel nome di Cristo per amarlo, adorarlo, seguirlo e alla fine per diventare il vero tempio della sua gloria e giungere alla patria celeste¹⁸, la preghiera di ringraziamento, nella quale Dio viene lodato a causa delle meraviglie della sua bontà e gli viene chiesto di benedire il tempio vivo della sua Chiesa¹⁹.

4.1.1. I testi delle preghiere

Si prenda in considerazione ora i testi delle preghiere comuni che ci interessano nell'analisi, in questo capitolo. Come già detto, si consideri una preghiera dall'eucologio bizantino (il testo A) e due preghiere dal rituale latino (i testi B, C). Proprio questi tre testi si riferiscono alla stessa azione liturgica compiuta durante la celebrazione: la benedizione dell'area di una nuova fondazione.

¹⁶ Cf. AMBROSIIUS, *De mysteriis*, 3:14, 94.

¹⁷ «Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτορας, ὁ προτυπώσας τὴν ῥάβδον τοῦ Μωϋσέως εἰς τὸν τίμον καὶ ζωοποιὸν Σταυρὸν τοῦ ἀγαθητοῦ σου Υἱοῦ, Κυρίου δὲ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· αὐτὸς εὐλόγησον καὶ ἀγίασον τὸν τόπον τοῦτον, τῇ δυνμει, καὶ ἐνεργείᾳ τοῦ τιμίου, καὶ ζωοποιοῦ, καὶ ἀχράντου ξύλου τοῦ Σταυροῦ, εἰς ἀποτροπὴν δαιμόνων, καὶ παντὸς ἐναντίου, φυλάττων, καὶ τὸν τόπον, καὶ τὸν οἶκον τοῦτον, καὶ τὰς ἐνοικοῦσας ψυχὰς τῶν ἐνταῦθα κατοικούντων· τρεσβείαις τῆς ὑπερενδόξου δεστοίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας». EMV, 331; EMR, 317.

¹⁸ «Deus qui Ecclesiam sanctam constituisti super fundamentum Apostolorum aedificatam, summo angulari lapide ipso Christo Iesu, da ut plebs in tuo nomine congregata, te timeat, te diligat, te sequatur, et crescat in templum gloriae tuae, donec, te ducente, ad caelestem civitatem perveniat». ODEA, cap. I, n.13.

¹⁹ «Te magnificamus, Domine, sancte Pater, quia fidelibus tuis, quos unda regenerans templum tibi sacratum effecit, benignus concedis sacras erigere aedes; intueri propitius hos filios tuos, qui ad inchoandum novae ecclesiae opus convenerunt laetantes, et praesta ut ipsi crescant in templum gloriae tuae, donec, tua gratia expoliti, in caelesti civitate, tua manu collocentur». ODEA, cap. I, n.30.

– Le preghiere per la benedizione del campo edile:

Tabella 10 – Testo eucologico A²⁰

1. Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἔρασθεις καὶ ἐπὶ ταύτῃ πέτρᾳ οἰκοδομηθῆναι σοὶ Ἐκκλησίᾳ·	1. Signore nostro Dio, che hai voluto che su questa pietra sia costruita la tua chiesa,
2. αὐτὸς, Δέσποτα, τοὺς τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσκομίζοντας ἔπιδε,	2. tu stesso, Sovrano, su coloro che ti offrono quello che è tuo e a te appartiene volgi lo sguardo,
3. καὶ τοῦ πρὸς τὴν σὴν δοξολογίαν ἀνοικοδομουμένου (ἢ κτιζομένου) Οἴκου, ἐν πλήθει τῶν σῶν ἐπουρανίων ἀγαθῶν ἀντάμειψαι,	3. e su questa casa edificata per la celebrazione della tua gloria ricompensa la moltitudine dei tuoi beni celesti,
4. καὶ τοὺς ὑπουργοῦντας ἐνίσχυσον, ἀβλαβεῖς διαφυλάττων·	4. e rafforza gli operai che lavoreranno qua conservandoli dagli incidenti.
5. Τὰ θεμέλια αὐτοῦ ἀρράγῃ καὶ ἀσάλευτα διατήρησον,	5. Preserva le fondamenta salde e immobili
6. καὶ τέλειον ἀνάδειξον Οἶκόν σου,	6. e fai vedere il completamento della tua casa,
7. ὅπως ἂν καὶ ἐν αὐτῷ πανευφήμοις ᾠδαῖς καὶ δοξολογίαις ἀνυμνοῦμεν σὲ τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἡμῶν·	7. affinché, per i canti e le sante dossologie, siamo in grado di magnificarci come nostro vero Dio.
8. Ὅτι πρέπει σοὶ πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις, τῷ Πατρὶ, καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι.	8. Poiché ogni gloria, onore e adorazione si addice a Te, Padre, Figlio e Spirito Santo.

Tabella 11 – Testo eucologico B²¹

1. Deus, qui tua sanctitate ita universum mundum perfundis	1. O Dio, che effondi la tua santità sul mondo intero,
2. ut nomen tuum ubique clarificetur,	2. perché in ogni luogo sia glorificato il tuo nome,
3. benedic hoc filios tuos qui hanc aream vel donatione facta vel praestito labore ecclesiae tibi aedificandae paraverunt:	3. benedici i tuoi figli, che ti offrono quest'area frutto della generosità e dell'impegno comune per edificarvi una chiesa in tuo onore;
4. et fac ut qua cordium unitate animorumque laetitia haec hodie incepta frequentant,	4. concedi a quanti oggi con gioia unanime partecipano a questo rito
5. divina aliquando in templo tuo mysteria celebrent teque in caelis sine fine collaudent.	5. di celebrare i divini misteri nel tuo tempio e di lodarti senza fine nella dimora eterna del cielo.
6. Per Christum Dominum nostrum.	6. Per Cristo nostro Signore.

²⁰ EMR, 316; BAR, n.149,2.²¹ ODEA, cap. I, n.24

– La preghiera della benedizione della pietra:

Tabella 12 – Testo eucologico C²²

<p>1. Domine, sancte Pater, cuius Filium ex Maria Virgine natum, lapidem de monte sine manibus excisum nuntiavit Propheta et immutabile fundamentum vocavit Apostolus,</p> <p>2. benedic hunc primarium lapidem in eius nomine collocandum;</p> <p>3. et præsta ut ipse, quem omnium rerum principium constituisti et finem,</p> <p>4. istius operis initium sit et incrementum et consummatio.</p> <p>5. Qui vivit et regnat.</p>	<p>1. O Signore, Padre Santo, il cui Figlio nato dalla Vergine Maria, pietra annunciata dal profeta che si stacca dal monte senza mani d'uomo, fondamento immutabile proclamato dall'Apostolo,</p> <p>2. benedici questa prima pietra che noi qui poniamo nel suo nome;</p> <p>3. e fa che il Cristo signore da te costituito principio e fine di tutte le cose,</p> <p>4. sia inizio, sviluppo e compimento di questa nuova costruzione.</p> <p>5. Egli vive e regna.</p>
--	--

4.1.2. Le strutture delle preghiere

Tutte le tre preghiere recitate durante il rito della fondazione di una chiesa hanno il carattere dell'invocazione della grazia divina, della supplica e dell'intercessione per la comunità e per tutta l'opera appena cominciata.

La prima di esse, quella inserita nell'Εὐχολόγιον τὸ Μέγα, è la stessa che nel più antico manoscritto della celebrazione nella tradizione bizantina BAR descritto nel capitolo secondo del presente lavoro²³. L'abbiamo divisa in otto linee (stichi)²⁴: il numero A1 costituisce un prologo dove l'orante si rivolge a Dio – destinatario della preghiera e principio dell'attuale celebrazione; i versetti A2–6 tematicamente sono legati tra di loro perché contengono le domande indirizzate al Sovrano: nei numeri A2–3 si chiede l'assistenza divina per i fedeli e per questa nuova opera, invece, nei numeri A4–6 troviamo le domande per gli operai, per l'immobilità delle fondamenta e per il compimen-

²² ODEA, cap. I, n.27.

²³ Cf. BAR, n.149,1–2; COI, n.8; COS, 237–238. Nel primo versetto della preghiera inserita nel BAR anziché la parola ὁ ἐρασθεὶς troviamo ὁ ἀρασθεὶς.

²⁴ In questo lavoro le preghiere sono state divise dall'autore nei versetti tematici (sezioni). Questo vuol dire che essi non corrispondono con le linee letterarie ma il punto di riferimento della divisione era il contenuto. Però per facilitare la lettura e la propria analisi queste strofe si chiameranno in seguito: stichi, versetti, strofe o linee. Questi nomi in questa parte del lavoro e al riferimento con le preghiere analizzate assumono il significato dei sinonimi. La divisione delle preghiere nelle linee letterarie il lettore può trovare nelle opere seguenti: COS, 225–245 (testi greci), FERRARO, *Cristo è l'altare*, 86–89 (la preghiera dedicatoria latina).

to della costruzione; lo stico A7 presenta lo scopo finale di tutta l'opera. La preghiera finisce con la dossologia trinitaria – A8.

Nel rituale latino la stessa preghiera per la benedizione della fondazione è stata divisa in sei versetti: i numeri B1–2 costituiscono la parte iniziale dove il celebrante si mostra consapevole che ogni santità proviene da Dio; il versetto B3 contiene una domanda per i fedeli; nei versetti B4–5 si chiede a Dio che permetta di prolungare la gioia di questo giorno nella celebrazione celeste nell'eternità. Il versetto sesto è la dossologia cristologica.

Anche la terza delle nostre preghiere, quella destinata nel rito latino alla benedizione della prima pietra, è composta da cinque stichi: C1 è l'acclamazione a Gesù, unico fondamento e pietra angolare della Chiesa²⁵; il versetto C2 contiene la domanda per la benedizione della prima pietra; i versetti C3–4 costituiscono un affidamento dell'inizio e della fine della costruzione a Gesù Cristo; la preghiera finisce con la dossologia cristologica (C5).

Occorre menzionare che le preghiere latine sono le composizioni nuove scritte secondo le direttive del Concilio Vaticano II e non si trovano nei rituali precedenti.

4.1.3. L'articolazione delle preghiere

Nel primo versetto della preghiera greca bizantina il celebrante si rivolge a Dio ed esprime la convinzione che il nuovo edificio culturale eretto, il cui simbolo è la prima pietra, non è soltanto, un'espressione della volontà e della pietà del popolo cristiano, ma è stato voluto proprio da Dio stesso. Questa convinzione è inclusa nella parola greca ὁ ἔρασθεῖς (tu che ami, ti sei compiaciuto²⁶), e suppone anche che ogni edificio cristiano trovi sempre il suo inizio nell'ispirazione divina. Questa convinzione è presente nel pensiero teologico giudeo-cristiano dall'antichità – l'abbiamo incontrata, per esempio, nel primo capitolo di questo lavoro descrivendo la veterotestamentaria tenda della Testimonianza edificata da Mosè (cf. Es 25,8-9).

In armonia con questa convinzione tradizionale va anche la preghiera latina B. Già all'inizio di essa, lo stesso Signore, si mostra come quello che effondendo la sua santità su tutta la terra dà ai suoi fedeli la possibilità di glorificare il suo santissimo nome (B1).

²⁵ Cf. UR, 2.

²⁶ La maggior parte degli eucologi ha ἄρεσθεῖς. Cf. BAR, n.149; COI, n.8; COS, 225; GOA, 485.

Come già detto in precedenza, anche se «l'Altissimo non abita nelle costruzioni fatte da mano d'uomo» (At 7,48), ma la sua vera casa sono i fedeli²⁷, Dio stesso continua a scegliere i luoghi del culto, dove l'assemblea si riunisce per esprimere nella liturgia il proprio *status* di comunità dei figli di Dio²⁸. In uno dei suoi libri P. Evdokimov cita a proposito le parole di san Clemente Romano, che a sua volta evoca la prima lettera ai Corinzi: «Egli (Dio) ci prescrive di fare le offerte e le liturgie [...]. È proprio Lui, con la sua sovrana volontà, a indicare dove e da chi vuole siano compiute»²⁹. In questo punto ricordiamo di nuovo anche il già citato discorso di sant'Eusebio di Cesarea, il quale ha detto che san Paolino, vescovo di Tiro, ha edificato il tempio non dall'ispirazione umana ma da quella divina³⁰.

Queste espressioni, già dai primi versetti delle preghiere, sono in realtà profondamente anamnetiche. Esse, infatti, rendono presente l'azione salvifica che Dio ha compiuto e continua a compiere per il suo popolo. Egli ha mandato sulla terra il suo unico Figlio – preannunciato già prima dai profeti (C1) per salvare e rafforzare gli uomini, per riconciliarli con se stesso e per ristabilire l'unità di tutti in un solo popolo e in un solo spirito³¹; è Dio che dalla creazione del mondo continua a effondere la santità su tutta la terra, permettendo ai popoli di glorificare il suo nome (B1); il Signore, infine, è quello che ama tutti da sempre, Lui è il vero ἐρασθεὶς (A1) che dalla sua bontà ha voluto avere un posto per incontrare il suo popolo sulla terra. Più avanti, la preghiera spiega il vero senso dell'edificazione di un tempio cristiano: proprio in questo posto sarà celebrata la gloria del Signore (A3). Questo crea un riferimento diretto all'Antico Testamento di cui l'edificio culturale cristiano si mostra come un'erede (cf. Es 40,34-35; 1Re 8,10-11; Ez 43,3).

Il popolo, riflettendo sull'economia della salvezza e scoprendo la volontà divina, da parte sua mostra la voglia di collaborare con Dio e di edificare questa meravigliosa opera (A2). Però l'uomo è consapevole che senza l'aiuto che discende dal cielo ogni sforzo umano sarebbe compiuto invano. Proprio per questo, nelle parti seguenti delle nostre preghiere, troviamo delle domande e delle invocazioni indirizzate a Dio, perché possa mandare dall'alto la sua divina benedizione e dare il sostegno al lavoro.

²⁷ Cf. AUGUSTINUS, 336, 1471.

²⁸ TAFT., *Spazio e orientamento*, 221.

²⁹ CLEMENS ROMANUS, *Ad Corinthios*, 40:5, 167. Cf. EVDOKIMOV, *Teologia*, 151.

³⁰ Cf. HANI, *Symbolika*, 22; POTOCZNY, «Boskie pochodzenie», 143.

³¹ Cf. GS, 78.

Queste domande hanno la struttura delle suppliche con il carattere epicletico, che si trova spesso nei testi eucologici sia nella Scrittura sia nelle diverse preghiere della Chiesa; nel nostro caso si tratta soprattutto dei versetti A2–6, B3–4, C2–3. Oltre a ciò esse si riferiscono a due diversi gruppi designati: alle persone o alle cose materiali. Si consideri delle invocazioni seguenti:

Tabella 13 – Domande nelle preghiere per la fondazione di una chiesa

ἔπιδε (A2)	– dal ἑφοράω: sorveglio, volgo lo sguardo, guardo, che può significare anche – come nel testo A – l’assistenza della provvidenza divina. Nel nostro caso «volgi lo sguardo» costituisce un’invocazione per la benedizione divina degli offerenti e benefattori del nuovo edificio sacro ³² ;
ἀντάμειψαι (A3)	– dal ἀντάμειψω: scambio, rispondo qualcosa a qualcuno, rendo, restituisco. Nella preghiera: scambi, dacci in cambio, rispondi alle nostre suppliche forma un’invocazione per la benedizione della nuova chiesa;
ἐνίσχυσον (A4)	– dal ἐνισχύω – rafforzamento, fortifico. L’invocazione per la potenza necessaria agli operai, che lavoreranno attorno all’edificazione del nuovo tempio;
διατήρησον (A5)	– dal διατηρέω – preservare. È un’invocazione per le fondamenta dell’edificio e, in senso largo, per tutta la nuova chiesa perché sia edificata come opera immutabile. L’importanza delle fondamenta salde per garantire un buon risultato finale della nuova costruzione è sottolineata già nella Bibbia (cf. 2Mc 14,36; 1Re 7,8-11; Esd 3,6-12; 1Cor 3,10; Mt 7,24) ³³ ;
ἀνάδειξον (A6)	– dal ἀναδείκνυμι – mostro. Un’invocazione per poter vedere il felice compimento del lavoro cominciato;
<i>benedic</i> (B3, C2)	– dal <i>benedico</i> , -ere – lodare, celebrare, benedire, consacrare. Nel testo B3 – l’invocazione per la benedizione degli offerenti, e per la comunità; nel testo C2 – l’invocazione per la benedizione per la prima pietra della futura chiesa ³⁴ ;
<i>præsta</i> (C4)	– dal <i>præsto</i> , -are – (seguito da <i>ut</i> come nel nostro caso) fare in modo che. Con quest’espressione si chiede la grazia divina ai presenti;
<i>fac</i> (B4)	– dal verbo <i>facio</i> , -ere – costruire, comprare, fare, agire, operare, ecc.

³² Anche nella Bibbia e negli alcuni scritti dei Padri possiamo trovare lo stesso significato della parola, cf. At 4,29; EUSEBIUS, *Præparatio*, 1:4,15, 130. Questo verbo può essere paragonato con καθοράω – guarda dall’alto. Cf. De 26,15.

³³ Cf. ADÁMKOVÁ, «Qualche considerazione», 29.

³⁴ Il tema della benedizione è molto frequente nella Scrittura. Per mostrare gli esempi basta rivolgersi al Salterio. Cf. Sal 27,9.

Due di queste suppliche hanno un contenuto molto particolare che mostra lo scopo finale del lavoro. Ecco nella preghiera latina B4 il celebrante prega per tutti coloro che partecipano a questa festa di gioia. L'indicazione riceve la spiegazione nel versetto successivo: la gioia sta nella speranza dei radunati che possano celebrare dei divini misteri nel tempio di Dio e poi prolungare le lodi nell'eternità. Una simile conclusione ce la offre il settimo versetto della preghiera bizantina A. Tutto l'aiuto atteso da Dio deve condurre al completamento della casa di Dio, dove infine, tramite il culto e le dossologie (δοξολογίας), il suo nome possa essere lodato e magnificato.

Tutti questi termini usati nella preghiera all'imperativo, mostrano da una parte la consapevolezza della miseria dell'uomo che di per sé non può fare niente e dall'altra parte la benevolenza di Dio, onnipotente, nel quale il popolo può confidare con certezza. Esse sono anche un'espressione della fiducia umana: se Dio volge il suo sguardo a noi suoi servi indegni, saremo capaci di collaborare con lui per la realizzazione del progetto.

Come già detto in precedenza, il senso centrale e comune di tutte e tre le preghiere destinate per la fondazione di una chiesa, in ambedue le tradizioni, sembra essere l'implorazione della benedizione divina che è la condizione *sine qua non* può essere avviato qualunque lavoro. Nella preghiera bizantina A la domanda viene espressa con la parola ἀντάμειψαι, mentre nei testi latini con *benedic*. Soltanto Dio è l'unica fonte di tutte le benedizioni. Lo sforzo umano assistito dallo sguardo vigilante di Dio riceve tutto il necessario per un lavoro propizio. Seguendo il pensiero di R. Kaczyński si può dire: come tutte le altre forme delle benedizioni cristiane anche quelle che troviamo qui non sono un tentativo dettato dalla superstizione. In realtà, la benedizione è in primo luogo lode e ringraziamento a Dio, è una richiesta anamnetica dove la Chiesa piena di gratitudine fa memoria che tutto è già stato benedetto mediante la creazione, la redenzione e proprio per questo fatto, Dio viene lodato. La benedizione divina continua, allora, sempre. Chiedendo la benedizione, la Chiesa invoca Dio perché le conceda di conseguire la sua bontà e la sua benevolenza donata da Gesù nello Spirito Santo. E. Velkovska ricorda che la benedizione esprime a volte anche la nozione di permesso – se Dio benedice un luogo significa che proprio Lui ha dato il permesso di erigerlo e in quel posto Egli si è compiaciuto³⁵. La benedizione, o in altre parole la santificazione, è anche un atto che esclude alcune cose della sfera profana dall'uso particolare del culto. Nel cri-

³⁵ Cf. VELKOVSKA – KACZYŃSKI, «Benedizioni», 393, 401–402.

stianesimo, quest'azione è legata con la preghiera d'intercessione per coloro ai quali la cosa benedetta servirà³⁶.

Ogni atto della benedizione porta in sé anche il contenuto dell'offertorio. L'offerta è, in realtà, un atto nel quale una persona autorizzata a compierlo nel nome della comunità culturale «trasfigura» una cosa terrestre in una cosa sacra³⁷. In questo punto di vista il rito della benedizione del campo edile di una nuova chiesa è l'offerta per eccellenza: ecco la comunità si mostra dinnanzi al suo Signore per offrirgli non soltanto il pezzo della terra – luogo dell'edificazione, ma anche le sue forze, l'adesione, la fede e l'amore. Anche questo aspetto viene sottolineato nelle preghiere di ambedue le tradizioni. Ecco nel secondo versetto della preghiera bizantina (A) e nel terzo di quella latina (B) leggiamo:

Tabella 14 – Paragone A

τοὺς τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσκομί- ζοντας ἔπιδε	benedic hoc filios tuos qui hanc aream vel donatione facta vel praestito labore ecclesiae tibi aedificandae paraverunt
su coloro che ti offrono le cose tue scelte tra quelle che sono tue volgi lo sguardo	benedici i tuoi figli, che ti offro- no quest'area frutto della generosità e dell'impegno comune per edificarvi una chiesa in tuo onore

Facendo l'offerta a Dio l'uomo, sempre, Lo accetta come principio e fonte di ogni dono. Come dice il passo dalla preghiera bizantina, tutto ciò che possiamo offrire al Signore lo abbiamo ricevuto prima da Lui stesso. Quel pensiero ci porta alla mente anche la dichiarazione offertoriale³⁸ delle anafore eucaristiche delle nostre tradizioni, dove dopo l'anamnesi dell'istituzione dell'Eucaristia il celebrante dice tra l'altro:

³⁶ Cf. «Weihe», KTW, 440.

³⁷ Cf. «Opfer», KTW, 311–312.

³⁸ È un'espressione usata spesso da C. Giraudo per descrivere l'azione dell'offerta dichiarata durante la recita dell'anafora eucaristica. Cf. GIRAUDO, *In unum corpus*, 311, 334, 345, 358, 366–367.

Tabella 15 – Paragone B

L'anafora di san Giovanni Crisostomo	Il Canone Romano
τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέρομεν κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα	offerimus præclaræ maiestati tuæ de tuis donis ac datis
le cose tue scelte tra quelle che sono tue a te offriamo in tutto e per tutto	offriamo alla tua maestà divina, tra i doni che ci hai dato

L'offerta costituisce allora un mezzo per esprimere la gratitudine al Signore, per avvicinarsi a Lui e per mantenere o ristabilire il legame tra l'uomo e il suo Creatore³⁹. Tutte le offerte, anche quella della fondazione di una nuova chiesa, devono essere piene dell'amore. Grazie alle offerte ci avviciniamo alle cose sacre: quando togliamo qualcosa dalla nostra vita o dalla nostra realtà per offrirla a Dio, simbolicamente trasferiamo quello dal nostro mondo alla realtà soprannaturale (v.s.). Allora offrire non significa perdere, ma partecipare alla generosità divina⁴⁰.

Tornando nell'ambito della fondazione di una chiesa possiamo dire che offrendo a Dio τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν, *hanc aream*, il popolo sposta quel luogo in un mondo totalmente diverso, escludendolo da quello profano.

Parlando del nuovo edificio sacro che dovrà essere edificato sul campo appena benedetto, le nostre preghiere adoperano alcune parole specifiche, che descrivono sia la funzione di un tempio cristiano sia la natura di esso (le parole le abbiamo già incontrate nella storia dei riti)⁴¹. Nelle nostre preghiere troviamo i titoli seguenti (spesso incontrati anche nella Bibbia – sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento):

³⁹ Cf. SZYJEWSKI, «Ofiara», 384.

⁴⁰ Cf. PIERZCHALSKI, «Składać ofiarę».

⁴¹ La seconda parte di questo capitolo sarà dedicata all'analisi dei termini descrittivi la chiesa-edificio.

Tabella 16 – Titolo dell'edificio ecclesiale nelle preghiere A, B, C

1. ἐκκλησία (A1)	– il titolo per designare l'assemblea dei credenti ma anche il posto della loro preghiera. Originariamente la parola porta il significato: assemblea, adunanza, riunione (cf. 1Re 8,14; Esd 2,64; Sal 21,23; Mt 18,17; At 9,31; 1Cor 14,23; Ap 1,11) ⁴² ;
2. οἶκος (A3,6)	– il significato del vocabolo greco: casa, abitazione, dimora, tempio; come abbiamo già notato nel primo capitolo LXX ed il Nuovo Testamento parecchie volte adopera questa parola descrivendo il tempio di Gerusalemme (cf. 2Sam 7,5; 1Re 8,10-63; Gv 2,16);
3. <i>ecclesia</i> (B3)	– in latino la parola designa come in greco l'assemblea, la Chiesa, il tempio, la chiesa-edificio (cf. At 5,11; Col 1,24; ecc.) ⁴³ ;
4. <i>templum</i> (B5)	– in latino la parola significa letteralmente: lo spazio celeste, cioè spazio circoscritto del cielo delimitato nell'aria dall'augure col lituo per prendere gli auspici; lo spazio abbracciato dallo sguardo, spazio libero; il <i>templum</i> è anche qualunque luogo o edificio consacrato, tribuna degli oratori; infine la parola significa anche il tempio conacrato a una divinità. Nel linguaggio dell'inaugurazione di una nuova chiesa il <i>templum</i> disegna un vero <i>locus liturgicus</i> destinato funzionalmente alla celebrazione liturgica. Il titolo porta in sé anche un'analogia a Cristo – vero tempio e la sua Chiesa (cf. 1Re 3,2; At 3,3; 1Cor 3,16; ecc.) ⁴⁴ ;
5. <i>opus</i> (C4)	– nel senso della costruzione – opera edificata da uomo per il suo Dio.

Questi titoli dell'edificio sacro cristiano si ripetono anche nelle preghiere destinate per il rito della dedicazione di una chiesa.

Occorre menzionare, in questo momento, che la presenza di una tale serie di titoli nei testi per la fondazione di una chiesa mostra una differenza nelle concezioni simboliche e poi teologiche della chiesa-edificio in ambedue le tradizioni. Nella preghiera bizantina ἐκκλησία è il luogo dove si raduna la Chiesa, essa sarà la casa (οἶκος) o in altre parole la dimora terrestre di Dio. Nella preghiera l'aspetto del culto è presente in modo chiaro, però, il nome dell'edificio non porta qui un carattere culturale determinante. Invece, nella preghiera latina la nuova chiesa, *ecclesia*, pur essendo anch'essa il luogo

⁴² VGI, 574.

⁴³ VLL, 403. Come già detto nel capitolo primo: il titolo *ecclesia* per designare un edificio del culto cristiano incontriamo per la prima volta nella *Historia Augusta* nella «Vita di Aureliano» di Flavio Vopisco († meta IV secolo). Cf. MOHRMANN, «Dénominations», 155–156.

⁴⁴ VLL, 1391; TRUDU, *Immagini simboliche*, 93.

dell'assemblea della comunità è nominata anche *templum*, ciò suggerisce che si tratta del luogo dello svolgimento del culto, il posto dove vengono immolate le offerte (come nell'Antico Testamento, cf. 1Re 8,14-53)⁴⁵.

Nonostante le differenze, le preghiere per la fondazione di una chiesa nell'eucologio greco moderno e nel pontificale portano un carico simbolicamente e teologicamente simile. Proprio per questo, mettendo insieme tutti i titoli sopraelencati, si può provare a creare una comune definizione della chiesa cristiana. Essa potrebbe suonare come segue: «L'edificio del culto cristiano che sta per essere edificato (ἐκκλησία, *ecclesia*) è una casa (οἶκος) edificata (*opus*) in onore di Dio, per la celebrazione della sua gloria (cf. Es 40,34-35; Ez 9,3) tramite dei misteri divini (*templum*) compiuti dalla comunità credente, dalla quale, alla fine, quell'edificio prende anche il nome (ἐκκλησία, *ecclesia*)». La tabella sotto mostra le principali differenze e somiglianze delle preghiere.

Tabella 17 – Paragone C (le preghiere per la fondazione)

	La preghiera A	La preghiera B	La preghiera C
Destinatario	Dio Padre		
Carattere del testo	la supplica – l'invocazione – l'intercessione		
Lo scopo della preghiera	la benedizione della prima pietra	la benedizione della fondazione	la benedizione della prima pietra
Nr. delle domande	5	2	2
Domanda centrale	ἀντάμειψαι (A3)	<i>benedic</i> (B3)	<i>benedic</i> (C2)
I nomi della chiesa	ἐκκλησία, οἶκος	<i>ecclesia, templum</i>	<i>opus</i>
Il senso primordiale dell'edificazione della chiesa	il culto	l'adunanza della Chiesa	l'adunanza della Chiesa
Dossologia	trinitaria	cristologica	cristologica

⁴⁵ In seguito, analizzando le preghiere della dedicazione vera e propria potremo notare un certo spostamento degli accenti in paragone tra le preghiere bizantine e latine. Gli studi che trattano sugli origini dei diversi nomi dell'edificio ecclesiale troviamo in: BARTELINK, «Maison de prière», 101–118; MOHRMANN, «Dénominations», 155–174.

4.2. La dedicazione di una chiesa

Costruito il nuovo edificio di culto cristiano, quando tutto è già preparato, si prosegue con la dedicazione e l'inaugurazione vera e propria. Nei capitoli precedenti, presentando la storia del rito, si è già notato che esso aveva sempre un posto particolare nella vita liturgica delle comunità locali e costituiva una delle feste più solenni sia in Oriente sia in Occidente cristiano⁴⁶.

Proprio il rito della dedicazione o della consacrazione separa quell'edificio dallo spazio profano, lo purifica e nell'epiclesi del rito invoca la discesa dello Spirito Santo che trasforma il posto in una santa montagna della teofania. Dal momento della dedicazione ogni pietra ed ogni frammento dell'edificio comincia a parlare e tutto diviene un canto e una liturgia⁴⁷. La trasformazione avvenne grazie alle diverse sacre funzioni celebrate durante la solennità, però, il carattere del luogo sacro gli viene attribuito, soprattutto, durante le preghiere della celebrazione.

Tra i nostri rituali è l'*Εὐχολόγιον τὸ Μέγα* che presenta una raccolta più ampia e ricca delle preghiere – nel libro ci sono dieci preghiere prescritte per la celebrazione. Invece, nell'*Ordo* latino il rito della celebrazione contiene soltanto due testi eucologici specifici e tutto il proprio della messa della dedicazione (*v.i.*).

Tabella 18 – Preghiere per la dedicazione di una chiesa

La dedicazione di una chiesa	
1–2. Le preghiere di san Callisto 3. La preghiera iniziale davanti alle reliquie 4. La preghiera dell'inizio della dedicazione 5. La preghiera dell'ingresso 6. La preghiera della deposizione delle reliquie 7. La preghiera della supplica 8. La preghiera della dedicazione 9. La preghiera dell'inaugurazione della chiesa 10. La preghiera di ringraziamento	1. La preghiera della benedizione dell'acqua 2. La preghiera della dedicazione

⁴⁶ Cf. SALAVILLE, *Cérémoniel*, 5.

⁴⁷ Cf. EVDOKIMOV, *Ortodossia*, 306–307.

	Le preghiere di <i>proprium</i> della messa: 1. La colletta 2. La preghiera sulle offerte 3. Il prefazio 4. La preghiera dopo la comunione
--	--

Come nella parte precedente anche qui nell'analisi si paragoni le «preghiere comuni», cioè quelle il cui contenuto o l'oggetto del riferimento si può trovare in ambedue i rituali. Prendendo tutti i testi eucologici si può specificare che:

- la preghiera bizantina che abbiamo nominato «dell'inizio della dedicazione⁴⁸» (D) detta all'inizio della celebrazione vera e propria del rito dopo l'apertura della porta è paragonabile alla preghiera latina della benedizione dell'acqua (E), detta subito dopo l'ingresso in chiesa⁴⁹;
- le due preghiere dedicatorie (F, G⁵⁰), chiamate anche «due grandi preghiere sacerdotali»⁵¹, dette nel cuore della celebrazione dell'ἑγκαινία bizantina corrispondono all'unica preghiera dedicatoria latina (H).

Le preghiere D e E possono essere designate anche col titolo comune di «preghiere iniziali», perché proprio esse introducono all'inaugurazione vera e propria della nuova chiesa⁵². Invece, i testi eucologici F, G e H si denominano «propri testi consacratori». Quei due gruppi, infatti, saranno parte della nostra analisi seguente⁵³.

⁴⁸ EMV, 310.

⁴⁹ ODEA, cap. II, n.48. Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 26.

⁵⁰ La preghiera G è pronunciata quasi alla fine della celebrazione. Anziché la preghiera dedicatoria meglio chiamarla la preghiera dell'inaugurazione della chiesa o, come fanno alcuni studiosi, la prima preghiera di ringraziamento. Nella nostra analisi però prendiamola in considerazione (magari i riferimenti più importanti di essa) considerandola come il testo eucologico complementario della preghiera dedicatoria vera e propria. Cf. PERMYAKOV, «Rite of consecration».

⁵¹ Cf. COQUIN, «La consécration», 176.

⁵² Come già detto prima nei rituali bizantini slavi e negli alcuni altri eucologi greci questa preghiera viene detta dopo la consacrazione dell'altare durante l'inaugurazione della chiesa. Qua seguiamo però lo svolgimento secondo EMV.

⁵³ P. Tena nota che nel caso della preghiera dedicatoria latina possiamo trovare un elemento conflittuale. Ecco il pensiero conciliare voleva sottolineare che la chiesa viene dedicata ed inaugurata tramite la celebrazione eucaristica. Quella concezione è evidenziata parecchie volte nel nuovo rituale. Proprio per questo in una delle proposte per la redazione del nuovo *Ordo* non si trovava il *prex dedicationisi*. Dall'altra non si può negare che la preghiera costituisce un elemento tradizionale comune in Oriente ed in Occidente. Alla fine allora la preghiera è stata inserita e la sua funzione primordiale sembra essere l'espressione della volontà del popolo di dedicare la chiesa al Signore e la domanda per ottenere la benedizione divina. Cf. TENA, «Ritual de dedicación», 207.

In questo momento, si deve menzionare anche gli altri testi che si trovano nei nostri libri. E così nel rituale bizantino greco accanto alle preghiere scelte si hanno anche: le due preghiere di san Callisto con il carattere epicletico – il vescovo vi chiede la discesa dello Spirito Santo, la remissione dei peccati per i presenti e la benedizione per i benefattori della chiesa⁵⁴; la preghiera iniziale detta davanti alle reliquie, nella quale – facendo l’anamnesi della buona battaglia combattuta dai martiri – si chiede la loro intercessione e la possibilità per i presenti di partecipare all’eredità che ci hanno lasciato⁵⁵; la preghiera dell’ingresso in chiesa⁵⁶; la preghiera della deposizione delle reliquie nella quale si chiede a Dio che dia ai fedeli una grazia duplice: la prima di permettere, grazie alle preghiere dei venerabili martiri, di celebrare sull’altare dei sacrifici incruenti per la loro salvezza, la seconda di concedere la potenza divina alle reliquie di compiere dei miracoli per la salvezza dei fedeli⁵⁷; la preghiera della supplica dove si chiede a Dio che accolga le preghiere e permetta di compiere la celebrazione perfetta dell’inaugurazione (τὸν ἐγκαίνισμὸν) della chiesa e dell’edificazione dell’altare⁵⁸; la preghiera di ringraziamento dove il Signore viene glorificato per le grazie effuse sulla Chiesa sin dagli inizi e viene chiesto di dare la benedizione per quel nuovo santuario e per la dignità del culto che vi sarà celebrato⁵⁹.

⁵⁴ EMV, 289–290; EMR, 458–459. Perché le preghiere di san Callisto non sono obbligatorie e infatti non fanno la parte integrale del rito i testi di esse abbiamo inserito nell’appendice alla fine di questo lavoro.

⁵⁵ «Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πιστὸς ἐν τοῖς λόγοις σου, καὶ ἀψευδὴς ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις σου· ὁ χαρισάμενος τοῖς ἁγίοις σου Μάρτυσι τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἀγωνίσασθαι, καὶ τὸν δρόμον τῆς εὐσεβείας τελέσαι, καὶ τὴν πίστιν τῆς ἀληθοῦς ὁμολογίας φυλάξαι· αὐτὸς, Δέσποτα πανάγιε, ταῖς αὐτῶν ἰκεσίας παρακλήθητι, καὶ χάρισαι ἡμῖν τοῖς ἀναξίους δούλοις σου, μέρος καὶ κληρὸν ἔχειν μετ’ αὐτῶν· ἵνα, μιμηταὶ αὐτῶν γενόμενοι, καταξιώθωμεν τῶν ἀποκειμένων αὐτοῖς ἀγαθῶν». EMV, 305. Cf. BAR, n. 154,3.

⁵⁶ «Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ κατοστήσας ἐν οὐτανοῖς τάγματα, καὶ στρατιὰς Ἀγγέλων καὶ Ἀρχαγγέλων, εἰς λειτουργίαν τῆς σῆς δόξης, ποιήσιν, σὺν τῇ Εἰσόδῳ ἡμῶν, εἰσοδὸν ἁγίων Ἀγγέλων γενέσθαι, συλλειτουργούντων ἡμῖν, καὶ συνδοξολογούντων τὴν σὴν ἀγαθότητα». EMV, 310.

⁵⁷ «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ καὶ ταύτη τὴν δόξαν τοῖς ὑπὲρ σέ ἀθλήσασιν ἁγίοις Μάρτυσι δωρησάμενος, τὸ σπειρεσθαι ἐν πάσῃ τῇ γῆ τὰ Λείψανα αὐτῶν ἐν τοῖς ἁγίοις Οἴκοις σου, καὶ καρποὺς ἰαμάτων βλαστάνειν· αὐτὸς Δέσποτα, ὁ πάντων τῶν ἀγαθῶν χοριγὸς, ὑπάρχων, πρεσβείας τῶν Ἁγίων, ὃν εὐδόκησας τὴν ἀπόθεσιν τῶν Λειψάνων ἐν τῷ σεπτῷ Οἴκῳ σου γενέσθαι, ἀξίωσον ἡμᾶς ἀκατακρίτως τὴν ἀναίμακτόν σοι προσενεγκεῖν ἐκ αὐτῶ θυσίαν· καὶ δώρησαι ἡμῖν πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα, ἀντάμειψιν παρέχω καὶ ἐν τούτῳ τοῖς ἀθλήσασιν ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, τὸ θαυματουργεῖν δι’ αὐτῶν πρὸς ἡμετέραν σωτηρίαν». EMV, 311–312.

⁵⁸ «Κύριε ὁ Θεὸς ὁ Σοτήρ ἡμῶν, ὁ πάντα ποιῶν καὶ πραγματευόμενος ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, πρόσδεξαι ἡμῶν τῶν ἀναξίων δούλων σου τὰς δεήσεις, καὶ ἰκάνωσον ἡμᾶς ἐπὶ τῆς παρουσίας ὥρας εἰς τὸ ἀκατακρίτως τὸν Ἐγκαίνισμὸν ἐπιτελέσαι τοῦ Ναοῦ τούτου, τοῦ πρὸς σωτηρίαν ἡμῶν, καὶ τὴν σὴν δοξολογίαν οἰκοδομηθέντος, ἐπ’ ὀνόματι τοῦ Ἁγίου (δεῖνος), καὶ τὴν ἔφοδον τῆς ἐν αὐτῷ ποιῆσαι Τραπέζης». EMV, 312.

⁵⁹ «Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὅτι, ἦν ἐξέχεας χάριν ἐπὶ τοὺς ἁγίους Ἀποστόλους, καὶ ἐπὶ τοὺς ὀσίους ἡμῶν Πατέρας, ἡξίωσας, διὰ πολλῆν σου φιλανθρωπίαν, καὶ μέχρις

L'Ordo latino oltre le preghiere sopramenzionate prevede come già detto i testi propri della messa: la colletta, nella quale viene indicata la destinazione della nuova chiesa, cioè la proclamazione della Parola e la celebrazione dei sacramenti⁶⁰, la preghiera sulle offerte dominata dalla gioia, dove si chiede a Dio che riceva le offerte e mandi la benedizione⁶¹; il prefazio dove si trova il motivo principale diviso in quattro parti che presentano Gesù Cristo con la sua dignità sacerdotale, l'altare come il posto dell'offerta e della redenzione, l'altare come il luogo del banchetto e dell'assemblea dei fedeli e l'altare come il luogo dove lo Spirito Santo procede da Cristo Gesù⁶²; la preghiera, dopo la comunione nella quale l'assemblea domanda al Signore l'abbondanza della verità (della rivelazione divina) allo scopo di adorare Dio nel tempio che gli è stato dedicato⁶³.

4.2.1. I testi delle preghiere iniziali

In seguito si presenti i due testi delle preghiere coi quali inizia il rito proprio della dedicazione di una chiesa nella tradizione bizantina (il testo D) e nella tradizione latina (il testo E).

ἡμῶν τῶν ἀμαρτωλῶν, καὶ ἀχρείων δούλων σου ἐκτεῖναι. Διὸ δεόμεθά σου, Δέσποτα πολυέλεε Πλήρσον δόξης, καὶ ἀγιασμοῦ, καὶ χάριτος τὸ Θυσιαστήριον τοῦτο, ὥστε μεταποιεῖσθαι τὰς ἐν αὐτῷ προσφερομένας σοι ἀναμιάκτους θυσίας, εἰς τὸ ἄχραντον Σῶμα, καὶ τὸ τίμιον Αἷμα τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, πρὸς σωτηρίαν παντὸς τοῦ Λαοῦ σου καὶ τῆς ἡμῶν ἀναξιώτητος». EMV, 323.

⁶⁰ «Omnipotens sempiterne Deus, effunde super hunc locum gratiam tuam et ab omnibus te invocantibus auxilii tui munus impende ut hic verbi tui et sacramentorum virtus omnium fidelium corda confirmet». ODEA, cap. II, n.52. Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 33–34.

⁶¹ «Accepta tibi sunt, Domine, munera lætantis ecclesiæ ut populus tuus in hanc domum sanctam conveniens per hæc mysteria salutem perpetuam consequantur. Per Christum Dominum nostrum». Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 150.

⁶² «Vere dignum et iustum est, æquum et salutare, nos tibi Sancte Pater, semper et ubique gratias agere. Qui templum gloriæ tuæ universum mundum fecisti, ut nomen tuum ubique clarificaretur, sed et loca divinis apta mysteriis non renuis tibi sacrari. Hanc ergo orationis domum, humano exstructam labore, maiestati tuæ exsultantes dicamus. Hic veri Templi adumbratur mysterium et cælestis Ierusalem prænotatur imago: Corpus enim Filii tui, ex alma Virgine natum, templum effecisti tibi sacratum, in quo inhabitaret plenitudo divinitatis. Ecclesiam autem sanctam condituisti civitatem supra fundamentum apostolorum ædificatam summo angulari lapide ipso Christo iesu; sed electis construendam lapidibus Spiritu vivificatis coagmentatis caritate ubi tu per infinita sæcula omnia omnibus eris et Christi lumen fulgebit perenne. Per quem nos Domine cum angelis et sanctis universis tibi confitemur in exultatione dicentes». ODEA cap. II, n.75; cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 189.

⁶³ «Multiplica, Domine, quæsumus, per hæc sancta quæ sumpsimus, veritatem tuam in mentibus nostris, ut te in templo sancto tuo iugiter adoremus, et in conspectu tuo omnibus Sanctis glorietur». ODEA, cap. II, n.79; cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 160.

– La preghiera dell’inizio della dedicazione⁶⁴:

Tabella 19 – Testo eucologico D

1. Ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας·	1. Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che sei benedetto nei secoli,
2. ὁ διὰ τοῦ καταπετάσματος τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ἐγκαίνισας ἡμῖν τῆς τῶν προπατόρων Ἐκκλησίας, τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπογεγραμμένων,	2. che per il velo del suo corpo, hai inaugurato per noi l’entrata alla Chiesa dei primogeniti iscritti nei cieli,
3. τὴν εἴσοδον, ἔνθα ἦχος ἑορταζόντων, καὶ φωνὴ ἀγαλλιάσεως·	3. lì dove risuonano i canti festivi e le voci di gioia;
4. αὐτὸς φιλάνθρωπε Δέσποτα,	4. tu stesso, Signore che ami gli uomini,
5. ἐπίβλεπον ἐφ’ ἡμᾶς τοὺς ἁμαρτωλοὺς καὶ ἀναξίους δούλους σου,	5. abbassa il tuo sguardo su di noi peccatori, tuoi servi indegni,
6. τοὺς τὸν Ἐγκαίνισμὸν ἐπιτελοῦντας τοῦ σεβασμίου Ναοῦ (τοῦ δεῖνος),	6. che stanno per celebrare la dedizione di questo venerabile tempio (il nome),
7. εἰς σύμβολον τῆς ἀγιωτάτης σου Ἐκκλησίας,	7. come simbolo della tua santissima Chiesa,
8. τουτέστιν, αὐτοῦ τοῦ σκῆνους ἡμῶν, ὅπερ καὶ Ναόν σου, καὶ μέλη Χριστοῦ σου, διὰ τοῦ πανευφήμου Αποστόλου Παύλου, ὀνομάσαι κατηξίωσας·	8. ossia dei nostri corpi, che, per la bocca del glorioso apostolo Paolo, hai reso degni di chiamare tuoi templi le membra del tuo Cristo.
9. καὶ τοῦτον στερέωσον μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος ἀσάλευτον, καὶ δεδοξασμένον ἐν σοί·	9. Rafforzala fino alla fine del mondo, incrollabile e glorificato in te;
10. καὶ ἀξίωσον ἡμᾶς ἐν αὐτῷ αἰνέσεις καὶ δοξολογίας ἀκαταγνώστους προσάγειν τῇ δόξῃ σου,	10. rendici degni di offrirla a te, in buona coscienza ed intelligenza, con impeccabili lodi e dossologie,
11. καὶ τῷ μονογενεῖ σου Υἱῷ τῷ Κυριῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, καὶ τῷ Ἁγίῳ σου Πνεύματι, ἐν ἐπιγνώσει, καὶ πάσῃ αἰσθηθῆι·	11. come pure al tuo unigenito Figlio nostro Signore Gesù Cristo e al tuo Spirito Santo;
12. καὶ προσκυνῶντας σε ἐν φόβῳ σου, τῶν θείων δειχθῆναι ἀξίους οἰκτιρῶν,	12. che, penetrati dal tuo timore ci prostreremo davanti a te, siamo giudicati degni del tuo amore divino;
13. εὐπροσδέκτους τε τῇ σῇ ἀγαθότητι γενέσθαι τὰς δεήσεις ταύτας, ἃς ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου, τῇ ἀφάτῳ σου εὐσπλαχνία προσάγομεν·	13. e che siano gradite alla tua bontà queste preghiere che noi inviamo alla tua ineffabile misericordia, per noi stessi e per tutto il tuo popolo;

⁶⁴ EMV, 310.

14. πρεσβείας τῆς ἀχράντου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου, καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας.	14. per l'intercessione di nostra Signora immacolata, la Madre di Dio e sempre vergine Maria.
15. Ὅτι Ἅγιος εἶ, ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐν Ἁγίοις ἐπαναπαύη, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρὶ, καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι...	15. Poiché tu sei santo, nostro Dio, e riposi tra i santi, e noi ti diamo gloria, al Padre e al Figlio e al Santo Spirito...

– La preghiera della benedizione dell'acqua⁶⁵:

Tabella 20 – Testo eucologico E

1. Deus, per quem omnis creatura ad vitæ prodit lumen,	1. Dio, per cui tutto il creato raggiunge la luce della vita,
2. tanta homines prosequeris dilectione ut eos non solum paterna alas cura,	2. che circondi gli uomini coll'amore così immenso che non solo li sostieni con la tua cura paterna,
3. sed caritatis rore a peccatis clementer emundes et ad Christum Caput constanter reducas:	3. ma li purifichi amorevolmente dai peccati e li conduci sempre a Cristo, colui che è il loro capo:
4. misericordi enim consilio statuisti ut qui in sacram descendissent undam peccatores, Christo commortui, insontes resurgerent eiusque membra fierent atque æterni præmii coheredes.	4. nella tua misericordia hai voluto, che i peccatori, immersi nelle sacre acque [del Battesimo], muoiano con Cristo e risorgano innocente alla vita nuova, fatti membri del suo corpo ed eredi del premio eterno.
5. Hanc ergo creaturam aquæ tua benedictione sanctifica,	5. Santifica quest'acqua con la tua benedizione,
6. ut, in nos et huius ecclesiæ parietes aspersa, signum existat illius salutaris lavacri, quo, in Christo abluti, templum Spiritus tui sumus effecti,	6. perché, aspersa su di noi e sulle pareti di questa chiesa, sia segno del lavacro battesimale nel quale lavati in Cristo, siamo diventati tempio del tuo Spirito.
7. nos autem cum omnibus fratribus, qui in hac ecclesiæ divina celebrabunt mysteria, ad cælestem Ierusalem pervenire concedas.	7. Concedi che noi con tutti fratelli, che in questa chiesa celebreranno i misteri divini, giungiamo nella Gerusalemme celeste.
8. Per Christum Dominum nostrum.	8. Per Cristo nostro Signore.

⁶⁵ ODEA, cap. II, n. 48.

4.2.2. Le strutture delle preghiere

Le due preghiere riportate sopra presentano le strutture bipartite di cui si trattava già prima. Ognuno di questi testi eucologici comincia con la parte anamnetica seguita da quella epicletica. La parte epicletica a sua volta è composta dalle diverse suppliche e invocazioni indirizzate al Creatore.

La preghiera chiamata «dell'inizio della dedicazione» (D), presa dall'eucologio bizantino greco, l'abbiamo incontrata per la prima volta nel manoscritto COI⁶⁶. Da quel momento, il suo testo si trova in tutti gli eucologi bizantini⁶⁷. È composta da sedici versetti tematici. I versetti 1–9 costituiscono la parte anamnetica. Essa contiene il prologo (D1–2), dove l'orante si rivolge a Dio Padre di Gesù Cristo, e l'anamnesi (D3–9) nella quale Dio è presentato come un vero benefattore degli uomini, un filantropo (D5). Nella struttura della parte anamnetica si trova anche un'intervento epicletico (D6) dove si chiede l'assistenza della provvidenza divina per i radunati. La seconda parte (D10–15) – epicletica – contiene le domande per il nuovo edificio (D10) e per la comunità dei fedeli (D11). La preghiera finisce con la dossologia trinitaria (D15). Storicamente questa preghiera era recitata dal vescovo genuflesso sopra un tappeto. Oggigiorno il rituale non dice niente sulla genuflessione⁶⁸.

La preghiera latina destinata per la benedizione dell'acqua con la quale sarà aspersa la nuova chiesa e l'assemblea liturgica, l'abbiamo divisa in questo lavoro in otto versetti tematici. La prima parte, anamnetica (E1–4), contiene il prologo, dove Dio Padre – il destinatario della preghiera è caratterizzato con le opere fatte per la salvezza dei fedeli. La parte epicletica (E5–7) lega le invocazioni con il mistero del sacramento del battesimo. Il testo finisce con la dossologia cristologica. Questa preghiera e il rito della lustratio al quale si riferisce, può essere presentata quale rito preparatorio alla consacrazione vera e propria della chiesa⁶⁹. Occorre menzionare che questo testo è una composizione nuova, ispirata al modello classico delle preghiere di consacrazione tramandate dai libri liturgici, composta però secondo lo spirito e l'ispirazione del Concilio Vaticano II⁷⁰.

⁶⁶ Cf. COI, nn.17v–18.

⁶⁷ Cf. COS, 242.

⁶⁸ Cf. MEESTER, *Rituale*, 206.

⁶⁹ Cf. CALABUIG, «Or do dedicat ionis», 407.

⁷⁰ Cf. CALABUIG, «Or do dedicat ionis», 409; PATERNOSTER, «Analisi rituale», 608.

4.2.3. L'articolazione delle preghiere

Ambedue le preghiere che analizziamo in questa parte del nostro lavoro sono destinate ad essere lette durante il rito dell'apertura della porta della chiesa, cioè all'inizio della dedicazione vera e propria. Nonostante questo, dal punto di vista testuale, le preghiere non sono uguali e non si riferiscono neanche alle stesse azioni liturgiche. Però, il carattere di questi testi ha significato simile: nell'una e nell'altra si fa l'anamnesi della purificazione dei nostri peccati e si chiede la benedizione divina prima di passare allo stesso rito consacratorio. Nelle preghiere tornano alcuni temi preannunciati già durante il rito della fondazione di una chiesa.

Leggendo la preghiera latina, già in un primo momento appare ai nostri occhi, in modo chiaro, il senso del rito a cui si riferisce. Tutta l'azione del *lustratio* iniziale non ha come scopo preminente la purificazione delle mura del tempio tramite l'esorcismo, ciò era presente nella storia. Il primo scopo è suscitare nell'assemblea un modo di conversione e un ricordo efficace del battesimo, riproponendo in certo senso i primi passi dell'iniziazione cristiana. Allora si può dire che la preghiera è caratterizzata da un grande aspetto penitenziale dove l'aspersione dei fedeli è presentata come segno di penitenza e memoria del battesimo. Questa menzione del battesimo e della rinascita alla vita nuova che il cristiano riceve in questo sacramento (E4,6) ricorda il testo di san Paolo dalla lettera ai Romani. L'Apostolo dice:

O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova. Se infatti siamo stati completamente uniti a lui con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua risurrezione (Rm 6,3-5)⁷¹.

In questo brano Paolo istruisce i fedeli della Chiesa di Roma sull'effetto sublime del battesimo. L'iniziazione cristiana introduce l'uomo all'unione con Cristo sofferente, morto e risorto. Come Gesù fu morto, sepolto e poi è risu-

⁷¹ Cf. Col 2,12; 1Cor 6,15.

scitato così il cristiano deve morire al peccato per rinascere alla vita degli imitatori del Maestro⁷².

Si noti, però, che apprezzando l'uomo, la nostra preghiera non dimentica delle cose materiali. Nella preghiera è menzionata non soltanto l'aspersione penitenziale dei fedeli, ma anche la lustrazione delle pareti della chiesa (E6)⁷³. Nel fare riferimento al battesimo si può vedere un'analogia seguente: per la grazia divina durante il lavacro battesimale l'uomo viene purificato e diventa degno di essere il tempio di Dio; per la lustrazione delle pareti la chiesa viene purificata dalle cose profane e diventa il vero tempio e la vera dimora del Signore⁷⁴.

È possibile notare il carattere penitenziale lo possiamo far presente anche nella preghiera bizantina, però esso non costituisce l'apice, non è il suo punto centrale. La comunità consapevole della propria indegnità e miseria (D6) chiede la benedizione per se stessa e per questo nuovo edificio che sta per essere dedicato. Invocando la potenza salvifica della divina provvidenza, che si esprime tra l'altro nella misericordia (εὐσπλαγγία) divina (D14), l'assemblea dei fedeli vuole essere giudicata degna dell'amore di Dio – allora vuole essere liberata da ogni impurità (D13). Però il senso primordiale della preghiera sembra essere focalizzato sul rito proprio della dedicazione del tempio edificato come simbolo della Chiesa vivente (D7,9–12). Benché il testo della preghiera analizzata non rimandi direttamente al sacramento del battesimo, dobbiamo notare che tutto il rito della dedicazione o della consacrazione assume il carattere paragonabile al primo sacramento della Chiesa⁷⁵.

Allora il testo latino per essere concentrato sull'anamnesi del battesimo (E4,6) menziona soltanto in modo imperfetto i riti dedicatori – nel penultimo versetto il celebrante chiede per coloro che in questa chiesa celebreranno i misteri divini, supponendo che prima essa sarà dedicata (E7). Invece la preghiera bizantina costituisce in realtà una vera introduzione alle altre preghiere e ai riti seguenti della dedicazione. Nel testo il rito che si sta svolgendo è chiamato con il nome ἐγκαίνια – dedicazione, inaugurazione (cf. D7)⁷⁶. Nella nostra preghiera questa parola è usata anche per la descrizione dell'azione salvifica

⁷² Cf. FITZMYER, «Romans», 847.

⁷³ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 26; CALABUIG, «Or do dedicat ionis», 408–409.

⁷⁴ Cf. GÓRSKI, *Konsekracja kościoła*, 11–12.

⁷⁵ Cf. RUGGIERI, «Consacrazione», 108.

⁷⁶ La spiegazione del significato della parola: *vide* nel capitolo primo: «La concezione paleocristiana della dedicazione di una chiesa».

di Dio verso il suo popolo: «Tu che [...] hai inaugurato (ἐγκαινίσας) per noi l'entrata alla Chiesa» (D3). Legando ambedue le espressioni possiamo dire che la sacra funzione della celebrazione della dedicazione di una chiesa-edificio è la partecipazione all'agire di Dio, che già prima ha inaugurato per i suoi fedeli l'ingresso alla Chiesa di cui l'edificio terrestre è soltanto un simbolo imperfetto.

La preghiera bizantina è legata anche con la solenne traslazione delle reliquie dei santi martiri. Proprio per questo motivo essa assume anche il carattere della domanda nella quale il celebrante chiede che l'assemblea abbia la stessa parte nell'eredità dei santi e dei martiri di cui sono imitatori i fedeli radunati alla celebrazione⁷⁷.

Come le preghiere per la fondazione di una chiesa analizzate nella prima parte del capitolo, così anche ambedue le preghiere di cui ci occupiamo ora si rivolgono a Dio Padre, benefattore e creatore di ogni cosa (D1–5; E1–4). I versetti iniziali nelle nostre preghiere esprimono le caratteristiche del Signore in rapporto alla creazione e in rapporto alla salvezza⁷⁸. Ecco Dio è nominato Πατήρ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (D1), φιλόανθρωπε Δέσποτα (D5) e Padre pieno di amore (E2), il vero amico degli uomini, sempre benevolo, che verso il suo popolo ha un'amore immenso e infinito, l'amore più forte della miseria umana e del peccato⁷⁹. Lui è il donatore della luce (E1) il vero *Misericors* (E4)⁸⁰. È il Signore che per il velo del corpo di suo Figlio cioè per il fatto della sua incarnazione ha preparato per i suoi fedeli l'ingresso alla Chiesa dei primogeniti (D3) – (cf. Eb 10,19-20; 12,23). Per salvare il suo popolo Dio stesso ha voluto che le sue membra ricevano il lavacro nelle acque del battesimo per uccidere il peccato e risorgere alla vita nuova (E4)⁸¹. Questa menzione del sacramento del battesimo coincide con il menzionato ingresso alla Chiesa dei primogeniti: esso è infatti la porta dei sacramenti⁸² – grazie al battesimo, il fedele può entrare nella grande comunità dei santi e diventare l'erede dell'immenso tesoro della fede. Quest'amore che Dio rivela ai suoi fedeli incoraggia l'assemblea, che da parte sua si sente indegna, di invocare la divina provvidenza (D6).

⁷⁷ Cf. GETCHA, «Dédicace», 87–88.

⁷⁸ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 26.

⁷⁹ Cf. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paidagogos*, 1:8,63.68, 224, 230.

⁸⁰ Cf. DV, 15.

⁸¹ Cf. SCc, 6.

⁸² Cf. CIC, 849; CCEO, 675, 1–2.

Le parti epicletiche delle nostre preghiere, dove l'assemblea per bocca del suo celebrante invoca la discesa della grazia divina su se stessa e sull'edificio culturale, si appoggiano sulle domande di supplica e d'invocazione. La preghiera bizantina ne contiene tre, la latina due. I verbi usati sono seguenti:

Tabella 21 – Domande nelle preghiere iniziali

ἐπιβλεψον (D6)	– dal ἐπιβλέπω – guardare dall'alto, che può significare anche – come nel nostro caso – l'assistenza della provvidenza divina. Qui «volgi lo sguardo dall'alto» è un'invocazione per l'assemblea, che nel sentirsi indegna di celebrare dei misteri così grandi affida tutto allo sguardo misericordioso del suo Creatore nei cieli (cf. At 4,29) ⁸³ ;
στερέωσον (D10)	– dal στερεόω – rendere solido, solidificare, fortificare, rafforzare, mantenere. La chiesa edificata come il posto dell'incontro tra Dio e il suo popolo deve essere incrollabile e glorificata in Dio. Per questo la supplica dei fedeli riguarda la potenza divina per proteggere quest'opera;
ἄξιωσον (D11)	– dal verbo ἄξιόω – apprezzare, essere stimato degno. Permetti nel senso «riconosci degno» e accetti la chiesa a te offerta per celebrare il culto cioè le lodi e le dossologie;
sanctifica (E5)	– dal <i>sanctifico, -are</i> – santificare, consacrare. La richiesta per la benedizione dell'acqua ⁸⁴ ;
concedas (E7)	– dal <i>concedo, -ere</i> – concedere, ammettere, perdonare, ecc. La supplica per il popolo radunato ora e quello che si radunerà in futuro in questa nuova chiesa ⁸⁵ .

Tutte queste invocazioni rivelano il vero significato dell'edificio culturale che sta per essere inaugurato e le condizioni dell'assemblea liturgica che partecipa a questo meraviglioso evento. Esse, infatti, si riferiscono sia al popolo sia al tempio e hanno un senso simile in ambedue le tradizioni. La nuova chiesa-edificio potrà assumere la sua valenza di diventare il luogo del culto, soltanto, quando sarà mantenuta dalla potenza dall'alto e riconosciuta dal Signore come il posto degno della sua presenza, infine benedetta e santificata da Lui. Dall'altra parte, l'assemblea sostenuta dallo sguardo salvifico di Dio godrà della partecipazione alla solennità dedicataria ed in seguito della celebrazione esercitata nel tempio già consacrato.

⁸³ Cf. EUSEBIUS, *Præparatio*, 1:4,15, 130.

⁸⁴ Cf. CVV, 1238.

⁸⁵ Cf. CVV, 238.

In ambedue i testi teologici il nuovo edificio ecclesiale è nominato con i titoli seguenti:

Tabella 22 – Titoli dell'edificio culturale nei testi delle preghiere iniziali

1. ναός (D6)	– letteralmente il «tempio», la cella o l'interno del santuario (cf. 1Re 7,21; Ez 8,16; Mt 26,61; ecc.);
2. <i>ecclesia</i> (E6)	– assemblea, Chiesa, tempio, chiesa-edificio (v.s. – n. 4.1.3, cf. At 5,11; Col 1,24) ⁸⁶ ;

Riassumendo l'articolazione delle preghiere iniziali del rito della dedicazione di una chiesa nella tradizione latina e bizantina si deve ripetere che esse – pur essendo sostanzialmente diverse – portano un contenuto molto simile. Ambedue i testi – il vecchio greco e il nuovo latino – sono penitenziali e supplichevoli e costituiscono un passaggio ai riti propriamente dedicati.

Tabella 23 – Paragone D (le preghiere per l'inizio della dedicazione)

	La preghiera D	La preghiera E
Destinatario	Dio Padre	
Carattere del testo	la supplica e l'invocazione	l'invocazione e la supplica penitenziale
Lo scopo della preghiera	la benedizione dell'assemblea e della nuova chiesa	la benedizione dell'acqua; l'anamnesi del battesimo dei fedeli per suscitare la loro conversione
Nr. delle domande	3	2
Domanda centrale	ἐπιβλεψον (D6)	<i>sanctifica</i> (E5)
I nomi della chiesa	ναός	<i>ecclesia</i>
Lo scopo dell'edificio	il tempio sarà il simbolo della Chiesa	il culto
Dossologia	trinitaria	cristologica

⁸⁶ VLL, 403.

4.2.4. I testi delle preghiere dedicatorie

Si presenti ora i testi eucologici destinati alla consacrazione o alla dedizione vera e propria di una chiesa bizantina e latina usati negli odierni rituali di ambedue le tradizioni. Si tratta delle due preghiere bizantine (i testi F, G) e di una preghiera latina (il testo H).

– La prima preghiera bizantina della dedizione⁸⁷:

Tabella 24 – Testo eucologico F

1. Ὁ Θεὸς ὁ ἄναρχος καὶ ἀίδιος,	1. Dio eterno e senza principio,
2. ὁ ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα παραγαγών·	2. tu dal nulla hai condotto ogni realtà ad esistere,
3. ὁ φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον,	3. abiti una luce inaccessibile,
4. καὶ θρόνον ἔχων τὸν οὐρανὸν, τὴν δὲ γῆν ὑποπόδιον·	4. hai il cielo come trono e la terra a sgabello dei piedi!
5. ὁ τῷ Μωϋσῆ πρόσταγμα δοὺς καὶ ὑπογραμμὸν, τῷ δὲ Βεσελεὴλ πνεῦμα σοφίας ἐνθεῖς, καὶ ἰκανώσας αὐτοὺς πρὸς ἀπαρτισμὸν τῆς τοῦ μαρτυρίου Σκηνῆς, ἐν ἣ λατρείας δικαιώματα ἦν, τῆς ἀληθείας εἰκόνες καὶ προχαράγματα·	5. Tu hai dato a Mosè istruzioni e progetto e hai riempito Bezaleel di spirito sapiente, mettendoli così in grado di portare a compimento la tenda della Testimonianza, dove vigevano norme per il culto, immagini ed abbozzo della verità.
6. ὁ τῷ Σολομῶντι πλάτος καὶ χῦμα καρδίας δωρησάμενος, καὶ δι' αὐτοῦ τὸν πάλαι Ναὸν ἀναστήσας,	6. Tu hai donato a Salomone larghezza e profondità di cuore e per mezzo suo hai innalzato l'antico tempio,
7. τοῖς ἁγίοις δὲ καὶ πανευφήμοις Ἀποστόλοις τὴν ἐν Πνεύματι λατρείαν, καὶ τῆς Σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς ἐγκαίνισας τὴν χάριν,	7. ma nei tuoi santi e gloriosi apostoli hai rinnovato l'adorazione in spirito e la grazia della vera tenda,
8. καὶ δι' αὐτῶν τὰς ἁγίας σου Ἐκκλησίας, καὶ τὰ θυσιαστήριά σου, Κύριε, τῶν δυνάμενων, ἐν πάσῃ τῇ γῆ καταφυτούσας εἰς τὸ προσάγεσθαί σοι τὰς ἱερὰς καὶ ἀναιμάκτους θυσίας·	8. e per mezzo loro hai come piantato in tutta la terra le tue sante chiese e i tuoi altari, Signore degli eserciti, affinché si rechino a te sacrifici spirituali ed incruenti,
9. ὁ καὶ τοῦτον τὸν Ναὸν νῦν εὐδοκήσας ἐπ' ὀνόματι οἰκοδομηθῆναι τοῦ Ἁγίου (τοῦ δεῖνος),	9. ed ora ti compiacci di questo tempio costruito, nel nome di san (<i>nome</i>),

⁸⁷ EMV, 314–316. Cf. BAR, n.150,20 (trad. italiana di S. Parenti – E. Velkovska).

- | | |
|--|---|
| 10. πρὸς δόξαν σὴν, καὶ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος· | 10. a gloria tua, del tuo Figlio unigenito e del tuo Spirito Santo. |
| 11. αὐτὸς, ἀθάνατε, μεγαλόδωρε Βασιλεῦ, μνήσθητι τῶν οἰκτιρῶν σου, καὶ τὰ ἐλέη σου, ὅτι ἀπὸ τοῦ αἰῶνος εἰσι· | 11. Tu stesso, re immortale e munifico, ricordati della tua bontà e misericordia che sono da sempre: |
| 12. καὶ μὴ βδελύξης ἡμᾶς πλήθει μεμολυσμένους ἁμαρτιῶν, καὶ μὴ βεβηλώσης τὴν διαθήκην σου διὰ τὴν ἡμετέραν ἀκαθαρσίαν· | 12. non respingerci, macchiati come siamo da così tanti peccati, e non violare la tua alleanza a motivo della nostra impurità |
| 13. ἀλλὰ πᾶριδε καὶ νῦν τὰ παραπτώματα ἡμῶν, | 13. ma ignora, anche ora, le nostre colpe, |
| 14. καὶ ἐνίσχυσον ἡμᾶς, καὶ ἰκάνωσον, τῇ χάριτι καὶ ἐπιφοιτήσει τοῦ ἁγίου σου καὶ ζωοποιοῦ Πνεύματος, ἐκτελέσαι ἀκατακρίτως τὸν Ἐγκαινισμὸν τοῦ Ναοῦ τούτου, καὶ τοῦ ἐν αὐτῷ Θυσιαστηρίου ποιήσασθαι τὴν καθιέρωσιν· | 14. donaci forza e rendici idonei, con la grazia e la venuta del tuo Spirito Santo e vivificante, di celebrare, senza subire condanna, la dedizione di questo tempio e di compierne la consacrazione dell'altare, |
| 15. ἵνα, καὶ ἐν τούτῳ εὐλογοῦντες σε ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ μυστικαῖς λειτουργίαις, τὴν σὴν εὐσπλαγηνίαν διαπαντὸς μεγαλύνωμεν. | 15. per benedirti con salmi, cantici e liturgie sacramentali e celebrare sempre la grandezza della tua misericordia. |
| 16. Ναὶ, Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, ἡ ἐλπίς πάντων τῶν περάτων τῆς γῆς, | 16. Sì, Sovrano Signore, Dio, nostro salvatore, speranza dei confini della terra, |
| 17. ἐπάκουσον ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν δεομένων σου, | 17. ascolta noi peccatori che ti invociamo, |
| 18. καὶ κατάπεμψον τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα, τὸ προσκνητὸν καὶ παντοδύναμον, | 18. e manda il tuo Spirito santissimo, potentissimo e adorabile, |
| 19. καὶ ἁγιάσον τὸν Οἶκον τοῦτον· | 19. e santifica questa casa: |
| 20. πλήρωσον αὐτὸν φωτὸς αἰδίου· | 20. riempila di luce perenne, |
| 21. αἰρέτισον αὐτὸν εἰς κατοικίαν σὴν· | 21. eleggila a tua dimora, |
| 22. ποίσον αὐτὸν σκῆνωμα δόξης σου· | 22. fanne tenda della tua gloria, |
| 23. κατακόσμησον αὐτὸν τοῖς θείοις σου καὶ ὑπερκοσμοῖς χαρίσμασι· | 23. ornala con i tuoi doni divini e celesti; |
| 24. κατάστησον αὐτὸν λιμένα χειμαζομένων, ἰατρεῖον παθῶν, καταφυγὴν ἀσθενῶν, δαιμόνων φυγαδευτήριον, | 24. rendila porto per naufraghi, rimedio nelle sofferenze, rifugio dei malati, in grado di mettere in fuga i demoni. |

25. ἐν τῷ εἶναι τοὺς ὀφθαλμοὺς σου ἀνεωγμένους ἐπ' αὐτὸν ἡμέρας, καὶ νυκτὸς, καὶ τὰ ὄτα σου προσέχοντα εἰς τὴν δέησιν τῶν ἐν φόβῳ σου καὶ εὐλαβείᾳ ἐν αὐτῷ εἰσιόντων, καὶ ἐπικαλουμένων τὸ πάντιμον καὶ προσκυνητὸν ὄνομα σου·	25. Qui i tuoi occhi siano aperti notte e giorno, e i tuoi orecchi siano attenti alla preghiera di chi vi entra con timore e devozione ed invoca il tuo Nome degno di onore e di adorazione:
26. ὅσα ἂν αἰτήσωνταί σε, καὶ σὺ ἀκούσεις ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω,	26. ascolta dall'alto del cielo quanto ti chiederanno,
27. καὶ ποιήσεις ἔλεος,	27. sii misericordioso
28. καὶ ἴλεως ἔσῃ αὐτοῖς.	28. e concedilo loro.
29. Φύλαξον αὐτὸν ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος ἀσάλευτον,	29. Conserva incrollabile (questo luogo) fino alla fine dei tempi,
30. καὶ τὸ ἐν αὐτῷ Θυσιαστήριον, Ἅγιον Ἁγίων ἀναδείξον, τῇ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος·	30. e con la potenza e la forza del tuo Spirito santissimo, fanne dell'altare il Santo dei Santi:
31. δόξασον αὐτὸν ὑπὲρ τὸ κατὰ νόμον ἱλαστήριον, ὥσε, τὰς ἐν αὐτῷ τελομένους ἱερουργίας, εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου Θυσιαστήριον κατατᾶν, καὶ τὴν χάριν ἡμῖν κομίζειν τῆς σῆς ἀχράντου ἐπισκιάσεως·	31. rendilo più glorioso di propiziatorio della Legge, in modo che le celebrazioni che vi si svolgono giungano sul tuo altare celeste e spirituale, e ci accompagni la grazia della tua immacolata protezione,
32. θαρροῦμεν γάρ, οὐκ εἰς τὴν τῶν ἡμετέρων ἀναξίων χειρῶν ὑπουργίαν, ἀλλ' εἰς τὴν σὴν ἄφατον ἀγαθότητα.	32. noi infatti non contiamo nell'opera delle nostre indegne mani, ma nella tua indicibile bontà.

– La preghiera bizantina dell'inaugurazione della chiesa⁸⁸:

Tabella 25 – Testo eucologico G

1. Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς	1. Signore Dio nostro, del cielo e della terra,
2. ποιητῆς, ὁ τὴν ἁγίαν σου Ἐκκλησίαν ἀρρήτῳ σοφίᾳ θεμελιώσας,	2. che hai fondato la tua santa Chiesa con sapienza indicibile,
3. καὶ ἀντίτυπον τῆς Ἀγγελικῆς ἐν οὐρανῷ λειτουργίας, τῆς τῆς Ἱερωσύνης τάξης ἐπὶ τῆς τῆς συστησάμενος·	3. ed hai costituito sulla terra l'ordine sacerdotale quale figura della liturgia angelica nei cieli,

⁸⁸ EMV, 322–323; BAR, n.152,9 (cf. trad. italiana di S. Parenti – E. Velkovska).

- | | |
|--|---|
| <p>4. σὺ, Δέσποτα μεγαλόδωρε, πρόσδεξαι καὶ νῦν δεομένου ἡμᾶς, οὐχ ὡς ἀξίους ὄντας περὶ τηλικούτων αἰτεῖν, ἀλλ' ἵνα τὸ ὑπερβάλλον δειχθῆ τῆς σῆς ἀγαθότητος·</p> <p>5. οὐ γὰρ ἐπαύσω τὸ ἀνθρώπινον γένος πολυτρόπως εὐεργετῶν· κεφάλαιον δὲ ἐδώρήσω τῶν σῶν εὐεργεσιῶν, τὴν ἐν σαρκὶ τοῦ Μονογενοῦς σου Υἱοῦ παρουσίαν·</p> <p>6. ὃς, ἐπὶ γῆς ὄφθεις, καὶ λάμψας τοῖς ἐν σκότει φῶς σωτηρίας, ἀνήνεγκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν θυσίαν, καὶ γέγονε τοῦ κόσμου παντὸς ἰλαστήριον,</p> <p>7. κοινωνοὺς ἡμᾶς τῆς ἰδίας Ἀναστάσεως ποιησάμενος·</p> <p>8. καὶ ἀναληφθεὶς εἰς οὐρανούς,</p> <p>9. ἐνέδυσσε τοὺς ἑαυτοῦ Μαθητὰς καὶ Ἀποστόλους, καθὼς ἐπηγγείλατο, δύναμιν ἐξ ὕψους, ἣτις ἐστὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ προσκυνητὸν, καὶ παντοδύναμον, τὸ ἐκ σοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἐκπορευόμενον·</p> <p>10. δι, οὗ, γενόμενοι δυνατοὶ ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ,</p> <p>11. Βάπτισμα παρέδωκαν υἰοθεσίας,</p> <p>12. Ἐκκλησίας ἀνέζησαν,</p> <p>13. ἴδρυσαν Θυσιαστήρια,</p> <p>14. Ἰερωσύνης ἔθεντο κανόνας, καὶ νόμους.</p> <p>15. Ὅν ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ κατέχοντες τὴν παράδοσιν, προσπίπτομέν σοι τῷ αἰωνίῳ Θεῷ, καὶ δεόμεθά σου, εὐσπλαγχνε·</p> <p>16. Τὸν πρὸς τὴν σὴν ὑμνωδίαν οἰκοδομηθέντα τοῦτον Ναὸν τῆς θείας σου πλήρωσον δόξης,</p> <p>17. καὶ τὸ παρὸν Θυσιαστήριον, Ἅγιον Ἄγιον ἀνάδειξον·</p> | <p>4. tu, sovrano munifico, accogli ora noi, pur essendo indegni di chiedere cose così eccelse, che ti preghiamo affinché la tua straordinaria bontà sia manifestata.</p> <p>5. Infatti tu non hai mai cessato di beneficiare in molti modi il genere umano, raggiungendo l'apice della tua benevolenza con la venuta nella carne del tuo Figlio unigenito.</p> <p>6. Venuto sulla terra come luce di salvezza per quanti giacevano nelle tenebre, egli offrì sé stesso in sacrificio per noi, e divenne così propiziatorio per il mondo intero;</p> <p>7. egli ci ha resi partecipi della sua resurrezione,</p> <p>8. è asceso al cielo</p> <p>9. e, come aveva promesso, ha rivestito i suoi discepoli ed apostoli di potenza dall'alto, dello Spirito santo, onnipotente e adorabile, che procede da te, Dio Padre.</p> <p>10. Per mezzo dello Spirito (i tuoi discepoli) divennero potenti in opere e parole:</p> <p>11. trasmisero in consegna il battesimo dell'adozione a figli,</p> <p>12. innalzarono la chiesa,</p> <p>13. edificarono altari del sacerdozio,</p> <p>14. stabilirono norme e leggi.</p> <p>15. Nell'atto di accoglierne la tradizione, noi peccatori ci prostriamo dinanzi a te, Dio eterno, e ti supplichiamo, pieno come sei di misericordia:</p> <p>16. colma della tua divina gloria questo tempio edificato a tua lode,</p> <p>17. e rendine l'altare Santo dei Santi,</p> |
|--|---|

18. ὡς ἐγὼ ἡμᾶς, παρεστῶτας αὐτῷ, ὡς τῷ φρικτῷ τῆς Βασιλείας σου θρόνῳ,	18. così che trovandoci in questo luogo come dinanzi al trono temibile della tua maestà,
19. ἀκατακρίτως λατρεύειν σοι,	19. possiamo adorarti senza subire condanna,
20. δεήσεις ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου ἀναπέμποντος,	20. elevando suppliche per noi e per tutto il popolo,
21. καὶ τὴν ἀναίμακτον θυσίαν τῇ σῇ προσφέροντας ἀγαθότητι, εἰς ἔκουσίων καὶ ἀκουσίων ἀμαρτημάτων συγχώρησιν, εἰς κυβέρνησιν βίου, εἰς ἀγαθῆς πολιτείας κατόρθωσιν, εἰς ἐκπλήρωσιν πάσης δικαιοσύνης.	21. ed offrendo alla tua bontà il sacrificio incruento, per ottenere il perdono dei peccati volontari e involontari, a guida della vita, in vista di una buona condotta e per adempimento di ogni giustizia.
22. Ὅτι ἠυλόγηταί σου τὸ πανάγιον ὄνομα, τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ Ἁγίου Πνεύματος...	22. Poiché benedetto è il tuo santo nome, del Padre, e del Figlio e dello Spirito Santo...

– La preghiera latina della dedizione⁸⁹:

Tabella 26 – Testo eucologico H

1. Deus, Ecclesiae tuae sanctificator et rector,	1. O Dio, santificatore e sovrano della tua chiesa
2. nomen tuum nos festivo celebrare praeconio,	2. celebriamo solennemente il tuo nome;
3. quia hodie fidelium plebs hanc orationis domum,	3. perché oggi il popolo fedele, questa casa di preghiera,
4. ubi te pie veneratur, verbo eruditur, alitur sacramentis,	4. dove ti venera piamente, viene educato dalla parola, è nutrito dai sacramenti,
5. sollemni ritu cupit in perpetuum tibi dicare.	5. con il rito solenne vuole dedicare a te per sempre.
6. Haec aedes mysterium adumbrat Ecclesiae, quam Christus suo sanctificavit cruore, ut Sponsam sibi exhiberet gloriosam, Virginem fidei integritate conspicuam, Matrem Spiritus virtute fecundam.	6. Questo tempio è segno del mistero della Chiesa quale Cristo ha santificato col suo sangue, perché sia la sua Sposa piena di gloria, Vergine per l'integrità della fede, Madre feconda nella potenza dello Spirito.

⁸⁹ ODEA, cap. II, n.62. Di solito i liturgisti dividono la preghiera in 41 versetti che insieme costruiscono le 10 strofe. Nel nostro lavoro, come già detto in precedenza, la divisione del testo è diversa e include i versetti tematici. Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 101.

- | | |
|---|--|
| 7. Ecclesia sancta, electa vinea Domini, cuius palmitibus mundus omnino impletur, quæ propagines suas, ligno baiulante, suspensas erigit ad regna cælorum. | 7. Chiesa santa, vigna eletta del Signore, che ricopre dei suoi tralci il mondo intero e avvinta al legno della croce innalza i suoi virgulti fino al cielo. |
| 8. Ecclesia felix, tabernaculum Dei cum hominibus, templum sanctum, quod lapidibus vivis extruitur, Apostolorum fundamentis consistens, Christo Iesu summo lapide angulari. | 8. Chiesa felice, dimora di Dio tra gli uomini, tempio santo costruito con pietre vive sul fondamento degli Apostoli, sulla pietra angolare che è Cristo Gesù. |
| 9. Ecclesia sublimis, Civitas iugo montis erecta, perspicua cunctis, et omnibus clara, ubi Agni lucerna fulget perennis et gratum resonat canticum beatorum. | 9. Chiesa sublime, città alta sul monte, chiara a tutti per il suo fulgore, dove splende lampada perenne l'Agnello, e si innalza festoso il coro dei beati. |
| 10. Supplices ergo te, Domine, adprecamur: dignare hanc ecclesiam et hoc altare cælesti sanctificatione perfundere, ut locus sanctus semper existat et mensa fiat in perpetuum Christi sacrificio parata. | 10. Per questo umilmente ti preghiamo Signore, manda la tua santificazione su questa chiesa e su quest'altare, perché siano sempre luogo santo e mensa sempre preparata per il sacrificio di Cristo. |
| 11. Hic unda divinæ gratiæ hominum obruat delicta, ut filii tui, Pater, peccato mortui vitæ renascantur supernæ. | 11. Qui il fonte della grazia lavi le nostre colpe, perché i tuoi figli, Padre, morti al peccato, rinasceranno alla vita celeste. |
| 12. Hic fideles tui, altaris mensam circumstantes, memoriale Paschatis celebrent et verbi Christi eiusque corporis reficiantur convivio. | 12. Qui i tuoi fedeli, riuniti intorno all'altare, celebrino il memoriale della Pasqua e si nutrano al tavolo della parola e del corpo di Cristo. |
| 13. Hic laudis oblatio iucunda resultet, Angelorum concentibus vox hominum sociata, ac pro mundi salute iugis ad te ascendat oratio. | 13. Qui risuoni l'offerta piacevole, e la voce degli uomini si unisca ai cori degli angeli, qui salga a te come preghiera incessante per la salvezza del mondo. |
| 14. Hic pauperes misericordiam inveniant, oppressi veram consequantur libertatem cunctique homines filiorum tuorum induant dignitatem, donec ad illam, quæ sursum est, Ierusalem, exultantes perveniant. | 14. Qui il povero trovi misericordia, l'oppresso ottenga la vera libertà e ogni uomo metta la dignità dei tuoi figli, finché tutti giungano alla gioia piena nella Gerusalemme del cielo. |
| 15. Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum... | 15. Per il nostro Signore Gesù Cristo tuo Figlio... |

4.2.5. Le strutture delle preghiere

Tutte le tre preghiere presentate sopra le abbiamo divise come nelle precedenti sezioni – in versetti tematici. Questi testi, come gli altri già presentati, in modo chiaro presentano le strutture bipartite. Ogni preghiera comincia con la parte anamnetica (F1–10, G1–14, H1–9) seguita da quella epicletica (F11–32, G15–21, H10–14). La parte epicletica a sua volta è composta dalle diverse suppliche ed invocazioni indirizzate al Creatore. Il tema generale di tutte le preghiere è l'invocazione della benedizione per il nuovo edificio del culto.

La prima delle nostre preghiere – quella bizantina segnata con la lettera F, è presente già nei più antichi manoscritti⁹⁰. Il testo è di origine costantinopolitana (dal secolo VI). Nella prima parte il vescovo prega pro *se ipso* e pro clero e per tutta la nuova opera che sta per essere solennemente inaugurata. Subito all'inizio, dopo aver glorificato brevemente Dio (F1–4), il celebrante fa l'anamnesi di Mosè e dell'arca dell'alleanza – ombra e modello di quella vera (F5), del tempio di Salomone (F6) ed ordinamento sulla terra delle chiese e degli altari (si tratta di «vera tenda») per offrirvi dei sacrifici incruenti (F7–8)⁹¹. La parte anamnetica finisce con una proposizione predicativa che funge da trasposizione (F9–10). Nella seconda parte (epicletica) si trova tutta la serie di imperativi formulati in relazione alla nuova chiesa ed all'altare (F11–32). Il celebrante domanda la discesa dello Spirito Santo per poter compiere la solenne celebrazione⁹².

Anche, la seconda preghiera di cui ci si occupa in quest'analisi (G) – complementare alla prima è di origine costantinopolitana ed è presente negli antichi rituali greci⁹³. Benché, essa venga recitata, già dopo la consacrazione dell'altare la si considera come preghiera dedicataria o meglio preghiera d'inaugurazione. Nella prima parte del testo (la parte anamnetica) il celebrante glorifica Dio, sovrano e creatore dei cieli e della terra, per la sua bontà

⁹⁰ BAR, n.150,20; COI, nn.12–12v; COS, 231–233.

⁹¹ Nota V. Ruggieri che queste tre menzioni costituiscono dei «quasi-embolismi» con un ruolo di grande importanza perché esse servono a dar valore alla domanda. Cf. RUGGIERI, «Consacrazione», 109; GIRAUDDO, *Struttura*, 316.

⁹² Cf. GETCHA, «Dédicace», 82; RUGGIERI, «Consacrazione», 109; PERMYAKOV, «Rite of consecration». Permyakov nota anche che nella traslazione aramaica del rito bizantino (XII/XIII secolo) un eucologio melchita divide la preghiera in due diverse: la prima costituisce un'intercessione per il clero e la seconda è un'epiclesi per il nuovo edificio ecclesiale.

⁹³ BAR, n.152,10; COI, n.15v; COS, 237–238. Il testo seguente presenta alcuni cambiamenti lessicali in confronto con i testi antichi però il senso e l'articolazione della preghiera è rimasta immutabile, allora non ci fermiamo qui sulla presentazione dei cambiamenti menzionati.

(G1–3), mostrata pienamente nel dono dell’incarnazione del Logos e in tutta l’economia della salvezza (G4–14). Nella parte epicletica il vescovo domanda che la gloria divina riempi il nuovo tempio (G16). L’altare, invece, grazie all’azione di Dio, deve diventare un «Santo dei Santi» (G17). Nei versetti seguenti (G18–21) viene presentata la destinazione della nuova chiesa. La preghiera finisce con la dossologia trinitaria (G22)⁹⁴. La preghiera si mostra come un résumé di tutta la storia della salvezza⁹⁵.

Il terzo tra i nostri testi che si analizza (la preghiera H) è preso dall’*Ordo* latino della dedicazione di una chiesa. Questa preghiera è nuova, composta, dopo il Concilio Vaticano II, contiene due preghiere precedenti: l’una per la dedicazione della chiesa e l’altra per la consacrazione dell’altare⁹⁶. Si è divisa in 15 versetti tematici. Il contenuto del testo è il seguente: il prologo (H1–5), in cui l’assemblea esprime la volontà di dedicare la chiesa; in seguito sono presentate le immagini bibliche della Chiesa (H6–9). La parte epicletica propriamente detta si include in un versetto tematico, dove il celebrante invoca la benedizione e la santificazione di Dio sulla chiesa e sull’altare (H10). Questo stico, è seguito da quattro strofe legate tra loro con l’avverbio «hic», che spiegano le funzioni a cui serve l’edificio culturale cristiano (H11–14) – qui si può guardare un’analogia con la struttura del testo precedente. La preghiera finisce con la dossologia cristologica (H15)⁹⁷.

4.2.6. L’articolazione delle preghiere

Come già detto in precedenza, agli inizi di tutte le nostre preghiere, l’assemblea si rivolge a Dio benedicendolo o riconoscendo la sua grandezza e la sua bontà. Ecco il testo F proprio nel versetto iniziale riconosce Dio come *ἄναρχος καὶ ἀίδιος* (F1) – eterno e senza principio, chi è Creatore di tutto (F2). La sua inimmaginabile grandezza si esprime nella descrizione della sua dimora che si trova nella luce inaccessibile (*ὁ φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον*) nei cieli; usando le parole isaiane la preghiera dice che la terra è soltanto lo sgabello dei suoi piedi (F3–4, cf. Is 66,1; Mt 5,35). Un carattere simile lo si trova anche nella seconda delle nostre preghiere – ecco il celebrante si rivolge a Dio presentato come il fondatore sapiente della Santa Chiesa (G1–2).

⁹⁴ Cf. GETCHA, «Dédicace», 86–87.

⁹⁵ Cf. *Consécration et inauguration*, 11.

⁹⁶ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 100.

⁹⁷ Cf. FERRARO, *Cristo è l’altare*, 89–90.

Anche il testo eucologico latino, pur usando parole diverse da quelle bizantine, porta in sé le espressioni che costituiscono il riconoscimento della grandezza infinita di Dio. Proprio il nostro Creatore è colui che santifica e colui che governa la Chiesa – «sanctificator (cf. Es 31,13) et rector (cf. Sal 27,9) Ecclesiae» (H1). Anche i versetti seguenti sono legati con l'invocazione di un unico e grande Signore. Nella preghiera dedicatoria l'*Ordo* celebra il NOME del Signore (*nomen tuum*) – benefattore, santificatore e guida del suo popolo (H2). Qua si sente il profumo di tutta la tradizione che risale già all'Antico Testamento dove i patriarchi glorificavano il santo nome di Dio (cf. Gen 12,8) e poi allo stesso nome divino furono edificati gli splendidi luoghi sacri. La preghiera di Salomone, citata nel primo capitolo, molte volte si appella proprio al nome di Dio, che, dopo la solenne dedicazione, doveva abitare nel tempio (cf. 1Re 8,33). Questo tema del nome del Signore torna ancora nella parte seguente della nostra analisi. Occorre menzionare che la preghiera latina nei primi versetti presenta anche il tema della celebrazione, cioè la volontà del popolo di dedicare la nuova chiesa (H1–5), in cui i fedeli venerano Dio e saranno educati dalla parola, alimentati dai sacramenti con la grazia di colui che sazia la fame – Gesù Cristo (H4).

In tutte le preghiere, già dall'inizio, è presente l'espressione che mostra Dio come il primo protagonista dell'evento liturgico e il popolo cristiano come il secondo.

Riassumendo gli inizi delle nostre preghiere, si deve dire che i titoli ivi attribuiti a Dio vanno in armonia in ambedue le tradizioni. Benché, semanticamente diversi, tutti (ἄναρχος, ἁγίος, Κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, *sanctificator, rector Ecclesiae*) si mettono nell'ambito della relazione: Dio – Chiesa⁹⁸.

Dai versetti introduttivi p alle parti anamnetiche delle nostre preghiere. Esse mostrano già più differenze. Benché tutte le tre preghiere abbiano l'anamnesi fortemente basata sugli eventi biblici, si riferiscono ai diversi momenti dalla storia della salvezza⁹⁹. La prima preghiera bizantina (il testo F) è profondamente ancorata nell'Antico Testamento. Due versetti di essa si riferiscono alle due grandi opere veterotestamentarie: alla tenda della Testimonianza di Mosè (F5) e al tempio di Salomone (F6)¹⁰⁰. Il versetto seguente del-

⁹⁸ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 89–93.

⁹⁹ In questa parte gli elementi biblici saranno soltanto menzionati – l'approfondimento del loro significato troviamo nel terzo paragrafo del capitolo presente.

¹⁰⁰ La descrizione dal punto di vista del tema del nostro lavoro: *vide cap. I*.

la preghiera trasferisce l'attenzione al tempo della Chiesa e al servizio degli apostoli a favore della vera tenda – cioè della Chiesa (F8) per passare infine al tempio la cui solennità della dedicazione si svolge ora (F9).

Confrontando la preghiera F con l'altro testo greco (G), si vede che dopo aver lodato il munifico Signore, passa all'anamnesi dell'evento salvifico di Cristo – dalla sua incarnazione, che qui viene chiamata «l'apice della benevolenza» del Padre, fino alla sua morte, risurrezione e la discesa dello Spirito Santo (G5–9). La parte anamnetica di questo testo eucologico finisce con la menzione che i discepoli di Cristo hanno potuto trasmettere la fede (G11), innalzare le chiese e gli altari del sacerdozio (G12–13) e stabilire le leggi e le norme (G14) per mezzo dello Spirito Santo (G10).

Il valore dato alla prospettiva neotestamentaria lo troviamo anche nella parte anamnetica della *prex dedicationis* latina. Anziché menzionare le veterotestamentarie «dimore» di Dio (come il testo F), la preghiera H presenta il nuovo tempio cristiano che sta per essere consacrato (*hæc ædes*) come segno del mistero della Chiesa vivente (H6), e per questo concentra l'attenzione sulle diverse immagini simboliche non dell'edificio ma del Corpo Mistico di Cristo. Ecco la Chiesa viene nominata la sposa piena di gloria, la vergine, la madre feconda (H6), la vigna eletta (H7), la dimora di Dio, il tempio santo (H8), la città alta sul monte (H9). L'usanza di questi titoli delinea una visione della Chiesa che si fonda sulla prospettiva profondamente biblica del *populus Dei* e del *Corpus Christi*¹⁰¹. Essa però è strettamente legata anche con il magistero del Concilio Vaticano II. Nella costituzione *Lumen Gentium* leggiamo tra l'altro:

Come già nell'Antico Testamento la rivelazione del regno viene spesso proposta in figure, così anche ora l'intima natura della Chiesa ci si fa conoscere attraverso immagini varie, desunte sia dalla vita pastorale o agricola, sia dalla costruzione di edifici o anche dalla famiglia e dagli sponsali, e che si trovano già abbozzate nei libri dei profeti. La Chiesa infatti è un ovile [...], un gregge, [...] il podere o campo di Dio, [...] edificio di Dio [...]. Questo edificio viene chiamato in varie maniere: casa di Dio [...], la dimora di Dio con gli uomini (cf. Ap 21,3), e soprattutto tempio santo, il quale, rappresentato dai santuari di pietra, è l'oggetto della lode dei santi Padri ed è paragonato a giusto titolo dalla liturgia alla città santa, la nuova Gerusalemme [...]. La Chiesa, chiamata «Ge-

¹⁰¹ Cf. TRUDU, *Immagini simboliche*, 35.

rusalemme celeste» e «madre nostra» (Gal 4,26; cf. Ap 12,17), viene pure descritta come l'immacolata sposa dell'Agnello immacolato (cf. Ap 19,7; 21,2 e 9; 22,17), sposa che Cristo «ha amato e per essa ha dato se stesso, al fine di santificarla» (Ef 5,26), che si è associata con patto indissolubile ed incessantemente «nutre e cura» (Ef 5,29), che dopo averla purificata, volle a sé congiunta e soggetta nell'amore e nella fedeltà (cf. Ef 5,24), e che, infine, ha riempito per sempre di grazie celesti, onde potessimo capire la carità di Dio e di Cristo verso di noi, carità che sorpassa ogni conoscenza (cf. Ef 3,19)¹⁰².

Le immagini simboliche si trovano anche nella preghiera bizantina F. Lì, però, non fanno parte dell'anamnesi e non descrivono la Chiesa-comunità, ma vengono introdotte nella parte epicletica poiché la chiesa-edificio deve diventare il tramite della santificazione. Il celebrante chiede a Dio che renda il nuovo edificio porto per naufraghi, rimedio nelle sofferenze, rifugio dei malati e il luogo senza l'accesso ai demoni¹⁰³. Giova notare però che anche la preghiera latina descrivendo la finalità della chiesa la presenta in modo molto simile (H14).

Le parti anamnestiche di tutte le tre preghiere fanno la loro attualizzazione nell'epiclesi. La specifica invocazione della grazia divina tramite l'opera dello Spirito Santo nei nostri testi viene iniziata dalla richiesta diretta a Dio perché intervenga con la sua azione salvifica *hic et nunc*: ora, nell'atto di accoglierne la tradizione (cf. G15), ti supplichiamo (cf. H10), o Re immortale (cf. F11). Il celebrante, sia nel rito bizantino, sia in quello latino, prosegue con le domande. Esse, come pure quelle nelle preghiere precedenti, hanno la struttura delle suppliche con il carattere epicletico.

Tra tutte le tre preghiere il testo latino e il testo greco G presentano l'epiclesi simile. Il testo eucologico H si limita all'invocazione della santificazione per la chiesa e per l'altare. La domanda epicletica si chiude in due parole: «sanctificatione perfunderere». Tramite quell'espressione si chiede a Dio tutto ciò che è stato evocato nella parte che precede. Oltre a ciò si supplica perché il Signore sia presente con l'ineffabile forza santificatrice dello Spirito Santo nella chiesa e sull'altare trasformandoli nel «luogo santo» e nella lieta «men-

¹⁰² LG, 6

¹⁰³ Occorre menzionare che secondo la tradizione cristiana – orientale e occidentale – «l'atto dedicatorio segna la sconfitta delle potenze diaboliche e ne esorcizza ogni possibile presenza». FONSECA, «Dedicazione», 926.

sa»¹⁰⁴. G. Ferraro nota che per spiegare e capire questa epiclesi è opportuno esporre il significato della realtà che descrivono le parole: santo, santità, santificare e santificazione. Dopo l'elenco di alcuni testi biblici sul tema, il nostro autore dice che la santità indica una realtà intimamente e profondamente divina in Dio, in Cristo e nello Spirito Santo. Nella liturgia viene partecipata e comunicata agli uomini la trascendenza divina. Dalla santità della Trinità deriva anche la santificazione degli uomini. Essa opera l'appartenenza e l'unione degli uomini a Dio, realizzata nei sacramenti. La santificazione della chiesa e dell'altare è finalizzata alla celebrazione dei misteri sacramentali. Chiedendo la santificazione nella preghiera si domanda la discesa dello Spirito Santo per fare delle cose terrene (l'edificio e la mensa) delle realtà sante, le proprietà speciali di Dio e del suo culto, che saranno per sempre destinati alla liturgia¹⁰⁵.

Una simile epiclesi troviamo anche nella preghiera bizantina per l'inaugurazione di una chiesa (il testo G). Nei due versetti il celebrante chiede a Dio che riempra con la gloria il tempio [τοῦτον Ναὸν τῆς θείας σου πλήρωσον δόξης] (G11) e rendi dell'altare il vero Santo dei Santi [τὸ παρὸν Θυσιαστήριον, Ἄγιον Ἁγίων ἀνάδειξον] (G12). Ambedue le domande si riferiscono alla tradizione veterotestamentaria, come al fondamento su quale ha cresciuta la tradizione cristiana. La nuova chiesa bizantina come il tempio di Salomone vuole essere piena di gloria di *Yahveh*, per diventare sua proprietà e una specie di sua dimora terrestre (cf. Es 40,34-35; 1Re 8,10-11; Ez 43,3). Come nella tenda della Testimonianza e poi nel tempio di Gerusalemme il punto centrale della chiesa cristiana deve essere l'altare – esso infatti costituisce il vero Santo dei Santi. Questo riferimento al punto centrale del tempio di Salomone è comune anche negli altri riti orientali, e mostra il forte legame con la tradizione dello spazio sacro giudaico¹⁰⁶. Come il Santo dei Santi degli ebrei così l'altare cristiano è il fondamento di ogni rito sacro, cioè somma e principio di tutti i beni¹⁰⁷. Nell'Antico Testamento si trattava della presenza di Dio per manifestare la sua volontà, per sostenere, per rafforzare, per guidare e per esigere, non di una comunicazione personale né di un dono intimo¹⁰⁸. Il Santo dei Santi cristiano, non assume soltanto lo stesso significato e la fun-

¹⁰⁴ Cf. Calabuig, «Ordo dedicationis», 429.

¹⁰⁵ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 108–110.

¹⁰⁶ Cf. Coquin, «Consécration», 175–176.

¹⁰⁷ Cf. CABASILAS, *Vita*, 262.

¹⁰⁸ Cf. CONGAR, *Mistero*, 31.

zione che ha nell'Antico Testamento. Esso non è infatti una tavola semplice per sacrificare le offerte, ma è proprio una tavola santa, il nuovo Monte Sion, dove Dio – Gesù Cristo scende in persona per immolare se stesso e così per salvare il suo popolo¹⁰⁹.

Prendendo in considerazione il testo eucologico F si nota che questo contiene l'epiclesi più sviluppata. Il numero delle domande epicletiche contenute in questo testo eucologico è di 20 (il testo greco G ne contiene 2 ed il latino H soltanto 1). Nella preghiera si può evidenziare due gruppi di domande separate con un versetto che spiega la funzione della chiesa cristiana (F15). Tramite numerose invocazioni, l'assemblea chiede la grazia e la benedizione non soltanto per il nuovo tempio e per l'altare (questo si svolge nella seconda epiclesi – F18–31), ma anche per se stessa (F11–14.17). I fedeli sono convinti che soltanto la forza divina può renderli idonei a compiere la dedicazione della chiesa e la consacrazione dell'altare. La preghiera ci offre una lunga raccolta di termini che servono a presentare a Dio le richieste e a chiedere a Lui la benedizione. Nell'epiclesi, nella quale l'oggetto della preghiera è il nuovo edificio ecclesiale, tutte le domande sembrano essere condizionate dalla prima: «κατάπεμψον τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα, τὸ προσκυνητὸν καὶ παντοδύναμον» (F18). Lo scopo finale della solennità può avvenire soltanto grazie alla discesa dello Spirito Santo e grazie alla sua forza creatrice.

Tra tutte le invocazioni dette durante la preghiera, la domanda principale sembra essere quella in cui si chiede di ottenere la santificazione della chiesa – come nel testo latino, anche in questi greci, proprio la santificazione del tempio e dell'assemblea costituisce lo scopo principale della dedicazione. Come già detto, in precedenza la santificazione deve trasformare la realtà terrena in una realtà celeste. La nuova chiesa, come il tempio, deve diventare il posto pieno di luce perenne (F20), dimora di Dio e tenda della sua gloria (F21–22). Custodita dallo sguardo divino, rimarrà luogo sicuro per tutti quelli che invocano il Nome di Dio (F25) e la semplice mensa che è il centro di quest'edificio incrollabile (F29), deve diventare il Santo dei Santi (F30).

Il lessico delle domande epicletiche nelle nostre preghiere si presenta come segue:

¹⁰⁹ Cf. NIN, «Altare», 30; RAQUEZ, *Roma Orientalis*, 419; EVDOKIMOV, *Ortodossia*, 308.

Tabella 27 – Domande nelle preghiere dedicatorie

μνήσθητι (F11)	– dal verbo μμνήσκω – ricordo. Con questo verbo l'assemblea si rivolge all'eterna assistenza della provvidenza divina;
μὴ βδελύξης (F12)	– la negazione del verbo βδελύσσω – detestare, aborrire, respingere. Si chiede la misericordia di Dio;
μὴ βεβηλώσης (F12)	– la negazione dal βεβηλώω – violare, profanare. La richiesta a Dio di essere fedele nonostante l'infedeltà dei credenti;
πάριδε (F13)	– dal παρπράω – ignorare, guardare dietro in un altro modo;
ἐνίσχυσον (F14)	– dal ἐνίσχύω – rafforzare, fortificare. L'invocazione per l'assemblea per renderla forte e capace spiritualmente di celebrare la solennità della dedicazione;
ικάνωσον (F14)	– dal ικάνωω – rendere idoneo. Nell'invocazione la parola assume il significato come quella precedente;
ἐπάκουσον (F17;26)	– dal ἐπακούω – ascoltare;
κατάπεμψον (F18)	– mandare dall'alto; l'invocazione per la discesa dello Spirito Santo (τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα);
ἀγίασον (F19)	– dal ἀγιάζω: santificare;
πλήρωσον (F20; G16)	– dal πληρώω: riempire;
αἰρέτισον (F21)	– dal αἰρετίζω: scegliere, preferire, eligere;
πήισον (F22)	– dal ποιέω: fare.
κατακόσμησον (F23)	– dal κατακοσμέω: ornare (nella nostra preghiera);
κατάστησον (F24)	– dal καθίστημι: porre, collocare, costituire, rendere;
εἶναι (F25)	– infinito dal εἰμί: essere.
ἔσῃ (F27–28)	– dal εἰμί: essere.
φύλαξον (F29)	– dal φύλάσσω: sorvegliare, fare la guardia, conservare;
ἀνάδειξον (F30; G16)	– dal αναδεικνυμι: fare, mostrare, consacrare, dedicare, inaugurare. L'invocazione speciale per la consacrazione dell'altare;
δόξασον (F31)	– dal δοξάζω: glorificare;
<i>perfundere</i> (H10)	– dal <i>perfun-do, ere</i> : versare, cospargere, colmare, riempire.

Un altro gruppo di parole importanti, dal nostro punto di vista, formano i termini adoperati nei testi eucologici per descrivere il nuovo edificio ecclesiale. Facendo una simile sintesi nella prima parte di questo capitolo si è notato che tali titoli usati nelle preghiere A, B, C avevano un significato simile, cioè non presentavano tante differenze. Prendendoli insieme si può formulare una definizione dell'edificio ecclesiale, che potrebbe essere comune nelle tradizioni bizantina e latina¹¹⁰.

Invece, i titoli usati nelle preghiere dedicatorie assumono un significato differenziato e alla fine mostrano anche una prospettiva differente, con la quale, ambedue le tradizioni di cui ci si occupa guardano il senso e lo scopo finale dell'edificio ecclesiale cristiano. I termini che si trovano nei nostri testi eucologici sono i seguenti:

Tabella 28 – Titoli della chiesa-edificio nelle preghiere dedicatorie

1. ναός (F9.14; G16)	– il tempio, la cella o l'interno del santuario. Come già detto in precedenza nell'ambito giudeo-cristiano la parola descriveva già il tempio di Gerusalemme ¹¹¹ (v.s. – n. 4.2.3);
2. οἶκος (F19)	– anche quella parola già incontrata prima, esprime esattamente un luogo dell'abitazione – qui: dimora di Dio (v.s. – n. 4.1.3);
3. κατοικία (F21)	– la dimora, il luogo d'abitazione, la residenza. Nella Bibbia questa parola descrive soprattutto i luoghi della dimora umana, ma succede anche che questa parola descrive l'abitazione divina ¹¹² ;
4. σκηνωμα δόξης (F23)	– tenda della gloria (l'allusione alla tenda della Testimonianza dal Es 25–40);
5. ἐκκλησία (F8, G12)	– l'assemblea, l'adunanza, la riunione (v.s. – n. 4.1.3);
6. <i>orationis domum</i> (H3)	– casa della preghiera;
7. <i>ædes</i> (H6)	– edificio, tempio, ma anche casa ¹¹³ .

¹¹⁰ «L'edificio del culto cristiano che sta per essere edificato (ἐκκλησία, *ecclesia*) è una casa (οἶκος) edificata (*opus*) in onore di Dio, per la celebrazione della sua gloria tramite i misteri divini (*templum*) compiuti dalla comunità credente, dalla quale alla fine quell'edificio prende anche il nome (ἐκκλησία, *ecclesia*)» (sopra).

¹¹¹ Cf. 1Re 8.

¹¹² Cf. Sal 132,13.

¹¹³ Cf. VLL, 68.

8. <i>ecclesia</i> (H10)	– l’assemblea, Chiesa, il tempio, la chiesa-edificio (v.s. – n. 4.1.3);
9. <i>locus sanctus</i> (H10)	– letteralmente il luogo santo.

I termini greci usati per descrivere il tempio cristiano, di nuovo, mostrano di più il legame con la tradizione veterotestamentaria che le nozioni nella preghiera latina. Secondo il commento al rito della dedicazione pubblicata a Chevetogne, tutta la preghiera può essere paragonata con quella di Salomone dal 1Re 8. Benché, non tutti i termini e le espressioni presenti nella preghiera bizantina si trovano nel testo veterotestamentario, le idee fondamentali del tempio e della presenza di Dio sono le stesse¹¹⁴. La chiesa presentata come *ναός, οἶκος, κατοικία, σκήνωμα δόξης* assume il carattere primordiale come la *domus Dei*, il posto dell’abitazione di Dio. Chiaro che si tratta qui dell’abitazione divina non nel senso pagano o veterotestamentario, ma nel senso cristiano: essa diviene la dimora e la tenda della gloria divina (F22–23)¹¹⁵, sarà riempita con i necessari doni celesti (F23) e così potrà «esercitare» il senso della sua esistenza. Infine, la *domus Dei* compresa così presenta il simbolo della Chiesa come comunità dei credenti; è il luogo dell’incontro tra Dio e il suo popolo, da dove salgono agli occhi e alle orecchie di Dio le preghiere di onore e di adorazione. Lì si elevano delle suppliche e si offrono sacrifici incruenti, cioè si esercita il culto liturgico (F25; G20–21). Quell’edificio ecclesiale, eretto a lode di Dio (G16) costituirà sicuro legame tra la terra e la dimora celeste di Dio (F26). Trasformato così potrà compiere il suo ruolo primordiale di essere il luogo adatto alle celebrazioni sacramentali e alle altre diverse preghiere (F15), diventare il porto, il rimedio e il rifugio libero da ogni potenza di male (F24)¹¹⁶.

Come nei testi greci anche nella preghiera latina si trova la menzione secondo la quale la nuova chiesa sarà il luogo delle celebrazioni liturgiche. L’altare che è il punto centrale dell’edificio deve essere sempre preparato per il sacrificio di Cristo (H10). Però, paragonata con le preghiere greche, la teologia neotestamentaria nella preghiera latina supera quella antica. Il primo significato del luogo santo più che la «dimora terrestre» della gloria di Dio si presenta come la *domus ecclesiae*, il posto dell’assemblea, l’essere insieme della Chiesa vivente della quale l’edificio è il simbolo imperfetto. Il senso

¹¹⁴ Cf. *Consécration et inauguration*, 22.

¹¹⁵ Cf. Es 40,34-35; 1Re 8,10-11.

¹¹⁶ Cf. KUNZLER, *Archieratikon*, 183.

dell'erezione di una nuova chiesa lo spiegano le parole contenute nei versetti seguenti dell'epiclesi, dove la domanda generale si scompone in petizioni particolari¹¹⁷. Ecco il tempio cristiano deve essere, soprattutto, il posto delle celebrazioni sacramentali. Prima di tutto, esso servirà come luogo, in cui sorgeranno le acque del battesimo, grazie alle quali i fedeli rinasceranno a vita nuova e così parteciperanno alla morte e risurrezione di Cristo (H11, cf. 1Cor 10,1-2)¹¹⁸. La chiesa è anche l'ambiente adatto alla celebrazione eucaristica – che è nel modo diretto il memoriale della Pasqua (H12). Nella strofa seguente, la preghiera esprime la convinzione che il luogo consacrato, tramite la celebrazione della solennità della dedicazione è un ambiente destinato ad ogni forma di preghiera (H13)¹¹⁹. G. Ferraro nota che le evocazioni di questa parte della preghiera riguardano la liturgia delle ore (*vide* l'espressione «*laudis oblatio*») e tutte le altre preghiere (ciò viene espresso con la frase «*pro mundi salute iugis ad te ascendat oratio*»). Nel versetto seguente, la chiesa-edificio si mostra nello stesso modo come nel testo greco F: è il posto in cui si trovano i doni della misericordia (che pienamente si è espressa nel dono di salvezza), della libertà per gli oppressi (si tratta, soprattutto, della liberazione dal peccato) e dell'amore di Dio Padre verso i suoi figli (espresso nella dignità che tutti loro hanno ricevuto nel sacramento del battesimo, diventando così dei figli adottivi del loro Creatore)¹²⁰.

Guardando questi versetti, in ambedue le tradizioni, si nota che il senso dell'edificio si mostra alla fine nello stesso modo. La diversità è presente, però, nel punto di partenza della descrizione eucologica. Mentre il testo latino, sin dall'inizio, fa il confronto tra la chiesa-edificio e la Chiesa-comunità, il testo greco evoca le veterotestamentarie dimore di Dio e mette in rilievo il carattere culturale del tempio cristiano presentandolo, anche oggi, come il luogo della dimora della gloria divina. Alla fine, però, ambedue i testi esprimono la concezione che il luogo dedicato a Dio deve essere, anzitutto, il posto dell'incontro personale con il Signore e il suo popolo fedele.

La preghiera bizantina F, che nella liturgia, è seguita dalla litania diaconale, finisce con l'affidamento filiale alla bontà di Dio (F32). Il testo G si conclude, invece, con la dossologia trinitaria (G22). La conclusione nella preghiera latina è costituita dalla dossologia cristologica (H15).

¹¹⁷ Cf. CALABUIG, «*Ordo dedicationis*», 429.

¹¹⁸ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 111–113.

¹¹⁹ Cf. PATERNOSTER, «*Analisi rituale*», 612.

¹²⁰ FERRARO, *Cristo è l'altare*, 114–118.

Tabella 29 – Paragone D (le preghiere per l'inizio della dedicazione)

	La preghiera F	La preghiera G	La preghiera H
Destinatario	Dio Padre		
Carattere del testo	supplica – invocazione – intercessione		
Nr. delle domande	20	2	1
Domanda centrale	κατάπεμψον (F18)	πλήρωσον (G16)	<i>sanctificatione perfundere</i> (H10)
I nomi della chiesa	ναός, οἶκος, κατοικία, σκήνωμα δόξης, ἐκκλησία	ναός, ἐκκλησία	<i>orationis domum, aedes, ecclesia, locus sanctus</i>
Il primo scopo dell'edificio	la <i>domus Dei</i>	la <i>domus Dei</i> la <i>domus ecclesiae</i>	la <i>domus ecclesiae</i>
Dossologia	—	trinitaria	cristologica

4.3. I principali temi teologici nelle preghiere

Dall'analisi fatta nella parte precedente di questo capitolo appare nel modo chiaro la presenza nelle nostre preghiere dei diversi temi teologici. Seguendo il parere di C. Fonseca si può dire che tutta la sacralità dei luoghi di culto è fortemente pregna di significati teologici, ecclesiologici ed antropologici¹²¹. Allora, anche gli specifici testi eucologici, in questo ambito, si mostrano come i veri e fedeli *loci theologici*. Mettendo insieme le menzioni della teologia si può dividerle nei seguenti gruppi che rappresentano: i riferimenti biblici (sia vetero – sia neotestamentari), la Trinità, la cristologia, l'ecclesiologia e l'eschatologia.

4.3.1. I riferimenti biblici

Sembra lecito cominciare quest'ultima parte del nostro lavoro soffermandosi alla Sacra Scrittura. Essa, infatti, poiché contiene la Parola di Dio, deve essere sempre il punto di partenza di ogni sforzo teologico. Come ci insegna il Concilio Vaticano II:

¹²¹ Cf. FONSECA, «Dedicazione», 930.

La sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, inseparabile dalla sacra Tradizione; in essa vigorosamente si consolida e si ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo. Le sacre Scritture contengono la parola di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio, sia dunque lo studio delle sacre pagine come l'anima della sacra teologia¹²².

Questo punto di partenza biblico è giustificato anche dalle stesse strutture e dai contenuti delle preghiere di cui ci occupiamo in questo lavoro. Le formule, le immagini, le domande e anche le parti anamnestiche ed epicletiche dei testi eucologici possono essere paragonate con le fonti scritturistiche. Benché, non sia lo scopo di questo lavoro elaborare dettagliatamente tutti i riferimenti biblici, ci soffermiamo ora, soltanto, sulle dirette menzioni che si appellano alla tradizione biblica.

Leggendo le preghiere del rito della dedicazione di una chiesa nelle tradizioni di cui ci si occupa già nelle parti anamnestiche, si nota il forte influsso scritturistico. Appellandosi alle diverse azioni salvifiche di Dio, le preghiere fanno l'anamnesi degli eventi dalla storia della salvezza. Si è già menzionato questo nella parte precedente descrivendo l'articolazione delle preghiere. Per riprendere l'idea, si ricordi soltanto che Dio viene mostrato come Creatore (F1) e Re immortale (F11) che vuole avere il luogo particolare dell'incontro con il suo popolo (A1, cf. Es 25,8-9), per porvi la sua gloria (A3, cf. Es 40,34; 1Re 8,10). Dio è il principio di ogni bene e donatore di ogni grazia (B1, F1, H1, cf. Sal 32,10; 42,8; 51,18; 2Cor 9,8) la cui bontà è incomprendibile (F32, G4.24, cf. 1Cro 16,34; Sal 13,5; 106,1; Ger 31,3; Mc 10,18). Lui è il Padre nostro (C1, cf. Gal 1,4; Ef 1,2) e Padre del nostro Salvatore Gesù Cristo (D1, cf. Gv 8,54; 2Cor 11,31; 1P 1,3), che ama i suoi figli (D4, E2, cf. Tt 3,4). Il nostro Signore per le sue creature è pieno di misericordia (E3-4, F11, G15, H14, cf. Ne 13,22; Sal 51,1; Rm 9,16). Però, accanto a queste menzioni veterotestamentarie presenti nelle preghiere in modo indiretti ha anche dei richiami diretti agli eventi biblici.

La preghiera bizantina per la dedicazione di una chiesa (detta già: il testo F) è fortemente marcata dalle ricorrenze veterotestamentarie. Già all'inizio, dopo la lode a Dio, per mostrare l'incomprendibile grandezza del Signore, essa utilizza l'immagine presa dall'Antico testamento del cielo come del suo trono e della terra come dello sgabello dei suoi piedi (F4, cf. 1Cro 28,2; Is

¹²² DV, 24.

66,1; Lam 2,1; Mt 5,35; At 7,49). Ecco il primo e più significativo è quello presente nella parte anamnetica della preghiera bizantina per la dedicazione di una chiesa (detta qua il testo F). Nei versetti F5 e F6 il celebrante dice:

Tabella 30 – Riferimenti alla tenda di Mosè e al tempio di Salomone

La tenda della Testimonianza (F5)	Il tempio di Salomone (F6)
Tu hai dato a Mosè istruzioni e progetto e hai riempito Bezaleel di spirito sapiente, mettendoli così in grado di portare a compimento la tenda della Testimonianza, dove vigevano norme per il culto, immagini ed abbozzo della verità.	Tu hai donato a Salomone larghezza e profondità di cuore e per mezzo suo hai innalzato l'antico tempio.

La presenza di questi due grandi personaggi della storia del popolo eletto mettono la nostra preghiera in una chiara relazione con i luoghi sacri veterotestamentari. La presenza del fondatore della tenda della Testimonianza, in seguito del costruttore del primo tempio di Gerusalemme mostra in modo chiaro che la chiesa la cui dedicazione viene celebrata è, in linea diretta, l'erede della tradizione cresciuta con la presenza divina tra il popolo eletto, soprattutto, dai tempi della costruzione del primo tempio di Gerusalemme. I cristiani, come una volta Mosè, avvicinandosi alle loro chiese devono ricordare le parole: «Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa!» (Es 3,5).

La figura di Mosè, il più grande profeta per gli ebrei, è anche un personaggio importantissimo per i cristiani (*vide cap. I*). Come notano R. Motte e M.F. Lacan, nel Nuovo Testamento, oltre a Gesù, soltanto Mosè viene definito mediatore (cf. Gal 3,19)¹²³. Infatti, proprio per la mediazione di Mosè, Dio dette la Legge al popolo eletto e per la mediazione di Gesù ha dato la salvezza all'intera umanità¹²⁴. Per l'appunto come mediatore è presentato Mosè nella preghiera recitata davanti all'altare appena costruito. La mediazione riguarda

¹²³ Cf. Occorre notare che nel rito bizantino della posa della croce, che nel nostro lavoro abbiamo soltanto menzionato si trova un altro parallelismo tra Mosè e Gesù. Il bastone di Mosè è presentato come la prefigurazione della «preziosa e vivificante Croce del tuo diletto Figlio, nostro Signore Gesù Cristo». Davanti al bastone di Mosè si ritirano e si aprono le acque del Mar Rosso. Il bastone di Mosè è figura della Croce, con la quale il grande Educatore sana, conduce e punisce, ciò conferma anche Origene che in un'omelia diceva che la croce di Cristo è il vero bastone del Sommo Sacerdote, che è fiorito e ha dato il frutto della salvezza a tutti i popoli. Anche nella preghiera di san Calisto appare Mosè dove è presentato come l'uomo riempito di una gloria speciale. Cf. EMV, 331; EMR, 317; ORIGENES, *Homiloæ*, 9, 112–131.

¹²⁴ MOTTE – LACAN, «Moïse», 779.

qua la costruzione dell'antico tabernacolo, cioè di una forma di passaggio tra l'altare e il tempio¹²⁵. Subito dopo compare il nome di Bezaleel, cui Dio ha dato lo spirito della saggezza per costruire l'edificio sacro (cf. Es 31,1-3).

Come si è già visto nella prima parte di questo lavoro anche il nome del secondo figlio di Davide, Salomone, è uno dei più noti dell'Antico Testamento. La sua opera più importante, resta sempre la costruzione del tempio di Dio (cf. 1Re 5,15; 9). Come nota Y. Congar, l'idea della costruzione del tempio era del tutto ispirata e voluta da Dio stesso e Salomone ebbe il merito di recepire questa volontà¹²⁶. La sua capacità di aprirsi al dono divino ci permette di chiamare Salomone, al pari di sant'Eusebio di Cesarea, «edificatore della casa di Dio»¹²⁷.

V. Ruggieri nota che il modello di questi due versetti è ben conosciuto ed evoca a questo proposito un passo da una delle omelie di Fozio, pronunciata probabilmente nell'anno 864 per l'inaugurazione della chiesa palatina del Pharos¹²⁸. Si riporti, ora il testo del patriarca:

Nei tempi antichi Mosè, vedente di Dio, sotto il divino comando ha edificato il tabernacolo per offrirvi dei sacrifici a Dio e espiare le colpe del suo popolo; e dopo il Salomone edificò il tempio di Gerusalemme, un'opera fiera che eclissò con la sua bellezza, dimensioni e magnificenza tutti i templi precedenti. Però come le ombre e le figure erano inferiori alla verità e alla realtà, erano allora inferiori al tempio appena edificato per il nostro pio e grande Imperatore, non soltanto per questo che quel tempio è di Grazia e dello Spirito, mentre quell'altro fu di Legge e di Lettera, ma anche perché perché il punto di bellezza, di esecuzione e di abilità danno a quella prima il secondo posto¹²⁹.

All'evento della costruzione della tenda della Testimonianza, il testo F si appella ancora un'altra volta descrivendo le origini della Chiesa. Essa, infatti, viene chiamata σκίνη τῆς ἀληθινῆς, la vera tenda (F7). La spiegazione che presenta la tenda di Mosè come il prototipo della Chiesa la si trova anche

¹²⁵ Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 15.

¹²⁶ CONGAR, *Mistero*, 67.

¹²⁷ Cf. EUSEBIUS, *Historia*, 10:4, 80-81.

¹²⁸ Cf. RUGGIERI, «Consacrazione», 105.

¹²⁹ PHOTIUS, *Homilia*, 571C-D. *Vide* la traduzione inglese: PHOTIUS, *Homilies*, 188.

presso alcuni Padri¹³⁰. La Chiesa appare come il compimento dei preannunci veterotestamentari. Però, c'è una sostanziale differenza tra la σκίνη di Mosè e la σκίνη τῆς ἀληθινῆς: in questa nuova il culto non si svolgerà più con i sacrifici come prima, ma in spirito e verità (cf. Gv 4,23; Os 6,6).

Un altro legame diretto delle nostre preghiere con la tradizione veterotestamentaria costituisce il nome attribuito all'altare della nuova chiesa. Ecco nella preghiera F30 il celebrante chiede a Dio che faccia τὸ ἐν αὐτῷ Θυσιαστήριον, Ἅγιον Ἄγιον ἀνάδειξον. La stessa formula la si trova anche nel testo greco G17. Il testo latino, benché anch'esso chiami, l'altare *locus sanctus* (H10), non fa il diretto collegamento con la tradizione dell'Antica Alleanza. La presenza nelle preghiere (sia greche, sia latine) delle formule bibliche descriventi il santissimo posto nel tempio (ebr. כַּבֵּדִי, מִשְׁדֵּךְ הַשָּׁמַיִם, gr. θυσιαστήριον, lat. *mensa, altare*) rivelano la ricca simbologia dell'altare cristiano, edificata proprio sull'eredità giudeo-cristiana. Il significato del Santo dei Santi giudaico si è già presentato nel primo capitolo di questo lavoro. Invece, la simbologia teologica dell'altare cristiano il cui significato è stato presentato nel terzo capitolo, viene descritto dettagliatamente nella preghiera della consacrazione di esso¹³¹. Dal testo si evince, come già detto, che l'altare rimane sempre il punto centrale di ogni chiesa. Secondo la tradizione teologica, esso non è una tavola semplice: infatti, viene chiamato anche «trono», «tavola di vita», «luogo del sacrificio», è la tavola su cui viene celebrata la liturgia e su cui vengono deposti l'evangelario e i vasi sacri»¹³². Questa tavola santa è il simbolo di Cristo¹³³ e il prototipo della Chiesa¹³⁴. Nella storia della teologia era considerato come la rappresentazione del presepe¹³⁵, del tavolo del Cenacolo¹³⁶, della croce di Gesù¹³⁷ ed anche del suo sepolcro, nel quale venne deposto

¹³⁰ Cf. BEDA, *Tabernaculo*, 2:1, 195; METHODIUS, *Convivum*, 112A; GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Oratio*, 1052C. Nel nostro testo eucologico appare chiaro che la tenda della Testimonianza di Mosè non raffigurava semplicemente il nuovo edificio di culto cristiano ma proprio la Chiesa-comunità dei credenti.

¹³¹ Cf. SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana*, 201. La storia e la simbologia dell'altare cristiano è stata presentata nell'opera di gesuita J. Braun, ed è stata racchiusa in due grandi volumi già citati in precedenza.

¹³² Cf. NIN, «Altare», 30.

¹³³ Cf. AMBROSIUS, *De sacramentis*, 4, 458D; EUSEBIUS, *Historia*, 10:4,61, 100; HONORIUS, *Gemma*, 1, 586D.

¹³⁴ Cf. BEDA, *Tabernaculo*, 2:107, 303.

¹³⁵ Cf. CHRYSOSTOMUS, *Philogonio*, 6, 753; GERMANUS, *Contemplatio*, 389B.

¹³⁶ Cf. HONORIUS, *Sacramentarium*, 87, 792A.

¹³⁷ Cf. AMBROSIUS, *Epistola* 65, 10, 1224C.

vero pane celeste, sacrificio spirituale e incruento, offerta ai fedeli del Cibo di vita eterna¹³⁸. P. Evdokimov chiama l'altare il santo monte Sion ed il suo centro cosmico¹³⁹. Seguendo il pensiero di I. Calabuig si può dire un'altra volta: come l'Eucaristia è il centro del culto cristiano, così l'altare è il centro dell'edificio ecclesiale – ad esso tutto conduce e da esso tutto parte. L'altare cristiano è il posto di concentrazione della più pura spiritualità liturgica e della intensa pietà cristiana¹⁴⁰.

L'altare cristiano assume un carattere sacro mediante due modi: primo per la celebrazione su di esso dei sacri misteri ed il secondo per un atto formale della sua solenne consacrazione. Secondo la legge della Chiesa, quella consacrazione è obbligatoria per ogni altare fisso¹⁴¹.

Una sintetica definizione dell'altare cristiano dal punto di vista teologico l'ha fatta C. Valenziano descrivendolo nel modo seguente:

L'altare cristiano, da quando è stato adottato, è di pietra o saldo come fosse di pietra; infatti «pietra è Cristo». È unico; infatti «uno è il Cristo», una la sua mensa, uno il suo Calvario. È quadrato o tendente al quadrato; infatti è mensa disponibile ai «quattro venti» del mondo. È elevato; infatti è Calvario a cui tutti «innalzeranno lo sguardo». È piccolo o tendente al piccolo; infatti non accoglie «ammasso di vittime cruenti»¹⁴².

Guardando questa breve spiegazione non ci stupisce l'analogia con il Santo dei Santi veterotestamentario che si trova nelle preghiere per la consacrazione.

Accanto a queste menzioni veterotestamentarie le nostre preghiere portano anche un carico neotestamentario. Già la sopramenzionata vera tenda ci trasporta spiritualmente nel periodo cristiano. Così, dal momento della fondazione della Chiesa, grazie al servizio degli apostoli, la terra si riempiva con le chiese, con i posti dove il *Κύριος, τῶν δυνάμεων* può essere lodato con i sacrifici spirituali e incruenti (F8).

¹³⁸ Cf. GERMANUS, *Contemplatio*, 389B; RAQUEZ, *Roma Orientalis*, 419.

¹³⁹ Cf. EVDOKIMOV, *Ortodossia*, 308.

¹⁴⁰ Cf. CALABUIG, «Ordo dedicationis», 430.

¹⁴¹ CCEO, 1237, 1; CIC, 1237, 1. Cf. BRAUN, *Altar* 1, 663.

¹⁴² VALENZIANO, «Architettura liturgica», 423–424; cf. LANZARINI, *Ars celebrandi*, 111. *Vide*: MAZZA, «Autel», 101–116.

Nelle preghiere, due volte direttamente, è menzionato anche san Paolo Apostolo – C1 e D8 con i riferimenti a Gesù – unico fondamento della Chiesa e alla teologia del tempio vivo (cf. 1Cor 3,11-16). La maggior parte dei riferimenti neotestamentari è legata con gli altri temi teologici di cui ci occuperemo in seguito: si tratta soprattutto della cristologia e dell'ecclesiologia paolina.

Un altro gruppo di riferimenti biblici si può specificare nella preghiera latina per la dedicazione di una chiesa. Nella parte anamnetica si trovano diverse immagini della Chiesa, titoli che portano alla mente diversi passi scritturistici¹⁴³. Essa viene chiamata sposa¹⁴⁴, vergine, madre feconda (H6)¹⁴⁵, vigna eletta (H7, cf. Is 5,1-7; Gr 2,21; Sal 79; Gv 15,1-5), dimora di Dio con gli uomini, tempio santo costruito con pietre vive (H8)¹⁴⁶, città alta sul monte (H9)¹⁴⁷. Tutti questi titoli sono fortemente ancorati sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento. Un'altra volta si tornerà ad essi descrivendo l'ecclesiologia presente nelle nostre preghiere.

4.3.2. La Trinità

Dall'analisi delle menzioni bibliche presenti nelle preghiere destinate alla fondazione e alla dedicazione di una chiesa nella tradizione latina e bizantina

¹⁴³ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 93–96.

¹⁴⁴ Nell'Antico Testamento l'alleanza tra Dio e il suo popolo, l'amore di Dio verso il suo popolo, viene spesso illustrato con le immagini coniugali. Nel Nuovo Testamento questo insegnamento profetico va a compiersi. L'era messianica è stata presentata da Gesù come una realtà nuziale nella quale Lui stesso è lo sposo. In San Paolo la comunità viene nominata direttamente come sposa di Cristo. A perfezione il tema nuziale giunge nella descrizione della liturgia celeste che troviamo nell'Apocalisse. L'unione sponsale tra Gesù Cristo e la Chiesa è fondata sul suo sacrificio. Egli infatti si è donato per la sua sposa, l'ha purificata con il sacramento del battesimo e mediante la sua parola rende la sua sposa pura. Cf. Os 1–3; Is 1,21; 49,14; Gr 2,1-7; Ez 16,23; Mt 9,15; 22,1-14; 25,1-13; Mc 2,19; Lc 5,34; Gv 3,29; Ef 5,25-32; 2Cor 11,12; Ap 19,6-10; 21,2-10; 22,16-20.

¹⁴⁵ Cf. AUGUSTINUS, 213, 8, 1064: «La Chiesa è vergine. Tu forse mi potresti dire: Ma se essa è vergine, come mai partorisce dei figli? E se figli non ne partorisce, come mai noi abbiamo dato i nostri nomi per nascere dalle sue viscere? E io ti rispondo: Essa è vergine però partorisce. Assomiglia a Maria che partori il Signore. Forse che santa Maria non partori da vergine e vergine rimase tuttavia? Così anche la Chiesa partorisce ed è vergine. E se consideri bene, [anche] essa partorisce il Cristo, perché son membra di Cristo quelli che vengono battezzati. «Voi siete il corpo di Cristo e le sue membra» (1Cor 12,27), dice l'Apostolo. E se partorisce membra di Cristo, essa è somigliantissima a Maria».

¹⁴⁶ Nota G. Ferraro che in questa parte della preghiera troviamo una combinazione di testi di Ap 21,3; 1P 2,4-5; Ef 2,20. Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 100.

¹⁴⁷ L'espressione che la sua origine trova nel Mt 5,14-16 e Ap 21,23-24. Cf. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia*, 112–113.

di oggi si analizza adesso un altro tema teologico fondamentale. Si tratta della presenza e del ruolo della Santissima Trinità nei testi eucologici.

In una delle scritte di un contemporaneo teologo ortodosso, Y. Spiteris, si legge:

La Trinità per la Chiesa ortodossa è il *fondamento incrollabile* di ogni pensiero religioso, di ogni pietà, di ogni vita spirituale, di ogni esperienza. È lei che si cerca quando si cerca Dio, quando si cerca la pienezza dell'essere, il senso e lo scopo dell'esistenza¹⁴⁸.

Benché l'autore esprima qui soltanto la prospettiva ortodossa, si può allargare il suo pensiero anche alla Chiesa latina. Perché, per ogni riflessione teologica cristiana, il punto di partenza e la meta deve essere non soltanto la Scrittura, cioè la Parola di Dio, ma soprattutto quello dalla cui bocca questa Parola esce – Dio vivente nella comunione della Trinità. Proprio la verità trinitaria e la verità cristologica sono due verità che possono verificare la vera fede cristiana¹⁴⁹.

Non può stupire allora che anche nelle preghiere di cui ci si occupa nell'analisi di questo lavoro siano evidenti gli aspetti trinitari espressi nei diversi modi. Benché, dal punto di vista trinitario, le preghiere bizantine sembrano essere più ricche, gli elementi trinitari mostrano in modo chiaro la continuità del tesoro della fede in ambedue le tradizioni. Sia nella preghiera bizantina, sia in quella latina è presente la convinzione che tutta l'azione salvifica dipenda dalla creativa comunione della Santissima Trinità. Nei nostri testi si trovano le menzioni che si riferiscono alla Trinità compresa insieme (soprattutto nei testi bizantini, *vide* anche le dossologie trinitarie) e all'unità delle azioni compiute da ciascuna delle Persone. Occorre fermarsi un attimo sulla spiegazione teologica delle azioni divine per comprendere meglio il senso teologico dei testi eucologici.

La questione dell'«agire insieme» di tutta la Trinità è presente nella teologia – soprattutto, quella ortodossa e le radici di essa risalgono a Origene, il quale notò che la volontà di Dio è presente nella volontà del Figlio e che questa volontà è inalterabile (ὥστε εἶναι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ Υἱοῦ ἀπαραλλάκτω τοῦ θελήματος τοῦ Πατρὸς) – allora si tratta di una sola

¹⁴⁸ SPITERIS, «Dottrina trinitaria», 45.

¹⁴⁹ Cf. ROGOWSKI, *ABC*, 63.

volontà¹⁵⁰. Essa è legata con l'unità di agire. La teologia greca lega questo con la dottrina sulle energie divine, attraverso le quali Dio si manifesta al mondo¹⁵¹. La dottrina nasce come la parte della spiegazione della divinità dello Spirito Santo in sant'Atanasio. Nella sua lettera a Serapione Atanasio menziona che la Trinità come perfetto inizio non contiene niente di esterno (οὐδὲν ἀλλότριον ἢ ἕξωθεν ἐπιμιγνύμενον ἔχουσα). L'autore dice che è la natura autoconsistente, indivisibile e l'azione è sempre una (ὁμοία δὲ ἑαυτῇ καὶ ἀδιαίρετός ἐστι τῇ φύσει, καὶ μία ταύτης ἡ ἐνέργεια)¹⁵². Un insegnamento simile si trova anche nell'opera *Contra Eunomio* di Basilio. L'autore dice che la divinità dello Spirito Santo è stata indicata dal fatto, che l'azione dello Spirito è coordinata con le azioni del Padre e del Figlio (ἐνέργεια συντεταγμένη ἐστὶ τῇ Πατρός καὶ Υἱοῦ ἐνέργεια).¹⁵³ Un'importante spiegazione ci dà anche san Gregorio di Nissa. Lui sottolinea la differenza tra la realtà creata è quella divina. La varietà delle differenze che si può trovare tra gli uomini, crea la pluralità delle loro azioni. Invece, in Dio nessuna delle Persone agisce in modo indipendente: ogni azione inizia dal Padre, procede attraverso il Figlio e si completa nello Spirito Santo. Allora, non esistono qui azioni separate di ciascuna delle Persone. Ogni azione, benché propria a ogni singola Persona, è sempre considerata come una singola azione di Dio¹⁵⁴. Le energie, tramite le processioni, manifestano la distinzione ineffabile: esse non appartengono all'essenza divina, ma – pur essendo inseparabili dalla sua essenza, manifestano l'unità e la semplicità dell'essere di Dio¹⁵⁵. Queste energie non costituiscono degli elementi dell'essere divino, quindi, non possono essere elaborate separatamente dalla Trinità, che rivelano; non possono neanche essere considerate come gli accidenti della natura divina, né come le ipostasi¹⁵⁶. Occorre notare che non è possibile assegnare un'energia a una particolare ipostasi¹⁵⁷.

¹⁵⁰ Cf. ORIGENES, *In Ioannis*, 13:36, 154–158; ORIGENES, *Celsus* (B), 8:12, 198–200.

¹⁵¹ Cf. BASILIUS, 234, 869A–B; cf. BASILIUS, *Eunomius*, 2:32, 648.

¹⁵² Cf. ATHANASIUS, *Ad Seraphionem*, 1:28, 596A.

¹⁵³ Cf. BASILIUS, *Eunomius*, 3:4, 664B; cf. GREGORIUS NYSSENSUS, 189, 6, 692C–693A.

¹⁵⁴ Cf. GREGORIUS NYSSENSUS, *Quod non*, 125CD.

¹⁵⁵ Cf. LOSSKY, *Teologia mistica*, 70.

¹⁵⁶ Cf. GREGORIUS PALAMAS, *Physica*, 1209C–1212A; MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, 186; SADOWSKI, *Trinitarian Analogies*, 203–207.

¹⁵⁷ Cf. LOSSKY, *Teologia mistica*, 72–74. Lossky dice che secondo la teologia ortodossa le energie divine indicano una manifestazione esteriore della Trinità, che non può essere interiorizzata, introdotta all'interno dell'Essere divino, come sua determinazione naturale. Dio non è determinato da nessuno attributo – tutte le determinazioni Gli sono inferiori e logicamente

Cirillo di Alessandria sostiene che l'azione (ἐνέργημα) assomiglia a una proprietà comune. Dunque si può dire che c'è il Padre che agisce, ma sempre per il Figlio e nello Spirito Santo. Il Figlio agisce come la potenza del Padre (Lui viene dal Padre ed è in Padre) così come lo Spirito, che è l'onnipotente (τό παντοδύναμον) Spirito del Padre e del Figlio¹⁵⁸.

Tornando ai nostri testi si deve dire che la prima caratteristica con valore trinitario, la si nota già dagli inizi delle preghiere. Proprio lì davanti ai nostri occhi si mostra il primo protagonista della celebrazione – Dio. Benché le preghiere siano indirizzate a Dio Padre si deve notare che tutte si rivolgono a Lui che vive nella santa *communio* di tre Persone. Infatti, tutta l'azione salvifica e santificante proviene dalla fonte originale (Padre) tramite l'azione del Figlio e si realizza nella forza e nella potenza dello Spirito Santo (F14.18.30). Qui si presenta in modo chiaro la convinzione teologica presentata sopra (cf. 1Cor 12,4-6)¹⁵⁹. Questo «agire insieme» di tutte le Persone della Trinità si esprime, soprattutto, nella presentazione delle azioni salvifiche e santificanti adeguate ad ogni persona della Trinità: Dio Padre mostra la sua potenza e benevolenza verso i suoi fedeli provocando tutto l'evento dell'incarnazione del suo Figlio (C1). A Lui Padre conduce gli uomini (E3), grazie al lavacro battesimale essi muoiono con il loro Signore, rinascono alla vita nuova (E4) ed infine diventano dei templi dello Spirito Santo (E6)¹⁶⁰. Anche nei testi greci si trova Gesù che rivestendo i suoi apostoli con lo Spirito Santo che procede dal Padre (G9) offre alla Chiesa la certezza della sua vita e della sua esistenza *in aeternum*.

Si dev notare che la presenza della Trinità nei nostri testi eucologici è strettamente legata anche con lo scopo finale della nuova chiesa. Questo viene mostrato, soprattutto, nei testi greci della nostra analisi. La nuova chiesa che sta per essere consacrata, accanto al luogo dell'assemblea, deve essere, infatti, anche il luogo meraviglioso di culto, adatto alla preghiera di tutti (D14), della celebrazione della Trinità attraverso lodi e dossologie (A8, B5, D11, F10). Proprio per questo, tutta l'azione liturgica celebrata nel giorno della dedizione trova il suo punto di riferimento nella Santissima Trinità – la liturgia, che dal momento della consacrazione della chiesa si svolgerà al suo interno,

posteriori al Suo Essere nella sua essenza. Proprio per questo la teologia ortodossa al contrario a quella occidentale, non disegna mai le relazioni fra le Persone col nome di attributi.

¹⁵⁸ Cf. CYRILLUS ALEXANDRINUS, *De Trinitate*, 6:618–619, 104; SADOWSKI, *Trinitarian Analogies*, 203–207.

¹⁵⁹ Cf. PRESTIGE, *God in Patristic*, 259; ATHANASIUS, *Ad Serapionem*, 565B.

¹⁶⁰ Cf. SCc, 2. 6.

sarà un'espressione della fede in tre persone. Nei versetti D11–12 (cf. F10) il celebrante esprime la convinzione che le lodi e le dossologie devono arrivare non soltanto al cospetto del Padre, ma anche al suo unico Figlio (τῷ μονογενεῖ Υἱῷ τῷ Κυριῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ) e allo Spirito Santo (τῷ Ἁγίῳ σου Πνεύματι). L'aspetto trinitario nelle preghiere, spesso, viene rafforzato dalla dossologia trinitaria (A8, D16, G22).

4.3.3. La cristologia e la soteriologia

Il terzo tema teologico presente nelle nostre preghiere in modo diretto è la cristologia considerata qui insieme con la soteriologia¹⁶¹. Come già detto in precedenza accanto al trattato sulla Trinità proprio la riflessione che si concentra sull'esistenza terrena di Dio costituisce il fondamento di ogni riflessione cristologica¹⁶². K. Felmy dice che, benché nella cristologia tradizionale gli accenti siano stati posti diversamente in Oriente e in Occidente, non ci sono delle differenze dogmatiche tra le Chiese orientali che hanno accettato l'insegnamento del Concilio di Calcedonia (452) e le Chiese occidentali. In seguito, il nostro autore dice che la cristologia per i fedeli ortodossi può essere conosciuta come quella che descrive tutta la teologia tra l'altro durante le celebrazioni liturgiche, tramite i testi eucologici¹⁶³. Come nel caso delle menzioni della Santissima Trinità anche nell'analisi di questo punto del nostro lavoro si può allargare l'opinione ortodossa anche all'esperienza della Chiesa latina. Infatti, i temi cristologici e soteriologici sono presenti nello stesso modo nei testi di ambedue le tradizioni liturgiche di cui ci occupiamo.

Nei testi eucologici destinati alla fondazione e alla dedicazione di una chiesa si trova i seguenti temi cristologici e soteriologici: l'incarnazione del Logos (C, D, G); la fondazione della Chiesa della quale Gesù è il capo ed il fondamento (C, E, H); il sacrificio di Cristo per la salvezza del mondo (E, G, H).

¹⁶¹ Ricordiamo al lettore che la cristologia, come il punto centrale della riflessione teologica cristiana è strettamente legata con la soteriologia: in quanto questa prima cerca la risposta alla domanda «chi è Gesù di Nazaret?», davanti alla seconda sta la domanda «quale significato ha questo Gesù per la nostra relazione con Dio?». In altre parole la cristologia è la scienza che riflette sull'unità della natura divina e umana nella Persona del Logos, del Figlio dell'Eterno Padre. La soteriologia è una disciplina che tratta della salvezza (σωτηρία) divina degli uomini dalla sofferenza e dalla morte, che Dio ha compiuto attraverso le opere salvifiche di Gesù Cristo. Cf. MÜLLER, *Dogmatik*, 256. 372.

¹⁶² Cf. ROGOWSKI, *ABC*, 63.

¹⁶³ Cf. FELMY, *Teologia prawosławna*, 81–82.

Occorre notare, però, che non tutte le nostre preghiere portano in sé il carattere cristologico diretto. Per esempio, nei due testi greci – A e F – non c'è nessuna allusione a qualunque mistero strettamente cristologico. Anche la preghiera bizantina B da questo punto di vista presenta la cristologia limitata soltanto alla dossologia, *Per Christum* indicando, però, in questo modo la verità che tutto ciò che si chiede a Dio deve essere compiuto per il suo Figlio, Salvatore del mondo (B6).

Come si è menzionato sopra tra i misteri legati con la seconda Persona della Trinità, presenti nei testi eucologici che fanno parte dell'analisi di questo capitolo. Il primo è il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, della sua venuta nella carne, della sua abitazione tra noi, espressa già nel primo capitolo del vangelo di Giovanni, con le parole: «καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» (Gv 1,14). Già nella preghiera C, destinata alla benedizione della prima pietra nella tradizione latina, il celebrante si rivolge a Dio Padre il cui Figlio è nato «ex Maria Virgine» (C1). Questo evento della venuta del Figlio di Dio richiama anche il testo bizantino per l'inaugurazione di una chiesa nominandolo l'apice della benevolenza di Dio – κεφάλαιον δὲ ἐδώρησω τῶν σῶν εὐεργεσιῶν, τὴν ἐν σαρκὶ τοῦ Μονογενοῦς σου Υἱοῦ παρουσίαν (G5). Infatti, Gesù Cristo, chiamato anche, la «pietra staccata dal monte senza mani d'uomo» (cf. Dn 2,34), è stato promesso da Dio e preannunciato dai profeti (cf. 1Cor 10,4)¹⁶⁴. Grazie alla sua venuta, davanti a noi è stato aperto l'ingresso nella Chiesa dei primogeniti (D3, cf. Eb 10,19-20), che ci trasforma nelle membra del Corpo Mistico di Cristo (D9), di cui Lui è il capo (cf. 1Cor 6,15)¹⁶⁵. Il tempio terrestre di cui viene celebrata la solenne dedicazione è, infatti, il simbolo di questa verità, ciò sottolinea anche la forma della croce sulla quale l'edificio ecclesiale è costruito. Sia in Oriente sia in Occidente si trova la convinzione che il tempio terrestre assomiglia al corpo umano di Cristo dove il presbiterio o il santuario rappresenta il suo capo, la navata – il corpo, ecc¹⁶⁶.

Questo ingresso alla Chiesa dei Primogeniti può avvenire soltanto quando l'uomo riprende la sua identità originale, cioè la somiglianza a Dio. Allora l'incarnazione del Verbo di Dio doveva rinnovare l'immagine divina nell'uo-

¹⁶⁴ Cf. EUSEBIUS, *Commentarii*, 173D.

¹⁶⁵ Cf. LG, 7.

¹⁶⁶ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Mistagogia*, 3, 672A; Il significato del tempio cristiano come microcosmo rappresentante il corpo umano il lettore può trovare in: HANI, *Symbolika*, 56–61.

mo¹⁶⁷. Qui proprio essa assume il carattere sacrificale, ciò viene confermato anche nel testo eucologico G (v.6). Il fondamento di questo lo si può trovare già nel Nuovo Testamento, nei testi secondo i quali il Figlio di Dio è sceso dal cielo proprio per la redenzione dei peccatori (cf. Gv 3,17; 1Gv 4,9-10; Mt 20,28; Lc 19,10). Anche secondo alcuni Padri della Chiesa la nostra salvezza era il motivo primordiale dell'incarnazione¹⁶⁸. Nell'arco dei secoli quell'opinione, rimanendo in vigore, ha ceduto – soprattutto in Occidente – il posto primario a un'altra, secondo la quale il primo motivo della venuta del Figlio di Dio sulla terra era la sua gloria e la perfezione del mondo – per esempio Giovanni Duns Scoto vede la missione di Cristo nella prospettiva di tutta l'economia divina nel mondo. L'autore aggiunge soltanto che senza il peccato il Logos avrebbe assunto il corpo glorificato (cf. Col 1,15)¹⁶⁹. L'incarnazione del Figlio di Dio doveva avvenire perché soltanto Dio-uomo poteva offrire il sacrificio perfetto per gli uomini. L'uomo essendo una creatura non può salvare sé stesso (cf. Lc 24,26).

Il sacrificio di Gesù Cristo viene richiamato anche negli altri testi del rito. Difatti, nella preghiera latina H la Chiesa viene presentata come realtà santificata col sangue di Cristo (H6). La formula evoca in questo momento il fluire del sangue e dell'acqua dal fianco trafitto di Gesù sulla croce (cf. Gv 19,33-34). Secondo alcuni esegeti, quell'immagine rappresenta i sacramenti dell'Eucaristia e del battesimo, il dono dello Spirito Santo, ma anche la nascita della sposa di Cristo, cioè la Chiesa. Come dal fianco di Adamo è stata creata la sua sposa così dal fianco di Cristo nasce la Chiesa¹⁷⁰. In questa idea della santificazione della Chiesa mediante il sangue di Cristo G. Ferraro vede il parallelo con il rito della professione religiosa – la Chiesa si presenta come la sposa di Cristo, che è amato con amore incomprensibile. Lì infatti si trovano tra l'altro le parole: «Ecclesiam sponsam condidit ac tanto dilexit amore ut pro ea seipsum traderet ac suo sanctificaret cruore»¹⁷¹. L'anamnesi del sacrificio di Cristo si fa presente in ogni sacrificio incruento celebrato sull'altare cristiano (H10). Qui i fedeli hanno l'accesso alla partecipazione all'offerta di

¹⁶⁷ Cf. CCC, 461; GREGORIUS NAZIANZENUS, *Basilii*, 560A.

¹⁶⁸ Cf. IRENÆUS, *Adversus hæreses*, 3:19,1, 370–374.

¹⁶⁹ Cf. IOANNIS DUNS, *Reportatio* 3, 7:4, 303.

¹⁷⁰ Cf. AUGUSTINUS, *Enarrationes*, 138:2, 1991: «dormitio intelligitur passio. Eva de latere dormientis, Ecclesia de latere patientis»; SCC, 5.

¹⁷¹ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 95–96.

Cristo, che è stata loro affidata durante il battesimo trasformandoli nei templi dello Spirito Santo (E4.6).

La cristologia dei testi delle preghiere presenti nei rituali di cui ci si occupa, si può collegare, anche con un altro gruppo di temi teologici, cioè con l'ecclesiologia, che a sua volta, pur avendo come punto di partenza la cristologia si unisce con essa grazie all'azione dello Spirito Santo, che nel tempo della Chiesa realizza e attualizza l'esistenza del Verbo come corpo e come comunità¹⁷².

4.3.4. L'ecclesiologia

Seguendo l'odierno linguaggio teologico, sotto il nome di ecclesiologia, si capisce la riflessione sulla Chiesa considerata come lo strumento, attraverso il quale Dio compie la nostra santificazione¹⁷³. Soprattutto dal punto di vista occidentale, l'ecclesiologia è un trattato dogmatico che dalla fonte, dall'essenza, dalla forma e dalla missione della Chiesa crea il tema teologico¹⁷⁴. Perché la chiesa edificata dalle pietre e dai mattoni è il simbolo della Chiesa vivente, della comunità dei fedeli che formano il Corpo Mistico di Cristo, non ci stupisce il fatto che nelle preghiere destinate per la fondazione e per la dedicazione di un tempio cristiano si trovi un vasto numero di allusioni ecclesiologiche. Chiedendo a Dio che dia la benedizione alla chiesa-edificio le indicazioni delle preghiere si riferiscono al mistero della Chiesa edificata dalle pietre vive, il vero corpo di Cristo di cui l'edificio ecclesiale è simbolo. Questa Chiesa che dà significato all'edificazione di un edificio culturale è infatti:

L'istituzione divina fondata dal Verbo di Dio incarnato per la salvezza e la santificazione degli uomini, munita del potere divino e composta da uomini che possiedono una medesima fede e che partecipano agli stessi sacramenti. Comprende da una parte il popolo e dall'altra il clero dirigente, e la sua origine risale agli apostoli per successione ininterrotta e, tramite essi, allo stesso Signore¹⁷⁵.

¹⁷² Cf. SPITERIS, *Ecclesiologia*, 28.

¹⁷³ Cf. FELMY, *Teologia prawosławna*, 177.

¹⁷⁴ Cf. MÜLLER, *Dogmatik*, 570.

¹⁷⁵ Cf. ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΥ, *Δογματική*, 262. Cf. SPITERIS, *Ecclesiologia*, 16.

Nei nostri testi eucologici di ambedue le tradizioni, il nuovo edificio ecclesiale viene presentato come il luogo in cui si svolgerà il culto – suoneranno le dossologie, i divini misteri alla gloria di Dio e le celebrazioni che devono giungere sull'altare celeste di Dio (A7, B5, D10–11, F10.15.25.31, G16.19–21, H3–4.10–13). Questa destinazione culturale dell'edificio ecclesiale indica, perciò, il primo tema ecclesiologico: nelle liturgie e nelle diverse preghiere dette nella comunità dei credenti tanto da esprimersi la Chiesa vivente, il vero corpo di Cristo, mostrandosi davanti al suo amorevole Creatore¹⁷⁶. L'edificio culturale viene consacrato per ospitare proprio il cuore della vita della Chiesa. Perché proprio la liturgia che ivi sarà celebrata forma un linguaggio con il quale la Chiesa esprime se stessa¹⁷⁷. Il futuro tempio cristiano viene descritto nelle nostre preghiere come la vera *domus ecclesiae*, la casa della Chiesa. Non sarà un semplice luogo come gli altri. Non sarà neanche una specie di santuario dove vengono offerti gli olocausti. Qui, grazie al culto e allo stare insieme delle membra della Chiesa nel nome del Signore, si produrrà il senso della loro identità (propria questa sia per tutta l'alleanza sia per i singoli fedeli radunati in preghiera). Questo luogo non sarà più un puro contenitore di persone e cose, funzionalmente disposto per lo svolgimento di determinate attività, ma sarà oggettivato e dotato di una virtù capace di generare nel gruppo delle persone un carattere sacrale¹⁷⁸. L'ecclesiologia, che fluisce dalla destinazione culturale della chiesa edificata dalle pietre si esprimerà, soprattutto, nella celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e in modo speciale del *Sacramento sacramentorum*, «dell'iniziazione delle iniziazioni», cioè della celebrazione eucaristica, che è la più adeguata espressione della Chiesa¹⁷⁹. Proprio grazie a questi sacramenti, il popolo di Dio è posto, mantenuto e accresciuto nella vita di fede¹⁸⁰. Questa convinzione si presenta nei seguenti testi eucologici per la dedicazione di una chiesa: le menzioni dell'Eucaristia si trovano in F8; G21; H4.12 e in altri testi che si riferiscono alle celebrazioni dei misteri divini. Nelle preghiere appare anche due volte direttamente il nome del battesimo, però, non in riferimento al sacramento che si svolgerà nella nuova chiesa. Nel testo E4 il primo sacramento viene presentato come il dono della grandissima bontà di Dio e l'aspersione delle mura dell'edificio viene

¹⁷⁶ Cf. DC, 13; «Worship», DL, 649.

¹⁷⁷ Cf. TAFT, «Church Identity», 29–30.

¹⁷⁸ Cf. TRUDU, *Immagini simboliche*, 299–301.

¹⁷⁹ Cf. DIONISIUS, *Hierarchia*, 2–3, 53–97.

¹⁸⁰ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 93.

paragonato all'iniziazione cristiana (E6). Nel versetto G11 il battesimo viene elencato tra le opere compiute dagli apostoli grazie allo Spirito Santo.

Il secondo punto della tematica ecclesiologica è espresso dal fatto che l'edificio del culto cristiano, il venerabile tempio (ὁ σέβασμός Νᾱός) è in realtà anche il simbolo del corpo del battezzato (D7–8), che da parte sua viene chiamato con lo stesso nome νᾱός o il «templum Spiritus tui» (E6, cf. 1Cor 3,16-17; 6,19; 2Cor 6,16)¹⁸¹. Questo particolare tempio dello Spirito Santo è nello stesso momento la viva pietra che, poi, costituisce in comunione con gli altri il tempio grandioso della Chiesa (H8)¹⁸². Questo tempio vivo sta sempre in relazione a Gesù Cristo e in dipendenza da lui, perché lui è il vero tempio che dà origine a tutti gli altri¹⁸³. Scrive Y. Congar:

Ecco perché, mentre Gesù si era presentato come colui che doveva sostituire il Tempio, gli apostoli identificano senza esitazione questo Tempio con la Chiesa. Ma se la Chiesa è tempio, lo è per merito e virtù di Cristo. È notevole che i testi riguardanti Cristo come tempio, passando in mano ai cristiani, dicono immediatamente che essi, incominciando da Cristo e per mezzo suo, sono uno stesso ed unico tempio¹⁸⁴.

Vale la pena notare che, in senso più largo, il tempio vivo sta in relazione non soltanto con Cristo, bensì con tutta la Trinità¹⁸⁵.

Un altro gruppo di temi ecclesiologici si trovano nella preghiera latina per la dedicazione di una chiesa. Si può dire che, tra tutti i testi di cui ci si occupa, proprio essa porta un carico più denso di questa tematica. Si tratta, soprattutto, della parte anamnetica del testo dove vengono elencate le immagini simboliche della Chiesa. Essa viene nominata la sposa di Cristo, la vergine, la madre feconda (H6), la vigna eletta (H7), la dimora di Dio, il tempio santo (H8) e la città alta sul monte (H9).

La Chiesa – sposa piena di gloria è un'immagine che porta alla mente i diversi passi scritturistici. Già nell'Antico Testamento, l'alleanza tra Dio e il suo popolo, l'amore di Dio verso il suo popolo, viene spesso illustrata con im-

¹⁸¹ Cf. LG, 6; ORIGENES, *Celsus* (B) 7:19, 214; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 3:7, 1163A.

¹⁸² Cf. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 7:5, 104–111.

¹⁸³ Cf. ORIGENES, *Contra Celsum* (B) 8:19, 214; TRUDU, *Immagini simboliche*, 115.

¹⁸⁴ CONGAR, *Mistero*, 179.

¹⁸⁵ Cf. AUGUSTINUS, *In Iohannis tractatus*, 126:2, 138.

magini coniugali (cf. Os 1–3; Is 1,21; 49,14; Gr 2,1-7; Ez 16,23). Nel Nuovo Testamento l'insegnamento profetico va a compiersi. L'era messianica è stata presentata da Gesù come una realtà nuziale nella quale Lui stesso è lo sposo (cf. Mt 9,15; 22,1-14; 25,1-13; Mc 2,19; Lc 5,34; Gv 3,29). In San Paolo la comunità viene definita direttamente come «sposa di Cristo» (cf. Ef 5,25-32; 2Cor 11,12). A perfezionare il tema nuziale giunge nella descrizione della liturgia celeste che si trova nell'Apocalisse (cf. Ap 19,6-10; 21,2-10; 22,16-20). L'unione sponsale tra Gesù Cristo e la Chiesa è fondata sul sacrificio di Lui. Egli, infatti, si è donato per la sua sposa, l'ha purificata con il sacramento del battesimo e mediante la sua parola rende la sua sposa pura. Con il titolo «sposa» sono legati anche gli altri due: Chiesa come vergine e Chiesa come madre feconda (H6) – ambedue dall'ispirazione patristica, dove questi titoli sono attribuiti a Maria. Ella è il modello perfetto della Chiesa, ciò esprime il Concilio Vaticano II nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium*¹⁸⁶:

La Chiesa [...] diventa [...] madre, poiché con la predicazione e il battesimo genera a una vita nuova e immortale i figli concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio. Essa pure è la vergine che custodisce integra e pura la fede data allo Sposo e a imitazione della madre del suo Signore, con la virtù dello Spirito Santo, conserva verginalmente integra la fede, solida la speranza, sicura la carità¹⁸⁷.

L'immagine seguente – la Chiesa come la «vigna del Signore» (H7) – è profondamente ancorata alla tradizione scritturistica. Nell'Antico Testamento la vigna simboleggia il popolo eletto e descrive la provvidenza divina (Dio è il padrone della vigna) ed anche la disgrazia del popolo (la vigna abbandonata, Is 5,1-7)¹⁸⁸. Nel Nuovo Testamento la vigna è identificata con Gesù Cristo (cf. Gv 15,5). Proprio da Lui la Chiesa riceve la sua fecondità e il potere vitale¹⁸⁹.

Anche il titolo che attribuisce alla Chiesa il nome di «dimora di Dio» e di «tempio santo» (H8), è basato sulla tradizione cresciuta nell'arco dell'Antico Testamento e sviluppata nel Nuovo¹⁹⁰. La Chiesa è la dimora di Dio e conduce

¹⁸⁶ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 93–96.

¹⁸⁷ LG, 64.

¹⁸⁸ Cf. EUSEBIUS, *In Isaiam*, 5:1-7, 416C–417A; FERRARO, *Cristo è l'altare*, 98–100.

¹⁸⁹ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 99.

¹⁹⁰ La simbologia della dimora di Dio e del suo tempio e l'influenza di quest'insegnamento sulla tradizione cristiana abbiamo già visto nella parte precedente di questo lavoro. Per avere

al «luogo» escatologico dove tutti saranno il popolo del Signore e lo stesso Dio sarà «Dio con loro» (Ap 21,3). Il versetto della preghiera nella prospettiva cristiana ci rimanda al vero tempio di Dio, cioè al corpo di Cristo, allora alla Chiesa che è in realtà il suo Corpo Mistico, come si è già detto, edificato dalle pietre vive (cf. 1Cor 3,16-17; 2Cor 6,16; Ef 2,21)¹⁹¹.

L'ultima immagine simbolica, per descrivere il mistero della Chiesa nella preghiera latina per la dedicazione di una chiesa è quella della «città alta sul monte» (H9). Anch'essa trova il suo prototipo nella Sacra Scrittura – nel vangelo secondo Matteo, Gesù ha usato quel nome per descrivere la comunità dei discepoli: «Voi siete la luce del mondo. Non si può nascondere la città edificata sul monte» (cf. Mt 5,14)¹⁹². La Chiesa innalzata sul monte deve irradiare con la luce divina tutto il mondo. Come scrisse Cromazio essa non può essere adombrata ma rimane sempre visibile per tutti¹⁹³. Nel simbolo della città alta i Padri della Chiesa vedono la partecipazione dei cristiani al regno inaugurato da Gesù, alla Chiesa che vive in questo mondo pur avendo la propria patria nel cielo. La città celeste edificata da Dio rappresenta la comunità ecclesiale – terrena ed escatologica¹⁹⁴.

4.3.5. L'escatologia

L'escatologia cioè l'orientamento «verso la fine del piano creativo, storico e redentivo di Dio Padre sull'umanità e sul cosmo, già realizzato in Cristo e presente, per la potenza dello Spirito Santo, in fase realizzativa nella Chiesa terrestre e nella speranza dei credenti, che avrà perfetto compimento nell'avvento definitivo del Regno di Dio [...] nel giorno di *Parousia*»¹⁹⁵, deve essere una dimensione predominante della vita di fede cristiana¹⁹⁶. Infatti, al centro della predicazione di Gesù Cristo è la proclamazione della venuta del futuro Regno di Dio (cf. Mc 1,15)¹⁹⁷. La Chiesa terrena è in passaggio – preannun-

lo sguardo più ampio sul tema della simbologia della chiesa e dell'altare secondo ODEA vide: MICHIELS, «Rituel», 143–145.

¹⁹¹ Cf. FERRARO, *Cristo è l'altare*, 99; ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia kościoła*, 109–111.

¹⁹² Cf. *Ad Diogenetum*, 5:9, 63–64.

¹⁹³ Cf. CHROMATIUS, *In Matthæum* 19,2, 130.

¹⁹⁴ Cf. BASILIUS, *Homiliae*, 45:5, 424B; TRUDU, *Immagini simboliche*, 221–222.

¹⁹⁵ STANCATI, *Escatologia*, 26.

¹⁹⁶ Cf. MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, 219; STANCATI, *Escatologia*, 22.

¹⁹⁷ Cf. MÜLLER, *Dogmatik*, 539–540.

ciata dai profeti, fondata da Gesù Cristo e guidata dallo Spirito Santo guarda alla sua meta, verso ἐσχάτων, in cui si trova il tempio perfetto costituito dallo stesso Dio e dall'Agnello (cf. Ap 21,22). Lì la Chiesa pellegrina sulla terra incontrerà il suo Creatore – Salvatore e celebrerà per sempre il Signore. L'importanza di questo «rivolgersi verso la fine» viene sottolineata anche nelle preghiere della fondazione e della dedicazione di un tempio bizantino e latino. Accanto ai temi biblici, trinitari, cristologici ed ecclesiologici i nostri testi portano un vasto contenuto escatologico. Questo deriva dalla convinzione neotestamentaria che ogni tempio terrestre è un riflesso di quello celeste (*vide cap. I*).

Il primo di questi temi è strettamente legato con la cristologia ed è presente già nella preghiera C. Il testo nomina Gesù Cristo come il principio e la fine di ogni cosa (C3). Allora il testo mette in rilievo il brano apocalittico dove Gesù si presenta come l'Alfa e l'Omega (cf. Ap 1,8). Salito nei cieli, il nostro Salvatore non chiude la storia ma in questo periodo escatologico è presente in modo particolare. Dopo il suo evento terrestre, tutto cammina con Cristo e verso Cristo, pienezza e realizzazione definitiva della creazione¹⁹⁸. Secondo il testo della preghiera B verso il futuro incontro con Gesù, il culto celebrato nel tempio terrestre apre la porta attraverso la quale si può passare dal mondo presente al mondo che verrà. La liturgia celebrata nella nuova chiesa sarà il preludio del culto al quale tutti i cristiani sono chiamati dal momento del battesimo – a lodare Dio senza fine nell'eternità (B5) che si realizzerà nella vita immersa nell'amore inesauribile di Dio nel mondo trasfigurato¹⁹⁹.

Questa concezione viene rafforzata nella preghiera latina per la benedizione dell'acqua. Nella settima sezione (E7) il celebrante dice: «Concedi che noi con tutti fratelli, che in questa chiesa celebreranno i misteri divini, giungeremo nella Gerusalemme celeste». La teologia dei testi eucologici, da questo punto di vista, parlando del tempio cristiano si appella alle due «dimore» di Dio: per quanto riguarda il passato, al tempio di Gerusalemme, mentre per il futuro alla Gerusalemme celeste²⁰⁰. Nota P. Evdokimov che tutte le chiese cristiane (edifici) sono erette con l'intenzione di richiamarsi alla giovannea Gerusalemme celeste, che è il prototipo del tempio cristiano²⁰¹. Vi si realizze-

¹⁹⁸ Cf. PASUCCI, *Escatologia*, 57.

¹⁹⁹ Cf. SCc, 83; MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, 218–219; DIDYMUS, *De Trinitate*, 2, 593A.

²⁰⁰ Cf. PRZYBYŁ, *Prawosławie*, 129.

²⁰¹ Cf. EVDOKIMOV, *Teologia*, 150.

ranno le parole dette da Gesù alla Samaritana che ora sono ancora l'oggetto della nostra speranza: «È giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (Gv 4,23). Questa speranza però non si è ancora realizzata in pieno. Come ha scritto J. Ratzinger:

È chiaro che la speranza non è ancora pienamente giunta al suo traguardo: la nuova Gerusalemme, che non ha più bisogno del tempo [...], il sole comincia a sorgere, ma non è ancora spuntato del tutto²⁰².

Quindi la chiesa edificata con le pietre e con i mattoni, come simbolo teologico è la figura della Gerusalemme celeste²⁰³. In questo senso ogni chiesa è un frammento d'eternità che nello stesso tempo è anche forma anche il vero centro del mondo. Oltrepassando le soglie si procede gradualmente verso la luce di gloria che non tramonta, e risplende nei cieli²⁰⁴. Questa città è parte invisibile di una Chiesa, santa, cattolica e apostolica, con la quale proseguiamo il cammino di santità²⁰⁵. La menzione alla città escatologica si revoca ai capitoli 21–22 dell'Apocalisse, dove Giovanni descrive la nuova Gerusalemme in cui si realizza la presenza di Dio in mezzo agli uomini dove Dio stesso sarà l'unico santuario²⁰⁶. Nella costituzione conciliare *Lumen Gentium* possiamo leggere a tal proposito:

La Chiesa, chiamata «Gerusalemme celeste» e «madre nostra» (Gal 4,26; cf. Ap 12,17), viene pure descritta come l'immacolata sposa dell'Agnello immacolato (cf. Ap 19,7; 21,2; 22,17), sposa che Cristo « ha amato... e per essa ha dato se stesso, al fine di santificarla» (Ef 5,26), che si è associata con patto indissolubile ed incessantemente «nutre e cura» (Ef 5,29), che dopo averla purificata, volle a sé congiunta e soggetta nell'amore e nella fedeltà (cf. Ef 5,24), e che, infine, ha riempito per sempre di grazie celesti, onde potessimo capire la carità di Dio e di Cristo verso di noi, carità che sorpassa ogni conoscenza (cf. Ef 3,19). Ma mentre la Chiesa compie su questa terra il suo pellegrinaggio lontana dal Signore (cf. 2Cor 5,6), è come un esule, e cerca e pensa alle

²⁰² RATZINGER, *Duch liturgii*, 52.

²⁰³ Cf. HANI, *Symbolika*, 15.

²⁰⁴ Cf. BERGER, «Edificio nuovo», 103.

²⁰⁵ Cf. EVDOKIMOV, *Ortodossia*, 174; *Istruzione*, 102.

²⁰⁶ Cf. TRUDU, *Immagini simboliche*, 117.

cose di lassù, dove Cristo siede alla destra di Dio, dove la vita della Chiesa è nascosta con Cristo in Dio, fino a che col suo sposo comparirà rivestita di gloria (cf. Col 3,1-4)²⁰⁷.

L'arrivo a quel posto, dove splende la lampada perenne – l'Agnello (H9, cf. Ap 21,23), è lo scopo della vita di ogni cristiano – la preghiera e la celebrazione dei santi misteri costituiscono un mezzo grazie al quale, con l'aiuto divino, i cristiani possono raggiungere questo scopo.

Nella preghiera bizantina lo scopo escatologico è rappresentato dalla menzione della Chiesa dei primogeniti dove risuonano i canti festivi e le voci di gioia (D3–4). Questa espressione infatti si riferisce alla liturgia celebrata nella Gerusalemme celeste alla quale come cristiani ogni giorno ci avviciniamo. Quest'idea sviluppa Clemente Alessandrino in uno dei suoi scritti, dove scrisse che la Chiesa dei primogeniti è composta dai molti fedeli ai quali appartengono anche i fedeli che hanno ricevuto la cittadinanza celeste:

A mio parere, quando egli sarà iscritto, otterrà la cittadinanza e riceverà il Padre, solo allora egli sarà *nelle cose del Padre*, e sarà giudicato degno di ottenere l'eredità, allora parteciperà del regno del Padre insieme con il figlio legittimo, *il prediletto*. Questa è, infatti, *la Chiesa primogenita*, la quale è composta di molti buoni figliuoli. Questi sono *i primogeniti, che sono stati iscritti nei cieli*, e celebrano solenni feste *insieme a miriadi di angeli*. Questi figli primogeniti siamo noi, i figli adottivi di Dio, i legittimi amici del suo *Primogenito*²⁰⁸.

Per allargare lo sguardo su quella problematica vale la pena evocare in questo punto anche il parere di un teologo protestante, R. Harbach. Lui in uno dei suoi articoli così presenta il tema dell'escatologica Gerusalemme celeste:

In contrasto alla «Gerusalemme presente», è la Gerusalemme celeste e la «Gerusalemme di sopra» (cf. il greco di Gal 4,26), che è la madre di noi tutti, cioè di tutti i figli della promessa, inclusi i credenti dell'Antico Testamento, come indica la citazione da Isaia (Gal 4,27). Basta comparare Eb 11,10 con 12,22 per imparare che i santi dell'Antico Testamento cercavano la Gerusalemme *celeste!* «L'assemblea generale» nell'Anti-

²⁰⁷ LG, 6.

²⁰⁸ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Ad gentes*, 9:82, 163.

co Testamento era chiamata «l'assemblea dei santi» (Sal 89,7) o «l'assemblea dei giusti» (Sal 111,1). Nel nuovo Testamento è vista come l'intera Elezione di Grazia, come è evidente dalle parole: «che sono scritti nei cieli» (cf. Is 4,3; Dan 12,1). Ma che sia chiamata Sion, o la città del Dio vivente, o la Gerusalemme celeste, o l'assemblea generale della chiesa dei primogeniti, si tratta sempre di un solo e medesimo corpo visto da differenti punti di vista²⁰⁹.

È da notare che proprio la liturgia celebrata nella nuova chiesa insieme con i programmi iconografici (soprattutto nella chiesa bizantina) deve rendere visibile la dinamica tra terra e cielo. Dice R. Taft: «In quest'epoca della chiesa fra l'ascensione e la parusia, la grazia divina viene effusa su coloro che sono nel mondo (la navata) dalla dimora di Dio (il santuario) e dal culto che vi si svolge, che è un'icona della liturgia celeste»²¹⁰. I testi delle preghiere della dedicazione – soprattutto la preghiera bizantina F – presentano la chiesa materiale, non soltanto, come il simbolo della Chiesa edificata dalla pietre vive, ma come l'anticipo delle promesse che pienamente si realizzeranno nella evocata già parecchie volte Gerusalemme celeste dell'Apocalisse²¹¹.

²⁰⁹ HARBACH, «Dispensazionalismo».

²¹⁰ TAFT, «Spazio e orientamento», 226.

²¹¹ Cf. COQUIN, «Consécration», 172.

Conclusione

«Il tempio è il cielo terrestre [...], nei suoi spazi celesti Dio abita e passeggia»¹ – in questo modo metafisico Germano I di Costantinopoli descrive il luogo sacro cristiano. Benché, le sopraddette parole provengano da un patriarca bizantino, possono essere attribuite ad ogni tradizione liturgica. Infatti, per tutti i cristiani gli edifici sacri non sono soltanto dei luoghi di riunione, ma portano sempre un carico di significato soprannaturale ed escatologico. Per ogni credente la chiesa forma un recinto sacro, il vestibolo del cielo, il luogo metafisico della presenza di Dio che viene ad incontrare il suo popolo. Questa teologia, che è erede della tradizione veterotestamentaria, venne espressa nell'arco dei secoli in diversi modi dai diversi Padri e maestri della Chiesa. Accanto alla teologia la convinzione si esprime anche attraverso l'architettura e l'arredamento del tempio. Al massimo grado, però, la peculiarità dell'edificio sacro cristiano viene espressa con le liturgie ivi celebrate. Proprio esse, sin dall'inizio – dalla fondazione e poi dalla dedizione di una chiesa, rendono l'edificio un luogo d'incontro vivace, il vero cielo sulla terra e il veicolo che trasferisce i fedeli radunati insieme nel mondo soprannaturale e celeste. I riti prescritti per le celebrazioni legate con l'inaugurazione di una chiesa, con drammaturgia e profondità, formano il vero tesoro simbolico del tempio cristiano.

Il nucleo del presente lavoro è lo studio che analizza i riti presenti nella tradizione bizantina e latina. Per raggiungere dei risultati soddisfacenti sono stati usati due metodi. Il primo, dominante nella parte storica del lavoro; è l'analisi

¹ GERMANUS, *Contemplatio*, 384.

storico-critica. Grazie a questo metodo si sono analizzate sia le idee dei luoghi sacri nel pensiero cristiano sia la presenza di essi nelle società della Chiesa sin dall'inizio. Esso, inoltre, ha permesso di fare una critica scientifica della presenza e dello sviluppo delle azioni principali presenti nei riti della fondazione e della dedicazione di una chiesa. In tal modo è stato possibile presentare dei cambiamenti e delle aggiunte incontrate nella storia.

L'uso dell'altro metodo, cioè dell'analisi comparativa, è dominante nella seconda parte del lavoro. Concentrandosi sui due rituali della fondazione e della dedicazione si sono potute evidenziare sia le somiglianze sia le differenze di essi. Intanto, grazie a questo tipo di analisi, è stato possibile mostrare i risultati della ricerca usando delle tabelle comparative. Per sottolineare il valore e il significato delle domande epicletiche nei testi eucologici dei rituali, un grande aiuto è stato dato anche dal metodo dell'analisi linguistica. La ricerca ha potuto proseguire poggiandosi proprio su questi metodi.

Nella prima parte l'attenzione dello studio si è soffermato sullo sviluppo storico delle fondazioni e delle dediche di una chiesa. Nel primo capitolo è stata presentata la concezione dei luoghi sacri nelle varie comunità umane e religiose. Partendo dalle idee bibliche dei luoghi sacri ed attraversando le testimonianze dei Padri della Chiesa, si poteva raggiungere la comune concezione cristiana del senso della esistenza dei luoghi sacri e delle dediche di essi. Benché, le espressioni teologiche siano cambiate nell'arco dei secoli, il senso generale delle dediche è rimasto immutato. Secondo i risultati della ricerca, la dedicazione di una chiesa, che può essere chiamata pure con il nome consacrazione, è un atto giuridico, liturgico, pubblico e solenne, tramite il quale l'edificio insieme con l'altare viene santificato e consacrato per il ministero di un vescovo, secondo le leggi della Chiesa. In questo modo, l'edificio è per sempre preservato dalle cose profane; con lo stesso atto quel luogo entra per sempre nella categoria delle cose sacre. Teologicamente i cristiani dell'Oriente e dell'Occidente credono che durante l'atto solenne della dedicazione, tramite le diverse azioni liturgiche e le preghiere, scende dal cielo una potenza soprannaturale e misteriosa, che è adatta al santo servizio e rende l'edificio il maestoso luogo dell'abitazione di Dio (*domus Dei*) e il posto della preghiera del popolo (*domus ecclesiae*). Lo stesso rito viene, spesso, paragonato all'iniziazione cristiana. Infatti, l'uomo è stato creato per diventare il tempio dello Spirito Santo (cf. 1Cor 3,16) – la chiesa è stata edificata per diventare anch'essa il tempio del Signore. Come il catecumeno nel lavacro battesimale riceve il sigillo della sua figliolanza a Dio, così la chiesa-edificio attraverso il rito della dedicazione riceve il proprio «carattere». Il cristiano, grazie all'iniziazione, entra in

unione con Cristo; l'edificio grazie ai riti della fondazione e della dedicazione costituisce un segno visibile di questa unione. In tale senso, si comprendono meglio le diverse azioni liturgiche che poi sono entrate nelle celebrazioni dedicatorie (le unzioni con il santo crisma, che normalmente è usato solo durante i riti sacramentali; le abluzioni; gli esorcismi).

Dopo l'editto di Milano (313) in base a questa concezione si svilupparono dei riti propri delle celebrazioni per le inaugurazioni delle chiese cristiane. Nel secondo capitolo l'oggetto della ricerca è formato proprio dai rituali delle due tradizioni indicate nel tema del lavoro. L'analisi storico-critica dei testi che pian piano, influenzandosi a vicenda, vennero a formare i libri liturgici, ci ha permesso di arrivare fino alle loro ultime redazioni, che costituiscono il rito tra i bizantini greci e i latini. Le testimonianze storiche, chiamate nel lavoro "pietre miliari" del rito sono: BAR, COI, GOA, *Ordines* e PRT. Presentando brevemente lo svolgimento della fondazione e della dedicazione in ognuno di questi documenti, si sono potuti specificare i punti principali delle celebrazioni. All'epoca della Chiesa primitiva per dedicare un nuovo luogo di culto bastava celebrare la messa o deporre le reliquie dei santi martiri. Con il tempo alle celebrazioni si aggiunsero le diverse azioni liturgiche. Infatti, nell'arco dei secoli in ambedue le tradizioni si trovano il rito o almeno la preghiera per la benedizione del campo edile, per la posa della prima pietra e – soprattutto nella tradizione bizantina – per la collocazione della croce nel posto del futuro altare (tutto questo si svolge nella celebrazione della fondazione di una chiesa). Durante la dedicazione vera e propria ogni rito contiene l'accesso solenne alla chiesa, l'apertura della porta, la traslazione e la deposizione delle reliquie dei santi, la consacrazione (e nel caso bizantino anche la costruzione) dell'altare, le lustrazioni, le unzioni e la celebrazione eucaristica. L'analisi fatta in questa parte del lavoro ci ha permesso di vedere la diversa importanza che ognuna di queste azioni aveva tra i bizantini ed i latini. Le azioni specifiche del rito elencate sopra ed apparse nell'analisi sono state presentate ed elaborate nell'ultima parte del secondo capitolo. La descrizione di ognuna di queste azioni è stata illustrata con la tabella comparativa degli esempi dei documenti liturgici bizantini e latini.

La prima parte del lavoro ha posto così un solido fondamento per poter passare alla seconda parte, cioè all'analisi comparativa degli odierni rituali della fondazione e della dedicazione di una chiesa in ambedue le tradizioni.

L'oggetto della ricerca nel terzo capitolo è l'analisi compiuta dal punto di vista liturgico. In questo capitolo sono state presentate e paragonate sia le strutture dei riti sia lo svolgimento delle azioni liturgiche. In questa parte del lavoro

si sono evidenziate numerose somiglianze nelle celebrazioni. Durante il rito della fondazione di una chiesa i punti simili si riferiscono alla benedizione del campo edile e alla posa della prima pietra. Benché, il rituale latino permette l'omissione di quest'azione, lo fa sotto la condizione – «se in qualche luogo, in base a criteri edilizi particolari, non è prevista la posa della prima pietra»². Le differenze nell'atto della fondazione si notano, soprattutto, nella complessità della struttura della celebrazione (il rito latino offre una struttura più ampia di quello bizantino, nonostante le usanze greche celebrano un rito speciale della posa della croce che non la si trova tra quelle latine).

In quanto si tratta della dedicazione vera e propria di un chiesa – qua la struttura più ampia è presentata nel rito bizantino. Paragonando, però, ambedue i rituali, si nota che sia il bizantino sia il latino hanno mantenuto le azioni che si sono moltiplicate nell'arco dei secoli: il modo d'ingresso in chiesa, le lustrazioni e le unzioni, la celebrazione eucaristica. Le differenze appaiono, anzitutto, negli accenti, che ogni tradizione pone su queste azioni liturgiche. Nella tradizione bizantina greca, dove il rito è composto da due parti separate, il valore primario è assunto finora dalle azioni seguenti: la costruzione dell'altare con le lustrazioni fatte dal celebrante durante il misterioso rito chiuso davanti agli occhi dei fedeli, la traslazione e la deposizione delle reliquie dei santi (il tutto legato con le diverse preghiere), seguite dalla divina liturgia, celebrata o immediatamente, dopo i riti dedicati o il giorno seguente. Questa separazione tra la dedicazione e la celebrazione eucaristica non si trova nell'*Ordo*. Infatti, nella tradizione latina tutto il rito è incluso nella celebrazione eucaristica. Anche i riti propri della dedicazione (la deposizione delle reliquie – se c'è, le unzioni e le lustrazioni) non si celebrano esclusi dalla messa. Questo è il ritorno alla prassi della Chiesa primitiva, quando una chiesa veniva inaugurata e dedicata proprio tramite la solenne celebrazione eucaristica. Occorre menzionare che tutte le differenze e le somiglianze notate nei rituali sono state presentate nelle tabelle comparative.

Nel quarto capitolo lo studio è proseguito con un'altro tipo di analisi comparativa, in riferimento ai testi eucologici nei rituali. Questi testi sono stati chiamati le “preghiere comuni”, perché si riferiscono alle stesse azioni in ambedue le tradizioni (la benedizione del campo edile, l'inizio della dedicazione e la dedicazione vera e propria della chiesa). Nel campo della presente ricerca sono state evidenziate numerose differenze e somiglianze nei testi elaborati. Il tema dominante in tutte le preghiere è l'implorazione della benedizione per

² ODEA, cap. I, n.1.

la nuova chiesa. Per esprimere il desiderio del popolo nei testi si trovano le diverse domande epicletiche tramite le quali si articolano le suppliche e le domande dell'assemblea.

Nei testi delle preghiere vengono sottolineate anche le funzioni del tempio cristiano. Esse risultano spesso dai nomi e dai titoli descrittivi del luogo sacro: ἑκκλησία, οἶκος, ναός, κατοικία, σκῆνωμα δόξης, *ecclesia, templum, opus, orationis domum, aedes, locus sanctus*. Alcune di queste parole suppongono, anzitutto, il ruolo culturale della chiesa (soprattutto nei testi bizantini), le altre sottolineano la funzione della chiesa come luogo dell'assemblea (soprattutto nei testi latini). Portando un carico diverso questi titoli non si escludono reciprocamente. Considerati insieme possono creare una definizione comune del luogo sacro cristiano: «L'edificio del culto cristiano (ἑκκλησία, *ecclesia*) è una casa (οἶκος) edificata (*opus*) in onore di Dio, come sua dimora (κατοικία, *locus sanctus*), per la celebrazione della sua gloria (σκῆνωμα δόξης), che si svolge tramite i misteri divini (ναός, *templum, aedes*) compiuti dalla comunità credente (*orationis domum*), dalla quale, alla fine, quell'edificio prende anche il nome (ἑκκλησία, *ecclesia*)».

L'analisi fatta nel quarto capitolo ha rivelato che sarebbe uno sbaglio trattare i testi eucologici soltanto come lo sfondo che in certo modo esprime la celebrazione. Essi, in realtà, trasmettono un grande valore teologico: ognuna delle preghiere è caratterizzata da molti temi teologici. In questo campo si può notare anche la diversità tra i nostri rituali. Benché tutti gli aspetti teologici (scritturistici, trinitari, cristologici, soteriologici, ecclesiologici ed escatologici) si incontrino in ambedue le tradizioni, ognuna di esse pone su di essi un accento diverso. E così, mentre nelle preghiere bizantine dominano i temi veterotestamentari, trinitari ed escatologici, nei testi eucologici latini il primo posto è occupato da temi neotestamentari, cristologici ed ecclesiologici.

L'analisi comparativa storico-liturgica fatta in questo lavoro certamente ha avvicinato il lettore alla tematica del grande campo della liturgia della fondazione e della dedicazione di una chiesa nella tradizione bizantina e latina, che finora presentava una grande lacuna degli studi. Il tema scelto per la presente ricerca permette di dare uno sguardo abbastanza ampio alla problematica. Però, la ricchezza del campo di questa tematica non è stata studiata a sufficienza e può servire ancora per ulteriori studi. Infatti, ogni azione liturgica ed ogni preghiera menzionata nel corso del lavoro potrebbero formare l'oggetto di uno studio monografico di ricerca teologica, liturgica, storica o linguistica, ciò – si spera – sarà fatto in futuro. Il paragone tra le diverse tradizioni liturgiche ha anche uno scopo ecumenico: in un'epoca di secolarizzazione come

la nostra il compito più importante di ogni Chiesa cristiana deve essere l'insistere nel cercare un dialogo con gli altri per poter dare un'unica testimonianza davanti al mondo contemporaneo. L'analisi comparativa del tesoro liturgico presente in ogni tradizione cristiana, tramite la reciproca comprensione, può aiutare a creare una *diversitas reconciliata* che porti in futuro ad un vero avvicinamento, necessario per la piena comunione delle Chiese.

Appendice

Le preghiere di San Calisto «εις τὰ Ἐγκαίνια τοῦ Θεοῦ Ναοῦ»³

1.

«Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν κτίσιν μόνῳ τῷ λόγῳ δημιουργήσας, καὶ εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν, ἀρρήτοις δὲ λόγοις ποικίλως ταύτη διαμορφώσας· ὁ τὸ ἐπιφερόμενον ἐπ' αὐτῇ σὸν Πνεῦμα συστάλας, καὶ τὸ ἡλιακὸν τοῦτο φῶς ἐπ' αὐτὴν ἐκχέας εἰς ταύτης τὸν ἐγκαινισμὸν· ὁ τῷ θεράποντί σου Μωσεῖ ἐμπνεύσας ἔπαινόν τινα ἐξαίρετον προσθεῖναι τῇ ἀρίστη σου δημιουργίᾳ, καὶ εἰπεῖν· ἰδεῖν σε τὸ φῶς ὅτι καλὸν, καὶ ἡμέραν τοῦτο καλέσαι· ὅπερ δὴ καὶ ἡμεῖς ὀρῶντες, καὶ τὸν φαινότατον τοῦτον ἥλιον, ἐγκαινίζοντα καθ' ἑκάστην τὴν κτίσιν, σὲ τὸν τῆς ὄντως ἡμέρας δοξάζομεν Ἥλιον, καὶ τὸ φῶς σου τὸ ἀνέσπερον· ὁ διὰ τοῦ Υἱοῦ σου ἡμῖν ἐντειλάμενος, ἐγκαινισθῆναι τὴν ἡμετέραν φύσιν τῷ Ἁγίῳ σου Πνεύματι, ὥστε καὶ, διὰ τῆς δωρεᾶς ταύτης, τοὺς δικαίους ἐκλάμπειν κατὰ τὸν ἥλιον· σοῦ δεόμεθα, καὶ σὲ παρακαλοῦμεν τὸν Πατέρα τοῦ Λόγου, τὸν Κύριον καὶ Θεὸν ἡμῶν· Ἐπειδὴ τῇ ἀφάτῳ σου φιλανθρωπία, καὶ τῷ ἀμετρήτῳ σου ἔλεει, ἡ κτίσις τὸν ἐγκαινισμὸν ἐδέξατο, καὶ ὁ παλαιὸς Νόμος, εἰς τύπον τῆς νέας Διαθήκης, ἐν τῇ παρὰ τῷ Σινῶ ὅπει σῆ θεοπτεία, καὶ ἐν τῇ Βάτῳ ἐκεῖνῃ τῇ θαυμαστῇ, καὶ ἐν τῇ τοῦ μαρτυρίου Σκηνῇ, καὶ ἐν τῷ τοῦ Σολομῶντος ἐκεῖνου περικαλλεστάτῳ Ναῶ· ἰλέῳ ὄμματι ἐπίβλεψον ἐφ' ἡμᾶς τοὺς ἁμαρτωλοὺς, καὶ ἀναξίους δούλους σου, τοὺς κατοικοῦντας τοῦτον τὸν Οἶκον τὸν οὐρανομήκη, τὸ τῆς οἰκουμένης καύχημα, τὸ θυσιαστήριον τὸ

³ EMR, 289–291; EMV, 458–459.

ἀληθινὸν τῆς σῆς ἀρρήτου δόξης· καὶ κατάπεμψον τὸ πανάγιόν σοθ Πνεῦμα ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὴν κληρονομίαν σου· καὶ, κατὰ τὸν θεῖον Δαυῖδ, ἐγκαίνισον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πνεῦμα εὐθες, καὶ πνεύματι ἡγεμονικῶ στήριξον ἡμᾶς· καὶ τοῖς μὲν Βασιλεῦσιν ἡμῶν τρόπαια καὶ νίκας κατὰ τῶν ὀρατῶν καὶ ἄορατῶν ἐχθρῶν δώρησαι, ἡμῖν δὲ ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην· τοῖς δὲ τὴν οἰκοδομὴν ταύτην, καὶ τὸν τοῦ Ναοῦ ἐγκαινισμὸν ἔρωτι θείῳ ποιησαμένιος διὰ σποθδῆς, ἄφεςιν τῶν πλημμελημάτων παράσχου· δώρησαι αὐτοῖς τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα· ἔγειρον αὐτοὺς εἰς τὴν ἐργασίαν τῶν ἐντολῶν σου· χάρισαι αὐτοῖς τὸν ἐγκαινισμὸν τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἁγιοῦ σου Πνεύματος ἵνα ἀκατακρίτως προσκθνῶσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν, καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστὸν· πρεσβείας τῆς Θεοτόκου, καὶ πάντων τῶν Ἁγίων σου. Ἀμήν».

2.

«Προαιώνιε Λόγε, καὶ Υἱὲ μονογενὲς τοῦ Θεοῦ, Θεὲ ἀληθινὲ, δημιουργὲ πάσης κτίσεως, αἰσθητῆς τε καὶ νοητῆς· ὁ ταύτην τὴν κτίσιν πανσόφως καθωραΐσας· ὁ τὴν ἐπάνω τῆς γῆς ὑγρὰν καὶ διαλελυμένην τῶν ὕδατων φύσιν, εἰς μίαν συναγωγὴν καὶ συνάθροισιν ἀγαγὼν, καὶ τῷ θείῳ σου Πνεύματι, τῷ ἐπάνω τοῦ ὕδατος ἐπιφερομένῳ, τὴν γῆν πᾶσαν κατακοσμήσας, καὶ τὸν κόσμον ἅπαντα ἐγκαίνισας· ὁ τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου ἐκείνην τεχνικῶς κατασκευάσας διὰ Μωσέως, καὶ τῷ Πνεύματι σου τῷ Ἁγίῳ ἐγκαίνισας αὐτήν· ὁ τῷ σοφῷ Σολομῶντι προστάξας οἰκοδομῆσαι Οἶκον ἅγιον καὶ περιφανῆ τῆς σῆς ἀφράστου καὶ ἀνεκδιηγῆτου δόξης, καὶ τοῦτον ἐγκαίνισας τῷ Πνεύματι σου τῷ Ἁγίῳ, καὶ τῆς ἐπικαλυψάσης αὐτὸν τότε δόξης καὶ χάριτος τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος, πάντας τοὺς τῆς Γερουσίας ἐκείνης τῶν Ἰουδαίων θεατὰς γενέσθαι παρασκευάσας· Σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν, ἄναρχε Λόγε, καὶ Υἱὲ τοῦ ἀνάρχου Πατρὸς, ἵνα καὶ ἡμῖν ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ καταπέμψῃς τὴν χάριν τοῦ παναγίου σου Πνεύματος, καὶ τὸν νῦν ἐγερθέντα Ναὸν, εἰς σὴν δοξολογίαν καὶ ἔπαινον, στηρίξης καὶ ἐωδυναμώσης, φυλάττων αὐτὸν ἕως τῆς τῶν αἰώνων συντελείας, καὶ τῷ Πνεύματί σου τῷ Ἁγίῳ τοῦτον ἐγκαίνισῃς· ὡς ἂν, ἐν αὐτῷ τὰς ἀωαιμάκτους θυσίας προσφέροντές σοι, μέτοχοι γενώμεθα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἐγκαινισθέντος τοῖς ἐγκάτοις ἡμῶν, καὶ τὸ τῆς διανοίας ἡμῶν ἡγεμονικὸν στηρίζοντος, καὶ παρέχοντος μυστικῶς τὰς νοερὰς θυσίας, Θεῶ, εἰς δόξαν καὶ τιμὴν τοῦ ἀνάρχου καὶ ἀθανάτου Πατρὸς σου, καὶ σοῦ τοῦ μονογενοῦς σου Πνεύματος, νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν».

Elenco delle tabelle

Tabella 1 – <i>Ordines Romani</i> : elenco delle letture bibliche	106
Tabella 2 – Più antiche strutture del rito	116
Tabella 3 – Reliquie dei santi negli esempi dei rituali più antichi . . .	137
Tabella 4 – Lustrazioni e le unzioni negli esempi dei rituali più antichi .	144
Tabella 5 – Apertura della chiesa negli esempi dei rituali più antichi . .	147
Tabella 6 – Dialogo responsoriale per il rito di $\theta\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\iota\xi\alpha$	164
Tabella 7 – Fondazione di una chiesa bizantina e latina (struttura) . . .	182
Tabella 8 – Dedicazione di una chiesa bizantina e latina (struttura) . .	194
Tabella 9 – Preghiere per la fondazione di una chiesa	200
Tabella 10 – Testo eucologico A	202
Tabella 11 – Testo eucologico B	202
Tabella 12 – Testo eucologico C	203
Tabella 13 – Domande nelle preghiere per la fondazione di una chiesa . .	206
Tabella 14 – Paragone A	208
Tabella 15 – Paragone B	209
Tabella 16 – Titolo dell’edificio ecclesiale nelle preghiere A, B, C . . .	210
Tabella 17 – Paragone C (le preghiere per la fondazione)	211
Tabella 18 – Preghiere per la dedicazione di una chiesa	212
Tabella 19 – Testo eucologico D	216
Tabella 20 – Testo eucologico E	217
Tabella 21 – Domande nelle preghiere iniziali	222
Tabella 22 – Titoli dell’edificio culturale nei testi delle preghiere iniziali .	223
Tabella 23 – Paragone D (le preghiere per l’inizio della dedicazione) . .	223
Tabella 24 – Testo eucologico F	224

Tabella 25 – Testo eucologico G	226
Tabella 26 – Testo eucologico H	228
Tabella 27 – Domande nelle preghiere dedicatorie	237
Tabella 28 – Titoli della chiesa-edificio nelle preghiere dedicatorie . .	238
Tabella 29 – Paragone D (le preghiere per l’inizio della dedicazione) . .	241
Tabella 30 – Riferimenti alla tenda di Mosè e al tempio di Salomone . .	243

Bibliografia

1. Fonti

Sacra Scrittura

La Bibbia di Gerusalemme, Bologna: Edizioni Dehoniane 2009.

Novum Testamentum Græce et Latine, E. NESTLE – K. ALAND (a cura di), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1987.

The Septuagint with Apocrypha: Greek and English, L. BRENTON (a cura di), Grand Rapid: Zondervan Publishing House 1980.

Primarie (Libri liturgici)

AGS = *Αγιασματάριον*, vol. 3, Roma: Tipografia di Grottaferrata 1963.

BAR = [*Codex Barberini*] Edizione: S. PARENTI – E. VELKOVSKA, *L'eucolegio Barberni gr. 336*, Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche 2000.

BODCA = *Benedizione degli Oli e Dedicazione della chiesa e dell'altare*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1980.

CHR = *Η Θεία Λειτουργία του Χρυσοστόμου*, Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana 1925.

COI = [*Paris Coislin 213*]. Edizione: J. DUNCAN, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Eglise*, Roma: Pontificio Istituto Orientale 1983.

- COS [*Euchologium Costantinopolitanum*]. Edizione: M. ARRANZ, *L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Roma: Pontificia Università Gregoriana 1996.
- DMITRIEVSKIJ, *Opisanie* = A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskix rukopisej, xranjaščixsja v bibliotekax pravoslavnogo vostoka*, II, Kiev: Tipografija G.T. Korčak-Novickogo 1901.
- EMR = Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Roma 1873.
- EMV = Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Venezia 1877.
- GOA = J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Græcorum*, Venezia 1730.
- GEL [*Sacramentarium Gelasianum*]. Edizione: H.A. WILSON, *The Gelasian Sacramentary. Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiæ*, Oxford: Clarendon Press 1894.
- GRA [Εὐχολόγιον]. Edizione: D. GUILLAUME, *Grand euchologe et arkhiera-tikon*, Parma: Diaconie Apostolique 1992.
- ODEA = *Pontificale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo dedicationis ecclesiæ et altaris*, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis 1977.
- Ordines* = [*Ordines Romani. Ordo XLI, XLII*]. Edizione: M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, vol. 3, Louvain: Université Catholique 1956.
- PRV = *Pontificale Romanum, Pars Prima, Editio Typica, Typis polyglottis Vaticanis* (Decr. 28.02.1962); *Pars Secunda, Editio Typica emendate, Typis polyglottis Vaticanis* (Decr. 13.04.1961); *Pars Tertia et Apendix, Editio Typica, Typis polyglottis Vaticanis* (Decr. 28.02.1962).
- PRT Edizione: M. SODI – A.M. TRIACCA (a cura di), *Pontificale Romanum. Editio Princeps (1595–1596)*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1997.
- RSL = *Чинъ бываемыи при основаніи цкве и водруженіи крста*, Lublin Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska 2008.

Secondarie

- Ad Diogenetum* = *A Diognète*, H. I. MARROU (a cura di), SC 33bis, (1965).
- ALANI, *De articulis* = ALANI DE INSULIS, *De articulis catholicæ fidei*, PL 210, 593–618.
- AMBROSIUS, *De mysteriis* = AMBROSIUS, *Sancti Ambrosii opera pars septima: Explanatio symboli, De sacramentis, De mysteriis, De pænitentia, De*

- excessu fratris, De obitu Valentiniani, De obitu Theodosii*, O. FALLER (a cura di), CSEL 73, (1955).
- AMBROSIUS, *De sacramentis* = AMBROSIUS, *De sacramentis* 4, PL 16, 426–427.
- AMBROSIUS, *Epistola* 22 = AMBROSIUS, *Epistolæ*, PL 16, 959–961.
- AMBROSIUS, *Epistola* 65 = AMBROSIUS, *Epistolæ*, PL 16, 1222–1224.
- ATHANASIUS, *Ad Marcellinum* = ATHANASIUS, *Ad Marcellinum*, PG 27, 11–46.
- ATHANASIUS, *Ad Serapionem* = ATHANASIUS, *Ad Serapionem* PG 26, 529–676.
- AUGUSTINUS, 213 = AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo* 213, PL 38, 1060–1065.
- AUGUSTINUS, 284 = AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo* 284, PL 38, 1283–1293.
- AUGUSTINUS, 336 = AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo* 336, PL 38, 1471–1475.
- AUGUSTINUS, 337 = AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo* 337, PL 38, 1475–1478.
- AUGUSTINUS, 338 = AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo* 338, PL 38, 1478–1479.
- AUGUSTINUS, *Enarrationes* = AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in psalmos*, vol. 3, Turnholti: Brepols 1956.
- AUGUSTINUS, *In Iohannis tractatus* = AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sancti Aurelii Augustini In Iohannis Evangelium tractatus CXXII*, R. WILLEMS (a cura di), CSEL 36, (1954).
- BASILIUUS, 234 = BASILIUS MAGNUS, *Epistola* 234, PG 32, 867–872.
- BASILIUUS, *Eunomius* = BASILIUS MAGNUS, *Adversus Eunomium*, PG 29, 497–768.
- BASILIUUS, *Homiliæ* = BASILIUS MAGNUS, *Homiliæ super Psalmos*, PG 29, 209–494.
- BEDA, *Tabernaculo* = BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Le Tabernacle*, C. VUILLAUME (a cura di), SC 475, (2003).
- BRUNONIS, *De sacramentis* = BRUNONIS, *Tractatus de sacramentis ecclesiæ*, PL 165, 1089–1110.
- CHROMATIUS, *In Matthæum* = CHROMATIUS AQUILEIENSIS, *Chromatii Aquileiensis episcopi Opera*, vol. 1, R. ETAIX – J. LEMARIÉ (a cura di), Turnhout: Brepols 1974.
- CHRYSOSTOMUS, *Philogonio* = IOANNES CHRYSOSTOMUS, *De Beato Philogonio*, PG 48, 747–756.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Ad gentes* = CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protreptico ai Greci*, F. MIGLIORE (a cura di), CTP 179 (2004).
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paidagogos* = CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le pédagogie*, vol. 1, M. HARL (a cura di), SC 70, (1960).
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* = CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, PG 8, 685–1382.

- CLEMENS ROMANUS, *Ad Corinthios* = CLEMÉNT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, A. Jaubert (a cura di), SC 167.
- CLEMENS ROMANUS, *Epistola* = CLEMENS ROMANUS, *Epistola 2*, MANSI 1, 125–130.
- Codex* = *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312–438). Code théodosien I–XV, Code Justinien, Constitutions Sirmoïdiennes*, J. ROUGE – R. DELMAIRE (a cura di), SC 531, (2005).
- Constitutiones* = *Les constitutions apostoliques*, vol. 3, M. METZGER (a cura di), SC 336, (1987).
- CYPRIANUS, *De idolorum* = CYPRIANUS, *De idolorum vanitate*, PL 4, 563–582.
- CYRILLUS ALEXANDRINUS, *De Trinitate* = CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogue sur la Trinité*, vol. 3, G. M. DE DURAND, SC 246, (1978).
- DIDYMUS, *De Trinitate* = DIDYMUS ALEXANDRINUS, *De Trinitate*, PG 39, 269–992.
- DIONISIUS, *Hierarchia* = PSEUDO-DIONIGI L'AREOPAGITA, *La gerarchia ecclesiastica*, S. LILLA (a cura di), CTP 166, (2002).
- EGERIA, *Itinerarium* = ÉGÉRIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, P. MARAVAL (a cura di), SC 296, (1982).
- EGERIA, *Pellegrinaggio* = EGERIA, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, P. SINISCALCO – L. SCARAMPI (a cura di), CTP 48, (1985).
- EUSEBIUS, *Historia* = EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, G. BARDY (a cura di), SC 55, (1958).
- EUSEBIUS, *In Isaiam* = EUSEBIUS CÆSARIENSIS, *Commentarii in Isaiam*, PG 24, 89–526.
- EUSEBIUS, *Commentarii* = EUSEBIUS CÆSARIENSIS, *Commentarii in psalmos*, PG 23, 72–441.
- EUSEBIUS, *Martyrium* = EUSEBIUS, *Das Martyrium des Polykarp*, G. BUSCHMANN (a cura di), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- EUSEBIUS, *Præparatio* = EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, J. SIRINELLI – É. DES PLACES (a cura di), SC 206, (1974).
- EUSEBIUS, *Vita Constantini* = Eusebio di Cesarea, *Sulla vita di Costantino*, L. TARTAGLIA (a cura di), Napoli: M. D'Auria Editrice 2001.
- EVARISTUS, *Decretum* = EVARISTUS, *Ex decretis*, MANSI 1, 631–632.
- FLAVIUS IOSEPHUS, *Antiquitates* = FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, L. MORALDI (a cura di) Torino: Unione tipografico-editrice torinese 1998.
- GERMANUS, *Contemplatio* = GERMANUS, *Rerum Ecclesiasticarum contemplatio*, PG 98, 383–454.

- GREGORIUS MAGNUS, *Epistola* = GREGORIUS MAGNUS, *Sancti Gregorii Magni Registrum epistolarum*, D. NORBERG (a cura di), CCL 140, (1982).
- GREGORIUS MAGNUS, *Liber* = GREGORIUS MAGNUS, *Liber Sacramentorum*, PL 78, 9–637.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Basiliius* = GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio XLIII. In laudem Basilii Magni*, PG 36, 493–606.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Carmina* = GREGORIUS NAZIANZENUS, *Carmina de se ipso*, PG 37, 969–1452.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* = GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio XIX*, PG 35, 1043–1066.
- GREGORIUS NYSSENSUS, *189* = GREGORIUS NYSSENSUS, *Epistolæ*, PG 32, 220–1112.
- GREGORIUS NYSSENSUS, *Catechesi* = GREGORIO DI NISSA, *La grande catechesi*, M. NALDINI (a cura di), CTP 34, (1982).
- GREGORIUS NYSSENSUS, *De vita* = GREGORIUS NYSSENSUS, *De vita s. Gregorii Thaumaturgi*, PG 46, 893–957.
- GREGORIUS NYSSENSUS, *Quod non* = GREGORIUS NYSSENSUS, *Quod non sit tres dei*, PG 45, 116–136.
- GREGORIUS NYSSENSUS, *Theodoro* = GREGORIUS NYSSENSUS, *De s. Theodoro Martyre*, PG 46, 736–748.
- GREGORIUS NYSSENSUS, *Oratio* = GREGORIUS NYSSENSUS, *Oratio catechetica magna*, PG 45, 11–106.
- GREGORIUS NYSSENSUS, *Vita Gregorii* = GREGORIO DI NISSA, *Vita di Gregorio Taumaturgo*, L. LEONE (a cura di), CTP 73, (1988).
- GREGORIUS PALAMAS, *Physica* = GREGORIUS PALAMAS, *Physica, theologica, moralia et practica capita*, PG 150, 1121–1226.
- HILARIUS, *Super Psalmos* = ILARIO DI POITERS, *I salmi delle ascensioni: cantico del pellegrino*, A. ORAZZO (a cura di), Roma: Borla 1996.
- HIPPOLYTUS, *Traditio* = HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique*, B. BOTTE (a cura di), SC 11b, (1968).
- HONORIUS, *Gemma* = HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animæ*, PL 172, 541–738.
- HONORIUS, *Sacramentarium* = HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Sacramentarium*, PL 172, 737–806.
- HUGONIS, *De sacramentis* = HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis christiannæ fidei. Libri II. Pars V*, PL 176, 439–442.
- IGNATIUS, *Ad Romanos* = IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, P.T. CAMELOT (a cura di), SC 10 (1944).

- IOANNIS DUNS, *Reportatio* = IOANNIS DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, vol. 23, L. Vivès (a cura di), Paris: Vivès 1891–1895. Reprint: Gregg International Publishers 1969.
- IRENÆUS, *Adversus hæreses* = IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, vol. 3, A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU (a cura di), SC 211 (1974).
- IVONE, 4 = IVONE CARNOTENSE, *Sermo* 4, PL 162, 513–519.
- JOANNES DIACONUS, *De Ecclesia* = JOANNES DIACONUS, *De Ecclesia Lateranensi*, PL 194, 1541–1560.
- LACTANTIUS, *De mortibus* = LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, PL 7, 189–276.
- LATTANZIO, *Persecutori* = LATTANZIO, *Come muoiono i persecutori*, M. SPINELLI (a cura di), CTP 180, (2005).
- MAXIMUS CONFESSOR, *Mistagogia* = MAXIMUS CONFESSOR, *Mistagogia*, PG 91.
- METHODIUS, *Convivum* = METHODIUS, *Convivum devem virginum*, PG 18, 27–220.
- MUNUCIUS FELIX, *Octavius* = MUNUCIUS FELIX, *Octavius*, B. KYTZLER (a cura di), Stuttgart: Teubner 1992.
- ORIGENES. *Preghiera* = ORIGENE. *La preghiera*, N. ANTONINO (a cura di), CTP 138, (1997).
- ORIGENES, *Celsus* (A) = ORIGENE, *Contro Celsum*, P. RESSA (a cura di), Brescia: Morcelliana 2000.
- ORIGENES, *Celsus* (B) = ORIGÈNE, *Contre Celse*, vol. 4, M. BORRET (a cura di), SC 150 (1969).
- ORIGENES, *De oratione* = ORIGENES, *De oratione*, PG 11, 415–562.
- ORIGENES, *Homiloæ* = ORIGENE, *Omèlie sui numeri*, M.I. DANIELI (a cura di), CTP 76, (2001).
- ORIGENES, *In Ioannis* = ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, C. BLANC (a cura di), SC 222 (1975).
- PAULINUS, *Epistola* = PAULINUS NOLANUS, *Epistola* 22, PL 61, 254–256.
- PHOTIUS, *Homilia* = PHOTIUS, *Homilia III. In dedicatione novæ basilicæ*, PG 102, 563–574.
- PHOTIUS, *Homilies* = PHOTIUS, *The homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*, C. MANGO (a cura di), Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1958.
- RABANI MAURI, *De institutione* = RABANI MAURI, *De clericorum institutione*, PL 107, 297–420.
- REMIGIUS, *De dedicatione* = REMIGIUS AUTISSIORENSIS, *De dedicatione ecclesiæ*, PL 131, 845–866.

- SUGERIUS, *De consecratione* = SUGERIUS, *De consecratione ecclesiae et translatione corporum s. Dionysii ac Sociorum ejus*, PL 186, 1239–1234.
- SYMEONIS, *De templo* = SYMEONIS Thessalonicensis, *De sacro templo et eius consecratione*, PG 155, 305–362.
- SYMEONIS, *Expositio de divino templo* = ST. SYMEON OF THESSALONIKA, *The Liturgical Commentaries*, S. HAWKES-TEEPLES (a cura di) Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2011.
- TERTULIANUS, *Apologeticus* = TERTULLIANO, *Difesa del cristianesimo*, E. DEKKERS (a cura di), Roma – Bologna: Edizioni San Clemente, Edizioni Studio Domenicano 2008.
- Testamentum* = *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, I. E. RAHMANI (a cura di), Moguntiae: sumptibus Francisci Kirchheim 1899.
- THEODORETUS, *Quaestiones* = THEODORET OF CYRUS, *The Questions on the Octateuch*, Washington: D.C. Catholic University of America Press 2007.
- THEOPHANES, *Chronographia* = THEOPHANES, *Chronographia*, PG 108, 55–1164.
- VIGILIUS, *Ad Profuturum* = VIGILIUS, *Epistola ad Profuturum episcopum Braecarensem*, PL 84, 829–832.

Magistero

- CCEO = *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis 1995.
- CIC = *Codex Iuris Canonici*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1983.
- CDD = CONCILIO VATICANO II, *Costituzioni, decreti, dichiarazioni – testo ufficiale e traduzione italiana*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1998.
- DC = IOANNES PAULUS II, *Dominicae cenae* (24.02.1980), *AAS* 72 (1980), 113–148.
- DV = CONCILIUM VATICANUM II, *Dei Verbum. Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, CDD, 518–555.
- GS = CONCILIUM VATICANUM II, *Gaudium et spes. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, CDD, 844–1053.
- Istruzione* = CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del codice dei canoni delle Chiese orientali*, Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana 1996.

- LG = CONCILIIUM VATICANUM II, *Lumen gentium. Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, CDD, 114–279.
- SCc = CONCILIIUM VATICANUM II, *Sacrosanctum Concilium. Costituzione sulla sacra Liturgia*, CDD, 12–93.
- UR = CONCILIIUM VATICANUM II, *Unitatis redintegratio. Decreto sull'ecumenismo*, CDD, 304–345.

2. Studi

- ACHTEMEIER, «Świątynia» = R. ACHTEMEIER, «Świątynia», EBib, 1219.
- ADÁMKOVÁ, «Qualche considerazione» = I. ADÁMKOVÁ, «Qualche considerazione sulla posa delle pietre nelle fondamenta degli edifici sacrali nel medioevo», *Listy filologické* 81 (2008), 29–44.
- AMIOT, «Temple» = F. AMIOT, «Temple», VTB, 1266–1273.
- ANDRIEU, *Pontifical romain* (1) = M. ANDRIEU (a cura di), *Le pontifical romain au Moyen Age*, vol. 1. *Le Pontifical Romain du XIIe siècle*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1938.
- ANDRIEU, *Pontifical romain* (2) = M. ANDRIEU (a cura di), *Le pontifical romain au Moyen Age*, vol. 2. *Le Pontifical de la Curie Romaine au XIIIe siècle*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1940.
- ANDRIEU, *Pontifical romain* (3) = M. ANDRIEU (a cura di), *Le pontifical romain au Moyen Age*, vol. 3. *Le pontifical de Guillaume Durand*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1940.
- ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia* = S. ARASZCZUK, *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza w odnowionej liturgii Soboru Watykańskiego II*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2007.
- ARRANZ, «Évolution des rites» = M. ARRANZ, «Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin», in: CONFÉRENCES SAINT-SERGE. SEMAINE D'ÉTUDES LITURGIQUES, *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche 1978, 31–75.
- ASHWORTH, «Gelasian» = H. ASHWORTH, «Gelasian Sacramentary», NCE, vol. 6, 120–121.
- AUGÉ, «Principi» = M. AUGÉ (a cura di), «Principi di interpretazione dei testi liturgici», in: B. NEUNHEUSER – al., *Anámnesis 1. La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, Genova: Marietti 1979, 159–179.

- BARTELINK, «Maison de prière» = G.J. BARTELINK, «“Maison de prière» comme dénomination de l'église en tant qu'édifice, en particulier chez Eusèbe de Césarée», *Revue des Études Grecques* 84 (1971), 101–118.
- BATIFFOL, «Notes» = P. BATIFFOL, «Notes. De la dédicace des églises. Dédicace païenne et dédicace chrétienne», *RSPT* 28 (1939), 58–70.
- BENZ, «Ecclesiæ pura» = K.J. BENZ, «Ecclesiæ pura simplicitas. Zu Geschichte und Deutung des Ritus der Grundsteinlegung im Hohen Mittelalter», in: *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte* 32 (1980), 9–25.
- BENZ, «Zur Geschichte» = S. BENZ, «Zur Geschichte der römischen Kirchweihe nach den Texten des 6. bis 7. Jahrhunderts», in: H. EMONDS (a cura di), *Enkainia. Gesammelte Arbeiten zum 800 jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach am 24. August 1956*, Düsseldorf: Patmos 1956, 62–109.
- BERGER, «Edificio nuovo» = M. BERGER, «Un edificio nuovo su fondamenta antiche», in: *Folia Athanasiana* 1 (1999), 99–108.
- BINDING – LINSCHIED, *Planen und Bauen* = G. BINDING – S. LINSCHIED, *Planen und Bauen im frühen und hohen Mittelalter*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002.
- BINDING, *Abt Suger* = G. BINDING (a cura di), *Abt Suger von Saint-Denis: Ausgewählte Schriften: Ordinatio, De consecratione, De administratione*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000.
- BINDING, *Bauherr* = G. BINDING, *Der früh- und hochmittelalterliche Bauherr als sapiens architectus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.
- BLACK, «Festival» = M. BLACK, «The Festival of Encænna Ecclesiæ in the Ancient Church with special reference to Palestine and Syria», *JEH* 5 (1954), 78–85.
- BOBRINSKOY, *Życie liturgiczne* = B. BOBRINSKOY, *Życie liturgiczne*, Warszawa: Mic 2004.
- BOGUNIOWSKI, *Domus Ecclesiæ* = J. BOGUNIOWSKI, *Domus Ecclesiæ: der Ort Eucharistiefeyer in der ersten Jahrhunderten*, Kraków: Salvator 1987.
- BONNACORSO, *Celebrare la salvezza* = G. BONNACORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Padova: Messaggero 1996.
- BORN, «Zelt» = A. VAN DEN BORN, «Zelt», *BL*, 1926.
- BOTTE – BRAKMANN, «Kirchweihe» = B. BOTTE – H. BRAKMANN, «Kirchweihe», *RAC*, vol. 20, 1139–1169.
- BOURKE, «Hebrews» = M. BOURKE, «The Epistle to the Hebrews», *NJBC*, 920–941.

- BOUYER, *Architettura* = L. BOUYER, *Architettura e liturgia*, Magnano: Edizioni Qiqajon / Comunità di Bose 2007.
- BRAUN, *Altar 1* = J. BRAUN, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, vol. 2, München: Koch & Co. 1924.
- BRAUN, *Altar 2* = J. BRAUN, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, vol. 2, München: Koch & Co. 1924.
- BRÉHIER, *Chiese* = L. BRÉHIER, *Le chiese bizantine*, Roma: Desclée & C.ie, 1908.
- BROWN, *Kult świętych* = P. BROWN, *Kult świętych – narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007.
- BUGNINI, *Riforma* = A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche 1997.
- CABASILAS, *Vita* = N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese 1971.
- CALABUIG, «Dedicazione» = I. CALABUIG, «Il rito della dedicazione della chiesa», in: A. J. CHUPUNCO (a cura di), *Scientia Liturgica*, vol. 5, Casale Monferrato: Piemme 1998, 373–420.
- CALABUIG, «Ordo dedicationis» = I. CALABUIG, «L'Ordo dedicationis ecclesiae et altaris. Appunti di una lettura», *Notitiae* 13 (1977), 391–450.
- CALEFFI, *Casa di Dio* = A. CALEFFI, *La casa di Dio non ha misura*, Bologna: Edizioni Dehoniane 2007.
- CARDINI, «Reliquie» = F. CARDINI, «Reliquie e peli egrinaggi», in: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36/2 (1989), 981–1035.
- CASTELLANO, «Preghiera» = J. CASTELLANO, «Preghiera e liturgia», *NDL*, 1021–1036.
- CATTANEO, *Culto cristiano* = E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente*, Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche. 1978.
- CAVALLETTI, «Sogno profetico» = S. CAVALLETTI, «Il sogno profetico di Giacobbe e i nomi divini», in: *Antonianum* 33 (1958), 443–447.
- CHENGALIKAVIL, «Chiesa» = L. CHENGALIKAVIL, «La Chiesa luogo di culto e i luoghi di culto cristiano nell'antichità», *DSBP*, 190–202.
- CHENGALIKAVIL, «Dedicazione» = L. CHENGALIKAVIL, «La dedicazione della chiesa e dell'altare», in: I. SCICOLONE – *al.*, *Anámnesis 7. I Sacramenti e le Benedizioni*, Genova: Marietti 1989, 70–109.
- CHRISTO, *Consecration* = G.G. CHRISTO, *The Consecration of a Greek Orthodox Church According to Eastern Orthodox Tradition: a detailed ac-*

- count and explanation of the ritual*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2005.
- CIOFFARI, «Nikon» = G. CIOFFARI, «Nikon», DEOC, 530.
- CLARAHAN, «Litany» = M. A. CLARAHAN, «Litany», NCE, vol. 8, 601–602.
- CONGAR, «Église» = Y. CONGAR, «L'église, ce n'est pas les murs mais les fidèles» *LMD* 70(1962), 105–114.
- CONGAR, *Mistero* = Y. CONGAR, *Il mistero del tempio*, Roma: Borla 1994.
- Consécration et inauguration* = *Consécration et inauguration d'une église selon le Rituel de l'Église russe*, Chevetogne: [senza nome di casa editrice] 1957.
- COQUIN, «Consécration» = R. COQUIN, «La consécration des églises dans le rite copte; ses relations avec les rites syrien et byzantin», *L'Orient Syrien* 9 (1964), 149–187.
- CRIPPA, *Basilica cristiana* = L. CRIPPA (a cura di), *La basilica cristiana nei testi dei Padri dal II al IV secolo*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003.
- CULLMANN, *Foi et culte* = O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchatel: Éditions Delachaux & Niestlé 1963.
- CUNNINGHAM, «Paulinus» = M. P. CUNNINGHAM, «Paulinus of Nola», NCE, vol. 11, 38–39.
- DACHNIEWSKI, «Litania» = J. DACHNIEWSKI, «Litania», EK, vol. 10, 1169–1171.
- DALTON, «Peter» = W. J. DALTON, «The First Epistle of Peter», NJBC, 903–908.
- DANIÉLOU, *Bibbia e liturgia* = J. DANIÉLOU, *Bibbia e liturgia. La teologia biblica dei Sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa*, Roma: CAAL 1998.
- DANIELOU, *Segno* = J. DANIELOU, *Il segno del tempio o della presenza di Dio*, Brescia: Morcelliana 1953.
- DUCHESNE, *Origines* = L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris 1898.
- ELIADE, *Sacro e profano* = M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino: Bollati Boringheri 2006.
- EMONDS, «Enkainia» = H. EMONDS, «Enkainia – Weihe und Weihegedächtnis», in: H. EMONDS (a cura di), *Enkainia. Gesammelte Arbeiten zum 800 jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Lach am 24. August 1956*, Düsseldorf: Patmos 1956, 30–57.
- EVDOKIMOV, *Ortodossia* = P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Bologna: Mulino 1965.
- EVDOKIMOV, *Teologia* = P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Roma: Paoline 1984.

- EVENOU, «Nouveau Rituel» = J. EVENOU, «Le nouveau Rituel de la dédicace», *LMD* 134 (1978), 85–105.
- FARRUGIA, «Sacramenti» = E.G. FARRUGIA, «Sacramenti», DEOC, 652–655.
- FARRUGIA, «Teologia orientale» = F. FARRUGIA, «Teologia orientale», DEOC, 755–758.
- FELMY, *Teologia prawosławna* = K. C. FELMY, *Współczesna teologia prawosławna*, Białystok: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska 2005.
- FERRARO, *Cristo è l'altare* = G. FERRARO, *Cristo è l'altare. Liturgia di dedizione della chiesa e dell'altare*, Roma: Edizioni OCD 2004.
- FITZMYER, «Romans» = J. A. FITZMYER, «The Letter to the Romans», NJBC, 830–868.
- FOCANT, «Dal tempio alla casa» = C. FOCANT, «Dal tempio alla casa: lo spazio del culto in Spirito e verità», in: G. BOSELLI (a cura di), *Spazio liturgico e orientamento*, Magnano: Edizioni Qiqajon / Comunità di Bose 2007, 87–104.
- FONSECA, «Dedicazione» = C.S. FONSECA, «La dedicazione di chiese e altari tra paradigmi ideologici e strutture istituzionali», in: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36/2 (1989), 925–946.
- FRASER, *Encænna* = M.A. FRASER, *The Feast of the Encænna in the Fourth Century and in the Ancient Liturgical Sources of Jerusalem*, (dissertazione) Durham: University of Durham 1995 (pubblicazione online 2004).
- FRUTAZ, «Culto delle reliquie» = A. FRUTAZ, «Il culto delle reliquie e loro uso nella consacrazione degli altari», *Notitiæ* 9–10 (1965), 309–317.
- FYRILLAS, «Rite byzantin» = A. K. FYRILLAS, «Le rite byzantin de la consécration et dédicace d'une église», *LMD* 70 (1962), 131–134.
- GAMBER, *Domus Ecclesiae* = K. GAMBER, *Domus Ecclesiae. Die ältesten Kirchenbauten Aquilejas sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jh. liturgiegeschichtlich untersucht*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1968.
- GETCHA, «Dédicace» = J. GETCHA, «La dédicace des églises dans le rite byzantin», in: C. BRAGA – A. PISTOIA (a cura di), *Les enjeux spirituels et théologiques de l'espace liturgique: Conférences Saint-Serge. Le Semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin – 1er juillet 2004*, Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche 2005, 75–91.
- GETCHA, *Typikon* = J. GETCHA, *Le typikon décrypté. Manuel de liturgie byzantine*, Paris: Cerf 2009.
- GIAVINI, «Per una teologia» = G. GIAVINI, «Per una teologia biblica del tempio», *RivLi* 66 (1979), 568–577.

- GIRAUDO, *In unum corpus* = C. GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2007.
- GIRAUDO, *La struttura* = C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, beraka giudaica, anafora cristiana*, Roma: Biblical Institute Press 1981.
- GORCE, «Égérie» = D. GORCE, «Égérie», DHGE, vol. 15, 1–5.
- GÓRSKI, *Konsekracja kościoła* = E. GÓRSKI, *Konsekracja kościoła, ołtarza i dzwonów na podstawie nowego wydania Pontyfikatu Rzymskiego. Tekst i komentarz. Studium liturgiczno-historyczne*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 1966.
- GRASSO, «Perché le chiese?» = G. GRASSO, «Perché le chiese?», *RivLi* 66 (1979), 553–567.
- GRZYBEK, «Świątynia» = S. GRZYBEK, «Świątynia znakiem obecności Bożej», *RBL* 4 (1982), 243–251.
- HAMBACH, «Vom Sinn» = W. HAMBACH, «Vom Sinn des morgenländischen Kirchenbaus», in: T. BOGLER (a cura di), *Christliche Kunst als Verkündigung. Gesammelte Aufsätze*, Maria Laach: Verlag Ars Liturgica 1953, 59–64.
- HANI, *Symbolika* = J. HANI, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1994.
- HARBACH, «Dispensazionalismo» = R. C. HARBACH, «Il Dispensazionalismo: Israele e la Chiesa», in: www.cprf.co.uk/languages (28.11.2011).
- HARNACK, *Mission und Ausbreitung 1–2*, = A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des christentums*, vol. 1–2, Leipzig: J.C. Hinrichs 1924.
- HEMELSOET, «Altar» = HEMELSOET, «Altar», *BL*, 53–54.
- HUNT, *Holy Land Pilgrimage* = E.D. HUNT, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312–460*, Oxford: Clarendon Press 1982.
- IOANNIDIS, «Consacrazione» = G. IOANNIDIS, «Consacrazione degli antiminsia negli eucologi ciprioti», *BBGG* 6 (2009), 119–141.
- IOANNIDIS, «Dedicazione» = G. IOANNIDIS, «Il rito della dedicazione di una chiesa», *BBGG* 5 (2008), 147–177.
- JOUNEL, «Dedicazione» = P. JOUNEL, «Dedicazione delle chiese e degli altari», *NDL*, 328–342.
- JOUNEL, «Célébration» = P. JOUNEL, «La célébration de la dédicace», *LMD* 70 (1962), 117–123.
- JOUNEL, «Luoghi» = P. JOUNEL, «Luoghi della celebrazione», *NDL*, 730–745.

- KATSANEVAKIS, *Culto* = B. KATSANEVAKIS, *Il culto ortodosso*, Napoli: Chiesa Ortodossa SS. Pietro e Paolo 1957.
- KIERNIKOWSKI, «Konsekracja» = Z. KIERNIKOWSKI, «Konsekracja ołtarza», www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis (29.03.2011).
- KLEINHEYER, «Kirchweihe» = B. KLEINHEYER., «Kirchweihe – Altarweihe. Zur neuen Ordnung in unserem Sprachgebiet», *Liturgisches Jahrbuch* 31 (1981), 214–235.
- KOEP, «Consecratio» = L. KOEP, «Consecratio», RAC, vol. 3, 269–294.
- KOEP, «Dedicatio» = L. KOEP, «Dedicatio», RAC, vol. 3, 643–649.
- KONECKI, «Symbolika obrzędów» = K. KONECKI, «Symbolika obrzędów dedykacji kościoła», *Studia Włocławskie* 3 (2000), 133–147.
- KONSTANTINIDIS, «Dédicace» = C. KONSTANTINIDIS, «Dédicace des Églises selon le rite byzantin vers la moitié du VIIIe siècle», in: Πεπραγμένα τοῦ Θ' Διεθνoῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου (Θεσσαλονίκη, 12–19 Ἀπριλίου 1953), Ἀθήναι: Τυπογραφεῖον Μυρτίδης 1956.
- KORNFELD, «Tempel» = W. KORNFELD, «Tempel», BThW, 1333–1339.
- KOROLEVSKIJ, «Pontifical» = C. KOROLEVSKIJ, «Le Pontifical dans le rite byzantin», *OCP* 10 (1944), 202–215.
- KOROLEVSKIJ, *Liturgia* = C. KOROLEVSKIJ, *La liturgia ed il rito praticati dai Ruteni*, Città del Vaticano: Tipografia Poliglotta Vaticana 1937.
- KOWALSKI, «CHANUKKA» = A. KOWALSKI, «Chanukka», EK, vol. 3, 64–65.
- KRAUS, *Psalmen* = H.J. KRAUS, *Psalmen*, vol. 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978.
- KUNZLER, *Archieratikon* = M. KUNZLER, *Archieratikon: Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine*, Paderborn: Bonifatius 1998.
- LANG, «Worship» = J.P. LANG, «Worship», DL, 649–650.
- LANZARINI, *Ars celebrandi* = V. LANZARINI (a cura di), *Ars celebrandi. Guida pastorale per un'arte del celebrare*, Magnano: Edizioni Qiqajon/Comunità di Bose 2008.
- LODI, *Liturgia della Chiesa* = E. LODI, *Liturgia della Chiesa. Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti*, Bologna: Edizioni Dehoniane 1981.
- LOSSKY, «Litie» = A. LOSSKY, «La litie, un type de procession liturgique byzantine», in: C. BRAGA – A. PISTOIA (a cura di), *Les enjeux spirituels et théologiques de l'espace liturgique: Conférences Saint-Serge. Le Semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin 1er juillet 2004*, Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche 2005, 165–177.

- LOSSKY, *Teologia mistica* = V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna: Mulino 1967.
- LUCINI, *Simbolica orientale* = L. LUCINI, *Simbolica orientale. Architettura e liturgia nella Chiesa bizantina*, Acireale-Roma: Tipheret 2011.
- MACRAE, «Dedication» = G.W. MACRAE, «Dedication of the temple» NCE, vol. 4, 607–608.
- MAGGIANI, «Chiesa come luogo» = S. MAGGIANI, «La chiesa come luogo della comunità celebrante», *RivLi* 66 (1979), 616–629.
- MAGGIANI, «Culto AT» = B. MAGGIANI, «Il culto nell'Antico Testamento», *DSBP*, 30–63.
- MAGGIANI, «Culto NT» = B. MAGGIANI, «Il culto nel Nuovo Testamento», *DSBP*, 99–118.
- MAGGIANI, «Liturgia e culto» = B. MAGGIANI, «Liturgia e culto», *NDTB*, 835–847.
- MAJ, *Coislin* = J.M. MAJ, *Coislin 213. Eucologio della Grande Chiesa*, Roma: Pontificio Istituto Orientale 1995.
- MARSILI, «Dedicazione» = S. MARSILI, «Dedicazione senza consacrazione. Ossia: teologia liturgica in una storia rituale», *RivLi* 64 (1979), 578–601.
- MARTIMORT, «Nouveau rite» = A.G. MARTIMORT, «Le nouveau rite de la dédicace des églises», *LMD* 70 (1962), 6–31.
- MAZZA, «Autel» = E. MAZZA, «L'autel dans l'histoire de la liturgie romaine», in: C. BRAGA – A. PISTOIA (a cura di), *Les enjeux spirituels*, 101–116.
- MAZZARELLO, «Nuovo Rito» = S. MAZZARELLO, «Il nuovo Rito della Dedicazione di una chiesa», *Liturgia* 12 (1978), 674–686.
- MCNAMARA, «Stational church» = R.F. MCNAMARA, «Stational church», NCE, vol. 13, 497–499.
- MEESTER, *Ritaule* = P. DE MEESTER, *Liturgia bizantina. Libro II, parte VI: Rituale – Benedizionale bizantino*, Roma: Tipografia Leonina 1930.
- MENDE, *Manuale* = G. DE MENDE, *Manuale per comprendere il significato simbolico delle cattedrali e delle chiese*, Roma: Arkeios 2000.
- MEYENDORFF, *Byzantine Theology* = J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology: historical trends and doctrinal themes*, New York: Fordham University Press 1997.
- MICHELS, «Dedicatio und Consecratio» = T. MICHELS, «Dedicatio und Consecratio in früher römischer Liturgie», in: H. EMONDS (a cura di), *Enkainia. Gesammelte Arbeiten zum 800 jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Lach am 24. August 1956*, Düsseldorf: Patmos 1956, 10–13.

- MICHELS, «Zeno di Verona» = T. MICHELS, «Zeno di Verona. Vom geistlichen Aufbau des Hauses Gottes», in: H. EMONDS (a cura di), *Enkainia. Gesammelte Arbeiten zum 800 jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Lach am 24. August 1956*, Düsseldorf: Patmos 1956, 10–13.
- MICHIELS, «Rituel» = G. MICHIELS, «Le rituel de la dédicace», *Questiones liturgices* 76 (1995), 138–145.
- MOHRMANN, «Dénominations» = C. MOHRMANN, «Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens», *Revue des sciences religieuses* 36/3–4 (1962), 155–174.
- MOTTE – LACAN, «Moïse» = R. MOTTE – M.F. LACAN, «Moïse», VTB, 778–781.
- MÜLLER, *Dogmatik* = G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg: Herder 2005.
- MUZI, *Culto cristiano* = M.G. MUZI, *Culto cristiano e iconografia monumentale della Chiesa indivisa*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2011.
- NADOLSKI, «Ołtarz» = B. NADOLSKI, «Ołtarz», *LLit*, 1098–1099.
- NEUHEUSER, «Kirchweihbeschreibung» = H.P. NEUHEUSER, «Die Kirchweihbeschreibung von Saint-Denis und ihre Aussagefähigkeit für das Schönheitsempfinden des Abtes Suger, in: G. BINDING – A. SPEER (a cura di.), *Mittelalterliches Kunsterleben nach Quellen des 11. bis 13. Jhr.*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1993, 116–183.
- NEUHEUSER, «Materialiter ædificare» = H.P. NEUHEUSER, «Materialiter ædificare spiritualiter coædificari. Zur Theologie und Bildhaftigkeit der Kirchweihliturgie in den Beschreibungen des Abtes Suger von Saint-Denis», *Ecclesia Orans* 10 (1993), 33–78.
- NEUHEUSER, «Ne lapidum» = H.P. NEUHEUSER, «Ne lapidum materia apparentium locus vilesceret. Die Raumvorstellung des Abtes Suger in seiner Kirchweihbeschreibung von Saint-Denis», *Miscellanea mediævalia* 25 (1998), 641–664.
- NIN, «Altare» = M. NIN, «Altare», *DEOC*, 30–31.
- NOCENT, «Storia dei libri» = A. NOCENT (a cura di), «Storia dei libri liturgici romani», in: S. MARSILI – al., *Anámnesis 2. La Liturgia – panorama storico generale*, Genova: Marietti 1978, 147–223.
- NOTH, *Könige* = M. NOTH, *Könige*, vol. 1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1968.
- ONASCH, *Kunst und Liturgie* = K. ONASCH, *Kunst und Liturgie der Ostkirchen in Stichworten: unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Wien – Köln – Graz: H. Böhlau Nachfolger 1981.

- OPPENHEIM, «Dedicazione» = F. OPPENHEIM, «Dedicazione», *ECat*, vol. 4, 1290–1293.
- OŻÓG, *Kościół starożytny* = M. OŻÓG, *Kościół starożytny wobec świętyń oraz posągów bóstw*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 2009.
- PAŁUCKI., *Teologiczna interpretacja* = J. PAŁUCKI, *Teologiczna interpretacja działalności budowlanej św. Paulina z Noli*, in: B. IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA – D. PRÓCHNIAK (a cura di), *Symposja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, vol. 3, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2002, 43–51.
- PARENTI, *Oriente e Occidente* = S. PARENTI, *A Oriente e Occidente di Costantinopoli. Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2010.
- PARENTI, *Euclologio slavo* = S. PARENTI, *L'euclologio slavo del Sinai nella storia dell'euclologio bizantino*, Roma: Tipografia Giammarioli 1997.
- PASUCCI, *Escatologia* = A. PASUCCI, *L'escatologia e l'impegno terreno per il futuro dell'uomo*, Roma: Ave 1978.
- PATERNOSTER, «Analisi rituale» = M. PATERNOSTER, «Analisi rituale e contenuti teologici dell'Ordo dedicationis ecclesiae et altaris», *RivLi* 66 (1979), 602–615.
- PERMYAKOV, «Rite of consecration» = V. PERMYAKOV, «The rite of consecration of a church in the eastern traditions», (Il discorso tenuto durante l'Internazionale Conferenza Teologica della Chiesa Ortodossa Russa «Orthodox Teaching on the Sacraments of the Church» – Mosca, 13–16.11.2007. Il testo non è stato ancora pubblicato).
- PIERZCHALSKI, «Składać ofiarę» = J. PIERZCHALSKI, «Składać ofiarę», pierzchalski.ecclesia.org.pl (14.11.2011).
- PIĘTKA, «Obrządek» = R. PIĘTKA, «Obrządek bizantyjsko-słowiański na terenie Polski», www.cyrylimetody.marianie.pl (04.06.2011).
- POTOCZNY, «Boskie pochodzenie» = M. POTOCZNY, «Boskie pochodzenie cerkwi w obrzędzie jej poświęcenia», *Studia Oecumenica* 9 (2009), 141–147.
- POTOCZNY, *Depositio* = M. POTOCZNY, *La „depositio hostiae” nell'altare. Sguardo a ritroso su una prassi dimenticata*, „Rivista Liturgica” 99/6 (2012), 1017–1032.
- POTOCZNY, *Fondazione* = M. POTOCZNY, *La dimensione ecumenica del rito della fondazione di una chiesa nella tradizione bizantina greca e latina*, „Studia Oecumenica” 13 (2013), 247–262.

- PRESTIGE, *God in Patristic* = G.L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London: SPCK 1952.
- PRZYBYŁ, *Prawosławie* = E. PRZYBYŁ, *Prawosławie*, Kraków: Znak 2006.
- PUNIET, *Pontifical* (1) = P. DE PUNIET, *Le Pontifical Romain. Histoire et commentaire* (1), Louvain: Abbaye du Mont César 1930.
- PUNIET, *Pontifical* (2) = P. DE PUNIET, *Le Pontifical Romain. Histoire et commentaire*, (2), Louvain: Abbaye du Mont César 1931.
- RAQUEZ, *Roma Orientalis* = O. RAQUEZ, *Roma Orientalis. Approcci al patrimonio delle Chiese d'Oriente*, Roma: Lipa 2000.
- RATZINGER, *Duch liturgii* = J. RATZINGER, *Duch liturgii*, Poznań: Christianitas 2002.
- RAVASI, *Salmi* = G. RAVASI, *I Salmi. Introduzione, testo e commento*, Milano: San Paolo 2007.
- RIGHETTI, *Storia liturgica* = M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, vol. 4, Milano: Ancora 1959.
- ROGOWSKI, *ABC* = R.E. ROGOWSKI, *ABC teologii dogmatycznej*, Wrocław: Państwowy Instytut Teologiczny 1999.
- ROSSO, «Elementi» = S. ROSSO, «Elementi naturali», *NDL*, 398–418.
- ROSSO, «Processione» = S. ROSSO, «Processione», *NDL*, 1036–1043.
- RUGGIERI – DOURAMANI, «Tempio» = V. RUGGIERI – K. DOURAMANI, «Tempio e Mensa», *RdT* 32 (1991), 279–300.
- RUGGIERI, «Consacrazione» = V. RUGGIERI, «Consacrazione e dedicazione di chiesa secondo il *Barberinianus græcus 336*», *OCP* 54 (1988), 79–118.
- RUTKOWSKI, «Kamień» = A. RUTKOWSKI, «Kamień w liturgii», *EK*, vol. 8, 474–475.
- SADOWSKI, *Trinitarian Analogies* = M. SADOWSKI, *The Trinitarian Analogies in the Christian Arab Apologetic texts of the Middle and Near East during the Abbasid Period (750–1050) and their Doctrinal Significance*, (Tesi del dottorato, non ancora pubblicata), Roma 2012.
- SALACHAS, «Myton» = D. SALACHAS, «Myton», *DEOC*, 516–517.
- SALAVILLE, *Cérémoniel* = S. SALAVILLE, *Cérémoniel de la consécration d'une église selon le rite byzantin avec introduction et notes explicatives*, Vaitcano: Tipografia Poliglotta Vaticana 1937.
- SARADI, «Christianization» = H. SARADI, «The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Textes», in: J. HAHN – *al.*, *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden – Boston: Brill 2008, 113–134.

- SCHMID, *Altar* = A. SCHMID, *Der christliche Altar und sein Schmuck*, Regensburg, New York, Cincinnati: Pustet 1871.
- SCHMITT, *Mache dieses Haus* = H. SCHMITT, *Mache dieses Haus zu einem Haus der Gnade und des Heiles. Der Kirchweihritus in Geschichte und Gegenwart als Spiegel des jeweiligen Kirchen- und Liturgieverständnisses im 2. Jahrtausend*, Paderborn: Schöningh 2004.
- SCICOLONE, «Libri liturgici» = I. SCICOLONE, «Libri liturgici», NDL, 653–665.
- SCP = *Secunda Congregatio Plenaria, Notitiæ* 8 (1972), 124–129.
- SESBOUÉ, «Autel» = D. SESBOUÉ, «Autel», VTB, 98–100.
- SIEVERS, «Culto e liturgia» = J. SIEVERS, «Il culto e la liturgia nel giudaismo antico», DSBP, 64–79.
- SOBECZKO, «Metody interpretacji» = H.J. SOBECZKO, «Metody interpretacji tekstów liturgicznych», in: H.J. SOBECZKO, *Servitium Liturgiæ*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2004, 335–344.
- SOBECZKO, «Teologiczny wymiar» = H.J. SOBECZKO, «Teologiczny i antropologiczny wymiar obrzędów błogosławieństwa rzeczy», *LiS* 1 (1995), 107–120.
- SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana* = H.J. SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 1999.
- SODI, «Libri liturgici» = M. SODI, «Libri liturgici», in: Aa. Vv., *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di liturgia*, vol. 1, Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche 1993, 407–419.
- SPITERIS, *Ecclesiologia* = Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna: EDB 2003.
- SPITERIS, «Dottrina trinitaria» = Y. SPITERIS, «LA dottrina trinitaria nella tradizione ortodossa. Autori e prospettive», in: A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma: LAS 1983.
- STANCATI, *Escatologia* = S.T. STANCATI, *Escatologia, morte e risurrezione*, Napoli: EDI 2006.
- STERN, *Sztuka bizantyńska* = H. STERN, *Sztuka bizantyńska*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe 1975.
- STIEFENHOFER, *Geschichte* = D. STIEFENHOFER, *Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.–7. Jahrhundert*, München: Verlag der J.J. Lentnerschen Buchhandlung 1909.
- SZYJEWSKI, «Ofiara» = A. SZYJEWSKI, «Ofiara», EK, vol. 14, 384–386.

- TAFT, «Church Identity» = R.F. TAFT, «Liturgy as Expression of Church Identity», *Folia Athanasiana* 1(1999), 29–45.
- TAFT, «Euchologion» = R.F. TAFT, «Euchologion», ODB, vol. 2, 738.
- TAFT, «Spazio e orientamento» = R.F. TAFT, «Spazio e orientamento nelle liturgie d'Oriente e d'Occidente: convergenze e divergenze», in: G. BOSELLI (a cura di), *Spazio liturgico e orientamento*, Magnano: Edizioni Qiqajon / Comunità di Bose 2007, 217–239.
- TAFT, *A partire* = R.F. TAFT, *A partire della liturgia*, Roma: Lipa 2004.
- TAFT, *Oltre l'Oriente* = R.F. TAFT, *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma: Lipa 1999.
- TAFT, *Byzantin Rite* = R.F. TAFT, *The Byzantin Rite. A Short History*, Collegeville: Minn 1992.
- TARRUELL, «Salmi» = J.G. TARRUELL, «Salmi», DSPL, 1801.
- TENA, «Ritual de dedicación» = P. TENA, «Ritual de dedicación de iglesias. Comentario al ritual», *Phase* 111 (1979), 183–221.
- THURSON, «Alphabet» = H. THURSON, «The Alphabet and the Consecration of the Churches», *The Month. A catholic magazine* 115 (1910), 621–631.
- TRUDU, *Immagini simboliche* = F. TRUDU, *Immagini simboliche dell'Ecclesia nel Rito di Dedicazione della Chiesa*, Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche 2001.
- TSCHUSCHKE, «Odnowiona liturgia» = M. TSCHUSCHKE, «Odnowiona liturgia poświęcenia kościoła i ołtarza», *CTh* 48 (1978), 83–88.
- UNTERMANN, «Primus lapis» = M. UNTERMANN, «Primus lapis in fundamentum deponitur. Kunsthistorische Überlegung zur Funktion der Grundsteinlegung im Mittelalter», in: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/6554> (06.12.2011).
- USPIENSKI, *Symbolika cerkwi* = L. USPIENSKI, *Symbolika cerkwi*, Białystok 2000.
- VALENTINI – CARONIA, *Domus ecclesiae* = G. VALENTINI – G. CARONIA, *Domus ecclesiae. L'edificio sacro cristiano. Morfologia, funzioni, espressione*, Bologna: Casa Editrice Prof. Riccardo Patron 1969.
- VALENZIANO, «Architettura» = C. VALENZIANO, «Architettura liturgica», in: A.J. CHUPUNCO (a cura di), *Scientia Liturgica*, vol. 5, Casale Monferrato: Piemme 1998, 421–436.
- VELKOVSKA – KACZYŃSKI, «Benedizioni» = E. VELKOVSKA – R. KACZYŃSKI, «Benedizioni», in: A.J. CHUPUNCO (a cura di), *Scientia Liturgica*, vol. 5, Casale Monferrato: Piemme 1998, 392–418.

- VOGEL – ELZE, *Pontifical* = C. VOGEL – R. ELZE (a cura di), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, vol. 2, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1963.
- WALCZAK, *Świątynia chrześcijańska* = R. WALCZAK, *Świątynia chrześcijańska i jej wystrój w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Kościoła*, Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum 1999.
- WÉNIN, «Dimora per Dio» = A. WÉNIN, «Una dimora per Dio: la presenza di Dio nella Scrittura», in: G. BUSANI – al., *Assemblea Santa: forme, presenze, presidenza*, Magnano: Edizioni Qiqajon / Comunità di Bose 2009, 183–200.
- WESTERMANN, *Genesis* = C. WESTERMANN, *Genesis. 2 Teilband Genesis 12–36*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981.
- WIELAND, *Altar* = F. WIELAND, *Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrhundert*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1912.
- WILKINSON, «New Beginnings» = J. WILKINSON, «New Beginnings and Church Dedications», in: R.N. McMICHAEL (a cura di), *Creation and Liturgy. Studies in honor of H. Boone Porter*, Washington: The Pastoral Press 1993, 251–264.
- ZIMMERMAN, «This Temple» = J.A. ZIMMERMAN, «This Temple, This House: Commentary on the Rite of Dedication of a Church and Altar», *Liturgical Ministry* 14 (2005), 93–100.
- ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΥ, *Δογματική* = Χ. ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΥ, *Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, Αθήναι: Τυπογραφείον του Κράτους 1907.
- ШИМАНСКИЙ, *Литургика* = Г.И. ШИМАНСКИЙ, *Литургика: Таинства и обряды*, Москва: Издание Сретенского Монастыря 2003.

3. Dizionari ed enciclopedie

- BL = H. HAAG (a cura di), *Bibel-Lexikon*, Zürich: Benzinger Verlag, 1968.
- BThW = J.B. BAUER (a cura di), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, vol. 1–2, Graz: Verlag Styria 1970.
- DEOC = E.G. FARRUGIA (a cura di), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Roma: Pontificio Istituto Orientale 2000.
- DHGE = A. BAUDRILLART – al., *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 1–25, Paris: Letouzey et Ané 1912–1997.
- DL = J.P. LANG (a cura di), *Dictionary of the Liturgy*, New York: Catholic Book Publishing 1989.

- DSBP = AA. VV., *Dizionario di spiritualità biblico-patristica. Culto divino – Liturgia*, vol. 12, Roma: Borla 1996.
- DTLB = A. VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'Oriente cristiano*, Lecce: Argo 2010.
- EBib = P. ACHEMEIER (a cura di), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa: Vocatio 1999.
- ECat = P. PASCHINI – *al.*, *Enciclopedia Cattolica*, vol. 1–12, Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico 1949–1954.
- EK = F. GRYGLEWICZ – *al.*, *Encyklopedia katolicka*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1973–
- GEW = H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, Heidelberg: C. Winter 1960.
- KTW = K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg: Herder 1963.
- LLit = B. NADOLSKI (a cura di), *Leksykon liturgii*, Poznań: Pallotinum 2006.
- NCE = B.L. MARTHALER – *al.*, *New Catholic Encyclopedia*, vol. 1–15, New York: Gale 2003.
- NDL = A.M. TRIACCA (a cura di), *Nuovo Dizionario Liturgico*, Milano: Edizioni San Paolo 1995.
- NDTB = P. ROSSANO – *al.*, = *Nuovo dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo: San Paolo 1994.
- NJBC = R.E. BROWN – *al.*, *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood: Prentice Hall 1990.
- ODB = A.P. KAZHDAN – *al.*, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1–3, New York: Oxford University Press 1991.
- RAC = T. KLAUSER – *al.* (a cura di), *Reallexikon für Antike Christentum*, Stuttgart: A. Hiersemann, 1950–
- VGI = L. ROCCI (a cura di), *Vocabolario greco-italiano*, Città di Castello: Editrice S. Lapi 1941.
- VLG = F. MONTANARI (a cura di), *Vocabolario della lingua greca*, Torino: Loescher 1995.
- VLL = L. CASTIGLIONI – S. MARIOTTI (a cura di), *Vocabolario della lingua latina*, Torino: Loescher Editore 2007.
- VTB = X. LÉON-DUFOUR (a cura di), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris: Les éditions du Cerf 1970.

Streszczenie

Tytuł niniejszej pracy – *Konsekrować miejsce dla Boga. Obrzędy poświęcenia kościoła w tradycji bizantyjskiej i łacińskiej* – w jasny sposób ukazuje zawartość i problematykę podjętą w opracowaniu. Rzecz dotyczy zatem tego wszystkiego, co z liturgicznego punktu widzenia odnosi się do początków każdej materialnej świątyni obu wymienionych tradycji w świetle obrzędów fundacyjnych i dedykacyjnych.

Dla każdego chrześcijanina kościół – budynek nie jest jedynie miejscem spotkania wierzących, ale niesie w sobie znaczenie nadprzyrodzone i eschatologiczne, formując świętą przestrzeń i metafizyczne miejsce obecności Boga, który przychodzi spotykać swój lud. Taka teologia, będąca dziedzicem tradycji Starego Testamentu, na przestrzeni wieków była różnie wyrażana przez Ojców i Doktorów Kościoła. Jednakże w najwyższym stopniu wyjątkowość chrześcijańskiej budowli sakralnej wyrażona jest przez celebrowane w niej liturgie. Właśnie one od samego początku, tj. od momentu poświęcenia placu budowy (tzw. obrzędy fundacyjne) poprzez poświęcenie i konsekrację ołtarza, czynią z tej budowli miejsce żyjące, prawdziwe niebo na ziemi i swoisty wehikuł, przenoszący zebranych tam wiernych do świata niebiańskiego. Obrzędy przeznaczone na uroczystość poświęcenia i inauguracji świątyni (zwane także dedykacyjnymi lub konsekracyjnymi) tworzą prawdziwy skarbiec symboliki. W różnych tradycjach chrześcijańskich kształtowały się one stopniowo, na co wpływ miały czynniki kulturowe lokalnych wspólnot, i do dziś, choć różniące się między sobą, ukazują kompleksowe i bogate w symbolikę celebracje.

To wszystko czyni z omawianych obrzędów prawdziwe obiekty badań naukowych i dlatego wydaje się uzasadnionym, a nawet pożądanym pochylenie

nie się nad walorem, jaki przekazują. Konsekwentnie – porównanie różnych tradycji liturgicznych nie tylko może pomóc współczesnemu czytelnikowi w odkryciu pojedynczych wartości, jakie każda z nich wniosła we wspólne dziedzictwo Kościoła, ale pozwoli także lepiej poznać pełnię i bogactwo tego wszystkiego, co składa się na ogólnie pojęty fenomen chrześcijaństwa. Wydaje się, że takie ponowne odkrycie pozwoli wnieść znaczący wkład we wzajemne poznanie i zrozumienie dwóch wielkich Kościołów – bizantyjskiego i łacińskiego, które ukształtowały się w granicach Imperium Rzymskiego Wschodu i Zachodu. I to właśnie było pierwszym motywem wyboru tematu niniejszej pracy. Fakt, iż argument do dziś nie został jeszcze szczegółowo pogłębiony, zdaje się potwierdzać słuszność wyboru i czyni problematykę jeszcze bardziej interesującą.

Ponadto zamiarem autora było wypełnienie wciąż istniejącej luki, jaką można zauważyć na polu badań dotyczących dedykacji kościoła i konsekracji ołtarza. Chociaż w literaturze odnoszącej się do tradycji łacińskiej możemy znaleźć cenne opracowania podejmujące problematykę (zob. dzieła: M. Andrieu, S. Araszczuk, J. Boguniowski, M. Black, I. Calabuig, G. Ferraro, F. Trudu, H.J. Sobeczko), w przestrzeni bizantyjskiej podobnych opracowań jest niewiele (w Europie Zachodniej prawdopodobnie nie opublikowano dotąd żadnej książki w całości poświęconej dedykacji świątyni, a wśród tych, które w jakimś stopniu odnoszą się do problemu, warto wspomnieć prace takich autorów, jak: J. Getcha, G. Ioannidis, C. Konstantinidis, P. De Meester, V. Permyakov, V. Ruggieri i K. Douramani). Ponieważ stan badań jest wciąż w tym względzie skromny, nie może dziwić, że analiza porównawcza bizantyjsko-łacińska obrzędów dotąd nie powstała.

Głównym problemem pracy jest studium analizujące obrzędy dedykacyjne obecne w tradycji greckiej i łacińskiej. Dla osiągnięcia zamierzonego celu zastosowano dwie główne metody badawcze. W pierwszej części dyskursu dominującą jest analiza historyczno-krytyczna. Przy jej użyciu opracowano zarówno idee miejsc świętych w myśli chrześcijańskiej, jak i ich chronologiczną obecność we wspólnotach różnych tradycji liturgicznych. Metoda ta pozwoliła ponadto dokonać naukowej krytyki etapów rozwoju i głównych czynności liturgicznych związanych z obrzędami fundacyjnymi i dedykacyjnymi kościoła. W ten sposób możliwą była eksploracja zmian i dodatków, jakie na przestrzeni wieków przeniknęły do obrzędów.

Główną metodą drugiej części pracy jest analiza porównawcza. Zastosowanie jej do dwóch rytuałów fundacji i dedykacji kościoła pozwoliło wskazać zachodzące między nimi podobieństwa i różnice. Wnioski z tej analizy

przedstawiono w tabelach porównawczych. Ponadto dla uwydatnienia wartości i znaczenia obecnych w tekstach euchologijnych wezwań epikletycznych dużą pomocą okazało się zastosowanie analizy lingwistycznej.

Należy zauważyć, że w kilku miejscach niniejszej pracy w odniesieniu do wspólnych koncepcji obecnych w różnych rytuałach pojawiają się powtórzenia, które jednak wydają się nieuniknione, gdyż w momencie ich pojawienia się pomagają czytelnikowi w zrozumieniu analizowanego argumentu.

Głównymi źródłami opracowania stały się – obok Pisma Świętego – księgi liturgiczne. W pierwszej części bazę źródłową stanowią liturgiczne dokumenty historyczne obu analizowanych tradycji. W części drugiej głównymi źródłami są wydania typiczne stosowanych do dziś obrzędów dedykacji, tj. grecki *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα* (wyd. Rzym 1873) oraz łaciński *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* (*editio typica* wyd. Watykan 1977).

Niniejsza książka podzielona została na dwie części, z których każda składa się z dwóch rozdziałów. Chociaż głównym założeniem pracy jest analiza współczesnych rytuałów, tradycje liturgicznie nie narodziły się *ex nihilo*. Dlatego też przy opracowaniu argumentu nie można było pominąć historycznego fundamentu, na którym wyrosły współczesne obrzędy.

Pismo Święte, będące pierwszym *locus theologicus* i fundamentem chrześcijańskiej refleksji teologicznej, stanowi punkt wyjścia analizy historycznej. Idea miejsc przeznaczonych na modlitwę i na spotkania z Bogiem przewija się bowiem przez całą narrację Starego Testamentu. Podążając za myślą Y. Congara, historię Narodu Wybranego i jego miejsc świętych podzielono w niniejszej pracy na trzy główne okresy: pierwszy odnosi się do czasu, w którym nie było jeszcze świątyni, a kult sprawowany był w różnych miejscach, w jakiś sposób konsekrowanych; okres drugi dotyczy czasu, w którym starotestamentalna idea miejsc świętych osiągnęła swoje apogeum w królestwie Dawida i jego syna – Salomona¹; trzeci okres obejmuje czas po niewoli babilońskiej: od konstrukcji drugiej świątyni (515 r. p.n.e.) do jej odnowienia (167 r. p.n.e.). Mimo że w historii swoje miejsce miała także trzecia świątynia, Biblia milczy na temat jej dedykacji.

W Nowym Testamencie nie znajdujemy opisów dedykacji miejsc świętych, jednakże najistotniejszą z punktu widzenia niniejszego opracowania jest relacja Jezusa oraz apostołów do Świątyni Jerozolimskiej, gdyż to właśnie tu należy szukać pierwotnego chrześcijańskiego rozumienia posiadania

¹ Budowa pierwszej świątyni, uroczystość jej dedykacji i modlitwa Salomona stały się podstawą i przykładem, do którego odnoszą się wszystkie późniejsze dedykacje, zarówno żydowskie, jak i chrześcijańskie.

miejsc świętych. Z ewangelii wynika, że Jezus obdarzał Świątynię wielkim szacunkiem, a jednak wraz z Jego przyjściem definitywnie zakończył się czas jej funkcjonowania. Od tego momentu jedyną prawdziwą świątynią Boga i uprzywilejowanym miejscem spotkania z Nim jest sam Jezus. Pierwsi chrześcijanie uczęszczając do Świątyni Jerozolimskiej byli przekonani, że prawdziwym sanktuarium Boga, utwierdzonym przez Ducha Świętego, jest Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa.

Zgodnie z teologią św. Pawła, żywy Bóg potrzebuje żywych świątyń, tj. swych wiernych. Toteż nie może dziwić, że niektórzy Ojcowie Kościoła negatywnie odnosili się do wznoszenia budowli sakralnych (wystarczy wspomnieć Orygenesusa lub Cypriana z Kartaginy). Warto jednak zauważyć, że ta prawdziwa świątynia Boga – Kościół – nie wykluczała *a priori* możliwości posiadania miejsc przeznaczonych dla spełniającej kult wspólnoty. Nawet najbardziej zaciekli przeciwnicy obiektów sakralnych zgadzali się co do faktu, że wierni mają prawo posiadać „jakieś formy” przestrzeni swych zgromadzeń. Z Nowego Testamentu dowiadujemy się bowiem, choć nie wprost, że takie miejsca istniały już w czasach pierwotnej wspólnoty. Wnioskujemy to chociażby z podań o łamaniu chleba „po domach” (Dz 2,46) czy informacji o różnych *domus ecclesiae*. Nawet jeśli z trzech pierwszych wieków chrześcijaństwa nie posiadamy świadectw odnoszących się do dedykacji kościołów, w rzeczywistości można domniemywać istnienie jakichś form błogosławieństwa przestrzeni zgromadzeń liturgicznych, przy czym najbardziej prawdopodobnym jest ich poświęcanie poprzez zwyczajne praktykowanie celebracji Eucharystii i innych sakramentów.

Sytuacja ta uległa zmianie wraz z nastaniem cesarza Konstantyna: między IV i VI w. schrystianizowane prowincje Imperium Rzymskiego stały się świadkami prawdziwego rozkwitu chrześcijańskich budowli sakralnych. Pierwszym i najbardziej znanym dokumentem historycznym przekazującym informacje o odprawianych uroczystościach inauguracyjnych lub dedykacyjnych jest słynna *Historia ecclesiastica* autorstwa Euzebiusza z Cezarei. Autor zawarł w niej swoją własną przemowę wygłoszoną podczas dedykacji (ἑγκαίνια) bazyliki w Tyrze (316 lub 319 r.). Chociaż świadectwo to nie zawiera gotowego obrzędu poświęcenia, dowiadujemy się, że w uroczystościach dedykacyjnych uczestniczyło wielu biskupów i wiernych przybyłych nie tylko z najbliższej okolicy, ale także z odległych stron. Celebrowana była przez „dużą liczbę świętych pasterzy”, z których każdy „zgodnie ze swymi możliwościami wygłaszał panegyryki, rozweselając wspólnotę”.

Inne wschodnie świadectwo pochodzą od Grzegorza z Nyssy, Egerii i Teofana Wyznawcy.

Również w Rzymie przez długi czas jedynym rytym poświęcenia świątyni była celebracja Eucharystii. Papież Wigiliusz (VI w.) znał także praktykę składania relikwii świętych męczenników (która jednak nie była obowiązkowa) oraz aspersję kościoła. Jednakże pierwsze historyczne świadectwo uroczystej celebracji poświęcenia świątyni w Kościele Zachodnim pojawiło się pięćdziesiąt lat po opisanej przez Euzebiusza dedykacji bazyliki w Tyrze. Chodzi mianowicie o list mediolańskiego biskupa Ambrożego do jego siostry, Marceliny, w którym mówi o obrzędzie złożenia relikwii świętych męczenników poprzedzonej nocnym czuwaniem. Możemy przyjąć z dużą dozą prawdopodobieństwa, że właśnie od tego obrzędu złożenia relikwii stał się jednym z istotnych momentów uroczystości i szybko przeszedł do innych tradycji liturgicznych. W swoim opisie Ambroży przekazuje strukturę, jaką celebrecja posiadała prawdopodobnie nie tylko w Mediolanie, ale w całym zachodnim chrześcijaństwie. Składała się ona z czterech części: 1. nocne czwanie; 2. uroczyste przeniesienie relikwii; 3. złożenie relikwii; 4. Msza św. Podobne podania pochodzą od Paulina z Noli i Augustyna.

Przeprowadzona w pierwszym rozdziale analiza historyczna pozwala naszkicować wspólną chrześcijańską koncepcję idei miejsc świętych i ich dedykacji, z której wynika, że dedykacja kościoła, nazywana też poświęceniem lub konsekracją, jest prawnym, liturgicznym, publicznym i uroczystym aktem, poprzez który budynek wraz ze znajdującym się w nim ołtarzem przez posługę biskupa zgodnie z prawem Kościoła zostaje poświęcony i konsekrowany. W ten sposób zostaje on wyłączony z użytku świeckiego, wpisując się jednocześnie w kategorię rzeczy świętych. Teologicznie należałoby powiedzieć, że podczas obrzędu dedykacji schodzi z niebios nadprzyrodzona i tajemna siła, która ów budynek czyni miejscem zamieszkania Boga (*domus Dei*) i przestrzenią modlitwy Ludu Bożego (*domus ecclesiae*). Sam obrzęd bywa często przyrównywany do chrześcijańskiej inicjacji. Przecież stworzony na Boży obraz i podobieństwo człowiek (por. Rdz 1,27) jest świątynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 3,16). Podobnie kościół został wybudowany po to, aby stać się widzialną i ziemską świątynią Najwyższego. Dzięki tajemnicy inicjacji chrześcijanin jednoczy się z Chrystusem, świątynia zaś dzięki obrędom fundacji i dedykacji staje się widzialnym znakiem tegoż zjednoczenia. W tym sensie lepiej zrozumieć namaszczenia ścian kościoła olejem krzyżma, który używany jest jedynie w obrzędach sakramentalnych, oraz ablucje i egzorcyzmy.

Po przeprowadzeniu analizy historycznej okresu, który możemy nazwać czasem chrześcijańskiej improwizacji, w drugim rozdziale przedmiot badania stanowiły liturgiczne teksty bizantyjskie i łacińskie, które stopniowo – czasem wzajemnie na siebie wpływając – uformowały księgi liturgiczne. W tej części świadectwami historycznymi, nazwanymi w książce „kamiennymi milowymi” obrzędu, są różne euchologiony bizantyjskie i łacińskie pontyfikały².

Wśród euchologionów greckich to *Barberini gr. 336* ukazuje typową strukturę, która następnie z małymi zmianami została przejęta przez wszystkie Kościoły tradycji bizantyjskiej. Chodzi tu przede wszystkim o precyzyjny podział obrzędu na dwie części: καθιέρωσις (konsekracja) i ἐγκαίνια (inauguracja) nowej budowli sakralnej. W przypadku pontyfikałów łacińskich najbardziej wpływowym wydaje się *Rytuał gallikański* pochodzący z tzw. *Ordines Romani*. Wśród różnych czynności symbolicznych obecnych w obu tradycjach na pierwszy plan wysuwają się: przeniesienie i złożenie relikwii, namaszczenia olejem krzyżma oraz uroczysta celebracja Eucharystii.

Po analizie dokumentów historycznych nasza uwaga skoncentrowała się na refleksji dotyczącej współczesnych obrzędów dedykacyjnych oraz szczególnych czynności liturgicznych, związanych z omawianym obrzędem, które obok Eucharystii należy zaliczyć do głównych momentów dedykacji. Chodzi mianowicie o złożenie relikwii, ablucje, namaszczenia, ryt *aperitio ianuae* i θυρανοίξια.

Pierwsza część książki stanowi więc nieodzowny fundament przeprowadzonej w drugiej części analizy porównawczej współczesnych obrzędów fundacji i dedykacji kościoła w obu tradycjach.

Przedmiotem badania w trzecim rozdziale jest analiza struktury obrzędów oraz przebieg wszystkich związanych z nimi czynności liturgicznych. Ukazane zostały liczne podobieństwa, ale także różnice zachodzące między dwoma tradycjami.

Gdy chodzi o obrzęd fundacji nowego kościoła, wspólnymi elementami są tu: błogosławieństwo placu budowy i złożenie kamienia węgielnego. Rytuał łaciński pozwala na warunkowe ominięcie tej czynności: „jeśli w jakimś miejscu, ze względu na szczególne warunki budowy, nie przewiduje się zło-

² Euchologion *Barberini greco 336* (VIII w.); manuskrypt *Paris Coislin 213* (XI w.); kodeks Bessariona [*Gamma-beta 1*] (XI–XII w.); *Ευχολόγιον δι Goar* (1647); *Ordo XLII z Ordines Romani* (VIII w.); *Ordo XLI z Ordines Romani* (*Rytuał galikański*); *Pontificale romanum germanicum* (X w.); *Pontificale della Curia Romana* (XIII w.); *Pontificale Piccolomini* (1495); *Pontificale Romanum* (1595).

zenia kamienia węgielnego”. Różnice w obrzędach fundacyjnych zauważalne są przede wszystkim w złożoności struktury celebracyjnej (rytuał łaciński przewiduje ceremonię bardziej rozbudowaną od bizantyjskiej; z kolei euchologiony greckie zawierają np. specjalny obrzęd ustawienia krzyża, którego nie znajdujemy w wersji łacińskiej).

Jeśli chodzi o właściwy obrzęd poświęcenia kościoła, to w tym przypadku bogatszą strukturę oferuje tradycja bizantyjska. Porównując obydwa rytuały zauważalne jest, że zarówno tradycja bizantyjska, jak i łacińska zachowały obrzędy, które rozwinęły się na przestrzeni wieków: sposób wejścia do świątyni, lustracje, namaszczenia i celebrację pierwszej Eucharystii. Różnice pojawiają się przede wszystkim w rozłożeniu akcentów, jakie każda z tradycji kładzie na konkretne czynności liturgiczne. W greckiej tradycji bizantyjskiej, w której obrzęd składa się z dwóch oddzielnych części, szczególnie wyróżnione jest budowanie ołtarza, dokonywane przez celebransę podczas pełnego tajemnicy obrzędu, spełnianego bez udziału wiernych, przeniesienie i złożenie relikwii oraz celebracji Boskiej Liturgii, która odbywa się albo tuż po zakończeniu obrzędów dedykacyjnych, albo w następującym po nich dniu. W łacińskim *Ordo* nie znajdujemy czasowego rozdzielenia obrzędów dedykacyjnych od celebracji eucharystycznej. Rytuał zachodni, podobnie jak w starożytności, przedstawia bowiem cały obrzęd zawarty w ramach celebracji Mszy św.; właściwych obrzędów dedykacji (złożenie relikwii, namaszczenia i lustracje) nie sprawuje się poza Eucharystią.

Rozdział czwarty pracy stanowi studium oparte na innym rodzaju analizy porównawczej, odwołującej się do konkretnych tekstów euchologijnych zawartych w omawianych obrzędach. Do jej przeprowadzenia wybrano modlitwy przepisane na obrzęd poświęcenia placu budowy (jedna grecka i dwie łacińskie), dwie modlitwy rozpoczynające obrzęd dedykacji (bizantyjska i łacińska) oraz trzy modlitwy właściwego obrzędu poświęcenia świątyni (dwie greckie, jedna łacińska). Wszystkie te teksty nazwane zostały „modlitwami wspólnymi”. W nazewnictwie tym nie chodzi o to, że owe modlitwy są jednakowe, ale że odnoszą się do tych samych czynności liturgicznych w obu omawianych tradycjach. Zaprezentowano więc pełne teksty modlitw, ich *Sitz im Leben*, strukturę, ogólną wymowę oraz wzajemne porównanie. Choć celem pracy nie jest przedstawienie szczegółowej hermeneutyki każdej modlitwy, wydaje się uzasadnionym sięgnięcie do wskazań wynikających ze specyficznych metod interpretacji tekstów liturgicznych, by w ten sposób wskazać istotę modlitw, ich cel, prawdę i autentyczność.

W toku pracy badawczej zostały wyróżnione liczne różnice i podobieństwa analizowanych tekstów. Dominującym tematem jest w nich uproszenie błogosławieństwa dla nowego kościoła. Pragnienie ludu obrazuje szereg wezwań epikletycznych, poprzez które wyrażane są prośby całej wspólnoty. Analizując teksty w tym kluczu należy stwierdzić, że bogatsze wydają się tu być modlitwy greckie, które zawierają trzydzieści różnych wezwań, podczas gdy w ich łacińskich odpowiednikach znajdujemy tych wezwań siedem.

Modlitwy zwracają także uwagę na funkcje, jakie świątynia spełnia w życiu wspólnoty chrześcijańskiej. Wynikają one często już z samych nazw opisujących miejsca święte: ἐκκλησία, οἶκος, ναός, κατοικία, σκήνωμα δόξης (obrzęd grecki), *ecclesia, templum, opus, orationis domum, aedes, locus sanctus* (obrzęd łaciński). Zestawienie tytułów bizantyjskich wskazuje więc bardziej na ukierunkowanie kultyczne świątyni, zaś terminy łacińskie ukazują nowy kościół przede wszystkim jako miejsce przeznaczone dla gromadzącej się w nim wspólnoty. Należy jednak zauważyć, że niosąc w sobie inny ładunek znaczeniowy, powyższe terminy nie wykluczają się wzajemnie, a wręcz dopełniają. Na ich podstawie można stworzyć wspólną definicję chrześcijańskiego miejsca świętego, która mogłaby brzmieć następująco:

Chrześcijański budynek sakralny (ἐκκλησία, *ecclesia*) jest domem (οἶκος) zbudowanym (*opus*) na chwałę Boga, jako Jego mieszkanie (κατοικία, *locus sanctus*), dla uczczenia Jego chwały (σκήνωμα δόξης), które odbywa się poprzez celebrację świętych misterii (ναός, *templum, aedes*) spełnianych przez wspólnotę wierzących (*orationis domum*), od której również budowla ta bierze swą popularną nazwę (ἐκκλησία, *ecclesia*).

Przeprowadzona w czwartym rozdziale analiza w jasny sposób ukazuje, że tekstów euhologijnych nie można traktować jako tła wyrażającego celebrację. Modlitwy te zawierają bowiem bogaty zbiór tematów teologicznych, które jawią się jako prawdziwe *loci theologici*. Owe tematy, których opracowanie zamyka niniejszą publikację, można podzielić na następujące grupy: referencje biblijne; Trójca Święta i ekonomia Jej uświęcającego działania; chrystologia wraz z przywołaniem zbawczych tajemnic Jezusa Chrystusa; eklezjologia podkreślająca miejsce wspólnoty wierzących i zwracająca uwagę na szereg obrazów Kościoła; eschatologia uwydatniająca więzi łączące kult ziemski z tym, który spełniany jest w niebiańskim Jeruzalem.

Podobnie jak wcześniej, także tu można zauważyć różnice, wynikające z obecności poszczególnych aspektów teologicznych w modlitwach dwóch rozważanych tradycji. Podczas gdy w modlitwach greckich dominują tematy starotestamentalne, trynitarne i eschatologiczne, euchologiczne teksty łacińskie przywołują przede wszystkim wydarzenia z Nowego Testamentu oraz wypuklają aspekty chrystologiczne i eklezjologiczne.

Historyczno-liturgiczna analiza porównawcza przeprowadzona w niniejszym opracowaniu z całą pewnością pomoże czytelnikowi zbliżyć się do bogatej tematyki związanej z liturgią fundacji i dedykacji kościoła dwóch największych tradycji liturgicznych, zwłaszcza że temat dotąd wydaje się opracowanym w stopniu jedynie załączkowym. Celem autora było ukazanie obrzędu w ujęciu całościowym podjętej problematyki. Jednocześnie należy zauważyć, że bogactwo tematyki z całą pewnością nie zostało tu wyczerpane. Dlatego praca wydaje się być początkiem i przyczynkiem do dalszych pogłębionych studiów związanych m.in. z liturgią porównawczą, która w jasny sposób posiada w sobie cel ekumeniczny. Analiza bogactwa ukrytego w różnych skarbcach liturgii w widzialny sposób pomaga budować ową *diversitas reconciliata*, która z całą pewnością doprowadzi w przyszłości do zbliżenia, koniecznego w budowaniu pełnej komunii Kościołów.

Summary

The title of this book *Consecrate a Place for God. The Rite of the Dedication of a Church in the Byzantine and Latin tradition* displays the content and identifies the problems involved in this study. Therefore the book encompasses everything that concerns the beginning of every Christian temple in both, Byzantine and Latin rites, in the light of the foundation and dedication rites.

For each Christian, the church-building is not only a meeting place for all believers but denotes both the supernatural and the eschatological meaning and establishing of it as a sacred space. It is also a place for the metaphysical presence of God who comes to be with His people. This theology is a legacy from the Old Testament tradition, expressed over the centuries by the Church Doctors and Fathers in different ways. But in a supreme degree the uniqueness of the Christian sacred place is expressed by the Liturgies celebrated within. To a large extent the uniqueness of the Christian sacred place was expressed in all the liturgies celebrated. From the very beginning, i.e. from the very moment of benediction of the building site (foundation) to the Rites of Dedication and Consecration of the Altar the Church becomes the true heaven on Earth and a peculiar vehicle, transporting the assembly into the heavenly world. The Rites prescribed for the ceremony of the Benediction and of the Inauguration of the temple named also dedication or consecration create a treasure of symbols. The different Christian traditions evolved from the influence of local communities. Despite being different from each other today, they remain comprehensive yet meaningful celebrations

All these Rites now come under scientific study and verification. Consequently the different liturgies not only allow us to discover the values in each

tradition but also the richness of the Christian phenomenon. This new discovery is due to a better understanding of the two great churches (Byzantine and Latin) which both challenged and motivated the author to add to the research and study of this subject.

Moreover the aim of this study was to further contribute to the field of studies on the Church Dedication and of the Consecration of the Altar. The reader can also find valuable writings on this subject in Latin literature. (for example the works of M. Andrieu, S. Araszczuk, J. Boguniowski, M. Black, I. Calabuig, G. Ferraro, F. Trudu, H.J. Sobeczko), they are very few Byzantine elaborations (see the works of J. Getcha, G. Ioannidis, C. Konstantinidis, P. De Meester, V. Permyakov, V. Ruggieri & K. Douramani). A comparative analysis and research of the Byzantine-Latin rite has yet to be undertaken.

The main problem of this study is the analysis of the Rites of the Church Dedication in the Greek and Latin tradition. Two research methods must be used. The first part of this book will pursue the historical-critical analysis and the second part the comparative analysis.

The main sources of the research are the Bible and the Liturgical Books. In the first part the database source constitute the historical liturgical documents. In the second part we have two important sources, i.e. the *editio typica* of the Greek and Latin Rites of Dedication (*Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, ed. Rome 1873; *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, ed. Vatican City 1977).

This book is divided in two parts, each of which contains two chapters. Even if the main objective here is the analysis of the contemporary Rites, we know that the liturgical traditions were not born *ex nihilo*. That is why the first part of this study is wholly historical.

The Bible which is the first *locus theologicus* and the basis of any Christian theological reflection is the starting point of the historical analysis. The idea of the places for prayer and for meeting with God scrolls throughout the whole narration of the Old Testament. In this book, following the example of Y. Congar, we divided the history of the Chosen Nation and its sacred places into three main periods: the time before the edification of the First Temple of Jerusalem; the Empire of David and Salomon; the period after the Babylonian Exile: from the dedication of the Second Temple (515 b.C.) until its renovation (167 B.C.). Even if in history there was also a Third Temple, the Bible is silent about its Dedication.

In the New Testament we do not find any description of the Dedication of the sacred places. What is important for us is the relationship between Jesus and His disciples and the Temple of Jerusalem. Here is where one should

search for the primordial meaning of the possession of the sacred places. From the Gospels we already know that Jesus had respect for the Temple, and yet with His coming, its function has now been closed. From now on the only one true and privilege temple of God is Jesus himself. The first Christians, attending the Jewish worship, were convinced that the true Sanctuary of God, confirmed by the Holy Spirit, is the Church – the Mystical Body of Christ.

According to Pauline theology the Living God needed a living temple, i.e. His believers. Hence it is not surprising that some of the Church Fathers treated negatively the edifications of the sacred buildings (suffice to mention here Origen or Cyprian of Carthage). However it is worthwhile to mention here that the true Temple of God – the Church – did not exclude *a priori* the possibility of the possession of some places for special worship. Even the most fervent opponents of the sacred objects agreed that the faithful have the right to have some form of space to assemble in to worship. From the New Testament we know that such places existed already in the first community of the disciples. We can infer this from the narrations on the breaking of the bread “from house to house” (Acts 2,46) or from the information on the different *domus ecclesiae*. Even if we do not have any early testimony of the Church Dedication we may assume the existence of some form of blessings of the sacred space which probably were composed by the celebration of the Eucharist and the other Sacraments.

This situation changed during the reign of Emperor Constantine: between the 4th and 6th century the Christianized provinces of the Roman Empire testimonies were made of the flowering of the Christian temples. The first and the most well known historical document on the inaugural celebration is the *Historia ecclesiastica* of Eusebius of Caesarea. The author included in it his sermon delivered during the Dedication (ἐγκαίνια) of the basilica in Tyre (316 or 319). Even if the testimony did not contain any special Rite of Dedication we find that during the ceremony there were many bishops present and the faithful came not only from the city itself but also from distant areas. The celebration consisted of the Eucharist preceded by the Liturgy of the Word and was recited by “a large number of holy pastors” each of them “to the best of his ability, delivered panegyric orations, adding lustre to the assembly”. Others testimonies come from Gregory of Nyssa, Egeria and Theophanes the Confessor.

Also in Rome for a very long period the only one Rite of Dedication of a Church was the celebration of the Eucharist. Pope Vigilius (4th century)

knew also the practice of the deposition of the relics of the martyrs (however it was not obligatory) and the aspersion of the walls. But the very first historical testimony of the solemn celebration of the Dedication of a Church in the Western Tradition appeared fifty years after the event described by Eusebius. It is found in one of Ambrose's letters addressed to his sister Marcellina, where he dealt with the deposition of the relics of the holy martyrs proceeded by a vigil. We can assume in all likelihood that precisely from this moment the rite of the disposition of the relics became one of the essential moments of the celebration and passed on to other traditions. In his letter Ambrose gave us a structure of the Dedication probably not only from Milan but also common in the whole of Western Christianity. It consists of four parts: 1. Vigil; 2. Transference of the relics; 3. Deposition of the relics; 4. Eucharist. Similar traditions come from the texts of Paulinus of Nola and Augustine.

The analysis carried out in the first chapter allowed us to outline the common perception of the idea of sacred places and their dedication. Hence the Dedication of a Church, referred also to as Benediction or Consecration, became legal, liturgical, public and solemn acts, according to Canon Law. In that way it became excluded from secular use, and listed under the category of *rei sacrae*. Theologically, it can be said that heavenly and supernatural powers descends from heaven, making the building a dwelling place of God and space of prayer for the laity (*domus ecclesiae*). Very often the same Rite is compared to Christian initiation. As a man should become a temple of the Holy Spirit likewise the church was built to become the visible earthly temple of the Most High.

After the historical analysis of the period of Christian improvisation, the research in the second chapter was carried out in the light of the Byzantine and Latin liturgical texts. This later formed the liturgical books. In this part the historical testimonies named here as "milestones" of the Rite are different Euchologions and Pontificals. Among the Euchologions the *Barberini gr. 336* contents a typical structure of the Rite of Dedication, which – with a few changes – was taken up by other Byzantine Churches. Most important here is the sharp division of the Rite into two parts: καθιέρωσις (consecration) and ἐγκαίνια (inauguration) of the new sacred building. As for Pontificals the most influential seems to be the *Gallican Ritual* from the *Ordines Romani*. Among the symbolic acts in the both traditions what comes to the forefront are the following: transfer and deposition of the relics, unction and the solemn celebration of the Eucharist.

After the analysis of the historical documents the emphasis takes on the contemporary liturgical books prescribed for the Rite of Dedication.

The object of the third chapter is the analysis of the structure of the Rites and the course of the all liturgical acts connected with it. There are numerous similarities as well as differences between the two traditions. During the Rite of Foundation of a New Church the common elements are: benediction of the construction site and the deposition of the cornerstone. As for the main Rite of Dedication in both traditions the ancient liturgical acts are preserving. However one can find the differences on the emphasis put on the liturgical acts. While in the Byzantine tradition among the most important acts are the construction of the Altar carried out by the celebrant, the transfer and deposition of the relics and the Divine Liturgy celebrated immediately or on the following day. In the Latin *Ordo* the most important liturgical act is the Eucharist which contains in itself all the others acts.

The fourth chapter consists of a study based on the comparative analysis referring to the actual euchological texts. Also in this part numerous similarities and differences are presented. The dominant topic is the imploring of the God's blessing for the new church. The desire of the assembly is illustrated by "epicletic requests". We can also find in the Byzantine book a richer text which contains about thirty requests. The Latin texts contain only seven. The texts also pay attention on the functions which a temple plays in the life of the Christian community. Very often they arise from the titles of the sacred place: ἐκκλησία, οἶκος, ναός, κατοικία, σκήνωμα δόξης (Greek Rite), *ecclesia, templum, opus, orationis domum, aedes, locus sanctus* (Latin Rite). The set of the Byzantine names indicates the cultural direction of the temple while the Latin shows the new church mainly as a place for the assembly. However it must be noted that the different meaning do not exclude the Byzantine terms from the Latin. Taking them together we can create a common definition of the Christian sacred place as follows:

The Christian sacred building (ἐκκλησία, *ecclesia*) is a house (οἶκος) build (*opus*) for the glory of God as His dwelling (κατοικία, *locus sanctus*), to celebrate His glory (σκήνωμα δόξης), which take place through the Holy Mysteries (ναός, *templum, aedes*) celebrated by the faithful (*orationis domum*), from which this building also takes its popular name (ἐκκλησία, *ecclesia*).

The prayers are a rich source for scholarly research. They contain rich theological topics for Biblical theology, the Trinity, Christology, ecclesiology and eschatology.

The historical-critical analysis carried out in this study can help us to understand the liturgy surrounding the Foundation and Dedication Rites of the Church in the two separate Christian traditions.

Indice generale

Premessa	5
Nota esplicitiva	7
Sigle e abbreviazioni	9
Introduzione	13

Prima parte

L'evoluzione storica dei riti

Capitolo 1: I rituali latini e bizantini per la dedizione di una chiesa.	
Fonti bibliche e paleocristiane	19
1.1. L'Antico Testamento	20
1.1.1. Il Dio d'Israele: un Dio «senza casa»	20
A. Patriarchi	21
B. Mosè e il tabernacolo	23
1.1.2. Il tempio di Salomone	26
1.1.3. Il tempio nella storia dopo l'esilio	37
1.1.4. Gli altri luoghi della preghiera giudaica	40
1.2. Il Nuovo Testamento	41
1.2.1. Il tempio di Gerusalemme per Gesù Cristo	42
1.2.2. Il nuovo tempio cristiano nel pensiero degli apostoli	45
1.2.3. <i>Domus ecclesiae</i>	49
1.2.4. Altri luoghi di culto delle prime comunità cristiane	53
1.3. Le inaugurazioni delle chiese dopo la Pace di Costantino	55

1.3.1. Oriente	61
A. Eusebio di Cesarea	61
B. Gregorio di Nissa	65
C. Egeria	65
D. Teofane il Confessore	67
1.3.2. Occidente	68
A. Ambrogio di Milano	69
B. Paolino di Nola	70
C. Agostino d'Ipbona	71
1.4. La concezione cristiana della dedicazione di una chiesa	73

Prima parte

L'evoluzione storica Dei riti

Capitolo 2: Le fasi principali dello sviluppo storico dei riti e delle strutture dei rituali bizantini e latini	77
2.1. Lo sviluppo storico dei rituali della dedicazione	79
2.1.1. L'Oriente bizantino	79
A. Il manoscritto <i>Barberini gr. 336</i> [=BAR]	81
B. Il manoscritto <i>Paris Coislin 213</i> [=COI]	87
C. Il codice di Bessarione (<i>Gamma-beta I</i>) e l'Εὐχολόγιον [=GOA]	90
D. Le due recensioni degli eucologi slavi	94
2.1.2. Lo sviluppo dei rituali in Occidente	98
A. L' <i>Ordo XLII</i> degli <i>Ordines Romani</i>	100
B. L' <i>Ordo XLI</i> degli <i>Ordines Romani</i> – il <i>Rituale gallicano</i>	103
C. Gli altri pontificali occidentali prima del Vaticano II	107
D. Il <i>Pontificale Romano 1595</i> [=PRT]	111
2.1.3. I rituali più antichi – la struttura. Riassunto	116
2.2. Le ultime redazioni dei rituali contemporanei	119
2.2.1. I rituali bizantini della dedicazione di una chiesa di oggi	120
2.2.2. <i>Ordo dedicationis ecclesiae et altaris</i>	122
2.3. La formazione delle azioni specifiche dei riti	129
2.3.1. Le reliquie dei santi nei riti	129
2.3.2. Le lustrazioni e le unzioni nel rito della dedicazione	138
2.3.3. L'apertura della chiesa e l'iscrizione dell'alfabeto	145

Seconda parte
Lo studio dei rituali contemporanei

Capitolo 3: I rituali contemporanei. Lo svolgimento delle celebrazioni ed il paragone	149
3.1. La fondazione di una chiesa	149
3.1.1. Τάξις γινομένη ἐπί θεμελίῳ ἐκκλησίας	151
A. L'inizio della fondazione	151
B. La preghiera della benedizione	152
C. La posa della prima pietra	152
D. Il rito di σταυροπήγιον	153
3.1.2. <i>Ordo imponendi primarium lapidem vel inchoandi opus ad ecclesiam aedificandam</i>	153
A. L'accesso al campo edile	154
B. La liturgia della Parola	155
C. La benedizione del campo edile	156
D. La benedizione e la posa della prima pietra	156
3.1.3. Le particolarità del rituale bizantino slavo	157
3.2. La dedicazione di una chiesa	158
3.2.1. Ἀκολουθία καὶ τάξις εἰς ἐγκαίνια ναοῦ	158
A. I riti iniziali e la traslazione delle reliquie	161
B. La traslazione delle reliquie	162
C. L'apertura e l'ingresso nella chiesa	164
D. La deposizione delle reliquie	164
E. La consacrazione dell'altare	165
F. L'incensazione	167
G. I riti finali	167
H. L'illuminazione della chiesa e la divina liturgia	167
3.2.2. <i>Ordo dedicationis ecclesiae</i>	168
A. I riti iniziali	171
B. La liturgia della Parola	174
C. La preghiera di dedicazione e le unzioni	176
D. La liturgia eucaristica	178
3.3. L'analisi comparativa della liturgia della dedicazione	179
3.3.1. La fondazione di una chiesa	179
3.3.2. La dedicazione di una chiesa	183

Seconda parte
Lo studio dei rituali contemporanei

Capitolo 4: I testi eucologici comuni in ambedue rituali. La presenta- zione, il paragone e l'articolazione teologica	197
4.1. La fondazione di una chiesa	199
4.1.1. I testi delle preghiere	201
4.1.2. Le strutture delle preghiere	203
4.1.3. L'articolazione delle preghiere	204
4.2. La dedicazione di una chiesa	212
4.2.1. I testi delle preghiere iniziali	215
4.2.2. Le strutture delle preghiere	218
4.2.3. L'articolazione delle preghiere	219
4.2.4. I testi delle preghiere dedicatorie	224
4.2.5. Le strutture delle preghiere	230
4.2.6. L'articolazione delle preghiere	231
4.3. I principali temi teologici nelle preghiere	241
4.3.1. I riferimenti biblici	241
4.3.2. La Trinità	247
4.3.3. La cristologia e la soteriologia	251
4.3.4. L'ecclesiologia	254
4.3.5. L'escatologia	258
 Conclusione	 263
Appendice	269
Elenco delle tabelle	271
Bibliografia	273
Streszczenie	295
Summary	305

Uniwersytet Opolski * Wydział Teologiczny

Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna

W serii ostatnio ukazały się:

120. HUBERT ŁYSY, *Liturgiczne i pozaliturgiczne przepowiadanie do dzieci w Kościele w Polsce po Soborze Watykańskim II. Teoria i praktyka*, Opole 2011.
121. JANUSZ PODZIELNY, *Wizja małżeństwa w świetle ewangelickiej etyki teologicznej*, Opole 2011.
122. KONRAD GŁOMBİK (red.), *Sakrament pokuty wobec problemów współczesności*, Opole 2011.
123. NORBERT WIDOK, *Wiara – miłość – nadzieja. Studium w oparciu o listy Ignacego z Antiochii*, Opole 2011.
124. ANDRZEJ DEMITRÓW, *Quattro oranti nell'Elogio dei Padri (Sir 44–49). Studio dei testi e delle tradizioni*, Opole 2011.
125. ZYGFRYD GLAESER (red.), *Człowiek dialogu. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji 80. rocznicy urodzin, 55. rocznicy święceń kapłańskich oraz 35. rocznicy święceń biskupich*, Opole 2012.
126. JANUSZ CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, Opole 2012.
127. FRANCISZEK WOLNIK (red.), *Kościół na Śląsku. Z dziejów kultury i życia religijnego. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 65-lecia urodzin, 40-lecia prezbiteratu, 20-lecia sakry biskupiej i 30-lecia pracy naukowej*, Opole 2012.
128. ERWIN MATEJA, ZBIGNIEW W. SOLSKI (red.), *Między liturgiką a performatyką. Rekonesans I*, Opole 2012.
129. GRZEGORZ POŹNIAK (red.), *Konteksty piosenki religijnej. Norbert Blacha in memoriam*, Opole 2013.
130. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 21–30*, Opole 2013.
131. RADOSŁAW CHAŁUPNIAK, *Arcydzieła malarstwa w katechezie*, Opole 2013.
132. JANUSZ MARIA CZERSKI, *Literatura epistolarna Nowego Testamentu. Część 1: Listy protopawłowe*, Opole 2013.
133. JAN KOCHEL, *Katecheza misyjna w Ewangelii Łukasza i Dziejach Apostolskich. Biblijno-katechetyczne studium narracyjne*, Opole 2013.
134. MAREK LIS (red.), *Cinematic transformations of the Gospel*, Opole 2013.

135. MAREK LIS, *Figury Chrystusa w „Dekalogu” Krzysztofa Kieślowskiego*, Opole 2013².
136. HELMUT JAN SOBECZKO (red.), *Na nowo odkryć treść wiary*, Opole 2013.
137. SŁAWOMIR PAWIŃSKI (red.), *Orędzie fatimskie w nauczaniu i pobożności Kościoła*, Opole 2013.
138. MONIKA OŻÓG, NORBERT WIDOK (red.), *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, Opole 2013.
139. JAN KOPIEC, *Relacje „ad limina Apostolorum” z diecezji wrocławskiej z lat 1589–1938. Edycja tekstów źródłowych*, Opole 2014.
140. KAZIMIERZ M. WOLSZA (red.), *W trosce o kulturę logiczną. Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, Opole 2014.
141. RADOSŁAW CHAŁUPNIAK, TOMASZ MICHALEWSKI, EWA SMAK (red.), *Wychowanie w szkole: od bezradności ku możliwościom*, Opole 2014.
142. DAMIAN DOLNICKI, *Czystość serca a chrześcijańska doskonałość. Studium w oparciu o pisma św. Jana Kasjana*, Opole 2014.
143. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 31–39*, Opole 2014.
144. EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*, tł. Konrad Glombik, Opole 2014.
145. MAREK LIS, MICHAŁ LEGAN (red.), *Kieślowski czyta dekalog*, Opole 2014.
146. JANUSZ MARIA CZERSKI, *Literatura epistolarna Nowego Testamentu. Część 2: Listy deuteropawłowe – List do Hebrajczyków – Listy katolickie*, Opole 2014.
147. RADOSŁAW CHAŁUPNIAK, *Malarstwo religijne w podręcznikach szkolnych*, Opole 2014.
148. ERWIN MATEJA (red.), *Świadek prawdy i wiary. Janowi Pawłowi II w dwudziestolecie Uniwersytetu Opolskiego*, Opole 2014.
149. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 40–48*, Opole 2015.
150. ANDRZEJ J. GORCZYCA MIC, *Kult obrazu Jezusa Miłosiernego w Narodowym Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Stockbridge (USA)*, Opole 2015.
151. KONRAD GLOMBIK, MARIA KALCZYŃSKA (red.), *Kościół w Internecie – Internet w Kościele. Społeczeństwo internautów a kultura globalna*, Opole 2015.
152. MATEUSZ POTOCZNY, *Consacrare un luogo a Dio. Il rito della dedicazione di una chiesa secondo la tradizione bizantina e latina*, Opole 2015.