

Marcin Bąk

Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia
marcinb1193@o2.pl
ORCID: 0009-0006-3866-5317

Il significato dei riti e delle usanze del Triduo Pasquale nell'opera di Amalario di Metz *Liber officialis**

The Significance of the Rites and Customs of the Paschal Triduum
in the Work of Amalarius of Metz *Liber officialis*

Znaczenie rytów i zwyczajów Triduum Paschalnego
w dziele Amalariusza z Metz *Liber officialis*

ABSTRACT: This article explores the subject of the Paschal Triduum, which has been at the centre of the liturgical celebration of the passion, death and resurrection of Jesus Christ since the first centuries of the Church. The author examines *Liber officialis*, the work of the medieval liturgist Amalarius of Metz, to show the rites used in the liturgy during the most important days for Christians in the first half of the ninth century. The paper analyses the rites described in *Liber officialis* and the liturgical customs of the Paschal Triduum, for which Amalarius of Metz provides rich interpretation and justification. The author of this study shows the theological, symbolic and spiritual sense of the celebrations presented in the medieval liturgical instructions. In his analysis, the author takes into account the vital importance of Amalarius's allegorical method as this mode of interpretation reveals ingenuity and creativity, though requires a realistic assessment of the reliability of the interpretations. Amalarius's theories from *Liber officialis* are examined so that the conclusions of the analysis may serve today as an aid to a better understanding of the liturgy of the Paschal Triduum.

KEY WORDS: liturgy, Amalarius of Metz, *Liber officialis*, Paschal Triduum, Maundy Thursday, Good Friday, Holy Saturday

* Il testo dell'articolo è un frammento curato e inedito della Tesi di Licenza *Preparazione alla Pasqua in Liber officialis di Amalario di Metz*, che ho scritto nel 2023 presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce in Roma.

ABSTRAKT: Artykuł podejmuje tematykę Triduum Paschalnego, które od pierwszych wieków Kościoła stanowiło centrum liturgicznych obchodów męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Autor bada dzieło średniowiecznego liturgisty Amalariusza z Metz *Liber officialis*, aby ukazać obrzędy stosowane w liturgii tych najważniejszych dla chrześcijan dni w pierwszej połowie IX wieku. Artykuł zawiera analizę opisywanych w *Liber officialis* obrzędów oraz zwyczajów liturgicznych Triduum Paschalnego, których bogatą interpretację i uzasadnienie przedstawia Amalariusz z Metz. Autor opracowania ukazuje sens teologiczny, symboliczny i duchowy celebracji prezentowanych w średniowiecznym podręczniku liturgicznym. W swojej analizie bierze pod uwagę istotne znaczenie metody alegorycznej, którą w dziele posługuje się Amalariusz. Ten sposób interpretowania zachwyca bowiem pomysłowością i kreatywnością, wymaga jednak realnej oceny wiarygodności ukazywanych interpretacji. Autor artykułu bada teorie Amalariusza w dziele *Liber officialis*, aby wnioski z przeprowadzonej analizy mogły posłużyć dzisiaj jako pomoc w lepszym zrozumieniu liturgii Triduum Paschalnego.

SŁOWA KLUCZOWE: liturgia, Amalariusz z Metz, *Liber officialis*, Triduum Paschalne, Wielki Czwartek, Wielki Piątek, Wielka Sobota

Introduzione

In questo lavoro vogliamo esplorare il cuore dell'anno liturgico: il Triduo Pasquale. Sappiamo che fin dall'inizio del cristianesimo la questione di celebrare degnamente il memoriale della passione, morte e risurrezione di Cristo è stata di grande importanza. Il nome che usiamo oggi – il Santo Triduo Pasquale – è stato usato per la prima volta dal *Missale Romanum* di Paolo VI del 1970. Tuttavia, una tradizione di celebrazione liturgica del triduo iniziò a formarsi già nel II secolo¹. Nel corso degli anni, la tradizione della Chiesa occidentale ha sviluppato le usanze liturgiche di questi giorni più importanti. Nonostante la ripresa della tendenza in ambito liturgico a risalire alle origini delle celebrazioni liturgiche della Chiesa, la ricerca sulle pratiche e sul significato dei riti pasquali nel Medioevo è ancora scarsa, così come l'analisi di questo tempo speciale nel periodo carolingio-francese. Lo stato attuale della ricerca permette di formulare conclusioni generali sull'origine di alcuni riti. In questo studio, tuttavia, vogliamo concentrarci su una fase specifica della liturgia della Chiesa: il Medioevo carolingio. Esistono studi sull'opera di Amalario di Metz, che però non si concentrano strettamente sullo studio dei riti liturgici in sé,

¹ Cf. Bogusław Nadolski, "Triduum Paschalne," in *Leksykon liturgii*, ed. Bogusław Nadolski (Poznań: Pallottinum, 2006), 1613; Kazimierz Lijka, "Uczestnictwo wiernych w liturgii Triduum Paschalnego," *Teologia Praktyczna* 3 (2002), 211–26.

ma sulla scoperta delle caratteristiche del metodo allegorico da lui utilizzato². Di conseguenza, scopriamo qui uno spazio per lavorare su questo importante argomento. In questo articolo analizziamo il lavoro di Amalario di Metz, che presenta un'interpretazione del periodo di preparazione alla Pasqua presentato nel primo libro del *Liber officialis*. Presenteremo i riti e le usanze della Cena del Signore, del Venerdì Santo e del Sabato Santo dal punto di vista dell'autore medievale. Lo scopo del nostro studio sarà quello di esaminare il significato teologico, simbolico e spirituale che Amalario dà ai vari riti di questi giorni speciali.

La Cena del Signore

Sul simbolismo della Cena del Signore in sé, l'autore non ci dice molto. Fa notare che il suo nome deriva dal banchetto consumato da Gesù con i suoi discepoli il giorno prima della sua morte in croce. Descrive anche questa cena secondo il racconto di San Giovanni (cf. Gv 13,1-30). Come elemento collegato alla Cena del Signore, l'autore parla del rito della lavanda dei piedi, senza tuttavia fornire informazioni sul suo posto specifico nella liturgia. Inoltre, sottolinea l'usanza di togliere le tovaglie dagli altari e ne spiega il significato.

La lavanda dei piedi

Amalario ci dà un'interpretazione del rito della lavanda dei piedi in ricordo di quello che Cristo fece ai suoi discepoli nell'Ultima Cena³. Tuttavia, egli ci

² Cf. Allen Cabaniss, *Amalarius of Metz* (Amsterdam: North-Holland Publishing, 1954); Bogusława Frontczak, "Alegoryczna interpretacja Liturgii Godzin w ujęciu Amalarego z Metz," *Seminare* 28 (2010), 15-28, <https://doi.org/10.21852/sem.2010.28.02>; Bogusława Frontczak, "Alegoria w liturgii w świetle *expositiones missae* z IX wieku" (PhD diss., Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, 2022), accessed November 20, 2023, <http://bc.upjp2.edu.pl/Content/5853/Alegoria%20w%20liturgii%20repoz.pdf> Pierandrea Rigo, *L'epistolario di Amalario di Metz: il suo contesto, il suo contenuto e i suoi rapporti con il Liber Officialis*, Tesi di laurea in Storia Medievale (Torino: Università degli Studi di Torino, 2021); Pierandrea Rigo, *La civiltà liturgica carolingia nel Liber Officialis di Amalario di Metz*, Tesi di laurea in Storia Medievale (Torino: Università degli Studi di Torino, 2019); André Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, 3rd ed. (Milano: Vita e Pensiero, 2006).

³ Il rito della lavanda dei piedi apparve nella Chiesa fuori Roma intorno al IV secolo ed era legato alla liturgia battesimale. Era una sorta di complemento al lavaggio battesimale; cf. Ambrosius, *Explanatio symboli, De sacramentis, De mysteriis, De paenitentia, De excessu*

trasmette una forma ancora diversa da quella che conosciamo oggi, quando il sacerdote lava i piedi a dodici persone. Nel *Liber officialis* si parla anche del lavaggio del pavimento del tempio, che simboleggia i piedi dei fedeli. Pure sant'Isidoro di Siviglia parla di questa usanza e indica la tradizione di lavare la pavimentazione, le pareti e gli altari situati nella chiesa⁴. Amalario sottolinea inoltre che la chiesa come edificio diventa un segno della Chiesa come comunità: “Parietes domus, vocabulum habent Ecclesiae quia continent Ecclesiam, non sunt ipsi Ecclesia [...] Ac per hoc quia Ecclesia non parietes domus”⁵ (LO I 12, 36–37). Egli intende quindi la Chiesa come la comunità delle persone che professano la fede in Cristo. Di conseguenza, riferendosi per analogia all'edificio ecclesiastico, paragona il pavimento del tempio ai fedeli: “Pavimentum ecclesiae, auditores magistrorum significat. Lavatio domus, quae nuncupative Ecclesia dicitur, est signum lavationis pedum fratrum: lavatio pedum fratrum, signum est remissionis peccatorum, sive quando a Domino remittuntur, sive invicem a nobis ipsis” (LO I 12, 39).

Occorre quindi distinguere il significato della lavanda dei piedi da quello della pulizia del pavimento della chiesa. La pulizia del pavimento della chiesa esprime simbolicamente la lavanda dei piedi di tutti coloro che ascoltano la Parola di Dio e costruiscono la comunità visibile della Chiesa. D'altra parte, il gesto stesso della lavanda dei piedi è compiuto come segno di purificazione dai peccati: i piedi, infatti, rappresentano la nostra vita quotidiana. Il più delle volte sono esposti al mondo che ci circonda e, attraverso le tentazioni, ci allontanano da Dio. Non è quindi possibile evitare il peccato delle nostre passioni, ma tornare sempre con il lavaggio a uno stato di grazia. Amalario ci ricorda in questo contesto che il Giovedì Santo nella tradizione era il giorno della fine della penitenza pubblica dei peccatori e della solenne riconciliazione con la Chiesa (cf. LO I 12, 40). Nel simbolismo di questo giorno è racchiuso il perdono dei

fratris, De obitu Valentiniani, De obitu Theodosii, ed. Otto Faller, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 73 (Vindobonae: Hölder-Pichler-Tempsky, 1955) 81–82. A partire dal VII secolo, i vescovi lo introducono nelle loro cattedrali nella liturgia della Cena del Signore, alla fine dei vesperi. Nel XII secolo entra nella liturgia papale. La riforma del Concilio Vaticano II ha cambiato il luogo di questo rito, spostandolo dalla fine della Messa dopo l'omelia; cf. Bogusław Nadolski, “Mandatam,” in *Leksykon liturgii*, ed. Bogusław Nadolski (Poznań: Pallottinum, 2006), 869–72.

⁴ Cf. Isidore de Séville, *Sancti Isidori episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis*, ed. Christopher M. Lawson, *Corpus Christianorum. Series Latina* 113 (Turnhout: Brepols, 1989), I 29, 2.

⁵ Metensis Amalarius, *Liber officialis*, vol. 2 of *Amalarii Episcopi opera liturgica omnia*, ed. Joanne Michaele Hanssens, *Studi e testi* 139 (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948), I 12, 36–37 (dopo: LO).

peccati in preparazione alla celebrazione della Pasqua, la liberazione dell'uomo dalla schiavitù del peccato.

Nell'interpretazione dell'autore del *Liber officialis* non possono mancare riferimenti al significato di particolari periodi della storia mondiale. Amalario, basandosi sull'interpretazione di sant'Agostino⁶, indica che sono sei (cf. LO I 8, 10–11). Per una corretta comprensione del contesto, vale la pena ricordare, ad esempio, che il periodo quattro dura fino alla cattività babilonese, seguito dal periodo cinque, fino alla nascita di Cristo. È la fase del progressivo declino e della degradazione di Israele, che sprofonda nella miseria politica e spirituale (cf. LO I 12, 41–43). Simboleggia l'essere sotto l'autorità della Legge. Con la venuta del Salvatore nel mondo, inizia il sesto periodo, che porta il rinnovamento attraverso l'opera di redenzione compiuta da Gesù. Egli pose fine ai giorni dell'antica Legge attraverso il mistero della sua passione, morte e risurrezione, che aveva già previsto il giovedì nell'ultima cena. Questo giorno va quindi inteso come il momento in cui la Legge dell'Antica Alleanza ha cessato definitivamente di valere: “Lex non solvebat peccata, sed puniebat. Christus in quinta feria veteri legi finem dat, peccata absolvit” (LO I 12, 52). Questa analisi piuttosto complessa, basata sul simbolismo dei periodi storici, giustifica in ultima analisi che il Giovedì Santo è il giorno speciale riservato al perdono dei peccati e alla concessione dell'assoluzione.

Spogliare gli altari

Il *Liber officialis* fornisce ancora una breve interpretazione del rito della spogliazione degli altari, noto anche oggi. Il rito consiste nel rimuovere le tovaglie e tutte le decorazioni dall'altare dopo il completamento della liturgia della Cena del Signore. In questo modo, Gli altari spogliati, devono rimanere fino al Sabato Santo. Amalario, citando le parole di Beda il Venerabile, ci ricorda che l'altare è sempre un simbolo di Cristo stesso⁷. Privarlo del suo rivestimento indica quindi una sorta di carenza. In questo caso, l'autore afferma che si tratta di un riferimento all'abbandono di Cristo da parte degli Apostoli dopo la sua cattura nel Getsemani (cf. Gv 16,31–32; Mt 26,56). Gli altari spogliati indicano che Gesù soffre da solo, in attesa del giudizio e muore anche senza il sostegno di coloro che ha reso suoi discepoli.

⁶ Cf. Augustinus Hipponensis, “De consensu evangelistarum,” in *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 34 (Parisiis: Garnier, 1865), 1075–80.

⁷ Cf. Beda Venerabilis, “De tabernaculo et vasis eius,” in *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 91 (Parisiis: Garnier, 1862), 493–94.

Venerdì Santo

Passiamo ora all'analisi di un altro giorno di preparazione alla Pasqua – il Venerdì Santo. Amalario ricorda il nome ebraico di questo giorno – *Parascheve*, che si traduce con la preparazione. In questo giorno gli ebrei preparavano ciò che sarebbe servito per il sabato. L'autore nota un riferimento numerico che allude al sesto giorno della creazione del mondo, quando fu creato – il coronamento della fatica di Dio. Il numero sei ci ricorda anche il sesto periodo della storia del mondo, il momento prefigurato dai profeti della manifestazione di Dio in carne umana e della redenzione dell'umanità (cf. LO I 13, 1–2). Interpretando i riti e le usanze del Venerdì Santo, presenteremo un'analisi della liturgia della parola, il significato della venerazione della croce e la questione della distribuzione della Comunione dalla riserva eucaristica conservata in precedenza.

Liturgia della parola

La prima lettura è tratta dal Libro dell'Esodo (cf. Es 12,1–11) e descrive la preparazione dell'agnello pasquale e le regole per mangiarlo durante la Pasqua. Amalario interpreta: “Dominus noster est agnus, qui incipiente quintadecima luna traditus est, et crucem ascendit parasceve” (LO I 13, 3). Leggendo questo passo nel contesto della Pasqua di Cristo, si capisce che solo Lui è l'Agnello che ha tolto i peccati di tutto il mondo. Viene poi recitato un responsorio composto da quattro versetti tratti dal Libro di Abacuc (cf. Ab 3,2–3). Questi simboleggiano i quattro elementi che il Figlio dell'uomo ha preso su di sé attraverso l'incarnazione: terra, acqua, aria e fuoco. Essi, in Cristo, sono stati appesi alla croce per essere rinnovati. Amalario aggiunge che i due sgherri crocifissi ai lati di Gesù sono il compimento delle parole della Scrittura sulla morte tra due animali. Egli sostiene che il passo in cui se ne parla fa parte del responsorio, ma in realtà non vi troviamo tali parole (cf. LO I 13, 4–5). L'orazione che precede la seconda lettura, tratta dal Libro di Osea, mostra i due atteggiamenti che una persona può assumere di fronte all'emergere dell'angoscia o della preoccupazione causata dalla grazia di Dio⁸. Giuda e uno dei malfattori appesi accanto a Gesù rappresentano

⁸ Testo di questa preghiera: “Deus, a quo et Judas reátus sui pœnam, et confessiónis suæ latro præmium sumpsit, concède nobis tuæ propitiatiónis effectum: ut, sicut in passióne sua Jesus Christus, Dóminus noster, diversa utrísque íntulit stipéndia meritórum; ita nobis, ablato vetustátis errore, resurrectiúnis suæ grátiam largiátur” (Alceste Catella et al., eds., *Liber sacramentorum Paduensis: [Padova, Biblioteca capitolare, cod. D 47]*, Monumenta Italiae Liturgica 3 [Roma: CLV, 2005], 237).

coloro che non si pentono ma, al contrario, si allontanano da Dio nonostante l'esperienza vissuta al suo fianco. Al contrario, l'altro ladrone che soffre sulla croce, professando la fede nella vita eterna, incarna coloro che si pentono con frutto. Così, nonostante le loro precedenti malefatte, possono ascoltare la parola di invito al paradiso e sperimentare la certezza della salvezza (cf. LO I 13, 5). La seconda lettura, secondo Amalario, è stata aggiunta per ricordarci che siamo chiamati a seguire Gesù (cf. LO I 13, 6-7). Essa esorta l'ascoltatore a tornare al Dio che ha rimproverato il suo agire nel peccato, ma ha il potere di guarirlo e di curarlo dalle ferite che gli ha inferto. Il nostro suffragio e la nostra imitazione di Cristo ci porta alla salvezza: "In ista resurrectione demonstratur utilitas imitationis nostrae, quia si compatimur, et conregnabimus" (LO I 13, 8). Il testo del *Tractus*, che segue la seconda lettura, è costituito dalle parole del Sal 91. Amalario nota che è piuttosto lungo, poiché dobbiamo considerare la promessa di ciò che abbiamo ascoltato nella lettura dal Libro di Osea. Il salmista offre la speranza di vedere la salvezza eterna e la lunga vita, cioè di stare con Dio in cielo. Per questo motivo, siamo ancora una volta incoraggiati a imparare da Cristo ad accettare la sofferenza e a sopportare le avversità, perché solo così si può realizzare la speranza della gioia eterna (cf. LO I 13, 9-12). Infine, c'è la proclamazione della Passione secondo Giovanni, che ci permette di vedere Gesù Cristo stesso sulla croce. Al termine, due diaconi tolgono dall'altare la tovaglia che era stata stesa per la lettura del Vangelo. L'autore interpreta questo come il momento in cui gli Apostoli fuggono, lasciando Gesù da solo, come abbiamo scritto prima. Tuttavia, in questa tovaglia, Amalario scorge l'apostolo Giovanni nel giorno del Venerdì Santo: "Potest in hac sindone intelligi specialiter Joannes, qui perseveravit cum Domino usque ad crucem, qui et audivit, Ecce mater tua; et postea propter metum Judaeorum se occultuit more furum" (LO I 13, 13).

Dopo la descrizione della morte di Cristo, vengono lette le preghiere. Seguendo il consiglio di Papa Innocenzo I, non vengono cantate per trasmettere il dolore e lo sconforto degli Apostoli nascosti dalla paura della morte. Per evidenziare le sofferenze e angosce dopo la perdita del Maestro, non viene celebrata la Messa (cf. LO I 13, 14). Tuttavia, le preghiere dette per molte intenzioni⁹ sono l'attuazione del comando di Gesù di pregare gli uni per gli altri, persino per i propri nemici. Egli prega anche sulla croce e, un attimo prima di morire, raccomanda al Padre i suoi persecutori. Da qui la necessità di rivolgere richieste

⁹ Il testo che costituisce il contenuto di queste invocazioni si trova nel *Sacramentario Gregoriano*. Le invocazioni sono composte da due parti: un annuncio delle intenzioni e una preghiera rivolta a Dio che ricorda la colletta della Messa; cf. Hans Lietzmann, ed., *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar* (Münster: Aschendorff, 1921), 47-49.

a Dio in questo momento della liturgia (cf. LO I 13, 15–16). Il *Liber officialis* lascia una nota interessante: durante le invocazioni tutti si inginocchiano. Tuttavia, nel caso in cui la richiesta è rivolta per gli ebrei, si resta in piedi. In questo modo, si ricorda il beffardo inginocchiarsi dei membri di quella nazione durante la Via Crucis di Gesù sul Calvario (cf. LO I 13, 17).

Al termine dell'analisi relativa alla liturgia della parola, vogliamo ancora menzionare un'usanza del Venerdì Santo ricordata nell'opera di Amalario. Si tratta della tradizione di abbandonare in questo giorno il bacio di pace, presente soprattutto durante la celebrazione dell'Eucaristia. Ciò è supportato dal fatto del tradimento di Giuda che, attraverso un falso bacio, ha consegnato il suo Maestro alla morte. In questo modo, si vuole dare una lezione a tutti di grande rispetto per questo segno, che non deve mai essere disonorato usandolo per il tradimento: “Quod dico tale est: locutione et opere debemus subditis monstrare, vitandum esse malum Judae. Signo doloso traditus est Christus: nec mirum si ea intermittamus, ut nostra distinguantur a Judaismo” (LO I 13, 18).

Adorazione della croce

Nella sua opera l'autore presenta informazioni sull'usanza dell'adorazione della croce il Venerdì Santo. Sottolinea la grandezza e l'importanza di questo segno per tutti i cristiani: “Crux ab initio, ex quo eam Dominus beavit sanguine suo, ab omnibus fidelibus verbis et operibus glorificata est” (LO I 14, 1). A causa della salvezza che si è compiuta sull'albero della croce, esso è sempre innegabilmente da onorare e rispettare, soprattutto nel giorno della passione e morte di Cristo. Amalario indica i modi in cui il segno della nostra salvezza può essere onorato. Nel passo citato sopra, abbiamo una risposta: attraverso le parole e le azioni. Durante l'adorazione ci si riferisce alle parole pronunciate ad alta voce e pubblicamente nel tempio, ma si può estendere anche a tutte le parole che escono dalla nostra bocca. In ogni momento della nostra vita, possiamo adorare il segno della passione del nostro Signore nella preghiera, proclamando la verità della salvezza che si è compiuta sulla croce. La glorificazione del simbolo della vittoria sul male, oltre che con le parole, si realizza anche con le nostre azioni. Il sopportare quotidianamente con coraggio le sofferenze e le varie difficoltà, il seguire senza compromessi gli insegnamenti contenuti nel Vangelo, è la proclamazione della gloria della croce. L'autore indica anche i gesti che esprimono la nostra riverenza per la croce durante la stessa adorazione del Venerdì Santo. Nel *Liber officialis* leggiamo: “Post haec monet libellus memoratus ut praeparetur crux ante altare, quam salutant et osculantur omnes” (LO I 14, 1). Il primo gesto di riverenza

verso la croce è il bacio, che esprime soprattutto l'amore e il rispetto per l'altra persona. Un altro modo, dal contenuto molto profondo, diventa l'atteggiamento di prostrazione. Esso esprime l'umiltà con cui ci poniamo di fronte al Dio potente che, per la nostra salvezza, si è umiliato e si è lasciato appendere sulla croce: "Si hujus mortis imitatores esse debemus, necnon et humilitatis oportet esse. Unde prosternimur ante crucem, ut fixa humilitas mentis, per habitum corporis demonstratur. Humilitatem mentis non possumus amplius monstrare, quam ut totum corpus ad terram prosternatur" (LO I 14, 5).

L'adozione di una posizione reclinata dimostra la nostra interiorità, che si unisce alla sofferenza del Salvatore. Amalario giustifica la necessità di rispettare l'albero della croce paragonandolo all'albero della vita del giardino dell'Eden. Il primo Adamo, non avendo mostrato l'obbedienza a Dio, perse la possibilità di godere dei frutti della felicità eterna. Tuttavia, il nuovo Adamo – Cristo, attraverso un atteggiamento di obbedienza al Padre, ha piantato l'albero della vita al centro del giardino in cui viviamo, la Santa Chiesa (cf. LO I 14, 15–18). L'interpretazione di Amalario è quindi molto simile a quanto scrive sant'Isidoro nel *De ecclesiasticis officiis*. L'albero al tempo del primo Adamo divenne la causa del male dell'uomo, mentre attraverso l'obbedienza del nuovo Adamo, l'albero recuperò il suo valore come rimedio al veleno della disobbedienza del primo uomo¹⁰.

La questione della comunione del Venerdì Santo

Per quanto riguarda la pratica di lasciare la riserva eucaristica per il giorno successivo, troviamo un'obiezione nell'opera di Amalario qualche passo prima¹¹. L'autore commenta nuovamente la questione nel quindicesimo capitolo del primo libro del *Liber officialis*. Egli riferisce che un certo libro liturgico riporta l'usanza di dare la comunione ai fedeli al termine dell'adorazione della croce. I due presbiteri portano il Corpo del Signore precedentemente consacrato e la coppa di vino, che diventa il Sangue del Signore, immergendovi il Corpo del Signore¹². L'autore, tuttavia, mantiene il suo precedente punto di vista sull'argomento,

¹⁰ Cf. Isidore de Séville, *Sancti Isidori episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis*, ed. Christopher M. Lawson, Corpus Christianorum. Series Latina 113 (Turnhout: Brepols, 1989), I 30, 1.

¹¹ Ne parla per la prima volta quando parla della liturgia della Messa della Croce celebrata la mattina del Giovedì Santo: cf. Cf. LO I 12, 34.

¹² Questa pratica è confermata da: "Ordo Romanus XXVII," in *Les textes (suite)*. (*Ordines XIV–XXXIV*), vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, by Michel Andrieu, *Spicilegium sacrum Lovaniense* (Louvain, 1951), nos. 44–50; "Ordo Romanus XXVIII," in

citando come argomento le parole di Gesù che afferma che non avrebbe più consumato da questo calice fino a quando non si sarebbe seduto nel regno di suo Padre (cf. Lc 22,18). Inoltre, ricorda che Cristo consacra il suo Corpo e il suo Sangue attraverso la sua passione sulla croce, poi lo rinnova attraverso la sua gloriosa risurrezione e consuma il pasto solo con i suoi discepoli. Essi si sono nutriti del Corpo e del Sangue di Cristo nell'Ultima Cena, poi hanno digiunato nel dolore fino a cenare con Cristo dopo la sua risurrezione. La conclusione è quindi che bisogna aspettare la Pasqua. Questa proposta è supportata anche dalla prassi papale: "De qua observatione interrogavi Romanum archidiaconum, et ille respondit: In ea statione ubi apostolicus salutatur crucem, nemo ibi communicat" (LO I 16, 1).

Sabato Santo

L'autore del *Liber officialis* individua nel riposo e nella veglia l'atteggiamento più importante da adottare nel Sabato Santo. In quel giorno non si celebra la Messa (cf. LO I 16, 1). Sant'Isidoro di Siviglia ci ricorda che la motivazione di questo riposo fa riferimento alla creazione del mondo e al fatto che Cristo giace nel sepolcro, rappresentando un'anticipazione del riposo dopo la risurrezione del corpo, annunciata da Gesù durante il suo insegnamento terreno¹³. La consapevolezza di avvicinarsi al momento della risurrezione di Cristo dai morti stimola il credente ad attendere con fede questo avvenimento, manifestando nell'attesa il desiderio di partecipare alla risurrezione. Secondo il commento di San Girolamo¹⁴, citato da Amalario, l'ora del momento atteso sarà la mezzanotte. Come nel caso della Pasqua in cattività, l'angelo del Signore attraversò la terra d'Egitto a quell'ora, così a mezzanotte verrà il Cristo risorto. Per questo è importante terminare la veglia il giorno successivo (cf. LO I 16, 2-3).

Tuttavia, la celebrazione della Pasqua stessa è preceduta da diversi riti importanti e usanze legate ai sacramenti dell'iniziazione cristiana dati ai catecumeni. Secondo la concezione di Amalario, questi non dovrebbero ancora essere inclusi nella celebrazione della Pasqua vera e propria, ma piuttosto nel processo di preparazione alla celebrazione della risurrezione di Gesù; pertanto, presenteremo

Les textes (suite). (*Ordines XIV-XXXIV*), vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, by Michel Andrieu, Spicilegium sacrum Lovaniense (Louvain, 1951), nos. 41-47.

¹³ Cf. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, I 31, 1-2.

¹⁴ Cf. Hieronymus, "Commentariorum In Evangelium Matthaei Libri Quattuor," in *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 26 (Parisiis: Garnier, 1845), 185.

di seguito l'interpretazione di questi riti contenuta nel *Liber officialis*. Va notato che questi riti celebrati il Sabato Santo sono per lo più legati al completamento del cammino dei catecumeni per ricevere i sacramenti dell'iniziazione cristiana. Inoltre, il modo piuttosto incoerente in cui vengono analizzati i vari elementi rende difficile decifrare l'ordine e il tempo della loro celebrazione. A questo scopo, ci avvaliamo di libri liturgici contemporanei ad Amalario.

Benedizione degli agnelli di cera

Una delle usanze del Sabato Santo, riportata nell'opera di Amalario, è la benedizione degli agnelli di cera mescolati con olio¹⁵. Nel loro simbolismo, essi si riferiscono a Cristo, che è diventato l'Agnello sacrificato per noi: "Quando agnum de cera videmus, Agnus praefiguratus et in Pascha immolatus ad memoriam reducitur" (LO I 17, 2). Nell'interpretazione di Papa Gregorio I, il favo incastonato nella cera esprime le due nature di Cristo: il miele è la sua divinità, mentre la cera indica la sua umanità (cf. LO I 17, 1). Gli agnelli benedetti vogliono quindi ricordarci Cristo, che veramente nella sua carne si è offerto per la salvezza dell'uomo. Durante l'ottava di Pasqua, i fedeli li portano nelle loro case come incenso profumato, in modo che riempiano tutta la casa con la loro fragranza (cf. LO I 17).

Benedizione del cero pasquale

Amalario spiega il significato della benedizione del cero. Conosciamo già il significato della cera, che è un simbolo della natura umana di Cristo. Il cero pasquale acceso viene benedetto, "quia humanitas Christi, postquam assumpta est a divinitate, semper fuit illuminata" (LO I 18, 5). L'autore trova qui un collegamento con l'Antico Testamento. Quando gli israeliti uscirono dall'Egitto di notte, in mezzo alle tenebre, furono guidati da una colonna di fuoco¹⁶. Il cero benedetto dal diacono, ha lo scopo di guidare i catecumeni al sacramento del

¹⁵ L'esistenza di questa usanza nel contesto delle consuetudini papali a Roma è confermata; "Ordo Romanus XXVI," in *Les textes (suite)*. (*Ordines XIV-XXXIV*), vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, by Michel Andrieu, Spicilegium sacrum Lovaniense (Louvain, 1951), nos. 6-8.

¹⁶ Cf. Kazimierz Lijka, "Symbolika nocy i ognia wigilii paschalnej," *Teologia Praktyczna* 2 (2001), 31-33; Kazimierz Lijka, "Symbolika liturgii wigilii paschalnej," *Seminare* 17 (2001), 160-62.

battesimo; come una luce in mezzo alle tenebre, conduce con fiducia alla destinazione prevista. Amalario collega anche il simbolismo di questo cero alla Terza Persona della Santissima Trinità: “Si enim cereus rutilans illam humanitatem designat quae illuminavit omnem hominem venientem in hunc mundum, profecto et personam Spiritus sancti in eodem cereo debemus intelligere, quae obumbrat casto corpori, ne inficiatur aestu concupiscentiae” (LO I 18, 4).

Questa candela diventa simbolo di seguire con sicurezza la guida della vera luce – che è Dio. Lui viene a noi come uomo in Cristo e ci protegge con la potenza dello Spirito Santo. Questo cero precede il vescovo in processione, proprio come la colonna di fuoco guidò Israele attraverso il deserto (LO I 18, 6).

Più avanti, l'autore, riferendosi ai libri liturgici¹⁷, parla di accendere un'altra candela per simboleggiare il gruppo apostolico. Questa seconda candela dovrebbe ricevere la sua luce dalla prima, cioè dal Cristo. Amalario mostra che gli Apostoli portano la luce dell'insegnamento di Cristo e non la propria, quindi: “utrique sint in ecclesia, utrique praecedant catechumenos nostros ad baptismum, praecedant nos ad terram promissionis. Christi apostolorumque constitutione diligentissima cura debemus observare. Per se Christus illuminat Ecclesiam, illuminat et per apostolos” (LO I 20, 2–3).

Liturgia della parola

Chi si prepara al battesimo ha bisogno, oltre che della luce del cero pasquale, dell'illuminazione dell'insegnamento della parola di Dio. Per spiegare la struttura delle letture utilizzate durante la liturgia della parola che precede i riti del battesimo, l'autore utilizza l'immagine della tavola che Mosè, maestro del popolo eletto, aveva nella sua tenda. Questa tavola aveva quattro gambe (cf. LO I 19, 2), così la liturgia ha quattro letture che evidenziano le quattro comprensioni della parola di Dio. Oltre alle lezioni, vengono eseguiti i cantici e le preghiere del sacerdote. La loro struttura, però, come vedremo più avanti, non è uniforme.

La prima gamba della tavola rivela la dimensione storica e salvifica della storia presente nelle pagine della Scrittura. Segue una lettura della Genesi sulla creazione del mondo e dell'uomo (cf. Gen 1,1–2,2) e il sacerdote chiede in preghiera affinché Dio dia al catecumeno gli strumenti spirituali per resistere ai piaceri

¹⁷ Cf. “Ordo Romanus XXIV,” in *Les textes (suite). (Ordines XIV–XXXIV)*, vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, by Michel Andrieu, Spicilegium sacrum Lovaniense (Louvain, 1951), nos. 41.

materiali del mondo¹⁸. La seconda lettura ricorda la gloria di Dio che si rivela nel condurre gli israeliti fuori dall'Egitto, terra di schiavitù, e nell'attraversare il Mar Rosso (Cf. Es 14,24-15,1). Il cantico eseguito dopo entrambe le letture è un canto di lode al Signore per l'opera di liberazione del popolo eletto¹⁹, è uno solo perché i testi delle letture sono accomunati dalla dimensione storico-salvifica che rappresentano. Il sacerdote nella preghiera chiede a Dio che i popoli lavati nell'acqua della rigenerazione – nel battesimo – possano entrare nell'eredità eterna del regno del Padre²⁰.

La seconda gamba della tavola ci ricorda l'interpretazione allegorica della Bibbia, cioè la scoperta della presenza di Cristo e della Chiesa, nascosta nella realtà misteriosa della parola di Dio. La lettura del Libro di Isaia (cf. Is 4,1-6) non è una rappresentazione storica della storia di Israele, ma una prefigurazione poetica degli eventi che seguiranno alla venuta del Messia, unto con i sette doni dello Spirito Santo. Egli compirà la restaurazione e ristabilirà la piena libertà. Questo brano, secondo Amalario, prefigura anche l'esistenza della Santa Chiesa, che si servirà dello Spirito Santo per purificare l'umanità dalla sporcizia del peccato e riportarla alla santità. Il testo del cantico²¹ proviene dal capitolo successivo di Isaia e prefigura la sinagoga, dove si insegna e si spiega la parola di Dio. Pertanto, il sacerdote nella preghiera osserva che anche nell'Antico Testamento Dio parla della salvezza dell'uomo, che Cristo compie e realizza. Per capire e realizzare questo nella vita della Chiesa abbiamo bisogno di misericordia²².

La gamba successiva della tavola simbolica di Mosè indica l'aspetto morale della parola di Dio, che il credente in Cristo vive. Il brano del Libro di Isaia, che costituisce la quarta lettura della liturgia della parola (cf. Is 55,2-3), insegna i frutti della fedeltà a Dio, dell'adempimento dei suoi comandi nella vita quotidiana, della vita secondo la sua legge. Non si tratta però di beni terreni o materiali, ma di beni eterni (cf. LO I 19,12). Poiché questa lezione unisce due

¹⁸ “Deus, qui mirabiliter creasti hominem, et mirabilius redemisti, da nobis contra, oblectamenta peccati mentis ratione persistere, ut mereamur ad gaudia aeterna pervenire” (Gregorius I, “Liber sacramentorum,” in *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 78 [Parisiis: Garnier, 1862] 87).

¹⁹ Viene da Es 15. Tuttavia, non sappiamo per quanto tempo una sezione di questo cantico sia stata cantata nella liturgia.

²⁰ “Deus cujus antiqua miracula in praesenti quoque saeculo coruscare sentimus, praesta, quaesumus, ut sicut priorem populum ab Aegyptiis liberasti, hoc ad salutem gentium per aquas baptismatis opereris” (Gregorius I, “Liber sacramentorum,” 87).

²¹ Molto probabilmente sono stati cantati due versetti: Is 5,1-2.

²² “Deus, qui nos ad celebrandum pa chale sacramentorum utriusque Testamenti paginis instruis, da nobis intelligere misericordiam tuam, ut ex perceptione praesentium firma sibi exspectatio futurorum” (Gregorius I, “Liber sacramentorum,” 87-88).

temi: le buone maniere nella vita quotidiana e il desiderio di una patria celeste, vengono eseguiti due cantici²³. Essi si riferiscono a questo tema esprimendo il desiderio di essere riempiti di Dio e la necessità di riconoscere la sua potenza e la sua grandezza. Il sacerdote chiede poi a Dio di prendersi cura dei catecumeni che stanno per ricevere il sacramento del battesimo, affinché vivano secondo le buone maniere e perseguano il regno dei cieli²⁴.

L'ultima gamba della tavola dell'istruzione di Dio richiama l'attenzione sul suo senso anagogico, cioè sull'indicazione di una realtà molto più profonda, che è la vita eterna. La parola di Dio non si limita alla dimensione terrena, ma fa sempre riferimento alla necessità di ottenere la ricompensa eterna. Questa dimensione è evidente nel canto del Sal 41 e assume un aspetto particolare quando mettiamo queste parole in bocca ai catecumeni che stanno per rinascere nel battesimo per la vita eterna. Essi attendono con ansia di entrare nella realtà del regno eterno, in unione con Dio, grazie all'apertura della fonte di acqua viva – la grazia sacramentale. Nella preghiera il sacerdote raccomanda a tutti noi che, mentre ci sforziamo di celebrare la Pasqua, possiamo desiderare di rimanere alla fonte della vita²⁵.

Unzione con olio dei catecumeni, esorcismo e *redditio simboli*

Il Sabato Santo rappresenta il momento della celebrazione degli ultimi riti per preparare i catecumeni al sacramento del battesimo. In questo contesto, Amalario interpreta l'unzione dei candidati con l'olio²⁶. In primo luogo, il vescovo recita la preghiera di esorcismo sul candidato e, toccando le narici e le orecchie, pronuncia le parole: *Effatha*. Poi unge il catecumeno sulla schiena e sul petto.

²³ Si tratta molto probabilmente di frammenti di Sal 41; Sal 24; Dt 32,1–4.

²⁴ “Deus, qui Ecclesiam tuam semper gentium vocatione multiplicas, concede propitius ut quos aqua baptismatis abluis, continua protectione tuearis” (Gregorius I, “Liber sacramentorum,” 87).

²⁵ “Concede, quesumus, omnipotens Deus, ut qui festa paschalia agimus, coelestibus desideriis accensi, fontem vitae sitiamus” (Gregorius I, “Liber sacramentorum,” 88).

²⁶ Amalario colloca l'interpretazione di questo rito dopo la liturgia della parola, che sembrerebbe appartenere alla parte chiamata Veglia pasquale. Al contrario, l'*Ordo Romanus XI* indica la celebrazione dei riti in questione al mattino; “Ordo Romanus XI,” in *Les textes (suite)*. (*Ordines I–XIII*), vol. 2 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, by Michel Andrieu, *Spicilegium sacrum Lovaniense* (Louvain, 1960), nos. 86–89. Inoltre, il modo di celebrare questo rito presentato da Amalario si trova in: Catella, *Liber sacramentorum Paduensis*, 243–44. La spiegazione più profonda troviamo: Lijka, Kazimierz. “Utracone walory oleju katechumenów?” *Liturgia Sacra* 18, no. 1 (2012): 51–70.

L'atto dell'unzione esprime il rafforzamento del catecumeno per compiere con coraggio la missione che ha intrapreso: annunciare e custodire le verità della fede è come ricevere e indossare una corazza contro gli attacchi di forze ostili:

Per cogitationes pravas et opera diabolus nos corrumpit; propterea munimum oleo exorcismi, id est, scuto fidei in scapulis, quae sunt habiles ad portanda onera, per quas intelligere possumus opera, ut expulsa opera diaboli non habeant locum redeundi. Similiter et in pectore pro munimine cogitationum. Unctio forinseca ostendit quid intus operetur Spiritus sanctus ad invocationem sacerdotis (LO I 26, 6).

Nei primi secoli della Chiesa, l'importanza dell'olio era legata alla condizione dell'atleta, che lo usava per rafforzare il suo corpo. Così, come spiega san Girolamo, questa unzione ha un significato rafforzativo nella lotta contro lo spirito maligno²⁷. Dopo l'unzione, vengono poste tre domande riguardanti la rinuncia a Satana, ai suoi affari e al suo orgoglio. A tutte queste domande il candidato deve rispondere: "Rinuncio". In questo modo, lo spirito del maligno, che possiede il cuore del credente viene sconfitto e scacciato. Allo stesso modo, il rito è descritto da san Cirillo di Gerusalemme nelle sue *Catechesi mistagogiche*, indicando la necessità della conversione del catecumeno prima di ricevere il battesimo²⁸. Il suo cuore, infatti, appartiene a qualcun altro: al Dio Trino, che lo occupa grazie alla confessione di fede del candidato. Egli risponde alle tre domande del ministro sulla fede in Dio Padre, nel Figlio di Dio e nello Spirito Santo: "Respondet se credere. Expulsae pompae, adoptantur dona vera Spiritus sancti, quae enumerat Isaias" (LO I 26, 11). A Milano, come riferisce sant'Ambrogio, c'era anche l'usanza di volgersi in questo momento verso oriente come simbolo della presenza di Dio e dell'attesa della venuta escatologica del Figlio dell'uomo nell'ultimo momento della storia del mondo²⁹. In questo modo, il candidato viene preparato a vivere adeguatamente l'avvicinarsi del momento in cui riceverà il sacramento del battesimo, diventando membro della comunità ecclesiale³⁰. È anche così che sant'Isidoro di Siviglia giustifica la necessità di trasmettere il Simbolo della fede e di scacciare lo spirito maligno. I misteri fondamentali della fede sono inculcati in questa semplice trasmissione, al fine di mantenerli nel cuore³¹.

²⁷ Cf. Jean Daniélou, *Bible et Liturgie* (Paris: Cerf, 1958), 58.

²⁸ Cf. Daniélou, 38-39.

²⁹ Cf. Daniélou, 44-45.

³⁰ Cf. Lijka, "Utracone walory oleju katechumenów?," 59.

³¹ Cf. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, II 21-22.

Benedizione della fonte battesimale

Amalario tratta il rito della benedizione dell'acqua battesimale, spiegando il simbolismo delle parole, della preghiera e dei gesti compiuti. Lo fa in modo conciso, anche se la preghiera è relativamente lunga³². L'introduzione al testo della benedizione esprime l'invito a Dio ad agire perché chi sia immerso nell'acqua della fonte riceva il sacramento della rinascita entrando a far parte della Chiesa. Il brano successivo ricorda la presenza dello Spirito Santo alla creazione del mondo, quando aleggiava sulle acque, e il diluvio al tempo di Noè, che purificò il mondo dall'iniquità. Queste immagini nella preghiera mostrano la natura lavante dell'acqua battesimale³³. Il sacerdote esorcizza anche l'acqua battesimale, in modo che nessuno spirito maligno possa accedervi. Il ministro pronuncia poi parole di benedizione nel nome di tutta la Trinità, facendo sopra l'acqua il segno della croce. In questo modo, egli porta la presenza di tutta la Trinità – l'Unico Dio – in quest'acqua, che sarà data per intero alla persona che accede al sacramento del battesimo. La parte successiva della preghiera di benedizione dell'acqua, secondo l'interpretazione di Amalario, è un grido per la discesa dello Spirito Santo per poter adempiere adeguatamente al comando di Cristo dato agli Apostoli. Gesù ordina loro di predicare il Vangelo e di battezzare nel nome della Trinità. Tutta la Chiesa è chiamata a questo compito e svolge questa missione sostenuta dalla potenza dell'Altissimo (cf. LO I 25). L'invocazione della presenza e dell'azione dello Spirito Santo è accompagnata dal rito dell'immersione di un cero pasquale benedetto nel fonte battesimale (cf. LO I 26, 1). Secondo l'autore, questa usanza vuole esprimere la discesa dello Spirito Santo, che è la luce che ci aiuta a seguire le vie di Dio. È anche un'espressione del compito che spetterà ai nuovi battezzati – portare la luce di Cristo agli altri popoli: “Dictum est, ut aestimo, quare cerei deponantur in aquam ad invocationem Spiritus sancti, quoniam ipsi Spiritus sancti personam aliquo modo demonstrant” (LO I 26, 6).

³² Il testo su cui si basa Amalario lo troviamo nei sacramentari dell'epoca. Possiamo citare, ad esempio: Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum*, 52–53; Gregorius I, “Liber sacramentorum,” 88–89. Nell'*Ordo Romanus XI* si trovano riferimenti allo stesso testo, che cita come fonte il *Gelasianum Vetus*; cf. “Ordo Romanus XI”, nos. 92–94.

³³ Qui troviamo un riferimento alla teologia dell'acqua battesimale nell'insegnamento di Ambrogio di Milano che, nel descrivere l'importanza dell'acqua, ricorda la presenza dello Spirito Santo che aleggiava sulle acque alla creazione del mondo (Gen 1,2). Egli indica anche altre immagini bibliche che parlano della natura purificatrice dell'acqua: le acque del diluvio (Gen 6–8); la traversata del Mar Rosso (Es 14); la guarigione di Naaman (2 Re 5); cf. Ambrosius, *Explanatio symboli*, 53–57.

Vale la pena di notare che Amalario spiega il significato del canto delle *Litanie dei Santi*: afferma che avviene due volte, prima del battesimo e dopo il battesimo, e questo è legato a un certo simbolismo che spiega gradualmente. Un'immagine che aiuta a comprendere l'essenza delle Litanie dei Santi è un passo del Libro dell'Apocalisse che mostra Cristo seduto su un trono, circondato da anziani. Egli riceve un costante omaggio e adorazione dai vecchi e dai quattro animali (cf. Ap 4,1-6). L'autore sottolinea due cose. La prima è l'immagine di un mare di vetro che sembra di cristallo (cf. LO I 28, 2). In essa Amalario vede il simbolo del battesimo, il suo valore inestimabile, così come il costoso cristallo. Il secondo motivo indicato dall'autore è l'arcobaleno che circonda il trono tutt'intorno. Esso, in occasione del Diluvio, era una prefigurazione della grazia di Dio e della sua misericordia. Quindi, nel contesto del battesimo, è un simbolo della cura di Dio per la Chiesa (cf. LO I 28, 3). L'immagine dell'arcobaleno è associata alla doppia esecuzione di questa litania: "Quia iris erat in circuitu sedis, aguntur litaniae, et ante baptismum, et post baptismum" (LO I 28, 3).

Unzione con l'olio del crisma da parte del presbitero e imposizione delle mani da parte del vescovo

Amalario, nel presentare il rito dell'unzione del capo del battezzato con la santa croce, ricorda che ci sono testimonianze fin dai tempi di Papa Silvestro su come questo debba essere fatto. Già nei primi secoli questa unzione esisteva e veniva eseguita subito dopo il rito del battesimo. I Padri della Chiesa la spiegano come l'ingresso in Cristo per essere predicatori del suo Vangelo, per offrire la propria vita a Lui e per servire gli altri secondo il suo insegnamento³⁴. Si deve sempre usare l'olio del crisma benedetto dal vescovo, mai un altro³⁵. Amalario fa notare che esiste un'antica usanza di distinguere tra l'unzione fatta da un vescovo e quella fatta da un presbitero (cf. LO I 27, 1). L'unzione fatta dal presbitero prevede la recita di una preghiera per il perdono dei peccati, la quale richiesta di guarigione dalle ferite del peccato originale diventa la via per la vita eterna³⁶. Nel caso in cui l'unzione è fatta dal vescovo, egli chiede in

³⁴ Cf. Daniélou, *Bible et Liturgie*, 158-63.

³⁵ Anche sant'Isidoro di Siviglia si esprime nello stesso modo; cf. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, II 27, 4.

³⁶ "Deus omnipotens, Pater Domini nostri Jesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu sancto, quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum, ipse te liniat chrismate salutis in vitam aeternam" (Gregorius I, "Liber sacramentorum," 90).

preghiera doni dello Spirito Santo³⁷, rendendo il battezzato come figlio di Re, liberandolo dalla condizione di servo di schiavo (cf. LO I 27, 5–6). Amalario la interpreta come un qualcosa in più che salva. Un'altra differenza nell'atto dell'unzione con l'olio della croce è che il presbitero la esegue sulla sommità del capo del battezzato, mentre il vescovo la esegue sulla fronte. Ciò è legato al fatto che attraverso l'unzione del vescovo viene dato lo Spirito Santo (cf. LO I 27, 2). Quando il presbitero unge durante il rito battesimale, un'altra unzione da parte del vescovo viene fatta successivamente per portare i doni dello Spirito Santo. In seguito, Amalario fornisce un'altra spiegazione per giustificare la diversa natura dell'azione del vescovo rispetto a quella del presbitero. L'introduzione dei doni dello Spirito Santo è accompagnata da un gesto di imposizione delle mani, che richiama il gesto degli Apostoli verso i loro discepoli. I vescovi sono i successori degli Apostoli e quindi hanno un diritto speciale di impartire lo Spirito Santo ai fedeli con l'imposizione delle mani sul capo. Utilizzando la terminologia biblica, l'autore chiama il battesimo "battesimo dello Spirito Santo", cioè il lavaggio dei peccati, che è simboleggiato dalle vesti bianche. L'imposizione delle mani da parte del vescovo, si può definire "battesimo di fuoco", con l'invio dello Spirito Santo, come a Pentecoste, atto che rafforza il nostro battesimo: "quia Deus ignis consumens est, et calorem praestat vitae aeternae, atque lumen videndi ea quae mortalibus oculis clausa sunt" (cf. LO I 27, 15–27). Amalario è qui molto fedele alla tradizione trasmettendola immutata. La stessa interpretazione è data da sant'Isidoro di Siviglia, che distingue anche tra l'unzione con la croce da parte del presbitero e il gesto dell'imposizione delle mani da parte del vescovo. Entrambi gli autori sono fedeli nel seguire questo antico principio³⁸.

Amalario riflette anche che l'imposizione delle mani con cui viene dato lo Spirito Santo non è una condizione per la salvezza, ma certamente un grande sostegno per progredire nel cammino, perchè la sua assenza non preclude a Dio la possibilità di salvare una persona. L'autore incoraggia, tuttavia, a non trascurare questo rito che sostiene la persona con sette doni dello Spirito Santo a vivere secondo la legge di Dio (cf. LO I 27, 15–27). Sant'Ambrogio ci ricorda

³⁷ "Omnipotens sempiternus Deus, qui regenerare dignatus es hos famulos tuos ex aqua et Spiritu sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, emitte in eos septiformem Spiritum tuum sanctum paraclitum de coelis, Spiritum sapientiae, et intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum sapientiae et pietatis: adimple eos Spiritu timoris et consigna eos signo crucis in vitam propitius aeternam. Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat Deus in unitate ejusdem Spiritus sancti" (Gregorius I, "Liber sacramentorum," 90).

³⁸ Cf. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, II 27, 1–4.

che l'unzione ci rende destinati al Regno di Dio e a partecipare al sacerdozio di Cristo³⁹. I Padri della Chiesa affermano infatti che qui viene effusa la pienezza dello Spirito Santo per portare a perfezione i poteri spirituali ricevuti nel Battesimo⁴⁰.

I riti sopra descritti sono seguiti dalla celebrazione della liturgia eucaristica. Qui, però, termina il nostro studio delle usanze e dei riti del Triduo Pasquale. L'analisi del sacrificio eucaristico come espressione della gioia della risurrezione di Cristo richiede maggiore attenzione, per cui la lasciamo per un articolo a parte.

Conclusioni

L'analisi degli usi liturgici del Triduo Pasquale nel *Liber officialis* rivela due contesti per la loro celebrazione. Il primo è legato alla resa dello spirito di penitenza, mortificazione e dolore associato alla sofferenza di Cristo sulla croce, a cui hanno contribuito i peccati e la disobbedienza dell'uomo a Dio. Il secondo, invece, è legato al processo di preparazione dei candidati a ricevere il sacramento del battesimo, incorporandoli alla comunità della Chiesa attraverso la partecipazione al mistero della passione, morte e risurrezione di Cristo. I riti celebrati vogliono essere, da un lato, una fedele imitazione degli eventi salvifici descritti dagli evangelisti e, dall'altro, aiutare i catecumeni a entrare fruttuosamente nella vita di fede in Gesù.

Nell'interpretazione dei riti del Triduo Pasquale, la parola di Dio gioca un ruolo importante. Nella maggior parte dei casi, Amalario parte proprio dai testi biblici, indicando che non sono scelti a caso, ma hanno un ruolo importante e significativo. In questo modo, l'autore del *Liber officialis* dà una forte base di credibilità alle interpretazioni e alle spiegazioni proposte. Inoltre, egli trova coerenza con la tradizione della Chiesa per le sue conclusioni nei numerosi riferimenti ai teologi dei primi secoli. Le sue analisi sono, per così dire, derivate dalle scoperte dei pensatori cristiani precedenti a lui.

Amalario si riferisce nella sua interpretazione al significato naturale o pratico degli oggetti utilizzati nella liturgia del Triduo Pasquale. Lo fa nel caso dell'olio per la consacrazione e l'esorcismo, del significato della cera, dello spazio della chiesa come edificio. L'autore comprende così che attraverso le cose create avviene la glorificazione di Dio e la celebrazione dei misteri della fede. Anche il simbolismo dei numeri ha un grande ruolo per il liturgista medievale, che lo interpreta

³⁹ Cf. Ambrosius, *Explanatio symboli*, 59.

⁴⁰ Cf. Daniélou, *Bible et Liturgie*, 164-66.

con particolare attenzione. In questo modo, egli rivela l'eterna intenzione di Dio, cioè quella di iscrivere nella creazione il desiderio di salvezza dell'uomo.

L'analisi dell'opera di Amalario mostra che egli non è interessato a discutere l'ordine esatto delle celebrazioni liturgiche, ma a spiegarne i singoli elementi. Di conseguenza, l'analisi del testo del *Liber officialis* può sembrare problematica a causa di un certo disordine delle sezioni tematiche che si susseguono o di una mancanza di enfasi sulla relazione tra di esse. Tuttavia, con l'aiuto dei libri liturgici dell'epoca, è possibile mettere insieme una certa coerenza delle azioni compiute.

Il metodo allegorico utilizzato da Amalario sembra essere esagerato in alcuni punti, anche se fa spesso riferimento alla Scrittura e all'interpretazione dei Padri della Chiesa. Tuttavia, è gratificante notare la grande passione dell'autore per la liturgia, con il suo desiderio di spiegare le celebrazioni nei minimi dettagli. Una parte significativa del pensiero di Amalario è utilizzata anche oggi nelle interpretazioni relative ai riti del Triduo Pasquale. Tuttavia, non tutte le usanze sono giunte fino a noi (benedizione degli agnelli di cera) o hanno cambiato forma e momento di celebrazione (unzione con olio dei catecumeni, esorcismo, unzione dei neobattezzati con la crisma).

La nostra analisi dell'opera di Amalario mostra anche che il suo metodo è tuttavia dominato da un'interpretazione allegorica. Sebbene cerchi di mostrare il senso teologico, simbolico o spirituale dei riti del Triduo pasquale, non si tratta di teologia liturgica intesa in senso contemporaneo⁴¹. Infatti, nel metodo di Amalario c'è troppa descrizione applicata e meno reale approfondimento e costruzione dell'esperienza cristiana.

Bibliografia

- Amalarius, Metensis. *Liber officialis*. Vol. 2 of *Amalarii Episcopi opera liturgica omnia*, edited by Joanne Michael Hanssens, 9–543. Studi e testi 139. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948.
- Ambrosius. *Explanatio symboli, De sacramentis, De mysteriis, De paenitentia, De excessu fratris, De obitu Valentiniani, De obitu Theodosii*. Edited by Otto Faller. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 73. Vindobonae: Hölder-Pichler-Tempsky, 1955.
- Augustinus Hipponensis. "De consensu evangelistarum." In *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 34:1041–230. Parisiis: Garnier, 1865.

⁴¹ Una comprensione contemporanea della teologia liturgica spiega: Bogusław Migut, "Relacja teologii i liturgii w ujęciu teologii liturgicznej szkoły rzymskiej," *Seminare. Poszukiwania naukowe* 26 (2009), 23–35.

- Beda Venerabilis. "De tabernaculo et vasis eius." In *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 91:393–498. Parisii: Garnier, 1862.
- Cabaniss, Allen. *Amalarius of Metz*. Amsterdam: North-Holland Publishing, 1954.
- Catella, Alceste, F. Dell'Oro, Aldo Martini, and Fabrizio Crivello, eds. *Liber sacramentorum Paduensis: (Padova, Biblioteca capitolare, cod. D 47)*. Monumenta Italiae Liturgica 3. Roma: CLV, 2005.
- Daniélou, Jean. *Bible et Liturgie*. Paris: Cerf, 1958.
- Frontczak, Bogusława. "Alegoria w liturgii w świetle *expositiones missae* z IX wieku." PhD diss., Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, 2022. Accessed November 20, 2023. <http://bc.upjp2.edu.pl/Content/5853/Alegoria%20w%20liturgii%20repoz.pdf>.
- Frontczak, Bogusława. "Alegoryczna interpretacja Liturgii Godzin w ujęciu Amalarego z Metz." *Seminare* 28 (2010): 15–28. <https://doi.org/10.21852/sem.2010.28.02>.
- Gregorius I. "Liber sacramentorum." In *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 78:25–239. Parisii: Garnier, 1862.
- Hieronymus. "Commentariorum In Evangelium Matthaei Libri Quattuor." In *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne, 26:15–219. Parisii: Garnier, 1845.
- Lietzmann, Hans, ed. *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*. Münster: Aschendorff, 1921.
- Lijka, Kazimierz. "Symbolika liturgii wigilii paschalnej." *Seminare* 17 (2001): 157–68.
- Lijka, Kazimierz. "Symbolika nocy i ognia wigilii paschalnej." *Teologia Praktyczna* 2 (2001): 25–42.
- Lijka, Kazimierz. "Uczestnictwo wiernych w liturgii Triduum Paschalnego." *Teologia Praktyczna* 3 (2002): 211–26.
- Lijka, Kazimierz. "Utracone walory oleju katechumenów?" *Liturgia Sacra* 18, no. 1 (2012): 51–70.
- Metensis, Amalarius. "Liber officialis." In *Święte obrzędy Kościoła*, edited by Tadeusz Gacia, 29–456. Dzieła 1. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2016.
- Migut, Bogusław. "Relacja teologii i liturgii w ujęciu teologii liturgicznej szkoły rzymskiej." *Seminare. Poszukiwania naukowe* 26 (2009): 23–35.
- Nadolski, Bogusław. "Mandatum." In *Leksykon liturgii*, edited by Bogusław Nadolski, 869–72. Poznań: Pallottinum, 2006.
- Nadolski, Bogusław. "Triduum Paschalne." In *Leksykon liturgii*, edited by Bogusław Nadolski, 1608–30. Poznań: Pallottinum, 2006.
- "Ordo Romanus XI." In *Les textes (suite). (Ordines I–XIII)*. Vol. 2 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, Andrieu, Michel. Spicilegium sacrum Lovaniense. Louvain, 1960.
- "Ordo Romanus XXIV." In *Les textes (suite). (Ordines XIV–XXXIV)*. Vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, Andrieu, Michel. Spicilegium sacrum Lovaniense. Louvain, 1951.
- "Ordo Romanus XXVI." In *Les textes (suite). (Ordines XIV–XXXIV)*. Vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, Andrieu, Michel. Spicilegium sacrum Lovaniense. Louvain, 1951.
- "Ordo Romanus XXVII." In *Les textes (suite). (Ordines XIV–XXXIV)*. Vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, Andrieu, Michel. Spicilegium sacrum Lovaniense. Louvain, 1951.
- "Ordo Romanus XXVIII." In *Les textes (suite). (Ordines XIV–XXXIV)*. Vol. 3 of *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, Andrieu, Michel. Spicilegium sacrum Lovaniense. Louvain, 1951.
- Ravasi, Gianfranco, and Bruno Maggioni, eds. *La Bibbia. Via verità e vita: Versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana*. Milano: San Paolo, 2012.

- Rigo, Pierandrea. *La civiltà liturgica carolingia nel Liber Officialis di Amalario di Metz*. Tesi di laurea in Storia Medievale. Torino: Università degli Studi di Torino, 2019.
- Rigo, Pierandrea. *L'epistolario di Amalario di Metz: il suo contesto, il suo contenuto e i suoi rapporti con il Liber Officialis*. Tesi di laurea in Storia Medievale. Torino: Università degli Studi di Torino, 2021.
- Séville, Isidore de. *Sancti Isidori episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis*. Edited by Christopher M. Lawson. Corpus Christianorum. Series Latina 113. Turnhout: Brepols, 1989.
- Vauchez, André. *La spiritualità dell'Occidente medioevale*. 3rd ed. Milano: Vita e Pensiero, 2006.

MARCIN BĄK (REV.) – presbyter of the Diocese of Kielce; graduated from the Major Seminary in Kielce and completed the licentiate studies in liturgy at the Faculty of Theology of the Pontifical University of the Holy Cross in Rome; vicar of the parish of St Brother Albert in Busko-Zdrój.