

Renata Salvarani

LITURGIE DI GERUSALEMME NELLO SPECCHIO  
DELLE FONTI DI PELLEGRINAGGIO  
TRA L'ETÀ COSTANTINIANA E LA CONQUISTA CROCIATA

Hoc autem studio idcirco nos desudasse lector omnis agnoscat, ut ex hac ipsa lectione sive narratione Christum in memoria semper discat habere et eum in memoria retinens studeat amare, amando ei, qui pro se passus est, compatiatur, compatiens eius desiderio accendatur, desiderio ipsius accensus a peccatis absolvatur, a peccatis absolutus gratiam ipsius consequatur, gratiam ipsius consecutus regnum celeste adipiscatur<sup>1</sup>.

Teodorico di Würzburg, nel prologo al “De locis sanctis”, manifesta qual è il fine di tutta la sua fatica: il lettore impari a mantenere Cristo nella sua memoria e, ricordandolo sempre, si impegni ad amarlo ed amando lui che ha sofferto per noi, si accenda di desiderio e così sia assolto dai suoi peccati, ottenga la grazia di Dio e raggiunga il regno celeste. Una finalità – dunque – devozionale ed edificante, di collaborazione alla Salvezza, che si attua per mezzo dell’esercizio della conoscenza e della memoria, che, per i fedeli medievali, si basavano sulla ripetizione della *lectio divina* e della preghiera, nella scansione del tempo liturgico. La stessa nozione degli *ipsissima loca* si colloca in questo contesto: e la volontà di saperne di più è rifinalizzata alla celebrazione, all’espiazione, alla salvazione.

La celebrazione delle liturgie, così come erano percepite e comprese da chi vi partecipava, era il punto di partenza per la conoscenza dei luoghi memoriali di Terrasanta, che in relazione ad esse venivano descritti e raccontati. Memoria rituale, attualizzazione sacramentale, esegesi dei testi biblici ed evangelici e descrizioni della Terrasanta si sono intrecciate e sovrapposte, a creare una tessitura spesso inestricabile in cui ogni ele-

1. Teodoricus, *De locis sanctis*, in S. De Sandoli, *Itinera Hierosolimitana Crucesignatorum* (saec. XII-XIII), II, *Tempore regum francorum*, Jerusalem 1980, pp. 309-92, *Prologus*, pp. 312-3.

mento alimenta gli altri. I testi di pellegrinaggio e le forme della loro tradizione hanno fatto da trama a questa creazione e a noi, oggi, permettono di individuarne i motivi portanti e i mutamenti interni.

Apparentemente, quasi sempre, danno conto solo in modo implicito dello svolgimento di riti e cerimonie, ma forniscono le *ideae*, i perni conoscitivi – logici ed emozionali – intorno ai quali si articolava la percezione delle liturgie. Intorno a queste *ideae* si sono strutturate le *imitationes* architettoniche dei santuari, del Santo Sepolcro in particolare, meri strumenti di mimesi finalizzati alla materializzazione del mistero liturgico, nel gesto, nello spazio, nei corpi, nelle vite stesse dei fedeli. I testi di pellegrinaggio sono essi stessi forme di mimesi verbale dei Luoghi Santi e sono, a loro volta, la base per la creazione di riproduzioni finalizzate alla celebrazione di riti simili. Una loro rilettura in chiave liturgica può illuminare l'intero fenomeno della riproduzione devozionale di Gerusalemme, riconducendolo alla dimensione della prassi pastorale e all'esperienza vissuta dai suoi protagonisti.

#### TRE LUOGHI PER I MISTERI DELLA PASSIONE, MORTE E RESURREZIONE

Già dalla prima metà del IV secolo, l'approccio ai Luoghi Santi appare mediato dalla definizione di una sequenza di visita, che rifletteva lo sviluppo temporale del racconto evangelico e, insieme, lo svolgimento delle liturgie della Chiesa agiopolita.

L'*Itinerarium burdigalense*, una successione di schematiche annotazioni geografiche e topografiche redatte da un pellegrino partito dalla Francia meridionale nel 333, tratteggia un insieme di devozioni già dislocate in punti diversi di Gerusalemme e dell'area circostante, in riferimento diretto con i testi evangelici, ma anche con tradizioni proprie locali. L'intervento edificatorio costantiniano, al quale peraltro non viene dato un rilievo particolare, appare sovrapposto a questo tessuto<sup>2</sup>. Si menziona il Pretorio di Ponzio Pilato e, non lontano, «*monticulus Golgotha, ubi Dominus crucifixus est*»<sup>3</sup>. Il testo prosegue descrivendo il Sepolcro scavato nella roccia, la basilica (*dominicum*) e un sistema di cisterne:

2. *Itinerarium burdigalense*, in *Itineraria et alia geographica*, CSEL 175, Turnhout 1965, pp. 1-26.

3. *Ibid.*, p. 17.

Inde quasi ad lapidem missum est cripta, ubi corpus eius positum fuit et tertia die resurrexit; ibidem modo iussu Constantini imperatoris basilica facta est, id est dominicum, mirae pulchritudinis habens ad latus excepturia, unde aqua leuatur, et balneum a tergo, ubi infantes lauantur<sup>4</sup>.

Quest'ultima struttura può essere problematicamente identificata come il precedente di un successivo battistero. Tale sottolineatura denota che a quest'epoca le celebrazioni della comunità cristiana locale, fra cui la principale era il rito dell'iniziazione all'interno del triduo pasquale, avevano un'importanza almeno pari a quella delle devozioni dei pellegrini provenienti dall'esterno.

Le informazioni e i dati provenienti dalle narrazioni dei viaggiatori venivano riecheggiate nella predicazione, entrando nel corpo vivo della pastorale liturgica. Ne è un esempio alto l'omelia funebre pronunciata da Ambrogio nel 395 a Milano per l'imperatore Teodosio<sup>5</sup>. Basata sulla conoscenza degli scritti di Gerolamo e di Eusebio relativi all'operazione edificatoria di Costantino e di Costanzo, nonché sulle elaborazioni orientali del racconto del ritrovamento della Croce da parte di Elena, ripercorre i passaggi salienti della storia dell'impero, in relazione con il Cristianesimo e con la storia della Salvezza. All'interno di questo *iter*, volto a delineare il profilo ideale del sovrano cristiano, inserisce gli interventi dell'imperatrice e ne fa degli *exempla* per il futuro di una Cristianità che fonda il suo sviluppo anche sul connubio con la regalità. Al contempo, trasforma gli strumenti della passione di Cristo in un monito, reso visibile nella materia, all'uso del potere e della forza finalizzati alla realizzazione del regno di Dio in terra.

La ricca prosa dell'arcivescovo, mirando a suscitare l'emozione della corte e degli *optimates* a cui si rivolgeva, insiste sullo scarto e sulla contraddizione fra la ricchezza della famiglia imperiale e l'ignominia dell'oblio a cui era stata relegata la reliquia del Legno dopo la costruzione dei templi di Adriano. Dalla presa d'atto di quel contrasto è derivata la costruzione del *monumentum* visibile a Gerusalemme, descritto, magnificato e conosciuto in tutta l'ecumene:

Venit ergo Helena, coepit revisere loca sancta, infudit ei Spiritus ut lignum crucis requireret, accessit ad Golgotha, et ait: Ecce locus pugnae, ubi est victo-

4. Ibidem.

5. Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis, *De obitu Theodosiis oratio*, 41-48, in *Acta Sanctorum*, BHL 4163, coll. 1399B-1402B.

ria? Quæro vexillum salutis, et non invenio. Ego, inquit, in regnis, et crux Domini in pulvere? Ego in aureis, et in ruinis Christi triumphus? Ille adhuc latet, et latet palma vitæ æternæ? Quomodo me redemptam arbitror, si redemptio ipsa non cernitur?<sup>6</sup>

Così, non solo il Legno della Croce, ma anche il *titulus* che recava l'affermazione della regalità del Cristo (con evidente riferimento al ruolo del sovrano), una volta individuato, era destinato ad essere conservato e conosciuto, non soltanto da chi potesse vederlo, ma dai destinatari di una fama ben più ampia, creata e diffusa attraverso il racconto, la predicazione, la memoria. I chiodi, anch'essi ritrovati sotto terra, furono inseriti nel diadema imperiale e nel morso della cavalcatura:

Misit itaque filio suo Constantino diadema gemmis insignitum, quas pretiosior ferro innexas crucis redemptionis divinæ gemma connecteret. Misit et frenum. Utroque usus est Constantinus, et fidem transmisit ad posteros reges<sup>7</sup>.

Questi oggetti erano finalizzati a marcare il cambiamento di comportamento dei sovrani (da persecutori a garanti della fede) e la nascita dell'impero cristiano. Gli edifici di Terrasanta dovevano rappresentare la celebrazione monumentalizzata del Cristianesimo, offerta ai pellegrini provenienti da tutto l'impero. La stessa omelia di Ambrogio per Teodosio, che di questa linea si era fatto attuatore, altro non era che un'ulteriore diffusione della fama di questi segni. Il testo era volto alla diffusione negli ambienti imperiali e in quelli ecclesiastici ben oltre la cerimonia funebre.

Doveva avere la stessa finalità anche l'*Itinerarium Egeriæ*, fin troppo noto ed utilizzato come fonte per la ricostruzione degli usi liturgici di Gerusalemme alla fine del IV secolo. In realtà il testo non dovette avere diffusione e non sembra avere generato una propria *traditio*. Basti qui evidenziarne un aspetto che lo accomuna ad altri resoconti di viaggio coevi e successivi, un aspetto relativo all'impostazione, che si riferisce alla percezione del Santo Sepolcro e può essere ricondotto alla struttura delle sue *imitationes*: la tripartizione del complesso, che corrisponde ai misteri della Morte e Resurrezione e alla celebrazione della *inventio Crucis*. Egeria distingue l'*Anastasis* e utilizza il toponimo Golgota per indicare l'intera area della Crocifissione, nella quale Costantino ha fatto costruire la «ecclē-

6. Ibid., col. 1400A.

7. Ibid., col. 1402A.

sia maior quae appellatur Martyrium»<sup>8</sup>. Specifica: «Propterea autem Martyrium appellatur, quia in Golgotha est, id est post Crucem, ubi Dominus passus est, et ideo Martyrio»<sup>9</sup>. Distingue fra *post Crucem* e *ante Crucem*. Quest'ultimo spazio va identificato con il triportico che univa la basilica costantiniana con l'*Anastasis*:

sic itur ante Crucem, sive pluvial sive estus sit, quia ipse locus subdivanus est, id est quasi atrium valde grandem et pulchrum satis, quod est inter Cruce et Anastase<sup>10</sup>.

La stessa tripartizione, che veniva percepita immediatamente da chi visitava l'area del Santo Sepolcro così come si presentava prima della distruzione da parte dei persiani nel 614, è una costante dei testi latini altomedievali. Su di essa si innestano gli altri elementi devozionali secondari, che corrispondevano allo svolgimento di liturgie accessorie.

*Antoninus Placentinus*, nel resoconto di pellegrinaggio redatto intorno al 570, distingue il *monumentum Domini*, il Golgota, l'altare di Abramo, la *basilica Constantini*, un atrio e il *cubiculum* dove è conservato il Legno della Croce<sup>11</sup>. Il primo, «ubi corpus Domini Iesu Christi positum fuit», è in pietra, scolpito (*excisus*) nella roccia<sup>12</sup>. Si può entrare all'interno: «in quo monumento de foris terra mittitur et ingredienti exinde benedictione tollent»<sup>13</sup>. La pietra che lo chiudeva, ancora posta davanti all'ingresso, è della stessa pietra del Golgota. Quest'ultimo si trova alla distanza di ottanta passi. Vi si sale da un lato *per grados*. A lato sta l'altare del sacrificio di Abramo, identificato anche con quello del sacerdote Melchisedech. Il pellegrino aggiunge che presso l'altare si trova una spaccatura nella roccia da cui si sentirebbe il rumore di acqua corrente sotterranea che sarebbe collegata con Siloe. Il Golgota dista cinquanta passi dal luogo dove è stata ritrovata la Croce, posto nella basilica di Costantino, adiacente (*cobere*) sia al *monumentum* sia al Golgota. Nell'atrio della basilica è un piccolo vano (*cubiculum*) dove il Legno viene conservato. Da lì viene portato nell'atrio per la cerimonia di adorazione<sup>14</sup>.

8. *Itinerarium Egeriae*, in *Itineraria et alia geographica*, CSEL 175, Turnhout 1965, pp. 35-103, XXV, 1. Di seguito saranno indicati solo in riferimenti interni al testo.

9. *Ibid.*, XXX, 1; XXXVIII, 1; XLVIII, 1

10. *Ibid.*, XXXVII, 4.

11. *Antoninus Placentinus, Itinerarium*, in *Itineraria et alia geographica*, CSEL 175, Turnhout 1965, pp. 128-74.

12. *Ibid.*, p. 138.

13. *Ibidem*.

14. *Ibid.*, pp. 138-9. Per l'adorazione della Croce, v. *infra*.

Il *Breviarius de Hierosolyma*, un breve *itinerarium* anonimo da collocare all'inizio del VI secolo, descrive la sequenza degli elementi così come veniva percepita dai fedeli a partire dall'ingresso al complesso<sup>15</sup>. La *basilica Constantini* era eretta nel centro della città. Nell'atrio («in introito basilicae ipsius») era il vano dove era conservata la Croce. All'interno della chiesa costantiniana, l'abside era rivolta verso occidente. Il suo perimetro circolare era scandito da dodici colonne di marmo che reggevano altrettante *hydriae* (urne) di argento. Vi erano poste tre croci e un altare sostenuto da nove colonne. Al centro della basilica era collocata la lancia che aveva trafitto il costato del Cristo, trasformata in una croce. Dalla basilica si accedeva al Golgota. Il termine indica qui l'area complessiva, nella quale era inserito il Calvario: «Et inde intrans in Golgotha est ibi atrium grande ubi crucifixus est Dominus»<sup>16</sup>. I passaggi successivi della descrizione fanno ipotizzare uno spazio frazionato, composto di zone delimitate, separate da elementi mobili o variabili a seconda degli usi liturgici: «In circuitu in ipso monte sunt cancellae argenteae, et in ipso monte genus silicis admoratur. Habet hostia argentea ubi fuit crux Domini esposita de auro et gemmis ornata tota, caelum desuper patente»<sup>17</sup>. Si aggiunge: «Auro et argento multum ornatae cancellae». La forma b del testo, riportata dal *Codex Sangallensis* 732 del IX secolo, è più esplicita e aggiunge un altro elemento: «Et ibi est exedra ubi fuit persuscitatus per quem fuit crux Christi declarata et ipsa crux est de auro et gemmas ornata et celum desuper aureum. Et de foras habet cancellum»<sup>18</sup>. Si assiste, quindi, a una moltiplicazione di devozioni e di oggetti che rinviano a eventi: il ritrovamento miracoloso della Croce, la testa di Giovanni Battista, il corno che conteneva l'olio con cui fu unto Davide, l'anello di re Salomone. Nello stesso luogo – e con quella stessa terra che poi venne intrisa con il sangue del Cristo – fu creato (*plasmatus*) Adamo e fu innalzato l'altare per il sacrificio di Isacco. Lì, nel punto della Crocifissione, è collocato un grande altare.

Procedendo verso Occidente si entra nell'*Anastasis*, «in sanctam resurrectionem ubi est sepulchrum Domini, ubi ante ipso est ille lapis genus silicis. Supra ipsum est ecclesia in rotundo posita»<sup>19</sup>. Il *Breviarius* detta-

15. *Breviarius de Hierosolyma*, in *Itineraria et alia geographica*, CSEL 175, Turnhout 1965, pp. 107-111.

16. *Ibid.*, p. 109.

17. *Ibid.*, p. 110.

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*.

glia altri elementi sulla copertura: «Super ipso sepulchro transvolat ilae argenteum et aureum et in circuitu omne de aurum». Ritornando alla *basilica Constantini*, vengono aggiunti altri elementi devozionali posti «ad sacrarium, ubi est cubiculum»: la spugna e lo stelo di canna usati per bagnare le labbra di Gesù sulla croce e il calice utilizzato per l'Ultima Cena<sup>20</sup>.

Teodosio, nel *De situ Terrae Sanctae*, descrive una Chiesa di Gerusalemme articolata in più comunità che officiano in chiese poste in luoghi diversi: cita la presenza di ventiquattro chiese sul Monte degli Ulivi, un monastero di clausura femminile nei pressi del Tempio, diverse chiese edificate lungo le *stationes* – ormai codificate – del percorso in memoria della passione di Cristo, all'esterno e all'interno delle mura. Nomina edifici fatti costruire da Anastasio (501-518) e dall'imperatrice Eudocia, ma non fa riferimento a Giustiniano (527-565). Pertanto il testo può essere dato al primo o al secondo decennio del VI secolo.

Descrive il Calvario, posto nei pressi del Sepolcro, e lo identifica con enfasi con il luogo del sacrificio di Isacco, collocato ai piedi del monte della Crocifissione:

ibi Abraham obtulit filium suum holocaustum, et quia mons petreus est, in ipso monte hoc est ad pedem montis ipsius, fecit Abraham altario; super altare eminet mons, ad quem montem per grados scalatur; ibi Dominus crucifixus est<sup>21</sup>.

Il testo aggiunge un'indicazione di distanza: «De sepulcro Domni usque ad Calvariae locum sunt passus numero XV; sub uno tecto est»<sup>22</sup>. Quest'ultima proposizione va interpretata come la percezione di una copertura posta sopra il punto del supplizio, non come l'attestazione di un unico vano che racchiudeva sia la Tomba, sia il monte. Si distingue poi il Calvario dal Golgota: «De Calvariae locum usque in Golgotha passus numero XV, ubi crux Domni inuenta est»<sup>23</sup>.

Lo pseudo Eucherio, nella *Epistula ad Faustum presbyterum*, descrive l'assetto orografico e urbano di Gerusalemme. Del complesso del Santo Sepolcro riporta la tripartizione nel blocco dell'*Anastasis*, Calvario e *Martyrium* costantiniano, attestando che quest'ultima basilica era ancora

20. Ibid., p. 111.

21. Theodosius, *De situ Terrae Sanctae*, in *Itineraria et alia geographica*, CSEL 175, Turnhout 1965, pp. 114-25, in particolare pp. 117-8.

22. Ibid., p. 117.

23. Ibidem.

in uso nel VII secolo, epoca presunta della stesura del testo<sup>24</sup>. In realtà non possiamo stabilire fino a che punto questi testi corrispondessero a informazioni recepite direttamente o, piuttosto, non facessero che ricalcare uno schema ormai consolidato, ripetuto e riecheggiato, tanto forte da essere mantenuto anche oltre la distruzione dell'oggetto architettonico a cui si riferiva.

## DESCRIZIONI DI EPOCA ALTOMEDIEVALE E CAROLINGIA

Le riproduzioni architettoniche del Santo Sepolcro realizzate nell'Alto Medioevo mantengono la tripartizione degli elementi memoriali e spaziali, ma aggiungono via via particolari mediati dai testi di pellegrinaggio e arricchiti di devozioni che, parallelamente, andavano sviluppandosi a Gerusalemme.

La vicenda di Adamnano, abate di Hy, testimonia le modalità di trasmissione di informazioni, esperienze ed *ideae*. Morto nel 704, è autore dei *De locis sanctis libri tres*, un testo descrittivo in cui afferma di avere raccolto e puntualmente annotato il resoconto del vescovo gallicano Arculfo, che era stato in Terrasanta per nove mesi, toccando anche Costantinopoli e città del Libano e della Siria<sup>25</sup>. Il testo è stato redatto dopo il 679, l'anno in cui è stato eletto alla guida dell'abbazia e riflette la situazione di Gerusalemme nei primi anni Ottanta del secolo<sup>26</sup>.

Insieme con la descrizione dei luoghi memoriali e degli edifici che li contenevano, fornisce alcune indicazioni utili per delineare la vita liturgica di Gerusalemme. Fa riferimento alla festa che si teneva in città il 12 settembre, un grande mercato per il quale arrivavano carovane e una grande quantità di animali. Durava alcuni giorni ed è con ogni probabilità da collegare con il triduo che precedeva l'Esaltazione della Croce, che aveva perso solennità dopo la conquista araba, ma era rimasta radicata nello specifico delle celebrazioni cittadine<sup>27</sup>.

La descrizione del complesso del Santo Sepolcro riprende la tripartizione in *Anastasis*, Calvario e *Martyrium*, ormai acquisita come *topos* nei testi

24. Eucherii «*quae fertur*», *De situ Hierosolymae epistula ad Faustum presbyterum*, in *Itineraria et alia geographica*, CSEL 175, Turnhout 1965, pp. 235-43.

25. Adamnanus, *De locis sanctis libri tres*, in *Itineraria et alia geographica*, CSEL 175, Turnhout 1965, pp. 177-234.

26. *Ibid.*, pp. 177-8.

27. *Ibid.*, pp. 185-6.

di pellegrinaggio e percepita immediatamente all'interno degli edifici, anche dopo il restauro di Modesto. Si dilunga nel dettagliare la struttura e l'aspetto della Tomba e della sua copertura, uno dei punti che erano stati oggetto di rifacimento dopo il sacco del 614. Risulta composta da un vano scavato nella roccia, in cui possono stare tre uomini contemporaneamente:

In medio spatio huius interioris rotundae domus inest in una eademque petra excisum tegorium, in quo possunt ter terni homines stantes orare, et a vertice alicius non brevis staturae stantis hominis usque ad illius domunculae camaram pes et semipes mensura in altum extenditur<sup>28</sup>.

Il *tegoriolum* aveva l'ingresso rivolto a oriente. All'esterno era completamente rivestito di marmi pregiati e sulla copertura tutta ricoperta d'oro era collocata una grande croce, anch'essa in oro. All'interno, sul lato settentrionale, era inciso nella roccia il Sepolcro vero e proprio<sup>29</sup>. Dentro il vano, sopra e a lato del letto sepolcrale splendevano dodici lampade, accese giorno e notte. Adamnano aggiunge che la pietra che era stata posta a chiusura del Sepolcro era divisa in due parti: con la più piccola, inserita in una struttura metallica, era stato creato un altare, posto davanti all'ingresso del vano della Tomba, all'interno dello spazio del colonnato dell'*Anastasis*. Con la parte più grande era stato ricavato un altro altare quadrangolare, posto nella parte orientale dell'edificio<sup>30</sup>.

Il Calvario risulta inserito in una vera e propria chiesa. Nella parte superiore, a cui si accedeva per una serie di gradini, era appesa una grande rota che reggeva lampade accese e pendeva sopra la croce d'argento infissa nel Luogo della Crocefissione. Nella parte inferiore, era scavata nella roccia una *spelunca*, in cui era collocato un altare. L'insieme aveva già all'epoca di Adamnano-Arculfo una funzione funeraria poiché sull'altare si celebrava la Messa per alcuni defunti illustri, il cui corpo rimaneva adagiato nello spazio davanti all'ingresso del Golgota, finché non era terminato il rito<sup>31</sup>. I tre libri, in particolare il primo per quanto riguarda Gerusalemme, attestano che la moltiplicazione delle devozioni in singoli spazi all'interno del Santo Sepolcro era già compiuta nella seconda metà del VII secolo. Sono citati il calice usato da Gesù nell'Ultima Cena (e poi dopo la

28. Ibid., p. 187.

29. Ibid., pp. 187-8.

30. Ibid., p. 189.

31. Ibid., p. 190.

Resurrezione), la spugna usata per abbeverarlo di aceto sulla croce, la lancia che aveva trafitto il costato, il sudario posto sul volto nel sepolcro, un altro grande lino tessuto dalla Madonna con le sigle (*formulae*) degli Apostoli e l'immagine di Cristo<sup>32</sup>.

Il terzo libro documenta che la Santa Croce si trovava ormai a Costantinopoli dove era esposta e venerata soltanto per tre giorni all'anno: il Giovedì Santo, in *Coena Domini*, il Venerdì Santo e la vigilia di Pasqua. La reliquia era elevata sopra l'altare ed era venerata e baciata in modo diverso il primo giorno dall'imperatore e dai nobili, il secondo giorno dalle regine, dalle matrone e dalle donne del popolo, infine, il sabato, da tutto il clero. Al termine della cerimonia il Legno era riposto nella *capsa* e ricollocato nel prezioso armadio in cui era custodita per il resto dell'anno. Il testo precisa che la reliquia era composta di tre pezzi: il braccio orizzontale e il palo verticale, tagliato in due<sup>33</sup>.

Adamnano riporta che Arculfo, per farsi capire meglio, tracciò un disegno degli edifici del Santo Sepolcro sopra una superficie cerata (*tabula* o *paginula*)<sup>34</sup>. Il monaco ebbe cura di riportare lo schema, a integrazione del testo. Questo fu ripreso da Beda, nel suo *De locis sanctis* e diede origine a una propria tradizione di raffigurazioni planimetriche<sup>35</sup>.

Ancora più complessa è la *traditio* delle informazioni contenute nella *Vita Willibaldi*, stesa da Hugeburc intorno al 778, un testo agiografico che recepisce i ricordi del protagonista, pellegrino a Roma, Gerusalemme e Costantinopoli negli anni Venti dell'VIII secolo<sup>36</sup>. Include un itinerario in Terrasanta, da cui si ricava la topografia cristiana di Gerusalemme nella prima fase della dominazione islamica<sup>37</sup>.

Non fornisce indicazioni liturgiche dirette, ma contribuisce a codificare la sequenza dei Luoghi Santi e la loro destinazione celebrativa, nella

32. Ibid., pp. 191-4.

33. Ibid., pp. 228-9.

34. Ibid., pp. 187, 189.

35. R. Salvarani, *Idea e realtà del Santo Sepolcro in due disegni alla Österreichische Nationalbibliothek di Vienna*, in M. Montesano (cura), «Come l'orco della fiaba». *Studi in onore di Franco Cardini*, Firenze 2010, pp. 257-66 e tavole.

36. Hugeburc, *Vita Willibaldi*, ed. O. Older-Hegger, MGH, *Scriptores*, v. 15, 1, Hannover 1887, pp. 86-106; Anonymus, *Itinerarium S. Willibaldi*, in T. Tobler - A. Molinier (edd.), *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora*, Osnabrück 1966, pp. 283-96.

37. R. Aist, *The christian topography of early islamic Jerusalem. The evidence of Willibald of Eichstatt (700-787 CE)*, Turnhout 2009.

percezione dei visitatori latini e in quella del circuito monastico a cui lo scritto era destinato. La sua importanza è legata al ruolo del protagonista nell'evangelizzazione. Nato nel Wessex intorno al 700, da bambino entrò come oblato nel monastero di Bishop's Waltham, nell'Hampshire. A vent'anni scelse la condizione permanente di pellegrino. Si recò prima alla Tomba di Pietro, poi partì per l'Oriente dove, tra la Terrasanta e Costantinopoli, restò per sette anni. Ritornato in Italia, si unì alla comunità del monastero di Montecassino, rifondato, e svolse un'azione significativa nella sua rivitalizzazione e nella creazione di una rete di nuove fondazioni. Una decina d'anni dopo, papa Gregorio III (731-741) incaricò Willibaldo di accompagnare Bonifacio (c. 675-754) nella sua missione di evangelizzazione degli anglosassoni in Germania. Bonifacio lo destinò all'area di Eichstätt, nella Baviera settentrionale, dove rimase per oltre quarantacinque anni e dove è riconosciuto come vescovo fondatore della diocesi. Vi morì nel 787.

Il testo distingue il «locus ubi inventa fuerat sancta crux Domini» e spiega che tre croci sono collocate all'esterno, sotto il portico antistante la basilica<sup>38</sup>. Nomina il punto «que dicitur Calvarie locus». Descrive il *sepulchrum Salvatoris*, aggiungendo che sul lato orientale è aperto un ingresso (*ostia*) «per quam intrabunt homines in sepulchrum orare», senza precisare se si riferisca alla celebrazione delle liturgie o alle preghiere individuali dei pellegrini<sup>39</sup>.

All'esterno del complesso, la topografia cristiana di Gerusalemme appare schematicamente definita intorno al Sion (associato all'Ultima Cena), al Monte degli Ulivi, al Getsemani, all'Eleona e ai luoghi legati alla Vergine dalle tradizioni locali.

L'insieme del testo restituisce un punto di vista latino sulla Gerusalemme bizantina, senza che siano evidenziati stacchi o discrasie fra la sensibilità del pellegrino e la realtà – topografica e ecclesiale – della città.

Il *corpus* degli scritti di Beda il Venerabile mette in evidenza come le informazioni su luoghi ed edifici di Terrasanta andassero ad alimentare l'esegesi dei testi biblici ed evangelici, confluendo nella predicazione e nella vita pastorale. Le celebrazioni liturgiche erano l'alveo in cui tutti gli elementi trovavano vivificazione unitaria. Nel suo *De locis sanctis*, un libello scritto intorno al 702-703, diviso in diciannove capitoli che riprende e rielabora descrizioni precedenti di pellegrinaggio, codificando contenuti,

38. Hugeburc, *Vita Willibaldi*, p. 97.

39. Ibidem.

sequenza dei Luoghi Santi, devozioni e rituali ormai diffusi, include in gran parte anche il testo di Adamnano<sup>40</sup>. Aggiunge alcuni particolari che attestano un'ulteriore diversificazione della destinazione liturgica degli spazi. Precisa che la Santa Lancia era posta sotto il portico del *Martyrium*<sup>41</sup>, specifica che la chiesa del Sion era circondata da una moltitudine di *cellulae* di eremiti<sup>42</sup>, riporta l'origine del sudario posto sul volto di Gesù<sup>43</sup>. Conferma la presenza della Santa Croce a Costantinopoli e le forme di venerazione di cui era oggetto<sup>44</sup>.

Gli scritti di Beda dimostrano come si attuassero le mutazioni fra esgesi del racconto evangelico, testimonianze dei Padri, testi di pellegrinaggio, rielaborazioni cronachistiche e, infine, predicazione.

La descrizione dei Luoghi Santi è ripresa nella *Historia ecclesiastica*<sup>45</sup> e va ad arricchire di aspetti realistici le omelie. In particolare, è inserita nella quarta omelia *infra octavas Paschae*<sup>46</sup>, a integrazione del vangelo di Luca che racconta come le donne trovarono il Sepolcro vuoto<sup>47</sup>.

È lui stesso a spiegare la sua scelta, che è – insieme – pastorale e liturgica:

riteniamo opportuno spiegare semplicemente, per amore vostro, ciò che [del Santo Sepolcro] abbiamo appreso dalle relazioni di coloro che ai giorni nostri sono stati a Gerusalemme e che ci hanno lasciato per iscritto la descrizione di ciò che hanno visto<sup>48</sup>.

Riporta che la tomba era rotonda, scavata nella roccia, alta in modo che un uomo posto in mezzo potesse toccare con la mano il punto più alto del soffitto. L'ingresso era da oriente. Lì era stato posto il masso per la chiusura del vano, come narrano i Vangeli. Entrando, lo spazio per il corpo, un letto funerario, era sulla destra, lungo sette piedi e rialzato di tre palmi rispetto al terreno.

40. Bedae Venerabilis, *De locis sanctis*, in *Itineraria et alia geographica*, CSEL 175, Turnhout 1965, pp. 245-79.

41. *Ibid.*, p. 257.

42. *Ibid.*, p. 258.

43. *Ibid.*, pp. 259-60.

44. *Ibid.*, pp. 279-80.

45. Bedae Venerabilis, *Historia ecclesiastica*, V, XVI, in PL 95, coll. 0256C-0257C.

46. Bedae Venerabilis, *Homiliae, Liber secundus homiliae item genuinae, Homilia IV infra octavas Paschae*, in PL 94, coll. 0149C-0154C, in particolare coll. 0153B-0154A.

47. Lc. 24.

48. Bedae Venerabilis, *Homiliae, Liber secundus homiliae item genuinae, Homilia IV infra octavas Paschae*, col. 0153B.

Et hoc est quod evangelista Marcus ait, quia introeuntes in monumentum mulieres viderunt iuvenem sedentem a dextris, quia nimirum angelus qui ad locum dominici corporis sedebant intransibus erat a dextris, sed et ipse eidem loco sepulcri dexter sedebat

aggiunge Beda, intessendo le informazioni contemporanee di cui dispone con il racconto dell'evangelista. Passa poi alla descrizione dell'*Anastasis* («nunc tradunt ecclesiam ibi esse rotundam eximii operis»<sup>49</sup>). Distingue il Luogo della Crocifissione, separato, incluso in un altro edificio, posto più a est:

ad orientem est Golgotana ecclesia, quae inter alia ornamenta tali loco congrua crucem argenteam habet pergrandem in loco quo Dominus crucifigi pro nostra est salute dignatus<sup>50</sup>.

Ancora distinta era la *ecclesia Costantiniana*, di cui Beda ricorda che coincideva con il sito del ritrovamento del Legno della croce da parte di Elena<sup>51</sup>. In realtà, all'epoca sua, né la croce in argento, né la basilica del *Martyrium* erano più in essere: la realtà effettiva di Gerusalemme e la *traditio* della memoria dei Luoghi Santi hanno seguito talvolta percorsi distinti, con tempi e logiche autonome. L'elaborazione e il radicamento dei luoghi memoriali nella percezione liturgica dei fedeli era ispirato a finalità eminentemente pastorali, a queste era subordinata la conoscenza delle realtà topografiche di Terrasanta, utilizzata soltanto come mezzo per la costruzione di *ideae* di carattere teologico e morale.

L'*Itinerarium* del monaco franco *Bernardus* è una testimonianza della continuità dei pellegrinaggi latini nel Mediterraneo e in Terrasanta: nella seconda metà del IX secolo potevano ancora essere compiuti in relativa tranquillità, sia pure dietro pagamento di ripetuti pedaggi<sup>52</sup>. Il viaggio risulta effettuato tra l'867 e l'869, il testo redatto nell'870<sup>53</sup>. Quest'ultimo si colloca esplicitamente nella *traditio* dei resoconti che fa capo a Beda

49. Ibid., col. 0153D.

50. Ibid., col. 0154A.

51. Ibidem.

52. *Itinerarium Bernardi Monachi franci*, in T. Tobler - A. Molinier (edd.), *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora*, Osnabrück 1966, pp. 308-20.

53. Ibid., p. 309. Per la datazione del codice si vedano le brevi note in Bernardo il Saggio, *Itinerario dei luoghi Santi*, a cura di U. Doveve, Napoli 2003, pp. 14-7.

e rinvia alle opere dell'anglosassone, evidentemente ben presenti nel contesto monastico. Vengono aggiunte indicazioni rilevanti sul piano liturgico, tanto più acute e significative se si considera che anche i due compagni di viaggio di Bernardo sono monaci: Stefano, uno spagnolo, e *Theudemundus* dell'abbazia di San Vincenzo al Volturno, che in quegli anni stava vivendo una profonda crisi, forse il motivo che ha indotto alla partenza e a un'esperienza più intensa di preghiera e di scoperta.

La prima indicazione riguarda le modalità di presentare le offerte durante la celebrazione eucaristica: nell'ambiente da cui provengono i tre pellegrini i doni dovevano essere posti direttamente sull'altare, se i tre si meravigliano quando, a San Michele del Gargano, vedono che i fedeli li depongono in un grande vaso appeso, lì vicino<sup>54</sup>.

La seconda interessa le forme della presenza dei latini a Gerusalemme. I tre monaci dicono di essersi fermati nell'*hospitale* fondato da Carlo Magno, destinato ai latini: «in quo suscipiuntur omnes qui causa devotionis illum adeunt locum, lingua loquentes Romana». L'edificio era adiacente a una chiesa intitolata a Santa Maria, dotata di una biblioteca. Il testo specifica le modalità di sostentamento dell'istituzione: era dotata di dodici centri di coltivazione (*mansiones*), di campi, di vigne e di un orto nella valle di Giosafat. Lo xenodochio funzionava anche da punto di raccolta delle offerte dei latini che si trovavano nella città, che finanziavano l'assistenza ai bisognosi («Ante ipsum hospitale est forum pro quo unusquisque ibi negotians in anno solvit duos aureos illi, qui illud providet»<sup>55</sup>). Nulla si dice su chi serviva all'interno dell'istituzione.

Dettagliata e vivida di meraviglia è la descrizione dei riti del Sabato Santo che si svolgevano nel Santo Sepolcro. Bernardo li ricorda per la loro unicità e totale differenza rispetto alle celebrazioni della sua comunità di origine, nonché per il carico di sacralità che veniva loro attribuita nella città. L'*officium* iniziava al mattino. Al termine veniva intonato il *Kyrie eleison* e, subito dopo, *veniente angelo*, veniva acceso il fuoco nelle lampade appese sopra la Tomba. Da lì il patriarca prendeva la fiamma e ne dava ai vescovi e a tutti i fedeli, perché ciascuno illuminasse le proprie chiese e le proprie case.

La sottolineatura liturgica ha implicazioni gerarchiche e istituzionali. Infatti, nel testo seguono alcune puntualizzazioni sulla figura del patriar-

54. *Itinerarium Bernardi Monachi franci*, p. 310.

55. *Ibid.*, p. 314.

ca. Bernardo scrive che si tratta della persona di Teodosio, un monaco voluto dai cristiani alla guida della Chiesa gerosolimitana per la sua devozione, e «patriarcha constitutus super omnes christianos»<sup>56</sup>. L'autore del testo – quindi – percepisce l'unità spirituale, liturgica e istituzionale della Chiesa agiopolita, all'interno della quale le differenze linguistiche e di provenienza vengono ricondotte a un ordine superiore proprio nella celebrazione unitaria e nella persona del patriarca.

Per quanto riguarda la struttura architettonica del complesso, il monaco pellegrino conferma che la basilica costantiniana era ancora in uso (vi include sia il Calvario che il luogo del ritrovamento della Croce), l'edificio colonnato che includeva il Sepolcro vero e proprio, «paradisus sine tecto, cuius parietes auro radiant»: il Triportico che univa l'*Anastasis* con la basilica<sup>57</sup>. Bernardo aggiunge che in questo spazio scoperto era evidenziata una pietra nel pavimento da cui partivano quattro catene che univano i quattro elementi del complesso e che era considerata il centro del mondo.

Dalla descrizione traspare lo stupore per l'uso di marmi preziosi: evidentemente il pellegrino franco era abituato a costruzioni ben più modeste.

La lezione di Beda fu ripresa innumerevoli volte, ben oltre il Mille, indipendentemente dalle violente trasformazioni avvenute in Terrasanta. Ne è una testimonianza il testo redatto da Pietro Diacono<sup>58</sup>, monaco a Montecassino nel XII secolo. Dimostra la continuità della trasmissione di un'*idea* di Terrasanta cristiana, fissata nella prassi, nella memoria e grazie ai testi. Questi ultimi non forniscono riscontri sui mutamenti in atto a Gerusalemme e nei Luoghi Santi, ma risultano importanti rispetto al nostro tema perché sul sostrato di questa *idea* si sono innestate le mutazioni liturgiche dalla Terrasanta alla Cristianità latina, così come le *imitationes* architettoniche degli edifici memoriali.

#### L'XI SECOLO, MEMORIE E PERCEZIONI DELLA RICOSTRUZIONE

La radicale trasformazione degli spazi del Santo Sepolcro indotta dalla distruzione ordinata nel 1009 dal califfo fatimita al-Hakim e dalla suc-

56. Ibid., p. 315.

57. Ibidem.

58. Petrus Diaconus, *De locis sanctis*, in *Itineraria et alia geographica*, CSEL 175, Turnhout 1965, pp. 245-79.

cessiva ricostruzione finanziata da Costantino Monomaco, così come l'avvicinamento delle liturgie ai modelli e alla prassi costantinopolitani, vengono variamente recepite nei testi di pellegrinaggio latini. Essi tendono per lo più ad evidenziare gli elementi di continuità rispetto al passato e a riconoscere nelle liturgie gli elementi immutati. Tuttavia, emergono anche alcune significative variazioni, che entrano nel circuito delle informazioni che accompagnano l'edificazione delle *imitationes* nella lunga fase di preparazione ideologica e politica della prima crociata.

L'anonimo autore di una breve relazione stesa fra la fine del X secolo e l'arrivo dei crociati, prima della costruzione della grande basilica latina, dà alcune indicazioni sulle strutture innalzate nell'XI secolo: l'*Anastasis* era percepita come una rotonda, al suo centro era l'edicola che si presentava esternamente a forma cilindrica, ma all'interno quadrata<sup>59</sup>. Gli accessi erano tre: da est, da nord e da sud, da quest'ultimo i pellegrini uscivano (si fa riferimento alle aperture nel colonnato dell'*Anastasis*). Nella parte orientale dell'edicola si notava il centro del mondo, non lontano, ancora più a est, era il Calvario, luogo della Crocifissione, e, sotto, il Golgota. Il Calvario e l'edicola del Sepolcro erano lontani «quanto un tiro di sasso lanciato da un uomo». All'interno della medesima area, a sinistra del Calvario, erano venerati il carcere di Cristo e la colonna della Flagellazione. Il pellegrino anonimo nomina la chiesa di Santa Maria Latina, a sud del Sepolcro, e cita il luogo del Ritrovamento della Croce, ma non la chiesa o l'edificio, testimonianza che della basilica costantiniana restavano la memoria e l'indicazione, non le strutture<sup>60</sup>.

Un altro autore anonimo, abbreviatore di Fulcherio di Chartres, scrivendo nei primi anni del XII secolo, testimonia che le rovine del *Martyrium* erano ancora visibili, prima dell'intervento edilizio dei crociati, anche se quell'area non era più utilizzata per le funzioni liturgiche («le rovine che sussistono attualmente indicano che meravigliosa opera fu quella»)<sup>61</sup>. Lo stesso testo suggerisce come i «franchi» avvertissero la loro differenza linguistica, liturgica e forse anche ecclesiologica: descrivendo la

59. Anonymus, *Qualiter sita est civitas hierosolymitana*, in T. Tobler - A. Molinier (edd.), *Itinera Hierosolymitana*, Genevae 1879, t. I, pp. lII-lIV, 347-9; S. De Sandoli, *Itinera Hierosolimitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, I, *Tempore primi belli sacri*, Jerusalem 1978, pp. 1-5.

60. Ibid., p. 2.

61. Anonymus, *Gesta Francorum espugnantium Iherusalem*, in S. De Sandoli, *Itinera Hierosolimitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, I, pp. 133-67, in particolare pp. 148-51.

posizione della chiesa di Santa Maria, all'interno del complesso, aggiunge che «è chiamata Latina per il fatto che è sempre stata officiata dai latini»<sup>62</sup>.

Saewulf, un pellegrino anglosassone arrivato a Gerusalemme tra il 1102 e il 1103, abbozza per riferimenti indiretti la situazione del Santo Sepolcro e della Chiesa locale prima della trasformazione latina<sup>63</sup>. Più volte nel testo fa riferimento a informazioni e racconti ricevuti da guide e cristiani locali, che spesso contraddicono il racconto biblico o evangelico, ma sono espressione della continuità della memoria e della tradizione locale agiopolita. La continuità è data anche dalla persistenza di culti e devozioni nei medesimi siti, nonostante le distruzioni, che non furono mai totali, né comportarono il deinsediamento dell'area urbana:

Assirii enim, quorum patres coloni erant illius patrie a prima persecutione, dicunt civitatem septies esse captam et destructam post Domini passionem, simul cum omnibus ecclesiis, sed non omnino praecipitatum<sup>64</sup>.

Del complesso del Santo Sepolcro descrive l'assetto della ricostruzione voluta da Costantino Monomaco e le strutture adiacenti agli edifici principali. Intuisce una forma di unitarietà dell'insieme, ma distingue l'esistenza di chiese e cappelle separate. Cita il carcere dove Gesù fu imprigionato («post traditionem»), il *locus* dove fu ritrovata la Croce, dove fu costruita una grande chiesa in onore della regina Elena, ormai abbattuta<sup>65</sup>. Elena, nella parte inferiore, vicino alla colonna, il luogo dove Gesù fu spogliato dei vestiti, il luogo dove fu coronato di spine e il luogo dove i soldati tirarono a sorte per dividersi le vesti. Distingue il Calvario e, sotto, l'altare del Golgota con la tomba di Adamo. Presso il Calvario si trovava la chiesa di Santa Maria, dove il corpo di Gesù fu deposto, unto di aromi e avvolto nel sudario. Individua il *compas*, il centro del mondo, «ad caput ecclesie Sancti Sepulchri in muro forinseco» e testimonia l'intitolazione delle tre cappelle adiacenti fatte costruire nell'XI secolo a oriente

62. Ibid., p. 150-51.

63. Saewulf, *Incipit certa relatio de situ Ierusalem*, in S. De Sandoli, *Itinera Hierosolimitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, II, pp. 1-32.

64. Ibid., pp. 14-5. La popolazione locale viene qui indicata con il termine *assiriz*: il pellegrino non ha nessuna cognizione delle sovrapposizioni etnico linguistiche che si sono succedute prima dell'arrivo dei latini. Percepisce una differenza, rispetto a sé e al proprio gruppo confessionale, ma non trova un termine adeguato per indicare i cristiani della città.

65. Ibidem.

dell'*Anastasis*: alla Maddalena, alla Madonna e a san Giovanni e aggiunge: «Ista oratoria sanctissima continentur in atro dominici sepulchri ad orientalem plagam»<sup>66</sup>. Enumerando le strutture circostanti, aggiunge qualche informazione sull'organizzazione interna alla Chiesa di Gerusalemme e sulle sue componenti. Nel complesso sono presenti comunità monastiche: presso la chiesa di San Giovanni «vi è il bellissimo monastero della santa Trinità» con il battistero. Vicino si trova la cappella di San Giacomo Apostolo, «qui primam cathedram pontificalem Ierosolimis obtinuit»<sup>67</sup>. Aggiunge che tutti questi luoghi erano ordinati in modo che stando nell'ultima chiesa si potessero vedere anche tutte le altre, da porta a porta.

A seguire, finita la descrizione del Santo Sepolcro, spiega che, poco distante, nella chiesa di Santa Maria Latina i monaci officiavano sempre nella sua lingua, mentre in «Santa Maria qua vocatur parva» vivevano monache consacrate alla Vergine. Nella stessa area era l'ospedale di San Giovanni con il monastero dedicato al Battista<sup>68</sup>. I tre poli sono accomunati in un'unica percezione che corrisponde anche alla memoria di una comune fondazione, legata anche agli interventi dei carolingi e dei latini, in genere.

Significativo per il nostro tema è anche un testo anonimo tedesco della prima metà del XII secolo, conservato in un manoscritto dell'Archivio Vescovile di Treviri<sup>69</sup>. Presenta la situazione nella città e nel Santo Sepolcro prima degli interventi dei crociati. Attribuisce una sorta di primogenitura rispetto a tutte le altre chiese al Sion, luogo della cena di Gesù con i discepoli e della lavanda dei piedi, luogo di rifugio nella persecuzione, luogo della Pentecoste:

ibi extructa est ecclesia in honorem Domini et Sancte Genitricis sua eque dicitur primitiva inter christianitate<sup>70</sup>.

Quando descrive il Santo Sepolcro, lo fa per similitudine con un edificio ben noto all'autore e ai suoi destinatari: la basilica di Santa Maria ad Aquisgrana, con la differenza che a Gerusalemme si innalza una sola *turris* (cupola-

66. Ibidem.

67. Ibid., pp. 16-7.

68. Ibidem.

69. Trier, Bistumarchiv, Abt. 95, nr. 93, f. 61. Anonymus alemannus, *Haec sunt loca que habentur iuxta Hierosolimam commemoratione digna*, in S. De Sandoli, *Itinera Hierosolimitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, II, pp. 153-7.

70. Ibid., p. 154.

la) aperta nella parte più alta<sup>71</sup>. L'insieme, così come si presentava quando lo visitò il tedesco, non aveva forme di copertura e di collegamento fra l'*Anastasis* e gli altri edifici: si doveva uscire verso nord e poi girarsi verso ovest per arrivare al carcere dove Gesù fu imprigionato e al luogo dove sedette aspettando il giudizio di Pilato. Lì vicino stavano i gradini per i quali si saliva alla basilica del *Martyrium* (che era a una quota più elevata), la chiesa di Sant'Elena, «quondam pulchrum fuit structum»<sup>72</sup>. Davanti a questi gradini era stata posta un croce in pietra, immagine della reliquia ritrovata dalla madre di Costantino. Nei pressi, in una cappella, si ricordava la divisione delle vesti di Gesù da parte dei soldati. Poco oltre erano il «luogo dove abitò Adamo fino alla morte» e il Calvario, che si faceva coincidere sia con il luogo della Crocifissione, sia con quello del sacrificio di Isacco.

RECUPERATA URBE JERUSALEM ET ILLIUS RENOVATA ECCLESIA. «DOPO LA CONQUISTA CROCIATA»

Dopo il 1099 la liturgia gerosolimitana fu rinnovata con l'introduzione di liturgie latine officiate dai canonici regolari agostiniani insediati nel Santo Sepolcro da Goffredo di Buglione e per effetto del ripristino del patriarcato e delle diocesi suffraganee sotto la guida di prelati latini. Tuttavia alcuni caratteri propri delle forme di celebrazione della città continuarono a manifestarsi senza soluzione, così come alcune celebrazioni. I pellegrini e i cronisti di crociata ne prendono atto e li descrivono con enfasi, contribuendo alla loro diffusione per imitazione. Il XII secolo appare, così, caratterizzato da una problematica dialettica fra continuità pre-latina e mutamenti, attuati anche per mutazioni, fusioni, mediazioni, all'interno di un processo talvolta contraddittorio, che evidenzia la complessa e diversificata vitalità della Chiesa di Terrasanta.

Fra i riti celebrati insieme da tutte le comunità cristiane presenti in città, i più spettacolari e i più partecipati erano quelli della Domenica delle Palme e quelli per il triduo pasquale, in particolare, l'accensione del fuoco il Sabato Santo.

I primi enfatizzano il carattere processionale di tanta parte delle manifestazioni liturgiche gerosolimitane, mantenendo la bipolarità fra il Mon-

71. Ibid., pp. 156-7.

72. Ibidem.

te degli Ulivi e il Santo Sepolcro che contraddistingue la dislocazione dei luoghi memoriali, dei luoghi di culto e delle officature, fin dall'inizio del IV secolo. Vi partecipavano tutti i fedeli, a gruppi, guidati dal clero e accompagnati dai monaci e dagli eremiti che arrivavano dai deserti. La processione entrava attraverso le mura e passava per la città, scendendo i punti della Passione, per concludersi al Santo Sepolcro, nel tardo pomeriggio.

Fra le fonti non liturgiche che ne illuminano lo svolgimento, alcune indicazioni sono inserite nel racconto del seppellimento di re Baldovino, morto in Egitto nel 1118. Il suo corpo, imbalsamato, fu portato a Gerusalemme e inumato davanti al Calvario, accanto alla tomba di suo fratello Goffredo<sup>73</sup>. Si legge nel testo:

Nel medesimo giorno il patriarca Arnolfo, dopo la consacrazione delle Palme, scendeva dal Monte degli Ulivi col suo clero. Si riunirono là clero e fedeli provenienti dal Tempio del Signore e da tutte le chiese, a celebrare quella festività con inni e lodi a ricordo di quel santo giorno, in cui Nostro Signore Gesù, seduto sopra un asinello, si degnò entrare nella Santa Città di Gerusalemme.

I cristiani si radunarono “per gruppi” per cantare le lodi. Il corpo del sovrano viene portato in mezzo a loro. Finita l'officiatura delle Palme, la processione, insieme con il defunto, entrò in città per la porta Aurea (la stessa da cui Gesù passò iniziando la Passione, sottolinea il cronista). Poiché il cadavere, già portato per un lungo viaggio attraverso il deserto, ormai era maleodorante, decisero di dargli sepoltura subito, finite le esequie cattoliche<sup>74</sup>.

La processione segnava l'ingresso nella *septimana maior*, che coinvolgeva con entusiasmo i pellegrini e tutti i cristiani di Gerusalemme. Nel XII secolo comincia ad evidenziare diversificazioni anche significative fra le celebrazioni delle diverse *nationes* di cristiani, sia rispetto alle liturgie, sia ai tempi e ai luoghi. Il momento a cui tutti partecipavano insieme, sia pure da posizioni e ruoli diversi, era la “discesa del fuoco” nel pomeriggio del Sabato. Per la sua spettacolarità e per il suo carico emozionale e miracolistico, questo rito viene descritto frequentemente da cronisti e pellegrini

73. Albertus Aquensis, *Historia Hierosolymitana*, in S. De Sandoli, *Itinera Hierosolimitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, I, *Tempore primi belli sacri*, Jerusalem 1978, pp. 235-305; in PL 166, coll. 389A-716C.

74. Ibid., lib. XII, cap. XXIX.

ni. Così, tali descrizioni sono per noi fonti di primo piano per la ricostruzione della vita ecclesiale di Gerusalemme e per il clima che vi si viveva.

## IL FUOCO SACRO

L'accensione del "fuoco sacro" all'interno del Santo Sepolcro nel giorno del Sabato Santo è ricordata già nei resoconti di pellegrinaggio precedenti la conquista latina<sup>75</sup>. A questa memoria tramandata anche nella Cristianità occidentale si rifà Guglielmo di Malmesbury, nel *De gestis regum anglorum*, che ipotizza l'origine del prodigio all'epoca precedente la conquista islamica, senza saperne fornire conferme<sup>76</sup>.

Teodorico di Würzburg testimonia che le cerimonie a cui partecipano tutti i cristiani delle diverse *nationes* e *linguae* erano la processione della domenica delle Palme e la cerimonia del fuoco sacro<sup>77</sup>.

Di quest'ultima descrive lo svolgimento nel dettaglio. Racconta che il Sabato Santo, già all'alba, vengono spente tutte le luci, per aspettare la venuta della luce del cielo. Questo avviene sia nel Santo Sepolcro che in tutte le chiese della città. A ricevere quella nuova viene preparata una lampada d'argento, scelta fra le sette che pendono sopra la Tomba, dentro l'edicola. Tutto il clero e tutto il popolo si radunano per aspettare e innalzano preghiere e grida: «Deus adiuvet et Sanctum Sepulchrum»<sup>78</sup>. Nel frattempo i vescovi, il clero e il patriarca, che regge la croce astile in cui

75. Per una bibliografia di carattere generale, G. Klameth, *Das Karsamstagsfeuerwunder der heiligen Grabeskirche*, Wien 1913; B. Schmidt, *Die Feier des hl. Feuers in der Grabeskirche*, in «Palästina-Jahrbuch», 11 (1915), pp. 85-118; B. Capelle, *La procession du Lumen Christi au Samedi Saint*, in «Revue Bénédictine», 44 (1932), pp. 105-7.

76. «Ibi decenti opere compacta ecclesia sancti sepulchri capax, a Constantino Magno aedificata, nullam unquam ab inimicis fidei tulit injuriam; metu, sicut conjicio, pro igne coelesti percussis, qui quotannis in vigilia Paschae lampadibus serenus infulget. Quod miraculum quando coeperit, vel si ante tempora Saracenorum fuerit, nullius historiae cognitione discernitur. Legi ego in scripto Bernardi monachi, quod abhinc annis ducentis quinquaginta, id est, 563 anno incarnationis octingentesimo septuagesimo, idem, Ierosolymam profectus, ignem illum viderit; hospitatusque fuerit in xenodochio quod ibidem gloriosissimus Karolus magnus construi jusserat, ubi et bibliotecam ingentis expensae compegerat», Willelmi Malmesburiensis, *De gestis regum Anglorum libri quinque*, liber III, in PL 179, coll. 318A-318B).

77. Teodoricus, *De locis sanctis*, in S. De Sandoli, *Itinera Hierosolimitana Crucesignatorum* (saec. XII-XIII), II, pp. 309-92, cap. 8, pp. 332-3.

78. Ibidem.

era inserito un pezzo della reliquia del Legno, cominciano a girare in processione intorno all'edicola, dentro il perimetro dell'*Anastasis*, come fanno abitualmente anche nelle altre celebrazioni.

Teodorico annota che all'epoca in cui scrive, nell'ultimo periodo del regno latino di Gerusalemme, il "miracolo" si era verificato più volte a orari diversi e non sempre dentro il Sepolcro, ma anche al Tempio del Signore o nella chiesa di San Giovanni presso l'Ospedale, i due luoghi di culto degli ordini militari più potenti, che rivendicavano un ruolo preponderante nella complessa galassia delle istituzioni ecclesiastiche della città. Nel triduo pasquale dell'anno in cui lui fu a Gerusalemme si accese dopo l'ora nona:

ed ecco che al suono delle campane della chiesa venivano eseguite per tutta la città le funzioni della Messa, essendo state compiute in precedenza le cerimonie al battistero e altre funzioni<sup>79</sup>.

Il primo ad accendere il proprio lume doveva essere il patriarca. Subito dopo il fuoco nuovo veniva (*solet*) portato nella chiesa presso il Tempio, che evidentemente aveva assunto un'importanza gerarchica seconda soltanto al Sepolcro.

Fra tutte le celebrazioni, è stata avvertita in modo particolare quella del 1101, la seconda dopo l'insediamento dei latini in città e quello dei canonici nel Santo Sepolcro. L'episodio, a cui le fonti di diversa appartenenza attribuiscono un valore specifico, si colloca subito dopo l'introduzione delle novità apportate nella Chiesa locale e recepisce, enfatizzandola sul piano liturgico, la reazione negativa delle comunità non latine.

I resoconti latini, volti per lo più a registrare in chiave anedddotica una variazione rispetto alla prassi abituale della cerimonia e a suscitare la meraviglia nei lettori, forniscono informazioni importanti sul rito che più colpiva i pellegrini e i crociati, vissuto come proprio della Chiesa di Gerusalemme e rivestito di valenze miracolose. I fatti si verificano durante il patriarcato di Daiberto, in un contesto ecclesiale che vede la problematica compresenza di gerarchie latine, clero greco e "siriano", monaci e pellegrini di diverse provenienze.

Raul di Caen ne dà conto nei *Gesta Tancredi*, inserendolo nelle celebrazioni del Sabato Santo e nel clima di compunta partecipazione emotiva

79. Ibidem.

che caratterizzava la città, dove si era recato per celebrare la Pasqua anche un gruppo di pisani e di genovesi arrivati a Giaffa e li accolto festosamente dal re<sup>80</sup>. Il racconto della partecipazione alle liturgie inizia al sorgere del sole, anche se le celebrazioni erano già in corso e non si erano interrotte la notte precedente.

All'alba del Sabato Santo tutti entrarono con candele e lampade nella basilica del Santo Sepolcro – si legge –. Vi è infatti la consuetudine che in quel giorno i cristiani perseverano nelle preghiere con più intensità e costanza che negli altri giorni e si radunano nelle chiese e attendono in quel luogo santo, con cuore sincero e spirito umile, il fuoco mandato dal cielo e, come di consueto, tutti lo prendono<sup>81</sup>.

Il testo insiste sulla forza delle tradizioni proprie della Chiesa di Gerusalemme, sulla spontaneità della partecipazione e sull'attesa che si crea e che aumenta. Il cronista – così come gli altri latini e lo stesso patriarca – sembrano avere accettato completamente la liturgia locale e il “miracolo” del fuoco. I fedeli arrivano da tutta la città e dai villaggi intorno, a piedi, con le loro lampade spente. La moltitudine si accalca all'interno, intorno all'*Anastasis*. Lì si svolgono le liturgie del Sabato Santo, all'interno delle quali il biografo di Tancredi avverte le differenze di celebrazione:

I greci e i siriani prorompono in lamenti ed elevano altamente con flebili voci i *Kyrie eleison*, genuflettono, si battono con frequenti colpi il petto e ripetono continuamente i *Kyrie eleison*<sup>82</sup>.

La liturgia della parola spetta al patriarca. Le letture vengono spiegate, alternativamente in greco e in latino. Il testo aggiunge che così si faceva, secondo il solito, a sottolineare che la celebrazione non è eccezionale rispetto agli anni precedenti. I latini, dunque, non avevano introdotto variazioni in questi aspetti.

La narrazione continua con l'episodio vero e proprio del 1101:

Terminate le funzioni dell'ufficio diurno, il patriarca Daimberto, aperto l'uscio del Sepolcro, entrò solo e, non avendo trovato la lampada accesa, uscì triste.

80. Raul di Caen, *Le gesta di Tancredi nella spedizione di Gerusalemme*, in S. De Sandoli, *Itinera Hierosolimitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, I, pp. 169-89; RHC, III, pp. XXXVIII-XLI, 603-716.

81. *Ibid.*, cap. 46.

82. *Ibid.*, cap. 47.

Poi, dopo un poco, visitando lo stesso luogo per la seconda e la terza volta, non trovò nelle lampade del sepolcro nessun segno di luce; allora si prostrò davanti alla Tomba del Signore, pregando lungamente inginocchiato sul pavimento, versando lacrime e battendosi il petto<sup>83</sup>.

Nel frattempo il clero e i fedeli continuavano a lanciare, gridando, i *Kyrie eleison*. Il fuoco sacro “discenderà” soltanto alla fine della notte, dopo che il patriarca si era ritirato nel suo palazzo, mentre i fedeli e il clero non cessavano di pregare.

Fulcherio di Chartres ricorda l'episodio evidenziando la tristezza che si era diffusa in città e mettendolo in relazione con la partenza del re per l'assedio di Arsuf<sup>84</sup>.

Guglielmo di Malmesbury nel *De gestis regum Anglorum*, riprendendo Fulcherio di Chartres, aggiunge che, dopo il tramonto del Sabato, tutti si ritirarono con tristezza nelle loro case perché si era deciso di lasciare vuoto il Santo Sepolcro, per evitare il rischio che la presenza di peccatori contaminasse il luogo e impedisse la realizzazione del prodigio<sup>85</sup>. Poco prima dell'alba fu ordinata una processione dei latini verso il Tempio (l'area del terrapieno del tempio ebraico trasformata in residenza dei cavalieri Templari e le moschee della spianata trasformate in chiese). Contemporaneamente i *syri* avrebbero continuato a pregare intorno al Sepolcro, strappandosi per il dolore barba e capelli. Subito dopo uno di loro si accorse che una delle lampade all'interno si era accesa e diffondeva la sua luce, si mise a battere le mani per la gioia, affrettando l'arrivo del patriarca. Fu lui ad aprire l'edicola con le chiavi che portava con sé e ad entrarvi. Ne uscì portando fuori il dono della luce con un cero e partecipandolo a tutti i presenti che lo portarono nelle loro case<sup>86</sup>.

Grazie al particolare narrativo dell'avvio della processione che separa i latini dagli altri cristiani, il testo introduce alcune informazioni sui rapporti fra i gruppi presenti in città, che celebrano in forme distinte, hanno altri luoghi di riferimento nella città, ma si ritrovano insieme per alcune liturgie comuni al Santo Sepolcro e si riconoscono nella figura del patriar-

83. Ibidem.

84. Fulcherius Carnotensis, *Historia Hierosolymitana*, liber II, cap. VII, in PL 155, col. 869C.

85. Guglielmo di Malmesbury, *De gestis regum Anglorum*, liber IV, in S. De Sando-li, *Itinera Hierosolimitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, II, pp. 63-73.

86. Ibid., pp. 68-71.

ca, che – evidentemente – si era ritirato e non aveva partecipato né alla processione, né alla preghiera nei pressi dell'*Anastasis*.

Matteo di Edessa racconta il medesimo fatto, evidenziando l'interpretazione che ne fu data dalle comunità non latine, quella degli armeni in particolare. Narra che le lampade si accesero solo verso le tre del pomeriggio del giorno di Pasqua. Il monaco ne ravvisa la causa nelle malefatte dei latini e nelle loro decisioni di introdurre cambiamenti nell'organizzazione della Chiesa di Gerusalemme, a scapito delle comunità locali e delle loro consuetudini<sup>87</sup>. Il ritardo, interpretato come un segno della collera divina, avrebbe convinto i latini a recedere dai loro propositi.

Ci restituisce così il punto di vista dei cristiani locali e le loro reazioni all'introduzione dell'assetto ecclesiastico voluto dai crociati, in occasione della seconda Pasqua celebrata dal loro arrivo, probabilmente la prima in cui la liturgia ha risentito delle modificazioni apportate e la prima in cui la gerarchia è risultata mutata anche nelle forme della partecipazione ai riti. Scrive:

Un prodigio sorprendente e terribile si verificò nella santa città di Gerusalemme. La luce della Tomba di Cristo, nostro Signore, cessò di accendersi come avveniva di consueto nel giorno del Sabato e le lampade rimasero spente fino alla Domenica, dopo di che si accesero all'ora nona. Questo fenomeno sprofondò nello stupore tutti i fedeli. La causa fu il fatto che [i latini] avevano deviato verso sinistra e abbandonato la strada legittima, che sta alla destra, del cammino dei peccati<sup>88</sup>.

Aggiunge:

Persino i ministri della santa Chiesa si rivoltavano nel fango. Nel mezzo di tali disordini, avevano smesso di detestare il peccato, per quanto grande fosse. Ma, ciò è ancora peggio, avevano preposto delle donne al servizio del Santo Sepolcro e in tutti i monasteri di Gerusalemme. I crimini più abominevoli si accumulavano davanti a Dio. Cacciarono dai loro monasteri gli Armeni, i Romani [greco ortodossi], i Siriani, i Georgiani<sup>89</sup>.

87. Mattheus Edessenus, *Extraits de la Cronique*, XXI, in *Recueil des Historiens des Croisades, Documents arméniens*, I, Paris 1869, pp. 54-5.

88. Ibidem.

89. Ibidem.

L'impatto dovette essere tale che i latini modificarono i loro propositi:

Quando i Franchi ebbero visto quel prodigio, indice accusatore contro di loro, allontanarono le donne dal servizio nei conventi e ristabilirono le altre *nationes* in ciò che loro apparteneva. Nello stesso tempo le cinque *nationes* fedeli si misero a pregare. Il Signore le esaudì e la lampada nel Santo Sepolcro si accese la Domenica, cosa che non si era mai vista prima. Infatti questa luce ha sempre cominciato a brillare, al momento preciso, il Sabato, all'undicesima ora del giorno<sup>90</sup>.

La sottolineatura successiva di Matteo pone in relazione la liturgia gerosolimitana con le trasformazioni indotte nella liturgia armena:

Il prodigio che abbiamo appena raccontato si verificò durante il pontificato dei due *catholicos* di Armenia, Gregorio Vahram e Basilio, epoca nella quale fu istituita per noi l'adorazione della luce del Santo Sepolcro. Il patriarca dei Romani [greco ortodossi], che sedeva a Costantinopoli era Nicola, il patriarca di Antiochia Giovanni, il patriarca di Gerusalemme Simeone, il patriarca dei Siriani Atanasio<sup>91</sup>.

L'indicazione di Simeone come patriarca di Gerusalemme implica il mancato riconoscimento della gerarchia latina.

Negli anni successivi, il prodigio continuò a realizzarsi: la sua manifestazione fu sentita dalle comunità non latine con un particolare senso di appartenenza e come uno spazio di manifestazione della propria identità. Questi aspetti emergono nel resoconto del pellegrino russo Daniil Palomnik, arrivato a Gerusalemme tra il 1106 e il 1108, durante il regno di Baldovino I. Il testo, ricchissimo di spunti mistici e scritturistici, fornisce una serie di indicazioni di carattere liturgico sugli usi di Gerusalemme, messi in relazione con quelli della Russia cristiana e, in particolare, con quelli basati sul *Typicon* studita, introdotto negli ambienti monastici di Kiev intorno al 1062. Le celebrazioni sono il filo conduttore dell'intera narrazione e il tramite di conoscenza che il pellegrino ha a disposizione per identificare i singoli Luoghi e per decifrare le forme di devozione che vi vede praticate<sup>92</sup>.

Di lui non si hanno notizie, se non l'indicazione della carica ecclesiastica – era abate di un monastero –, e la probabile provenienza dal Rus di

90. Ibidem.

91. Ibidem.

92. Per la traduzione italiana del testo si veda M. Garzaniti (cura), *Daniil Egumeno. Itinerario in Terra Santa*, Roma 1991.

Kiev. Il diario presenta luoghi e edifici di Gerusalemme e di Terrasanta, seguendo una topografia ormai consolidata anche per i pellegrini della sua provenienza, già parzialmente codificata negli scritti precedenti. Non solo per la sua posizione personale, ma per i legami con il giovane Cristianesimo della sua terra, presta un'attenzione rilevante ai monasteri, dei quali delinea la rete e la centralità delle tradizioni negli sviluppi della Chiesa agiopolita. Cita il monastero di San Saba e la sua dipendenza a Gerusalemme (presso la quale lui stesso soggiorna, condividendo con i monaci il tempo e gli spazi della preghiera quotidiana), San Teodosio, Sant'Eutimio il Grande, San Caritone, San Giovanni il Precursore, Calamon, San Giovanni Crisostomo, San Michele Arcangelo, il monastero georgiano della Croce, poco fuori dalla città.

Come lui stesso dichiara nel corso del racconto, il viaggio dell'igumeno Daniil ha avuto più obiettivi: oltre al compimento di devozioni e preghiere personali, doveva manifestare nei gesti e nei voti – come si vedrà – il legame fra i cristiani russi e la madre di tutte le Chiese, pregare per i sovrani e per i membri della famiglia regnante, vivi e defunti, stabilire e diffondere una descrizione dei Luoghi basata sui “libri sacri” e sulla loro analisi puntuale. La sua preoccupazione appare quella di contrastare le narrazioni fantasiose che si stavano diffondendo in Russia anche sotto forma di leggende, reintroducendo elementi precristiani e creando un insieme di credenze scollato dai testi biblici. Per realizzare il suo compito, l'abate non aveva a disposizione le opere dedicate alla Terrasanta da chi lo aveva preceduto, né testi storico cronachistici, bensì quelli che lui definisce “i sacri libri”: i testi liturgici, che comprendevano i brani dell'Antico e Nuovo Testamento utilizzati per le *lectiones*, testi patristici, vite dei santi, inni sacri. Il *corpus* a cui fa riferimento, radicato nella sua formazione di monaco e nella sua esperienza di vita, è quello regolato dal *Typicon* studita.

Proprio nella celebrazione liturgica Daniil ritrova a Gerusalemme il proprio patrimonio di fede e, sulla base della medesima liturgia, diffonderà le sue conoscenze in Russia.

La descrizione della cerimonia del fuoco da lui offerta corrisponde a questo impianto, ma vi si innestano elementi di novità dovuti all'insediamento dei canonici del Santo Sepolcro, al ruolo che viene attribuito al re di Gerusalemme e alla costruzione del *chorus dominorum*. Quest'ultimo, probabilmente, alla fine del primo decennio del XII secolo non era ancora completato nelle volte, ma era impiantato nei suoi elementi strutturali in planimetria ed era quindi in grado di condizionare la posizione di celebranti e partecipanti. Era presente l'altare maggiore, collocato al cen-

tro dell'abside, e viene descritta la raffigurazione a mosaico di Cristo che sollevava Adamo dagli inferi, innalzandosi verso il cielo<sup>93</sup>.

La narrazione evidenzia come lo svolgimento della liturgia sia espressione e specchio della vita e della struttura istituzionale della Chiesa. Tuttavia l'igumeno si preoccupa di delineare l'essenza del prodigio in sé, indipendentemente dai fatti contingenti a cui lui stesso ha partecipato.

Prima di iniziare il racconto di ciò che ha visto "con i suoi occhi", precisa che cosa sia il "fuoco", tratteggiando una visione teologica e manifestando una sensibilità prettamente monastica orientale. Si premura di spiegare che sono false le dicerie secondo cui nel Sepolcro si manifesterebbe una colomba o discenderebbe un fulmine. Scrive:

Non si vede nulla in quel momento, né una colomba, né un fulmine, ma così invisibilmente discende dal cielo per grazia di Dio ed accende le lampade nel Sepolcro del Signore<sup>94</sup>.

La preparazione del rito inizia il Venerdì Santo, dopo il vespro, con la pulizia rituale del Sepolcro e la lavatura di tutte le lampade. Al loro interno viene poi versato olio puro e vengono posizionati i lucignoli in recipienti di stagno. Tutte le lampade restano spente e l'edicola viene sigillata. In quel momento si spengono tutte le lampade e le candele in tutte le chiese di Gerusalemme.

A questo punto della narrazione, l'abate introduce il racconto della propria esperienza diretta: ottenne da re Baldovino di potere entrare, da solo, ormai a sera inoltrata, nella Tomba per posizionare una grande lampada che doveva rappresentare la Cristianità di tutta la Russia. In questo contesto, dà informazioni importanti per risalire, dai segni liturgici e rituali, all'assetto ecclesiologico della città e ai rapporti fra i diversi gruppi di cristiani, all'indomani della conquista crociata. A destra, sulla lastra posta a coprire la superficie su cui si ritiene fosse stato appoggiato il corpo di Gesù, erano altre due lampade: in fondo, dove stava il capo del Cristo, era la lampada dei greci, al posto del petto era stata messa quella di San Saba e di tutti i monasteri. Daniil pose la sua al posto dei piedi, verso l'ingresso. Il testo aggiunge che era "consuetudine" porre così, ogni anno, le lampade dei greci e di San Saba. Le lampade dei "franchi" erano invece appese in alto<sup>95</sup>.

93. Ibid., p. 84.

94. Ibid., p. 158.

95. Ibid., p. 159.

Precisa che le tre lampade in basso si accesero miracolosamente, il giorno dopo, quelle dei latini no.

L'indomani, il Sabato Santo, una folla enorme di persone proveniente da ogni parte della Cristianità, si raduna davanti all'ingresso della basilica, si assembrava e si accalca. Ciascuno ha in mano la propria lampada o candela spenta, aspettando l'apertura delle porte. All'interno stanno solo i preti che aspettano l'arrivo del re. La centralità del sovrano nella celebrazione è la novità più rilevante rispetto alle liturgie gerosolimitane precedenti al 1099.

Il percorso di Baldovino e del suo seguito, dal palazzo reale nella cittadella di Davide fino al Sepolcro, manifesta i rapporti del sovrano con le istituzioni ecclesiastiche non latine e con la popolazione. Il re fa chiamare l'abate del potente monastero di San Saba (che aveva un priorato in città) e si fa precedere da lui e dai suoi monaci.

Non sappiamo quanto questo gesto sia stato dovuto a reverenza nei confronti dell'autorevolezza del mondo monastico di Terrasanta, al desiderio di compiacere i fedeli cristiani (che restavano in maggioranza non latini), o alla paura delle loro reazioni. Il pellegrino russo annota che il corteo si dirige verso l'ingresso occidentale al Sepolcro (il riassetto crociato non è ancora stato completato e l'accesso dal portale meridionale non è ancora rimasto l'unico). La folla però non permette l'accesso al re e soltanto l'intervento armato della guarnigione del palazzo rende possibile l'entrata, ma da est, dopo il giro del complesso.

Alla sua venuta vengono spalancate dall'interno le ante in bronzo del portale e anche i fedeli possono entrare, distribuendosi in tutta l'area interna, compresi i cori. Una parte di persone però rimane all'esterno. Tutto il popolo, dentro e fuori, canta e grida invocazioni di pietà, facendo risuonare il Santo Sepolcro e la città intera.

La posizione del clero greco, dei monaci, del clero latino e del re evidenzia la compresenza di tutte le componenti, non solo all'interno del Santo Sepolcro, ma nella città e nell'assetto ecclesiologico di Terrasanta. All'interno di quest'ultimo, il re ha voluto assumere una posizione di eminenza, ma le comunità non latine mantengono un proprio ruolo, accettando a fatica la subordinazione, pronte a nuove rivendicazioni e rinegoziazioni del loro *status*:

Il re giunse dopo di noi e stette in piedi al suo posto, a destra del cancello dell'altare maggiore, di fronte alle porte orientali e a quelle del sepolcro. Là, infatti, si trova il posto del re, che è stato costruito rialzato. Il re ordinò all'egumeno di

San Saba di stare al di sopra del Sepolcro con i propri monaci e i preti ortodossi; a me, misero, ordinò di stare in un luogo che sovrastava le stesse porte del Sepolcro, di fronte all'altare maggiore, perché mi fosse possibile vedere attraverso le porte del Sepolcro. Quelle porte erano state tutte e tre sigillate con il sigillo del re. I preti latini stavano all'altare maggiore<sup>96</sup>.

Segue il racconto dello svolgimento della giornata:

All'ottava ora del giorno cominciarono a cantare il vespro al di sopra del Sepolcro i preti ortodossi, i monaci e tutto il clero, e c'erano molti eremiti. I latini all'altare maggiore cominciarono a berciare a modo loro. Così, mentre tutti cantavano, io stavo a guardare insistentemente verso le porte del Sepolcro. E quando cominciarono a leggere le letture di quel Sabato Santo, alla prima lettura uscì il vescovo con il diacono dall'altare maggiore e, giunto alle porte del Sepolcro, vi guardò dentro attraverso la piccola croce di quelle porte e, non vedendo la luce nel Sepolcro, tornò indietro. Appena si cominciò a leggere la sesta lettura, il vescovo giunse alle porte del Sepolcro e non vide nulla. Allora tutto il popolo invocò con le lacrime: *Kyrie Eleison*, cioè: Signore, pietà!<sup>97</sup>.

La narrazione continua con un crescendo di emozioni, all'interno della sequenza della celebrazione del triduo pasquale:

E mentre si compiva la nona ora, cominciarono a cantare il canto del passaggio [del Mar Rosso] – “Canterò al Signore” –, improvvisamente sopraggiunse una piccola nuvola da Oriente e si fermò sulla cupola aperta della chiesa, e un po' di pioggia [cadde] sul Santo Sepolcro e bagnò bene noi che stavamo al Sepolcro. Allora improvvisamente brillò la luce santa nel Santo Sepolcro e uno splendore tremendamente luminoso uscì dal Santo Sepolcro del Signore<sup>98</sup>.

La distribuzione del fuoco rimarca il ruolo del re:

Il vescovo giunse con quattro diaconi, aprì le porte del Sepolcro e, presa una candela dal re Baldovino, entrò nel Sepolcro, e accese da quella luce santa per prima la candela del re, portò fuori dal Sepolcro quella candela e la diede in mano al re. Il re stette in piedi al suo posto, tenendo la candela con grande gioia, e da quella accendemmo tutti le nostre candele, e dalle nostre candele tutto il popolo accese le sue candele, per tutta la chiesa, dall'uno all'altro accesero le candele<sup>99</sup>.

96. Ibidem.

97. Ibidem.

98. Ibidem.

99. Ibid., pp. 161-2.

La reazione dei fedeli è immediata e corale:

Allorchè la luce risplendette nel Santo Sepolcro, il canto si interruppe e tutti gridarono: *Kyrie eleison* e cominciarono a uscire dalla chiesa con le candele accese e con grande gioia, avendo premura che le candele non fossero spente dal vento e ciascuno se ne tornò a casa propria. Da quella santa luce accendono le lampade nelle proprie chiese e finiscono il canto del vespro a casa; mentre nella grande chiesa, presso il Sepolcro del Signore, i preti da soli, senza il popolo, finiscono il canto del vespro<sup>100</sup>.

Quest'ultima frase indica che i canonici, nella parte del Santo Sepolcro destinata ai loro uffici, presiedono al rito proprio, mentre le altre comunità ritornano nelle loro chiese e monasteri, i fedeli nelle case.

Il testo prosegue con un riferimento personale, che dà indicazioni sulle preghiere dei monaci di San Saba e sulla loro partecipazione alle liturgie del giorno successivo:

Allora anche noi con l'egumeno e i confratelli tornammo al nostro monastero, portando le candele accese. Lì finimmo il canto del vespro e tornammo alle nostre celle, lodando Dio che ha mostrato a noi indegni quella grazia di Dio. Al mattino della Santa Domenica, dopo avere cantato il mattutino e avere scambiato il bacio con l'egumeno e i confratelli e dopo la benedizione finale alla prima ora del giorno, presa la croce, con l'egumeno e tutti i confratelli, andammo al Sepolcro del Signore, cantando questo *kontakion*: "Anche se sei disceso nel sepolcro, o immortale!". Entrati nel Santo Sepolcro, datore di vita, baciammo il Santo Sepolcro del Signore con amore e con calde lacrime e godemmo di quell'aria profumata per la discesa dello Spirito Santo e per quella lampada ancora accesa, meravigliosamente luminosa<sup>101</sup>.

Anche i latini continuarono a vivere la cerimonia del fuoco sacro come l'evento più coinvolgente dell'anno liturgico gerosolimitano. Alle forme di manifestazione del "prodigio" furono associati eventi e interpretazioni del futuro. Appare significativo che, durante il regno di Baldovino II, in una situazione di incertezza militare e di difficoltà di presidiare aree iniliate da musulmani, la coincidenza di fatti nefasti per i cristiani con il prodigio sia vissuta come segno e anticipazione di disfatte future.

100. Ibidem.

101. Ibid., pp. 162-3.

Alberto di Aquisgrana ricorda che alcuni *militēs* rimasero uccisi in uno scontro con tribù di pastori che pascolavano le loro numerose mandrie nella giornata del Sabato Santo del 1119<sup>102</sup>. Nello stesso giorno un grande gruppo di pellegrini fu scannato dai musulmani di Sur e di Askelon mentre si recava al Giordano dopo avere assistito al rito dell'accensione della luce («*viso miraculo ignis coelitus accensi, in gaudio et hilari corde a Jerusalem descenderant ut fluenta Jordanis visitarent juxta ritum fidelium*»)<sup>103</sup>. Li sorpresero in una posizione isolata e approfittarono della loro debolezza dovuta ai digiuni e al lungo cammino percorso per arrivare a Gerusalemme. Una parte di loro fu trucidata, un'altra fu fatta prigioniera. Inutile il tentativo del patriarca Germondo e del re di mandare armati a recuperarli: i musulmani si erano già ritirati nelle loro piazzeforti.

LA FESTA DEL 15 LUGLIO: TRA MEMORIA DELLA CONQUISTA E DEDICAZIONE DEL SANTO SEPOLCRO

L'introduzione della festa del 15 luglio è l'innovazione più evidente apportata dai latini al calendario liturgico di Gerusalemme e, da lì, estesa alla latinità cristiana in relazione con le istituzioni e gli eventi di Terrasanta. Celebrava la riconsacrazione del Santo Sepolcro, avvenuta nel 1149, alla conclusione del cantiere crociato, cinquant'anni dopo la presa della città. Finì così per essere dedicata ad entrambi gli avvenimenti.

La volontà di commemorare con solennità la conquista crociata era però manifesta fin da subito. Lo attesta Guglielmo di Tiro: subito dopo l'ingresso all'interno delle mura, compiuto il massacro dei superstiti, sequestrate le armi, raccolti oro, argento e preziosi nelle case e distribuito il bottino ai combattenti e ai *pauperes*,

ad majorem autem tanti facti memoriam, ex communi decreto sancitum et communi omnium voto susceptum et approbatum est, ut hic dies apud omnes solemnus et inter celebres celebrior perpetuo habeatur, in qua ad laudem et gloriam nominis Christiani, quidquid in prophetis de hoc facto quasi vaticinium praedictum fuerat, referatur; et pro eorum animabus fiat ad Dominum intercessio,

102. Albertus Aquensis, *Historia Hierosolymitana*, liber XII, capp. XXXI-XXXII, in PL 166, coll. 714A-716A.

103. Ibid., lib. XII, cap. XXXIII, coll. 716B-716C.

quorum labore commendabili et favorabili apud omnes, praedicta Deo amabilis civitas, et fidei Christianae et pristinae est restituta libertati<sup>104</sup>.

La conferma di questa volontà celebrativa precoce viene dall'introduzione della festa del 15 luglio a Milano, nel 1100 per la riconsacrazione della chiesa di Sansepolcro da parte dell'arcivescovo Anselmo da Bovisio, in coincidenza della spedizione dei lombardi *in subsidio* dei latini che avevano conquistato la città l'anno prima<sup>105</sup>.

Essa corrispondeva – evidentemente – a una sensibilità diffusa e a un'esigenza di sostegno alla presenza latina nella vasta rete di istituzioni collegate devozionalmente ed ecclesiologicamente con il Santo Sepolcro.

Diversi sono i toni e i termini utilizzati da Giovanni di Würzburg per raccontare la celebrazione di riconsacrazione dell'architettura che doveva contenere il Luogo della Resurrezione e l'introduzione della festa. Esse vengono inserite nella lunga e complessa descrizione dell'edificio e delle sue devozioni, tutta ispirata alla meditazione teologica sulla dialettica fra Gerusalemme terrestre e Gerusalemme celeste. Così, l'ecclesiastico tedesco, prende atto che le trasformazioni più rilevanti introdotte sul piano liturgico dai canonici regolari, e dai latini in genere, riguardano due aspetti: l'accentuazione della centralità del sacrificio eucaristico e – appunto – l'istituzione della festa a ricordo della conquista latina di Gerusalemme.

Il testo ne dà traccia evitando di enfatizzare l'importanza del luogo del ritrovamento della Croce, indicato come

locus in profundo, in modo cryptae, cum magna satis serenitate, in quo regina Helena crucem Domini dicitur reperisse, in cuius Helenae honore ibidem continetur altare consecratum<sup>106</sup>.

Non si fa menzione della memoria della chiesa che era stata innalzata da Costantino in corrispondenza del luogo, ma si sottolinea che la reliquia

104. Willelmus Tyrensis, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, in PL 201, lib. VIII, cap. XXIV.

105. Per l'analisi del testo dell'omelia di riconsacrazione e per la bibliografia dettagliata rinvio a R. Salvarani, *San Sepolcro a Milano nella storia delle crociate*, in G. Andenna - Ead. (cura), *Deus non voluit. I Lombardi alla prima crociata (1100-1101). Dal mito alla ricostruzione della realtà*, Milano 2003, pp. 263-81.

106. Johannes Wirziburgensis, *Descriptio Terrae Sanctae*, in S. De Sandoli, *Itinera Hierosolimitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, II, pp. 225-94, in particolare p. 262.

è stata portata a Costantinopoli e che soltanto una parte è conservata a Gerusalemme, di fronte al Calvario.

Grande enfasi è riservata, invece, alla consacrazione della basilica riedificata dai crociati, il 15 luglio 1149. Un'iscrizione in versi inserita sotto un mosaico la attesta così:

Est locus iste sacer sacratus Sanguine Christi. Per nostrum sacrare sacro nil additur isti. Sed Domino huic sacro circum supraedificata est quinta decima quintilis luce sacrata<sup>107</sup>.

La data fu scelta per commemorare la vittoria dei cristiani sui musulmani. Fu introdotta una significativa variazione:

per commemorare tale liberazione, nella sacra officatura, dopo la rinnovazione della consacrazione si solennizza quel giorno cantando nella prima Messa: *Laetare Jerusalem*, durante la Messa cantata si celebra la Messa della dedicazione: *Terribilis est locus*<sup>108</sup>.

Nella medesima cerimonia furono consacrati quattro altari: l'altar maggiore al centro del *chorus dominorum*, quello che sta sopra il Calvario, altri due uno di fronte all'altro sempre nell'area del coro, l'uno dedicato a San Pietro, l'altro al protomartire Stefano, con evidente riferimento alla continuità tra la Chiesa di Gerusalemme delle origini e quella di Roma.

La festa della riconsacrazione era inserita in un triduo: il giorno successivo si commemoravano i caduti nella presa della città (ai quali era dedicato un monumento fuori dalla porta Aurea), e il giorno dopo si ricordava l'anniversario della morte di Goffredo di Buglione<sup>109</sup>.

In appendice alla sua descrizione dei Luoghi Santi, Giovanni di Würzburg ha aggiunto ulteriori specificazioni sulla Messa per la festa della dedicazione del Santo Sepolcro, fornendo le indicazioni per la sua celebrazione<sup>110</sup>. L'introito della Messa è: *Laetare Jerusalem*; *Kyrie eleison*: *Cunctipotens genitor Deus*. La preghiera: «Omnipotens sempiterna Deus, qui virtute tua mirabili Jerusalem, civitatem tuam, de manu paganorum eruisti et christiani reddidisti, adesto nobis, quaesumus, propitius, ut qui, sanctam sollemnitatem annua recolimus devotione, ad supernae Jerusalem gaudia

107. Ibid., pp. 262-3.

108. Ibidem.

109. Ibidem.

110. Cap. 28, ibid., pp. 290-4.

pervenire mereamur»<sup>111</sup>. All'epistola: «Surge illuminare. Alleluia, dies sanctificatus»<sup>112</sup>. Col graduale: «Omnes de Saba»<sup>113</sup>. Al Vangelo: «Cum intrare Iesus Hierosolymam. Credo in unum Deum»<sup>114</sup>. All'offertorio: *Dextra Domini*. Queste erano le parole dell'orazione segreta: «Hanc, quae sumus, Domine, hostiam, quam tibi supplices offerimus, dignanter suscipe et eius mysterio nos dignos effice, ut, qui de Jerusalem civitate, de manu paganorum eruta, hunc diem agimus celebrando, coelestis Jerusalem concives fieri tandem mereamur»<sup>115</sup>.

Alla comunione: *Jerusalem, surge*. La preghiera successiva era: «Quod sumsimus, Domine, sacrificium, ut, qui de civitatis tuae Jerusalem libertate gaudeamus, in coelesti Jerusalem haereditari mereamur. Per Dominum»<sup>116</sup>.

Proprio gli echi di queste parole e di questi gesti, trovando forma nei racconti, nei testi, copiati e ritrascritti, hanno nutrito le forme devozionali e liturgiche generate nell'età delle crociate (e oltre), estendendosi ben al di là dei protagonisti delle spedizioni e dei destinatari delle singole opere, a creare una rete di rimandi che finì per coincidere con l'intera Cristianità latina. Ne è un esempio carico di suggestioni poetiche la vita di san Lietberto di Cambrai, che a Gerusalemme non giunse mai, ma arrivò a vivere, a modo proprio, il prodigio del “fuoco sacro”.

La sua vicenda esistenziale e pastorale mette in evidenza come le difficoltà di viaggio che i pellegrini cristiani incontrarono nel raggiungere i Luoghi Santi non abbiano interrotto le mutuazioni liturgiche fra Gerusalemme e le loro comunità di origine. Anzi, l'impossibilità di andare si è trasformata nella genesi di gesti e riti ispirati alle consuetudini degli *ipsisima loca*.

Nato intorno al 1010 a Opbrakel, fu prima arcidiacono e prevosto a Cambrai, poi vescovo, dal 1051 alla morte, nel 1076<sup>117</sup>. Per anni coltivò il desiderio di vivere l'esperienza dell'*imitatio Christi* in Terrasanta, nutrendolo delle suggestioni che gli venivano dai racconti dei Vangeli e da quel-

111. Ibid., pp. 290-1.

112. Ibidem.

113. Ibidem.

114. Ibidem.

115. Ibidem.

116. Ibidem.

117. *Vita Lietberti episcopi Cameracensis auctore Rudulfo monacho S. Sepuchri Cameracensis*, ed. A. Hofmeister, MGH, *Scriptores* 30-2, Leipzig 1926 (1934), pp. 838-68.

li dei viaggi. Si imbarcò nel 1054, arrivò a Cipro e poi a Laodicea, senza però riuscire a raggiungere Gerusalemme, per una serie di inconvenienti e di ostacoli legati anche alla presenza ostile dei musulmani<sup>118</sup>. Durante il viaggio di ritorno si unì al vescovo di Laon, Hélinand, che invece aveva raggiunto la meta e che dovette fornirgli informazioni e spunti. Una volta rientrato nella sua sede episcopale, nel 1064, *extra muros civitatis* fondò l'abbazia di Saint-Sépulchre, concepita come una *imitatio* dell'*ipsisimum locum*, una sorta di oggetto sostitutivo di devozione. Un primo oratorio, con annesso un cimitero destinato ai poveri e ai pellegrini era stato voluto dal vescovo Gerardo, ma Lietberto ne ampliò la struttura trasformandola in un monastero<sup>119</sup>.

La dedicazione della chiesa, dove poi il santo sarà sepolto, alla fine della sua attiva e tribolata vita, fu accompagnata – secondo il racconto agiografico – da un prodigio che ricorda l'accensione del fuoco nel Sepolcro di Gerusalemme: una luce si accese nel buio e continuò a brillare tutta la notte sull'edificio, fino all'inizio delle celebrazioni<sup>120</sup>.

118. «(...) comperiens ecclesiam Dominici sepulcri, Christianis ejectis, a rege Babyloniorum violenter obseratam, vianque paganorum metu per terram penitus interclusam», Rodulphus S. Trudonis, *Vita Lietberti episcopi cameracensis*, cap. XXXV, PL, 146, col. 1467D.

119. Cap. XLVI, *ibid.*, coll. 1473C-1473D.

120. Cap. XLIX, *ibid.*, coll. 1474B-1474C.