

c) *Caratteristiche*

Abbiamo già indicato che gli autori dei testi eucologici del rito celtico dimostrano di aver provato una grande difficoltà ad esprimersi in una lingua che non era la propria. Non hanno avuto nemmeno la formazione retorica, di cui danno prova, nello stesso periodo storico, gli scrittori cristiani e gli autori dei testi liturgici degli altri riti latini. Quindi, in parte, il carattere poco raffinato dei testi dell'Irlanda si spiega per il fatto che i loro autori hanno dovuto accomodarsi ai canoni di una espressione letteraria, che si fondava sull'eredità culturale del mondo greco-latino, mentre essi erano figli di una cultura diversa.

Si sa che il movimento monastico ha svolto un'azione decisiva nella cristianizzazione dell'Irlanda e nella costituzione delle chiese dell'isola. I monasteri sono stati sicuramente i centri culturali cristiani più importanti, ed è probabile che ciò che è proprio del rito celtico provenga in gran parte dall'ambiente monastico. Sappiamo anche che il monachesimo irlandese si caratterizzava di fronte al monachesimo dell'area mediterranea per una spiritualità molto più personalista, meno ecclesiale. Forse così si spiegherebbe il tono già quasi devozionale e intimista di un numero rilevante dei testi della Liturgia celtica.

Questa corrente così tipicamente irlandese, sarà assorbita più tardi dall'eclettico movimento culturale carolingio. E, nei rifacimenti liturgici dei carolingi, da cui risulterà la Liturgia romano-franca o romano-germanica, ritroveremo le tendenze pietiste, le cui origini derivano in parte dalle fonti liturgiche dell'Irlanda.

3. La Liturgia ispanica

(a cura di J. Pinell)

Bibliografia

- J. Aldazábal, *La liturgia hispánica*, in A. Fliche-V. Martin, *Historia de la Iglesia*, t. V: *El nacimiento de Europa*, Valencia 1974, 633-661; A. Baumstark, *Orientalisches in altspanischer Liturgie*, in « Oriens Christianus », 3 serie, 10, 1935, 1-37; L. Brou, *Liturgie mozarabe ou liturgie hispanique?*, in EL 63, 1949, 66-70; Idem, *Bulletin de liturgie mozarabe*, in « Hispania Sacra » 2, 1949, 459-484; Idem, *Problèmes liturgiques chez saint Isidore*, in « Isidoriana. Estudios sobre S. Isidoro en el XIV centenario de su nacimiento » León 1961, 193-209; F. Cabrol, *Mozarabe, Liturgie*, in DACL 12, 1935, 390-491; C. Codoñer Merino, *El «De Viris Illustribus» de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica* (Theses et studia philologica Salmanticensis 12), Salamanca 1964; C. Coeberg, *De westgotische or mozarabische Ritus*, in « Tijdschrift voor Liturgie » 12, 1931, 129-145; R. De Abadal, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la España visigótica*, Barcelona 1949; D. de Bruyne, *Intégrité et orthodoxie des messes mozarabes*, in RB 30, 1913, 428-430; M. C. Díaz y Díaz, *Index Scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid 1959;

le « famigli

Idem, *El laledo* 1965, *rung in ibr* 155-166, 24 *gne wisigoth* *fonso de Tc* J. Madoz, *V sus fuentes*, *San Ildefon* Mora, *Suple* *Estudios sol* *Ediciones d* Toledo 1964. « Hispania » *wisigothique* 37, 1963, 2. (Silos), 3, 1 *gia mozarab* *letín de lit* *Mozarabisch* Idem, *La L* *teología*, in *manca* 1971 *Ordo Cated* *Característic* *nario de Hi* *tatus histor* *zarabica, to* *de liturgia* *mozárabe y* *s. VIII y l* *propósito d* *de Teología* *vista Españ* *Epoca y pe* *liturgie wis* *Inicios de* 387-394; M *Journal of* *del rito ro* F. Valls y I *sche Forsch* *tínez, Conc*

a) *Nome*

La Litu
di « visigo
modo ben
soppressio
1085). No
giunse la
tutta la p
Gallia Na

Idem, *El latín de la liturgia hispánica*, in *Estudios sobre la Liturgia Mozárabe*, Toledo 1965, 55-87; H. Engberding, *Die spanisch-westgotische Liturgie. Eine Einführung in ihr Wesen und ihren Geist*, in «Liturgische Zeitschrift» 4, 1931-1932, 155-166, 241-249; J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vol., Paris 1959; Idem, *El «De Viris Illustribus» de san Ildefonso de Toledo. Tradición y originalidad*, in «Anales Toledanos» 3, 1970, 59-96; J. Madoz, *Varios enigmas de la Regla de san Leandro, decifrados por el estudio de sus fuentes*, in «Miscellanea G. Mercati» (StT 121), Vaticano 1946, 264-295; Idem, *San Ildefonso de Toledo*, in «Estudios Eclesiásticos» 26, 1952, 467-505; J. M. Mora, *Suplemento 1949-1964 al «Bulletin de liturgie mozarabe» de L. Brou*, in *Estudios sobre la Liturgia Mozárabe*, Toledo 1965, 22-31; Idem, *Bibliografía general. Ediciones de textos, trabajos y repertorios*, in *Estudios sobre la Liturgia Mozárabe*, Toledo 1965, 165-187; J. M. Mora, *Nuevo boletín de liturgia hispánica antigua*, in «Hispania Sacra» 26, 1973, 209-237; C. Munier, *L'ordo «De celebrando concilio» wisigothique. Ses remaniements jusqu'au X s.*, in «Revue de Sciences Religieuses» 37, 1963, 250-271; F. Pérez, *San Gregorio VII y la liturgia española*, in «Liturgia» (Silos), 3, 1948, 105-113, 323-330; J. Pérez de Urbel, *El último defensor de la liturgia mozarabe*, in «Miscellanea C. Mohlberg» Roma 1949, 189-197; J. Pinell, *Boletín de liturgia hispano-visigótica*, in «Hispania Sacra» 9, 1956, 405-428; Idem, *Mozarabische, Liturgie*, in *Liturgisch Woordenboek*, VI, Nijmegen 1966, 1796-1825; Idem, *La Liturgia Hispánica. Valor documental de sus textos para la historia de la teología*, in *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas de España*, II, Salamanca 1971, 29-68; Idem, *Liturgia Hispánica. Historia. Fuentes para su estudio. El Ordo Catedral. El año litúrgico. El oficio monástico. Sacramentos y sacramentales. Características generales del rito hispánico*, in Q. Aldea-T. Marín-J. Vives, *Diccionario de Historia eccl. de España*, II, Madrid 1972-1975, 1303-1320; J. Pinius, *Tractatus historico-chronologicus de liturgia antiqua hispanica, gothica, isidoriana, mozarabica, toletana*, in «Acta Sanctorum», julii VI, 1749, 1-112; G. Prado, *Manual de liturgia hispano-visigótica o mozarabe*, Madrid 1927; Idem, *Historia del rito mozarabe y toledano*, Silos 1928; J. F. Rivera Recio, *La controversia adopcionista del s. VIII y la ortodoxia de la liturgia mozarabe*, in EL 47, 1933, 506-536; Idem, *A propósito de una carta de Alcuino recientemente encontrada*, in «Revista Española de Teología» 1, 1941, 418-433; Idem, *Gregorio VII y la liturgia mozarabe*, in «Revista Española de Teología» 2, 1942, 3-33; Idem, *San Julián, arzobispo de Toledo. Epoca y personalidad*, Barcelona 1944; P. Sejourné, *Saint Isidore de Séville et la liturgie wisigothique*, in «Miscellanea Isidoriana» Roma 1936, 221-251; L. Serdá, *Inicios de la liturgia romana en la Cataluña vieja*, in «Hispania Sacra» 8, 1955, 387-394; M. E. A. Thompson, *The Date of the Conversion of the Visigoths*, in «The Journal of Ecclesiastical History» 7, 1956, 1-11; A. Ubieto Arteta, *La introducción del rito romano en Aragón y Navarra*, in «Hispania Sacra» 1, 1948, 229-324; F. Valls y Taberner, *Los concilios de la provincia eclesiástica Tarracanense*, in «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft» 8, 1940, 25-36; J. Vives-T. Marín-G. Martínez, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963.

a) Nome

La *Liturgia ispanica*, a cui sono stati dati anche i nomi di « mozarabica » e di « visigotica », fu la Liturgia autoctona che si sviluppò in Spagna, in un modo ben definito a partire dal sec. VI, e che rimase in vigore fino alla sua soppressione, che ebbe luogo durante il pontificato di Gregorio VII (1073-1085). Nell'ora della sua pienezza, quando cioè il regno dei Visigoti raggiunse la sua massima estensione (sec. VII), il rito ispanico era celebrato in tutta la penisola iberica e in quella regione delle Gallie, che era chiamata Gallia Narbonese, nella zona dei Pirenei Orientali.

de la Iglesia, *Orientalisches* -37; L. Brou, Idem, *Bulletin* n, *Problèmes* to en el XIV *abe, Liturgie, ustribus» de* gica *Salman-bische Ritus, a batalla del* 1949; D. de 13, 428-430; Madrid 1959;

L'aggettivo *mozarabes*, applicato ai cristiani che vivevano sotto il giogo dei musulmani, è derivato della parola araba *mohaides*, che significava tributari. Sembra che la parola fosse usata per la prima volta a Toledo, e precisamente nell'ultimo periodo della occupazione araba. Quando Toledo fu liberata (a. 1085) l'antico rito ispanico era già stato soppresso. L'ultima e decisiva determinazione in questo senso era stata presa dal Concilio di Burgos (a. 1080), sotto l'insistente pressione del papa Gregorio VII. Ma i mozarabi di Toledo s'erano acquistati grandi meriti agli occhi del re liberatore Alfonso VI, con la loro resistenza agli occupanti arabi, e favorendo in modo decisivo l'avanzata dei cristiani tesi al riscatto dell'antica capitale del regno visigotico. Ai mozarabi Alfonso VI concesse molti privilegi, tra cui quello di conservare l'antico rito nelle parrocchie allora esistenti. Poi, quando alla fine del sec. xv, l'arcivescovo di Toledo Cardinale Ximenes de Cisneros ordinò l'edizione dei due principali libri liturgici, il Messale e il Breviario, è certo che in qualcuna di quelle antiche parrocchie il rito era ancora celebrato con perseveranza e fervore. Il canonico Alfonso Ortiz, che diresse le edizioni, intitolò il Messale *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabes*. Siccome gli studiosi di Liturgia dei sec. xvi-xix non ebbero a disposizione altre fonti del rito ispanico che le edizioni del Cisneros, lo designarono molto spesso con il nome di mozarabico, per tutte le ragioni che abbiamo esposto. Ma, come si vede, è una qualifica impropria.

Il nome di « mozàrabe », creato dagli arabi, probabilmente tra il sec. x e xi, per indicare una piccola comunità di soggiogati, non può infatti designare un rito che, elaborato già durante i sec. v-vii ad opera di varie sedi metropolitane, risultava essere una realizzazione nata nella pienezza culturale delle Chiese ispaniche del periodo visigotico

Conseguentemente si deve dire che l'altra denominazione di « rito visigotico » intende essere più precisa, almeno in quanto a determinazione storica. Come abbiamo detto, il rito diffusosi aldilà dei Pirenei, fin dove arrivava il Regno dei Visigoti, trovò lo sviluppo maggiore durante il loro periodo di splendore. Era naturale infatti che la solidità e l'autonomia politica di questo regno che faceva fronte, allo stesso tempo, all'Impero d'Oriente e al regno dei Franchi, favorisse il consolidarsi di una Liturgia autoctona, contrariamente a ciò che avvenne al rito gallicano. Ma non bisogna dimenticare che il rito ispanico, come il rito gallicano e insieme ad esso, si sviluppò sulla base di un patrimonio liturgico anteriore all'invasione dei Visigoti; che gli autori della Liturgia ispanica, a eccezione di S. Ildefonso di Toledo († 667), non appartenevano alla razza dei Visigoti, ma erano ispano-romani radicati e formati su una cultura profondamente latina, anche se con peculiarità linguistiche e letterarie locali; che, essendo fino all'anno 589 il regno visigotico ufficialmente ariano, la nascente Liturgia della Spagna si erigeva precisamente come una grande e continua confessione della fede cattolica di fronte alle provocazioni e persecuzioni dei Visigoti ariani. Occorre ancora tener presente che, dopo il crollo del regno visigotico e durante l'occupazione araba della Spagna, non si arrestò totalmente la creatività liturgica, anche se meno intensa e di minore qualità letterario-dottrinale. Crediamo,

le « famigl

per tanto
rito di cu
storico, cl

b) Origin

Parlan
licana e is
fondando
dall'Afric
storico: l
gica abbo

Tra i c
messa, ch
nente ma
composti
contenuti
lettere di
S. Fruttu
secuzione

L'eser
nella Gal
v - come
creatrice
e della C
bilità dei
il fatto i
variabile
rendere v
il raccon

Ma, n
a uno scl
del loro
ghiera co
intorno e
in conne
condo il
loro - le
super po
dall'inizi
variabili
per lo m
svolgeva

Tra i
do si do
che serv
di aggan

per tanto, che nemmeno il qualificativo di « visigotico » sia applicabile al rito di cui trattiamo, se non, al massimo, come determinazione del periodo storico, che ne vide e in certo senso ne favorì il maggior splendore.

b) *Origini*

Parlando del rito gallicano, abbiamo già indicato che le due Liturgie, gallicana e ispanica, nacquero insieme; che iniziarono la loro autoaffermazione fondandosi sulle stesse basi – il patrimonio liturgico proveniente soprattutto dall'Africa latina –, e che sono sorte per effetto di un medesimo fenomeno storico: l'affermarsi a Roma dei « libelli », esempio di una creatività liturgica abbondante, ma ancora libera da ogni pretesa di codificazione.

Tra i documenti della Liturgia ispanica si sono conservati i *dittici* della messa, che sarebbero stati scritti durante il sec. III, e che formano l'esponente maggiore di quel patrimonio liturgico tradizionale, su cui sono stati composti i primi testi variabili della prece eucaristica. Dei venerabili dittici, contenuti nel *Missale Mixtum* del Cisneros, troviamo risonanze, sia nelle lettere di S. Cipriano di Cartagine († 258)), che negli Atti del martirio di S. Fruttuoso di Tarragona († 258), ucciso, come Cipriano, durante la persecuzione di Valeriano.

L'esempio della scuola eucologica romana, di cui alcuni testi giunsero nella Gallia sud-orientale e nella Spagna nord-orientale verso la fine del sec. V – come un po' prima erano giunti a Milano –, suscitò quella emulazione creatrice che avrebbe dato origine a entrambi i riti. Le chiese della Spagna e della Gallia accettarono dall'esperimento romano il principio della variabilità dei testi per l'eucaristia. L'effetto positivo della grande novità romana, il fatto insolito che anche il « prefazio » diventasse un pezzo eucologico variabile in ogni celebrazione, ispirò il nuovo sistema ispanico-gallicano di rendere variabili anche le due parti della prece eucaristica che includevano il racconto dell'istituzione.

Ma, né il rito gallicano, né il rito ispanico hanno rinunciato con questo a uno schema della messa, che era indubbiamente l'elemento fondamentale del loro patrimonio liturgico antico. Così hanno conservato i dittici o preghiera comune e l'abbraccio di pace tra la Liturgia della parola e il prefazio; intorno a questi elementi hanno composto tutta una serie di pezzi variabili, in connessione con il prefazio, il *post sanctus* e il *post pridie*. Mentre, secondo il sistema romano, si producevano delle serie di testi isolati tra di loro – le due collette, la *super oblata*, il prefazio, la *postcommunio* e la *super populum* – che dovevano esser distribuite in vari punti della messa, dall'inizio della celebrazione alla benedizione di congedo, le serie di testi variabili gallicano-ispanici si accumulava nella parte centrale della messa – per lo meno così fu in un primo momento – corrispondendo al ruolo che svolgevano le anafore orientali.

Tra i singoli pezzi variabili (di essi parleremo più dettagliatamente quando si dovrà trattare della prece eucaristica) restavano brevi formule fisse, che servivano di passaggio tra un pezzo variabile e l'altro. Queste formule di aggancio non erano altro che resti delle antiche preci eucaristiche che

appartenevano al patrimonio liturgico tradizionale, a cui abbiamo ripetutamente fatto cenno.

L'esperienza di questo sistema – con cui si aveva la possibilità di realizzare innumerevoli variazioni su un medesimo tema, e allo stesso tempo si riusciva a dare un senso di compattezza a tutto il complesso eucologico – segnò il carattere e lo stile del rito ispanico. Bisogna anzi riconoscere che, in questo, gli autori della Liturgia ispanica hanno saputo condurre il proprio rito per un corso di evoluzione molto più lungo e coerente di quanto abbiano fatto gli autori del rito gallicano.

Senza questa esperienza del sistema eucologico per la composizione della messa, sarebbe stata inconcepibile la ricca, armonica e raffinata composizione dell'*Ufficio*, a cui giunse progressivamente il rito ispanico. E altrettanto si può dire della composizione del suo *Liber ordinum* (rituale-pontificale).

c) *Fattori determinanti del grande sviluppo del rito ispanico*

Ci risulta che, nella successiva formazione del rito ispanico, sono intervenute le scuole liturgiche di tre grandi Chiese metropolitane: Tarragona, sede della provincia dello stesso nome; Siviglia, sede della provincia Betica, nel meridione; e infine Toledo, capitale del regno visigotico. È possibile che anche Cartagena, sede della Cartaginense, e Mérida, sede della Lusitania, vi abbiano portato il loro contributo; ma a questo riguardo non siamo sufficientemente documentati né per affermarlo, né per negarlo. È anche possibile che vi abbia avuto una parte anche Narbonne sede della Gallia Narbonese; per lo meno in quanto punto di transito per gli scambi liturgici tra la Provenza, il centro più attivo del rito gallicano, e la Tarraconense. La Narbonese costituiva inoltre il naturale corridoio di passaggio verso l'Italia, e più specificamente verso Milano. L'unica sede iberica che è rimasta certamente al di fuori dell'opera di formazione del rito ispanico è stata Braga, metropoli della Bracarense, per le ragioni che spiegheremo.

La grande estensione geografica dell'area, in cui si è elaborato successivamente il rito ispanico, è un primo dato che ci serve a spiegare la sua ricchezza. Ma altri fatti vi hanno contribuito in un modo decisivo. Abbiamo già accennato che, verso la fine del sec. VI, da quando il regno visigotico diventò ufficialmente cattolico, il rito ispanico ha finito per essere l'espressione religioso-culturale più rappresentativa del medesimo regno. Durante tutto il sec. VII la Liturgia ispanica è stata ciò che era il rito bizantino per l'Impero d'Oriente, e ciò che doveva essere più tardi la Liturgia romano-franca per il Sacro Romano Impero. Questa favorevole situazione politica, totalmente opposta a quella con cui si trovò il rito gallicano, agevolò indubbiamente il grande sviluppo del rito ispanico, che fu così tra tutti gli altri riti latini, quello che ebbe un più grande spazio di tempo per produrre testi e canti, prima che si giungesse alla fase di compilazione dei suoi libri liturgici: è infatti uno spazio di tempo che va per lo meno dal principio del sec. VI alla fine del sec. VII.

Ma c'è ancora un altro fattore importante da considerare. Il periodo della maggiore attività creativa del rito ispanico avvenne cronologicamente più

tardi ch
la Litu
dei sern
autori i
rale più
verità c
questo,
posizion
Scrittur
zione d

Espos
è il De
cui, ins
usi litu:
menti c
Concilio
menti 1
astratte
so si fo
sto pur
degno
Toledo
probab:
che all
miano,
molti e

d) La .

Per :
nella se
genio,
Tarrago
stesso :
aver co
non po
gona .
molto j
rietà o
dei cor
parteci
tano di
canoni
tutti q
del cul
tuzione
(Giron

tardi che negli altri riti. Per questo, i suoi autori erano in grado di valutare la Liturgia con una maggiore maturità di riflessione. La teologia liturgica dei sermoni di un S. Leone Magno, per esempio, era già ben assimilata dagli autori ispanici. La Liturgia in Spagna fu così compresa come il mezzo pastorale più efficiente, anche per seminare nella mente del popolo cristiano le verità della fede, formulate in modo ortodosso e preciso. Consapevoli di questo, gli autori ispanici di questa epoca, invece di prodigarsi nella composizione di trattati ascetici o dogmatici, o di commentari esegetici della Scrittura, o in sermoni omiletici, si dedicano preferentemente alla composizione di testi liturgici.

Esponente chiaro di una tale presa di coscienza sul valore della Liturgia è il *De ecclesiasticis officiis* di S. Isidoro, il primo trattato sulla Liturgia, in cui, insieme ai dati ricavati dalle esperienze locali, si danno notizie degli usi liturgici di altre Chiese: Africa e Milano in un modo esplicito. Complementi del trattato isidoriano, sarebbero i preziosi canoni liturgici del IV Concilio di Toledo (a. 633), composti dallo stesso S. Isidoro. Gli ordinamenti riguardanti la celebrazione del culto cristiano non sono più delle astratte regolamentazioni; ogni volta c'è una spiegazione ragionata, che spesso si fonda sulla riflessione dei dati storici e teologici della Liturgia. A questo punto la Liturgia è diventata già una materia teologico-pastorale. È degno di studio per lo stesso motivo il canone primo del X Concilio di Toledo (a. 656), che istituisce la festa di Santa Maria il 18 di dicembre. È probabile che l'autore di questo canone conciliare sia stato S. Ildefonso, che allora era abate del monastero Agaliense dedicato ai santi Cosma e Damiano, vicino a Toledo, ma che sarà poi arcivescovo di Toledo e autore di molti e importanti testi liturgici.

d) *La scuola Tarraconense*

Per avere una conferma documentale dell'esistenza di una scuola liturgica nella sede Tarraconense, dobbiamo aspettare fino alla metà del sec. VII. S. Eugenio, arcivescovo di Toledo (646-657), scrive all'arcivescovo Protasio di Tarragona inviandogli le orazioni per l'ufficio di S. Ippolito, che Eugenio stesso aveva composte a richiesta di Protasio; ma insieme si scusa di non aver composto la messa votiva di cui l'aveva incaricato, perché crede di non poter fare niente di meglio di ciò che si è prodotto nella stessa Tarragona. Ma sede e provincia ecclesiastica Tarraconense si sono occupate molto prima della Liturgia. Di fatti l'elogio di S. Eugenio suppone una notorietà ormai consumata del valore della scuola eucologica di Protasio. Tre dei concili della regione svoltisi durante la prima metà del sec. VI, a cui partecipano vescovi di altre sedi metropolitane (Cartagena e Mérida) trattano di questioni liturgiche: Tarragona (a. 516), canone 7; Girona (a. 517), canoni 1, 2, 3, 4 e 10; Barcellona (a. 540), canoni 1, 2 e 5. La materia di tutti questi canoni è molto vasta: va da un primo tentativo di uniformità del culto all'interno della provincia ecclesiastica (Girona, c. 1), fino all'istituzione delle Litanie penitenziali dopo Pentecoste e all'inizio di novembre (Girona, cc. 2 e 3), e alla precisazione che i due soli giorni abili per l'ammi-

dro (ca. 540-600), monaco, e poi vescovo nella sede metropolitana di Siviglia, e S. Isidoro (636), fratello minore di Leandro e suo successore nella medesima sede sivigliana. Ma si deve supporre che, prima di Leandro e dopo Isidoro, la scuola Betica svolse una positiva attività nella costituzione del rito locale. Siviglia fu, a quanto sembra, il centro più importante della cultura romano-ispana, e rimase tale fino alla caduta del regno visigotico.

Quando era ancora adolescente, Leandro con tutta la sua famiglia dovette lasciare la propria terra natale, nella Provincia Cartaginese, a causa delle guerre tra Visigoti e Bizantini, che si disputavano l'occupazione di quella zona. Diventato monaco, probabilmente in un monastero vicino a Siviglia, Leandro ricevette una vasta formazione culturale, leggendo e studiando soprattutto gli autori cristiani. Fu promosso alla sede metropolitana verso il 575. Contribuì alla conversione alla fede cattolica del principe S. Ermenegildo, governatore della provincia meridionale, che poi fu ucciso per ordine di suo padre, il re Leovigildo (a. 585). Leandro fece un viaggio a Costantinopoli (ca. 580) probabilmente per chiedere l'aiuto di Bisanzio in favore del nascente principato cattolico-visigotico di Siviglia. Nella capitale dell'Impero conobbe il futuro papa S. Gregorio Magno, allora diacono, mandato alla corte imperiale come apocrisario; Gregorio e Leandro diventarono grandi amici. Leandro rimase in Oriente, in esilio volontario quando seppe della sconfitta e la morte di Ermenegildo, ma tornò in Spagna poco prima della morte di Leovigildo (a. 586). Recaredo, successore di Leovigildo, accettò da S. Leandro la formazione alla fede cattolica, e si dispose a proclamare la conversione ufficiale del regno, che ebbe luogo nel III Concilio di Toledo (a. 589), concilio in cui Leandro ebbe una parte importantissima.

Nel suo *De Viris Illustribus*, S. Isidoro parla dell'opera liturgica svolta da Leandro. Secondo lui, avrebbe composto canti per la Liturgia della parola nella messa e un repertorio di collette salmiche, pubblicate in due riprese. Crediamo di poter identificare, per critica interna, le collette composte da S. Leandro con quelle che sono state raccolte nell'edizione del *Liber Orationum Psalmographus*.

S. Isidoro, per acquistare la sua nota formazione culturale cristiana, poté beneficiare della grande biblioteca che aveva formato il suo fratello e predecessore Leandro nella sede di Siviglia. L'unico testo liturgico formalmente attribuito a Isidoro, è la benedizione della lampada e del cero per la veglia pasquale, che inizialmente costituivano un solo testo. Ma è fuori dubbio che la sua produzione liturgica, soprattutto eucologica, sia stata copiosa. Guitmundo di Aversa gli attribuisce addirittura un messale, e cita il testo di un *post pridie* che però non si ritrova nel *liber manuale* ispanico. Siccome il *manuale*, analogo al sacramentario, fu composto come libro liturgico a Toledo, mezzo secolo più tardi, e con una grande preponderanza di testi della scuola toletana, non è da escludere che una parte importante dell'opera liturgica di S. Isidoro si sia persa. Tuttavia, non pochi testi di S. Isidoro sono sopravvissuti, sia nel *manuale*, che nell'orazionale festivo per l'Ufficio, e forse anche nel *Liber ordinum*.

Abbiamo già parlato del *De ecclesiasticis officiis*, opera importante anche per chiarire alcuni punti scuri delle peculiarità del rito ispanico. Diversa-

mente dal suo fratello S. Leandro, che si vide continuamente implicato nella resistenza all'oppressione dei Visigoti ariani, sant'Isidoro poté collaborare pacificamente con il regno ormai consolidato politicamente e ufficialmente cattolico. L'espressione più eloquente di tale collaborazione è la sua parte nel IV Concilio di Toledo, a cui abbiamo già accennato, e di cui dovremo ancora parlare.

Dopo la morte di S. Isidoro, la scuola liturgica savigliana rientra nell'anonimato. Ormai inizia il periodo più brillante della scuola di Toledo. È però da ritenere che l'opera liturgica della sede di Siviglia non si sia estinta con la scomparsa delle sue due prime e grandi figure dell'antichità.

f) *La provincia Bracarense*

La provincia nord-occidentale della penisola iberica – l'attuale Gallecia, con una parte del nord del Portogallo – era diventata il regno dei Suevi, rivali dei Visigoti, ma anche loro di religione ariana. Tra tutte le razze dei barbari che invasero la penisola all'inizio del sec. v – Suevi, Alani, Vandali e Visigoti – i Suevi erano stati i primi a penetrarvi (a. 409), e subito si stabilirono nella provincia Bracarense, che per alcuni anni si disputarono con gli Alani. La situazione fu difficile per la popolazione cattolica di origine romano-ispana, che doveva sottostare al dominio dei Suevi; difficili furono anche i rapporti con le chiese cattoliche del resto della penisola compresa nel regno dei Visigoti.

La prima notizia che abbiamo di una preoccupazione per la Liturgia presso la Chiesa Bracarense è la lettera del papa Vigilio, scritta l'anno 538, in risposta ad un'altra lettera dell'arcivescovo Profuturo di Braga. Anche se la lettera di Profuturo è andata persa, il suo contenuto può essere sostanzialmente ricomposto dalla risposta. Le due domande principali di Profuturo a Vigilio erano le seguenti: se a Roma la prece eucaristica era composta da testi variabili, e se a Roma si dava il battesimo con una sola immersione. È già nota la risposta di Vigilio, la cui lettera non è solo il primo documento storico che testimoni l'esistenza di un canone romano fisso, ma ci permette di rilevare che le due questioni di Profuturo a cui risponde, indirettamente sono indicative della nuova prassi che si va facendo strada nelle Chiese cattoliche del regno visigotico, e di fronte ad essa i cattolici del regno dei Suevi ricorrevano a Roma per non lasciarsi trascinare dall'evoluzione liturgica che si stava operando all'interno del regno dei Visigoti. Il significato politico di questa mossa è chiaro, e lo sarà ancora di più quando, nei concili di Braga e di Lugo, la Chiesa Bracarense si riconfermerà nella posizione di un accordo con Roma, e quando, con il IV Concilio di Toledo, vi sarà la rivincita da parte dei cattolici del regno visigotico, annullando la romanizzazione di Braga.

Non sappiamo fino a che punto l'orientamento di Braga verso la Liturgia romana sia stato ispirato da colui che fu la più grande figura della Chiesa Bracarense di quel periodo: S. Martino, l'apostolo dei Suevi (ca. 515-580). Martino nacque nella Pannonia, fu monaco in Palestina e giunse alla regione Bracarense della Spagna nell'anno 550. Autore di vari scritti di carat-

le «famigl

tere ascet
replica de
anche nei
realismo i
gli animi.
popolo su

Due an
della stes
l'anno 56
è indirizz
dedicata a
sità di un
Bracarens
indicazion
l'amminis
letta ed a
della seco
del papa
quando la
affermare

Un alt
vede nel
poetica. S
Gallie e
rense me
1, richian
provenier

S. Mar
condusse
anno, nel
collezione
altri conc
la vita di
arcivesco

In que
zazione l
del passa
lidamento
stava rea
Ma appe
riusciva

Non si
È più ch
taggi di c
ta la pac
mente de
cuno dei

licato nella
collaborare
fficialmente
a sua parte
si dovremo

rientra nel-
di Toledo.
non si sia
l'antichità.

e Gallecia,
dei Suevi,
e razze dei
ni, Vandali
e subito si
lisputarono
di origine
cili furono
compresa

la Liturgia
'anno 538,
. Anche se
ere sostan-
Profuturo
composta
nmersione.
imo docu-
sso, ma ci
onde, indi-
trada nelle
ttolici del
dall'evolu-
Visigoti. Il
iù quando,
merà nella
di Toledo,
ullando la

la Liturgia
lla Chiesa
515-580).
se alla re-
ti di carat-

tere ascetico, tra cui il sermone *De correctione rusticorum*, una specie di replica del *De catechizandis rudibus* di S. Agostino, più che un letterato, anche nei suoi scritti si rivela un uomo di grande perspicuità nel vedere con realismo i problemi umani, e dotato di una capacità speciale nel risollevare gli animi. Alla sua opera di persuasione va attribuita la conversione del popolo svevo al cattolicesimo, che avvenne l'anno 559.

Due anni dopo Martino era già abate del monastero di Dumio e vescovo della stessa località. Come vescovo intervenne al I Concilio di Braga dell'anno 561. I canoni di questo Concilio sono divisi in due sezioni: la prima è indirizzata a condannare alcuni residui del priscillianismo, la seconda è dedicata a ordinamenti liturgici e disciplinari. Dopo aver affermato la necessità di uniformare le celebrazioni all'interno della provincia ecclesiastica Bracarense (canoni 1-2), il Concilio impone come regola l'osservanza delle indicazioni di Vigilio riguardanti la celebrazione della messa (canone 4) e l'amministrazione del battesimo (canone 5). La lettera di Vigilio era stata letta ed approvata dal sinodo, prima di passare alla redazione dei canoni della seconda sezione. Pertanto quello che inizialmente era stata la risposta del papa ad una consultazione di Profuturo, 23 anni dopo diventa legge, quando la Chiesa Bracarense, raggiunta la pace politica, credeva di potersi affermare come distinta dalle Chiese cattoliche del regno visigotico.

Un altro segno della romanizzazione della provincia Bracarense s'intravede nel canone 12, con il quale si proibisce l'uso dei testi di composizione poetica. Si riferisce certamente agli inni dell'Ufficio, che si usavano già nelle Gallie e nella Spagna visigotica, e che forse erano penetrati nella Bracarense mediante gli scambi di testi per l'ufficio monastico. Di fatti, il canone 1, richiamando all'uniformità liturgica, rifiuta alcuni elementi non precisati provenienti dagli usi monastici.

S. Martino diventò arcivescovo della Chiesa metropolitana, e come tale condusse il II Concilio di Braga (a. 572) e il sinodo di Lugo dello stesso anno, nel quale furono proposti e approvati i cosiddetti *capitula Martini*, collezione canonica formata in gran parte di disposizioni ecclesiastiche di altri concili. Con tutte queste prescrizioni, S. Martino intendeva avviare la vita di quella chiesa, a cui come monaco-pastore, e poi come vescovo e arcivescovo, aveva consacrato gli anni maturi della sua esistenza.

In questo modo, la Chiesa Bracarense, scegliendo la strada della romanizzazione liturgica e di una disciplina ecclesiastica ispirata ai grandi concili del passato, si era volontariamente posta al margine del processo di consolidamento che, malgrado il dominio tuttora opprimente dell'arianesimo, si stava realizzando nelle Chiese cattoliche del confinante regno dei Visigoti. Ma appena cinque anni dopo la morte di S. Martino (a. 580), Leovigildo riusciva a vincere i Suevi, e integrava nel suo regno la provincia Bracarense.

Non si può dire, però, che l'opera di S. Martino fosse stata del tutto vana. È più che probabile che Leovigildo, proprio per aver visto da vicino i vantaggi di ciò che era avvenuto nel regno dei Suevi, quando era stata raggiunta la pace religiosa tra la popolazione cattolica e i dominatori, si sia finalmente deciso a cedere all'eventualità di una conversione dei Visigoti. Qualcuno dei cronisti dell'epoca pretende che Leovigildo, vedendosi vicino alla

morte, che avvenne esattamente un anno dopo la sua vittoria sui Suevi (a. 585), avrebbe egli stesso affidato il suo successore Recaredo a S. Leandro di Siviglia perché lo preparasse alla conversione, come aveva fatto con il suo primogenito S. Ermenegildo.

g) *Il IV Concilio di Toledo*

Dopo la conversione ufficiale del regno visigotico, le chiese della penisola ripresero una fervente attività di organizzazione per poter svolgere una pastorale efficiente. Si celebrarono concili in quasi tutte le province: Narbona (a. 589), I di Siviglia (a. 590), II di Zaragoza (a. 592), Osca (a. 598), II di Barcellona (a. 599), Egara (a. 614) e II di Siviglia (a. 619). In mezzo a questi concili provinciali, bisogna annotare anche il sinodo locale di Toledo dell'anno 597. Anche se si tratta di concili ordinati specialmente ai problemi concreti, soprattutto di carattere disciplinare, di ogni provincia, spesso vi partecipano vescovi e anche metropolitani di altre provincie. Si andò così scoprendo la funzionalità dei concili come mezzi quasi ordinari per regolamentare la pastorale delle Chiese. Così andò anche maturando l'idea del IV Concilio di Toledo dell'anno 633.

Toledo era al centro di una delle poche zone, in cui i Visigoti erano maggioranza. Da quando avevano invaso la penisola (a. 414), si erano orientati sempre più verso il centro di essa, passando dalla prima capitale del regno, Tolosa, prima a Barcellona, e poi subito a Toledo. Seguivano la politica di fortificarsi nel centro, per poter dominare tutta la periferia. Ma, secondo la divisione territoriale dei Romani, Toledo apparteneva alla provincia Cartaginese; avendo infatti le Chiese cattoliche adottato la divisione delle province romane, ed essendo Cartagena (Cartago Nova) la capitale della Cartaginese, a cui dava anche il nome, la Chiesa di Toledo era suffraganea della provincia ecclesiastica, di cui era metropoli la Chiesa di Cartagena. Approfittando però della situazione svantaggiosa in cui venne a trovarsi la sede Cartaginese, occupata dai Bizantini (554-613), il regno trasferì a Toledo la sede metropolitana della Cartaginese, con il cosiddetto decreto di Gundemaro, promulgato nel sinodo toledano dell'anno 610. Indubbiamente, era nell'intenzione dei Visigoti far coincidere in una stessa sede la capitale politica e una capitale ecclesiastica di tutto il regno. Gli arcivescovi di Cartagena non vollero mai riconoscere un tale trasferimento, ma di fatto Toledo diventò capitale anche ecclesiastica.

La prima dimostrazione della capitalità di Toledo doveva essere il Concilio interprovinciale dell'anno 633. Ad esso si giungeva dopo il periodo culturale più florido dei Visigoti, nel campo civile e amministrativo, che coincideva con il regno di Sisebuto (612-621), e con la presenza e la direzione effettiva di S. Isidoro a capo dello stesso concilio. In quegli ultimi anni della sua vita, Isidoro era ormai notissimo a tutti come l'uomo più erudito del suo tempo.

Abbiamo già parlato del genere letterario speciale dei canoni liturgici di questo concilio. Lo scopo principale dei 15 canoni dedicati direttamente alla Liturgia è quello di dare una certa compattezza alle peculiarità locali,

le « fam.

per cui
l'eucari
nistrare
formale
bene i
di prin
restanc
lizzare
mento,
proprie
si può
afferma

Il C
carens
turo, S
do la j
tesimo
confes
se l'op
la lette
rità di
liturgi
lio di
il valo

Il c
di Bra
buon
Liturg
i testi
comp
il Con
l'inno

Du
l'Alle
popol
sti ad
Conci
Braca
della
il can

Tre
secon
il suo
ster o

Ma
brazic
anno,

ii Suevoi (a. S. Leandro atto con il

la penisola re una pa- : Narbona 598), II di n mezzo a di Toledo ai proble- cia, spesso :. Si andò dinari per ndo l'idea

rano mag- o orientati del regno, politica di , secondo incia Car- delle pro- lla Carta- nea della a. Appro- si la sede a Toledo) di Gun- ente, era itale poli- di Carta- o Toledo

e il Con- l periodo tivo, che a direzio- timi anni i erudito

urgici di ttamente tà locali,

per cui le Chiese della Spagna si distinguevano tanto nel modo di celebrare l'eucaristia, l'Ufficio divino e l'anno liturgico, quanto nel modo di amministrare i sacramenti. Apparentemente sembra che si tratti di un tentativo formale per uniformare la Liturgia in tutti i suoi particolari. Ma esaminando bene i testi dei canoni, si vede che il Concilio rimaneva sempre in questioni di principio, e lasciava aperta la possibilità di osservare tali principi, sempre restando la distinzione di una metropoli dall'altra nel modo concreto di realizzare le celebrazioni. Quello che rimane fuori dubbio è che, in quel momento, i padri conciliari erano pienamente consapevoli di possedere un rito proprio, diverso da quelli delle Chiese degli altri paesi. In questo senso, si può ben dire che il IV Concilio di Toledo costituisca la più grande auto-affermazione del rito ispanico.

Il Concilio combatté con durezza la romanizzazione della provincia Bracarense. Conoscendo la risposta del papa Vigilio alla consultazione del Profuturo, S. Leandro aveva scritto posteriormente al papa S. Gregorio, spiegando la prassi ispanica della immersione unica nell'amministrazione del battesimo, e il significato che assumeva nelle Chiese cattoliche della Spagna: confessione della trinità di persone, nell'unità di natura. S. Gregorio ammise l'opportunità di conservare tale prassi. Il IV Concilio di Toledo riportava la lettera di Gregorio a Leandro (canone 6), e in questo modo, con l'autorità di un pontefice romano più recente, che approvava esplicitamente l'uso liturgico peculiare del rito ispanico, si annullava l'argomento del I Concilio di Braga, che aveva voluto attribuire alla risposta esplicativa di Vigilio il valore di un ordine.

Il canone 13 di Toledo distrugge l'argomentazione del canone 12 del I di Braga, riconfermato poi con il n. 67 dei *capitula Martini*. Con enorme buon senso, il Concilio di Toledo fa notare che la pretesa di celebrare la Liturgia servendosi unicamente della Scrittura è inapplicabile. Occorrono i testi eucologici per la messa, per l'ufficio e per i sacramenti, testi che sono composizione della Chiesa, come lo sono anche gli inni. In quanto agli inni, il Concilio cita l'opera di S. Ilario e di S. Ambrogio, e fa riferimento all'inno, *Gloria in excelsis*, di tradizione antichissima e universale.

Due altri canoni trattano della struttura della messa: la collocazione dell'*Alleluia*, dopo il Vangelo e non prima (canone 12), e la benedizione al popolo, prima della comunione e non dopo (canone 18). Mirano anche questi ad abolire le tracce di una romanizzazione delle forme liturgiche, che il Concilio non tollera, e che riguarda in modo molto particolare la Chiesa Bracarense. Il canone 14 prescrive l'uso del cantico di Daniele nella Liturgia della parola delle feste dei martiri e delle domeniche, e il canone 11 vieta il canto dell'*Alleluia* durante la Quaresima.

Tre canoni trattano dell'Ufficio. Si ordina l'aggiunta del Gloria Patri, secondo la formula ispanica, alla fine dei salmi (canone 15); si regola anche il suo uso nei responsori (canone 16); e si prescrive la recita del *Pater noster* ogni giorno nella celebrazione delle ore (canone 10).

Ma forse il gruppo di canoni più interessante è quello destinato alla celebrazione della Pasqua. Dall'accertamento della data della Pasqua anno per anno, e il suo annunzio, che dovrà essere proclamato il giorno di Epifania

(canone 5), fino alla determinazione delle peculiarità più notevoli della celebrazione pasquale secondo il rito ispanico: il rito dell'*Indulgentia* nell'azione liturgica del Venerdì santo e l'osservanza del digiuno che deve accompagnare la memoria della morte del Signore (canoni 7 e 8), la doppia benedizione della lampada e del cero all'inizio della veglia pasquale (canone 9), e la lettura dell'Apocalisse durante tutta la cinquantena pasquale (canone 17).

I Padri del IV Concilio di Toledo erano pienamente consapevoli che il rito ispanico, su cui avevano dettato delle norme assai precise ed essenziali, era tuttora in fase di sviluppo. Enunciando e illustrando gli usi liturgici che ritenevano dovessero essere osservati da tutti, cercavano di mettere insieme i frutti di una creatività liturgica, che era stata attiva in varie province. Così rendevano ufficiale un metodo di scambio, che si era già sperimentato privatamente tra una provincia e l'altra, durante più di un secolo. Proprio perché si rendevano conto che si dovevano comporre ancora molti testi e molti canti nuovi, volevano che la produzione liturgica si fondasse sulla base di ciò che era già servito a definire il rito locale.

Perciò, dopo aver affermato, nel canone 2, la necessità che vi fosse un solo modo di celebrare la Liturgia, perché essa doveva essere l'espressione dell'unità nella fede e dell'unità del Regno, regolamentavano anche la celebrazione di altri futuri concili. I Padri del IV Concilio di Toledo speravano che altri concili posteriori sarebbero serviti a regolamentare, senza bloccarlo, lo sviluppo della Liturgia, di cui però non prevedevano un'immediata fissazione.

h) *La scuola di Toledo*

I tre grandi nomi della scuola liturgica di Toledo sono quelli dei tre arcivescovi S. Eugenio II (646-657), S. Ildefonso (657-667) e S. Giuliano (679-690); tre nomi rappresentativi di una scuola, che dovette essere molto feconda, specialmente dalla metà del sec. VII in poi. Ma si può essere certi che gran parte dell'opera liturgica di Toledo e della sua regione è rimasta, come negli altri casi, nell'anonimato.

Non si può nemmeno parlare di una omogeneità stilistica o dottrinale della scuola toledana. Alcune particolarità letterarie comuni si spiegano meglio considerando che si entra in una nuova fase cronologica, piuttosto che per il fatto di essere opera di uno stesso ambiente: dal punto di vista culturale vi fu infatti una notevole evoluzione dalla prima alla seconda metà del sec. VII.

Bisogna dire ancora che l'opera di ognuno di questi tre autori conosciuti è stata molto diversa. Pur essendo contemporanei, Eugenio e Ildefonso, come scrittori, erano molto diversi l'uno dall'altro.

Eugenio si era addestrato soprattutto per la poesia, e i suoi modelli erano stati gli autori più astratti e raffinati della poesia classica latina. Di questo, ne risente la sua opera liturgica. Le orazioni per l'ufficio di S. Ippolito e le sue « completurie » per l'Ufficio domenicale sono di una artificiosità letteraria che non è abituale nell'eucologia; usa un vocabolario poetico, e alle volte anche delle allegorie mitiche, che non si addicono affatto con i testi

liturgici. La riflessione tico, e cen l'ombra tu cordo con il *manuale* è una comp

S. Ildefonso eucologica. lui si lascia zione retor messa da l bitante, co fonso è, tr serve dei t borazione i benedizion romani o i simi ritoc le feste de pensare ch suoi dimo le orazioni S. Maria, s aggiunge u cia, salta c alcune del dere la « c sione tipic

Volendo parlato so per l'Uffic composizio do, quand che la sua liano tesse d'Ildefonso Elladio, ch fia assai l liturgici ri

L'opera fia, scritta ficazione, temente c in lui sop buisce la c

liturgici. La sua messa per il Giovedì santo *ad titulos*, che vuole essere una riflessione sul tradimento di Giuda, assume un carattere troppo drammatico, e centra troppo l'attenzione sulla figura del traditore, lasciando nell'ombra tutti gli altri aspetti, più positivi, della Cena del Signore. Più d'accordo con i canoni della tradizione liturgica è la sua messa pasquale, che il *manuale* ha assegnato al giovedì dell'ottava di Pasqua; ma anche questa è una composizione letteraria di scarso interesse dottrinale.

S. Ildefonso invece si dimostra profondamente vincolato alla tradizione eucologica. Anche lui era dotato di una grande sensibilità poetica, e anche lui si lasciava portare qualche volta dalla voglia di ostentare la sua formazione retorica. L'esponente più chiaro di tale difetto è la famosa *inlatio* della messa da lui composta per la festa dell'Ascensione, di un'estensione esorbitante, con un artificioso accumulo di sinonimi. Ma, d'altra parte, S. Ildefonso è, tra gli autori del rito ispanico, colui che con maggior frequenza si serve dei testi eucologici composti precedentemente. Così, nella sua rielaborazione della *inlatio* per la veglia pasquale, inserisce un frammento della benedizione del cero beneventana; in altre occasioni, prende frasi di testi romani o ispanici; il fatto più curioso è il suo modo di adattare con pochissimi ritocchi le collette del *Psalmographus* agli uffici che egli compone per le feste dei santi Cosma e Damiano e di S. Leocadia. Questo potrebbe far pensare che mancasse di fantasia creativa; ma i testi che sono pienamente suoi dimostrano tutto il contrario. Sia le messe dell'ottava pasquale, che le orazioni proprie per gli uffici di S. Sperato martire, di Leocadia e di S. Maria, sono dei testi molto elaborati, in cui, alla raffinatezza letteraria, si aggiunge una notevole densità dottrinale. Con innegabile inventiva e audacia, salta oltre i limiti dei canoni tradizionali: così, rivolge alla Madonna alcune delle orazioni composte per l'ufficio del 18 dicembre, e per concludere la « completuria » dell'ufficio adotta quella che è la formula di conclusione tipica della *ad orationem dominicam* della messa.

Volendo descrivere la produzione liturgica d'Ildefonso, finora abbiamo parlato solo di testi eucologici. Ma la tradizione gli attribuisce anche canti per l'Ufficio: antifone e responsori. Probabilmente Ildefonso si dedicò alla composizione di formulari liturgici già prima di essere arcivescovo di Toledo, quando era ancora monaco e abate del monastero Agaliense. Sappiamo che la sua opera liturgica fu raccolta in un volume. Dall'elogio che S. Giuliano tesse di lui, possiamo ricavare che la terza parte dell'opera letteraria d'Ildefonso era formata dalle sue produzioni liturgiche. Tre secoli più tardi, Elladio, che darà a se stesso il falso nome di Cixila nel comporre la biografia assai leggendaria d'Ildefonso, si servirà ancora della raccolta dei testi liturgici riprodotti accanto alla sua opera letteraria.

L'opera liturgica di S. Giuliano, stando alle descrizioni della sua biografia, scritta pochi anni dopo la sua morte, appare più come un lavoro di codificazione, che di creazione propriamente detta. Questo non esclude evidentemente che Giuliano sia stato anche autore di testi; ma la tradizione vede in lui soprattutto colui che ha compilato i libri liturgici. Elipando gli attribuisce la composizione di una messa per i defunti, che si conserva nel *Liber*

Ordinum; l'abate Sansone indica come testi di S. Giuliano una delle messe per le domeniche *de quotidiano*.

Nel *De Viris Illustribus* di S. Isidoro ci viene fornito il nome di un altro autore liturgico, che, anche se non è toledano, appare molto vincolato con la sede della città regale: Conancio, vescovo di Palencia. Troviamo la sua firma nei Concili IV, V e VI di Toledo; da questo fatto, possiamo concludere che la sua attività pastorale si svolse tra gli anni 633 e 638. S. Isidoro gli attribuisce la composizione di canti e di un « libello » di orazioni per il salterio; probabilmente, più che di collette salmiche, si trattava di orazioni per accompagnare le antifone delle domeniche *de quotidiano*, composte anch'esse su testi del salterio.

i) *Il rito ispanico dal sec. VIII al sec. XI*

Con l'invasione degli Arabi, provenienti dall'Africa del nord, iniziata l'anno 711, crollava il regno dei Visigoti. L'occupazione fu rapida. Nell'anno 719 si era già estesa a quasi tutta la penisola; solo in alcune zone montuose della Cantabria e dei Pirenei occidentali gli Arabi non erano riusciti a penetrare. Entrarono anche in territorio franco, ma con la sua vittoria di Poitiers (a. 732) Carlo Martello li fermò e li fece retrocedere.

Dal caposaldo della resistenza agli Arabi, che si era consolidato nelle Asturie, doveva partire la lunga lotta per il recupero dei territori occupati, formando successivamente i due regni di León e di Castiglia. È significativo che, appena assicurata la prima base della riconquista, Alfonso il Casto decretasse nell'anno 790 che nella città di Oviedo fosse restaurata la Liturgia palatina, così come si celebrava prima nella città regale di Toledo.

L'altro braccio della riconquista veniva dal regno dei Franchi, ma ne erano parte attiva gli emigrati delle regioni pirenaiche, e qualche volta si operava anche con la complicità degli Arabi occupanti di quelle zone, che non volevano sottostare agli ordini dei califfati di Cordova e di Bagdad. Fallì un primo tentativo per formare un nuovo stato tra i Pirenei e l'Ebro, sotto la protezione del regno franco, in cui intervenne Carlomagno in persona, e che finì con la sconfitta di Roncisvalle. Ma la lotta riprese subito, e già l'anno 782 erano liberate le prime fasce di territorio oltre i Pirenei orientali. Così dovevano formarsi le contee della *Marca Hispanica*, da cui sarebbe poi nata la Catalogna, mentre quasi contemporaneamente si sarebbe formato il regno di Navarra nella parte occidentale dei Pirenei.

Nella *Marca Hispanica* s'introdusse presto il rito romano-franco per influenza dei monasteri benedettini, che vi si fondavano, come segni dell'avanguardia della liberazione. Ma l'antica Liturgia si conservava, oltre che nei regni cristiani di Castiglia e di León, nel regno di Navarra, e anche tra le comunità cristiane che vivevano sotto il giogo arabo.

Le attività creative e organizzative della Liturgia proseguivano, soprattutto nella Spagna libera. Gli antichi codici erano ricopiati. Gran parte dei manoscritti liturgici che sono giunti a noi sono stati trascritti durante i secoli X e XI. Si componevano ancora testi nuovi, anche essi non erano tanto

copiosi come quelli nati a quell'

Una creazione perché l'ostacolo del decadere inerente. Per dalle traduzioni anche parlate († 788).

I due secoli dal sec. VII proprio in c del *Liber o*

A Salvo, per la messa erano nella t

La decac tanto nella guerra di li e le Gallie gna tener p nel garbugli combattere formulato in Elipando a difendere furono cor Eterio, vescovo regale, occupata libera, i te entrambe l presentava dimostra a Liturgia non sosteneva.

Felice, v che era inizi un pericolo magno dell'aiuto di dura e insi per mostr

Con la appoggiava prevaleva defonso e della lamp

lelle messe

di un altro
colato con
mo la sua
no conclu-
S. Isidoro
zioni per il
di orazioni
nposte an-

, iniziatasi
Nell'anno
montuose
iti a pene-
di Poitiers

dato nelle
i occupati,
gnificativo
Casto de-
a la Litur-
ledo.

hi, ma ne
e volta si
zone, che
gdad. Fallì
bro, sotto
n persona,
bito, e già
i orientali.
ui sarebbe
rebbe for-

ico per in-
dell'avan-
re che nei
che tra le

no, soprat-
i parte dei
durante i
rano tanto

copiosi come una volta, e se qualitativamente non possono essere paragonati a quelli del periodo visigotico.

Una creatività più valida si sviluppò invece nel campo musicale, forse perché l'ostacolo davanti al quale si urtava di più nel campo eucologico era il decadere del dominio della lingua latina e della cultura retorica ad essa inerente. Per i musicisti, che potevano prendere ed elaborare i testi biblici dalle traduzioni latine della Scrittura, questo problema non c'era. Le cronache parlano di un grande melode, un certo Pietro, diacono di Toledo († 788).

I due settori della Liturgia che rimasero più aperti ad ulteriori evoluzioni dal sec. VIII al sec. XI furono il rituale-pontificale e l'Ufficio monastico, che proprio in questo periodo furono organizzati per dare luogo alla formazione del *Liber ordinum* e del *Liber horarum* rispettivamente.

A Salvo, abate di Albelda († 962), si attribuisce la composizione di testi per la messa; si tratta probabilmente di alcune delle messe votive che figurano nella terza parte del *Liber ordinum*.

La decadenza culturale – che in quel periodo si faceva sentire, non soltanto nella Spagna travagliata dall'oppressione araba e impegnata nella guerra di liberazione, ma anche negli altri paesi dell'Occidente come l'Italia e le Gallie – doveva condurre alla deprecabile polemica adozionista. Bisogna tener presente che Elipando, arcivescovo di Toledo († 790) s'intrappolò nel garbuglio di concetti, a cui si diede il nome di « adozionismo », volendo combattere un altro errore, quello di Mignezio, reminiscenza di un mal formulato nestorianismo. Alla mancanza di precisione teologica, si aggiunse in Elipando un forte orgoglio e un senso di autosufficienza, che lo condusse a difendere ad ogni costo le sue asserzioni sbagliate. Gli errori di Elipando furono contestati dall'abate Beato di Liebana († 798) e dal suo discepolo Eterio, vescovo di Osma. Nella polemica tra l'arcivescovo dell'antica sede regale, occupata dagli Arabi, e i due ecclesiastici del nord, nella Spagna libera, i testi della Liturgia ispanica furono riportati come argomenti da entrambe le parti. Questo dimostra fino a che punto l'antica Liturgia rappresentava per loro l'espressione della fede tradizionale; e lo stesso fatto dimostra ancora che, se poteva essere riportata anche contro di lui, l'antica Liturgia non aveva niente a che vedere con l'adozionismo che Elipando sosteneva.

Felice, vescovo di Urgell, aderì alla dottrina di Elipando, e così quella che era iniziata come una disputa teologica interna apparve all'estero come un pericolo che minacciava l'ortodossia della cristianità occidentale. Carlomagno denunciò il fatto al papa Adriano I (772-795), iniziando così, con l'aiuto di Alcuino, e probabilmente anche per ispirazione di costui, la sua dura e insistente campagna contro l'adozionismo. Era anche questo un modo per mostrarsi difensore della fede.

Con la sua solita durezza, Elipando rispose a Carlomagno e ad Alcuino appoggiando di nuovo le sue asserzioni con frasi estratte dalla Liturgia. Citava prevalentemente testi dei capi della scuola toledana: S. Eugenio, S. Ildefonso e S. Giuliano; solo alla fine riportava una frase della benedizione della lampada composta da S. Isidoro. La scelta dei testi era stata fatta