

A.M. CALAPAJ - L. DELLA PIETRA
A. GRILLO - A. NICOLOTTI - F. PIERI - R. SALVARANI
R. TAGLIAFERRI - A.N. TERRIN

LITURGIA E PARTECIPAZIONE

FORME DEL COINVOLGIMENTO RITUALE

A cura di
LUIGI GIRARDI

EDIZIONI MESSAGGERO PADOVA
ABBAZIA DI SANTA GIUSTINA PADOVA

Nilil obstat quominus imprimatur

In Festivitate Transitus Sancti Patris Nostri Benedicti
PataVII, die 21 mensis martii 2013

IOANNES BAPTISTA FRANCISCUS TROLESE O.S.B.

Abbas S. Iustinae de Padua

Vice Magnus Cancellarius Instituti

ISBN 978-88-250-3021-1

Copyright © 2013 by P.P.F.M.C.

MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE

Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova

www.edizionimessaggero.it

Copyright © 2013 by PP.BB.

ABBAZIA DI S. GIUSTINA

Via G. Ferrari, 2/A - 35123 Padova

FORME DI PARTECIPAZIONE ALLA LITURGIA EUCARISTICA NEL RITO COPTO

ANDREA NICOLOTTI

Il presente contributo richiama, fin dal titolo, uno studio pubblicato nel 1968 da René-Georges Coquin e intitolato *Les formes de participation du peuple dans le rite copte*¹. Si era nel pieno della riforma liturgica latina, e a Roma da cinque anni il *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia* stava lavorando alacremente alla revisione dei testi liturgici. Quello della partecipazione attiva era un tema fortemente dibattuto non solo tra i liturgisti di rito romano, ma anche tra i membri delle Chiese cattoliche orientali, che respiravano il medesimo clima riformista dei loro confratelli latini: Gabriele Giamberardini, un francescano del Cairo, ci racconta che al principio del concilio Vaticano II alcuni periti e sacerdoti copti si erano incontrati a Roma per discutere, peraltro senza trovare un accordo, sulla necessità di aggiornare la liturgia copta allo scopo di favorire la partecipazione dei fedeli². A distanza di quarant'anni non sembra inopportuno riprendere in mano lo studio di Coquin, riproporne le linee essenziali e ampliarlo ulteriormente, nel tentativo di dare una descrizione ancor più ampia del rapporto tra liturgia e partecipazione nel rito copto. Prima della riforma del Vaticano II la tradizione liturgica copta risultava, anche a uno sguardo superficiale, assai più interessata a favorire la partecipazione fattuale dell'assemblea orante di

¹ «Proche-Orient Chrétien» 18 (1968), pp. 122-139.

² *Diario sul concilio ecumenico Vaticano II* (a cura di P. Raimondo Corona), «Studia Orientalia Christiana Collectanea» 38 (2005), p. 213.

quanto lo fosse quella romana. Oggi le cose stanno diversamente, e alla profonda riforma avvenuta in Occidente non è corrisposto alcun mutamento apprezzabile della liturgia di tradizione egiziana³. Ma chiunque, assistendo a una celebrazione copta, potrà sincerarsi di quanto i cristiani dell'Egitto lungo i secoli abbiano saputo dar forma a un rito all'interno del quale la partecipazione, sia esteriore sia interiore, è molto sentita. Per usare le parole di un vescovo copto: «È la partecipazione di tutti – assemblea, sacerdoti e diaconi – quella che dà la spinta affinché l'intera Chiesa divenga un cuore solo e un'anima sola, adorando e pregando in spirito e verità»⁴.

1. LA LITURGIA COPTA

Mi propongo dunque di esaminare il tema «liturgia e partecipazione» nella celebrazione eucaristica di rito copto, riferendomi con quest'espressione a quella pratica liturgica che, testimoniata a partire dai secoli XII e XIII, è sostanzialmente in uso ancor oggi⁵. Tale pratica è il risultato dello sviluppo del rituale del basso Egitto (delta del Nilo) utilizzato nella regione tra il Cairo e Alessandria, in particolare nel deserto di Sceti e nella cattedrale metropolitana di San Marco, il quale in epoca medievale si espanse e fu adottato in tutto il territorio sottoposto al patriarca copto di Alessandria. Lungo tutto il suo periodo di formazione la liturgia copta ha subito numerose influenze esterne che gli studiosi hanno tentato di identificare, allo scopo

³ Fanno eccezione per i copti cattolici, i quali stanno ancora lavorando a una profonda revisione dei loro riti.

⁴ BISHOP METTAOUS, *The Spirituality of the Rites of the Holy Liturgy in the Coptic Orthodox Church*, St. George Church, Alexandria 1997, p. 111.

⁵ La descrizione pratica più esaustiva dell'attuale liturgia copta è ancora quella di O. BURMESTER, *The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments*, Société d'Archéologie Copte, Le Caire 1967. Vale anche la pena di consultare G. VIAUD, *La liturgie des coptes d'Égypte*, Librairie d'Amérique et d'Orient Maisonneuve, Paris 1978. Sarà presto pubblicata una mia edizione e traduzione italiana commentata della liturgia eucaristica copta.

di distinguere ciò che risale alla primitiva tradizione egiziana autoctona da ciò che è stato mutuato da altrove⁶. Nella liturgia eucaristica, ad esempio, sono prese dalla consuetudine siriana alcune particolarità, come la presenza di un'orazione del velo dell'iconostasi e l'unione dell'orazione della frazione con il *Pater noster*. Delle tre anafore adoperate nel rito copto, due sono di origine antiochena (quelle attribuite a san Basilio di Cesarea e san Gregorio di Nazianzo) e una sola è di tradizione alessandrina (ascritta a san Cirillo di Alessandria). Le relazioni tra Alessandria e Antiochia si erano rinforzate, malgrado le rivalità e i vecchi antagonismi, quando la Chiesa copta si era trovata a condividere la cristologia anticalcedonese della Chiesa siro-occidentale; il lungo esilio di Severo di Antiochia in un'oasi del deserto egiziano fu sicuramente un periodo di sensibile influenza della tradizione liturgica siriana sul clero egiziano⁷.

Dopo la conquista araba, operata a partire dal 639 da parte dei soldati del califfo Omar, Alessandria aveva visto svanire inesorabilmente quella situazione privilegiata di cui aveva goduto nel passato; sul piano ecclesiastico il centro dell'Egitto cristiano si era spostato dalla metropoli agli isolati monasteri del deserto, ai quali si attingeva regolarmente per reclutare il clero. Il rito egiziano si modellò dunque sul costume monastico⁸: questo

⁶ Cf. I. DALMAIS, *La liturgie alexandrine et ses relations avec les autres liturgies*, in *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle*, a cura di A.M. Triacca - A. Pistoia, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1976 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 7), pp. 113-126. Sul metodo comparativo applicato alle fonti liturgiche cf. le brevi indicazioni e la bibliografia di A. NICOLOTTI, *Sul metodo per lo studio dei testi liturgici. In margine alla liturgia eucaristica bizantina*, «Medioevo greco» 0 (2000), pp. 143-179. Sull'Egitto in particolare, H. BRAKMANN, *Zwischen Pharos und Wüste. Die Erforschung alexandrinisch-ägyptischer Liturgie durch und nach Anton Baumstark*, in *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark*, a cura di R.F. TAFT - G. WINKLER, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2001 (Orientalia Christiana Analecta 265), pp. 323-376.

⁷ In generale, vedi J. FIEY, *Coptes et syriaques: contacts et échanges*, «Studia Orientalia Christiana Collectanea» 15 (1972-1973), pp. 295-365.

⁸ Un buon esempio di studio sulla liturgia monastica antica è A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, Herder, Roma 1968 (Studia Anselmiana 57).

spiega l'affermarsi di un ufficio assai prolisso, fatto di salmodie e preghiere ripetitive, dal carattere scritturistico pronunciato. L'ambiente monastico si mostrerà più generalmente impermeabile agli influssi esterni, custodendo la tradizione meglio di quanto avvenga in città. Un ruolo fondamentale fu svolto dai famosi monasteri di Sceti⁹, i quali hanno rivestito nella storia spirituale e culturale dell'Egitto cristiano una funzione particolarmente importante. Vanno ricordati anzitutto quello di San Macario, che fu per un certo periodo la residenza abituale dei patriarchi copti, e quello della Vergine di Bishoi, poi conosciuto come monastero dei Siriani, occupato per lungo tempo da monaci siri, i quali celebrarono sempre secondo la tradizione siro-antiochena e non mancarono di influenzare i vicini monasteri copti.

Le informazioni più importanti sulla pratica liturgica copta sono ricavabili dai libri liturgici. Le edizioni a stampa ormai hanno quasi definitivamente fatto accantonare l'uso dei manoscritti. Alcuni di questi manoscritti a partire dal secolo XVIII sono serviti come base per le edizioni a stampa del testo copto o per la realizzazione di traduzioni: su un manoscritto del 1288, ad esempio, si basa la *editio princeps* dell'eucologio copto¹⁰. Grande importanza rivestono poi le collezioni di decisioni canoniche¹¹, le biografie dei patriarchi¹² e le compilazioni enciclo-

⁹ Per qualche osservazione sulla liturgia in questi monasteri, U. ZANETTI, *Liturgy at Wadi al-Natrun*, «Coptica» 2 (2003), pp. 122-141.

¹⁰ Si tratta del Ms. Vat. copt. 17, alla base dell'eucologio a stampa curato da RUFĀ'IL AL-TŪKHĪ: ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΧΩΜΤ ΝΑΝΑΦΟΡΑ ΕΤΕ ΝΑΙ ΝΕ ΜΠΑΣΙΟΣ ΒΑΣΙΛΙΟΣ ΝΕΜ ΠΙΑΣΙΟΣ ΣΡΗΣΟΡΙΟΣ ΠΙΘΕΟΛΟΣΟΣ ΝΕΜ ΠΙΑΣΙΟΣ ΚΥΡΙΑΛΟΣ ΝΕΜ ΝΙΚΕΕΥΧΗ ΕΘΟΥΑΒ - كتاب الثلاثة قداسات أى الذى للقديس باسيليوس والذى للقديس اغريغوريوس التاولوغس والذى للقديس كيرلس مع صلوات أخرى مقدسة (Il libro delle tre anafore, ossia di San Basilio, San Gregorio il Teologo e San Cirillo, con le altre sante preghiere), S. Congregatio de Propaganda Fide, Roma 1736.

¹¹ Merita speciale attenzione il cosiddetto *Nomocanone* di AL-ŞAFĪ ABŪ AL-FADĀ'IL IBN AL-'ASSĀL (*La summa di Al-Şafī*, المجموع الصفوي) pubblicato nel 1238. In quegli stessi anni anche il patriarca Cirillo III si occupava di liturgia: un suo trattato si intitola *Libro di guida agli incipienti e istruzione dei secolari* (كتاب دلالة المبتدئين وتهذيب العلمانيين).

¹² Innanzitutto la *Storia dei patriarchi della Chiesa egiziana* (تاريخ بطرركة)

pediche¹³, le quali forniscono preziose informazioni su alcuni aspetti della pratica liturgica. Quando nel 1411 il patriarca Gabriele V promulgò il suo *Ordinamento liturgico*¹⁴, contenente una dettagliata descrizione rubricistica dei riti allo scopo di dare maggiore uniformità al loro svolgimento, gli usi liturgici della Chiesa copta erano ormai praticamente cristallizzati. Così, in questo suo ultimo stadio, la liturgia copta è definitivamente canonizzata secondo l'uso dell'alto Egitto, per giungere in tal forma sino ai giorni nostri.

In questo contributo prenderò in esame solamente pratiche liturgiche contenute nell'eucologio copto ortodosso¹⁵. L'eucologio è il libro liturgico che raccoglie tutte le parti del servizio cattedrale che sono di pertinenza del sacerdote che presiede: orazioni cantate ad alta voce, orazioni da dirsi sottovoce e relative rubriche. Esso contiene la cosiddetta «levata dell'incenso», una funzione celebrata al vespro della sera precedente e al mattino in cui si celebra la messa, immediatamente prima del suo inizio, e la liturgia eucaristica, che può essere celebrata

الكنيسة المصرية), altrimenti nota come *Historia patriarcharum*, tradizionalmente (ma erroneamente) attribuita al vescovo Severo di Ashmunein.

¹³ ŠAMS AL-RI'ĀSAH ABŪ'L-BARAKĀT IBN KABAR (†1324) ha scritto *La lampada delle tenebre per chiarire il culto* (مصباح الظلمة لإيضاح الخدمة), normalmente identificata col nome latino di *Lampas tenebrarum*. Il suo contemporaneo YŪḤANNĀ IBN ABĪ ZAKARIYĀ IBN SABBĀ' è autore di *La perla preziosa nelle scienze ecclesiastiche* (الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة). Tra le fonti quest'ultimo c'è un *Ordinamento del sacerdozio* (تيب الكهنوت) il cui autore è ignoto, datato alla prima metà del XIII secolo.

¹⁴ *L'ordinamento liturgico* (الترتيب الطقسي); ed. e trad. italiana di A. 'ABDALLAH, *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° patriarca copto (1409-1427)*, Centro Francese di Studi Orientali Cristiani, Il Cairo 1962.

¹⁵ 'ABD AL-MASĪḤ ṢALĪB AL-MAS'ŪDĪ - IQLĀDIYŪS YŪḤANNĀ LABĪB (a cura di), ΠΙΣΤΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ ΕΤΕ ΦΑΙ ΠΕ ΠΙΣΤΩΜ ΝΤΕ ΤΡΩΟΥΤ ΝΑΝΑΦΟΡΑ ΝΤΕ ΠΙΑΣΙΟC ΒΑCΙΛΙΟC ΝΕΜ ΠΙΑΣΙΟC ΘΡΗΣΟΡΙΟC ΝΕΜ ΠΙΑΣΙΟC ΚΥΡΙΛΛΟC ΝΕΜ ΕΑΝΚΕΕΥΧΗ ΕΘΟΥΑΒ - كتاب الثلاثة القداسات اى كتاب الثلاثة القداسات التي للقدّيس باسيليوC والقدّيس غريغوريوC والقدّيس كيرلس مع صلوات اخرى مقدّسة (Il libro del santo eucologio, ossia libro delle tre anafore di San Basilio, San Gregorio e San Cirillo con altre sante preghiere), Cairo, 'Ain Šams, anno 1618 dell'era dei martiri, cioè l'anno 1902 del nostro calendario gregoriano. Questa rimane tuttora la migliore edizione dell'eucologio copto.

seguedo uno dei tre formulari oggi accettati¹⁶. Quello che si usa normalmente è attribuito a Basilio di Cesarea, mentre quelli ascritti a Gregorio di Nazianzo e Cirillo di Alessandria lo sostituiscono in certe speciali festività.

2. LE LINGUE LITURGICHE

Evidentemente la lingua in cui la liturgia è celebrata può costituire una facilitazione o un ostacolo alla consapevole partecipazione del popolo alle sacre funzioni. La liturgia copta nelle sue celebrazioni ha la particolarità di adoperare contemporaneamente almeno tre lingue: il greco, il copto e l'arabo.

Il greco fu la prima lingua liturgica dell'Egitto cristiano; l'eucologio copto attuale, in effetti, è la traduzione, ampliata e modificata, di un originale greco. Per molto tempo si è ritenuto che la scissione tra le Chiese calcedonesi e quelle anticalcedonesi (451) fosse stata seguita anche da una separazione nell'utilizzo della lingua: i melchiti, ovvero coloro che seguirono le direttive del concilio e dell'imperatore, avrebbero continuato a utilizzare il greco, fino alla progressiva bizantinizzazione che li portò nei secoli successivi ad abbandonare la loro propria liturgia; invece coloro che rimasero fedeli al patriarca di Alessandria avrebbero, per reazione, abbandonato il greco in favore del copto e, più tardi, dell'arabo. Lo studio delle testimonianze eucologiche e liturgiche ha portato all'abbandono di questa posizione: è ormai dimostrato che la lingua greca continuò a essere adoperata anche dopo lo scisma.

Il più antico testimone dell'uso del copto nella liturgia da parte del sacerdote celebrante si ricava da un papiro della seconda metà del secolo VI¹⁷; la lingua copta, certamente già

¹⁶ Originariamente le anafore utilizzabili erano molte di più. Ne sono sopravvissute alcune.

¹⁷ È un frammento saidico (P. Vindob. K 4854) della liturgia di san Gregorio, ritrovato nei pressi di Hermopolis Magna: J. HENNER, *Fragmenta liturgica coptica. Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 36-79. In un trattato di Shenute (prima metà V secolo) si trovano citazioni anaforiche in

usata per le letture bibliche, la recita dei salmi e la preghiera privata, cominciò lentamente a essere adoperata anche dal clero per le funzioni pubbliche. Le fonti attestano l'esistenza di libri liturgici greco-copti¹⁸; ma sappiamo che nel XII secolo nelle chiese di Alessandria e del delta si celebrava ancora in greco¹⁹, e che ancora nel XIV secolo il patriarca nel giorno della sua ordinazione doveva promettere per iscritto che «non avrebbe mutato la lingua greca ricevuta da Marco l'evangelista»²⁰: promessa per certi versi simbolica, ma significativa. Fin dal 715, peraltro, il califfo aveva cercato di proibire l'uso del greco. La lingua copta letteraria per eccellenza fu il dialetto saidico (*olim* tebaico) dell'alto Egitto, almeno fino al secolo VIII; all'epoca dell'invasione araba il patriarca Beniamino (623-662) generalizzò l'impiego di questo idioma nella liturgia, riducendo sempre più l'uso del greco. Tuttavia, a partire dal IX secolo esso dovette lentamente cedere il passo al dialetto boairico (*olim* memfitico) del basso Egitto, utilizzato negli importanti monasteri del deserto di Sceti; questo processo si concluse sotto il patriarcato di Gabriele II (1131-1145) e raggiunse anche il Monastero Bianco, fino ad allora importante centro di irraggiamento del rito dell'alto Egitto. È in questa forma che i testi liturgici si sono cristallizzati: da allora il testo ufficiale è quello redatto in dialetto boairico, anche se siamo già in un'epoca in cui il copto può essere considerato come una lingua morta.

copto; ma si tratta di formulari davvero in uso o piuttosto di una traduzione del testo greco, compiuta per la comodità del lettore? (T. ORLANDI, *Shenute contra origenistas*, C.I.M., Roma 1985).

¹⁸ Ad esempio il ms. parigino copto 129²⁰ contiene tre inni greci, due dei quali con traduzione copta: L.S.B. MACCOULL, *Greek Paschal Troparia in Ms Paris Copte 129*²⁰, «Le Muséon» 117 (2004), pp. 93-106.

¹⁹ Così afferma la *Storia delle chiese e dei monasteri nel XII secolo* (تاريخ ابو المكارم عن الكنائس والإديرة في القرن الثاني عشر الميلادي dell'egumeno ABÛ'L-MAKĀRIM; trad. ingl. *History of the Churches and Monasteries in Lower Egypt*, Institute of Coptic Studies - Anba Rewis, Abbaseyah - Cairo 1992, pp. 64 e 202).

²⁰ Così afferma YÛHANNĀ IBN ABĪ ZAKĀRIYĀ IBN SABBĀ': V. MISTRĪH, *Pretiosa margarita de scientiis ecclesiasticis*, Centro Franciscano di Studi Orientali Cristiani, Il Cairo 1966 (*Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca*), cap. 80.

L'utilizzo della lingua araba, imposta fin dal 705 come lingua ufficiale amministrativa dell'Egitto, portò al progressivo abbandono del copto non solo nella vita comune, ma anche nella liturgia, in quanto ormai difficilmente comprensibile per il popolo. La *Historia patriarcharum* afferma nel secolo X che l'arabo «è la lingua corrente nella regione d'Egitto tra la popolazione odierna, la maggioranza della quale ignora il copto e il greco»²¹; il patriarca Gabriele II aveva ammonito il clero a insegnare ai fedeli almeno la dossologia, il *Pater noster* e la professione di fede «nella lingua che essi conoscono e capiscono, affinché in questa preghino e non farnetichino ciò che non capiscono»²². Già molti eucologi bassomedievali, come quelli attuali, sono bilingui, e riportano su una stessa pagina i formulari liturgici copti e la traduzione araba a fronte. Si tratta di un arabo di traduzione, assai stentato.

Nonostante i recenti tentativi di riportare in auge il copto come lingua parlata e nonostante gli sforzi per dotare le scuole copte di un insegnamento di lingua copta, essa rimane una lingua morta. Possono essere tuttora sottoscritte le affermazioni di Richard Pockocke, che negli anni '30 del XVIII secolo, al termine di un soggiorno in Egitto, scriveva:

Il copto oggi non è più una lingua viva e non è più compresa da nessuno, fatta eccezione per certi sacerdoti che capiscono un poco la propria liturgia, sebbene la maggioranza non la sappia leggere e non apprenda i propri uffici se non per abitudine e a forza di ripeterli²³.

²¹ B. EVETTS, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, «Patrologia Orientalis» 1/2 (1904), p. 115.

²² M. BROGI, *Il patriarca nelle fonti giuridiche arabe della Chiesa copta*, «Studia Orientalia Christiana Collectanea» 14 (1970-1971), p. 22, nota 28. Un passaggio dell'*Apocalisse di Samuele di Qalamum* (il cui originale copto probabilmente risalente al secolo VIII è perduto) si scagliava contro coloro che favorivano l'abolizione della lingua copta: «Chiunque oserà parlare la lingua dell'egira in una chiesa sarà escluso dalle leggi dei santi Padri [...]. Quando i cristiani osano parlare la lingua dell'egira perfino all'altare, essi bestemmiano contro lo Spirito Santo» (citato in A. ELLI, *Storia della chiesa copta*, The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Il Cairo 2003, vol. II, p. 131, nota 170).

²³ *Voyages de Richard Pockocke en Orient, dans l'Égypte, l'Arabie, la*

Questo spiega il motivo per cui la lingua più adoperata durante le celebrazioni è quella araba. È però diffuso l'uso di stampare libri liturgici che riportano anche il testo copto non in caratteri copti, bensì nella traslitterazione in caratteri arabi, per permetterne una seppur inconsapevole lettura sia da parte dei sacerdoti sia da parte dei fedeli. Di questi testi traslitterati abbiamo esempi fin dal secolo X²⁴.

La Chiesa copta, però, ha sempre saputo adattarsi alle necessità storiche del momento; essa, ritenendo che la piena partecipazione dei fedeli ai riti sia un elemento fondamentale, tende a utilizzare preferibilmente una lingua comprensibile ai più. Se le lingue liturgiche ufficiali restano il greco, il copto e l'arabo, nelle regioni non arabofone dove i copti sono presenti la liturgia è facilmente celebrata nella lingua locale, in ossequio al principio che il servizio divino deve essere chiaro per tutti. Anche i copti presenti in Italia attendono a servizi liturgici celebrati in italiano; per la liturgia eucaristica hanno stampato in proprio un messale trilingue (copto, arabo, italiano) e dispongono anche di una traduzione della Liturgia delle ore²⁵. Questo della comprensibilità della liturgia è un principio che anche i canonisti copti medievali non hanno mai perso di vista; l'eucologio ne riporta le parole, che richiamano alcuni passaggi delle epistole pauline:

Palestine, la Syrie, la Grèce, la Thrace, Costard, Paris 1772, p. 251. Nel 1761 FRANCESCO ZACCARIA: «I sacerdoti sono soliti non conoscere questa lingua» (*Bibliotheca ritualis*, Monaldini, Romae 1776, vol. I, p. 26). Così anche il filologo gesuita LORENZO HERVÁS, nel 1784: «I Copti presentemente dicono la Messa in lingua coptica, ma non ne intendono quasi niente» (*Catalogo delle lingue conosciute e notizia della loro affinità, e diversità*, Gregorio Biasini, Cesena 1784, p. 237).

²⁴ Cf. É. GALTIER, *Un manuscrit copte en caractères arabes*, «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale» 5 (1906), pp. 91-111.

²⁵ Ho curato io stesso entrambe le traduzioni: A. NICOLOTTI, *Il santo Messale. Liturgia di san Basilio*, Stamperia Nuova Impronta, Torino-Roma 2002; Agbia, *La liturgia delle ore nella chiesa copta ortodossa, ibidem*. Uscirà prossimamente una mia traduzione integrale dell'eucologio copto, con testo originale e ampia introduzione.

L'apostolo Paolo ha detto in 1Corinzi 4,9: «Se parlate in una lingua straniera senza spiegarla, come si comprenderà ciò che dite? Allora sarete come chi parla con il vento». E ha detto in 14,27 e 28: «Uno parli e l'altro traduca. Se non vi è nessun traduttore, chi parla in chiesa in una lingua straniera taccia»²⁶.

Si tenta però di conservare in qualche misura, anche minima, l'uso del greco e del copto: numerosissime monizioni diaconali e risposte del popolo sono tuttora pronunciate in lingua greca²⁷, e il sacerdote a sua discrezione può scegliere se e quando adoperare un po' di copto nella liturgia che sta celebrando. Nella pratica quotidiana, la tendenza conservativa di mantenere la liturgia nella lingua copta e greca convive pacificamente e in perfetta simbiosi con l'opposta esigenza di usare un idioma intelligibile. Il desiderio di mantenere l'uso del greco e del copto almeno per certe formule di uso frequente è stato efficacemente spiegato in questo modo: «Si possono tradurre i testi, non le abitudini»²⁸.

Per quanto riguarda le letture bibliche, l'uso prevede che siano fatte prima in copto e successivamente in arabo. Proprio per questo motivo di fronte all'altare, davanti all'iconostasi, si trovano non uno, bensì due amboni: uno sul lato orientale, rivolto verso il santuario, che serve per la declamazione delle letture in lingua copta, e uno a occidente, rivolto verso la navata, adoperato per la lettura della traduzione in lingua araba. La traduzione araba, chiamata in arabo *interpretazione* (تفسير), è probabilmente in uso dal X secolo²⁹. Oggi la let-

²⁶ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΥΑΒ, o.c., p. 181 (traendo dalla *Summa di Al-Safi*). Traduzione di Mamdouh Chéhab.

²⁷ Le ha raccolte O. BURMESTER, *The Greek Kîrugmata Versicles and Responses and Hymns in the Coptic Liturgy*, «Orientalia Christiana Periodica» 2 (1936), pp. 363-394. Chi conosce il greco ed assiste ad una cerimonia copta non può non notare la terribile pronuncia del greco, che è solitamente del tutto ignoto sia al celebrante sia ai fedeli.

²⁸ A. BUDDE, *Die ägyptische Basilios-Anaphora*, Münster, Aschendorff, 2004 (Jerusalem Theologisches Forum 7), p. 598.

²⁹ È la data proposta da R. G. Coquin (*Les formes de participation*, o.c., p. 126) sulla base di un'aggiunta presente nella traduzione araba del *Testamentum Domini* operata su un testo copto dell'anno 926, nella quale si prescrive «l'interpretazione della parola dei libri santi, affinché essi apprendano ciò

tura in copto è solitamente abbreviata, limitata alle prime righe del testo; essa avviene peraltro in direzione del santuario, e non risulterebbe né udibile né comprensibile ai presenti. Talvolta si tralascia completamente la lettura in copto, anche quella abbreviata, per passare subito a quella in arabo. Nei paesi al di fuori dell'Egitto il sistema è ulteriormente differenziato: alla lettura in arabo fa seguito la traduzione nella lingua del luogo, ed entrambe vengono proclamate dall'ambone voltato in direzione dell'assemblea; oppure si omette del tutto anche la lettura in arabo, limitandosi a quella nella lingua più facilmente comprensibile a tutti.

È opportuno ricordare che durante la levata dell'incenso e la celebrazione dell'eucaristia i copti non si limitano solo alla lettura dei testi biblici; sono previste infatti altre letture (in arabo o nella lingua corrente del luogo) dedicate espressamente all'ammaestramento dei fedeli, tra le quali è bene ricordare almeno le omelie dei santi Padri, specialmente di abba Shenute di Atripe, e i testi tratti dal sinassario. Così spiega la rubrica dell'eucologio:

Il libro del sinassario raccoglie moltissime notizie sui martiri, sui santi e su altri, menzionando le feste del Signore nei giorni dell'anno. Viene letto a scopo di commemorazione e venerazione, e soprattutto affinché gli ascoltatori si sentano stimolati dalla loro esimia vita, li imitino e si sentano incoraggiati nel combattimento per la virtù, imitando per quanto possibile questi uomini vittoriosi. Lo stesso ragionamento vale per l'antifonario, i sermoni, le vite dei martiri e dei santi e i florilegi dei Padri. Se non ci fossero il sinassario e gli altri libri indicati, non saremmo venuti a conoscenza delle notizie sui santi, i quali sono di grande utilità spirituale perché insegnano, stimolano e animano al compimento delle buone opere; giacché la lettura di tutti i libri spirituali fa progredire nella virtù la maggior parte degli ascoltatori e impedisce ad alcuni di accrescere il loro distacco da esse³⁰.

che è necessario alla buona condizione della loro vita e conoscano i comandamenti della giustizia» (cod. Borg. ar. f. 11r).

³⁰ ΠΙΧΘΗ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΔΒ, *o.c.*, pp. 105-106. Traduzione di Mamdouh Chéhab.

Va infine notato l'uso diffuso tra i fedeli di adoperare libretti nei quali è riportato il testo della messa nella lingua o nelle lingue in cui si è soliti celebrare in quella chiesa. In tal modo, i fedeli sono invogliati a seguire lo svolgersi della celebrazione e possono evitare qualunque errore nel rispondere al diacono o al sacerdote. L'educazione alla liturgia e al canto, peraltro, è parte integrante dell'istruzione catechistica che solitamente viene impartita proprio la domenica mattina, sul modello delle *Sunday schools* assai diffuse in ambito protestante.

3. L'ESPRESSIONE VOCALE DELLA PREGHIERA

Presso i copti difficilmente si potrebbe distinguere una preghiera orale da una mentale³¹, in quanto la preghiera dovrebbe sempre manifestare con la bocca ciò che la mente concepisce; solamente quando le circostanze impediscono al fedele di esprimersi con voce elevata «egli deve pregare interiormente nel proprio cuore»³². La soluzione ottimale, però, è che il fedele durante la liturgia possa cantare. Per questo è previsto che i testi liturgici siano cantati³³, per quanto e per come è possibile, evitandone la semplice recitazione; fanno eccezione alcune isolate parti, come la proclamazione della professione di fede, che viene recitata. Durante la celebrazione della messa le preghiere presidenziali sono sempre udibili; esse vengono cantillate in uno stile ritmicamente libero e melismatico, con una lunga melodia ornata, oppure in un tono recitativo più semplice e

³¹ È una distinzione cara alla mistica occidentale; cf. ad esempio la ripartizione operata da Francisco de Osuna, l'iniziatore della letteratura mistica spagnola, il quale distingue tra la preghiera orale (per i principianti) e quella mentale, che può essere meditativa (per i progrediti) o contemplativa (per i perfetti).

³² AL-ŠAFĪ ABŪ AL-FADĀ'IL IBN AL-'ASSĀL, *Nomocanone*, 133.

³³ Per una buona introduzione sulla musica copta, si vedano i numerosi articoli contenuti nella *Coptic Encyclopedia* al soggetto *Music*. Si veda anche la sintesi di M. ROY, *Koptische Kirchenmusik*, in *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, vol. V, Kassel - Bärenreiter, Stuttgart, 1996, e alcuni articoli raccolti all'indirizzo <http://www.coptic.org/music>.

scorrevole³⁴; non è previsto l'uso — attestato presso i sacerdoti bizantini — di recitare sottovoce l'anafora oppure la prima parte delle orazioni che concludono le litanie di preghiera, elevando il tono in canto solamente per proclamarne la parte finale (l'ecfonesi). Gli interventi diaconali sono solitamente cantati in modo meno ornamentato e più ritmico, mentre la musica corale per ovvie necessità segue un ritmo fisso e non può abbandonarsi a personali improvvisazioni.

Il coro, esattamente come avviene spesso in Occidente, funge da traino del canto dell'assemblea. Ci sono dei capi-cantori, che tradizionalmente erano uomini ciechi, i quali hanno il compito di tramandare oralmente l'esecuzione dei canti e di addestrare gli altri coristi; ma spesso i cori sono costituiti da tutti i semplici fedeli che desiderano farne parte, e comunque l'assemblea è sempre invitata a unirsi al canto del coro. È infatti abbastanza facile, partecipando a una celebrazione, udire il popolo cantare assieme al coro, specialmente le melodie più conosciute e più ripetitive. Questo perché, diversamente dalla tradizione bizantina, la difficoltà tecnica del canto non si è accresciuta al punto da escludere il popolo dalla sua esecuzione.

A parte le brevi risposte del popolo, vi sono alcuni momenti precisi che, durante le celebrazioni, lasciano spazio al canto corale. Per limitarsi all'eucaristia vera e propria, ciò avviene ad esempio quando il sacerdote officiante si reca a levare l'incenso prima della lettura dell'epistola paolina, mentre il popolo canta un inno alla Vergine:

Questo è il turibolo d'oro puro contenente gli aromi che è nelle mani di Aronne il sacerdote, quando offre l'incenso sull'altare³⁵.

Dopo la lettura dell'epistola cattolica in arabo, si canta quanto segue:

³⁴ Sul canto nella celebrazione eucaristica si veda I. BORSARI, *Caractéristiques générales du chant de la messe copte*, «Studia Orientalia Christiana Collectanea» 14 (1970-1971), pp. 412-442.

³⁵ Πίχουμ ντε πιερχολωσηιον εθουαδ, o.c., p. 238. Di qui in avanti le traduzioni dei testi copti sono tutte mie.

Dio si porta via i peccati del popolo per mezzo dell'olocausto e in odore di soavità. Questi ha offerto se stesso, sacrificio accetto sulla croce per la salvezza della nostra stirpe³⁶.

Al bacio di pace, si canta l'inno ἁσπασμός variabile, uno dei quali è il seguente:

Salutatevi con un bacio santo, purificate i vostri cuori da ogni male. Siate pronti per il dono di Dio che ricevete da questi misteri, per mezzo dei quali otteniamo pietà e remissione dei nostri peccati, secondo la sua grande misericordia³⁷.

Sono poi previsti il canto del *Sanctus*, del salmo 150 prima della comunione³⁸ e di altro. Certe melodie, proprio perché eseguite a ogni celebrazione, sono ben conosciute dal popolo; in tal modo esso può facilmente prendere parte al canto.

Il canto copto può essere modulato secondo diversi toni musicali, che Abû'l-Barakât ibn Kabar³⁹ mette in relazione con gli stati d'animo della gioia, dell'umiliazione, della tristezza e del coraggio, paragonandoli all'octoeuco greco⁴⁰. Vi sono quindi un *tono gioioso*, un *tono triste*, un *tono funereo* e un *tono della crocifissione*, oppure toni che dipendono dal calendario liturgico, come il *tono annuale*, il *tono nei giorni di grande digiuno*, il *tono nella festa della gloriosa risurrezione* e il *tono di Kiyahk* per il mese dell'Avvento. Lo stesso tono può essere cantato in forma *corta*, *abbreviata* o *lunga*. I due toni più usati devono il loro nome a due parole copte, **ⲁⲗⲁⲙ** e **ⲃⲁⲧⲐⲢ**, tratte dagli incipit di due *theotokia*. Generalmente il *tono adam* si utilizza dalla domenica al martedì, mentre dal mercoledì al sabato si usa il *batos*.

Il coro si dispone di fronte all'iconostasi, ai lati della porta

³⁶ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, *o.c.*, p. 254.

³⁷ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, *o.c.*, pp. 355-356

³⁸ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, *o.c.*, pp. 317, 410.

³⁹ *Lampas tenebrarum*, 24. Traduzione francese in L. VILLECOURT, *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église copte*, «Le Muséon» 36 (1923), pp. 262-263. Per un'altra fonte medievale sul canto liturgico G. GRAF, *Der kirchliche Gesang nach Abu Ishaq al-Mu'Taman b. Ibn Al'Assal*, «Bulletin de la Société d'Archéologie Copte» 13 (1948-1949), pp. 161-178.

⁴⁰ Cf. I. BORSAL, *Y a-t-il un «Octoéchos» dans le système du chant copte?*, «Studia aegyptiaca» 1 (1974), pp. 39-53.

che introduce al santuario dove c'è l'altare. È suddiviso in due parti, una a nord e una a sud; talvolta cantano all'unisono, talvolta in modo responsoriale, a seconda dell'indicazione dei libri liturgici che identificano ciascuno dei due cori con una lettera dell'alfabeto: B da بحري (*nord*), e Q da قبلي (*sud*). Il canto del coro è accompagnato dal triangolo e dai cimbali. A seconda del canto che accompagnano, i cantori toccano o sfregano i due cimbali l'uno contro l'altro, completando l'esecuzione facendone tintinnare gli orli e concludendo con un tocco finale.

Il motivo per cui i canti sono preferiti alla semplice recitazione, secondo Iûḥannâ Salâmah, è il seguente:

Gli inni producono una forte impressione nell'anima, poiché penetrano le parti più profonde del cuore e suscitano tutti i sentimenti che una creatura ragionevole deve al Creatore. Dio stesso, peraltro, si compiace di simili canti e inni speciali per la sua glorificazione nella devozione pubblica, e li raccomanda [...]. Poiché l'uomo è un composto di anima e corpo, è necessario che lodi il suo Creatore e che canti le sue grandezze non soltanto con lo spirito, ma anche col suono delle labbra e con la voce corporea [...] per suscitare entusiasmo nei fedeli, come si pratica con i soldati nel campo di battaglia, i quali con la varietà dei tamburi e dei pifferi vengono incoraggiati a combattere i loro nemici⁴¹.

4. L'ARCHITETTURA DELLA CHIESA

È innegabile che la struttura della chiesa e la disposizione dei suoi vari elementi abbia una stretta relazione con il tema della partecipazione all'azione liturgica⁴². Normalmente la

⁴¹ *La perla preziosa nella spiegazione dei riti e delle credenze della Chiesa* (اللؤلؤ النفيسة في شرح طقوس و معتقدات الكنيسة), Il Cairo, 1909, vol. I, pp. 200-206. Citato da G. GIAMBERARDINI, *La preghiera nella Chiesa copta*, «Studia Orientalia Christiana Collectanea» 8 (1963), p. 8.

⁴² Sull'architettura e l'arredamento della chiesa copta, il classico A. BUTLER, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, Clarendon Press, Oxford 1884, e il recente P. GROSSMANN, *Christliche Architektur in Ägypten*, Brill, Leiden 2002.

chiesa copta ha forma rettangolare, ed è suddivisa all'interno in quattro parti: santuario, coro, navata e narcece. Il santuario, che corrisponde *grosso modo* al presbiterio latino, sta sullo sfondo dell'edificio, possibilmente a oriente, in una posizione leggermente sopraelevata. La sua funzione principale è quella di racchiudere l'altare (o gli altari⁴³) e delimitare la zona che lo circonda. L'altare maggiore che sta al centro è dedicato al santo della chiesa, ed è sormontato da una cupola. Un tempo il santuario era suddiviso dal resto della chiesa mediante una sorta di balaustra, che permetteva comunque la piena visuale dalla navata; a partire dal VII secolo essa si è ingrandita sempre più, fino a divenire un alto divisorio di legno pregiato, spesso adornato con avorio e ricoperto di icone a imitazione della bizantina iconostasi. Quest'iconostasi costituisce dunque un elemento di chiara separazione tra il clero officiante e l'assemblea. Al centro del divisorio si trova una porta di accesso all'altare, la «porta regale» o «porta del santuario». È questa l'unica apertura attraverso la quale i fedeli possono vedere ciò che accade nei pressi dell'altare. Questa porta è chiusa da un velo, solitamente di velluto rosso ricamato con immagini sacre, croci e scritte; ma durante le celebrazioni esso rimane spesso aperto, proprio per permettere al popolo di vedere che cosa accade nel santuario. Nell'iconostasi vi sono anche altre due porte laterali, e talora alcune piccole aperture (come finestrelle) che danno sulla navata; ma esse hanno la funzione nel primo caso di permettere l'ingresso di coloro che debbono accedere al santuario, nel secondo di garantire la visuale della navata per chi si trova all'interno, piuttosto che quella di favorire la partecipazione visiva del popolo radunato nella chiesa. Sul fondo delle chiese più antiche, nell'abside, può stagliarsi l'antica sede episcopale circondata da gradini, con i seggi sui quali si sedevano i sacerdoti; ciò dimostra che l'uso antico era quello di presiedere la celebrazione da una sede centrale, rialzata e dunque perfettamente visibile, con la partecipazione del clero conceleberrante.

⁴³ Non essendo concesso di celebrare durante lo stesso giorno più di una liturgia eucaristica per ogni altare, si è provveduto ad aumentarne il numero.

La chiusura del santuario e la scomparsa della prassi della concelebrazione, però, ha reso inefficace l'antica disposizione; in questo caso i copti hanno ovviato a questo inconveniente ricollocando altrove il trono del vescovo, che oggi è mobile e viene posto al di fuori del santuario in un luogo visibile per tutti.

La seconda parte della chiesa è il coro, che si trova di fronte al santuario. In passato era delimitato anch'esso da un divisorio con un'apertura al centro. È il luogo riservato a diaconi, suddiaconi e cantori parati. Al suo interno si trovano due amboni: quello sul lato orientale, rivolto verso il santuario, serve per la declamazione delle letture in lingua copta; quello di occidente, invece, è rivolto verso la navata e si usa per la lettura della traduzione in lingua araba o in un'altra lingua comprensibile ai presenti.

La navata è la parte dedicata ai fedeli; nelle chiese più vecchie era a sua volta suddivisa in due parti da una graticciata, la prima dedicata agli uomini, l'altra alle donne. Oggi gli uomini si collocano al lato settentrionale, le donne a quello meridionale. Nei monasteri si è soliti sedersi su tappeti, mentre nelle altre chiese si possono adoperare delle panche.

L'ultima parte della chiesa, che ha perso la sua originaria funzione, è quella che anticamente era un nartece, dedicato all'accoglienza dei penitenti o di coloro che non erano ammessi all'interno della chiesa; oggi è caduto in disuso e nella pratica è sostituito da un semplice vestibolo d'ingresso, all'interno del quale in certi monasteri e chiese dei villaggi dell'alto Egitto permane l'uso di lasciare le scarpe prima di entrare in chiesa.

5. GLI ATTORI DELLA LITURGIA

Si è detto che le parti dell'edificio ecclesiastico all'interno delle quali attualmente si dispongono i convenuti per una celebrazione sono tre: il santuario per il clero, il coro per gli inservienti e i cantori, e infine la navata per i fedeli. Tale sistemazione trova un preciso corrispettivo nella tripartizione suggerita dalle rubriche dell'eucologio copto:

È noto che le preghiere della Chiesa competono a tre soggetti della cui presenza non si può fare a meno: il sacerdote, l'inser-viente ed il popolo⁴⁴.

I soggetti sono dunque tre: il sacerdote officiante, l'inser-viente (possibilmente un diacono) e il popolo, cioè tutti gli altri, siano essi laici o chierici.

L'officiante principale o presidente del rito, presbitero o vescovo, è sempre uno solo. A lui possono essere associati altri sacerdoti assistenti, specie in presenza di un vescovo, i quali lo aiutano nel compimento di certe incombenze o nella recita di certe preghiere⁴⁵. L'assistente può sostituire l'officiante in alcune infusioni dell'incenso e in alcune incensazioni, può partecipare alle processioni attorno all'altare assieme a lui, recitare alcune orazioni e somministrare la comunione sotto la specie del vino. In occasione della celebrazione con assistenza episcopale alcuni documenti prescrivono che al vescovo, pur non partecipando direttamente alla liturgia, sia riservata la scelta del pane più adatto per l'eucaristia che dovrà svolgersi⁴⁶. Le rubriche chiariscono quali sono le funzioni di pertinenza del clero assistente. Non si tratta però di una concelebrazione vera e propria, perché l'assistente (o gli assistenti) non prendono parte alla recita dell'anafora, pur potendo essere presenti all'altare⁴⁷. Sono però state ritrovate antiche monizioni diaconali (*diakonika*), impiegate anche in occasione dell'ordinazione del patriarca e dei vescovi, che invitavano a stendere la mano verso il pane e il vino al momento delle parole dell'istituzione, e sono quindi interpretabili come un testimonio della pratica della concelebrazione⁴⁸.

⁴⁴ Πρωτον ντε πιερχολοσιον εθουαβ, o.c., p. 16. Traduzione di Mamdouh Chéhab.

⁴⁵ H. MALĀK, الاشتراك في التقديس (*La concelebrazione*), « صديق الكاهن (*L'amico del clero*) » 6 (1954), pp. 167-174, spiega il ruolo del clero assistente e riporta il parere delle fonti canoniche e liturgiche della Chiesa copta.

⁴⁶ O. H. E. BURMESTER, *The Liturgy coram patriarcha aut episcopo in the Coptic Church*, «Le Muséon» 49 (1936), pp. 79-84.

⁴⁷ Presso i Copti cattolici, invece, tutti recitano ad alta voce le parole dell'istituzione eucaristica.

⁴⁸ Cf. R. COQUIN, *Vestiges de concélébration eucharistique chez les Melchi-*

Al sacerdote celebrante non è concesso di celebrare l'eucaristia senza l'assistenza di un inserviente. Così si esprime in proposito una fonte giuridica medievale, i *Praecepta Patrum*:

[Gli apostoli] hanno ordinato e dichiarato che il sacerdote il quale santifichi l'oblazione da solo agisce contro la tradizione, poiché non gli è lecito santificarla senza avere un diacono accanto a sé. Il Signore infatti ha detto: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro»⁴⁹.

Le rubriche degli eucologi menzionano continuamente lo *šammâs* (شماس, termine di ascendenza siriana). La traduzione più in uso, ma impropria, è *diacono*; vengono chiamati infatti con questo nome anche altri inservienti, come il suddiacono e il lettore. Qualunque *šammâs*, dunque anche solo lettore o suddiacono, può fare da inserviente durante la liturgia, in caso di bisogno; l'unica differenza è che solo un vero diacono può amministrare la comunione al calice. Se non c'è un diacono tocca al sacerdote assistente, e se manca anche questo al celebrante stesso. Oggi in genere si ordinano lettori o suddiaconi i giovani, anche adolescenti, eletti con un criterio non molto diverso da

tes égyptiens, les Coptes et les Éthiopiens, «Le Muséon» 80 (1967), pp. 37-46; J. M. HANSENS, *Un rito di concelebrazione della Messa proprio della liturgia alessandrina*, «Studia Orientalia Christiana Collectanea» 13 (1968-1969), pp. 1-34. L'invito è *stendete, presbiteri, le mani* (ἐκτείνετε οἱ πρεσβύτεροι) e *stendete nuovamente le mani con timore* (πάλιν ἐκτείνετε μετὰ φόβου). Esse sono scomparse dal rituale boairico del basso Egitto, ma sono attestate nell'alto Egitto, in Etiopia e presso i Melchiti. Può anche darsi che la loro scomparsa sia dovuta alla forte svalutazione del ruolo del diacono all'interno della liturgia: così H. BRAKMANN, *Le déroulement de la Messe copte, structure et historie*, in *L'eucharestie: célébrations, rites, piétés*, a cura di A. M. Triacca - A. Pistoia, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1995 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 79), p. 126.

⁴⁹ *Praecepta Patrum*, §19; trad. tedesca in W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Deichert, Leipzig 1900, p. 192. I *Praecepta Patrum* sono un'opera compilativa che dipende evidentemente dai *Canones apostolorum XXX*, una traduzione araba di ventisette prescrizioni apostoliche siriane: cf. J. DARBLADE, *La collection canonique arabe des melchites (XIIIe-XVIIe siècles)*, Imprimerie de St. Paul, Harissa 1946 (Codificazione canonica orientale. Fonti. Serie II. Fascicolo XIII), pp. 51-53.

quello adoperato per scegliere i chierichetti del rito romano⁵⁰. Conseguentemente, le celebrazioni domenicali abbondano di inservienti piccoli e grandi. Il diaconato è riservato agli adulti, in genere già ammogliati. Papa Shenouda III ha ricominciato a ordinare diaconi che resteranno celibi.

Il terzo soggetto è il popolo. È necessario che qualcuno del popolo sia presente alle celebrazioni, come dispone chiaramente uno dei canoni arabi di san Basilio: «Non si cominci la messa prima che tutto il popolo si sia radunato»⁵¹. Esso si dispone lungo la navata, dalla quale partecipa alla liturgia che si svolge principalmente all'interno del santuario.

6. IL RUOLO DEL SACERDOTE

Al termine di un approfondito studio sull'anafora di san Basilio, Achim Budde ha voluto descrivere la partecipazione del popolo alla liturgia copta servendosi dell'aggettivo «ineguagliata» (*beispiellos*). Tutta la liturgia, e l'anafora in particolare, ha infatti il carattere di una preghiera comunitaria; in essa sono continui i ringraziamenti per i benefici che Dio ha voluto elargire a tutto il suo popolo e la richiesta di grazia e misericordia per tutti i fedeli. «È davvero la preghiera di tutta la Chiesa radunata, che solo il vescovo o il presbitero designati per il servizio possono qui innalzare a Dio»⁵². È raro infatti che il sacerdote rivolga a Dio le proprie orazioni in prima persona singolare, sia nelle preghiere presidenziali sia nelle apologie sacerdotali.

⁵⁰ Che questo fosse l'uso già nel XVIII secolo lo attesta Richard Pococke, secondo cui i Copti «creano diaconi all'età di otto o nove anni» (*Voyages de Richard Pococke*, Costard, Paris 1772, p. 253).

⁵¹ *Canones S. Basilii CVI*, 97; traduzione tedesca dell'intero corpus in W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen, o.c.*, pp. 231-283. L'opera è stata certamente composta in greco al di fuori dell'Egitto. Il compilatore ha usato gli scritti di Basilio ma anche i *Canones Hippolyti* e la *Traditio apostolica*. Sulla collezione, J. DARBLADE, *La collection canonique, o.c.*, pp. 150-153. È in corso di pubblicazione la versione copta recentemente riscoperta.

⁵² A. BUDDÉ, *Die ägyptische Basilios-Anaphora*, Aschendorff, Münster 2004, p. 593.

Parlando solitamente al plurale, egli fa sì che il silenzio dei semplici fedeli non possa essere interpretato come espressione di una presenza assolutamente passiva, ma piuttosto come la partecipazione di tutti alle parole di colui che, da solo, presiede l'azione liturgica. Eccone un esempio, dalla preghiera dell'incenso per la lettura dell'epistola paolina:

Dio grande, eterno, senza principio né fine, grande nel tuo consiglio e potente nelle tue opere, che sei in ogni luogo e dimori con tutti; sii anche con noi, nostro Sovrano, in quest'ora, e rimani in mezzo a tutti noi. Monda i nostri cuori e santifica le nostre anime. Purificaci da tutti i peccati che abbiamo commesso volontariamente o involontariamente, e concedici di offrire al tuo cospetto oblazioni razionali e sacrifici di benedizione⁵³.

Il valore dell'uso della prima persona plurale risulterà ancor più significativo se si pensa che quest'orazione va pronunciata sottovoce, e conseguentemente non può essere udita dagli altri. Il sacerdote non si limita a pregare a nome dei presenti, ma ricorda sempre anche tutti i cristiani che in quel momento si trovano altrove, raggruppandoli sotto l'espressione ricorrente di «tutto il tuo popolo» oppure «resto del tuo popolo»:

Preghiamo e supplichiamo la tua benevolenza, o amante degli uomini, affinché questo mistero che tu hai disposto in nostro favore per la salvezza non sia condanna per noi, né per tutto il tuo popolo⁵⁴.

Accogli questo incenso dalle nostre mani, di noi peccatori, in odore di soavità, per la remissione dei peccati nostri e del resto del tuo popolo⁵⁵.

Anche quando si tratta di un'apologia sacerdotale, dove il sacerdote prega per se stesso, non manca l'allargamento ai presenti e a tutti gli assenti:

⁵³ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, *o.c.*, p. 235.

⁵⁴ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, *o.c.*, p. 271 (preghiera del velo dell'iconostasi).

⁵⁵ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, *o.c.*, pp. 39-40 (preghiera dell'incenso del mattino).

Ricordati, Signore, della mia debolezza, io che sono povero, e rimettimi i miei numerosi peccati: assolvì noi e assolvì tutto il tuo popolo⁵⁶.

Il carattere comunitario della liturgia copta è dimostrato dalla presenza di numerose orazioni di benedizione, di assoluzione, di richiesta di purificazione per tutto il popolo, in una misura superiore a quella visibile negli altri riti. Talvolta è prevista l'esplicita menzione di alcune categorie che compongono il popolo di Dio; ognuna di esse, infatti (il diacono usa il termine *τάγμα*, cioè *ordine*, per designarlo), ha un suo ruolo ben stabilito e menzionato all'interno della liturgia, del quale è chiamato a essere sempre consapevole:

Ricordati, Signore, dei figli della Chiesa: gli egumeni, i presbiteri, i diaconi, i monaci, il clero e tutto il popolo oggi raccolto nella santa Chiesa, gli uomini e le donne, i vecchi e i giovani, i piccoli e i grandi, quelli che conosciamo e quelli che non conosciamo, nostri nemici e nostri amici. Signore, assolvili tutti e rimetti loro tutti i loro peccati⁵⁷.

Diversamente da quanto avviene nelle apologie sacerdotali del rito romano preconciare o di quello bizantino, pronunciate sottovoce e in prima persona, nel rito copto l'implorazione comunitaria sostituisce la privata accusa dei peccati, come in questa assoluzione che segue il *Pater noster*:

Sovrano Signore Dio onnipotente, guaritore delle nostre anime, dei nostri corpi e dei nostri spiriti [...]. Fa' che i tuoi servi, i miei padri, i miei fratelli e la mia debolezza siano assolti per bocca mia, attraverso il tuo Spirito Santo, o buono e amante degli uomini. O Dio, che togli il peccato del mondo, apprestati a ricevere il pentimento dei tuoi servi [...]. E se abbiamo peccato contro di te, in parole od opere, perdonaci e rimetti a noi, in quanto buono ed amante degli uomini. O Dio, assolvì noi e assolvì tutto il tuo popolo da ogni peccato [...]. Scrivi il nostro nome con tutti i cori dei tuoi santi nel regno dei cieli, in Gesù Cristo nostro Signore⁵⁸.

⁵⁶ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, *o.c.*, p. 137 (commemorazione).

⁵⁷ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, *o.c.*, pp. 133-134.

⁵⁸ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, *o.c.*, pp. 396-400.

Le preghiere di benedizione non hanno la forma di un'invocazione del sacerdote affinché Dio manifesti la sua benevolenza su fedeli da lui distinti; sono piuttosto una richiesta collettiva, espressa a nome dell'assemblea, dove il presidente dell'azione liturgica parla a nome di tutti:

Dio abbia misericordia di noi, ci benedica, su di noi faccia splendere il suo volto e abbia pietà di noi. Signore, salva il tuo popolo e benedici la tua eredità: pascili, innalzali in eterno. Eleva il corno dei cristiani per mezzo della potenza della croce vivificante. Per le suppliche e le preghiere che la nostra Signora [...] Santa Maria innalza sempre per noi, e i tre grandi Santi illuminatori Michele, Gabriele e Raffaele, e i quattro esseri incorporati, i ventiquattro vegliardi e tutte le schiere celesti, san Giovanni Battista, i centoquarantaquattromila, i nostri signori padri gli apostoli, i tre santi fanciulli e santo Stefano; il contemplatore di Dio Marco l'evangelista, apostolo santo e martire; san Giorgio, san Teodoro, san Mercurio Filopatore [...]. La loro santa benedizione, il loro favore, la loro forza, la loro grazia, il loro amore e il loro aiuto siano con noi tutti per sempre. Amen⁵⁹.

Esistono poi orazioni presidenziali esplicitamente dedicate ai fedeli presenti in chiesa. È il caso della preghiera per le adunanze:

Ricordati, Signore, delle nostre adunanze. Benedicile. Fa' che esse siano per noi senza ostacolo o impedimento; che possiamo farne, secondo la tua santa e beata volontà, case di preghiera, case di purezza e case di benedizione. Concedile a noi, Signore, e ai tuoi servi che verranno dopo di noi, in eterno⁶⁰.

Non mancano poi le orazioni espresse in favore delle varie necessità del popolo. Si prega, ad esempio, per la salita delle acque del fiume (le piene del Nilo), le piogge, le sementi, le verzure, le piante del campo, gli alberi da frutto, le vigne, ecc., a seconda della stagione in cui si sta celebrando. Anche in questo caso il sacerdote prega per i bisogni di varie categorie di persone:

⁵⁹ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, *o.c.*, pp. 140-146 (benedizione finale della levata dell'incenso).

⁶⁰ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, *o.c.*, pp. 43-44.

Falli crescere [i frutti] secondo la giusta misura, secondo la tua grazia. Allieta il volto della terra, fa' che siano inebriati i suoi solchi e moltiplicati i suoi frutti; preparalo per il seme e la mietitura. Amministra la nostra vita come conviene. Benedici la corona dell'anno con la tua benignità, a motivo del povero del tuo popolo, della vedova, dell'orfano, dell'ospite, dello straniero, e di noi tutti che speriamo in te e supplichiamo il tuo santo nome. Infatti gli occhi di tutti sperano in te, giacché tu dai loro il nutrimento al momento opportuno. Agisci con noi secondo la tua bontà, tu che dai nutrimento a ogni carne. Colma i nostri cuori di gioia e di letizia, affinché, disponendo del necessario in ogni cosa e sempre, possiamo sovrabbondare in ogni opera buona⁶¹.

Anche il contenuto delle preghiere sacerdotali, nella misura in cui le richieste espresse toccano da vicino coloro che prendono parte alla liturgia, è un elemento che favorisce la fattiva partecipazione di tutti. Nei paesi diversi dall'Egitto in cui le stagioni non corrispondono, o non c'è necessità di pregare per un fiume o un certo tipo di raccolto, sono stati concessi degli adattamenti del testo appropriati per la situazione contingente.

Certe preghiere, poi, sono dedicate a chi si prende cura della chiesa e delle sue offerte, e in certi casi costituiscono un ricordo del periodo in cui i fedeli portavano in chiesa offerte in natura. Ad esempio:

Il sacerdote: Ricordati, Signore, di coloro che ti hanno presentato questi doni, di coloro per i quali ti sono stati presentati, e di coloro per mezzo dei quali ti sono stati presentati. Dona a tutti loro la ricompensa dai cieli.

Il diacono: Pregate per questi doni santi e preziosi, per i nostri sacrifici e per coloro che li presentano⁶².

Oppure, più dettagliatamente:

Il diacono: Pregate per coloro che si prendono cura dei sacrifici, delle offerte, delle primizie, degli olii, degli incensi, dei veli, dei libri per la lettura e dei vasi dell'altare; che Cristo nostro Dio

⁶¹ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΔΒ, o.c., pp. 593-594.

⁶² ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΔΒ, o.c., pp. 214-215.

li ricompensi nella Gerusalemme celeste, e ci rimetta i nostri peccati.

Il popolo: Signore, pietà.

Il sacerdote: I sacrifici, le offerte, le azioni di grazie di coloro che offrono onore e gloria al tuo santo nome, accettale sul tuo santo altare razionale del cielo [...]. Come hai accettato le offerte di Abele il giusto, il sacrificio del nostro padre Abramo e i due oboli della vedova, così accetta anche le offerte di ringraziamento dei tuoi servi presso di te, quelle abbondanti e quelle esigue, quelle occulte e quelle manifeste. A coloro che desiderano recarti offerta, ma non ne hanno la possibilità, e a coloro che ti hanno presentato oggi stesso questi doni, accorda le cose incorruttibili in luogo di quelle che si corromperanno, quelle celesti in luogo di quelle terrestri, quelle eterne in luogo di quelle temporali. Colma di ogni bene le loro case e i loro magazzini⁶³.

La monizione diaconale che apre l'anafora riporta questo comando: προσφέρειν κατὰ τρόπον (*Offrite convenientemente!*)⁶⁴, come per disciplinare un trasporto delle offerte all'altare. È questo uno di quei casi in cui il testo è rimasto invariato, mentre l'uso pratico è mutato. È invece rimasta in auge l'abitudine di condividere con il popolo, al termine della messa, il pane della benedizione. All'inizio della liturgia, infatti, vengono presentati al sacerdote tre, cinque o sette pani; dopo averli esaminati, lui ne sceglie solo uno, quello migliore e senza difetti, il quale servirà per la consacrazione ed è chiamato *pane dell'agnello*. Gli altri vengono conservati presso l'altare, benedetti, spezzati e distribuiti ai presenti alla fine della liturgia: è questo il *pane della benedizione* o, alla greca, *pane della εὐλογία*. Il pezzo di pane può essere dato a chiunque è presente in chiesa, in segno di familiarità cristiana⁶⁵.

Un curioso rito avviene dopo la purificazione dei vasi sacri, al termine della comunione e prima della benedizione finale.

⁶³ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, o.c., pp. 609-612.

⁶⁴ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, o.c., p. 573.

⁶⁵ Cf. H. MALĀK, خبز الألوجية (Il pane dell'eulogia), «صديق الكاهن» (L'amico del clero) 6 (1954), pp. 216-221. Esso corrisponde all'ἀντιδώρον della liturgia bizantina.

Il sacerdote versa dell'acqua sulle proprie mani, vi soffia sopra per tre volte, ne lascia cadere un po' sulla mensa dell'altare e ne lancia il resto in aria, sopra il proprio capo, per congedare l'angelo del sacrificio ormai concluso, dicendo:

O Angelo di questo sacrificio che t'involi verso l'alto con questo inno: ricordati di noi davanti a Dio, affinché ci rimetta i nostri peccati⁶⁶.

Quindi si passa le mani bagnate sul volto e tocca con le proprie mani bagnate la barba dei sacerdoti assistenti. Prende poi la caraffa dell'acqua, esce dal santuario e attraversa tutta la navata lanciando manate d'acqua sui visi dei fedeli presenti. È questo un adattamento relativamente recente, in quanto in precedenza era previsto che il sacerdote si recasse a porre la mano sul capo di ciascuno dei fedeli; in questo modo, cioè estendendo a tutto il popolo il rito dell'acqua eseguito nel santuario, si può agevolmente congedare anche un'ingente folla di astanti. I presenti, piccoli e grandi, si sottopongono volentieri all'aspersione, talvolta sporgendosi allo scopo di essere raggiunti dall'acqua; l'unica preoccupazione, è quella di levarsi in tempo gli occhiali.

Un'ultima osservazione. I copti sono perfettamente consapevoli del fatto che i propri testi liturgici costituiscono un efficace cibo spirituale per tutte le necessità dei fedeli. Essi non concepiscono una preghiera della Chiesa che non sia chiaramente regolamentata e fedele alla tradizione; di conseguenza sono molto conservatori, e difficilmente potrebbero concepire una riforma sostanziale della propria liturgia, che ritengono già perfetta e utile per tutti i bisogni del popolo cristiano. La loro scarsa conoscenza della storia della liturgia li porta inoltre a ritenere che i tratti essenziali del loro culto risalgano direttamente all'era apostolica, e ciò costituisce un'ulteriore motivazione per escluderne qualsivoglia riforma radicale. L'antichità, l'ordine e la completezza dei loro riti viene addirittura indicata come rimedio alla frammentazione delle confessioni cristiane:

⁶⁶ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΔΒ, *o.c.*, p. 427.

È naturale che i gruppi cristiani che vogliono mantenere continuità e stabilità nella Chiesa seguano nel loro culto un ordine stabilito. Alcune sette o gruppi estremisti prestano culto senza alcun ordine e, conseguentemente, hanno perso direzione e stabilità. Se il culto si realizza secondo gli umori e le mode dell'assemblea, la Chiesa inevitabilmente perderà la propria stabilità. Una tale continua erosione dell'olistica concezione apostolica conduce alla tragica trascuratezza delle necessità di qualcuno dei membri della Chiesa. Il sistema apostolico della nostra Chiesa è fisso e imm modificabile, e adempie a ogni necessità di tutto il popolo, in ogni tempo. Oggi possiamo vedere che i membri di molte denominazioni cristiane sono affamati di spiritualità. È triste vedere come alcuni di loro ricorrono a sorgenti non cristiane per rimpolpare il loro insufficiente nutrimento spirituale. Ci auguriamo che queste comunità possano riscoprire l'Ortodossia prima che le cose peggiorino ulteriormente⁶⁷.

7. IL RUOLO DEL DIACONO

Che le preghiere presidenziali siano orientate a ottenere la partecipazione del popolo, anche quando essa si realizzi nel silenzio e non sia accompagnata da qualche gesto dimostrativo, è confermato dalle funzioni svolte dal diacono. Il ruolo del diacono è importante e necessario, e senza di lui è illecito celebrare l'eucaristia: in sua assenza, infatti, un inserviente qualunque è chiamato a farne le veci. Egli ha il compito di invitare il popolo alla preghiera, pronunciando le monizioni che i libri liturgici riservano alla sua funzione. Alcune volte si tratta di meri inviti a prestare attenzione, come quando dice *πρόσχωμεν Θεῷ μετὰ φόβου* (*Stiamo attenti a Dio con timore!*) oppure semplicemente *πρόσχωμεν* (*Stiamo attenti!*), o di esortazioni a disporsi all'ascolto, come quando dice *ἀκούσωμεν* (*Ascoltiamo!*)⁶⁸. Altre volte si crea una tipica struttura in forma dialogica: il sacerdote enuncia il contenuto di un'orazione; il

⁶⁷ BISHOP METTAOUS, *The Spirituality of the Rites of the Holy Liturgy in the Coptic Orthodox Church*, St. George Church, Alexandria 1997, p. 20.

⁶⁸ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, o.c., pp. 128, 289, 100

diacono invita il popolo alla preghiera; il popolo risponde con un *Kyrie eleison*; il sacerdote riprende a pregare a nome di tutti; il popolo pronuncia un secondo *Kyrie eleison* e il celebrante conclude con una dossologia. *Exempli gratia*, ecco alcuni stralci dell'orazione per i defunti:

Il sacerdote: Ancora preghiamo Dio onnipotente [...]. Ricordati, Signore, delle anime dei tuoi servi che si sono addormentati, nostri padri e nostri fratelli.

Il diacono: Pregate per i nostri padri e fratelli che si sono addormentati e hanno riposato nella fede di Cristo sin dal principio; per i nostri santi padri arcivescovi, i nostri santi padri vescovi [...] e per il pieno riposo dei cristiani: che Cristo nostro Dio possa far riposare tutte le loro anime nel paradiso di delizia; quanto a noi, possa egli agire con misericordia nei nostri riguardi e ci rimetta i nostri peccati.

Il popolo: Signore, pietà.

Il sacerdote: Degnati, Signore, di concedere a tutte le loro anime il riposo nel seno dei nostri santi padri Abramo, Isacco e Giacobbe [...]. Dona a loro assieme a noi parte ed eredità, con tutti i tuoi santi.

Il popolo: Signore, pietà.

Il sacerdote: Per la grazia, le misericordie e l'amore per gli uomini del tuo Figlio unigenito [...] per tutti i secoli dei secoli. Amen⁶⁹.

Il sacerdote, dunque, prega a nome di tutto il popolo, mentre il diacono invita i presenti ad associarsi alla preghiera questa volta non solo mediante l'ascolto in silenzio, ma anche intervenendo personalmente nell'invocazione della misericordia divina. È interessante notare che la lunga preghiera è interrotta per ben due volte dal *Kyrie eleison*, il secondo neppure richiesto da un intervento del diacono, quasi come se la richiesta appena pronunciata dal sacerdote a nome di tutti andasse accompagnata lungo il suo svolgersi da un'esplicita approvazione degli astanti. Solo così la loro partecipazione sembra essere garantita e dimostrata efficacemente. Ciò presume, ovviamente, che il popolo sia nella condizione di poter seguire la preghiera per rispondere al momento opportuno.

⁶⁹ ΠΙΣΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΩΣΙΟΝ ΕΘΟΥΔΒ, o.c., pp. 49-56.

È probabile che anticamente l'invitatorio sacerdotale e la monizione diaconale avessero lo scopo di invitare i presenti alla preghiera silenziosa, lasciando poi a disposizione qualche attimo di silenzio; al termine, l'orazione presidenziale concludeva e riassumeva a nome di tutti le richieste di ciascuno. Se questo schema spesso è rimasto ben visibile, altrove pare essere stato deformato. Ad esempio, come nota Coquin⁷⁰, l'invitatorio dell'orazione per la Chiesa che segue la preghiera del velo mostra un'insolita giustapposizione: la prima parte vede il popolo come destinatario, mentre la seconda bruscamente muta il proprio interlocutore e si rivolge a Dio stesso:

Ancora preghiamo Dio onnipotente, Padre del nostro Signore, nostro Dio e nostro Salvatore Gesù Cristo. Preghiamo e supplichiamo la tua benevolenza, o amante degli uomini: ricordati, Signore, della pace della tua Chiesa, una, unica, santa, cattolica e apostolica⁷¹.

Lo schema primitivo è facilmente immaginabile: all'invitatorio del sacerdote seguivano la monizione diaconale, la preghiera silenziosa e una conclusione eucologica dell'officiante. Coquin ritiene che spesso le acclamazioni del popolo abbiano preso il posto dei momenti di silenzio (*horror vacui!*). Anche la litania di intercessione che l'inserviente pronuncia durante il digiuno di Ninive (dieci settimane prima di Pasqua) e in quaresima, durante la levata dell'incenso del mattino dopo la spiegazione delle profezie, sembra portare il ricordo di una silenziosa preghiera del popolo:

Il diacono (in arabo): Pregate per i viventi.

Il popolo (in greco): Signore, pietà.

Il diacono (in greco): Inginocchiamoci.

Il popolo (in copto): Abbi pietà di noi, o Dio Padre onnipotente.

Il diacono (in greco): Alziamoci⁷².

⁷⁰R. G. COQUIN, *Les formes de participation*, o.c., p. 124.

⁷¹ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, o.c., pp. 276-277.

⁷²ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, o.c., pp. 87-89.

Il fatto che gli inviti del diacono siano in greco ma la risposta del popolo in copto, farebbe pensare che quest'ultima sia stata aggiunta in seguito, in sostituzione della silenziosa e personale preghiera di ciascun fedele inginocchiato. Quanto visto assomiglia molto da vicino allo schema delle orazioni solenni del venerdì santo nella liturgia romana: il diacono invita i fedeli a inginocchiarsi (*Flectamus genua*) e, dopo aver lasciato un po' di tempo perché possano pregare in silenzio, li invita a rialzarsi (*Levate*) per ascoltare la preghiera sacerdotale che riassume le intenzioni di tutti in una formula unica. L'ignoranza della lingua latina e la clericalizzazione del rito aveva progressivamente fatto sparire questo momento di raccoglimento, e aveva reso le monizioni diaconali un vuoto formalismo⁷³; la riforma della settimana santa latina ha ristabilito l'antico costume⁷⁴. I copti, invece, hanno preferito sostituire quello spazio con una risposta del popolo data a voce alta.

Naturalmente il fatto che il diacono esorti il popolo alla preghiera, al silenzio o al canto non significa che una reale e sentita partecipazione possa essere *ipso facto* data per scontata; ma è indicativo che i libri liturgici si preoccupino di associare sempre i fedeli, almeno interiormente, alle preghiere sacerdotali, ricercandone la costante attenzione favorita dai richiami dell'inserviente.

È evidente che la funzione del diacono nel rito copto è diversa da quella del suo corrispettivo bizantino. Quest'ultimo funge da intermediario tra il sacerdote e il popolo, cantando ad alta voce sulla porta del santuario e assumendo una posizione e un ruolo di mediazione tra il clero e i fedeli. Il diacono copto, invece, si limita a invitare il popolo alla preghiera

⁷³ Cf. H. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta. Commentarius historicus*, Herder, Romae 1957, p. 786.

⁷⁴ *Missale romanum*, Typis Vaticanis, Romae 2002³, p. 314, §11-12: «Diaconus, si adest vel, eo absente, minister laicus, stans ad ambonem, dicit invitationem, quo intentio significatur. Deinde omnes per aliquod temporis spatium in silentio orant, et postea sacerdos, stans ad sedem, vel, pro opportunitate, ad altare, manibus extensis, dicit orationem [...]. Ante orationem sacerdotis adhiberi possunt, iuxta traditionem, invitationes diaconi *Flectámus genua - Leváte*, cum genuflexione omnium ad precationem in silentio».

(*Pregate per...*) senza sostituirsi a esso⁷⁵; quando parla non si rivolge a Dio, ma piuttosto ai fedeli. Le risposte alle monizioni diaconali da parte del popolo non sono rivolte al diacono, ma a Dio stesso; qualche volta il dialogo avviene direttamente tra i fedeli e il sacerdote, senza frapposizioni. Il diacono inoltre non si reca alla porta del santuario per la proclamazione, ma rimane nel posto in cui si trova in quel momento a motivo del suo servizio, normalmente al di là dell'iconostasi. Deve però sempre mantenere il contatto con il popolo al quale si rivolge, anche con lo sguardo, perché, come spiega un commentatore della prima metà del XIII secolo, «sarebbe sconveniente se il suo volto fosse rivolto a oriente mentre sta parlando al popolo che si trova alle sue spalle». Voltare le spalle all'interlocutore da parte del diacono è qualificata come cosa indecorosa⁷⁶.

8. IL RUOLO DEL POPOLO

Una delle più frequenti modalità di partecipazione espressa dei fedeli alla celebrazione della liturgia è costituita dalle risposte alle monizioni diaconali o agli inviti pronunciati dal sacerdote celebrante. Il coro, se presente, può sostenere la voce dei fedeli; ma il vero protagonista è tutto il popolo congregato:

Quanto spetta al popolo lo potrebbero dire i cantori soltanto [...] oppure questi unitamente agli inservienti e sacerdoti non celebranti e al resto del popolo, i quali pronunciano assieme a loro. In linea generale, con il termine «popolo» si intendono

⁷⁵ Le monizioni che incominciano con l'espressione προσεύξασθε ὑπὲρ... (*pregate per...*) sono così numerose che nei manoscritti talvolta sono abbreviate in προς e in arabo sono identificate con il termine derivato *ibrûsât* (إبروسات).

⁷⁶ *Ordinamento del sacerdozio* (ترتيب الكهنوت), 13 e 21; ed. J. ASSFALG, *Die Ordnung des Priestertums. Ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche (Tartib al-kabanut)*, Centre d'Études orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte, Kairo 1955, pp. 111 e 134 (citato da A. BUDDÉ, *Die ägyptische Basilios-Anaphora*, Aschendorff, Münster 2004, p. 595).

tutti coloro che sono presenti in chiesa: sacerdoti, inservienti e laici, fatta eccezione per il sacerdote e l'inserviente celebranti⁷⁷.

Per usare le parole dell'egumeno del monastero dei Siriani, «ognuno che sia presente alla divina liturgia dovrebbe condividere e prender parte alle risposte con tutto il cuore, tutta l'anima e tutti i sensi per ottenere da Dio il conforto e la pace in sovrabbondanza che egli ci procurerà. Davanti alle risposte, d'altra parte, sta scritto «il popolo risponde», non già «l'inserviente risponde»⁷⁸!

Il *Kyrie eleison*, formula già conosciuta nella letteratura pagana, presente nella versione greca dei Settanta e diffusissima in tutte le tradizioni liturgiche orientali, è l'implorazione (o acclamazione) predominante. Talvolta si tratta di un'unica proclamazione; talvolta va ripetuta per tre volte; in certe litanie di intercessione è la risposta finale di ciascuna delle invocazioni, forse in sostituzione di un primitivo spazio di silenzio successivamente caduto in disuso, come ad esempio si può vedere in questa ektenia dall'anafora di San Gregorio:

Il sacerdote: Sì, ti preghiamo, Cristo nostro Dio.

Il popolo: Signore, pietà.

Il sacerdote: Rendi saldo il fondamento della Chiesa.

Il popolo: Signore, pietà.

Il sacerdote: Radica in noi la concordia dell'amore.

Il popolo: Signore, pietà.

Il sacerdote: Accresci la verità della fede.

Il popolo: Signore, pietà⁷⁹.

E così via, per altre diciassette intenzioni. Talvolta la formula è ampliata: ἐλέησον ἡμᾶς, ὁ Θεός, ὁ Πατήρ ὁ παντοκράτωρ (*Pietà di noi, Dio Padre onnipotente*) oppure ἐλέησον ἡμᾶς, ὁ Θεός, ὁ σωτήρ ἡμῶν (*Pietà di noi, Dio salvatore nostro*)⁸⁰. In

⁷⁷ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, o.c., p. 16. Traduzione di Mamdouh Chéhab.

⁷⁸ BISHOP ΜΕΤΤΑΟΥΣ, *How to Benefit from the Holy Liturgy*, Bishopric of Youth, Il Cairo 2000, pp. 7-8.

⁷⁹ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, o.c., pp. 501-502.

⁸⁰ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, o.c., pp. 347, 511.

certi casi, invece, è prescritta una serie di addirittura quarantun *Kyrie eleison*: alla levata dell'incenso, dopo la recita del *Credo*, se ne canta la prima parte (tre molto lunghi, se cantati in tono solenne, oppure diciassette, se li si recita), e la seconda parte la si completa dopo l'assoluzione finale⁸¹.

L'altra risposta assai comune è quella dell'*amen*, a cui talvolta è aggiunta come un doppione la traduzione copta: **ⲁⲙⲎ ⲉⲉⲉⲱⲟⲩⲓ** (*Amen. Così sia*)⁸². Vi sono poi diverse brevi acclamazioni e interiezioni, come ad esempio il **ⲱⲉ ⲛⲣⲟⲩⲛⲓ** (*Per cent'anni!*) che viene pronunciato dopo una dossologia che precede il canto di comunione e dopo il rinvio al termine della messa⁸³. Talvolta si assiste a un vero e proprio botta-risposta tra l'assemblea e il sacerdote, come nel consueto dialogo che apre l'anafora, tutto in greco:

Il diacono: Offrite convenientemente! State in piedi con timore!
Guardate verso oriente! Stiamo attenti!

Il popolo: Pietà di pace, sacrificio di lode.

Il sacerdote: Il Signore sia con tutti voi.

Il popolo: E con il tuo spirito.

Il sacerdote: In alto i vostri cuori.

Il popolo: Sono rivolti al Signore.

Il sacerdote: Rendiamo grazie al Signore.

Il popolo: È degno e giusto.

Il sacerdote: È degno e giusto, è degno e giusto: realmente infatti è degno e giusto, in verità⁸⁴.

Nel rito romano, di qui in avanti il popolo tace fin quasi alla fine del canone. Per apprezzare la differenza, merita di essere riportato per esteso il blocco *post Sanctus-verba institutionis-epiclesis* dell'anafora copta di san Basilio:

Il sacerdote: [...] Egli ha stabilito un giorno per la retribuzione, nel quale si manifesterà per giudicare il mondo in giustizia e darà a ciascuno secondo le proprie opere.

⁸¹ Cf. **Ⲡⲓⲗⲱⲙ ⲛⲧⲉ Ⲡⲓⲉⲛⲭⲟⲗⲟⲩⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲖ**, *o.c.*, pp. 115, 515, 79-80 e 86.

⁸² **Ⲡⲓⲗⲱⲙ ⲛⲧⲉ Ⲡⲓⲉⲛⲭⲟⲗⲟⲩⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲖ**, *o.c.*, p. 147.

⁸³ **Ⲡⲓⲗⲱⲙ ⲛⲧⲉ Ⲡⲓⲉⲛⲭⲟⲗⲟⲩⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲖ**, *o.c.*, pp. 410, 435, 542.

⁸⁴ **Ⲡⲓⲗⲱⲙ ⲛⲧⲉ Ⲡⲓⲉⲛⲭⲟⲗⲟⲩⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲖ**, *o.c.*, pp. 312-314.

Il popolo (in greco): Secondo la tua pietà, Signore, e non secondo i nostri peccati.

Il sacerdote: Egli ci ha lasciato questo grande mistero di pietà. Infatti, avendo stabilito di consegnare se stesso alla morte per la vita del mondo,

Il popolo (in greco): Crediamo.

Il sacerdote: Egli prese il pane nelle sue mani sante, pure, immacolate, beate e vivificanti,

Il popolo: Crediamo che questo è in verità. Amen.

Il sacerdote: alzò gli occhi al cielo verso di te, che sei il Padre suo, il Dio e il Sovrano di tutti; rese grazie, lo benedisse, lo santificò,

Il popolo (in greco): Crediamo, confessiamo e glorifichiamo.

Il sacerdote: lo spezzò, lo diede ai suoi santi discepoli e apostoli puri, dicendo: «Prendetene, mangiatene tutti; questo infatti è il mio corpo, che sarà spezzato per voi e per molti altri e dato in remissione dei peccati. Fate questo in memoria di me».

Il popolo: Questo è in verità. Amen.

Il sacerdote: Allo stesso modo anche il calice, dopo la cena; vi mescé del vino e dell'acqua, rese grazie, lo benedisse, lo santificò,

Il popolo (in greco): E ancora crediamo, confessiamo e glorifichiamo.

Il sacerdote: lo gustò e lo diede ai suoi santi discepoli e apostoli puri, dicendo: «Prendetene, bevetene tutti; questo infatti è il mio sangue della nuova alleanza, che sarà versato per voi e per molti altri e dato in remissione dei peccati. Fate questo in memoria di me.

Il popolo: Anche questo è in verità. Amen.

Il sacerdote: Infatti ogni volta che mangerete di questo pane e berrete di questo calice, annunciate la mia morte, professate la mia risurrezione e fate memoria di me, finché io venga».

Il popolo (in greco): Amen, amen, amen. Annunziamo la tua morte, Signore, professiamo la tua santa risurrezione ed ascensione. Ti lodiamo, ti benediciamo, ti rendiamo grazie e ti preghiamo, o Dio nostro.

Il sacerdote: Noi, pertanto, facendo memoria delle sue sante sofferenze, della sua resurrezione dai morti, della sua ascensione ai cieli, della sua sessione alla tua destra, o Padre, della sua seconda venuta che proviene dai cieli, tremenda e piena di gloria,

ti presentiamo quei tuoi doni da ciò che è tuo, secondo tutto, per tutto e in tutto.

Il diacono: Adorate Dio con timore e tremore.

Il popolo: Ti lodiamo, ti benediciamo, ti serviamo e ti adoriamo.

Il sacerdote: E ti supplichiamo, Signore nostro Dio, noi peccatori e indegni tuoi servi. Ti adoriamo per il beneplacito della tua benevolenza, affinché scenda il tuo Spirito Santo su di noi e su questi doni qui presenti: li santifichi, li trasformi e li manifesti cose sante fra le tue cose sante.

Il diacono (in greco): Siamo attenti! Amen.

Il sacerdote: E che questo pane lo renda il corpo santo di lui,

Il popolo: Credo.

Il sacerdote: del nostro Signore, nostro Dio e nostro Salvatore Gesù Cristo, dato in remissione dei peccati e per la vita eterna in favore di coloro che ne parteciperanno;

Il popolo: Amen.

Il sacerdote: e questo calice, ugualmente, il sangue prezioso della nuova alleanza di lui,

Il popolo: E ancora credo.

Il sacerdote: del nostro Signore, nostro Dio e nostro Salvatore Gesù Cristo, dato in remissione dei peccati e per la vita eterna in favore di coloro che ne parteciperanno.

Il popolo (in greco): Amen. Signore, pietà. Signore, pietà. Signore, pietà⁸⁵.

È evidente che nel momento centrale della celebrazione eucaristica l'attenzione estrema e la partecipazione attiva del popolo sono un requisito indispensabile, che caratterizza fortemente la tradizione liturgica copta. È stato calcolato che su 195 versetti di cui è composta l'anafora, 127 competono al sacerdote, 27 al diacono e 41 al popolo; il rapporto tra il sacerdote e il popolo è quindi di tre a uno, il che dimostra una percentuale molto alta di partecipazione dei fedeli nella recita dell'anafora⁸⁶. Difficilmente ciò potrebbe avvenire se la preghiera fosse tutta recitata a bassa voce, in una lingua incomprensibile e misteriosa. L'idea affermata in occidente in epoca medievale

⁸⁵ Πίχων ντε πιερχολοσιον εσοϋαβ, o.c., pp. 328-342.

⁸⁶ A. BUDDÉ, *Die ägyptische Basilios-Anaphora*, Aschendorff, Münster 2004, p. 594.

che il canone eucaristico fosse una specie di *sancta sanctorum* riservato al sacerdote, intraducibile e arcano, è estranea alla teologia copta.

Da questo stralcio risulta ulteriormente dimostrato, come già detto, che la funzione del diacono non è quella di sostituirsi al popolo nel suo diretto interagire con l'officiante: i suoi due unici interventi, infatti, sono volti a ottenere l'attenzione e la prostrazione dell'assemblea, che è il vero soggetto dialogante con il sacerdote. Le risposte del popolo sono perfettamente coerenti con il tema sviluppato dal celebrante. Quando questi evoca lo spettro del giudizio universale, il popolo si appella alla misericordia divina (*Secondo la tua pietà, Signore, e non secondo i nostri peccati*); quando narra ciò che avvenne durante l'ultima cena, manifesta la propria fede (*Crediamo! Questo è in verità!*); quando questo ricorda la promessa del Signore (*Ogni volta che mangerete di questo pane... Annunciate la mia morte, ecc.*), quello agisce di conseguenza (*Annunziamo la tua morte, ecc.*); alla richiesta di inginocchiarsi in adorazione, il popolo proclama lode e adorazione (*Ti lodiamo, ti benediciamo, ti serviamo e ti adoriamo*); all'epiclesi dichiara la propria fede, questa volta ciascuno al singolare (*Credo!*); alla menzione della remissione dei peccati e della vita eterna, implora la misericordia divina (*Amen. Signore, pietà*). Più avanti, prima della frazione del pane, il popolo proclamerà la propria fede nell'eucaristia: *Adoriamo il tuo corpo santo e il tuo sangue prezioso*⁸⁷. Sono risposte che denotano fede, adorazione, lode, implorazione di pietà e di perdono, nella piena associazione alla preghiera sacerdotale.

Una particolare attenzione è stata dedicata da René-Georges Coquin a una formula tipica della tradizione alessandrina che compare quattro volte nell'eucologio⁸⁸: si tratta dell'espressione greca *Σωθεις ἀμήν. Καὶ τῷ πνεύματι σου* (o anche solo *Σωθεις ἀμήν*)⁸⁹. Il *σωθεις*, in quanto participio aoristo passivo (nominativo o vocativo) di *σῶζω* (*salvare*), viene solitamente tradotto con *salvato*, senza che però sia chiaro che cosa signifi-

⁸⁷ ΠΙΣΤΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΔΒ, o.c., p. 385.

⁸⁸ R. G. COQUIN, *Les formes de participation*, o.c., pp. 130-132.

⁸⁹ ΠΙΣΤΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΔΒ, o.c., pp. 224, 275, 402, 535.

fichi⁹⁰. Un fatto certo è che, essendo al singolare, la parola va applicata a un soggetto unico. I libri liturgici traducono con *خلصت* che può essere vocalizzato come *خَلَصْتْ* (*kballasta*) cioè *hai salvato*, oppure come *خُلِصْتُ* (*kbullist*) cioè *sono/sei stato salvato*. Coquin ha tentato di risolvere il problema ricorrendo a un'emendazione del termine: saremmo di fronte a una forma corrotta, a motivo dell'itacismo, di un originale *σωθείης*, seconda persona singolare dell'ottativo aoristo (*salvus sis*). Egli infatti ha riscontrato negli *Apophthegmata Patrum* l'uso di questo termine come sinonimo di *χαίρε* (*sta' felice!*), cioè come formula di saluto: *Salute a te!*, non diversamente da come avviene con *ὕγιαυτε* (*sta' bene!*)⁹¹. Egli ritiene che si tratti di un saluto tipico dell'Egitto, ma io l'ho ritrovato anche a Costantinopoli tra gli scritti di Teodoro Studita come saluto di congedo al termine di una lettera⁹². In un passo degli *Apophthegmata Patrum*, però, *σωθείης* può essere ben compreso solo se comparato al suo corrispettivo copto **ⲙⲓⲐⲔ**: è questo un augurio di salute accompagnato da un senso di gratitudine, spesso tradotto come *Grazie!*⁹³ Molte volte in copto si incontra

⁹⁰ Fa eccezione l'interpretazione di JEAN MICHEL HANSENS che Coquin definisce «midrashica»: *Salvati (sumus) re vera et (ita sit) cum spiritu tuo* (in *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, vol. III, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1932, p. 38).

⁹¹ Ho ricercato le occorrenze: *Apophthegmata Patrum*, in *Patrologia graeca*, vol. 65, coll. 261,23 e 280,40; PSEUDO-MACARIUS, *Apophthegmata*, in *Patrologia graeca*, vol. 34, coll. 240,34 e 260,19.

⁹² THEODORUS STUDITA, *Epistulae*, 95, 217, 266, 341, 374, 489; ed. G. FATOUROS, *Theodori Studitae Epistulae*, De Gruyter, Berlin 1992.

⁹³ Testo greco: *Apophthegmata Patrum*, in *Patrologia graeca*, vol. 65, col. 240,13-15. Testo copto: É. AMÉLINEAU, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte. Vies des saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime et Domèce, Jean le Nain, etc.*, Leroux, Paris 1894, p. 350. Il racconto è questo (traduco il greco): «Raccontavano riguardo a Giovanni il Piccolo di Tebe, discepolo di abba Ammoe, che aveva trascorso dodici anni al servizio dell'anziano, mentre questi era ammalato [...]. Ma l'anziano non se ne dava a cura; e sebbene questi si affaticasse assai per lui, non gli disse mai: «Grazie» (*σωθείης*). Ma sul punto di morire, mentre gli anziani gli stavano seduti intorno, gli prese la mano e gli disse: «Grazie, grazie, grazie!». Quindi lo rimandò agli anziani, dicendo: «Costui è un angelo, non un uomo». Amélineau traduce **ⲙⲓⲐⲔ** con «Courage!». Sul verbo **ⲙⲓⲐⲔ**, cf. W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1939, pp. 158-159.

la formula **ΜΙΟΚ ΤΟΝΟΥ**, cioè *Tante grazie!* o *Grazie davvero!* Non sarebbe questo un perfetto corrispettivo dell'espressione liturgica greca σωθείς ἀμήν? Coquin ne è persuaso, e trova conferma di ciò nel fatto che quest'acclamazione seguirebbe sempre qualche momento della celebrazione nel quale il popolo è menzionato come beneficiario: dopo la preghiera del ringraziamento (σωθείς pronunciato dal popolo) e prima del τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις (*Le cose sante ai santi*) nelle anafore di Basilio e Gregorio (pronunciato dal diacono), dopo alcune intercessioni. Più difficile giustificare l'occorrenza del σωθείς pronunciato dal popolo dopo la lettura del vangelo in arabo (o dopo l'omelia, se è prevista). La recensione greca della liturgia di Basilio, poi, mette in bocca ai diaconi un καὶ πάλιν σωθείς (*E ancora σωθείς*) dopo che il diacono celebrante aveva detto καὶ πάλιν πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ (*E ancora, andate in pace!*)⁹⁴. Qui la seconda parte della formula *E allo spirito tuo* (talvolta omissa) forse originariamente non faceva parte della formula σωθείς ἀμήν, ma ne era la risposta, successivamente fusa con la domanda.

In conclusione: la formula così come è tramandata (σωθείς) è molto difficile da spiegarsi; se potesse essere confermata la teoria di Coquin, saremmo di fronte a un'antica quanto unica testimonianza di viva partecipazione del popolo e degli inservienti alla celebrazione eucaristica, dove il presidente dell'assemblea viene ringraziato pubblicamente dai fedeli per la liturgia che sta celebrando o che ha appena finito di celebrare. Mi viene alla mente quanto accade sempre più spesso in alcune chiese italiane: dopo la benedizione conclusiva il sacerdote aggiunge, *ad libitum*, un ulteriore saluto all'assemblea (*Buona domenica a tutti!* oppure *Buona festa!*), al quale i fedeli rispondono spontaneamente con un *Grazie, altrettanto!* La differenza è che un simile saluto di ringraziamento sarebbe entrato nella liturgia copta molti secoli prima, al punto da diventare una formula canonizzata e riportata dai testi liturgici!

⁹⁴ É. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, Baer, Francofurti ad Moenum 1847², vol. I, p. 84.

9. LA GESTUALITÀ

Gabriele Giamberardini ha raccolto un buon numero di motivazioni che gli autori copti antichi e moderni forniscono per giustificare gli atteggiamenti esteriori della persona durante la preghiera⁹⁵. In primo luogo, la prescrizione di pregare con il viso rivolto a oriente: perché il paradiso terrestre era situato in oriente; perché il sole sorge dall'oriente e Cristo è sole di giustizia; perché Cristo, come Davide, è nato in oriente; perché la gloria del Signore è apparsa a oriente; perché la stella dei Magi apparve in oriente; perché Cristo, mentre era sulla croce, aveva il viso rivolto all'oriente; perché il Signore ascese al cielo in oriente; perché lo Spirito Santo discese sulla Vergine e sugli apostoli in oriente; perché in oriente fu costruita la prima chiesa; perché Dio scelse la sua mistica sposa, Gerusalemme, in oriente; perché i santi Padri nei loro canoni prescrivono di celebrare la messa verso oriente; perché nella Bibbia spesso si parla dell'oriente; perché Cristo verrà a giudicare i vivi e i morti da oriente; perché la voce di Dio arrivò a Davide da oriente; perché Adamo, scacciato dal paradiso e uscito dalla porta occidentale, si girava sempre verso oriente. Il diacono durante la liturgia invita più volte a dirigere il proprio sguardo dicendo *εις ἀνατολὰς βλέψατε* (*Guardate verso oriente!*)⁹⁶. In chiesa tra le lampade dell'iconostasi si sospendono una o più uova di struzzo che marcano la posizione dell'oriente, di modo che i fedeli sappiano in quale direzione va indirizzata la preghiera⁹⁷.

⁹⁵ G. GIAMBERARDINI, *La preghiera nella Chiesa copta*, «Studia Orientalia Christiana Collectanea» 8 (1963), pp. 13-17. L'articolo è un'ottima presentazione della preghiera presso i Copti.

⁹⁶ Ad esempio ΠΙΣΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΘΘΟΥΔΒ, *o.c.*, pp. 573 e 633.

⁹⁷ Eccone l'interessante esplicazione simbolica di Ibn Sabbā': «Tra le lampade sono sospese uova di struzzo perché gli struzzi, maschi e femmine, a differenza degli altri uccelli, hanno la particolarità di non covare le loro uova quando vogliono farle schiudere. Il maschio e la femmina si contentano di guardarle durante il tempo determinato, sino al giorno dell'apertura [...]. Se uno di essi cessa di guardarle nello spazio di un battito di ciglia, le uova si guastano e non si aprono, onde questi uccelli rimangono frustrati circa l'oggetto dei loro desideri. In questo caso si prende l'uovo guasto e si sospende nella chiesa, in mezzo alle lampade, in maniera da essere veduto.

L'elevazione degli occhi nella preghiera è prescritta a imitazione del salmista (Sal 122,1: «A te levo i miei occhi») e di quanto fece Gesù durante la risurrezione di Lazzaro (Gv 11,41) e prima del suo arresto (Gv 17,1). Le braccia devono essere stese e le mani aperte, nella classica posizione dell'orante, come segno di umile preghiera (Sal 133,2: «Alzate le mani verso il tempio»); di fiducia (Es 17,11: «Quando Mosè alzava le mani, Israele era il più forte»); di supplica (1Re 8,38: «Supplica con le mani tese verso questo tempio»), per obbedire al comando dell'apostolo Paolo (1Tim 2,8: «Voglio che gli uomini preghino, dovunque si trovino, alzando al cielo mani pure»); e per ricreare la figura delle braccia stese sulla croce. Durante la celebrazione eucaristica è questo l'uso dei fedeli copti in corrispondenza della recita del *Pater noster*.

Si può partecipare alla liturgia in piedi, inclinati o prostrati. La posizione eretta è simbolo di dignità, fiducia e gioia. A ogni preghiera che il sacerdote propone ad alta voce e a ogni orazione d'intercessione è preposto un breve dialogo tra gli attori della liturgia: il sacerdote invita alla preghiera, il diacono esorta il popolo ad alzarsi in piedi, il sacerdote offre la pace a tutti e il popolo risponde al saluto:

Il sacerdote: Pregate.

Il diacono: State in piedi per la preghiera.

Il sacerdote: Pace a tutti.

Il popolo: E allo spirito tuo⁹⁸.

Anche prima della lettura del vangelo è prevista una monizione diaconale che invita ad assumere la posizione eretta: *στάθητε μετὰ φόβου Θεοῦ. Ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου* (*State in piedi con timor di Dio. Ascoltiamo il santo vangelo*)⁹⁹.

Ciò non perché esso sia da ornamento, ma per esortare quelli che lo vedono a non distrarre il loro spirito durante la preghiera, perché quella si guasterebbe come si è guastato l'uovo per non essere stato covato dallo sguardo» (V. MISTRĪH, *Pretiosa margarita de scientiis ecclesiasticis*, Centro Franciscano di Studi Orientali Cristiani, Il Cairo 1966, cap. 55; traduzione di Gabriele Giamberardini).

⁹⁸ Πιχωμ ντε πιεγχολοσιον εθοϋαβ, o.c., pp. 21-22 et passim.

⁹⁹ Πιχωμ ντε πιεγχολοσιον εθοϋαβ, o.c., p. 100.

In questo modo si cerca di ottenere l'attenzione dei fedeli e, nel caso delle orazioni, la partecipazione alle preghiere comunitarie pronunciate dal sacerdote, che terminano con un *Amen* conclusivo. Prima del *Sanctus*, il diacono si rivolge espressamente a chi è in posizione seduta: *Quanti siete seduti, alzatevi!* (οἱ καθήμενοι ἀνάστητε)¹⁰⁰.

L'inclinazione del capo, secondo Iūhannâ Salâmah, «è il segno della confusione che prova colui che prega, dei sentimenti della propria inferiorità dinanzi a Dio, in tal grado da reputarsi indegno di elevare i propri occhi verso la dimora dell'Altissimo»¹⁰¹. È il diacono, durante la liturgia, a invitare il popolo a piegare il capo con la formula *Inchinate i vostri capi al Signore!* (τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνετε) che viene proclamata in greco; l'assemblea risponde dicendo: *Davanti a te, o Signore* (ἐνώπιόν σου, Κύριε). L'invito compare prima delle preghiere di assoluzione e di benedizione, in particolare prima di alcune orazioni che sono dette appunto «preghiere di inclinazione del capo»¹⁰².

In certi casi è prevista la prostrazione, spesso preceduta da una doppia genuflessione, che sempre secondo Salâmah esprime l'adorazione e il profondo rispetto per il Signore, insistendo sul simbolismo della caduta di Adamo¹⁰³. Ci si prostra seguendo l'esempio di Gesù che pregò nell'orto con la faccia a terra (Mt 26,39) e si richiama la leggenda dell'apostolo Giacomo che, a forza di genuflettersi, aveva indurito la sua pelle come quella del cammello. Certe prostrazioni sono prescritte, come quella che precede l'epiclesi eucaristica o il τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις (*Le cose sante ai santi*)¹⁰⁴; il resto dipende dalle facoltà dell'orante,

¹⁰⁰ Πιχωμ ντε πιερχολοσιον εθουαβ, o.c., pp. 316, 475, 673.

¹⁰¹ *La perla preziosa nella spiegazione dei riti e delle credenze della Chiesa* (اللالى النفيسة في شرح طقوس و معتقدات الكنيسة), Il Cairo, 1909, vol. I, p. 200. Citato da G. GIAMBERARDINI, *La preghiera nella Chiesa copta*, o.c., p. 15.

¹⁰² Πιχωμ ντε πιερχολοσιον εθουαβ, o.c., pp. 125, 393, 425, 547, 667, 675.

¹⁰³ *La perla preziosa*, o.c., p. 197

¹⁰⁴ Πιχωμ ντε πιερχολοσιον εθουαβ, o.c., pp. 339 e 402.

secondo le sue forze e possibilità. In verità, all'invito del diacono *Adorate Dio con timore e tremore!* (ⲟⲩⲱⲱⲩⲧ ⲙⲫⲧ ⲛⲉⲛ ⲟⲩⲱⲟⲧ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲥⲟⲉⲣⲧⲉⲣ) oggi il popolo risponde chinando il capo o inginocchiandosi, mentre la prostrazione viene compiuta solo dal sacerdote. Peraltro sia il copto ⲟⲩⲱⲱⲩⲧ sia l'arabo سَجَدَ esattamente come avviene con le forme del verbo greco προσκυνέω, possono essere egualmente intesi sia come un invito ad *adorare* qualcosa con la disposizione dell'anima, sia come invito a *prostrarsi* davanti all'oggetto dell'adorazione¹⁰⁵.

Un gesto comunitario che non ha mai perso la propria vitalità è quello dello scambio del segno di pace. Che anticamente si trattasse di un vero e proprio bacio è tuttora testimoniato dal nome ἀσπασμός che portano l'orazione e il canto corrispondente (arabizzato in أسْبَسْمُس). L'uso attuale è quello di infilare nelle mani dell'altro entrambe le proprie mani stese, per poi staccarle e portare le estremità delle dita congiunte alle proprie labbra, senza nulla dire.

La comunione è sempre somministrata sotto le due specie, come in ogni Chiesa orientale. Se il rito romano ha praticamente escluso i fedeli dalla comunione al calice, l'uso copto è segno visibile di una più compiuta partecipazione all'eucaristia. Così la rubrica dell'eucologio:

Quando dà la comunione ad altri [il sacerdote] tiene la particola con la mano destra con due o tre dita e stende la mano sinistra sotto la suddetta particola; poi la offre alla bocca del comunicante. Il comunicando stia a sinistra del sacerdote, con un velo nella mano destra, steso sotto la sua bocca; quindi apre la bocca e il sacerdote gli dà la comunione. Per la comunione con il sangue, a tutti coloro che si avvicinano per comunicarsi il sacerdote avvicina il calice di modo che sia sotto la bocca, quindi gli dà la comunione con il cucchiaino. Non asciuga la bocca con un velo o altro. Infine, il comunicante beve un po' di acqua per «coprire» la propria eucaristia¹⁰⁶.

¹⁰⁵ In Gv 4 nel dialogo con la samaritana il termine è usato diverse volte!

¹⁰⁶ ΠΙΣΤΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ, *o.c.*, pp. 414-416. Traduzione di Mamdouh Chéhab.

10. CONCLUSIONI

Sulla costruzione della tradizione liturgica copta, che mostra caratteri di provenienza assai eterogenea, la semplicità monastica ha influito maggiormente di quanto sia avvenuto nella cerimoniosa liturgia bizantina imperiale o nella solenne liturgia romana. Essa, inoltre, non ha subito quel forte processo di clericalizzazione che le ha caratterizzate entrambe. Nonostante il suo carattere spiccatamente monastico, la liturgia egiziana ha mantenuto una fisionomia assai partecipativa e «popolare». Come l'edificio ecclesiastico è suddiviso in tre parti – santuario, coro e navata – così sono tre gli attori della liturgia eucaristica: l'officiante, gli inservienti e i fedeli. Il primo è il portavoce dell'assemblea celebrante, con la quale nelle parole e nei gesti mantiene costantemente un'attiva e percepibile relazione. Il diacono, ben lungi dall'essere un intermediario tra il celebrante e il popolo, o un sostituto di quest'ultimo, è una figura che oltre a farsi carico del servizio all'altare esorta continuamente il popolo alla viva partecipazione interiore ed esteriore. Sono numerose le acclamazioni dei fedeli, le risposte, i canti, e sono curate anche nei particolari tutte le azioni, i gesti e l'atteggiamento del corpo del popolo radunato in chiesa. Le letture e le orazioni vengono quasi sempre proclamate in una lingua comprensibile da tutti; ad esse si accompagna la lettura di sermoni e di vite di santi, che rendono la liturgia eucaristica un'occasione per proporre ai fedeli qualche *exemplum* di vita da imitare. I canti non richiedono mai una tecnica esecutiva particolarmente affinata, ma favoriscono nella loro relativa semplicità la partecipazione di tutta l'assemblea, guidata dal coro. Il popolo è invitato a partecipare al rito non solo con l'attenzione e la parola, ma anche con i gesti del corpo: genuflessioni, inchini, prostrazioni e levata delle mani.

Certi elementi che potrebbero sembrare degli ostacoli alla partecipazione – come, ad esempio, la difficoltà nel comprendere il greco e il copto e una certa separazione, anche visiva, tra il celebrante e i fedeli – in verità sono percepiti come tali solamente da un osservatore esterno, non già da un fedele copto. Mi sembra che un recente studio sulla concezione della liturgia

in epoca patristica abbia pienamente centrato quale fosse in origine, e quale tuttora rimanga nelle Chiese d'Oriente, il vero senso di partecipazione:

La partecipazione liturgica troppo sovente si riduce ancora, per noi moderni in contesto ecclesiale, incoscientemente contaminata come siamo da tutta una fraseologia e un'ideologia ambientale, a qualcosa di superficiale e fattuale, tutto sommato: si tratta di leggere un testo biblico, di dirigere un canto, di presentare intenzioni di preghiera comune [...]. In quest'ottica insufficiente o falsata, l'autentico «prendere parte» si piega verso un «prendere le parti» o, più ancora, verso un «prendere partito» [...]. Tutt'altra era, di sicuro, la prospettiva dei Padri e il livello di profondità al quale si situavano. Per loro, in effetti, la «partecipazione» non è di ordine fattuale, ma anzitutto e prima di tutto di ordine sacramentale. Qualunque prender parte all'azione liturgica in maniera esteriore non ha senso se non in subordine a questa partecipazione fondamentale, che è la partecipazione alle *sacra*, alle realtà sacre che mettono l'uomo in comunicazione con il Cristo pasquale e, attraverso ciò, costruiscono l'organismo vivente della Chiesa [...]. *Partecipare* e *celebrare* simboleggiano in qualche modo i due poli dell'azione liturgica: il primo verbo rappresenta il polo teologale, sacramentale, misterico, oggettivo e interiore, mentre il secondo riguarda di più il polo sociale, soggettivo ed esteriore»¹⁰⁷.

La chiesa egiziana non ha sentito la necessità di ricercare una maggiore partecipazione del popolo di Dio attraverso riforme che tenessero eccessivamente in conto l'aspetto razionalistico a discapito del regime simbolico del linguaggio rituale. Non ha applicato le leggi quotidiane della prossemica per abbattere qualunque distanza tra i fedeli e l'altare, ma ha piuttosto preferito interpretare la distanza o l'ostacolo alla piena visibilità come uno strumento per preservare il senso del mistero. Pur mostrando un forte interesse per la comprensibilità del rito, non ha ritenuto opportuno renderlo completamente intelligibile, nella persuasione – anche se forse inconsapevole o perlo-

¹⁰⁷ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, Desclée de Brouwer, Paris 2009, pp. 36 e 40.

meno non razionalizzata – che il rito non segua sempre le leggi della comunicazione ordinaria¹⁰⁸. È però evidente, anche da un confronto con le altre tradizioni liturgiche, che il rito copto è fedele testimone di una secolare tradizione che non ha mai considerato secondario il ruolo giocato dall'assemblea all'interno della celebrazione liturgica. È un rito molto «popolare», e come tale viene percepito da coloro che vi prendono parte. Come il Coquin ha efficacemente messo il luce, «l'aspetto popolare delle celebrazioni copte ci appare come il segno del radicamento profondo del cristianesimo nel popolo egiziano; e questa penetrazione è certamente stata il fattore determinante per la sopravvivenza della fede cristiana sulle sponde del Nilo, attraverso le vicissitudini della storia d'Egitto»¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cf. le osservazioni in proposito di R. TAGLIAFERRI, *La «magia» del rito. Saggi sulla questione rituale e liturgica*, Edizioni Messaggero, Padova 2006, p. 439 *et passim*.

¹⁰⁹ R. G. COQUIN, *Les formes de participation, o.c.*, p. 139.