

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE – ISTITUTO DI LITURGIA
ANNO ACCADEMICO 2025-2026

TEOLOGIA LITURGICO-SACRAMENTARIA:
SACRA EUCARISTIA (9L23)
PROF. JUAN REGO

LEZIONE II
LE PRIME TESTIMONIANZE: LA CELEBRAZIONE DELL'EUCARISTIA
NEI PRIMI TRE SECOLI

Fonti:

a) Fonti descrittive: Didaché 9, 10, 14; Giustino (Prima Apologia, cap. 66-67; Dialogo con Trifone)

b) Testi per i pasti festivi e per la preghiera-sacrificio: le “paleoanafore”

b.1. Testi ispirati alle forme di preghiera dopo il pasto: Costituzioni Apostoliche VII, 25-26 (Eucharistia mystica)

b.2. Testi ispirati alle forme di preghiera intesa come sacrificio: Papiro di Strasburgo (Gr 254)

c) Fonti interpretative: S. Ignazio di Antiochia (s. II); S. Ireneo di Lione (s. II-III); Tertulliano (s. II-III); S. Cipriano (s. III); Origene (s. III)

Testi per lo studio:

a) Appunti durante le lezioni

b) Enrico Mazza, L'antica dottrina dei sacramenti. La tipologia.

c) García Ibáñez, pp. 109-136

Concetti chiave:

- Importanza, struttura e termini chiavi dei testi presenti nella Didaché
- Importanza, tipologie, struttura e limiti delle “paleo-anafore”
- Il metodo tipologico applicato all'interpretazione delle azioni sacramentali
- Elementi teologici sottolineati dalle testimonianze patristiche (commento dei singoli testi): rapporto tra le eresie (docetisti, gnostici, acquariani) e la fede eucaristica; l'Eucaristia come farmaco di immortalità; l'Eucaristia come espressione e sorgente dell'unità della Chiesa; Eucaristia ed escatologia; rapporto fra celebrazione eucaristica e la ricezione della comunione; rapporto tipologico fra la celebrazione eucaristica, i gesti di Gesù durante l'Ultima Cena e la croce; le condizioni necessarie per accedere alla comunione; rapporto fra l'Eucaristia, le tentazioni e il martirio; la comunione “spirituale” con il Logos (Origene);

Dottrina dei Dodici Apostoli – Didaché 9, 10, 14

Difficoltà testuale: esiste una sequenza logica (formazione per il Battesimo, Cresima, Eucaristia) oppure ogni sezione ha un carattere indipendente? La sezione eucaristica (capp. 9-10) non è una “preghiera eucaristica”, né una “paleoanafora”, ma piuttosto un pasto rituale giudaico “cristianizzato”. Struttura: a) Rito prima del pasto, articolato in: una coppa con breve azione di grazie; pane spezzato con breve azione di grazie; preghiera per il raduno e per l’unità della Chiesa. b) Pasto. c) Preghiera di rendimento di grazie, corrispondente alla Birkat ha-Mazon giudaica (ma senza calice).

9:1 Riguardo all’Eucaristia, così rendete grazie:

2 Dapprima per il calice: Ti rendiamo grazie Padre nostro per la santa vite di Davide tuo servo (pais), che a noi rivelasti per mezzo di Gesù tuo servo.

3 Poi per <il pane> spezzato: Ti rendiamo grazie Padre nostro per la vita e la conoscenza che a noi rivelasti per mezzo di Gesù tuo servo. A te la gloria secoli. [Amen].

4 Come questo <pane> spezzato era sparso sopra i colli e raccolto divenne una sola cosa così si raccolga la tua chiesa dai confini della terra nel tuo regno. Perché tua è la gloria e la potenza nei secoli. [Amen].

5 Nessuno però mangi né beva della vostra eucaristia se non i battezzati nel Nome del Signore, perché anche riguardo a ciò il Signore ha detto: "Non date ciò che è santo ai cani"

10:1 Dopo che vi sarete saziati così rendete grazie: 2 Ti rendiamo grazie Padre santo per il tuo santo Nome che hai fatto abitare (kateskenosas) nei nostri cuori, e per la conoscenza, la fede e l’immortalità che a noi rivelasti per mezzo di Gesù tuo servo. A te la gloria nei secoli. [Amen].

3 Tu Signore onnipotente hai creato ogni cosa a causa del tuo Nome; hai dato ai figli degli uomini cibo e bevanda a loro profitto affinché ti rendano grazie [cfr. Dt 8,10] ma a noi hai donato un cibo e bevanda spirituali per la vita eterna per mezzo di Gesù tuo servo. 4 Soprattutto noi ti rendiamo grazie (riconosciamo) perché sei potente. A te la gloria nei secoli. [Amen].

5 Ricordati Signore della tua chiesa: di liberarla da ogni male, e di renderla perfetta nel tuo amore, raccoglila dai quattro venti avendola reso santa nel tuo regno che per lei hai preparato. Perché tua è la potenza e la gloria nei secoli. [Amen].

6 Venga la grazia e passi questo mondo. [Amen]

Osanna alla "casa" / al Dio di Davide. Chi è santo si avanzi, chi non lo è si converta.

Vieni Signore (Maranatha) / Il Signore è venuto (Maranatha)* Amen.

7 Ai profeti però permettete di rendere grazie a loro piacimento.

Il capitolo 14 descrive la liturgia domenicale. In Didaché 9 (cf. anche 1Cor 10) la sequenza era: calice – pane – preghiera per l’unità; qui invece l’ordine risulta invertito: rito sul pane (spezzare) – rito sul calice (preghiera). Da notare anche il rapporto tra la richiesta di perdono alla persona offesa (cf. Padre nostro; Gc 5,16) e le forme rituali di confessione dei peccati nella tradizione ebraica, in particolare nello Yom Kippur.

14:1 Nel giorno domenicale (kuriake) del Signore riuniti, spezzate il pane e rendete grazie dopo aver confessato i vostri peccati affinché il vostro sacrificio sia puro.

2 Ma tutti quelli che hanno qualche discordia con il loro compagno non si uniscano a voi prima di essersi riconciliati affinché il vostro sacrificio non sia profanato. 3 Questo è infatti il sacrificio di cui il Signore ha detto: In ogni luogo e in ogni tempo offritemi un sacrificio puro perché un re grande sono io - dice il Signore - e mirabile è il mio nome fra le genti ". (Mal 1:11).

Giustino (ca. 100-162/168)

Il filosofo Giustino si convertì al cristianesimo intorno al 130 e, a Roma, fondò una scuola filosofica. Verso il 150 indirizzò la sua Prima Apologia all'imperatore Antonino Pio (138-161), per difendere i cristiani dall'accusa di ateismo. In essa Giustino offre due "testi descrittivi" della celebrazione eucaristica, espressi con termini comprensibili alla cultura romana dell'epoca (capp. 65-67). La celebrazione eucaristica è presentata sia in relazione all'intero percorso dell'iniziazione cristiana, sia in rapporto alla domenica. Inoltre, egli propone alcuni "testi interpretativi" che spiegano il senso del rito eucaristico. Per evitare dispersioni, includiamo già in questa sezione due di tali testi, tratti dal Dialogo con Trifone.

a) Prima Apologia a favore dei cristiani (Cap. 66-67; PG 6, 427-431)

LXV [Contesto: Iniziazione cristiana - battesimo]

1. Noi allora, dopo aver così lavato chi è divenuto credente e ha aderito, lo conduciamo presso quelli che chiamiamo fratelli, dove essi si trovano radunati, per pregare insieme fervidamente, sia per noi stessi, sia per l'illuminato, sia per tutti gli altri, dovunque si trovino, affinché, appresa la verità, meritiamo di essere nei fatti buoni cittadini e fedeli custodi dei precetti, e di conseguire la salvezza eterna.
2. Finite le preghiere, ci salutiamo l'un l'altro con un bacio.
3. Poi al preposto dei fratelli vengono portati un pane e una coppa d'acqua e di vino temperato; egli li prende ed innalza lode e gloria al Padre dell'universo nel nome del Figlio e dello Spirito Santo, e fa un rendimento di grazie per essere stati fatti degni da Lui di questi doni.
4. Quando egli ha terminato le preghiere ed il rendimento di grazie, tutto il popolo presente acclama: "Amen". La parola "Amen" in lingua ebraica significa "sia".
5. Dopo che il preposto ha fatto il rendimento di grazie e tutto il popolo ha acclamato, quelli che noi chiamiamo diaconi distribuiscono a ciascuno dei presenti il pane, il vino e l'acqua *eucaristizzati* e ne portano agli assenti.

LXVI

1. «Questo cibo tra noi si chiama "Eucaristia", e a nessun altro è lecito parteciparne, se non a colui che crede veri i nostri insegnamenti, a colui che si è bagnato nel lavacro per la remissione dei peccati e per la rigenerazione, e vive in maniera conforme a ciò che Cristo ha insegnato.
2. Per questo motivo noi non prendiamo queste cose come se fossero cibo ordinario e ordinaria bevanda; ma come Gesù Cristo, nostro Salvatore, fattosi carne per mezzo del Logos di Dio, ha assunto la nostra carne e il nostro sangue per la nostra salvezza, così noi insegniamo che quel cibo è la carne e il sangue dello stesso Gesù che si è incarnato, cibo *eucaristizzato* attraverso *la parola di preghiera* che procede da Lui [da Gesù Cristo], cibo del quale il nostro sangue e le nostre carni si nutrono per la nostra trasformazione.
3. Gli Apostoli infatti, nelle loro memorie chiamate Vangeli ci tramandano che fu loro lasciato questo comando da Gesù, il quale prese il pane e rese grazie dicendo: "Fate questo in memoria di me; questo è il mio corpo". E allo stesso modo, preso il calice rese grazie, disse: "Questo è il mio sangue" e solamente ad essi ne fece prendere parte»
4. I malvagi demoni per imitazione, dissero che tutto ciò avveniva anche nei misteri di Mitra. Infatti voi²² già sapete, o potete apprendere, come nei riti di iniziazione si introducano un pane ed una coppa d'acqua, mentre si pronunciano alcune formule.

LXVII

1. Da allora noi ci ricordiamo a vicenda questo fatto. E quelli che possiedono, aiutano tutti i bisognosi e siamo sempre uniti gli uni con gli altri.
2. Per tutti i beni che riceviamo ringraziamo il creatore dell'universo per il Suo Figlio e lo Spirito Santo.
3. E nel giorno chiamato "del Sole" ci si raduna tutti insieme, abitanti delle città o delle

campagne, e si leggono le memorie degli Apostoli o gli scritti dei Profeti, finché il tempo consente.

4. Poi, quando il lettore ha terminato, il preposto con un discorso ci ammonisce ed esorta ad imitare questi buoni esempi.

5. Poi tutti insieme ci alziamo in piedi ed innalziamo preghiere; e, come abbiamo detto, terminata la preghiera, vengono portati pane, vino ed acqua, ed il preposto, nello stesso modo, secondo le sue capacità, innalza preghiere e rendimenti di grazie, ed il popolo acclama dicendo: “Amen”. Si fa quindi la spartizione e la distribuzione a ciascuno degli alimenti consacrati, ed attraverso i diaconi se ne manda agli assenti.

6. I facoltosi, e quelli che lo desiderano, danno liberamente ciascuno quello che vuole, e ciò che si raccoglie viene depositato presso il preposto. Questi soccorre gli orfani, le vedove, e chi è indigente per malattia o per qualche altra causa, e i carcerati e gli stranieri che si trovano presso di noi: insomma, si prende cura di chiunque sia nel bisogno.

7. Ci raccogliamo tutti insieme nel giorno del Sole, poiché questo è il primo giorno nel quale Dio, trasformate le tenebre e la materia, creò il mondo; sempre in questo giorno Gesù Cristo, il nostro Salvatore, risuscitò dai morti. Infatti Lo crocifissero la vigilia del giorno di Saturno, ed il giorno

dopo quello di Saturno, che è il giorno del Sole, apparve ai suoi Apostoli e discepoli, ed insegna proprio queste dottrine che abbiamo presentato anche a voi perché le esaminiate.

b) Dialogo con Trifone

«Sulle offerte sacrificali che allora offrivate, per bocca di Malachia, uno dei dodici profeti, Dio dice: “Non mi compiaccio di voi, dice il Signore degli eserciti, non accetto l’offerta delle vostre mani! Poiché dall’Oriente all’Occidente grande è il mio nome fra le genti e in ogni luogo è offerto incenso al mio nome e una oblazione pura, perché grande è il mio nome fra le genti, dice il Signore degli eserciti, ma voi lo profanate [quando dite: ‘la mensa del Signore è contaminata, e spregevole è ciò che v’è sopra, il suo cibo’]” (Ml 1,10-12). Invece, per quanto riguarda i sacrifici che noi, le genti, in ogni luogo offriamo a Lui, cioè il pane dell’Eucaristia e ugualmente il calice dell’Eucaristia, Egli ne dà [nel passo di Malachia] un’anticipazione, quando dice che mentre noi diamo gloria al suo nome, voi invece lo profanate» (Dial. cum Thryphone, 41,2-3)

[Celebrare l’Eucaristia comporta dunque l’offerta di un sacrificio immacolato], «il solo che ai cristiani sia stato insegnato di offrire quando, nell’anamnesi fatta sul loro cibo solido e liquido — pane e vino — si ricordano della passione, che per essi soffrì il Figlio di Dio» (Dial. cum Thryphone, 117,3)

Costituzioni Apostoliche VII, 25-26 (Eucharistia mystica – Siria)

Le Costituzioni Apostoliche sono una raccolta fatta attorno all'anno 380. Nel libro VII presenta un testo eucologico giudeo-cristiano che rielabora Didachè 9-10. Alcuni autori chiamano questo testo "eucharistia mystica" seguendo l'edizione di Funk. A differenza di Didachè 9-10 non c'è più il pasto e quindi la Birkat ha-Mazon di Didachè 10 diventa la preghiera "dopo la comunione" (n. 26). Possiamo considerare questo testo come una paleoanfora. La struttura è ormai rito sul pane – rito sul calice. Tuttavia, conforme alla struttura di Didachè 9-10 la sezione sul pane include la preghiera per l'unità della Chiesa. Il risultato è: [rito sul pane + embolismo: preghiera per l'unità – rito sul calice: n. 25] / comunione / [preghiera di ringraziamento: n. 26]. La preghiera di ringraziamento finale aggiunge un breve racconto della storia della salvezza. Da sottolineare il passaggio da "profeti" a "presbiteri".

25. 1. Siate sempre riconoscenti, come fedeli e grati servitori. E per la eucarestia dite così:

2. *«Ti rendiamo grazie, Padre nostro, per la vita che ci hai fatta conoscere per mezzo di Gesù, Figlio tuo, per mezzo del quale hai creato tutte le cose e provvedi all'intero universo, che hai inviato a divenire uomo per la nostra salvezza e hai permesso che patisse e morisse, che hai risuscitato e hai voluto che fosse glorificato e sedesse alla tua destra, per mezzo del quale anche ci hai promesso la risurrezione dei morti.*

3. Tu, Signore onnipotente, Dio eterno, come questo era disperso e, riunito, è divenuto un unico pane, così raduna la tua chiesa dalle estremità della terra nel tuo regno.

4. *Ancora ti rendiamo grazie, Padre nostro, per il prezioso sangue di Gesù Cristo, che è stato versato per noi e per il prezioso corpo, di cui noi portiamo a compimento questi antitipi avendoci egli stesso comandato (*diataxamenou*) di annunciare la sua morte.*

Per mezzo di lui a te sia gloria nei secoli. Amen».

5. Nessuno dei non iniziati mangi di queste cose, ma solo coloro che sono stati battezzati nella morte del Signore.

6. Se un qualche non iniziato, occultandosi, ne partecipa, mangerà una condanna eterna, perché, pur non essendo della fede in Cristo, ha partecipato di cose di cui non era lecito, a proprio danno.

7. Ma se qualcuno ne avesse partecipato per ignoranza, dopo averlo istruito, in breve tempo iniziatelo, perché non se ne vada via sprezzante.

26. 1. Dopo la comunione, ringraziate così:

2. *«Ti ringraziamo, Dio e Padre di Gesù Salvatore nostro, per il tuo santo nome, che hai fatto abitare in noi e per la conoscenza e la fede e l'amore e l'immortalità, di cui ci hai fatto dono per mezzo di Gesù, Figlio tuo.*

3. Tu, Signore onnipotente, Dio dell'universo, che per mezzo di lui hai creato il mondo e quanto è in esso e hai infuso la legge nelle nostre anime e hai preparato agli uomini ciò che serve al sostentamento, Dio dei santi e irreprensibili padri nostri, Abramo e Isacco e Giacobbe, servi tuoi fedeli, Dio potente, fedele e verace e senza inganno nelle promesse, che hai inviato sulla terra Gesù, il tuo Cristo, per vivere con gli uomini come uomo, essendo Dio Verbo e uomo, e per strappare dalle radici l'errore.

4. *Tu, ora, per mezzo di lui, ricordati di questa tua santa chiesa, che ti sei acquisita col prezioso sangue del tuo Cristo e liberala da ogni male e rendila perfetta nella tua carità e nella tua verità e riunisci tutti noi nel regno tuo, che ad essa hai preparato.*

5. Maranatha, Osanna al Figlio di Davide, benedetto colui che viene nel nome del Signore, Dio Signore, che si è manifestato a noi nella carne».

6. Colui che è santo che si accosti, chi non lo è che lo divenga attraverso il pentimento. Permettete anche ai vostri presbiteri di rendere grazie.

Papiro di Strasburgo (Gr 254) [tradizione alessandrina]

Il Papiro di Strasburgo contiene molto probabilmente il frammento di una “paleoanafora” di ambiente alessandrino. A questo contesto geografico appartengono anche anafore posteriori, come quella di san Marco o il Canone romano. A differenza dei testi che derivano dalla preghiera dopo il pasto, questi testi attingono alla tradizione della preghiera-sacrificio sviluppatasi nell’Antico Testamento (es. Salmi 50, 107, 116), nella Tefillah giudaica e in quella cristiana (es. Eb 13,15; 1Pt 2,5). L’attenzione si concentra più sulla preghiera della Chiesa intesa come sacrificio che sulla trasformazione del pane e del vino. La struttura è articolata in tre strofe: La prima è un rendimento di grazie per la creazione, la luce e la sapienza. La seconda spiega perché il rendimento di grazie è chiamato “sacrificio”: i riferimenti a Ml 1,11 e Rm 12 costituiscono il fondamento scritturistico principale (il “racconto di istituzione”). Nella terza non si chiede l’unità, ma la “pace” del Regno, sia per i defunti sia per i vivi, sottolineando l’importanza delle intercessioni o “commemorazioni” nella tradizione alessandrina.

1ª strofa: Rendimento di grazie per la luce/creazione/Sapienza

... Te lodare di notte e di giorno [...] a te che hai fatto il cielo e ogni cosa che è in esso, la terra e ciò che è nella terra, i mari, i fiumi e tutto ciò che è in essi, a te che hai fatto l’uomo o a tua immagine e somiglianza, tutto hai fatto per mezzo della tua sapienza, della tua luce quella vera del tuo Figlio, il Signore e salvatore nostro Gesù Cristo,

2ª strofa: Spiegazione teologica: il rendimento di grazie come sacrificio (citazioni di istituzione Rm 12,1-2 e Mal 1,11)

attraverso il quale a te, con lui e con lo Spirito Santo rendendo grazie ti offriamo il sacrificio razionale (“logico”), questo culto incruento, che ti offrono tutte le genti dal sorgere del sole al suo tramonto, da settentrione fino a mezzogiorno, perché grande è il Nome tuo fra tutte le genti, e in ogni luogo incenso viene offerto al tuo santo nome e sacrificio puro.

3ª strofa: Suppliche per la chiesa, e il mondo

Ti preghiamo e ti invochiamo; ricordati della santa tua e una cattolica chiesa, di tutti i popoli e di tutte le tue greggi. La pace dai cieli stabilisci per tutti i nostri cuori, ma anche di questa vita donaci la pace. Il regno della terra in pace per noi e per il santo tuo Nome capo della [...] eserciti, comandanti, consiglio [...] per la semenza e la messe. [...] custodisci per i poveri del tuo popolo, per noi tutti che invochiamo il tuo Nome, per quelli che sperano in te. Alle anime di coloro che si sono addormentati dona riposo, ricordati di coloro dei quali oggi facciamo memoria.

E di quelli di cui abbiamo detto e di quelli di cui non abbiamo i nomi in ogni parte dei nostri santi padri ortodossi dei vescovi e dacci di aver parte ed eredità con la [...] dei tuoi santi profeti, apostoli e martiri le loro dignità la [...]

A loro concedi per mezzo del Signore e salvatore nostro; attraverso il quale a te la gloria per i secoli dei secoli.

Ignazio di Antiochia (†117 ca.)

Sant'Ignazio d'Antiochia si oppose ai doceti, i quali negavano che Dio potesse incarnarsi realmente, sostenendo che il corpo di Cristo fosse solo un'apparenza. Ignazio afferma con forza la vera incarnazione di Cristo e la redenzione attraverso il suo sangue. I doceti, negando l'incarnazione del Verbo, rifiutavano anche l'Eucaristia come autentico mistero di presenza e di comunione con la natura umana di Cristo. Al contrario, sant'Ignazio insiste sull'identità tra l'Eucaristia e la carne di Cristo: la stessa che ha sofferto la passione e la croce, e che ora vive risorta e gloriosa. Questa identità rende possibile l'unione mistica con lui. L'unione con il Risorto è "farmaco di immortalità" e sorgente dell'unità della Chiesa, che deve riflettersi nella vita dei fedeli.

«Non mi appagano più né il cibo corruttibile, né i piaceri di questa vita. Voglio il pane di Dio, che è la carne di Cristo, nato dalla stirpe di Davide, voglio come bevanda il suo sangue, che è l'amore incorruttibile» (Ignazio d'Antiochia, Ad Rom., 7,3)

«Essi [i doceti] si astengono dell'Eucaristia e dalla preghiera, perché non riconoscono che l'Eucaristia è la carne del Salvatore nostro Gesù Cristo, quella stessa che ha sofferto per i nostri peccati, e che il Padre nella sua bontà ha risuscitato» (Ignazio d'Antiochia, Ad Smyrn., 7,1)

«Farmaco di immortalità, antidoto contro la morte e cibo per vivere sempre in Gesù Cristo» (Ignazio d'Antiochia, Ad Eph., 20,2)

«Sforzatevi di non partecipare che ad una sola Eucaristia. Una infatti è la carne di nostro Signore Gesù Cristo e uno è il calice che ci unisce nel suo sangue: uno è l'altare, così come uno è il vescovo unito al collegio dei presbiteri e dei diaconi, miei compagni di ministero» (Ignazio d'Antiochia, Ad Philad., 4)

«Camminate tutti insieme verso l'unico tempio di Dio, l'unico altare, l'unico Gesù Cristo» (Ignazio d'Antiochia, Ad Mag., 7,2)

Ireneo di Lione (†202 ca.)

Gli gnostici di tendenza marcionita, criticati da sant'Ireneo, sostenevano che il Dio dell'Antico Testamento, creatore del mondo materiale, fosse diverso dal Dio buono del Nuovo Testamento, il Padre di Gesù Cristo; di conseguenza, Gesù Cristo non poteva essere Figlio del creatore del mondo, considerato un cattivo artefice. Inoltre, per loro la risurrezione della carne era impossibile, poiché il corpo, essendo materiale, era intrinsecamente cattivo. La redenzione riguardava solo l'anima, mentre il corpo restava sotto il dominio del demiurgo ed era destinato alla distruzione. Sant'Ireneo ribatte che, se ci fosse una separazione tra il creatore del mondo e il Dio buono del Nuovo Testamento, il pane e il vino, in quanto realtà materiali, non dovrebbero essere usati nel sacrificio eucaristico. Tuttavia, Cristo ha scelto proprio il pane e il vino per istituire l'Eucaristia, indicando così una continuità tra il creatore e il Dio della nuova alleanza. Inoltre, contro la negazione gnostica della risurrezione della carne, Ireneo afferma che l'Eucaristia, che offre il corpo e il sangue di Cristo risorto, è la promessa della nostra futura risurrezione. In tal modo egli collega il Logos, Parola creatrice ed escatologica, alla trasformazione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo.

«[Marco] finendo di “eucaristizzare” un calice con vino misto ad acqua, ed estendendo considerevolmente le parole dell'invocazione [“preghiera eucaristica”], egli fa in modo che tale calice appaia di colore purpureo o rosso. In questo modo si crede che la grazia, proveniente da quelle regioni che stanno al di sopra di ogni cosa, fa stillare in quel calice il proprio sangue in virtù di tale invocazione» (Ireneo, Adv. haer., 1,13,2)

«Dando ai suoi discepoli l'ordine di offrire a Dio le primizie della sua creazione, non come se ne avesse bisogno, ma affinché essi non siano sterili e ingrati, Egli prese del pane creato, e rese grazie, dicendo: “Questo è il mio corpo”. E così pure il calice, che fa parte di questa creazione che noi vediamo, Egli dichiarò che era il suo sangue, e insegnò la nuova oblazione della nuova alleanza. È questa stessa oblazione che la Chiesa ha ricevuto dagli Apostoli e la offre nel mondo intero a Dio che ci dà il cibo, come primizia dei suoi stessi doni nella nuova alleanza [segue il testo di Mt 1,10-11]» (Ireneo, Adv. haer., 4,17,5)

«Sono certamente stolti quelli che disprezzano l'intera economia di Dio e negano la salvezza della carne e disdegnano la sua rigenerazione, dichiarando che essa è incapace di accogliere l'incorruttibilità. Ora, se questa non ci salva, ciò significa che certamente né il Signore ci ha riscattati con il suo sangue, né il calice dell'Eucaristia è comunione del suo sangue e né il pane che spezziamo è comunione del suo corpo [...] Poiché siamo sue membra e siamo nutriti per mezzo della creazione, il Signore stesso che ci procura la creazione, facendo sorgere il suo sole e facendo cadere la pioggia come vuole, egli stesso ha dichiarato che il calice proveniente dalla creazione è il suo proprio sangue e ha proclamato che il pane proveniente dalla creazione è il suo proprio corpo, con il quale rinvigorisce i nostri corpi. Se, dunque, il calice mescolato, e il pane che è stato preparato, ricevono la parola di Dio e diventano Eucaristia, cioè il sangue e il corpo di Cristo, con i quali si irrobustisce e si consolida la sostanza della nostra carne, come possono dire che la carne non è capace di ricevere il dono di Dio che è la vita eterna, una carne, questa, che si nutre del sangue e del corpo di Cristo ed è sue membra? È appunto ciò che afferma il beato Apostolo nella sua lettera agli Efesini, quando dice: “poiché siamo membra del suo corpo” (Ef 5,30), formati dalla sua carne e dalle sue ossa. Questo egli non lo dichiara riferendosi ad un uomo spirituale ed invisibile, “perché lo spirito non ha né ossa né carne” (Lc 24,39), ma all'organismo veramente umano, composto di carni, di nervi e di ossa, il quale si nutre del calice, che è il suo sangue, ed è fortificato dal pane, che è il suo corpo. E come il legno della vite, posto nella terra, produce frutto a suo tempo, e il “chicco del frumento caduto nella terra” (Gv 12,24) e dissolto, risorge moltiplicato dallo Spirito di Dio che tutto sostiene, e poi grazie alla Sapienza di Dio diventano utili per gli uomini, e ricevendo la parola di Dio diventano Eucaristia, che è il corpo e il sangue di Cristo; allo stesso modo anche i nostri corpi, nutriti da essa, posti nella terra e dissolti, risorgeranno a loro tempo, perché il Verbo di Dio concederà loro la risurrezione per “la gloria di Dio Padre”. (Ireneo, Adv. haer., 5,2,2-3)

Tertulliano (140 ca. - 260)

Tertulliano utilizza il linguaggio tipologico (“figura”) per spiegare il rapporto tra la celebrazione liturgica e il modello (tipo) stabilito da Cristo nel comando dell’ultima cena. Per Tertulliano la figura non si oppone alla verità; al contrario, egli afferma con chiarezza che ciò che i cristiani mangiano e bevono è il corpo e il sangue di Cristo. Inoltre, ricorda che l’offerta che la Chiesa porta sull’altare, cioè il suo sacrificio, è la preghiera. Infine, testimonia che tra i cristiani era prassi diffusa portare l’Eucaristia nelle proprie case dopo la celebrazione domenicale, per comunicarsi durante la settimana.

«Dopo aver dichiarato di desiderare ardentemente di mangiare la Pasqua... prese il pane, lo distribuì ai suoi discepoli, e lo fece suo corpo dicendo: “Questo è il mio corpo”, cioè, la “figura del mio corpo”. Non sarebbe però potuto essere figura, se non ci fosse stato un vero corpo. Del resto una cosa vuota, come è un fantasma, non potrebbe ammettere una figura» (Tertulliano, Adv. Marcionem, 4,40,3)

«La carne si nutre [con l’Eucaristia] del corpo e del sangue di Cristo, affinché l’anima possa saziarsi di Dio» (Tertulliano, De resurrectione mortuorum, 8,3)

«L’orazione è un sacrificio spirituale, che ha cancellato gli antichi sacrifici. «Che m’importa», dice, «dei vostri sacrifici senza numero? Sono sazio degli olocausti di montoni e del grasso di giovenchi; il sangue di tori e di agnelli e di capri io non lo gradisco» (Is 1, 11) [...] Noi siamo i veri adoratori e i veri sacerdoti che, pregando in spirito, in spirito offriamo il sacrificio della preghiera, ostia a Dio appropriata e gradita, ostia che egli richiese e si provvide. Questa vittima, dedicata con tutto il cuore, nutrita dalla fede, custodita dalla verità, integra per innocenza, monda per castità, coronata dalla carità, dobbiamo accompagnare all’altare di Dio con il decoro delle opere buone tra salmi e inni, ed essa ci impetrerà tutto da Dio» (Tertulliano, L’orazione, 28: CCL 1, 273-274).

«Così infatti il Signore afferma: ‘non gettate le vostre perle innanzi ai porci, affinché non le calpestino e poi si rivoltino per abbattere anche voi’. Vostre perle sono pure le testimonianze della vostra vita quotidiana. E allora, per quanto tu ti preoccupi per occultarla, tanto più la renderai motivo di sospetto, e perciò tanto più ne farai oggetto di curiosità, da parte dei pagani, per conoscerla meglio. Potresti tu nasconderti alla sua attenzione, quando farai il segno della croce sul tuo letto e sul tuo corpo, quando con soffio, procuri di cacciare via qualcosa d’impuro, come anche quando ti alzi di notte per pregare? Non sembrerà forse che tu operi qualche segno di arte magica? Non saprà forse tuo marito che cosa tu prendi in segreto prima di assumere ogni altro cibo? E se saprà che si tratta di pane, non penserà forse che è proprio quello, di cui si parla?» (Tertulliano, Ad uxorem, II, 5,2-3)

Cipriano (†258)

San Cipriano di Cartagine, nella *Lettera 63* al vescovo Cecilio, critica gli “acquariani”, comunità africane che sostituivano il vino con l’acqua nell’Eucaristia. Egli sottolinea che l’uso del pane e del vino risale a Cristo stesso e interpreta il vino come figura della passione di Cristo, richiamandosi a riferimenti biblici come Melchisedec. Descrive l’Eucaristia come un sacrificio offerto dalla Chiesa tramite il sacerdote, che rappresenta Cristo. Per Cipriano, infatti, “*il sacrificio che noi offriamo è la passione del Signore*” (*passio est enim Domini sacrificium quod offerimus*). Inoltre, insiste sulla confessione e sulla penitenza come condizioni necessarie per accedere all’Eucaristia, soprattutto per i peccatori gravi, e vi riconosce una fonte di forza spirituale per affrontare il martirio.

«Sappi quindi che noi abbiamo ricevuto l’ordine di rispettare la tradizione nell’offerta del calice e di non fare altro che quello che il Signore ha fatto per primo. Il calice che viene offerto in sua memoria (in commemoratione eius) deve contenere vino misto ad acqua. Infatti quando Cristo afferma: “Io sono la vera vite”, il sangue del Signore non è dato certamente dall’acqua, ma dal vino. Non si può ritenere che nel calice ci sia il suo sangue da cui siamo redenti e vivificati, quando manchi il vino, che rappresenti appunto il sangue di Cristo, secondo la tipologia e la testimonianza di tutta la Scrittura» (Cipriano, Epist. 63,2)

«E Melchisedech, re di Gerusalemme, ha offerto pane e vino; era sacerdote di Dio altissimo e benedisse Abramo». Che poi Melchisedech simboleggiasse Cristo (*quod autem Melchisedech typum Christi portaret*), lo dice lo Spirito Santo nei Salmi, con le parole rivolte al Figlio dal Padre: “Io ti ho generato prima della stella del mattino. Tu sei sacerdote in eterno secondo l’ordine di Melchisedech”.» (Cipriano, Epist. 63,4)

«In questo passo noi constatiamo che il calice offerto dal Signore conteneva una mistura di acqua e di vino, e che ciò che Egli chiamava sangue era rappresentato dal vino. Di qui è chiaro che non si offre il sangue di Cristo se manca il vino nel calice, e che non si celebra il sacrificio del Signore, in modo regolare e con la sua azione santificatrice, se la nostra offerta e il nostro sacrificio non corrispondono alla passione. Come potremo bere con Cristo nel regno del Padre un vino nuovo tratto dal frutto della vite, se nel sacrificio di Dio Padre e di Cristo non offriamo vino e non mescoliamo il calice del Signore, come Lui ci ha ordinato?» (Cipriano, Epist. 63,9)

«Se non è lecito violare il più piccolo dei comandamenti del Signore, tanto meno quando si tratta di prescrizioni così grandi, così importanti, così direttamente legate al sacramento della passione del Signore e della nostra redenzione (ad ipsum dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum pertinentia); in questo caso non è permesso calpestare e variare tali ordini per seguire una tradizione umana. Infatti se Cristo Gesù, Signore e Dio nostro, è sommo sacerdote di Dio Padre e ha offerto se stesso per primo in sacrificio al Padre e comandò di ripetere tale offerta in suo ricordo (et hoc fieri in sui commemorationem praecepit), certamente fa le veci di Cristo (vice Christi vere fungitur) quel sacerdote che ripete ciò che Cristo ha fatto; egli offre nella Chiesa a Dio Padre un sacrificio vero e pieno soltanto quando lo offre seguendo le modalità indicate da Cristo (secundum quod ipsum Christum videat optulisse)» (Cipriano, Epist. 63,14)

«Poiché in tutti i sacrifici ricordiamo la sua passione — la passione del Signore è infatti il sacrificio che noi offriamo (*passio est enim Domini sacrificium quod offerimus*) — dobbiamo ripetere quello che Lui ha fatto. Tutte le volte che offriamo il calice in memoria del Signore e della sua passione, la Scrittura ci raccomanda di ripetere quello che sappiamo che Lui ha fatto» (Cipriano, Epist. 63,17)

«Come Cristo portava tutti noi e portava i nostri peccati, così vediamo che nell’acqua è

significato il popolo e che invece nel vino è significato il sangue di Cristo. Dunque, quando nel calice l'acqua si mescola con il vino, è il popolo che si unisce a Cristo, è la folla dei credenti che si congiunge e si riunisce a Colui in cui crede. Questa unione, questa mescolanza dell'acqua e del vino nel calice del Signore è inscindibile. Così niente potrà separare la Chiesa da Cristo; nulla potrà separare da Lui il popolo che è nella Chiesa e che fedelmente e fermamente persevera nella fede, così da essere sempre unito a Lui da un amore che dei due farà un tutto unico» (Cipriano, Epist. 63,13)

«L'unità del popolo cristiano è raffigurata anche da questo stesso sacramento: come molti chicchi di grano quando sono uniti, macinati e impastati insieme, formano un solo pane, così in Cristo, che è il pane del cielo, vi è, come sappiamo, un solo corpo, nel quale la nostra pluralità è congiunta e confusa» (Cipriano, Epist. 63,13)

«Come diciamo: “Padre nostro”, perché Egli è il Padre di quelli che lo conoscono e credono in Lui; così pure diciamo: “il nostro pane”, perché Cristo è di fatto il nostro pane, dal momento che noi tocchiamo il suo corpo. Inoltre, ogni giorno chiediamo che ci sia dato questo pane, affinché noi che viviamo in Cristo e che ogni giorno riceviamo l'Eucaristia come cibo di salvezza, non siamo separati dal corpo di Cristo quando, impediti da una colpa molto grave per cui non ci comunichiamo, ci è vietato di accostarci ad un tale pane... Noi dunque chiediamo che ogni giorno ci sia dato il pane nostro, cioè Cristo, affinché, rimanendo e vivendo in Cristo, non ci allontaniamo dalla sua santificazione e dal suo corpo» (Cipriano, De dominica oratione, 18)

«Non dobbiamo lasciare inermi e indifesi quelli che noi sproniamo ed incitiamo al combattimento [*sta parlando della necessità di riconciliare con Dio e con la Chiesa coloro che, dopo aver peccato gravemente, si sono pentiti, ma non hanno ancora compiuto tutta la penitenza ecclesiastica, e, senza poter ancora accedere all'Eucaristia, devono affrontare la persecuzione scatenata da Treboniano Gallo*]; ma dobbiamo proteggerli con il corpo e il sangue di Cristo. Ora giacché l'Eucaristia è una protezione per chi la riceve, con questo nutrimento spirituale del Signore armiamo coloro che vogliono sentirsi sicuri contro l'avversario. Infatti, come possiamo educarli ed incitarli a versare il sangue nella confessione del nome [di Cristo], se ad essi che vanno a combattere, rifiutiamo il sangue di Cristo? Oppure, come possiamo renderli pronti a bere il calice del martirio, se prima nella Chiesa non li ammettiamo a bere il calice del Signore, concedendo loro il diritto alla comunione?... non può essere adatto al martirio, chi dalla Chiesa non riceve le armi per il combattimento. Infatti gli verrà a mancare il coraggio, che invece l'Eucaristia, una volta ricevuta, gli infonderà e ravviverà» (Cipriano, Epist. 57,2-4)

[lapsis] «è ancora l'Apostolo che, minacciando i ribelli e i testardi, li accusa dicendo: “Chiunque in modo indegno mangia il pane o beve il calice del Signore, sarà reo del corpo e del sangue del Signore” (1Cor 11,27). [Ma questi] al contrario, disdegnando e disprezzando tutte queste norme, prima di espiare le colpe, prima di fare la confessione del loro peccato, prima di purificare la coscienza con il sacrificio [la penitenza] e con la [imposizione della] mano del sacerdote... fanno violenza al Suo corpo e al Suo sangue, commettendo sia con le mani che con la bocca una profanazione contro il Signore più grave di quanto l'hanno rinnegato» (Cipriano, De lapsis, 15-16)

Origene (†252/54)

Origene insegna che la carne e il sangue di Cristo possono essere mangiati sia mediante la fede nella sua parola (cfr. Gv 6,35), sia mediante la manducazione del sacramento (cfr. Gv 6,53-57); in altri termini, spiritualmente (quando accogliamo le sue parole vivificanti) e sacramentalmente (*sacramentorum ritu*). In questo senso, egli interpreta il “mangiare la carne e bere il sangue di Cristo” nei doni eucaristici come l’accoglienza della parola proveniente dal Dio-Verbo, ossia l’insegnamento di Cristo che nutre l’intelligenza dei credenti.

Questa parola è riconosciuta come sacramento del Logos e reale contenuto dell’Eucaristia, che Origene chiama “corpo tipico e simbolico” del Logos incarnato (... *τεπὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος*). In tal senso, egli distingue nel sacramento due livelli (pur senza unirli pienamente): il primo, più semplice, corrisponde alla fede comune dei cristiani e include la presenza del corpo e del sangue di Cristo (propria dei *parvuli* o *pistikoi*); il secondo, più sottile, si riferisce alla presenza del Logos divino (ed è proprio dei *prudenteriores* o “gnostici”).

In ogni caso, non è soltanto la comunione con le specie eucaristiche a trasmettere l’unione, per grazia, con il Logos, ma anche la comunione “credente” e spirituale con Lui. Su questo punto Origene precisa che per tutti i fedeli è necessaria una buona disposizione interiore — credere ed essere liberi dal peccato —, poiché sebbene il sacramento sia efficace in virtù della presenza eucaristica nei doni, i suoi effetti salvifici possono essere limitati dalle disposizioni di chi lo riceve, dal suo *éthos*. Per questo non basta ricevere materialmente il sacramento.

«Celso, non conoscendo Dio, può fare ai demoni i suoi rendimenti di grazie; invece noi, rendendo grazie al Creatore dell’universo, mangiamo i pani offerti con l’azione di grazie e con la preghiera [che facciamo] sui doni [ricevuti], [i pani] che per mezzo della preghiera sono divenuti un corpo santo, che santifica quelli che ne partecipano con pura intenzione» (Origene, *Contra Celsum*, 8,33)

«Disprezzi il giudizio di Dio sui negligenti, e sdegni la Chiesa che ti richiama. Non temi di ricevere il corpo di Cristo, accostandoti all’Eucaristia come se tu fossi mondo e puro? Come se in te non ci fosse nulla di indegno? Credi forse che in tutte queste cose potrai sfuggire al giudizio di Dio? Non ricordi quello che è stato scritto: È per questo che tra voi ci sono molti ammalati e infermi, e un buon numero sono morti? Perché molti infermi? Perché non giudicano se stessi, non si esaminano, non comprendono cosa significhi essere in comunione con la Chiesa e cosa significhi accedere a così grandi ed ineffabili sacramenti» (Origene, *In Ps 37 hom.*, 2,6)

«Vi voglio esortare con esempi tratti dalla pratica religiosa. Voi che siete soliti partecipare ai divini misteri, quando ricevete il corpo del Signore, sapete bene come custodirlo con ogni precauzione e venerazione, affinché non ne cada una minima briciola e non si perda nessuna parte del dono consacrato. Infatti vi credereste colpevoli, e giustamente vi riterreste tali, se per vostra negligenza se ne perdesse qualcosa. Ora, se giustamente ponete tanta precauzione nel custodire il suo corpo, come potete ritenere che sia colpa minore l’aver trascurato il Verbo di Dio, anziché il suo corpo?» (Origene, *In Exod. hom.*, 13,3)

«Che il pane e la bevanda siano presi dai semplici (*ἀπλούστεροις*) secondo il senso più comune dell’Eucaristia, ma per coloro che sono capaci di comprendere più profondamente, siano intesi secondo la maniera più divina, come conviene per il Verbo di verità fatto nutrimento» (Origene, *In Jo. comm.*, 32,24)

L'antica dottrina sui sacramenti.

II. La tipologia¹

1. IL LINGUAGGIO DELLA SACRAMENTALITÀ E LA TIPOLOGIA BIBLICA

Per introdurci alla mistagogia sarà bene ascoltare Jean-Marie Husser:

La nozione di «tipologia» in se stessa è assente dai testi dell'Antico Testamento. Il termine stesso tipo non è attestato che due volte nella Settanta per i libri canonici, ma queste due occorrenze riflettono la stessa ambivalenza semantica che c'è nel Nuovo Testamento. In Es 25,40, typos designa il «piano», il «modello» del santuario e degli oggetti cultuali rivelati a Mosè, mentre in Am 5,26 designa la «immagine», la «rappresentazione» figurata di esseri viventi. L'idea fondamentale significata da typos sembra essere quella di «forma», «rappresentazione astratta» di una realtà, sia che si tratti di un modello ideale (Urbild) o dell'immagine, della copia (Abbild) di un originale. In questo caso (Am 5,26), typos traduce l'ebraico šēlem e designa l'idolo cultuale mentre in Es 25,40 traduce l'ebraico tabnît che al v. 9 e nello stesso contesto, è reso da paradeigma. In ebraico è infatti tabnît che corrisponde meglio al greco typos. Il suo campo semantico si estende in entrambe le direzioni di typos: esso designa sia il «piano», il «modello»,² ed è reso dalla Settanta da paradeigma, una sola volta da typos (Es 25,40); sia la «copia», la «immagine», la «rappresentazione»,³ ed è allora tradotto

¹ In questo capitolo riporto delle parti di due mie relazioni che saranno pubblicate negli *Atti* dei rispettivi congressi: 1) *How Transmit the Mystery? Reflexions on the Sources, Method and Sense of Mystagogical Catechesis* (Katholieke Universiteit Leuven. Congress: «Mediating Mysteries, Understanding Liturgies», 2013); 2) *L'approche typologique de la liturgie avec l'exemple des prières eucharistiques* (Institut Catholique de Paris. Colloque: «Lex Orandi. Pour une herméneutique de l'euchologie», 2013).

² Modello del santuario e degli oggetti cultuali, rivelato da Dio a Mosè (Es 25,9.40), o piano del santuario e modello dell'arredo, disegnato da Davide (1Cr 28,11.12.18.19).

³ Copia dell'altare di Damasco disegnato da Acaz (2Re 16,10); copia dell'altare di Silo costruito dalle tribù transgiordatiche (Gs 22,28); immagine culturale figurante un essere vivente (Dt 4,16.18; Is 44,13; Ez 8,10; Sal 106,20; 144,12).

da morfē (Is 44,13), bdelugma (Ez 8,10), typos (Am 5,26), ma più genericamente da homoiōma.⁴

Se noi esaminiamo il linguaggio dell'area della sacramentalità nel tardo antico, ci accorgiamo che la terminologia utilizzata per designare i sacramenti è la stessa terminologia della tipologia biblica. Se è vero che non è facile, per noi, comprendere bene la dottrina patristica sui sacramenti, è altrettanto vero che alla base di questo problema c'è la difficoltà di capire la tipologia biblica. Nel suo celebre saggio *Sacramentum futuri*, introducendo il tema della tipologia biblica, Jean Daniélou inquadra questo problema riconoscendo in modo esplicito la difficoltà degli uomini d'oggi nei confronti della tipologia biblica.⁵

1.1. All'origine della tipologia biblica

Gli eventi salvifici dell'Antico Testamento, come l'esodo, ad esempio, non sono chiusi e diventano annuncio e immagine di altri interventi futuri nei quali Dio si impegna per la salvezza del suo popolo. È il profetismo, che utilizzerà gli eventi del passato per sostenere la speranza del popolo in un intervento di Dio che venga a salvarlo. Dio intervenne nel passato e, allo stesso modo, verrà in soccorso di Israele nel futuro. Il ricordo dell'esodo e di altri fatti di questo tipo, genera come un «paradigma» dei futuri interventi di Dio. Il passato sarà rinnovato dalle future azioni di Dio nella storia, e la dialettica tra il passato e il futuro diventa una categoria teologica per comprendere la salvezza che Dio realizza di età in età.

Guardando la situazione di Gerusalemme, poco tempo dopo il ritorno dall'esilio, il Terzo Isaia interpreta la liberazione dalla deportazione di Babilonia come un rinnovamento dell'esodo (Is 63,11-16), ma questa maniera di inculcare la speranza era stata inaugurata

⁴ J.-M. HUSSER, «La typologie comme procédé de composition dans les textes de l'Ancien Testament», in R. KUNTZMANN (a cura di), *Typologie biblique. De quelques figures vives* (Lectio divina. Hors série), Éditions du Cerf, Paris 2002, 11.

⁵ «Niente è più sconcertante per l'uomo d'oggi che i commentari scritturistici dei padri della Chiesa. Da un lato egli coglie una pienezza teologica e spirituale che dà a queste opere una ricchezza religiosa ineguagliabile. Nello stesso tempo ha la sensazione di una mentalità alla quale egli si sente estraneo e che turba i suoi abiti mentali. Ne risulta una svalutazione molto comune dell'esegesi patristica di cui si trova l'eco, più o meno sfumata, in molti dei nostri contemporanei» (J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* [Études de théologie historique], Beauchesne, Paris 1950, V).

già dal Primo Isaia che esortava Israele, fino ai più deboli, a riprendere le forze (Is 35,2-4) dato che c'era una strada da percorrere, un cammino tracciato nel deserto: «Ci sarà un sentiero e una strada e la chiameranno via santa; nessun impuro la percorrerà. [...] e gli ignoranti non si smarriranno» (Is 35,8). E ancora, in maniera ancor più esplicita: «Si formerà una strada per il resto del suo popolo che sarà superstita dall'Assiria, come ce ne fu una per Israele quando uscì dalla terra d'Egitto» (Is 11,16). Dio vi farà sgorgare l'acqua come già nel passato a Meriba (Is 35,6) e il deserto si trasformerà in un orto verdeggiante (Is 35,7). Come già una volta il Mar Rosso, l'Eufrate si dividerà in due per lasciar passare la carovana del nuovo esodo di cui Dio sarà la guida (Is 11,15). Ciò che viene annunciato, dunque, è un nuovo intervento di Dio, che non sarà nient'altro che un nuovo esodo. A causa dell'annuncio profetico, il futuro è già *presente* e ha la *forma* di una ripetizione del passato.

Questo metodo, il Nuovo Testamento l'ha fatto suo e ha cercato di mostrare la vita di Gesù Cristo come la realizzazione delle figure dell'Antico Testamento, e, di conseguenza, il regno futuro è stato presentato come un nuovo paradiso, un nuovo esodo, un nuovo diluvio.

Jean Daniélou ha giustamente sottolineato che, tra le figure che sono state utilizzate nelle catechesi patristiche sull'iniziazione cristiana, ci sono delle figure che appartengono al Nuovo Testamento, ma ci sono dei casi le cui figure non si trovano nel Nuovo ma solo nell'Antico Testamento. È il caso, ad esempio, di Mosè che prega con le braccia alzate mentre Giosuè combatte contro Amalek (Es 17,8-11): a causa della posizione delle braccia, Mosè è la rappresentazione di Cristo sulla croce. Questa immagine è sempre associata al serpente di bronzo che Mosè ha fatto elevare nel mezzo del campo di Israele, collocato su di un legno: il serpente di bronzo è l'immagine di Cristo in croce già nel Vangelo di Giovanni ma l'immagine di Mosè, nella posizione dell'orante, non c'è. Bisognerebbe allora supporre che ci fossero dei *Testimonia* che avevano già associato differenti figure dell'Antico Testamento, come immagine di Cristo, di cui solo una parte è entrata nel Nuovo Testamento mentre un'altra parte ha conservato la sua esistenza nella tradizione orale: essa è entrata nel patrimonio delle catechesi patristiche senza passare attraverso il Nuovo Testamento.⁶

⁶ *Ivi*, 144-147.

Le figure più importanti che la tradizione della Chiesa ha utilizzato sono le seguenti, senza pretesa di essere esaustivo: Adamo tipo di Cristo; Agar e Sara; Adamo e il paradiso; Noè e il diluvio; il sacrificio di Isacco; Mosè e l'esodo; il passaggio del Mar Rosso; la manna e l'acqua dalla roccia; l'agnello pasquale; Melchisedech; e, alla fine, il ciclo di Giosuè che è così importante a causa del *mistero* del Nome che è attribuito ai cristiani dal battesimo e che è l'unzione dello Spirito Santo.⁷

1.2. La tipologia e il Nuovo Testamento

Prima di affrontare i testi paolini e la Lettera di Pietro bisogna ricordare che «nell'esegesi non cristiana regna normalmente una divisione fortemente binaria, che è, sotto differenti nomi, quella del senso letterale e del senso allegorico. Questa caratteristica è particolarmente visibile nel giudaismo ellenistico, ove l'opera di Filone Alessandrino abbonda in dicotomie di questo genere».⁸ Di fianco al senso letterale c'è dunque un altro senso che concerne gli «oggetti che solo il pensiero può cogliere».⁹ Anche nei testi paolini c'è l'interpretazione allegorica formulata in modo pienamente consapevole: è il caso di Gal 4,24 ove Agar e Sara prefigurano le due alleanze. Effettivamente si deve parlare di allegoria, come dice Manlio Simonetti notando che Paolo utilizza il termine *allēgoroumena*, ma aggiunge subito che «altrove, a indicare la realtà dell'Antico Testamento vista come prefigurazione del Nuovo Testamento, Paolo introduce il sostantivo *typos* e anche l'avverbio *typicōs* (Rm 5,14; 1Cor 10,6)».¹⁰ Simonetti prosegue dicendo che, mentre il termine *allegoria* (e termini derivati) era già in

⁷ Cf. ad esempio M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia ephemeridis Augustinianum 23), Institutum patristicum Augustinianum, Roma 1985, 23s.

⁸ J. PÉPIN, «Terminologie exégétique dans les milieux du paganisme grec et du judaïsme hellénistique», in C. CURTI - J. GRIBOMONT - M. MARIN - G. OTRANTO - J. PÉPIN - M. SIMONETTI - P. SINISCALCO (a cura di), *La terminologia esegetica nell'antichità* (Quaderni di Vetera Christianorum 20), Edipuglia, Bari 1987, 13.

⁹ PHILO, *De Abrahamo* 119, in J. GOREZ (a cura di), *Philonis Alexandrini. De Abrahamo*, in R. ARNALDEZ - J. POUILLOUX - C. MONDÉSERT (a cura di), *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon 20, Les Éditions du Cerf, Paris 1966, 72.

¹⁰ M. SIMONETTI, «Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca», in CURTI - GRIBOMONT - MARIN - OTRANTO - PÉPIN - SIMONETTI - SINISCALCO (a cura di), *La terminologia esegetica nell'antichità*, 25.

uso negli scritti dei filosofi greci, l'utilizzazione di *typos* in ambito esegetico è una soluzione tipicamente paolina per designare la figura e il suo compimento. Questo termine è un sostantivo deverbale ricavato dal verbo *typtō* che designa l'azione di *battere, colpire* il metallo in modo da trasformarlo in una moneta; il *typos* era il modello, la matrice che trasferisce la sua immagine su ogni pezzo della moneta. Se gli interventi di Dio nell'Antico Testamento sono il *typos* che si compie nel Nuovo Testamento attraverso la redenzione operata da Cristo, si capisce bene che era necessario rielaborare la terminologia e creare un termine per designare il compimento del *typos*. La soluzione del problema si trova già nel Nuovo Testamento, che ha creato il termine *antitypos*: nella Lettera agli Ebrei il tempio quaggiù è l'antitipo del vero tempio che è il tempio del cielo (Eb 9,24), e la Prima lettera di Pietro dice che, ora, ciò che ci salva è il battesimo, antitipo del diluvio (1Pt 3,21):¹¹ in passato Israele era stato salvato dall'acqua (del diluvio) e ora noi siamo salvati dall'acqua (del battesimo). Il *tipo* e l'*anti-tipo* camminano sempre assieme: essi sono un binomio indissolubile perché l'uno ha sempre bisogno dell'altro per esistere.

Prima di essere un metodo esegetico, la tipologia è una qualità degli eventi della salvezza. È la realtà che è tipologica:¹² ed è vero. Ecco un'affermazione di Jean Daniélou di cui nondimeno egli non dà giustificazione. Ma non c'è problema, dato che la ragione si trova in 1Cor 10,6 e 11, ove Paolo dice che gli eventi che accaddero ai giudei nel deserto sono dei *tipi* che accaddero per noi. È la realtà, dunque, che è tipologica ed è per questo che bisogna interpretarla in modo tipologico.

1.3. La tipologia in 1Cor 10,1-11

In questa pericope Paolo affronta il problema della salvezza che ha come mediatore il Cristo; ma, giustamente, c'è il problema che il Cristo appartiene all'ultima generazione – la generazione di Paolo e dei suoi interlocutori – mentre la salvezza è un'esperienza incasto-

¹¹ Per questa traduzione cf. L. GOPPELT, «Typos», in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (a cura di), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1982, XIII, col. 1486.

¹² «Più ancora che per il sacrificio di Melchisedech, l'applicazione della manna all'eucaristia appare in tal modo come fondata sulla realtà delle cose» (J. DANIELOU, *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église* [Lex orandi 11], Les Éditions du Cerf, Paris 1958, 204).

nata lungo tutta la storia di Israele. Dunque, essa esiste molto prima di Cristo. Allora, com'è possibile affermare che questi è il salvatore universale? Inoltre, i cristiani sanno bene che il rapporto con la salvezza passa per il battesimo e l'eucaristia, due riti che sono legati alla storia di Cristo e che non fanno parte dell'esperienza di salvezza della storia di Israele. Si tratta di questioni alle quali Paolo deve rispondere, ed egli risponde facendo delle due economie una sola economia di salvezza al centro della quale c'è il Cristo. «Lo stesso Cristo che sostiene attualmente i cristiani nel loro cammino verso la patria celeste, sosteneva già i loro "padri", gli ebrei, nel loro cammino verso la terra promessa».¹³ È un fatto che in 1Cor 10,1-11 Paolo affermi la presenza di Cristo nell'Antico Testamento. Tutto questo testo appartiene al genere letterario sapienziale e bisogna notare che il Cristo vi adempie le stesse funzioni della Sapienza:¹⁴ nel libro della Sapienza, nello «sviluppo che descrive la liberazione dalla schiavitù dell'Egitto, il passaggio del Mar Rosso e la traversata del deserto, è la Sapienza che è il soggetto di quasi tutti i verbi; di conseguenza, quando in 11,4 si dice che: *l'acqua fu donata loro da una roccia scoscesa e da una pietra venne placata la loro sete*, è per la Sapienza che quest'acqua fu data se ci si rapporta al contesto antecedente».¹⁵

Nel suo saggio il padre André Feuillet ha esaminato anche *Le allegorie delle leggi* di Filone d'Alessandria, dandogli un certo rilievo. Credo che quest'opera di Filone dovrebbe meritare ancora maggiore attenzione, dato che si tratta di un'opera che non solo è molto vicina al testo di Paolo ma che, forse, ne è anche la fonte.¹⁶ Perché Paolo ha

¹³ A. FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les Épitres pauliniennes* (Études bibliques), J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, Paris 1966, 105.

¹⁴ «Anteriormente a 1Cor 10,1-4, che afferma una presenza reale ed efficace del Cristo tra gli Ebrei durante la peregrinazione nel deserto, il libro della Sapienza nei capitoli 10-12 aveva mostrato la Sapienza presente e attiva in mezzo al popolo eletto: è lei che ha salvato i patriarchi (10,1-14); essa è anche discesa in prigione con Giuseppe e in catene non lo abbandonò (10,14); è lei che ha liberato Israele dalla schiavitù dell'Egitto e ha condotto il popolo attraverso il deserto (10,15-11,4); è lei che ha punito gli Egiziani e i Cananei (11,5-12,25)» (ivi, 105).

¹⁵ Ivi, 106.

¹⁶ «È possibile dunque che l'anima incontri uno scorpione, ossia la dissipazione, nel deserto, e che la sete, quella delle passioni, la colga fino a quando Dio non invii l'onda che scaturisce dalla roccia della sua sapienza, e plachi la sete dell'anima che ha subito la diversione, dandole una salute immutabile. La roccia scoscesa, infatti, è la sapienza di Dio; essa era in alto ed essa fu la prima nella divisione delle sue potenze, ed egli ne disseta le anime amiche di Dio; placata la loro sete, esse si nutrono della manna, cioè del genere supremo – dato che manna significa "qualche cosa", il genere di tutte le cose –. Ora il genere supremo è Dio, e ciò che viene dopo, è il Logos di Dio; le altre cose non esistono che in parole, e succede che esse talvolta equivalgano al nulla»

scelto Filone e non la Sapienza? Lasciamo da parte il problema della data del libro della Sapienza, e rispondiamo in base ai contenuti. Il libro della Sapienza parla solo dell'acqua nel deserto, mentre Filone parla sia dell'acqua (Sapienza di Dio) sia della manna. In più, nel testo di Filone il tema dell'acqua e quello della manna sono coordinati assieme per formare una sola argomentazione: esattamente come nella pericope paolina. La scelta, quindi, sarebbe dovuta ai contenuti trattati in Filone.

In 1Cor 10,1-11 ci sono due componenti da tenere presenti: a) Paolo usa il metodo tipologico per parlare del battesimo e dell'eucaristia; b) egli riflette sulla sua argomentazione e la definisce, lui stesso, come tipologica.

a) Paolo deve presentare il Cristo come salvatore universale poiché, se è celebrato come salvatore, ne segue che lo è stato anche per Israele quando gli israeliti attraversarono il deserto. Ma i cristiani sono salvati da Cristo per mezzo dei sacramenti, ossia del battesimo e dell'eucaristia: e allora è necessario che negli avvenimenti dell'esodo ci siano non solo il Cristo ma anche i suoi sacramenti. L'argomentazione di Paolo comincia con una breve allusione all'esodo descritto da due episodi nei quali l'acqua è in primo piano dato che viene citata la nube e la traversata del mare: «Non voglio infatti che ignoriate, fratelli, che i nostri padri furono tutti sotto la nube, tutti attraversarono il mare» (1Cor 10,1). Dopo questo riferimento all'esodo, Paolo passa all'interpretazione sacramentale nella quale i due avvenimenti sono qualificati come battesimo, e il ministro del battesimo è Mosè: «Tutti furono battezzati in rapporto a Mosè nella nube e nel mare» (1Cor 10,2). Dopo il battesimo è chiaro che c'è l'eucaristia, e allora Paolo è obbligato a parlare dell'*acqua dalla roccia* e della *manna* che gli israeliti hanno mangiato e hanno bevuto nel deserto; ma Paolo deve arrivare a questo andando adagio adagio, introducendo questi due elementi a partire dalla definizione stessa dell'eucaristia, ossia di nutrimento e bevanda spirituale: «Tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, tutti bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo» (1Cor 10,3-4). Detto questo, dobbiamo tornare al nostro Filone Alessandrino per cogliere il parallelismo tra questo autore e il

(*Legum Allegoriae* II,86, in C. MONDÉSERT [a cura di], *Philonis Alexandrini. Legum Allegoriae*, in R. ARNALDEZ - J. POUILLOUX - C. MONDÉSERT [a cura di], *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon 2, Les Éditions du Cerf, Paris 1962, 151).

testo paolino. Egli aveva citato i racconti biblici sulla manna che contenevano l'affermazione – molto chiara – che la manna era quell'alimento che aveva permesso la sopravvivenza del popolo d'Israele; ne segue, di conseguenza, che essa era un alimento materiale. In questo testo di Filone, *materiale* e *spirituale* non solo non si escludono ma restano sempre in dialogo tra loro. La manna, pur restando un alimento materiale, è anche un elemento spirituale, tanto per Filone¹⁷ che per Paolo:¹⁸ per entrambi la *spiritualità* non appartiene all'interpretazione bensì alla realtà stessa di questo alimento; ecco, questa è la differenza tra tipologia e allegoria. Paolo, anche lui, utilizza la tipologia e non l'allegoria. In sostanza, Paolo afferma che c'è un rapporto tipologico tra il battesimo e l'acqua (sia quella della nube, sia quella del passaggio del Mar Rosso, in Mosè), da un lato, e tra l'eucaristia e la manna, dall'altro. In altri termini, il popolo d'Israele, nel deserto, fu salvato da Cristo (la roccia) e questi operò attraverso i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia che erano tipologicamente presenti: sotto forma differente, evidentemente, dato che si trattava di un caso di tipologia.

Filone e Paolo spiegano il valore dell'acqua dalla roccia nello stesso modo, identificando la roccia con un personaggio divino: per Filone la sete, quella delle passioni, è guarita dall'onda che scaturisce dalla roccia della Sapienza di Dio, che dà una salute immutabile «poiché, la roccia scoscesa, è la Sapienza di Dio».¹⁹ Nella pericope di Paolo, che ha una cristologia sapienziale, il personaggio non è la Sapienza ma il Cristo stesso: «... bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo»²⁰ (1Cor 10,3-4). Filone prosegue spiegando anche che cosa sia la manna e, attraverso un'interpretazione allegorica del termine, dice che essa è Dio perché il *Logos* è il secondo (*deuteros*) dopo di lui. Paolo si distacca da Filone, in questo, e si limita a dare la spiegazione cristologica, dicendo che la roccia era il Cristo.

b) Per evitare ogni malinteso, una volta terminata la sua argomentazione, Paolo dà la chiave di lettura dell'argomento che egli ha appena trattato e dice apertamente che egli lo ha trattato in modo tipologico: «Ora, queste cose sono accadute come esempio per noi (*typoi hēmōn*)» (1Cor 10,6); e ancora: «Queste cose sono accadute loro co-

¹⁷ Egli utilizza la nozione di alimento per applicarla a Dio stesso.

¹⁸ Per Paolo l'alimento è l'eucaristia.

¹⁹ In greco: «Hē gar akrotomos petra hē sophia tou Theou estin» (*Legum allegoriae* II,86).

²⁰ In greco: «Hē petra de ēn ho Christos».

me esempio (*typikōs synebainen*), ed esse sono state scritte per nostra istruzione (*nouthesian*), per noi che siamo arrivati alla fine dei tempi» (1Cor 10,11). Le traduzioni odierne della Bibbia non dicono «tipo», bensì «esempio»; è inutile dire che questo termine è un calco del termine latino *exemplum* utilizzato nella Vulgata, un termine che in latino è usato correttamente ma che nelle lingue moderne non è in grado di rendere il significato di *typos*.

In conclusione, dobbiamo riconoscere che Paolo non si è limitato a costruire un'argomentazione capace di interpretare gli eventi dell'esodo come tipi del battesimo e dell'eucaristia, assicurando loro la stessa efficacia anche se tipologica. Egli ha fatto molto di più, poiché da questa argomentazione ha saputo ricavare una dottrina, una teoria interpretativa, che egli ha saputo esprimere con termini tecnici come *typos* e *typikōs*.

1.4. Un altro testo paolino: Rm 6,5

La tipologia paolina vale non solo per il rapporto tra il Nuovo Testamento e gli eventi dell'Antico, ma anche per il rapporto che c'è tra il rito e l'avvenimento di salvezza operato da Cristo. È il caso della relazione che intercorre tra il battesimo e la morte (e risurrezione) di Cristo, descritta in Rm 6,5. Ecco il testo secondo la versione CEI che ricalca il testo della *Bible de Jérusalem*:²¹ «Se infatti siamo stati intimamente uniti a lui a somiglianza della sua morte, lo saremo anche a somiglianza della sua risurrezione». È importante considerare il testo greco,²² ove è presente uno dei termini tecnici della concezione tipologica del battesimo: *homoiōma*. Le differenti traduzioni, incapaci di riconoscere la concezione tipologica del battesimo, non sono state in grado di tradurre il sostantivo *homoiōma* e, quindi, abbiamo «morte simile alla sua» invece di «immagine (sacramento) della sua morte».

Infatti, tutti traducono come se ci fosse *homoiōsis*, che significa la «qualità» della somiglianza, mentre *homoiōma* (di cui bisogna sotto-

²¹ Le varie versioni italiane (Nuova Riveduta; Nuova Diodati; Luzzi/Riveduta) cadono nel medesimo errore di dire «morte simile alla sua»; fa eccezione la Diodati che dice: «Perciocché, se siamo stati innestati con Cristo alla conformità della sua morte, certo lo saremo ancora a quella della sua risurrezione». Traducendo «conformità» mostra di aver capito che *homoiōma* non è *homoiōsis*, però non ha saputo tradurlo.

²² La Vulgata ha conservato pienamente il senso del testo greco: «... si enim conplantati (*sumphytoi*) facti sumus similitudini mortis eius simul et resurrectionis erimus».

lineare il suffisso «... *ma*») designa la «cosa concreta», la cui natura è di essere *immagine*. Nel nostro testo, il termine designa il battesimo la cui natura è di essere una *somiglianza della morte di Cristo*. Di conseguenza la locuzione *tō homoiōmati tou thanatou autou* non significa «con una morte simile alla sua», bensì «con una (realtà, o azione, la cui natura è di essere la) somiglianza della sua morte». Per questa interpretazione di *homoiōma*, bisogna citare un importante saggio di Ugo Vanni.²³ In sostanza noi dovremmo interpretare l'espressione *somiglianza della sua morte*, come se Paolo avesse scritto *sacramento della sua morte*. In una concezione tipologica, infatti, il sacramento, nella sua natura profonda, gode di una «certa» rassomiglianza con la realtà di cui è sacramento, malgrado le differenze.

Per creare un rapporto tra il Nuovo Testamento e l'Antico, o meglio tra gli avvenimenti della salvezza dell'esodo e i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia, Paolo ha utilizzato il termine *typos*, forse sotto l'influsso di Es 25,40, quando Dio, sul monte, ha mostrato a Mosè il *typos* del tempio che egli avrebbe dovuto costruire. Ma quando Paolo ha voluto parlare del battesimo, in Rm 6,5, egli non ha più utilizzato *typos* e ha fatto ricorso al termine *homoiōma*. Anche per l'eucaristia è successo qualcosa di simile, dato che ha utilizzato un altro termine ancora, il termine *koinōnia*, ossia *comunione* (1Cor 10,16). Questi tre termini, *typos* – *homoiōma* – *koinōnia*, hanno la stessa funzione di esprimere il legame ontologico tra il rito e l'evento, un legame che noi dobbiamo definire come legame di sacramentalità.

Paolo ha utilizzato tre termini differenti a seconda delle tre realtà alle quali applicava il suo metodo, ma lo scopo è lo stesso, ossia di garantire l'unità tra l'evento e il rito, superando così il divario spazio-temporale tra il *luogo*, l'*epoca*, la *forma* dell'evento di salvezza e il *luogo*, l'*epoca*, la *forma* del rito. È questo divario spazio-temporale il problema di ogni dottrina sacramentaria: Paolo supera questo problema con la tipologia. In tale moto il rito e il suo referente sono una sola e medesima realtà.

Nondimeno un rito, che viene ripetuto molte volte, in differenti epoche, in differenti momenti storici e in differenti luoghi, non sarà mai completamente identico a un evento che, per definizione, è accaduto una sola volta – una volta per tutte – nella storia, in un luogo pre-

²³ U. VANNI, «*Homoiōma* in Paolo (Rm 1,23; 5,14; 6,5; 8,3; Fil 2,7): Un'interpretazione esegetico-teologica alla luce dell'uso dei LXX», in *Gregorianum* 58(1977), 321-345, 431-470.

ciso, in determinate circostanze, e che non potrà mai essere ripetuto. È evidente che un rito conserva sempre una sua differenza rispetto all'evento che esso celebra e che è il suo referente. Identità, dunque, ma anche differenza. Sarebbe meglio dire: *identità nella differenza*. Il metodo tipologico ha questa caratteristica, di assicurare l'identità tra *differenti eventi* o anche tra *un evento e un rito*, lontani nel tempo e nello spazio, pur conservando le specifiche differenze.

2. QUATTRO PADRI DELLA CHIESA

I padri della Chiesa sono buoni testimoni dei dati che ho appena esposto. Infatti, parlando di Rm 6,5 abbiamo parlato della *somiglianza* (ontologica) che c'è tra il rito del battesimo e il suo referente, ossia l'evento della morte (e della risurrezione) del Cristo. Ebbene, la descrizione che abbiamo appena dato coincide con la definizione stessa di sacramento data da Agostino nella sua Lettera 98 a Bonifacio, sul battesimo, ove il sacramento è stato definito come una «realtà simile a». Ecco il testo: «Si enim sacramenta quondam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non habent, omnino sacramenta non essent».²⁴ La *similitudo* è, dunque, l'elemento costitutivo, anzi l'elemento formale, della sacramentalità. Ma Agostino non conosce solo il termine *similitudo*; per parlare del rapporto tra la manna e il Cristo, egli utilizza il verbo «figurare»²⁵ e, in questa prospettiva, il sacramento dell'eucaristia che il Cristo ha trasmesso alla Chiesa è chiamato semplicemente «figura».²⁶ Di conseguenza, il termine «figura»

²⁴ AURELI AUGUSTINI, *Epist.* 98,9, in A. GOLDBACHER (a cura di), *Aureli Augustini Hipponensis Episcopi. Epistulae* (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 34,2), Wien 1898, 531, l. 3. Per un commento di questa definizione, cf. E. MAZZA, «Elementi agostiniani per la concezione sacramentale della liturgia», in Id. (a cura di), *Rendere Grazie. Miscellanea eucaristica per il 70° compleanno*, a cura di D. GIANOTTI, presentazione di P. DE CLERCK, postfazione di J.J. FLORES ARCAS (Studi e ricerche di liturgia 29), EDB, Bologna 2010, 172ss.

²⁵ «De coelo certe manna ueniebat, attendite quem figurabat: ego sum, inquit, panis uiuus, qui de coelo descendi» (AURELI AUGUSTINI, *Sermo* 332: PL 39,1551, l. 53).

²⁶ «Sed et ibi qui diligenter legunt, uident in illo bello dauid pacatum fuisse filio, qui etiam magno cum dolore planxit extinctum, dicens: abessalon filius meus, quis dabit mihi mori pro te; et in historia noui testamenti, ipsa domini nostri tanta et tam miranda patientia, quod eum tamdiu pertulit tamquam bonum, cum eius cogitationes non ignoraret, cum adhibuit ad conuiuium in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendauit et tradidit, quod denique in ipsa traditione osculum accepit, bene intellegitur pacem christum exhibuisse traditori suo, quamuis ille tam sceleratae cogitationis interno bello uastaretur» (AURELI AUGUSTINI, *Enarrationes in Psalmos*,

esprime la concezione tipologica ed è utilizzato per dire «tipo» ossia «sacramento». Questa concezione deve essere tradizionale dato che è utilizzata, già molto prima, da Tertulliano per formulare un'argomentazione contro i doceti: volendo spiegare la frase di Cristo: «Questo è il mio corpo», egli disse che significava «... la figura del suo corpo».²⁷ È chiaro, dunque, che il termine «figura» ha lo stesso senso che «sacramento», ma in una concezione tipologica.

L'autore che, in Occidente, si è maggiormente impegnato nell'interpretazione tipologica è Cipriano di Cartagine, che ha iniziato con l'interpretazione tipologica del ministero dicendo che il *sacerdos* (il vescovo) è il *typus Christi*, dato che compie le stesse azioni di Cristo; dopo di che, egli arriva all'interpretazione tipologica dell'intera celebrazione. Nella sua Lettera 63 Cipriano spiega che l'eucaristia della Chiesa non è altro che obbedienza alla parola di Gesù che, facendo l'Ultima cena, diede un modello da imitare: facendo insegnò e, di conseguenza, egli è *auctor et doctor*, lui che *praecepit et gessit*.²⁸ Se l'ultima cena è il *typos*, l'eucaristia della Chiesa sarà necessariamente la figura e l'immagine di quella *ueritas* che è l'Ultima cena. L'istituzione dell'eucaristia, dunque, non è altro che la trasmissione del *typos*. Questa concezione è talmente diffusa da entrare anche nel testo delle antiche preghiere eucaristiche, o anafore, come ad esempio nel Canone romano citato da Ambrogio nel *De sacramentis*.²⁹ È inutile dire che il binomio figura-ueritas ha avuto inizio nell'interpretazione tipologica della sacra Scrittura: di qui è stato trasferito alla teologia dei sacramenti che l'ha utilizzato tale quale.

Per terminare dobbiamo citare Ambrogio che, parlando dell'eucaristia, ha utilizzato il termine *similitudo* dicendo che il calice è vera-

Ps. 3,1, in E. DEKKERS - J. FRAIPONT [a cura di], *Augustinus Hipponensis. Enarrationes in Psalmos* [Corpus Christianorum. Series latina 38], Brepols, Turnhout 1956, 8, l. 28).

²⁷ «Professus itaque se concupiscentia concupisse edere pascha ut suum, - indignum enim, ut quid alienum concupisceret deus - acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit "hoc est corpus meum" dicendo, id est *figura corporis mei*. Figura autem non fuisset nisi ueritatis esset corpus» (*Aduersus Marcionem* 4,40; in A. KROYMANN [a cura di], *Q. S. Fl. Tertulliani. Aduersus Marcionem* [Corpus Christianorum. Series latina 1], Brepols, Turnhout 1954, 657).

²⁸ *Epistula* 63,1; in L. BAYARD (a cura di), *Saint Cyprien. Correspondance* (Collection des Universités de France. Publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Les Belles Lettres, Paris 1961, t. II, 200.

²⁹ *De sacramentis* IV,21, in B. BOTTE (a cura di), *Ambroise de Milan. Des Sacrements Des Mystères Explication du Symbole* (Sources chrétiennes 25 bis), Les Éditions du Cerf, Paris 1961, 114. Per un commento al testo del canone citato da Ambrogio, cf. E. MAZZA, «Sul Canone della messa citato nel *De sacramentis* di Ambrogio», in *Ecclesia orans* 27(2010), 271-293.

mente sangue di Cristo, quantunque ciò che si vede è solo del vino: «Sed forte dicis: Speciem sanguinis non uideo. Sed habet similitudinem. Sicut enim mortis similitudinem³⁰ sumpsisti, ita etiam similitudinem pretiosi sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit et pretium tamen operetur redemptionis. Didicisti ergo quia quod accipis corpus est Christi».³¹ Il termine *similitudo*, che Ambrogio ha ricavato da Paolo, possiamo dire che è caratteristico della sua teologia sacramentaria dato che egli lo applica all'eucaristia nel suo commento al canone della messa, mentre, per designare la sacramentalità, il testo del canone usa un altro termine che non è *similitudo* bensì *figura*, che corrisponde al greco *typos*.

3. LA TESTIMONIANZA DELLE ANTICHE ANAFORE

Ci sono delle antiche anafore che hanno introdotto nel loro testo l'affermazione della sacramentalità dell'eucaristia inserendo alcuni di quei termini che abbiamo esaminato prima. Cominciamo col citare la cosiddetta *Eucaristia mystica*, un testo molto antico frutto di uno degli sviluppi della tradizione liturgica del giudeo-cristianesimo. Qui l'azione di grazie dice che, in questo rito, noi «portiamo a compimento gli antitipi» del corpo e del sangue di Cristo, in obbedienza al suo comando.³² Questa eucaristia appartiene a un antico eucologio giudaico recepito e adattato nella collezione delle *Costituzioni apostoliche* del 380. Il realismo sacramentale, dunque, è affermato attraverso la tipologia.

Il termine *antitipo* è presente nell'anafora bizantina di san Basilio, un testo in uso ancor oggi. Bisogna ricordare che Basilio è colui che ha creato la parte consacratoria dell'epiclesi: all'inizio di questa preghiera, egli ha conservato la frase che contiene l'affermazione della sacramentalità del pane e del vino che sono chiamati, appunto, antitipi del corpo e del sangue di Cristo. Ebbene, che cosa succede dopo, nel prosieguito di questa epiclesi? Dato che Basilio non è più in grado di apprezzare questa antica teologia basata sulla tipologia,³³ egli fa

³⁰ Questa locuzione è la stessa usata da Paolo in Rm 6,5 per il battesimo e il termine greco che corrisponde al latino *similitudo* è proprio *homoiōma*.

³¹ *De sacramentis* IV,20, in BOTTE (a cura di), *Ambroise de Milan*, 112.

³² *Const. ap.* 7,25,4, in M. METZGER (a cura di), *Les Constitutions apostoliques. Livres VII et VIII* (Sources chrétiennes 336), Cerf, Paris 1987, t. III, 52.

³³ Basilio ha composto diverse stesure della sua preghiera eucaristica. Nelle prime, quella alessandrina e quella in dialetto saidico, c'è l'epiclesi ma non c'è alcuna men-

continuare la preghiera chiedendo formalmente la discesa dello Spirito Santo sui doni, per consacrarli.

Il canone romano citato nel *De sacramentis* di sant'Ambrogio contiene l'affermazione della sacramentalità quando, prima del racconto dell'istituzione, si prega affinché l'offerta sia accetta, per il fatto che essa è la *figura* del corpo e del sangue di Cristo.³⁴ Secondo questo testo, dunque, il pane e il vino sono già «sacramento», prima delle parole che, secondo la teologia latina, sono consacratorie. Col tempo, il testo del canone sarà ampliato e il termine *figura*, espressione della concezione tipologica, sarà sostituito con la domanda di santificazione dei doni. Possiamo concludere che, alla stessa epoca, sia a Cesarea (Basilio) sia a Milano (Ambrogio) l'antica concezione tipologica dell'eucaristia non è più compresa e, nell'anafora, sarà la domanda di consacrazione a imporsi sempre di più.

Non possiamo dimenticare, inoltre, l'anafora di Serapione che, nel racconto dell'Ultima cena, inserisce cinque volte il termine *homoiōma* applicandolo sia alla morte di Cristo,³⁵ sia al pane, sia al calice.

Infine, non possiamo passare sotto silenzio il termine *forma*, che viene utilizzato nelle liturgie occidentali non romane per formulare la menzione dell'istituzione dell'eucaristia: «*Dignum et iustum est <...>, inuisibilis, inestimabilis, immense deus et pater domini nostri Iesu Christi, qui formam sacrificii perennis instituens hostiam se tibi primus obtulit et primus docuit offerri. Te enim, omnipotens deus, omnes angeli*».³⁶ Lo stesso termine esiste anche nella liturgia assira d'Oriente.³⁷

zione degli antitipi del corpo e del sangue di Cristo. Nell'ultima delle differenti versioni della sua anafora, quella bizantina, egli ha ripristinato diversi elementi provenienti dalle sue fonti. Nella redazione bizantina della sua anafora, egli ha introdotto anche la menzione degli antitipi del corpo e del sangue di Cristo. Questo fatto mi fa supporre che la menzione degli antitipi si trovasse in una delle sue fonti, ed egli non voleva che questa tradizione andasse perduta, nonostante che egli avesse ormai costruito l'epiclesi consacratrice che suppone una teologia diversa da quella della *trasmissione del tipo* e che, di conseguenza, non ha più bisogno della tipologia.

³⁴ «*Fac nobis hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi. Qui pridie...*» (*De sacramentis* IV,21, in BORRE [a cura di], *Ambroise de Milan*, 114).

³⁵ Questa prima citazione è tratta da Rm 6,5 come in Ambrogio.

³⁶ *Missale Gothicum*, n. 514, in E. ROSE (a cura di), *Missale Gothicum*, E codice Vaticano Reginensi latino 317 editum (Corpus Christianorum. Series latina 159D), Brepols, Turnhout 2005.

³⁷ Anafora siriana degli apostoli Addai e Mari (cf. A. GELSTON [a cura di], *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Clarendon Press, Oxford 1992, 53, l. 52).

4. IL VALORE ONTOLOGICO DELLA TIPOLOGIA E IL PENSIERO FILOSOFICO

I testi tipologici che incontriamo sia nel Nuovo Testamento sia nelle opere patristiche, fanno vedere che gli autori erano ben convinti del valore ontologico della tipologia; al punto che, per loro, c'era un'unità reale tra l'evento di salvezza e il rito liturgico che, appunto, lo conteneva. Questo valore ontologico è accettabile, ad esempio in sede filosofica, o è tributario dell'ingenuità culturale degli autori che lo hanno creato? Il valore della tipologia è da relegare nell'area dei miti delle teogonie o è accettabile per la riflessione filosofica?

4.1. Il valore religioso della profezia e della tipologia

Nell'omelia pasquale di Melitone di Sardi c'è una distinzione affascinante, che non ho mai trovato altrove,³⁸ a proposito del valore profetico e prefigurativo sia delle parole sia delle azioni o avvenimenti: «Ciò che avviene e ciò che viene detto ha valore prefigurativo (*parabolēs tugchanei*): ciò che viene detto, è in rapporto con la parabola (*parabolēs*); ciò che accade, con (l'archetipo) preformato (*prototypōseōs*)».³⁹

Questo significa che una profezia, o annuncio, può essere fatta sia con parole, e allora si chiama *parabola*, sia con azioni, e allora si chiama *prefigurazione*. Tuttavia è evidente che non c'è nessuna differenza se la profezia avviene in parole o in avvenimenti: in entrambi i casi, siamo nello stesso genere di cose. Vorrei far notare che, di fronte alla parola profetica, nessuno pone la questione filosofica del rapporto ontologico tra l'annuncio e il suo compimento. Altrettanto dovrebbe valere per le azioni o avvenimenti: come per la profezia verbale, così una prefigurazione in azioni o in avvenimenti non dovrebbe far nascere la questione filosofica del rapporto ontologico tra l'annuncio e il suo compimento. Siamo infatti in area religiosa, dove la verità delle cose dipende dalla potenza di Dio e non dall'efficacia intrinseca della «Parola» o del «Gesto». In questo modo vorrei evitare la questione se la concezione tipologica appartenga all'area dei miti teogonici. Se

³⁸ Quantunque ci sia un accenno nell'omelia pasquale dello Ps.-Ippolito.

³⁹ MELITONE DI SARDI, *Homelia sulla Pasqua* 35, in O. PERLER (a cura di), *Méliton de Sardes. Sur la Pâque* (Sources chrétiennes 123), Paris 1966, 78.

questa premessa metodologica vale per la tipologia biblica, vale anche per la tipologia applicata alla liturgia.

Nondimeno è corretto porsi la questione del valore ontologico della tipologia e per questo ci indirizziamo alla storia della filosofia antica.

4.2. Uno sguardo sul platonismo

Non va disprezzata la *Teogonia* di Esiodo, ma ci volle Platone per dare forma filosofica alle questioni, ossia ai miti narrati da Esiodo. Tornando al nostro argomento dobbiamo rilevare, anzitutto, che il vocabolario della tipologia di Cirillo di Gerusalemme coincide con il vocabolario della *partecipazione* che troviamo nel *Fedone* di Platone.⁴⁰ In Platone, questa terminologia serve per affermare il valore ontologico della *partecipazione*, che è alla base della concezione sia del mondo iperuranio, sia del Demiurgo che ordina il cosmo. A Cirillo, invece, serve per parlare della sacramentalità.

Il problema di Platone non è la sacramentalità, ossia il nesso tra il veduto e il creduto, ma il rapporto fra l'uno e il molteplice e, quindi, il nesso tra il sensibile e l'intelligibile: «In effetti, Platone nei suoi scritti presenta differenti prospettive al riguardo, affermando che tra sensibile e intelligibile c'è (a) un rapporto di *mimesi* o di imitazione, (b) oppure di *metessi* o di partecipazione,⁴¹ (c) oppure di *koinonia* o di comunanza, (d) oppure di *parousia* o di presenza»;⁴² e ancora: «Il sensibile è *mimesi* dell'intelligibile perché lo imita, pur senza mai riuscire ad eguagliarlo [...]. Il sensibile, nella misura in cui realizza la propria essenza, *partecipa*, cioè ha parte dell'intelligibile (e, in particolare, proprio per questo suo *aver parte* dell'Idea, esso è, ed è conoscibile)».⁴³ La distinzione dei due piani della realtà, intelligibile e sensibile, costituisce veramente la via maestra di tutto il pensiero platonico⁴⁴ e quindi non fa stupore se i padri della Chiesa, che avevano appunto un problema analogo a proposito del valore ontologico

⁴⁰ *Fedone* 100 C-E; 74 D; 75 B.

⁴¹ Cf. CIRILLO, *Omelia* 3,2, in A. PIÉDAGNEL (a cura di), *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* (Sources chrétiennes 126 bis), Paris 1988, 124.

⁴² G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone* (Metafisica del platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi 3), Vita e Pensiero, Milano 1987, 218.

⁴³ *Ivi*, 219.

⁴⁴ *Ivi*, 179.

dei sacramenti, si siano serviti dei concetti già elaborati da Platone e dal platonismo. L'elaborazione della teoria dell'Iperuranio serve a Platone per spiegare, con un principio superiore e unificante (l'idea), le varie cose sensibili; l'idea spiega,⁴⁵ in senso ontologico, le cose sensibili che da essa dipendono.

4.3. Filone Alessandrino

Ad Alessandria l'interpretazione allegorica della Bibbia esisteva già con Aristobulo di Pameas (prima metà del II sec. a.C.) che applicava alla Bibbia quel metodo di commento allegorico che la cultura greca utilizzava per leggere Omero. Con Filone Alessandrino si fa un passo avanti: è lui che ha fatto incontrare la lettura biblica con il platonismo, creando una mentalità che, ereditata dalla Chiesa nascente, ha permesso la concezione tipologica della sacramentalità.

Questo giudeo di Alessandria è colui che, da un lato, ha reintrodotto il platonismo nei paesi del Mediterraneo e, dall'altro lato, ha rielaborato il platonismo per renderlo compatibile con il giudaismo e in particolare con i racconti della Bibbia. In questa prospettiva egli ha composto un ricco commento al Pentateuco glossando i testi praticamente parola per parola, soprattutto per mezzo del *Timeo* di Platone, per mostrare la possibilità di un'interpretazione *culturalmente moderna* del giudaismo la quale, all'epoca, era un'interpretazione tributaria del platonismo, dello storicismo, della cultura pitagorica ecc. Bisogna riconoscere che non è facile armonizzare la Bibbia con i *Dialoghi* di Platone; per ottenerlo Filone ha dovuto ricorrere all'allegoresi, che è divenuta il suo modo ordinario di commentare la Bibbia. D'altronde egli ha dovuto rielaborare il platonismo, trovando il modo di inserire in questa filosofia il Dio della creazione e il Dio d'Israele, dato che, per Filone, la sola fonte di attività filosofica è la Bibbia e il solo compito del filosofo è di spiegare le parole di Mosè che contengono la beltà delle idee trascendenti.⁴⁶ Dio ha operato la creazione attraverso la sua Sapienza, che era presso di lui da sempre, e Filone, facendo un passo avanti, introduce il personaggio del *Logos*⁴⁷ che egli identifica con la Sapienza e che è l'immagine di Dio; egli presiede alla creazio-

⁴⁵ *Ivi*, 194.

⁴⁶ J.C.M. VAN WINDEN, «The World of Ideas in Philo of Alexandria. An Interpretation of *De Opificio Mundi* 24-25», in *Vigiliae christianae* 37(1983), 209.

⁴⁷ *Ib.*

ne e si identifica con i progetti e i pensieri divini.⁴⁸ All'inizio Filone dice che le idee sono nel *Logos*,⁴⁹ e dopo le identifica con il *Logos* stesso.⁵⁰

Insomma, la funzione del mondo delle idee di Platone è stata assorbita dal *Logos* filoniano.

Dato che il linguaggio della tipologia è fluttuante, succede che dei termini come «tipo», «allegoria», «simbolo» vengano utilizzati, a volte, l'uno al posto dell'altro come si trattasse di sinonimi. Filone, infatti, utilizza senza alcun problema la terminologia dell'allegoria, già utilizzata nella cultura greca, ma egli la modella a suo piacimento per raggiungere diversi significati nell'interpretazione dei racconti della Genesi e dell'Esodo: i personaggi e gli eventi, pur conservando la loro verità storica, vengono elevati a significare una realtà superiore. Il valore simbolico è l'elemento più importante per Filone che, nondimeno, conserva il valore storico dei personaggi e degli avvenimenti in questione, mentre, nel paganesimo, la lettura allegorica dei miti greci ammette un solo livello di lettura; in tal modo il senso simbolico distrugge il senso letterale del testo.⁵¹ Inoltre, come effetto di questo metodo, gli eventi della storia biblica diventano come degli archetipi di una realtà più alta di quella dell'interpretazione letterale.⁵² È il caso, ad esempio, dell'episodio del serpente che condusse Eva e Adamo al peccato: per Filone, questo episodio ha valore di tipo.⁵³

⁴⁸ R. ARNALDEZ (a cura di), *Philonis Alexandrini. De opificio mundi*, in R. ARNALDEZ - J. POUILLIOUX - C. MONDÉSERT (a cura di), *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon 1, Les Éditions du Cerf, Paris 1961, 131.

⁴⁹ «Il mondo costituito da idee non potrebbe avere nessun altro luogo che il Logos divino che ha organizzato questo tipo di realtà» (PHILONIS, *De opificio mundi* 20, in ARNALDEZ [a cura di], *Philonis Alexandrini. De opificio mundi*, 152).

⁵⁰ «Et si l'on veut user de termes plus découverts, on peut dire que le monde intelligible n'est rien d'autre que le Logos de Dieu, déjà en acte de créer, car la cité intelligible n'est rien d'autre que le calcul de l'architecte déjà en tant qu'il projette de fonder la cité. Et cela, c'est la doctrine de Moïse, non la mienne. [...] Il est clair que le sceau archétype, que nous disons être le monde intelligible, ne saurait être que le Logos de Dieu (αὐτὸς ἂν εἴη τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν ὁ θεοῦ λόγος)» (PHILONIS, *De opificio mundi* 24-25; *ivi*, 156-158).

⁵¹ SIMONETTI, «Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca», 27.

⁵² L. GOPPELT, *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, translated by D.H. MADVIG, foreword by E.E. ELLIS, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 1982, 48-53 (ed. or. *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testament in Neuen*, Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1939).

⁵³ PHILONIS, *De opificio mundi* 157, in ARNALDEZ (a cura di), *Philonis Alexandrini. De opificio mundi*, 246.

Questo metodo, ora delineato, non è nient'altro che la tipologia e, negli autori delle origini cristiane, verrà utilizzato per la teologia dei sacramenti. Per Platone la vera conoscenza ha per oggetto gli archetipi del mondo delle idee: bisogna dunque risalire dal sensibile all'intelligibile e il verbo *risalire* (*theōrein*) è il termine tecnico di questo processo. Filone è tributario di Platone per questa dottrina della conoscenza che egli utilizza. Ma egli sa andare oltre, utilizzandola in modo specifico per l'interpretazione del culto, particolarmente quando egli si pone il problema della celebrazione del settimo giorno, ossia del sabato. Come trasformare il settimo giorno in un atto di culto? Anzitutto bisogna astenersi dal lavoro per imitare Dio che, il settimo giorno, si riposò. Il culto, dunque, consiste nell'imitazione dell'azione di Dio, che è da considerare come archetipo. Ecco la natura del culto del sabato; ma le cose non sono così semplici: infatti, affinché questa imitazione possa essere vera e sia realmente un atto di culto, bisogna passare alla contemplazione (*theōrein*) dell'azione di Dio, descritta nelle Scritture.

Bisogna allora risalire dal sabato di quaggiù al sabato di Dio, descritto nella Bibbia:

*Le spiegazioni delle sacre Scritture vanno fatte secondo il significato allegorico. L'insieme della Legge per questi uomini⁵⁴ è analoga a un essere vivente: il corpo, è la presentazione letterale; l'anima, è lo spirito invisibile contenuto dentro le parole. Attraverso lo spirito, l'anima razionale entra in una contemplazione superiore (*theōrein*) degli oggetti che le sono propri: essa ha visto, riflessa nelle parole come in uno specchio, la beltà straordinaria delle idee; essa ha scoperto e trovato i simboli; essa ha svelato i pensieri e li ha messi in luce per coloro che, a partire dal più piccolo indizio, possono risalire dal visibile alla contemplazione dell'invisibile (ta aphanē dia tōn phanērōn *theōrein*).⁵⁵*

Il riposo di Dio, ossia il settimo giorno della creazione, è da considerare come il *sabato noetico*, che è la *verità* stessa del sabato di quaggiù, in quanto tale. Ne segue che il culto, in quanto imitazione dell'evento originale, consiste nel risalire dal *rito* di quaggiù al suo *originale* che è un'azione di Dio.

⁵⁴ Filone sta parlando dei terapeuti, una comunità monastica sita sulle sponde del lago Mareotide nei pressi di Alessandria.

⁵⁵ *De vita contemplativa* 78, in F. DAUMAS - P. MIQUEL (a cura di), *Philonis Alexandrini. De vita contemplativa*, in R. ARNALDEZ - J. POUILLOUX - C. MONDÉSERT (a cura di), *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon 29, Les Éditions du Cerf, Paris 1963, 138.