# BIBBIA e LITURGIA

## La Teologia biblica dei Sacramenti e delle Feste secondo i Padri della Chiesa.

## Paris 1951
## Milano 1958

*Varese ottobre 2012
(edizione riveduta, aggiornata, integrata,
a cura di p. Gianfranco Berbenni, ofm cap,
ad uso personale, fuori commercio)



Città del Vaticano, Musei, vetro dorato del IV secolo d.C.,
Risurrezione di Lazzato e Moltiplicazione dei pani.

# Presentazione del lavoro di revisione e riedizione

Opera originale:

Jean DANIÉLOU, *Bibbia e Liturgia. La Teologia biblica dei Sacramenti e della Fede secondo i Padri della Chiesa*, traduz. L. Derla, Milano, Vita e Pensiero, 1958 (ediz. francese, Paris, Cerf, 1951), 135x192 mm, 469 pp.

# Indice dell'opera

Sigle e Abbreviazioni
Bibliografia [aggiunta]

**Introduzione**, [ed. 1958] pp. 1-21. . . . . **p. 019.**

**Parte I. I misteri/sacramenti,** [ed. 1958] pp. 23-294. . . . . .
**cap.** 1. La Preparazione, pp. 25-45. . .

**cap.** 2. Il **Battesimo** [Liturgia battesimale], pp. 46-70. . .
**cap.** 3. La *sfraghìs*, pp. 71-91. . .
**cap.** 4. Le figure del **Battesimo** (1): la creazione e il diluvio, pp. 92-113. . .
**cap.** 5. Le figure del **Battesimo** (2): la traversata del Mar Rosso, pp. 114-130. . .
**cap.** 6. Le figure del **Battesimo** (3): Elia e il Giordano, pp. 131-151. . .

**cap.** 7. La **cresima**, pp. 152-169. . .

**cap.** 8. **L'Eucaristia** [Liturgia eucaristica], pp. 170-188. . .
**cap.** 9. Le figure dell'Eucaristia, pp. 189-214. . .
**cap.** 10. L'Agnello pasquale, pp. 215-234. . . .
**cap.** 11. Il **Salmo 22**, pp. 235-253. . . . .
**cap.** 12. Il Cantico dei Cantici, pp. 254-275. . .
**cap.** 13. Le figure neotestamentarie, pp. 276-294. . .

**Parte II. Le feste,** pp. 295-469. . . . .
**cap.** 1. Il mistero del **Sabato**, pp. 297-324. . . .
**cap.** 2. La **Domenica**, pp. 325-352. . . .
**cap.** 3. L'Ottavo giorno, pp. 353-386. . . .

**cap.** 4. La **Pasqua**, pp. 387-407. . .
**cap.** 5. **L'Ascensione**, pp. 408-428. . . .
**cap.** 6. La **Pentecoste**, pp. 429-448. . . .
**cap.** 7. Le Tende/**Tabernacoli**, pp. 449-469. . .
[**cap**. 8. **Il nuovo Yom Kippur**] . . . . .

**Sezione testi biblici interattivi**
Gen 1-2; 6-9; 15-22; 49. Alleanze e benedizioni.
Es Deut Lev ecc.

.

# Sigle e abbreviazioni

| | |
|---|---|
| CSEL | Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum |
| LXX | Settanta, traduzione greca del Primo Testamento |
| PG | Patrologia Greca |
| PL | Patrologia Latina |
| PO | Patrologia Orientale |
| PS | Patrologia siriaca |

# Bibliografia indicizzata

**Agostino, *opera omnia***:
computer store

**Ammassari, Salterio Pietro (1987)**
*Il salterio latino di* ***Pietro***, a cura di Antonio AMMASSARI, (via A. Casella 20, 00199 Roma, tel. 068610338), 3 vol., Roma, Città Nuova, 1987, 155x240 mm, ISBN 88-311-7230-1.

Vol. I: *Introduzione e commento del Salterio latino tradotto dall'ebraico da* ***Pietro****, terzo nell'ordine del Salterio quadruplo, secondo il Codice Latino Cassinese 557*, 905 pp.
Vol. II: Archivio di Montecassino, *Codice Cassinese 557* (pp. 173-260). *Salterio quadruplo latino contenente le traduzioni iuxta Hebraeos e iuxta Septuaginta di S. Girolamo, il salterio latino tradotto dall'ebraico da* ***Pietro*** *e il Psalterium Romanum*, ediz. fototipica, s. n.
Vol. III: *Trascrizione e ricostruzione del testo del Salterio latino terzo nell'ordine del Salterio quadruplo secondo il Codice Cassinese latino 557*, 150 pp.

**Aphraate, *Dimostrazioni* (1988.89)**
APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Les Esposés*. Traduction du syriaque, Introduction et Notes par Marie-Joseph PIERRE, 2 vol., Paris., Cerf (Sources Chrétiennes 349.359), 1988-89, 1042 pp., numerazione continua.
Vol. I: *Exposés/Dimostrazioni* 1-10, 518 pp. (Introduzione, pp. 7-202; testo, pp. 203-509). Vedere le prime quattro Dimostrazioni (Fede, Amore, Digiuno, Preghiera), e la ottava e nona (Vivificazione dei morti e Umiltà).
Vol. II: *Exposés/Dimostrazioni* 11-23, 521-1042 pp. (introduzione, pp. 523-548; testo, pp. 549-963; Indici, pp. 987-1035). Significative le Dimostrazioni 11-16, tra esse spiccano la 12 (Pasqua) e 13 (Sabato).

**Bartmann, *Teologia dogmatica* (1962[6])**
BARTMANN Bernard, *Teologia dogmatica. Rivelazione e fede, Dio, la Creazione*, edizione italiana a cura di Natale BUSSI, Alba, Edizioni Paoline, 1962[6] (la prima edizione tedesca appare nel 1932), 150x240 mm, 1821 pp.
Questo 'manuale' di teologia dogmatica ebbe notevole affermazione editoriale, grazie ai pregi di chiarezza e completezza dei dati. Rappresenta al meglio la dogmatica preconciliare. Per una raffronto con l'aggiorna-mento apportato dal Vaticano II, si suggerisce di leggere i contributi di teologia dogmatica elaborati da Joseph RATZINGER, ora Benedetto XVI.

**Bissoli, *Tempio* (1994)**

BISSOLI **Giovanni**, ofm, *Il Tempio nella Letteratura giudaica e neotestamentaria. Studio sulla corrispondenza fra tempio celeste e tempio terrestre*, Gerusalemme, Franciscan Printing Press (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 37), 1994, 165x234 mm, 239 pp.

**BOISMARD, *Actes Texte Occ. (1984)***

*Le texte occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et réhabilitation*, a cura di M.-E. BOISMARD e A. LAMOUILLE dell'École Biblique de Jérusalem, 2 volumi, (Synthèse 17), Paris, Editions Recherches sur les Civilizations, 1984, 210x295 mm.

Vol. I: *Introduction et textes*, 11+232 pp. (testo pp. 123-226).

Vol. II: *Apparat critique, Index des caracteristiques stylistiques, Index des citations patristiques*, 1+356 pp. (apparato critico pp. 1-194; Indice delle citazioni patristiche, pp. 337-349).

**BROUARD, *Eucharistia* (2004)**

*Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, a cura di Maurice BROUARD, coadiuvato da Paul De Cleck, Enrico Mazza, Jean-Marie Roger Tillard (+ 2000) e Philippe Lécrivain, Bologna, EDB, 2004 (edizione francese Paris 2002), 170x247 mm, 975 pp., 27 tav. a colori f.t. (Glossario, pp. 873-884, Padri e teologi, pp. 885-907; Indici, pp. 909-975).

Per noi significativi i seguenti interventi:

- Paul BEAUCHAMP, *L'Euc. nell'Antico Testamento*, pp. 43-58.
- Charles PERROT, *L'Euc. nel Nuovo Testamento*, pp. 71-102.
- Enrico MAZZA, *Dalla Cena del Signore all'Eucaristia della Chiesa*, pp. 103-110.
- Idem, *Rilettura della storia dal 30 al 1250*, pp. 363-368.
- Marie-Hélène CONGORDEAU, *L'Euc. a Bisanzio dall'XI al VI secolo*, pp. 157-193.
- Olivier CLÉMENT, *Marana tha. Note sull'Euc. nella Tradizione ortodossa*, pp. 509-540.
- Matias AUGÉ, *Pastorale della Domenica*, pp. 613-616.
- Noel SHETH, *Il sacrificio nell'Induismo e nell'Euc*., pp. 819-822.
- Maurice BORRMANS, *Islam e sacrificio*, pp. 827-829.
- Jean RIGAL, *L'ultima enciclica di **Giovanni Paolo** II*, pp. 863-871.

**CatechCC$^2$ (1999)**

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano, LEV, 1999$^2$ (prima edizione 1992), 150x210 mm, 982 pp. (Testo, pp. 17-752, Indici, pp. 753-982).

Prefazione, pp. 17-22, num. 1-25.
Parte I. Professione di fede, pp. 23-308, num. 26-1065.
Parte II. La celebrazione del mistero cristiano, pp. 309-472, num. 1066-1690.
Parte III. La vita in Cristo, pp. 473-668, num. 1691-2557.
Parte IV. La preghiera cristiana, pp. 669-752, num. 2558-2865.

**CABASILAS, *Vita* (1981)**

**CABASILA**S Nicolas, *La vita in Cristo*, a cura di Umberto Neri, Torino, UTET (Classici delle Religioni, La religione cattolica), 1971, ristampa 1981, 168x230 mm, 454 pp. (Introduzione, pp. 7-59, Testo pp. 61-401, Indici, pp. 403-454).

Libro I. La vita in Cristo si forma per mezzo dei Divini misteri del Battesimo, del Miron e della Santa Comunione, pp. 61-105.
capitoli 6
Libro II. Quale apporto conferisce alla vita in Cristo il Divino Battesimo, pp. 107-173.
capitoli 10
Libro III. Quale apporto conferisce alla vita in Cristo il Divino Miron, pp. 175-193.
capitoli 3
Libro IV. Quale apporto conferisce alla vita in Cristo la Santa Comunione, pp. 195-258.
capitoli 8
Libro V. Quale apporto dà alla vita in Cristo la Consacrazione del Santo Altare, pp. 259-275.
capitoli 2
Libro VI. Come custodire la vita in Cristo dopo averla ricevuta dai Misteri, pp. 277-344.
capitoli 12
Libro VII. Come diviene colui che, iniziato ai Misteri, con il proprio impegno ha custodito la Grazia in essi ricevuta, pp. 345-401.

capitoli 6.

**CABASILAS, *Explication* (1967)**

**CABASILAS** Nicolas, *Explication de la Divine Liturgie*, traduzione e note di Sévérien Salaville, II edizione rivista e aumentata a cura di René Bornet, Jean Couillard e Pierre Périchon, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes 4bis), 1967 (ristampa 2006), 124x194 mm, 405 pp.

**CASPANI, Fare teologia (2012)**

CASPANI Pierpaolo, *Fare teologia a partire dalla Liturgia. Il dibattito tra O[do] Casel e K[arl] Rahner*, in 'Scuola Cattolica' 140 (2012) 315-340.

Ripresa dell'intervento al 22° Congresso nazionale ATI sul tema 'Eucaristia e Logos. Un Legame propizio per la Teologia e la Chiesa, Alpignano (Torino), 29 agosto - 02 settembre 2011.

1. Determinazione del tema e suo interesse, pp. 315-317.
2. 'Fare teologia' secondo D. Casel, pp. 317-321.
    - 2.1. La mistagogia/iniziazione nella riflessione di Casel, 318-319.
    - 2.2. Il procedimento mistagogico/iniziativo della conoscenza teologica, 320-321.
3. Il dibattito tra O. Casel e K. Rahner, pp. 321-326.
    - 3.1. Inquadramento storico, 321-323.
    - 3.2. I nodi fondamentali, 323-326. [WM: Wiener Memorandum, 1946]
        - a. Il riferimento all'antichità cristiana, 323-324.
        - b. Il ruolo della metodica razionale, 324-325.
        - c. La dimensione intellettuale della rivelazione, 325-326.
    - 3.3. Osservazioni conclusive, 326.
4. Casel e Rahner: convergenze e differenze, pp. 326-334.
    - 4.1. La struttura mistagogica della teologia di Rahner, 327-329.
    - 4.2. Il sacramento nella riflessione di Rahner, 330-331.
    - 4.3. Notazioni critiche, 331-332.
    - 4.4 Confronto tra Casel e Rahner, 332-334.
        - a. [Mistero di culto (Casel), Mistero, Dio incomprensibile (Rahner)]
        - b. [Luogo: Eucaristia (Casel); centro intimo dell'uomo (Rahner)]
        - c. [Mistagogia: azione liturgica (Casel); quotidianità umana profonda (Rahner).]
        - d. [Esperienza: celebrazione solenne (Casel); Esercizi ignaziani (Rahner).]

            "Un benedettino che nel coro deve fare attenzione a cantare bene il corale ed è legato a una determinata sequenza di parole non può avere quella relazione immediata (Unmittelbarkeit) con Dio[,] ultima, radicale, nuda, al di sopra di ogni mediazione, cui aspira Ignazio. Con questo non voglio dire che una tale liturgia comunitaria sarebbe del tutto insensata e sbagliata o che non sia necessaria. Essa può essere preparazione e conclusione di un'esperienza mi- [pag. 334] - stica [mistica] di Dio che, però, come tale non può essere abitualmente compiuta nella liturgia, ma alla quale aspira Ignazio nei suoi Esercizi. (K. Rahner, *Im Gespräch. Band 2: 1978-1982*, Kösel-Verlag, München 1983, p. 40.
5. Linee sintetiche e prospettive, pp. 334-339.

Cf. anche A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Città del Vaticano, LEV, 2003.

***CCCO* (1990)**

*Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, promulgato da* ***Giovanni Paolo*** *II*, traduzione italiana di p. Bruno Testacci csj [1992], Città del Vaticano, 1990, in *EnchirVat* 12 "1990" (1992), 1091 pp. [nn. 1-1546, pp. doppie 5-887]. Glossario, pp. 904-914, a cura di George Nedungati, sj, sinossi CIC-CCCO, pp. 916-937, Indice analico a cura di Testacci, pp. 939-1091.

Titolo 1. I fedeli cristiani e tutti i loro diritti e doveri, nn. 7-26,
2. Le Chiese sui iuris e i riti, 27-41,
3. La suprema autorità della Chiesa, 42-54,
4. Le Chiese patriarcali, 55-176,
7. Le eparchie e i vescovi, 177-322,
10. I chierici, 323-398,
11. I laici, 399-499,
12. I monaci e tutti gli altri religiosi e i membri degli altri Istituti di Vita consacrata, 410-571,

13. Le associazioni dei fedeli cristiani, 573-583,
14. L'evangelizzazione delle genti, 584-594,
15. Il magistero ecclesiastico, 595-668,
16. Il culto divino e specialmente i sacramenti, 669-895,
19. Le persone e gli atti giuridici, 909-935,
20. Gli uffici, 936-978,
21. La potestà di governo, 979-993,
22. Ricorso contro i decreti amministrativi, 994-1006,
23. I beni temporali della Chiesa, 1007-54,
24. I giudizi in generale, 1055-184,
25. Il giudizio contenzioso, 1185-356,
26. Alcuni processi speciali, 1357-400,
27. Le sanzioni penali nella Chiesa, 1401-67,
28. La procedura nell'infliggere le pene, 1468-87,
29. La legge, le consuetudini e gli atti amministrativi, 1488-539,
30. La prescrizione e il computo del tempo, 1540-46.

**_CIC_ (1983)**

*Codex Iuris Canonici / Codice di Diritto Canonico, promulgato da **Giovanni Paolo** II*, Città del Vaticano, 1983 (25 gennaio), in *EnchirVat* 8 (1982-83), 1089 pp. [numeri 1-1752, pagine singole 54-833]. Sinossi Codice 1983 e 1917, pp. 835-858, Fonti post-conciliari del CIC 1983, pp. 859-892, Indice analitico, pp. 893-1089.

1. [Libro] Norme generali, nn. 1-203,
2. Il popolo di Dio, 204-746,
   1. [parte] I fedeli, 204-329,
   2. La costituzione gerarchica della Chiesa, 330-372,
   3. Gli Istituti di Vita consacrata e le Società di vita apostolica, 573-746.
3. La funzione d'insegnare della Chiesa, 747-833,
4. La funzione di santificare della Chiesa, 834-1253,
5. I beni temporali della Chiesa, 1254-1310,
6. Le sanzioni nella Chiesa, 1311-1399,
7. I processi, 1400-1752.

**Chavasse, _Rome_ (1993)**

CHAVASSE Antoine, *La Liturgie de la Ville de Rome du Ve au VIIIe siècle. Une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie 'in Urbe' et 'extra muros'*, presentazione di Adrien Nocent, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo (Studia Anselmiana 112, Analecta liturgica 18), 1993, 168x242mm, 356 pp.

**Chess-Thomas, _Conosci_ (2006)**

CHESS Stella - THOMAS Alexander, *Conosci tuo figlio. Un'autorevole guida per i genitori di oggi*, Presentazione di Sergio Nordio, Firenze, Giunti, 2006 (prima edizione 1989, originale americano 19879, 426 pp.

Parte I. I bambini sono diversi, i genitori sono diversi, pp. 7-120.
  2. I bambini sono diversi fin dall'inizio,. Il temperamento e la sua importanza, pp. 31-52.
     Categorie del temperamento [: nove], pp. 39-44.
     Tre modelli temperamentali, pp. 44-47.
  3. Molti modi di fare i genitori, pp. 53-
     Stili genitoriali, pp. 58-70.
  4-5. La compatibilità, pp. 72-120.
Parte II. Lo sviluppo del bambino: dalla prima infanzia all'adolescenza, pp. 121-
  8. Sviluppo cognitivo ed emotivo, pp. 175-196.
  9. L'autostima del bambino, pp. 197-226.
  10. Differenze tra i sessi e identità sessuale, pp. 227-249.
  11. Il bambino va a scuola, pp. 250-274.
     Temperamento e scuola: problemi di compatibilità, pp.260-264.
  12. Età scolastica e adolescenza, pp. 275-299.
Appendice. Problemi particolari, pp. 301-408.

**Cirillo, _Catechesi_ (1994)**

**CIRILLO** e **GIOVANNI** DI GERUSALEMME, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, traduzione di Gabriella Maestri [Procatechesi e Catechesi 1-12] e Victor Saxer [Catechesi 13-18], Introduzione e note di Victor SAXER, Milano, Edizioni Paoline, 1994, 120x192 mm, 670 pp.

**Cyrille, *Catéchèses Mystagogiques* (1966)**
CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, introduzione, testo critico e note a cura di Auguste Piédagnel, traduzione francese a cura di Pierre Paris, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes 126), 1966, 124x194 mm, .. pp.

**Codice Beza...**

***Concordance LXX*, Hatch (1998)**
*Concordance (A) to the Septuagint and the other Greek Versions of the Olt Testamente (Including the Apocryphal Books*), a cura di Edwin HATCH e Hernry A. REDPATH, II edizione con aggiunta di un Saggio introduttivo di Robert A. Kraft e Emanuel Tov, e un Indice Ebraico/Aramaico della Septuaginta a cura di Takamitsu Muraoka, Grand Rapids (Michigan), Baker Books House Company, 1998, (prima edizione Oxford 1897-1906, con ristampe 1984, 1987, 1989, 1991), 210x277 mm, 28+1497+368 pp. [con testo disposto su 3 colonne]. Testo su cd.

***Concordance NT*, Moulton-Geden (1998$^2$)**
*Concordance (A) to the Greek Testament according to the Texst's of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*, a cura di William F. Moulton e Alfred S. Geden, Edinburgh, T&T Clark, (1a edizione 1897), la 5a edizione è stata rivista da Harold K. Moulton (1978), ristampa 1996, 180x233 mm, 16+1110 pp. (Testo, pp. 1-1033; Supplemento pp. 1036-1110: apò, eis, ek/ex, en, hoti, syn).

***Concordanze NT*, Séguineau (1978)**
*Concordanze (Le) del Nuovo Testamento*, a cura di Jeanne d'Arc, m. Bardy, O. Odelain, S. Sagot, P. Sandelvoir, R. SÉGUINEAU, edizione italiana a cura di Giuseppe Ghiberti e Luciano Pacomio, traduzione Ambretta Milanoli-Berti, Torino, Marietti Editori, 1978$^2$, (Edizione originale francese, Paris), 220x270 mm, 40+727 (Indici da pp. 677-726).

***Concordances Sacramentaires (1983)***
*Concordances et Tableaux pour l'étude des Grands Sacramentaires*, a cura di Jean DESHUSSES e Benoit DARRAGON, 3 volumi, 6 tomi, Fribourg, Editions Universitaires, 1982-1983, 175x248 mm.
Vol. I: *Concordance des pièces*, Fribourg 1982, 303 pp.
Vol. II: *Tableax synoptiques*, Fribourg 1982, 350 pp.
Vol. III/1: *Concordance verbale A-D*, Fribourg 1982, 562 pp.
Vol. III/2: *Concordance verbale E-L*, Fribourg 1983, 481 pp.;
Vol. III/3: *Concordance verbale M-P*, Fribourg 1983, 544 pp.
Vol. III/4: *Concordance verbale Q-Z*, Fribourg 1983, 502 pp.

***Concordantia Missalis 2000***

***Concordanzia Missalis 1974***
*Concordantia verbalia Missalis Romani. Partes euchologicae*, a cura di Taddäus A. SCHNITKER e Wolfang A. SLABY, Münster, Aschendorff, 1983, 240 x 317 mm, 15+3048 colonne.

***Constitutions* (1985-87)**

*Les Constitutions Apostoliques. Introduction, Texte critique, Traduction, Notes*, par Marcel METZGER, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes, 320.329.336), 1985-87.

- Vol. I: *Libri I e II*, 1985, 356 pp. (Introduzione, pp. 7-97; testo, pp. 99-339, indici 341-356;
- vol. II: *Libri III-VI*, 1986, 415 pp. (Introduzione, pp. 7-110 [teologia e istituzioni ecclesiali], testo pp. 113-395, indici, pp. 397-415);
- vol. III, *Libri VII-VIII*, 1987, 360 pp. (Introduzione, pp. 3-12; testo, pp. 13-311; bibliografia scelta, pp. 313-318; Indici, pp. 319-360).

***Costituzioni Apostoli* (2001)**

*Costituzioni dei Santi Apostoli per mano di* ***Clemente***, a cura di Domenico SPADA e Dimitrios SALACHAS, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2001, 162x240 mm, 261 pp.

Prima traduzione italiana delle "Costituzioni apostoliche", opera antologica pseudoepìgrafa, definita da alcuni come "il Talmud cristiano". Ci si deve però sempre riferire all'edizione ormai classica di Fr. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 vol., Paderborn, 1905. Vedi sotto *Didascalia (1979)*

***Cuore. Concord. biblica (2006)***

*'Cuore'. Dati biblici in concordanza*, a cura di p. Gianfranco Berbenni, Sintlabo edizioni, 2006, 50 pp. Strumento di lavoro, dispensa universitaria, utile nel campo esegetico e pastorale.

Info: Sintlabo edizioni, Lino SALATINO, via Soave 29/31, 20135 Milano, tel. 02 5843 9707, www.sintlabo.it

**DANIÉLOU, *Bibbia Liturgia* (1958)***

DANIÉLOU Jean, sj, *Bibbia e Liturgia. La Teologia biblica dei Sacramenti e delle fede secondo i Padri della Chiesa*, Milano, Vita e Pensiero, 1958 (edizione originale Paris, Cerf, 1951), 135x192 mm, 469 pp.

Classico contributo. Iniziare dalla seconda parte, dedicata alle Feste ebraico-cristiane (sabato, domenica, ottavo giorno, pasqua, ascensione, pentecoste, tabernacoli/tende, pp. 297-469); per poi passare al sacramento dell'Eucaristia (riti eucaristici, figure dell'Eucaristia, agnello pasquale, **Salmo 22**, Cantico dei cantici, figure neotestamentarie, pp. 170-294).

**Delitsch. *Retrovers. Ebraica Vangeli, (1902)***

*Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902)*, introduzione di Jean CARMIGNAC, apparato critico delle due edizioni a cura di Hubert Klein, (Traductions hébraïques des Evangiles rassemblées par Jean Carmignac, 4) Turnhout, Brepols, 1984, 205x295 mm, 65+206 pagine doppie (a sx le varianti delle due edizioni, a dx il testo ebraico dei vangeli).

***DictBibleSuppl***

*Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris, Gabalda. Articoli di riferimento:

- *Sabbat* (J. Briend) vol. 10, fasc. 58 (1984) col. 1132-70.
- *Sacerdoce* (J. Auneau e P.-M. Baude), ibidem, 1170-342.
- *Sacré et Sainteté* (H. Cazelles, C.-B. Costecalde, P. Grelot), ibidem, fasc. 59 (1985) 1342-483.
- *Sacrifice* (L. Sabourin), ibidem, 1483-545.

***Didascalia*, Funck (1979)**

*Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ediz. critica a cura di Franz-Zavier FUNK, 2 vol., Paderborn, 1905, edizione anastatica, Torino, Bottega d'Erasmo, 1979, 150x218 mm, 1024 pp. complessive.

- Vol. I, [*Textus*], pp. 2+56-704 pp. (introduzione 3-56, testo, 1-565; indici, 566-704), contiene il testo greco delle 'Costituzioni apostoliche', con traduzione latina a fronte della 'Didascalia syriaca degli apostoli', quando i due testi sono in parallelo;
- vol. II, *Testimonia et Scripturae propinquae*, 44+208 pp. (Introduzione, pp. 1-44, testo, 1-195; Indici, pp. 196-208, contiene testi viciniori ai temi delle Costituzioni/Didascalia.

**Di Giovambattista, *Espiazione* (2000)**

DI GIOVAMBATTISTA Fulvio, *Il Giorno dell'Espiazione nella Lettera agli Ebrei*, Roma, Editrice PUG (Tesi Gregoriana, Serie Teologia 61), 2000, 170x240 mm, 223 pp.

***DizEsegNT, Balz-Schneider (1998)***

*Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di Horst BALZ e Gerhard SCHNEIDER, edizione italiana a cura di Omero Soffritti, 2 vol., Brescia, Paideia Editrice, 1995-1998 (edizione tedesca 1980-1983, II edizione 1992), 160 x 240 mm.
Vol. I: *Aaron-Kafarnaùm*, Brescia 1995, 38 pp.+2024 colonne.
Vol. II: *Kenkhrái-Ôfélimos*, Brescia 1998, 3 pp.+2046 colonne+22 pp. indice dei lemmi italiani.

***Dizionario degli Istituti di Perfezione*** [: **DIP**], a cura di Guerrino Pelliccia (1962-1968) e di Giancarlo ROCCA (1969-2003), 10 volumi, *Aa - Zwijsen*, Roma, Edizioni Paoline, 1974-2003, 200 x 289 mm, ill., tav. f.t.

vol. I, *Aa - Camaldoli*, Roma, 1974, 34 pp. + 1728 colonne;
vol. II, *Cambiagio - Conventualismo*, Roma, 1975, 26 pp. + 1726 colonne;
vol. III, *Conventuali - Figlie di Santa Rita*, Roma, 1976, 26 pp. + 1734 colonne;
vol. IV, *Figlie di Santa Teresa - Intreccialagli*, Roma, 1977, 26 pp. + 1734 colonne;
vol. V, *Iona - Monachesimo*, Roma, 1978, 26 pp. + 1742 colonne;
vol. VI, *Monachesimo urbano - Pinzoni*, Roma, 1980, 26 pp. + 1750 colonne;
vol. VII, *Pio II - Rzadka*, Roma, 1983, 26 pp. + 2078 colonne;
vol. VIII, *Saba - Spirituali*, Roma, 1988, 32 pp. + 2040 colonne;
vol. IX, *Spiritualità-Vézelay*, Roma, 1997, 26 pp. + 1960 colonne;
vol. X, *Via-Zwijsen*, Roma, 2003, 25 pp. + 1682 colonne, Indici compresi.

*Alcantarini (o Francescani Scalzi)*, (G.Odoardi . A.G.Matanic), I (1974) col. 472-478. p. 71. [numerazione del fascicolo fotocopiato formato A3]
*Amadeiti*, (B. Pandzic), I (1974) col. 502-503. p. 73.
*Cappuccine, monache*, (Felice da Mareto), II (1975) col. 184-92. p. 88.
*Cappuccini, Ordine dei Frati Minori Cappuccini*, (M. da Pobladura), II (1975) col. 203- 252. p. 76-81.
*Capriolanti*, (Cl. Schmitt), II (1975) col. p.
*Castità*
*Chiara d'Assisi, santa*, (A. Blasucci), II (1975) col. 885-892. p. 20 (Th. Matura, pp. 21-29).
*Clareni*, (Cl. Schmitt), II (1975) col. 114-15. p. 72.
*Clarisse*, (I. Omaechevarria), II (1975) col. 1116-30. p. 83-84.
*Clarisse Innocenziane e Urbaniste*, (A. Blasucci), II (1975) col. 1143-47. p. 86.
*Colettani*, (G. Odoardi), II (1975) col. 1211-17. p. 72.
*Conventuali, Frati Minori Conventuali*, (G. Odoardi), III (1976) col. 1-92. p. 30-41.
*Conventuali Riformati*, (G. Odoardi), III (1976) col. 92-106. p. 41-42.
*Francescane, monache*, (E.Frascadore - G.Odoardi), IV (1977) col. 174-182. p. 82-83.
*Francescane, suore*, (E. Frascadore), IV (1977) col. 182-216. p. 91-95(>123).
*Francescanesimo*, (A. Pompei), IV (1977) col. 446-464. p. 8-10.
*Francescani (1209-1517)*, (L. Di Fonzo), IV (1977) col. 464-511. p. 13-17.
*Francesco di Assisi, santo*, (L. Di Fonzo), IV (1977) col.513-527. p. 18-19.
*Frati Minori (Valore e uso storico del nome)*, (L. Di Fonzo), IV (1977) col. 823-838. p. 11-12.
*Frati Minori simpliciter dicti*, (E.Frascadore - P.Péano...), IV (1977) col. 839-911. p. 43-52.
***Giovanni** da Guadalupe*, (G. Odoardi), IV (1977) col. 1226-32. p. 74.
***Giovanni** Da Puebla*, (G. Odoardi), IV (1977) col. 1233-36. p. 74.
***Giovanni** Pasqual*, (G. Odoardi), IV (1977) col. 1286-89. p. 75.
*Mendicanti (Ordini)*, (L. Barbaglia), V (1978) col. 1163-88. p. 1-4.
*Mendicanti (Ordini. Architettura)*, (L. Barbaglia), V (1978) col. 1189-1212. p. 4-7.
*Monachesimo, fenomenologia del* (J. Leclercq), V (1978) col. 1673-84 p.
*Obbedienza*
*Osservanti (OFMOss)*, (Cl. Schmitt), VI (1980) col. 1022-35. p. 53-54.
*Osservanza, Congregazioni di Osservanza)*, (M. Fois), VI (1980) 1035-57. p. 55-57.
*Pasqualiti*, (G. Odoardi), VI (1980) col. 1196-99. p. 73
***Pietro** d'Alcantara, santo*, (A.G.Matanic - G. Odoardi), VI (1980) 1697-99. p. 75
***Pietro** di Villacreces*, (G. Odoardi), VI (1980) 1713-15. p. 75
*Povertà*
*Recolletti*, (P. Péano), VII (1983) col. 1307-22. p. 58-59.
*Recollezione*, (A.Martinez Cuesta - J.Poulenc), VII (1983) col. 1321-48. p. 60-63.
*Riformati Francescani*, (R. Sbardella), VII (1983) col. 1723-48). p. 64-67.
*Riforme*, (J.Gribomint - J.Leclerq - St.Weinfurter et alii), VII (1983) col. 1748-63. p. 67-69.

*Riformelle Francescane*, (R. Sbardella), VII (1983) col. 1763-67. p. 69.
*Scalzatura*, (E. Pacho), VIII (1988) col. 1006-14. p. 70.
*Scalzi di San Francesco*, (Cl. Schmitt), VIII (1988) col. 1614-15. p. 71.

*Sanctimoniales* [vita religiosa femminile] (G. Rocca, J. Gribomont, A. De Vogué, M. De Fontette, G. Andenna, T. Nyberg, R. Creytens) 701-783.
**Spiritualità*, (G. Rocca, J. Leclercq, A. De Vogue, C. Leonardi...), IX (1997) col. 1-73. -
Statistiche (G. Rocca), 785-794; tavole 798-887.
*Teologia monastica*, (R. Grégoire), IX (1997), col. 925-929.
*Teologia della vita religiosa*, (J.M.R. Tillard, et alii), IX (1997) col. 929-949.
*Terra santa*, (L. Perrone, K. Elm, B. Bagatti-G.C. Bottini), IX (1997) col. 982-1012.
*Terz'Ordine Regolare*, (G. Rocca, C. Schmitt), IX (1997), col. 1050-77.
*Terz'Ordine Regolare di San Francesco*, (R. Pazzelli et alii), IX (1997) col. 1077-96.
*Terz'Ordine Secolare*, (E. Boaga et alii), IX (1997), col. 1097-1129.
*Umiliate/Umiliati* (A. Ambrosioni), IX (1997) col. 1489-1507.
*Usus pauper*, (P. Péano et alius), IX (1997) col. 1643-49.
*Valdesi*, (A. Molnar), IX (1997) col. 1673-77.
*Vaticano II, Concilio* (G. Caprile et alii), IX (1997) col. 1743-74.
*Verginità*, (A.M. Di Nola, B. Proietti, et alii), IX (1997) col. 1869-1929.
*Villacreziani* (G. Odoardi), X (2003), col. 62-65
*Visita, canonica e apostolica* (G. Rocca, J. Oberste, S. Holland, J. Torres, F. Hervay, A Martinez Cuesta, A.M. Cantarella), X (2003) col. 112-159.
*Vita angelica* (G.M. Colombas), col. 187-191.
*Vita apostolica* (G. Rocca, M.-H. Vicaire), col. 192-204.
*Vita attiva, - contemplativa, - mista* (G. Rocca, A. Grilli, A. De Vogué [monachesimo 211-244], , J. Leclercq, P. Miquel, J.-M.-R. Tillard, M. Ruiz Durado, P. Mommaers, J. Castellano, P. Miquel), 192-270.
*Vita comune* (G. Rocca, G. Indelli, B. Proietti, A. De Vogué [monachesimo 278-315] Ch.E. O'Neill, J. Castellano, H.-M. Stamm, E. Pace, S. Burgalassi) 270-349.
*Vita consacrata* (G. Ghirlanda) 351-359.
*Vita quotidiana* (G. Rocca, L. Cremaschi, A. De Vogué [monachesimo 376-393], A. D'Haenens, P. Benoit, J. Leclercq, M. Montanari, J.-F. O'Callaghan, G. Odoardi [Ordine francescano 417-429], J. Le Brun, O. Arnold, E. Pace) 366-455. Orari 451-454.
*Vocabolario* (A. De Vogué, G. Rocca) 463-475.
*Vocazione* (G. Rocca, M. Conti, J.-M.-R. Tillard, J. Leclercq, E. Valenti, A. De Vogué, G. Barone, A. Godin) 476-533.
*Voto* (G. Rocca, J. Gribomont, J. Torres, R. Hostie) 548-570.
*Yoga* (M. Maupilier, A. Gentili) 636-646.
*Zelanti* (G. Odoardi) 663-666.
*Zen* (P.-F. De Bethune) 670-675.
*Zoccolanti* (G. Bove) 682-684.

**DizTeolAntTest**
***Dizionario teologico dell'Antico Testamento,***

***EnchEuchol* (1979)**
*Enchiridion Euchologicum Fontium Liturgicorum*, a cura di Enzo LODI, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae', Subsidia 15), 1979, 173x249 mm, 30+1866 pp. Edizione in lingua greca o latina dei testi eucologici dei primi 14 secoli di cristianità.

Preghiere extra ebraiche ed precristiane, pp. 1-18, num. 1-31.
Preghiere ebraiche, pp. 19-51, num. 32-95.
Preghiere giudeo-cristiane, pp. 53-74, num. 96-131.
Preghiere bibliche, pp. 75-86, num. 132-150.
Preghiere del periodo sub apostolico, pp. 87-100, num. 151-177.
Preghiere del II secolo, pp. 101-150, num. 178-273.
Preghiere del III secolo, pp. 151-216, num. 274-369.
Preghiere del IV secolo, pp. 217-446 [354-410. 1753-55, Cost. Apost.], num. 370-685 [587-640. 3458-61 Cost. Apost.].
Preghiere del V secolo, pp. 447-544, num. 686-851.
Preghiere del VI secolo, pp. 545-583, num. 852-922.
Preghiere del VII secolo, pp. 585-603 [-1677], num. 923-946 [-1777].
*Sacramentari*. Veronense, pp. 604-660, num. 947-1169. Gelasiano, pp. 661-725, num. 1170-1429. Gregoriano, pp. 727-776, num. 1430-1677. Altri, pp. 777-803, num. 1678-1777.
Preghiere dell'VIII secolo, pp. 805-827, num. 1778-1838.
Dalle antifone…, pp. 829-916, num. 1839-2053.

Rito ambrosiano, pp. 917-999, num. 2054-2299. Altri riti e appendici, pp. 1000-1017, num. 2300-2337. Rito gallicano, pp. 1019-1086, num. 2338-2540. Rito celtico, pp. 1087-1140, num. 2541-2633. Rito ispanico, pp. 1141-1249, num. 2634-2879.

Riti orientali: liturgia eucaristica, pp. 1251-1295, num. 2880-2920; iniziazione cristiana, pp. 1297-1348, num. 2921-2967; ordinazioni, pp. 1348-1370, num. 2968-2982; penitenza, pp. 1370-1380, num. 2983-2989. Altro, pp. 1380-1406, num. 2990-3000. Liturgia delle ore bizantina, pp. 1407-1527, num. 3001-3162.

Preghiere del IX secolo, pp. 1529-1556, num. 3163-3188.

Preghiere del X secolo, pp. 1557-1562. 1592-1616, num. 3189-3194. 3237-3269.

Pontificale romano-germanico, pp. 1563-1592, num. 3195-3236.

Preghiere del XI secolo, pp. 1617-1639, num. 3270-3298.

Preghiere del XII secolo, pp. 1641-1663, num. 3299-3330.

Preghiere del XIII secolo, pp. 1665-1691, num. 3331-3382.

Preghiere del XIV secolo, pp. 1693-1704, num. 3383-3404.

Preghiere del XV secolo, pp. 1705-1717, num. 3405-3414.

Preghiere del XVI secolo, pp. 1719-1752, num. 3415-3457.

Indici, pp. 1757-1866.

## *Enciclopedia preghiera* (2007)

***Enciclopedia della preghiera***, a cura di C. ROSSINI e Patrizio SCIADINI, con la collaborazione di Luigi BORRIELLO, Edmondo CARUANA, Maria Rosaria DEL GENIO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2007, pp. 1332.

Avvertenza, a cura della Redazione, pp. 5-6.

Presentazione, Georges card. Cottier, 7-9.

Collaboratori, 11-15.

Abbreviazioni e Sigle, 17-22.

### I. Sezione. Bibbia, 23-182.

La Preghiera nel Pentateuco e nei Libri storici, Mario CIMOSA, 25-46.

1. Il linguaggio della P. nel Pentateuco, 26-35.
2. La P. nei Libri storici, 36-45.
3. Conclusioni, 46.

La **Preghiera** nei Salmi, Bruno MORICONI, 47-61.

1. Canti di lode, 47-48.
2. Preghiere di vita, 48-49.
3. 'Pentateuco' della P., 49-50.
4. La franchezza, 50.
5. La fiducia, 51-52.
6. Lode e contemplazione, 52-53.
7. La supplica, 53-54.
8. P. del peccatore, 54-55.
9. La gratitudine, 55-56.
10. Sentimenti d'innocenzsa e desideri di vendetta, 56-58.
11. P. del pellegrino, 58-59.
12. Preghiere di Cristo e dei cristiani, 60-61.

La Preghiera nei Libri sapienziali, Roberto FORNARA, 62-74.

1.° Caratteri generali, 63-66.

1. Il senso del mistero di Dio, 63.
2. Liturgia e sacrificio, 64.
3. La vita di P., 65.
4. Pedagogia della P., 65-66.
5. P. come ascolto, 66.

2. Proverbi, 67-70.
3. Siracide, 70-72.
4. Sapienza, 72-73.

Conclusione

Cantico dei Cantici: l'amore preghiera originaria, Maria° Gregoria ARZANI, 75-86.

1. Il Cantico definisce in modo chiaro l'antropologia biblica, 76-77.
2. L'amore, P. esistenziale, 77-78.
3. L'amore, P. d'Israele, 78-80.
4. L'amore, P. della Chiesa, 80-86.

La Preghiera nei Profeti, Carlos MESTERS, 87-104.

1. La diversità delle forme di P. nei Profeti, 87-89.
2. L'esilio: la notte oscura del popolo, 89.
3. Il profeta Geremia, 89-91.
4. Il terzo lamento [1-66], 91-94.
5. Il profeta Elia, 94-97.

6. I discepoli e le discepole del profeta Isaia, 98-102.
7. Il frutto della P.: un nuovo modo di convivere e di lavorare con il popolo, 102-104.
Conclusione, 104.
La Preghiera di Gesù, Bruno MAGGIONI, 105-112.
1. Preghiera filiale, 105-106.
2. In momenti cruciali, 106-107.
3. Tipi di P., 107-108.
4. Giovanni 17, 108-109.
5. Per chi prega?, 109-111.
6. Sulla croce, 111-112.
Le Preghiere rivolte a Gesù nei Vangeli, Giorgio ZEVINI, 113-131.
1. Il formulario della P. nei Vangteli, 114-115.
2. Testi significativi di preghiere rivolte a Gesù, 115-123.
3. Caratteristiche strutturali della P. nei Vangeli, 123-125.
4. Alcune puntualizzsazioni per una pedagogia della P. evangelica, 125-131.
Lo Spirito Santo nella Preghiera, Marco CHIOLERIO, 132-141.
1. Vangeli sinottici, 133-135.
2. Giovanni, 135-137.
3. Paolo, 137-141.
La Preghiera nelle Lettere di Paolo e nelle prime Comunità cristiane, Antonio PITTA, 142-158.
1. La P. in **Paolo**, 142-154.
3.° La P. negli Atti degli Apostoli, 154-156.
4. Gesù ed Elia in preghiera, 156-157.
Conclusioni, 158.
La Preghiera nell'Apocalisse, Ugo VANNI, 159-172.
1. La P. della prima parte dell'Apocalisse (cf. Ap 1, 4 - 2, 22), 159-162.
2. La P. nella seconda parte dell'Apocalisse (cf. 4, 1 - 22, 5), 162-168.
3. La P. della sezione conclusiva (cf. Ap 16, 16 - 22, 5), 168-170.
4. 'Lo Spirito e la fidanzata': l P. e il dialogo liturgico conclusivo, 170-171.
Riflessioni conclusive, 172.
Maria modello di Preghiera, Angelo card. AMATO, 173-182.

**II. Sezione. Teologia, 183-.**

**Parte I. Dottrina. 185-287.**

Antropologia della Preghiera (Homo orans), Franco PERAZZOLO, 187-194.
1. Nel mistero di un incontro, 187-189.
2. Un grido 'spezzato', 189-190.
3. P. e preghiere, 190-191.
4. Creature in ginocchio, 191.
5. Essere uomini veri, 191-192.
6. Nella fenomenologia dell'umano, 192-193.
7. Esperienza di P. e storia personale, 194.
Teologia della Preghiera, Jean GALOT, 195-203.
1. La P., vera teologia, 195-196.
2. P. rivolta al Padre, 196-197.
3. Cristo, maestro della P., 198-199.
4. Scoprire il Padre, 199-200.
5. Il desiderio di ogni P., 200-201.
6. La P. nella vita cristiana, 201-203.
La dimensione cristologica, pneumatologica, trinitaria ed ecclesiologica della Preghiera, Maurizio COSTA, 204-221.
1. La dimensione cristologica. L'orante 'filius in Filio', 205-213.
2. La dimensione trinitaria. L'orante 'filius Patris', 213-214.
3. La dimensione pneumatologica. L'orante 'filius per Spiritum Sanctum', 214-218.
4. La dimensione ecclesiologica. L'orante membro della Chiesa, 218-220.
Conclusioni, 220-221.
Preghiera e vita teologale, Salvatore MAJORANO, 222-229.
1. La priorità del dono, 223-224.
2. Il respiro filiale, 225-226.
3. Nel Cristo per lo Spirito, 226-227.
4. Nella P. del Cristo, 228-229.
Preghiera e vita morale, Salvatore MAJORANO, 230-237.
1. Chiamati a pienezza, 231-232.
2. La memoria nuova, 232-234.
3. La coscienza, 234-236.
4. Il discernimento, 236-237.
Preghiera e sacramenti, A. BOZZOLO, 238-248.
1. La struttura del rapporto, 238-242.

2. Eucaristia e P. cristiana, 242-247.
2.1. Istituzione dell'Eucaristia e P. di Gesù, 242-243.
2.2. Celebrazione dell'Eucaristia e P. del Cristiano, 243-245.
a. Dimensione trinitaria della P., 243-244.
b. Dimensione pasquale della P., 245.
2.3. Settenario sacramentale e culto spirituale, 246-247.
3. Forma storica della celebrazione e configurazione della P., 247-248.
Liturgia e Preghiera, Felice mons. DI MOLFETTA, 249-264.
1. Liturgia e P., esperienza di Dio, 249-251.
2. Dimensione cultuale dell'Incarnazione, 251-253.
3. P. e liturgia: relòazione di alleanza tra Dio e l'uomo, 253-255.
4. La liturgia, celebrazione dell'alleanza, 255-256.
5. 'Tu non hai bisogno della nostra lode...', 257-258.
6. Lode e vita: culto gradito a Dio, 259-260.
7. Ufficio Divino, 'liturgia della P.', 260-263.
8. Liturgia e pii esercizi, 264.
Preghiera e perfezione cristiana, José card. SARAIVA MARTINS, 265-272.
Carità fraterna e Preghiera, Umberto OCCHIALINI, 273-275. (!)
Purezza di cuore e Preghiera, Umberto OCCHIALINI, 276-279. (!)
Volontà di Dio e Preghiera, Umberto OCCHIALINI, 280-282. (1)
La tentazione nella Preghiera, Gabriele NANNI, 283-287.
**Parte II. Forme di Preghiera. 289-386.**
Preghiera vocale, Massimiliano Herráiz GARCÍA, 291-297.
Preghiera mentale (Meditazione), Massimiliano HERRÁIZ GARCÍA , 298-306.
Preghiera contemplativa, Massimiliano HERRÁIZ GARCÍA, 307-315.
Preghiera di guarigione, Adolfo LIPPI, 316-321.
Preghiera per la liberazione, Adolfo LIPPI, 322-326.
Preghiera carismatica, Adolfo LIPPI, 327-331.
Glossolalia, Adolfo LIPPI, 332-335.
Meditazione 'mistica', GIOVANNA della Croce, 336-340.
Preghiera di riparazione, Comunità Monache AGOSTINIANE DI LECCETO, 341-346.
Preghiera del profondo, M. BALLESTER, 347-354.
Devozioni, Patrizio SCIADINI, 355-359.
Formule di Preghiera, Carmelo PELLEGRINO, 360-364.
*Lectio Divina*, A.M. CÀNOPI, 365-376.
1. 'Dio disse...': Dio è parola creatrice, 365-366.
2. Dio ci parla: si comunica a noi personalmente, 366-367.
3. Il libro della Parola di Dio, 367-368.
4. Gesù Cristo: Parola incarnata, 368-369.
5. Come disporsi all'ascolto, 369-370.
6. Come leggere la Sacra Scrittura. il 'senso' e i vari 'sensi', 370-372.
7. La 'Lectio divina' secondo la tradizione patristica e monastica, 372-375.
8. La 'Lectio divina' nell'assemblea liturgica e nella comunità, 375-376.
Modalità della Preghiera, Carmelo PELLEGRINO, 377-382.
1. Preghiera di adorazione, 377-378.
2. Preghiera di ringraziamento, 378-379.
3. Preghiera di lode, 379-380.
4. Preghiera di domanda, 380-382.
4.1. Preghiera di intercessione, 381-382.
4.2. Preghiera di riparazione ed espiazione, 382.
Metodi di Preghiera, oggi, Antonio GENTILI, 383-386.
**Parte III. Mezzi. 387-415.**
Ascesi come educazione alla Preghiera, Gabriele NANNI, 389-397.
1. L'ascesi intesa come mortificazione, 389-394.
2. L'ascesi intesa come penitenza-espiazione, 394-397.
*Compositio loci*, Rossano ZAS FRIZ DE COL, 398-400. (!)
Digiuno, Patrizio SCIADINI, 401-404.
Tempo per la Preghiera, Comunità Monache AGOSTINIANE DI LECCETO, 405-410.
Pregare con le icone, I. IONASCU, 411-415.
**Parte IV. Atteggiamenti. 417-452.**
Il linguaggio della Preghiera, Battista MONDIN, 419-425.
1. P.: linguaggio privo di senso?, 419-421.
2. Caratteristiche del linguaggio della P., 421-423.
3. Le tre funzioni del linguaggio della P. [comunicazione, descrizione, espressione], 423-425.
Corpo e danza nella Preghiera, Carmelo PELLEGRINO, 426-436.
Preghiera e mentalità magica, François-Marie DERMINE, 437-452.
1. Gli elementi costitutivi, 437-441.

2. I presupposti spirituali, 441-444.
3. Le infiltrazioni magiche, 444-452.
3.1. Le infiltrazioni magiche in ambito non cristiano, 444-447.
3.2. Le infiltrazioni magiche in ambito cristiano, 447-452.

**III. Sezione. Patristica. 453-506.**

La Preghiera nei Padri greci, Mario MARITANO, 455-480.
1. La P. nei primi secoli (fino a Nicea, 325), 456-468.
2. La P. nel IV e V secolo, 468-480.
*[manca del tutto il riferimento alle 'Costituzioni apostoliche' e ad altre raccolte liturgiche]*
La Preghiera nei Padri latini, Luigi LONGOBARDO, 481-506.
1. Tertulliano: la P. come offerta spirituale, 482-485.
2. Cipriano di Cartagine. la dimensione ecclesiale della P., 486-487.
3. Ilario di Poitiers: P. e teologia, 487-489.
4. Ambrogio di Milano: la P. del cuore, 490-493.
5. Girolamo: P. e Sacra Scrittura, 493-495.
6. Paolino di Nola: P. e teologia esistenziale, 495-497.
7. Agostino di Ippona: la P. come desiderio di Dio, 497-504.
8. Cassiano: la P. come via verso la perfezione, 504-506.
*[è assente il riferimento ai grandi Leone I, Gregorio I, e ai Padri protomedievali come Beda, ecc.]*

**IV. Sezione. Lungo la storia, 507-666.**

Introduzione alla vita di preghiera del cristiano lungo i secoli, Francesco ASTI, 509-531.
Secoli I-V, Enrico dal Covolo, 532-545.
Secoli VI-XII, Franco CARDINI, 546-553.
Secoli XIII-XVI, Emanuele BOAGA, 554-566.
Secoli XVII-XIX, Nicola GORI, 567-582.
Secoli XX: dal Vaticano I al Vaticano II, Ulderico PARENTE, 583-597.
Dal Vaticano II ai nostri giorni, Paul card. POUPARD, 598-611.
I **grandi libri** che hanno segnato la vita di Preghiera, A. FRANCIA, 612-625.
La Preghiera nell'esperienza e nell'insegnamento di Paolo VI, Giorgio BASADONNA, 626-638.
La Preghiera nell'insegnamento di Giovanni Paolo II, Luciana MIRRI, 639-651.
Apparizioni mariane e Preghiera, Salvatore Maria PERRELLA, 652-662.
1. Lungo la storia, 653-659.
2. Apparizioni e santuari, 659-660.
3. Nell'AT e nel NT, 660-661.
4. Finalità delle Apparizioni mariane, 661-662.
La Preghiera nel Catechismo della Chiesa Cattolica, Antonio GENTILI, 663-666.

**V. Sezione. La Preghiera in alcune aree geografiche, 667-751.**

Etnie diverse e Preghiera cristiana. un'esemplificaizone: il Brasile, Patrizio SCIADINI, 669-678.
La Preghiera cristiana in America Latina, Patrizio SCIADINI, 679-686.
La Preghiera nell'America del Nord, Steven PAYNE, 687-694.
Caratteristiche della Preghiera cristiana in alcuni Paesi dell'Estremo Oriente, Sergio TICOZZI, 695-708.
Tradizione spirituale giapponese e Preghiera cristiana: il cammino di Shinmeizan, Maria Anna DE GIORGI, 710-718.
La Preghiera cristiana in Africa, A.M.Zaccaria IGIRUKWAYO, 719-742.
La Preghiera in Europa, Lorenzo mons. CHIARINELLI, 743-751.

**VI. Sezione. Le Scuole. 753-1015.**

Agostino, Maria Alessandra MACAJONE°, 755-764.
Gli Agostiniani, Marziano RONDINA, 765-771.
I Benedettini, Maria Gregoria ARZANI, 772-789.
*[non si fa cenno alla scuola monastica celtica, Colombano ecc.]*
I Cluniacensi, Luigi° CRIPPA, 790-798.
I Camaldolesi, Alessandro BARBAN - John H. WONG, 799-808.
I Certosini, GIOVANNA della Croce, 809-821.
I Cistercensi, Mauro REGAZZONI, 822-848.
I Domenicani, Emeterio G.° DE CEA, 849-874.
I Francescani, Umberto OCCHIALINI, 875-892. (!)
*[manca il cenno alla Scuola Renana e alla 'Devotio moderna']*
I Carmelitani (OCarm), Giovanni GROSSO, 893-900.
I Carmelitani [scalzi] (OCD), Ciro GARCÍA, 901-938.
I Gesuiti, Rossano ZAS FRIZ DE COL, 939-955.
La Scuola francese: Bérulle e altri, Michel DE GOEDT, 956-975.
Alle sorgenti della Preghiera: la Preghiera a Taizé, Frère JEAN-MARIE di Taizé, 976-980.
Preghiera e Movimenti ecclesiali, Agostino FAVALE, 981-1015.

**VII. Sezione. Pastorale. 1017-1160.**

La pastorale della Preghiera, Cesare BISSOLI, 1019-27.
La Preghiera dei bambini e degli adolescenti, Giuseppe NOTARSTEFANO, 1028-34.
Giovani e Preghiera, Riccardo TONELLI, 1035-48.

La Preghiera nella famiglia, Giulia Paola DI NICOLA - Attilio DANESE, 1049-67.
La Preghiera del Presbitero, Mario mons. RUSSOTTO, 1068-79.
La Preghiera nell'Eremitismo, Luigi Maria DE CANDIDO, 1080-90.
La Preghiera Monastica, Carlo MORANDIN, 1091-1103.
La Preghiera nella Vita religiosa, Giorgio GOZZELINO, 1104-10.
La Preghiera del Laico, Armando OBERTI, 1111-14.
La Preghiera negli Istituti Secolari, E. MICHELIN, 1115-22.
Preghiera e politica, Armando OBERTI, 1123-25.
Lavoro e Preghiera, Armando OBERTI, 1126-28.
La Preghiera nella malattia, Ilaria GROSSO - Carla RIPAMONTI, 1129-38.
Preghiera e Mass-media, Luciano LOTTI, 1139-52.
Direzione spirituale - Mistagogia, Luis Jorge GONZALEZ, 1153-60.

**VIII. Sezione. Confessioni cristiane e Religioni non cristiane. 1161-1246.**

La Preghiera fondamento dell'Ecumenismo, Adele SCARNERA, 1163-71.
La Preghiera nell'Oriente Cristiano, Tomas card. SPIDLIK, 1172-84.
La Preghiera di Gesù nella Spiritualità ortodossa, Iuvenalie IONASCU, 1185-94.
La Preghiera nel Protestantesimo, Renso BERTALOT, 1195-99.
La Preghiera nell'Ebraismo, Cristiana DOBNER, 1200-10.
La Preghiera nell'Islam, Thomas MICHEL, 1211-18.
Un esempio di Preghiera dall'Estremo Oriente, Mario BIANCHIN, 1219-37.
Preghiera e Meditazione nell'Induismo, Mariasusai DHAVAMONY, 1238-46.

**Appendice. Alcune Scienze umane e la Preghiera. 1247-83.**

Preghiera cristiana e Filosofia, Paola RICCI SINDONI, 1249-57.
Psicologia e Preghiera, Gertrude STICKLER, 1258-68.
Arte e Preghiera, Carlo mons. CHENIS,1269-77.
Musica, Canto e Preghiera, Domenico DE RISI, 1278-83.

**Bibliografia, 1285-97.**

1. Dizionari e opere generali, 1285.
   Ci si confronti con *La Preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche*, a cura di Ermanno ANCILLI (+ ), 2 volumi, Roma, 1988, 157x238 mm, 514 + 471 pp.
2. Storia della spiritualità, 1285-86.
3. Opere di introduzione alla P., 1286-88.
4. Bibbia e P., 1288-89.
5. La tradizione, 1290.
6. Teologia e P., 1290-92.
7. Maria e la P., 1292-93.
8. Liturgia e P., 1293-94.
9. Raccolta di preghiere, 1294-95. *[Non c'è il riferimento all'Euchologium di E. Lodi]*
10. Attualità, 1295-97.
11. Siti sulla P., 1297.

**Indici, 1299-33.**

Indice sintetico delle tematiche, 1301-02.
Indice dei nomi di Persona, 1303-25.
Indice generale, 1327-33.

***EncyclopEarlyChrist* (1997)**

*Encyclopedia of Early Christianity*, 2 volumi, a cura di Everett Ferguson, con la collaborazione di Michael P. MCHUGH e Frederick W. NORRIS, New York - London, Garland Publ., 1997, 178 x 521 mm, 27+1213 pp., ill. (indice pp. 1191-1213).

Vol. I: *A-K*, pp. 27+1-657;
vol. II: *L-Z*, pp. 659-2113.

**Giraudo, *Eucaristia* (1989)**

GIRAUDO Cesare, sj, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'Eucaristia a partire dalla 'lex orandi'*, (Aloisiana, Pubblicazioni della Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale, sezione San Luigi, Napoli, 22), Roma-Brescia, Gregoriana Universxity Press-Morcelliana, 170x240 mm, 21+ 679 pp., (Lessico, pp. 672-679; indici, pp. 645-671).

Per noi molto utile il VII (*La teologia dell'Ecuaristia letta a partire dalla 'lex orandi'*, pp. 382-517), dedicato alle antiche Anafore, descritte con la doppia categoria di dinamica anamnetica e dinamica epicletica.

**Giustino, *Dialogo Trifone***
Giustino, *Dialogo con Trifone*

***Hebdomadae Sanctae* (1997)**
*Hebdomadae Sanctae celebratio. Conspectus historicus-comparativus. L'antica celebrazione della Settimana Santa a Gerusalemme e il suo sviluppo nei riti dell'Oriente e dell'Occidente*, a cura di Antony George KOLLAMPARAMPIL, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae', Subsidia, 93), 1997, 165-240 mm, 310 pp.

**Guardini, *Opposti* (2007)**
GUARDINI Romano,[1] *Scritti di Metodologia filosofica*, a cura di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Introduzione* della curatrice, Premessa di Michele Nicoletti e Silvano Zucal, Brescia, Morcelliana (Opera Omnia di Romano Guardini, 1), 2007 (gennaio), 165x223 mm, 306 pp.

Premessa, di Michele Nicoletti e Silvano Zucal, pp. 7-12.
Introduzione, di Hanna-Barbara-Gerl-Falkovitz, pp. 15-40.
1. *Opposizione e opposti polari. Abbozzo d'un sistema della storia dei tipi* [1914], pp. 43-64.
2. *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente* [1925], pp. 65-241.
Premessa [1925], pp. 67-69. Premessa alla seconda edizione [1955], p. 71. Cap. I: La questione, pp. 73-92. Cap. II: Il sistema degli opposti, pp. 93-181 (a. Gli opposti in sé, pp. 93-138; b. Il rapposto degli opposti tra loro, pp. 139-149; c. Misura e ritmo, pp. 149-166; d. Combinazione delle unità opposte, pp. 166-181). Cap. III: Il sistema degli opposti e la vita, pp. 183-198. Cap. IV. Il problema gnoseologico del concreto, pp. 199-215. Cap. V: L'importanza dell'idea degli opposti, pp. 217-238. Figure, pp. 239-241.
3. In caso di morte [1964], pp. 243-245.
4. Senso della 'teoria degli opposti' [1964], pp. 247-251.
Note ai testi, pp. 253-262.

Nota del traduttore, Alberto ANELLI, *L'enantiologia contesa. Metafisica, dialettica, fenomenologia*, pp. 265-280. Indici, pp. 281-306.

**Innocenzo III, *Sacrosanto*, (2002),**
INNOCENZO III (Lotario dei Conti di Segni), *Il Sacrosanto Mistero dell'Altare (De Sacro Altaris Mysterio)*, a cura di Stanislao FIORAMONTI, edizione bilingue latino-italiana, presentazione di Manlio Sodi, Città del Vaticano, LEV (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 15), 2002, 170x240 mm, 43+431 pp., ill. nel testo. Contenuti: 1. ministri e paramenti pp. 36-100; 2. liturgia della parola, 110-209; 3. canone, 210-243; 4. consacrazione, 244-341; 5. seconda parte del canone, 342-395; 6. comunione e congedo, 398-417.

---

[1] Segnalo due edizioni precedenti:
a. Guardini Romano, *Scritti filosofici*, 2 volumi, a cura di Guido Sommavilla, sj, Milano, Fabbri Editori (Centro di Studi filosofici di Gallarate, Filosofi contemporanei), 1964, 358 pp.
I Volume: Introduzione (G. Sommavilla, *La filosofia di Romano Guardini*), pp. 3-132: 1. R.G. pensatore del suo tempo, pp. 3-16. 2. Gli opposti, pp. 16-23. 3. Ontologia secondo gli opposti, pp. 23-29. Fenomenologia degli opposti, pp. 29-37. 5. Le leggi degli opposti, pp. 37-49 (distinzione e unità, simultaneità e dinamismo, misura variabile e limiti, ritmo e apertura e composizione). Gnoseologia secondo gli opposti, 49-54. 7. Apertura e superamento del sistema, pp. 55-67. 8. Cosmologia secondo gli opposti, pp. 67-85. 9. Antropologia secondo gli opposti, pp. 85-94. 10. Teodicea secondo gli opposti, pp. 94-113. 11. Rilievi conclusivi, pp. 113-121. Bibliografia, pp. 123-132.
- *L'Opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, pp. 133-272.
- *Natura della Weltanschauung cattolica (1923*), pp. 273-292.
- *La fede nella riflessione (1928*), pp. 293-318.
- *Possibilità e limiti della comunione umana (1932*), pp. 319-334.
- *L'opera d'arte* [1947], pp. 335-354.
b. GUARDINI Romano, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, con una Postfazione a cura di Hanna-Barbara Gerl, traduzione di G. Colombi sulla III edizione tedesca (Mainz 1985), Brescia, Morcelliana, 1997, 240 pp.
- Testo, pp. 7-212.
- *Postfazione. Vita che regge alla tensione. La dottrina di Romano Guardini sull'opposizione polare*, di Hanna-Barbara Gerl, pp. 213-238.

**Le Déaut, *Nuit* (1963),**

LE DÉAUT Roger, cssp, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode 12, 42*, Roma, Biblical Institute Press (Analecta Biblica 22), 1963, ristampa anastatica 1980, 170x240 mm, 423 pp.

Opera di riferimento per l'ambiente spirituale giudaico intertestamentario e per il primo giudeocristianesimo. Sono importanti il cap. III (Abramo e il sacrificio d'Isacco, pp. 133-212), il cap. IV (Pasqua, creazione ed escatologia, pp. 213-261), il cap. V (la notte messianica, pp. 264-338).

***Liturgia [Dizionario]*, TRIACCA (2001)**

*Liturgia [Dizionario di]*, a cura di Domenico SARTORE, Achille Maria TRIACCA (+) e Carlo CIBIEN, Cinisello Balsamo (Mi) (I Dizionari **Paolo**), 2001, 170x240 mm, 30+2155 pp. (Vocabolario liturgico, pp. 2091-2128; Indice analitico, pp. 2129-49; voci e autori, pp. 2151-54.

- ***Eucaristia*** (P. Visentin - D. Sartore), pp. 736-760.
- *Ambrosiana, Liturgia* (+ A.M. Triacca), pp. 6-46.
- *Angeli* (+ A.M. Triacca), pp. 46-61.
- *Antropologia culturale* (A.N. Terrin), pp. 95-127.
- *Assemblea* (A. Cuva), pp. 158-171.
- *Battesimo* (A. Nocent [C. Cibien]), pp. 183-201.
- *Beata Vergine Maria* (+ J. Castellano), pp. 201-234.
- *Bibbia e Liturgia* (+ A.M. Triacca), pp. 256-283.
- *Celebrazione* (M. Sodi), pp. 377-396.
- *Chiesa e Liturgia* (D. Sartore), pp. 397-410.
- *Culto* (A. Bergamini), pp. 503-513.
- *Culto eucaristico fuori della Messa* (A. Cuva), pp. 513-521.
- *Dio Padre* (P. Sorci) pp. 562-574.
- *Domenica* (C. Cibien [L. Brandolini, M. Augé]) pp. 584-602.
- *Escatologia* (J. Castellano), pp. 675-689.
- *Gesti* (C. Cibien), pp. 859-877.
- *Gesù Cristo* (A. Cuva), pp. 877-896.
- *Iniziazione cristiana* (A. Nocent [C. Cibien]), pp. 969-985.
- *Liturgia* (S. Marsili - D. Sartore) pp. 1037-54.
- *Liturgia delle Ore* (V. Raffa), pp. 1055-79.
- *Memoriale* (B. Neunheuser [+ A.M. Triacca]), pp. 1163-80.
- *Ministero/ministeri* (E. Lodi), pp. 1180-97.
- *Mistagogia* (D Sartore), pp. 1208-15.
- *Mistero* (B. Neunheuser [+ A.M. Triacca]), pp. 1215-34.
- *Mistero pasquale* (P. Sorci), pp. 1234-60.
- *Ordine-Ordinazione* (V. Viola), pp. 1338-61.
- *Orientali, Liturgie* (S. Parenti), pp. 1385-403.
- *Padri e Liturgia* (+ A.M. Triacca), pp. 1404-26.
- *Partecipazione* (+ A.M. Triacca), pp. 1427-50.
- *Penitenza* (P. Visentin), pp. 1471-92.
- *Professione di fede* (A. Longhi), pp. 1539-49.
- *Rito/riti* (S. Maggiani), pp. 1666-75.
- *Ritualità* [Liturgia] *ebraica* (R. Torti Mazzi) pp. 1676-700.
- *Sacerdozio* (B. Baroffio - V. Viola), pp. 1708-32.
- *Sacramenti* (S. Marsili [D. Sartore], pp. 1750-64.
- *Sacrificio* (B. Neunheuser), pp. 1764-82.
- *Sacro* (A.N. Terrin - D. Sartore), pp. 1782-99.
- *Salmi* (J. Gibert Tarruell [R. Torti Mazzi]), pp. 1799-818.
- *Segno / Simbolo* (D. Sartore), pp. 1853-64.
- *Spirito Santo* (A.M. Triacca), pp. 1887-915.
- *Spiritualità liturgica* (B. Neunheuser [A.M. Triacca]), pp. 1915-36.
- *Storia della Salvezza* (A. Pistoia), pp. 1972-86.
- *Teologia liturgica* (S. Marsili - D. Sartore), pp. 2001-19.
- *Triduo pasquale* (A. Bergamini), pp. 2028-87.

**Kollamparampil, *To Thruth* (2000)**

KOLLAMPARAMPIL Antony George, *From Symbol to Truth. A Syriac Aunderstanding of the Paschal Mystery*, CLV-Edizioni Liturgiche (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae', Subsidia, 110), 2000, 170x240 mm, 229 pp.

- The Syriac Didascalia of the Holy Apostles, pp. 74-86. 196-198;
- Aphraat (+ 345), pp. 88-103. 198-199;
- Le dimensioni della sacra Liturgia: trinitaria, antropologica, biblica, ecclesiale, eucaristica, escatologica, esistenziale, pp. 153-184.

**Kollamparampil, *'Rubta* (1995)**

KOLLAMPARAMPIL Antony George, *'Rubta d-Hasha. Friday of the Passion in the East Syrian Liturgy. A Source Study*, estratto dalla tesi di laurea (Pontificio Ateneo sant'Anselmo, Pontificio Istituto Liturgico, Tesi 207),

**Mazza, *Mistagogia* (1988)**

MAZZA Enrico, *La Mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica*, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae', Subsidia 46), 1988, 198 pp.

La seconda edizione, del 1996, porta il sottotitolo *Le catechesi liturgiche della fine del IV secolo e il loro metodo*, e raggiunge le 218 pagine.

**Milgrom, *Leviticus* (1991)**

MILGROM Jacob, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 3, New York-London, Doubleday, 1991, 1163 pp., ill. b.n. nel testo.

Si considerino, in particolare, le sezioni dedicate a

- *The Burnt Offering (**1**, 1-17. **3**, 1-17))*, pp. 133-177. 202-225;
- *The Cereal Offering (**2**, 1-16)*, pp. 177-202.
- *The Purification Offering (**4**, 1-35)*, pp. 226-318;
- *The Reparation Offering (**5**, 14-26)*, pp. 319-378;
- *Sacrifices: the Administrative Order (**6**,1 – **7**,38)*, pp. 378-489;
- *Consecration of Priests (**8**, 1-36)*, pp. 493-569;
- *Child Birth (**12**, 1-8)*, pp. 742-768;
- *Purification after Scale Disease (**14**, 1-57)*, pp. 827-901;
- *The Day of Purgation (Yom Kippur) (**16**, 1-34)*, pp. 1009-84.

***Mystagogie* (1993)**

*Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et Liturgie ancienne, Conférences Saint-Serge, 39e Semaine d'Etudes Liturgiques, Paris, 30 juin-3 juillet 1992*, a cura di A.M. Triacca e A. Pistoia, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae', Subsidia, 70), 165x240 mm, 359 pp.

**Negretti, *Settimo giorno* (1973)**

NEGRETTI Nicola, *Il Settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico*, Roma, Biblical Institute Press (Analecta biblica 55), 1973, 167x240 mm, 341 pp.

***NT Vocabulary (1984)***

*New Testament Vocabulary. A Companion Volume to the Concordance*, a cura di Frans NEYRINCK e Frans Van SEGBROECK, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, seeries II, 65), Louvain-la-Neuve, 1984, 158 x 240 mm, 16+494 pp.

***Oxford Dict. Christian Church (1997)***

*The Oxford Dictionary of the Christian Church*, a cura di F. L. CROSS, terza edizione a cura di E. A. LIVINGSTONE, Oxford, OUP, 1997, 190x246 mm, 37+1786 (su doppia colonna).

**Piolanti, *Mistero* (1996[4])**

PIOLANTI Antonio, mons., *Il Mistero Eucaristico*, IV edizione riveduta e aggiornata, sotto il patrocinio della Pontificia Accademia Teologica Romana di cui l'A. è stato Segretario (Trattati dogmatici di mons. Antonio Piolanti, 1), Città del Vaticano, LEV, 1996[4] (la II edizione risale al 1958, e, alla vigilia del Concilio Ecumenico Vaticano II ebbe ampia diffusione), 170x246 mm, 681 pp. Come conclusione è stato aggiunto un contributo di mons. Brunero Gherardini, Eucaristia ed Ecumenismo, pp. 639-673. Per noi sarà di riferimento la II parte: *L'Eucaristia come sacrificio*, pp. 375-564.

**Raffa, *Liturgia* (1998),**

RAFFA Vincenzo, *Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae', Subsidia, 100), 1998, 168x240 mm, 895 pp.
Nuclei:

- Nella sezione storica: cap. III: *Antiche testimonianze storica circa la Messa romana*, pp. 65-78; cap. IV: *La Messa papale nell'Ordo I e il suo impatto sulla tradizione successiva*, pp. 79-96; cap. VI: *La Messa secondo l'Ordo della Curia romana al tempo di Onorio* III, pp. 113-127.
- Le Anafore, pp. 495-694;
- Mistagogia della Messa, pp. 197-493 [Riti e gesti]; 695-736 [gesti Anafore];
- Spunti di teologia eucaristica, pp. 757-851: natura, Trinità, Chiesa, momento della consacrazione, presenza reale, linguaggio.

**Rapallo, *Levitico* (1971)**

RAPALLO Umberto, *Calchi ebraici nelle antiche versioni del Levitico. Studio sui Settanta, la Vetus Latina e la Vulgata*, Roma, Università degli Studi 'La Sapienza', Istituto di Studi del Vicino Oriente (Studi Semitici 39), 1971, 159x231 mm, 343 pp. Ricerca fondamentale per la conoscenza delle tre lingue bibliche, ebraico, greco, latino e delle loro interazioni.

**Ravasi, *Salmi* (1993)**

RAVASI Gianfranco, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, 3 volumi, Bologna, EDB (Lettura pastorale della Bibbia, 12.14.17), 1993[6] /prima edizione 1985), 170x240 mm, 917+1065+1017 pp.

**Vol. I, *[Salmi] 1-50*, pp. 1-917.**

Introduzione generale, pp. 11-65. Indice del volume, pp. 913-917.
**Salmo** 1, Il canto d'ingresso al Salterio: due vie, due destini, pp. 69-85.
**Salmo** 2, Il carme del Re-Messia: Tu sei mio Figlio, pp. 87-114.
**Salmo** 3, La preghiera dell'aurora: Sorgi, JHVH, salvami, pp. 115-122.
**Salmo** 4, La preghiera della sera: In pace mi corico, pp. 123-133.
**Salmo** 5, La seconda preghiera del mattino: Guidami con la tua giustizia!, pp. 135-145.
**Salmo** 6, La preghiera del malato: Sono sfinito!, pp. 147-163.
**Salmo** 7, Il giuramento d'un innocente perseguitato: Sorgi, JHVH!, pp. 165-176.
**Salmo** 8, Il canto di D-o creatore e dell'uomo, capolavoro del creato, pp. 177-203.
**Salmo** 9-102, Poveri e potenti si fronteggiano: JHVH, alza la tua Mano!, pp. 205-229.
**Salmo** 11 (10), JHVH è la mia fiducia: le sue pupille scrutano l'umanità, pp. 231-239
**Salmo** 12 (11), Un dramma sociale: labbra bugiarde, poveri oppressi, pp. 241-251.
**Salmo** 13 (12), Un modello di lamentazione: fino a quando, o JHVH?, pp. 253-260.
**Salmo** 14 (13), Il canto dell'ateo: Non c'è D-o!, pp. 261-270.
**Salmo** 15 (14), L'ospite di JHVH e il suo decalogo, pp. 271-281.
**Salmo** 16 (15), Il canto della mistica: senza di te non ho gioia, pp. 283-303.
**Salmo** 17 (16), Il grido dell'innocente torturato: JHVH, affrontali!", pp. 305-316.
**Salmo** 18 (17), Il Te Deum del re: ode regale di liberazione e vittoria, pp. 317-344.
**Salmo** 19 (18), L'inno al sole e alla torah: i Comandamenti di JHVH brillano, pp. 345-369.
**Salmo** 20 (19), Inno militare regale: D-o salvi il re!, pp. 371-381.
**Salmo** 21 (20), Ode regale d'incoronazione: sul capo un diadema d'oro fino, pp. 383-394.
**Salmo 22** (21), Grido di passione e di gloria: D-o mio, perché mi hai abbandonato?, pp. 395-424.
**Salmo** 23 (22), Il Canto del pastore e dell'ospite: ...perché tu sei con me, pp. 425-446.
**Salmo** 24 (23), Tre inni, un unico canto a JHVH Seba'ot, re della Gloria, pp. 447-464.
**Salmo** 25 (24), Pericolo, peccato, fiducia: Ricordati del tuo amore e non dei miei peccati, pp. 465-478.
**Salmo** 26 (25), La confessione dell'innocente: ho camminato nell'integrità, pp.479-492.
**Salmo** 27 (26), Un dittico col Tempio nello sfondo: JHVH fortezza e luce, pp. 493-507.
**Salmo** 28 (27), Silenzio di D-o, grido dell'uomo. Parola di D-o, canto dell'uomo, pp. 509-520.
**Salmo** 29 (28), Il corale dei sette tuoni: il D-o della tempesta, pp. 521-543.

**Salmo** 30 (29), Alla sera le lacrime, al mattino ecco la gioia!, pp. 545-557.
**Salmo** 31 (30), Pianto e fiducia: alle tue mani affido il mio spirito, pp. 559-579.
**Salmo** 32 (31), La beatitudine del perdono: Confesserò a JHVH le mie colpe, pp. 581-592.
**Salmo** 33 (32), Il Signore del cosmo e della storia: Egli parla e tutto è, pp. 593-608.
**Salmo** 34 (33), Canto dell'amore e della giustizia di D-o: Contemplatelo e sarete raggianti, pp. 609-626.
**Salmo** 35 (34), La persecuzione del giusto: Tu hai visto, JHVH, non restare muto!, pp. 627-648.
**Salmo** 36 (35), L'ateo e il credente: Quanto è preziosa la tua grazia!, pp. 649-662.
**Salmo** 37 (36), Giusto e ingiusto a confronto: la Terra promessa e l'erba appassita, pp. 663-689.
**Salmo** 38 (37), La preghiera del lebbroso: Purulente e fetide sono le mie piaghe, pp. 691-703.
**Salmo** 39 (38), La miseria dell'esistere: solo un soffio, come un'ombra..., pp. 705-719.
**Salmo** 40 (39), Gioia e incubo: Sperando, ho sperato in JHVH, pp. 721-739.
**Salmo** 41 (40), Un malato abbandonato: Guariscimi!, pp. 741-753.
**Salmo** 42-43 (41-42), La notte oscura dell'anima lontana da Sion, pp. 755-774.
**Salmo** 44 (43), Lamentazione nazionale: Svegliati! perché dormi, Signore?, pp. 775-793.
**Salmo** 45 (44), Carme nuziale: un 'Cantico dei cantici' in miniatura, pp. 795-818.
**Salmo** 46 (45), Canto a Sion: 'Cantico dei cantici della fiducia', pp. 819-836.
**Salmo** 47 (46), Inno di parata a JHVH Re: D-o regna su tutta la terra, pp. 837-852.
**Salmo** 48 (47), Il monte Sion gioia di tutta la terra e città del gran Re, pp. 853-867.
**Salmo** 49 (48), 'L'uomo nel benessere non capisce, è come una bestia che perisce', pp. 869-892.
**Salmo** 50 (49), Fede e religione: Meditazione profetica sul culto, pp. 893-912.
***Vol. II, [Salmi 51-100]* , pp. 1-1065,**
**Salmo** 51 (50), Il Miserere, la più celebre preghiera penitenziale: 'Contro di te ho peccato!', pp. 11-63.
**Salmo** 52 (51), Il cinico è come una lama affilata, il giusto è come olivo verdeggiante, pp. 65-77.
**Salmo** 53 (52), Il secondo canto dell'ateo: 'D-o non c'è!', pp. 79-86.
**Salmo** 54 (53), Il perseguitato a D-o: 'Chi mi aiuta è D-o; Adonaj è il mio difensore', pp. 87-97.
**Salmo** 55 (54), Più untuoso del burro è il suo sorriso, ma il suo cuore fa la guerra, pp. 99-123.
**Salmo** 56 (55), 'Nel giorno terribile, io in te confido'; passi, lacrime, parole davanti a D-o, pp. 125-144.
**Salmo** 57 (56), La mia vita è in mezzo a leoni, ma saldo è il mio cuore, pp. 145-163.
**Salmo** 58 (57), La denunzia dell'ingiustizia politica, l'annunzio della giustizia vendicatrice di D-o, pp. 165-186.
**Salmo** 59 (58), In mezzo a cani che ringhinao: 'Svegliati, JHVH, D-o di Israele!', pp. 187-208.
**Salmo** 60 (59), Il lamento nazionale di Israele: 'Non esci più, o D-o, coi nostri eserciti?', pp. 209-227.
**Salmo** 61 (60), Per il Tempio e per il Re: nostalgia e speranza, pp. 229-242.
**Salmo** 62 (61), Né violenza né rapina né ricchezza, solo D-o è rupe e salvezza, pp. 243-259.
**Salmo** 63 (62), Sete, fame, desiderio di D-o: il canto dell'amore mistico, pp. 261-285.
**Salmo** 64 (63), Le frecce avvelenate del calunniatore e le frecce di D-o, pp. 287-298.
**Salmo** 65 (64), Cantico della gioia nel Tempio e della gioia primaverile, pp. 299-321.
**Salmo** 66 (65), Terrore e gioia: 'Siamo passati per il fuoco e l'acqua... ma ci hai salvato la vita!', pp. 323-344.
**Salmo** 67 (66), Todah di lode per il raccolto: 'La terra ha dato il suo frutto', pp. 345-358.
**Salmo** 68 (67), Te Deum trionfale al Signore della storia e del cosmo, pp. 359-400.
**Salmo** 69 (68), Un'immensa desolazione, un'immensa lamentazione, una forte speranza, pp. 401-432.
**Salmo** 70 (69), 'Io sono povero e misero: JHVH, affrettati in aiuto!', pp. 433-436.
**Salmo** 71 (70), Preghiera dell'anziano: 'Tu sei la mia fiducia fin dalla mia giovinezza!', pp. 437-460.
**Salmo** 72 (71), Solenne carme regale: 'Regga con giustizia il tuo popolo!', pp. 461-488.
**Salmo** 73 (72), La storia di un'anima: dalla crisi alla luce, pp. 489-530.
**Salmo** 74 (73), Lamento sul Tempio diroccato: 'Hanno dato alle fiamme il tuo Santuario!', pp. 531-567.
**Salmo** 75 (74), La voce di D-o giudice e la coppa del vino della sua ita, pp. 569-573.
**Salmo** 76 (75), Il D-o di Shalem, splendido e terribile, pp. 575-590.
**Salmo** 77 (76), Una meditazione notturna su un presente amaro e un passato glorioso, pp. 591-609.
**Salmo** 78 (77), Monumentale meditazione sulla storia della salvezza in Israele, pp. 611-653.
**Salmo** 79 (78), Gerusalemme insanguinata e ridotta a un cumulo di macerie, pp. 655-669.
**Salmo** 80 (79), Il cantico del Pastore e della vigna, pp. 671-689.
**Salmo** 81 (80), Suona il corno per la festa: Io sono JHVH tuo D-o, il liberatore, pp. 691-708.
**Salmo** 82 (81), Il giudice supremo degli dèi e dei prìncipi si erge sulla storia, pp. 709-722.
**Salmo** 83 (82), Davanti ad una coalizione militare: D-o, non restare nuto e impassibile!, pp. 723-737.
**Salmo** 84 (83), Canto del pellegrino a Sion: Beato chi abita la tua casa!, pp. 739-756.
**Salmo** 85 (84), 'Fedeltà e verità si sono abbracciate, giustizia e pace si sono baciate', pp. 757-772.
**Salmo** 86 (85), Il servo angosciato al suo signore. 'Salva il figlio della tua ancella!, pp. 773-788.
**Salmo** 87 (86), 'JHVH ama le porte di Sion': ogni uomo nasce a Gerusalemme, pp. 789-802.
**Salmo** 88 (87), La lamentazione più tenebrosa, un lungo grido lacerante, pp. 803-819.
**Salmo** 89 (88), La promessa messianica: fedeltà divina e apparente fallimento, pp. 821-862.
**Salmo** 90 (89), 'La nostra nominanza è color d'erba che viene e va e quei la discolora', pp. 863-897.
**Salmo** 91 (90), Al riparo dell'Altissimo, all'ombra dell'Onnipotente, sotto le ali di JHVH, pp. 899-917.
**Salmo** 92 (91), Cantico del giusto al D-o Giusto: Tu sei l'eccelso, in eterno, JHVH, pp. 919-937.
**Salmo** 93 (92), Il trionfo cosmico e storico di JHVH Re eterno, pp. 939-953.
**Salmo** 94 (93), Il Canto della giustizia a JHVH, Giudice della terra, pp. 955-973.
**Salmo** 95 (94), Il grande Invitatorio: Venite, adoriamo JHVH!, pp. 975-992.

**Salmo** 96 (95), Un cantico nuovo per JHVH Re, Creatore, Salvatore, Giudice, pp. 993-1008.
**Salmo** 97 (96), La teofania cosmica e storica di JHVH Re di luce, pp. 1009-22.
**Salmo** 98 (97), Un cantico nuovo a JHVH, Re e Giudice, per Coro e orchestra cosmici, pp. 1023-34.
**Salmo** 99 (98), JHVH regna! Santo è JHVH, il nostro D-o!, pp. 1035-49.
**Salmo** 100 (99), Cantata liturgica di lode, di gioia e di fede: Buono è JHVH!, pp. 1051-60.
***Vol. III, [Salmi 101-150]* , p. 1-1017.**
**Salmo** 101 (100), Lo specchio dell'uomo politico: preghiera per la giustizia, pp. 11-28.
**Salmo** 102 (101), La supplica di un povero angosciato: Come un gufo tra le rovine..., pp. 29-50.
**Salmo** 103 (102), D-o è amore: Come un padre ha tenerezza per i suoi figli..., pp. 51-77.
**Salmo** 104 (103), Lo splendido cantico del Creatore e delle creature, pp. 79-129.
**Salmo** 105 (104), Hallelujah al D-o che si rivela nella sua Gloriosa Storia della salvezza, pp. 131-159.
**Salmo** 106 (105), Il Credo delle azioni salvifiche di Dio e l'anti-credo del peccato d'Israele, pp. 161-192.
**Salmo** 107 (106), Gli ex-voto del viaggiatore, del prigioniero, del malato, del marinaio, pp. 193-217.
**Salmo** 108 (107), Cantico dell'aurora e lamentazione nazionale: seconda edizione liturgica nazionale, pp. 219-229.
**Salmo 109** (108), Implacabile litania d'imprecaizoni: canto al D-o della giustizia e del giudizio, pp. 231-254.
**Salmo** 110 (109), Il celebre oracolo messianico del Re Sacerdote, pp. 255-299.
**Salmo** 111 (110), Primo Hallelujah alfabetico: le ventidue lettere della Gloria di JHVH D-o, pp. 301-315.
**Salmo** 112 (111), Secondo Hallelujah alfabetico: le ventidue lettere della sapienza del Giusto, pp. 317-331.
**Salmo** 113 (112), Primo HAllelujah dell'Hallel 'egiziano' e pasquale: Lodate il nome di JHVH!, pp. 333-346.
**Salmo** 114 (113A), Inno pasquale del D-o dell'**Esodo**: il mare vide e fuggì, pp. 347-360.
**Salmo** 115 (113B), Idoli d'oro e d'argento, opera delle mani dellìuomo: inno all'unico vero D-o, pp. 361-379.
**Salmo** 116 (114-115), Liberato dall'incubo della morte amo JHVH perché ascolta, pp. 381-397.
**Salmo** 117 (116), Delizioso mini-inno all'amore e alla fedeltà di JHVH, pp. 399-405.
**Salmo 118 (117), Questo è il giorno fatto da JHVH: inno liturgico per la solennità [delle Tende/Sukkot], pp. 407-432.**[2]
Solenne invitatorio (vv. 1-4), p. 423-4.
Primo inno di Todah (vv. 5-18): Nelle tende dei giusti, p. 424-7.
Secondo inno di Todah (vv. 19-29): Alle porte della giustizia, p. 428-432.
**Salmo 119 (118), Il monumentale alfabeto della TRH, lampada per i passi della vita, pp. 433-499.**
[pag. 458:] 1. Strofa 'Alef (vv. 1-8);
[pag. 460:] 2. strofa Bet (vv. 9-16);
[pag. 462:] 3. strofa Ghimel (vv. 17-24);
[pag. 464:] 4. strofa Dalet (vv. 25-32);
[pag. 466-8:] 5. strofa He (vv. 33-40);
[pag. 469:] 6. strofa Waw (vv. 41-48);
[pag. 470-1] 7. strofa Zain (vv. 49-56);
[pag. 472], 8. strofa Het (vv. 57-64);
[pag. 473:] 9. strofa Tet (vv. 65-72);
[pag. 475-6:] 10. strofa Jod (vv. 73-80);
[pag. 477:] 11. strofa Kof (vv. 81-88);
[pag. 478-80:] 12. strofa Lamed (vv- 89-96);
[pag. 481:] 13. strofa Mem (vv. 97-104);
[pag. 482:] 14. strofa Nun (vv. 105-112);
[pag. 485:] 15. strofa Samek (vv. 113-120);
[pag. 487:] 16. strofa 'Ain (vv. 121-128);
[pag. 489-90:] 17. strofa Pe (vv. 129-136);
[pag. 491:] 18. strofa Sade (vv. 137-144);
[pag. 492:] 19. strofa Qof (vv. 145-152);
[pag. 494:] 20. strofa Resh (vv. 153-160);
[pag. 495:] 21. strofa Sin (vv. 161-168);
[pag. 497:] 22. strofa Tau (vv. 169-176).
**Salmo** 120 (119), La collezione dei cantici delle ascensioni: 'Ani-Shalom, il, la Pace, pp. 501-517.
**Salmo** 121 (120), JHVH, la sentinella che veglia sul pellegrino, pp. 519-531.
**Salmo** 122 (121), Gioioso saluto alla Città santa: Shalom Jerushalaim, pp. 533-546.
**Salmo** 123 (122), Come gli occhi dei servi sono rivolti ai loro padroni, così i nostri occhi a JHVH, pp. 547-554.
**Salmo** 124 (123), JHVH è per noi: saremo liberi, come un uccello dal laccio dei cacciatori, pp. 555-564.
**Salmo** 125 (124), Come il monte Sion che non vacilla e per sempre sta..., pp. 565-574.
**Salmo** 126 (125), Dopo le lacrime, l'inno di gioia: il nuovo destino d'Israele dopo l'esilio, pp. 575-585.
**Salmo** 127 (126), Casa, pane, figli sono dono di JHVH, il D-o provvidente, pp. 587-599.
**Salmo** 128 (127), Cantico della benedizione familiare: la fede, il lavoro, la sposa, i figli, la città, pp. 601-613.
**Salmo** 129 (128), Contro coloro che odiano Sion: JHVH Giusto spezza il giogo degli empi, pp. 615-624.
**Salmo** 130 (129), Il De profundis: splendido inno al perdono divino, pp. 625-646.
**Salmo** 131 (130), Un bimbo in braccio a sua madre: così è la mia anima, pp. 647-661.
**Salmo** 132 (131), Cantico processionale dell'Arca e della dinastia davidica, pp. 663-685.
**Salmo** 133 (132), Lo splendore del vivere insieme: canto della fraternità, pp. 687-698.

[2] J. Daniélou, *Le symbolisme eschatologique de la fête des Tabernacles*, in "Irénikon" 31 (1958) 19-40.

**Salmo** 134 (133), L'ultimo cantico delle ascensioni: Nella notte benedite JHVH!, pp. 699-706.
**Salmo** 135 (134), Inno allelujatico a JHVH vivente, signore del cosmo e della storia, pp. 707-724.
**Salmo** 136 (135), Il grande Hallel: Eterno è il suo Amore!, pp. 725-743.
**Salmo** 137 (136), Il lamento degli esuli: Sui fiumi di Babilonia, piangendo..., pp. 745-770.
**Salmo** 138 (137), Inno di ringraziamento 'con tutto il cuore': Stendi la tua mano e la tua Destra mi salva, pp. 771-785.
**Salmo** 139 (138), Inno a D-o infinito, onnisciente, onnipotente: Tu JHVH conosci tutto, pp. 787-827.
**Salmo** 140 (139), Supplica ardente contro nemici perversi e crudeli: D-o mio sei tu, JHVH, ascolta!, pp. 829-843.
**Salmo** 141 (140), Come incenso la mia preghiera davanti a Te...: supplica contro la tentazione e la paura, pp. 845-862.
**Salmo** 142 (141), Il grido intenso di un perseguitato, dal profondo dell'angoscia, pp. 863-876.
**Salmo** 143 (142), Preghiera, umiltà, persecuzione: Il nemico mi perseguita; presto, JHVH, rispondimi!, pp. 877-892.
**Salmo** 144 (143), Doppio carme regale-messianico: Canto per la vittoria e Canto per la pace, pp. 893-909.
**Salmo** 145 (144), Inno alfabetico di lode a JHVH, Re amoroso e tenero, pp. 911-928.
**Salmo** 146 (145), HAllulujah al D-o liberatore: Egli mantiene la sua fedeltà in eterno, pp. 929-940.
**Salmo** 147 (146-147), Cantico della Creazione e della Redenzione: E' bello inneggiare a JHVH, pp. 941-959.
**Salmo** 148, Cantico delle creature al Creatore: Halleluhu, Lodatelo!, pp. 961-977.
**Salmo** 149, In gola le lodi di D-o, in mano la spada a doppio taglio!, pp. 979-994.
**Salmo** 150, Il corale Hallelujah finale del Salterio: Lodate, lodate, lodate..., pp. 995-1006.
Un'appendice: Il **Salmo** 151, pp. 1006-08.
Addio al Salterio, pp. 1009-12

***Sacr. Gelasianum* (1968)**
*Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Anni Circuli (cod. Vat Reg. lat 316 - Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium **Gelasianum***, a cura di Leo Eizenhoefer e Pierre Siffrin, riedito da L.C. MOHLBERG, Roma, Herder (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Fontes 4), 1968, II edizione, 44+323 pp., 10 tavole f.t. Testo pp. 1-261; Indice degli incipit, pp. 277-306; Indice dei nomi, pp. 307-314.

***Sacr. Veronense* (1994)**
*Sacramentarium **Veronense** (Cod. Bibl. Capit. Veron. 85 [80]*, a cura di Leo Eizenhoefer e Pierre Siffrin, riedito da Leo Cunibert MOHLBERG, Roma, Herder (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Fontes 1), 1994, ristampa anastatica delle III edizione 1978, 105+459 pp., tav. f.t. Testo, pp. 1-170; Rotolo di Ravenna, pp. 173-178; Indice incipit, pp. 207-229; concordanza, pp. 235-438; Indice dei nomi, pp. 439-449.

***Sacrifice of Isaac* (1995)**
*The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions. Proceedings of a Symposium on the Interpretation of the Scriptures held in Jerusalem, March 16-17*, 1995, a cura di Frédéric MANNS, ofm, Jerusalem, Franciscan Printing Press (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 41), 1995, 211 pp., ill. b/n.
Si parta dai tre contributi del curatore, Fr. Manns:
- The binding of Isaacin Jewish Liturgy, pp. 59-67;
- The Targum of Gen 22, pp. 69-80;
- Note on the Sacrifice of Isaac in the Fourth Gospel, pp. 99-100.
Alle pp. 185-202 sono consultabili in inglese i testi del Targum e del Talmud.

**Saxer, *Rites Initiation* (1988)**
SAXER Victor, *Les Rites del l'Initiation chrétienne du IIe au VIe siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1988, 140x215 mm, 698 pp.

**Spicq, *Lessicografia NT* (1994)**
SPICQ Ceslas, *Note di Lessicografia Neotestamentaria*, edizione italiana a cura di Franco Luigi VIERO, 2 vol., (Supplementi al Grande Lessico del Nuovo Testamento [GLNT], 4*), Brescia, Paideia, 1988-1994 (edizione svizzera Fribourg 1978-1982, Paris-Fribourg 1991$^2$), 170 x 242 mm. Vol. I: *agathopoiéô – kômos*, 945 pp. [pp. 3-39 introduzioni]. Vol. II: *lankháno - pseudológoi*, 925 pp. [pp. 801-925 indici vari].

***Synopsis Evangliorum* (1971[7])**
*Synopsis Quattuor Evangeliorum, locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, a cura di Kurt ALAND, Stuttgart, Württombergische Bibelnstalt, 1971[7], (I edizione 1963), 215 x 267 mm, 32+590 pp.

***Targum Pentateuque* (1978-80)**
*Targum du Pentateuque. Traduction des deux récensions paletiniennes complètes avec Introduction, Parallèles, Notes et Index*, a cura di Roger LE DÉAUT, con la collaborazione di Jacques Robert, 5 volumi, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes, 245.256.261.271), 1978-80, 125x199 mm.

Vol. I: *Génèse*, 1978, 459 pp. (introduzione generale, pp. 1-73; *Génèse*, 74-457).
vol. II: *Exode et Lévitique*, 1979, 525 pp. (*Exode*, pp. 13-315; *Lévitique*, pp. 317-523)
vol. III: *Nombres*, 1979, 343 pp. (testo, pp. 13-341).
vol. IV: *Deutéronome*, 1980, 411 pp. (testo pp. 13-305; bibliografia, pp. 309-320; glossario, pp. 321-327; Indici, pp. 328-406; addenda et corrigenda, pp. 407-409);
vol. V, *Index analitique*, 119 pp. (dati, pp. 27-117).

**Testa, *Fede* (1995)**
TESTA Emmanuele, ofm, *La Fede della Chiesa Madre di Gerusalemme*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1995 (edizione originale inglese, Gerusalemme, Franciscan Printing Press 1992), 374 pp.+68 tav. f.t. (documenti grafici e fotografici).

- Trinità e giudeocristianesimo, pp. 83-125 (capitoli III-V);
- *I tre battesimi* [di fuoco, acqua e Spirito] *e l'iniziazione giudeocristiana*, pp. 207-227;
- *La Settimana Santa della Chiesa Madre: le Tre Cene*, pp. 227-254. L'articolo originale risale al 1985 e porta il titolo *La Settimana Santa dei Giudeocristiani e i suoi influssi nella Pasqua della Grande Chiesa* ('Liber Annuus 35, pp. 163-202, con l'arcaica 'cronologia' dei giorni di passione e risurrezione, non presente nell'edizione segnalata).

**Testa, *Nomi semitici* (1994)**
TESTA Emanuele N., *Nomi personali semitici, biblici, angelici, profani. Studio filologico e comparativo*, Assisi-Santa Maria degli Angeli, Edizioni Porziuncola, 1994 (settembre), 168x240 mm, 24+584 pp. (Testo, col. 1-540; Meditando sul calendario. Quasi un commiato, p. 541-563; Glossario, pp. 565-567; Indice, pp. 569-581).

**Testa, *San Pietro* (1967)**
TESTA Emanuele N., ofm, *S. **Pietro** nel pensiero dei Giudeo-cristiani*, in *San **Pietro**. Atti della XIX Settimana Biblica*, a cura della ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, Brescia, Paideia, 1967, pp. 459-500.

Quadro sistematico delle tre aree teologiche dell'età apostolica: **Pietro**, **Giovanni**, Giacomo, il Fratello del Signore. Altri contributi a questa nota 'Settimana biblica', BEA card. **Agostino**, ADINOLFI **Marco** [ofm], BAGATTI Bellarmino [ofm], CIPRIANI Settimio, DACQUINO **Pietro**, GALBIATI Enrico, GHIBERTI Giuseppe, GHIDELLI Carlo, GIGLIOLI Alberto, DANIÉLOU Jean, DE LA POTTERIE Ignace, LÀCONI Mauro, MARTINEZ FAZIO Luigi, MARTINI Carlo M., ORTENSIO DA SPINETOLI [ofm cap], PENNA Angelo, PLACIDO DA SORTINO [ofm cap], PRETE Benedetto, QUACQUARELLI Antonio, RAVAROTTO Efrem [ofm], RIMOLDI Antonio, RINALDI **Giovanni**.

**Tommaso d'Aquino, opera omnia**:
computer store

***Vetus Missale* (2002)**
*Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense archivii Basilicae Lateranensis, Codex A65 (olim 65)*, introduzione, edizione e facsimile (ff. 208-237), a cura di (**Giovanni** Bosco) Shin-Ho Chang, prefazione di p. Cassian Folsom, Città del Vaticano, LEV (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 20), 2002, 170x240 mm, 6+609, pp. (Testo, pp. 67-297, 2487 numeri); Facsimile, pp. 299-538; Indici, pp. 562-609).

# Introduzione

NB/ I sottotitoli sono nuovi, di nostra elaborazione. Tutto quanto è da noi aggiunto è collocato tra parentesi quadre (p. GFB). Le note nostre sono precedute da un asterisco colorato. *



Città del Vaticano, Musei, vetro dorato del IV secolo d.C., Moltiplicazione dei pani.

**[Significato e operatività misterica dei Sacramenti]**

La teologia dei **sacramenti**, rifacendosi alla massima scolastica *significando causant*, li definisce come *segni* ***efficaci***[3]. Ma, di fatto, i manuali moderni insistono quasi esclusivamente sul secondo termine della definizione: sull'efficacia* dei sacramenti piuttosto che sul loro [dinamismo e] significato.[4]

Il presente lavoro[5] intende colmare tale lacuna indagando il significato dei riti sacramentali e, più in generale, quello del culto cristiano. Il nostro studio non

[3] *Il termine italiano 'efficaci', aggettivo plurale, è un calco dell'originale latino 'efficaces', composto dal suffisso rafforzativo 'e-'. Per questo motivo la *forza* del Sacramento andrebbe tradotta con modulazioni linguistiche come 'potenza', 'forza grande', 'azione ad altaintensità', ecc.

[4] *Passando da reazioni a controreazioni, il postconcilio ha insistito quasi esclusivamente sui significati (tra l'altro in confronti culturali ellenizzanti), ed ha perso contatto con la 'efficacia'.

mira dunque tanto a soddisfare una curiosità quanto ad affrontare un ***problema*** che interessa anche la pastorale liturgica.
È noto infatti come i riti sacramentali, lungi dall'essere compresi, riescano talvolta ai fedeli addirittura artificiosi e talvolta pesanti; per questo, soltanto dopo averne penetrato il significato profondo, sarà possibile ristabilire [la consistenza vitale e] il **valore** reale dei riti.

**[Prassi della Chiesa antica]**
Questo problema era ignoto alla Chiesa antica, dove la spiegazione dei riti sacramentali aveva grande importanza nella formazione dei fedeli. La settimana di Pasqua, successiva alla somministrazione ai neofiti del **Battesimo** e della comunione nella notte del Sabato Santo, era dedicata alla spiegazione dei sacramenti a quanti li avevano ricevuti.
**Eteria**, che alla fine del IV secolo assistette in Gerusalemme alle cerimonie del tempo pasquale, riferisce come il vescovo, nel corso dell'ultimo sermone di Quaresima, dicesse ai catecume- [pag. 002] -ni [catecumeni]: *Perché non crediate che ciò che si fa sia privo di senso, quando sarete stati battezzati nel nome di Dio, durante gli otto giorni che seguono la Pasqua, vi si parlerà in chiesa dopo la messa*[6]. E d'altra parte, in occasione di ogni festa dell'anno liturgico, si aveva cura di commentarne il significato.
Il nostro studio è fondato essenzialmente su questo insegnamento dei primi secoli cristiani: sulla simbolica del culto cristiano secondo i padri della Chiesa.
**Si studierà successivamente la simbolica dei tre sacramenti principali, il Battesimo, la Cresima, l'Eucaristia, e, in seguito, [la simbolica delle due principali ciclicità temporali, ovvero] la settimana [liturgica] e l'anno liturgico.**

**[Tradizione biblico-apostolica]**
Prima però di procedere ad una disamina circostanziata delle interpretazioni patristiche, sarà opportuno definire i principi cui esse si ispirano. Tale simbolica non è infatti arbitraria né soggettiva, ma costituisce una ***tradizione*** comune risalente all'età apostolica.

[5] *Siamo negli anni '50 della teologia biblico-patristica di scuola francese e, dunque, alla vigilia dei notevoli cambiamenti susseguiti alla celebrazione del Concilio Ecumenico Vaticano II.

[6] **Egeria** 46, 5; PÉTRÉ, nella collana 'Sources chrétiennes', p. 231.

Ciò che in essa soprattutto colpisce è il suo **carattere biblico**, sia che si considerino le catechesi sacramentarie o che si *leggano* le pitture delle catacombe. Le [principali] figure dei sacramenti sono: Adamo nel Paradiso, Noè nell'Arca, Mosè che attraversa il Mar Rosso.

**[La scienza della tipologia]**

Preciseremo dapprima il significato e l'origine di questa simbolica. La teologia biblica afferma che le realtà dell'Antico Testamento sono figure del Nuovo. La scienza che studia tali corrispondenze è la ***tipologia***[7].

Ci sembra opportuno richiamarne i fondamenti, e ricordare come l'origine di essa si trovi nell'Antico Testamento stesso. I profeti, al tempo della cattività d'Israele, annun- [pag. 003] -ciavano [annunciavano] infatti che, in futuro, Dio avrebbe compiuto per il suo popolo opere analoghe, ed anzi, ancora più straordinarie, di quelle che vide il passato. Un nuovo diluvio avrebbe distrutto il mondo peccatore e alcuni sarebbero stati preservati per inaugurare una umanità nuova; vi sarebbe stato un secondo **esodo** durante il quale Dio, con la sua potenza, avrebbe liberato l'umanità dalla schiavitù degli idoli e, infine, un nuovo Paradiso nel quale Dio avrebbe introdotto il suo popolo liberato[8].

Sono questi gli elementi costitutivi di una prima tipologia che potremmo chiamare **escatologica**, poiché, per i Profeti, tali avvenimenti non si compiranno che alla fine dei tempi[9].

**[Il compimento in Gesù]**

La tipologia non è dunque una creazione del Nuovo Testamento, che si è limitato ad indicarne la realizzazione nella persona di Gesù di Nazareth[10]. Con Gesù, infatti, gli avvenimenti finali della pienezza dei tempi possono dirsi compiuti. Egli è il nuovo Adamo ed è giunto con lui il tempo del Paradiso futuro; in lui è già realizzata la distruzione del mondo peccatore adombrata nel diluvio; in lui si compie il vero **esodo**, che libera il popolo di Dio dalla tirannide del demonio[11].

---

[7] Sul termine 'tipologia' attualmente gli esegeti sono d'accordo. Vedi J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, p. 98.

[8] VEDI Jean DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, Paris 1950, 250 pp.

[9] VEDI A. FEUILLET, *Le messianisme du Livre d'Isaie*, "Rech.Sc.Rel." (1949) 183.

[10] L'unico elemento specifico cristiano dell'esegesi patristica dell'AT è il riferimento a Cristo. VEDI H. RIESENFELD, *The Resurrection in Exechiel 37 and in the Dura-Europos paintings*, p. 22.

[11] H. SAHLIN, *Zur Typologie des Johannes Evangelium*, 1950, pp. 8ss.

La predicazione apostolica si è valsa della tipologia come di un argomento atto. a stabilire la veridicità del suo mes- [pag. 004] -saggio [messaggio][12], dimostrando come Cristo continui e superi l'Antico Testamento: *Tutte queste cose avvennero in figura* (greco: ***typikôs***) *e furono scritte per ammonirci* (1Cor 10,11).
E' quella che **Paolo** chiama la ***consolatio Scripturarum*** (Rom 15,4). Ma i tempi escatologici non sono solo quelli della vita di Gesù; sono anche quelli della [vita della] Chiesa [in Gesù e nel suo Santo Spirito, per la gloria del Padre]. Di conseguenza, la tipologia escatologica veterotestamentaria troverà il suo compimento, oltre che nella persona di Cristo, anche nella Chiesa[13].

**[La tipologia sacramentaria]**
Accanto ad una tipologia cristologica ve ne è dunque una **sacramentaria**, già presente nel Nuovo Testamento. Il Vangelo secondo san **Giovanni** indica nella **manna** una figura dell'**Eucaristia**; la Prima ai Corinti, una figura del **Battesimo** nella traversata del **Mar Rosso**, ed un'altra figura è ravvisata dalla prima epistola di san **Pietro** nel **diluvio**. Si vuole in tal modo significare che i sacramenti continuano tra noi le *mirabilia*, le grandi opere di Dio nel Vecchio e nel Nuovo Testamento[14]: **diluvio**, **passione**, **Battesimo**, illustrano il medesimo atteggiamento divino in tre momenti della storia sacra e sono essi stessi disposti in funzione del Giudizio escatologico.
La tipologia sacramentaria non è dunque che una forma della tipologia generale, dell'analogia teologica fra i momenti fondamentali della storia sacra. Ma, nel caso dei sacramenti, si pone un nuovo problema: i sacramenti presentano **due aspetti**.
C'è da una parte la **realtà** che è attuata e questa realtà è nella continuità delle opere di Dio nei due Testamenti. Vi è però anche il **segno visibile** - acqua, pane, olio, **Battesimo**, cena, [pag. 005] unzione - per mezzo del quale opera l'azione di Dio. E' questo, propriamente parlando, i1 **segno**, il simbolo sacramentale.
Come converrà interpretarlo? Ha esso il solo significato naturale dell'elemento o dell'atto di cui si serve (l'acqua lava, il pane nutre, l'olio risana), ovvero è dotato di un significato peculiare?

---

[12] R. HARRIS, *Testimonies*, I, p. 21.

[13] *Si veda il testo unico/apax, dossologico, di Efesini 3, 20-21. In esso la Chiesa è esplicitamente e indissolubilmente collegata alla circolarità di gloria e di carità del Padre, nel Figlio, con la potenza dello Spirito Santo.

[14] O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, 2a ed., p. 114.

**[Continuità con la Liturgia ebraico-giudaica]**

I recenti studi sulla storia delle origini liturgiche ci saranno utili a risolvere la questione. Si è infatti stabilito che non era indispensabile ricercare l'origine dei sacramenti cristiani nell'ambiente ellenistico, secondo una tendenza abbastanza diffusa una cinquantina di anni or sono, ma che essi si riallacciano direttamente alla liturgia giudaica[15]. Dobbiamo quindi chiederci che cosa i segni adottati nella liturgia del giudaismo significassero per gli Ebrei del tempo di Cristo e per Cristo stesso.

Ora, è evidente che tanto lo spirito degli Ebrei che quello di Cristo erano interamente modellati dal Vecchio Testamento. Di conseguenza, proprio nel significato attribuito da questo ai diversi elementi utilizzati dai sacramenti abbiamo le maggiori probabilità di scoprire ciò che essi significassero per Cristo e gli Apostoli.

Avremo così una tipologia interessante non solo il contenuto dei sacramenti, ma la loro stessa forma, e tale da provarci quanto giustamente li vediamo figurati nell'Antico Testamento, tale essendo il motivo per cui Cristo li ha scelti.

**[Esempio del Battesimo e dell'Eucaristia]**

L'interpretazione più corrente del rito battesimale consiste ad esempio nel leggervi un'allusione all'acqua che lava e purifica. Ebbene, è poco probabile che sia questo il significato più importante del rito. Due allu- [pag. 006] -sioni [allusioni] bibliche valgono ad orientarci altrimenti. Da una parte, l'acqua del **Battesimo** è l'acqua che distrugge, l'acqua del giudizio, poiché, secondo la simbolica giudaica, le acque sono un simbolo della potenza della morte. Ma l'acqua del Battesimo è anche quella che genera la nuova creatura, e ciò ci riconduce alla simbolica giudaica delle acque creatrici. E infine, è possibile che nel Battesimo ebraico fosse già contenuta un'allusione alla traversata del Mar Rosso.

Riguardo poi all'**Eucaristia**, la scelta del pane e del vino sembra contenere un riferimento al sacrificio di **Melchisedec**; il quadro della cena, alle cene sacre del giudaismo, figura del banchetto messianico; il tempo pasquale, un'allusione alla cena pasquale, emblema dell'alleanza tra il popolo e Dio.[16] È dunque chiaro come

[15] Vedi W. OESTERLEY, *The Jewish background of the christian liturgy*, Oxford, 1925; G. DIX, *The shape of the liturgy*, Westminster, 1948.

[16] Di tutte queste affermazioni si darà ragione in seguito.

gli atti di Cristo siano carichi di reminiscenze bibliche che ne illuminano il significato profondo.
Tale simbolica biblica costituisce dunque il sustrato primitivo, l'elemento capace di darci il vero significato dei sacramenti nella loro istituzione originaria. Successivamente, in ambiente ellenistico, altre simboliche, ispirate dal costume greco, vennero ad aumentare questo nucleo primitivo.

**[Il valore del riferimento biblico]**
L'imposizione del segno di Croce, la ***sfraghìs***, che deve essere interpretata primitivamente nella tradizione della circoncisione ebraica, fu in seguito paragonata al marchio di cui erano contrassegnate le pecore, i soldati ed i sacerdoti. La ***colomba***, allusione allo Spirito di Dio librantesi sulle acque, fu considerata come simbolo di pace. Tali interpretazioni non sono tuttavia riuscite a cancellare del tutto il sustrato biblico tramandato dai Padri, e perciò la loro teologia sacramen- [pag. 007] -taria [sacramentaria] può essere considerata sostanzialmente biblica.
Questo riferimento alla Bibbia ha un **duplice valore**.[17] Da un lato, essa costituisce un'autorità tale da giustificare l'esistenza e la forma dei sacramenti stessi, mostrando come essi fossero già prefigurati nell'Antico Testamento e contenessero perciò l'espressione di modi costanti dell'azione divina. In tal modo non saranno da considerarsi puri accidenti, ma l'espressione diretta della volontà di Dio. D'altra parte i riferimenti alla Bibbia ci forniscono i simbolismi nei quali furono dapprima concepiti i sacramenti, e ce ne indicano, in tal modo, i diversi significati.
Il Nuovo Testamento per primo li definisce mediante categorie mutuate dal Vecchio Testamento. La tipologia sacramentaria ci introduce così ad una teologia biblica dei sacramenti, corrispondente al loro significato originale e di cui la teologia posteriore proseguirà l'elaborazione. La ***sfraghìs*** dovrà essere interpretata nel quadro della teologia dell'alleanza, il **Battesimo** di quella del giudizio e della liberazione (= redenzione), l'**Eucaristia** di quella della cena e del sacrificio.

[17] Vedi **Agostino**, *de Cat. Rud*. 3; 6: PL 40, 313.

**[I Padri, testimoni e depositari della *traditio* apostolica]**

Risulta chiaro a questo punto il significato del nostro assunto. La teologia personale dei Padri ci interessa solo relativamente: a nostro parere l'importanza fondamentale della loro opera sta nel fatto che, per loro tramite, possiamo risalire alla tradizione apostolica, di cui essi furono i testimoni ed i depositari.

La loro **teologia sacramentaria è una teologia biblica** che noi cerchiamo appunto di rintracciare rivolgendoci, per questo, ai Padri in quanto testimoni della fede del cristianesimo primitivo. La loro teologia biblica appare quasi filtrata attraverso la mentalità ellenistica che, tuttavia, non inte- [pag. 008] -ressa [interessa] che la superficie. Il fatto che, nei battisteri, il Buon Pastore sia rappresentato nelle vesti di Orfeo, non gli impedisce di essere colui che fu annunciato da **Ezechiele** e che **Giovanni** ci indica realizzato in Cristo.

**[Le fonti principali]**

Resta ancora qualcosa da dire sulle fonti principali della teologia sacramentaria. I primi tre secoli non ci forniscono che testimonianze frammentarie, ma particolarmente preziose per la loro antichità.

Se volessimo risalire alle più remote origini dei trattati sulla simbolica del culto, bisognerebbe forse partire dal *Vangelo di **Giovanni***, se esso è veramente, come ritiene il CULLMANN, una specie di catechesi pasquale a commento dei misteri di Cristo, sia attraverso le loro prefigurazioni bibliche[18] sia attraversa i rispettivi prolungamenti sacramentali. Non ci occuperemo tuttavia che dei Padri della Chiesa.

Osserviamo anzitutto come gli antichi rituali liturgici contengano spesso delle indicazioni teologiche. Uno dei più antichi, la *Tradizione apostolica* di **Ippolito di Roma**, ricorda le interpretazioni dell'**Eucaristia** che il vescovo proponeva ai neobattezzati durante la notte pasquale precedente la loro prima comunione.[19] Tali indicazioni sono peraltro occasionali.

Di maggior rilievo sono quelle reperibili nei ***trattati* dedicati** specificamente ai riti del culto. Ci resta, di **Tertulliano**, un piccolo trattato *Del Battesimo*,[20] che è il più antico documento ove siano raggruppati metodicamente i varî aspetti della teologia, battesimale.

[18] *Urchristentum und Gottesdienst*, 2` ed., 1950, pp. 38-115.

[19] *Trad. Apost*., 23, a cura di BOTTE, nella collana Sources chrétiennes, p. 54. 3

[20] PL 1, 1198-1224.

Vi si trova una interpretazione delle figure del **Battesimo** nel Vecchio Te- [pag. 009] -stamento [Testamento]; i riti vi sono elencati con i rispettivi significati. Questo trattato, che sarà conosciuto da **Didimo il Cieco**, servirà di modello alle opere posteriori. Ci meraviglierà forse che nulla di simile possediamo per quanto riguarda l'**Eucaristia**: il fatto è che la disciplina dell'arcano vietava di rivelare ciò che aveva attinenza con i misteri. L'insegnamento dei Padri su questo punto non ha dunque potuto esserci trasmesso.

**[Testi sulla Pasqua]**

Probabilmente, la materia più ricca di data antica è quella dell'anno liturgico, e specialmente del tempo pasquale che ne costituiva appunto la **festa principale**. Le controversie relative alla data della Pasqua forniscono agli autori l'occasione di scrivere su questo argomento. Due testi di **Origene** sulla Pasqua sono stati recentemente ritrovati in Egitto, ma, purtroppo, non sono ancora stati pubblicati.
D'altra parte, la festa di Pasqua (che era anche la festa del **Battesimo**) era occasione di sermoni, alcuni dei quali sono giunti fino a noi: ad esempio è stata scoperta ed edita da CAMPBELL BONNER l'una *Omelia sulla Passione* di **Melitone di Sardi**, che è ritenuta uno dei testi fondamentali sulla teologia pasquale.[21] Similmente, un'altra omelia, di cui almeno la sostanza è da attribuirsi ad **Ippolito di Roma**, fu rinvenuta dal p. Charles MARTIN tra gli apocrifi di **Giovanni Crisostomo**.[22] Ma non si tratta, finora, che di dati frammentari.

**[Trattati organici]**

Il quarto secolo ci ha lasciato, invece, una serie di **trattati organici**. Con l'organizzazione del catecumenato si diffonde l'uso di illustrare ai neoconvertiti i sacramenti [pag. 010] che vengono loro somministrati, ed abbiamo la fortuna di possedere alcune di queste catechesi sacramentarie della Settimana di Pasqua, che costituiranno la fonte più importante in ordine alle nostre ricerche. Tali documenti appartengono a luoghi e tempi diversi.
I principali sono: le *Catechesi mistagogiche* di **Cirillo di Gerusalemme**; il *de Mysteriis* e il *de Sacramentis* di **Ambrogio**; le *Omelie catechetiche* di **Teodoro**

[21] *The Homily on the Passion, by Melito, Bishop of Sards,* edited by Campbell Bonner, Studies and Documents, 1940.

[22] Traduzione e note a cura di P. NAUTIN, Sources chrétiennes, 1951. Vedi Ch. MARTIN, *Un texte du III siècle de Saint Hippolite retrouvé,* in Rech. Sc. Rel., 1926, pp. 148-167. [cf. Cantalamessa 1964 etc.]

**di Mopsuestia**; la *Gerarchia ecclesiastica* dello Pseudo **Dionigi** l'Areopagita. Le analizzeremo nell'ordine.

**[Cirillo di Gerusalemme]**

Sotto il nome di **Cirillo**, vescovo di Gerusalemme nel IV secolo, ci è pervenuta una collezione di **ventiquattro sermoni/*Catechesi*** rivolti ai catecumeni a Gerusalemme.[23] C'interessa anzi tutto il sermone introduttivo o procatechesi, pronunciato, quasi certamente, la prima domenica di Quaresima.

**Cirillo** esordisce ricordando come il **Battesimo** presupponga la conversione e debba essere ricevuto con una retta intenzione; illustra quindi il significato degli esorcismi ed insiste sull'importanza dell'assiduità alle catechesi, rammentando che non se ne deve divulgare il contenuto fra i non cristiani. Passa poi alle istruzioni pratiche sul modo di comportarsi nei momenti di attesa leggendo o pregando, ma a voce bassa, per non disturbare i vicini. Parla finalmente della sublimità del **Battesimo** e dell'importanza di una preparazione adeguata.

Le due prime catechesi riguardano la penitenza e la misericordia di Dio. La terza, importante per noi, delinea una dottrina generale del **Battesimo**. **Cirillo** spiega come esso consista di due elementi, l'acqua e lo Spirito, e perché sia stata scelta l'acqua. Illustra il significato del **Battesimo** di **Giovanni** Battista e le ragioni per cui [pag. 011] Gesù è stato battezzato da questi. Le catechesi seguenti commentano il Simbolo della fede e contengono pochi elementi di teologia sacramentaria.

Si arriva così alle ***cinque*** *catechesi mistagogiche*. L'attribuzione di esse a **Cirillo** è controversa: alcune considerazioni di critica esterna autorizzano a credere che esse siano dovute piuttosto a **Giovanni** di Gerusalemme, successore di **Cirillo**. A noi importa solo che esse siano, in ogni caso, situabili nel quarto secolo.[24] **Cirillo** si rivolge ora ai battezzati e spiega loro la ragione per cui ha atteso questo momento per illustrare il significato dei riti sacramentali che dovevano prima essere circondati di mistero.

**Cirillo** considera poi i singoli riti. Le due prime catechesi sono dedicate al **Battesimo**, la terza alla cresima, le ultime due all'**Eucaristia**. Si noterà come, di ogni sacramento, **Cirillo** analizzi anzi tutto le figure veterotestamentarie, quindi la simbolica peculiare dei riti e, infine, dia le spiegazioni dogmatiche. Sono

[23] PG 33, 331-1128.

[24] Vedi W. J. SWAANSS, *A propos des Catéchèses mystagogiques attribuées à saint Cyrille de Jérusalem*, in Muséon, 1942, pp. 1-43.

questi i tre aspetti che si ripropongono generalmente nelle altre catechesi. Lo stesso dicasi del metodo consistente nel seguire lo sviluppo dei riti stessi. Le catechesi di **Cirillo di Gerusalemme** si situano nella Palestina della metà del IV secolo.

**[Ambrogio di Milano]**

Con il *de Mysteriis* e il *de Sacramentis* di **Ambrogio** siamo a Milano, nello scorcio del secolo.[25] I due trattati sono catechesi mistagogiche analoghe a quelle di san **Cirillo** e vertono anch'esse sui tre sacramenti dell'iniziazione. Tali catechesi furono tenute durante la settimana di [pag. 012] Pasqua, come si può arguire dall'inizio del *de Mysteriis*: *Il tempo ci invita ora a parlare dei sacramenti. Ciò che abbiamo ritenuto di poter anticipare ai non iniziati prima del* ***Battesimo*** *aveva carattere introduttivo piuttosto che esplicativo. Pensiamo tuttavia che la luce dei sacramenti si sia diffusa meglio, perché inopinata, che se qualsiasi discorso l'avesse preceduta* (1, 2: Botte, 108). È lo stesso concetto che abbiamo trovato in san **Cirillo**: i sacramenti devono conservare fino all'ultimo il loro carattere misterioso.

La relazione che intercorre tra le due opere ha posto un arduo problema: tutti concordano nel ritenere il *de Mysteriis* opera di **Ambrogio**. Ma si può dire altrettanto del *de Sacramentis*? Contro la tesi dell'autenticità sono stati prodotti vari argomenti: mancata attribuzione ad **Ambrogio** da parte dei manoscritti, stile notevolmente inferiore a quello consueto di **Ambrogio**; differenze riguardanti alcuni riti (la *sputatio* e la preghiera *ad orientem* sono menzionate nel *de Mysteriis* e non nel *de Sacramentis*) e, infine, il *de Mysteriis*, in ossequio alla legge dell'arcano [o *disciplina arcani*], si astiene dal divulgare le parole del **Battesimo**, della consacrazione e del *Pater*, mentre tutto ciò è reperibile nel *de Sacramentis*. Le somiglianze sono d'altra parte così evidenti che la critica e ora unanime nell'assegnare ad **Ambrogio** entrambi i trattati.[26]

Restano tuttavia da spiegare le differenze. La soluzione proposta da dom MORIN sembra la più accettabile.

[25] Traduzione e note di B. BOTTE, Sources chrétiennes, 1950.

[26] G. NIoiun°, *Pour l'authenticité du De Sacramentis et de l'Explanatio fidei de saint Ambr*., Jahr. Lit. Wiss., 8, 1928, pp. 86-106; O. FALLER, *Ambrosius, der Verfasser von de Sacramentis*, .Z.K.T., 1940, pp. 1-14, 81-101; R. H. CONNOLLY, *The De Sacramentis work of S. Ambrosius,* Oxford, 1942.

Il [pag. 013] *de Mysteriis* sarebbe un'opera letteraria destinata alla pubblicazione, mentre il *de Sacramentis* consisterebbe in appunti presi da un discepolo nel corso della catechesi.
Ciò spiega anzi tutto la mancata attribuzione: si tratterebbe infatti di un documento riservato all'uso ordinario nella Chiesa milanese. Lo stile è trascurato proprio perché si tratta di note che riflettono le forme e i modi dell'insegnamento verbale. E trattandosi di testi ad uso della Chiesa e non destinati alla pubblicazione, la legge stessa dell'arcano non aveva più ragione d'essere. Infine, la scomparsa dei due riti della *sputatio* e della *preghiera ad oriente* si spiega in considerazione del fatto che essi, ormai caduti in disuso, erano stati eliminati da una silloge considerata come il rituale ordinario. Il d*e Mysteriis* è dunque quasi un compendio del *de Sacramentis* ad uso del pubblico.
I primi capitoli trattano del **Battesimo**. **Ambrogio** vi parla contemporaneamente, a differenza di **Cirillo**, della dottrina generale e della simbolica dei riti, insistendo particolarmente sulle figure del Vecchio Testamento. Si vengono così a conoscere molti usi particolari di Milano, come la lavanda dei piedi dopo il **Battesimo**, da **Ambrogio** difesa contro l'uso romano[27]. Quanto concerne la cresima è esposto molto brevemente.
Gli ultimi capitoli sono dedicati all'**Eucaristia**, ed anche qui **Ambrogio** insiste a lungo sulle figure e, specialmente, su quelle di Melchisedec e della manna. Non diversamente da **Cirillo**, egli ci dà un commento del *Pater*, ed espone, con chiarezza, la realtà della transustanziazione. Dogmatiche e mistiche al tempo stesso, le due opere di **Ambrogio** presentano il più alto interesse in ordine alla teologia del culto cristiano. [pag. 014]

**[Teodoro di Mopsuestia]**
Le *Omelie catechetiche* di **Teodoro di Mopsuestia** ci riconducono ad Antiochia, pressappoco all'epoca di **Ambrogio**.
Monsignor DEVREESSE ritiene che esse siano state pronunciate nel 392. Ci sono state trasmesse in una traduzione siriaca recentemente scoperta. Nel 1933 Alfred MINGANA le tradusse in inglese.[28] Il testo siriaco, con traduzione francese a cura del p. TONNEAU o.p. e con introduzione di monsignor DEVREESSE, è stato

[27] Cf. AMBROGIO, *de Sacr*. 3, 4-7: ed. Botte, 73-74.

[28] *Commentary of T. of M. on the Sacraments of Baptism and Eucharist*, Woodbrooke Studies VI, Cambridge, 1933.

pubblicato [1951, anno dell'edizione francese della presente opera] or non è molto.[29]

L'opera si apre con dieci omelie che costituiscono un commento del Credo parallelo alle omelie di **Cirillo** da Gerusalemme. Si tratta - come è stato dimostrato da monsignor DEVREESSE - di un documento prezioso ai fini della conoscenza della teologia di **Teodoro**. L'undicesima omelia verte sul *Pater* e precede le omelie sacramentarie, mentre in **Ambrogio** il commento del *Pater* le seguiva. Abbiamo poi tre omelie sul **Battesimo** e due sulla messa, che costituiscono la catechesi mistagogica propriamente detta. Contrariamente all'uso delle Chiese di Gerusalemme e di Milano, sembra che, ad Antiochia, la spiegazione dei sacramenti ne precedesse la somministrazione.

La simbolica sacramentaria di **Teodoro** presenta numerosi aspetti caratteristici. Monsignor Devreesse, nella sua Introduzione, parla a più riprese di *tipologia*. In realtà, ciò che colpisce piuttosto, se si confronta **Teodoro** con **Cirillo di Gerusalemme** e, soprattutto, con **Ambrogio**, è l'assenza pressoché assoluta di qual- [pag. 015] -siasi [qualsiasi] tipologia mutuata dal Vecchio Testamento.

Vi è tuttavia un'eccezione: sebbene **Teodoro** ignorasse le figure battesimali del diluvio o della traversata del Mar Rosso, il tema di Adamo si ripropone spesso, sopràttutto a proposito dei riti preparatori (esame, esorcismi, ecc.).

Il parallelismo tra la situazione di Adamo nell'Eden e quella del catecumeno nel **Battesimo** domina la visione di **Teodoro**. Ma si tratta, come s'è detto, di una eccezione. La sua simbolica sacramentaria è sostanzialmente fondata sul parallelismo tra la liturgia visibile e quella invisibile. Siamo insomma sulla linea dell'Epistola agli Ebrei.

Si potrebbe anche parlare di ***tipologia***, precisando però che si tratta della relazione tra cose visibili ed invisibili, piuttosto che tra cose passate e cose future, nel che, appunto, consiste il vero senso del termine. D'altronde, **Teodoro** si riferisce all'Epistola agli Ebrei fin dalla prima catechesi: *Ogni sacramento* ***è l'indicazione, a mezzo di segni e simboli, delle realtà*** *invisibili ed ineffabili* (12, 2) e cita la Eb **8**, 5 e **10**, 1. Tale definizione è sviluppata a proposito del sacrificio eucaristico che, per **Teodoro**, significa partecipazione sacramentale [fisica e simbolica nello stesso tempo] al sacrificio celeste.[30]

---

[29] *Les homéhes catéchétiques de T. de M.*, Città del Vaticano, 1949. **Su questa edizione abbiamo in progetto la traduzione italiana dei testi mistagogici.

[30] Francis J. Re=e°, *The Eucharistic doctrine and liturgy of the mystical Catecheses of T. o f M.*, Washington, 1942; I. LÉCUYER, *Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon T. de M.*, Rech. Sc. Rel., 1949, pp. 481-517.

Ciò ci induce ad interpretare il "platonismo sacramentario" di **Teodoro** come una conseguenza del carattere letterale della sua esegesi. E dal momento che nega qualsiasi corrispondenza tra le realtà storiche, sfociando così nel rifiuto della tipologia stessa, egli è portato ad interpretare la simbolica sacramentaria nel senso verticale della **conformità tra** [pag. 016] **le realtà visibili e quelle invisibili.**

Vi sono tuttavia altri aspetti da considerare: simboli delle realtà celesti, i sacramenti sono anche, per **Teodoro**, una imitazione rituale dell'attività storica di Cristo. È questo un altro aspetto fondamentale della teologia sacramentaria; teologia che, nondimeno, acquista in **Teodoro** un carattere del tutto particolare. Anziché limitarsi ad un raffronto complessivo, egli mira a stabilire delle corrispondenze di particolari tra i riti e i racconti evangelici:

- la processione dell'offertorio simboleggia così Cristo[31] condotto alla Passione,
- le offerte sull'altare raffigurano Cristo giacente nella tomba (**15**, 25),
- le tovaglie dell'altare sono le bende della sepoltura,
- i diaconi che circondano l'altare rappresentano gli angeli a guardia del sepolcro (**15**, 27).

Nasce in tal modo un'interpretazione destinata ad incontrare una fortuna forse eccessiva in Oriente (la si ritrova in Nicola **Cabasila**) ed in Occidente, con Amalario. Tale interpretazione, molto vicina alla tipologia di **Matteo**, è in armonia con uno dei dati della personalità di **Teodoro**: la sua preoccupazione di ***attenersi alle realtà di fatto***, anche se è facile scorgere quanto essa contenga di artificioso. **Teodoro** incorre anche in talune assurdità, quando, ad esempio, si affanna*[32] ad istituire un confronto tra i diaconi che accompagnano la processione dell'offerta ed i soldati romani che scortano Gesù sul Golgota (**15**, 25).

**[Pseudo Dionigi]**

Con la *Gerarchia ecclesiastica* dello Pseudo **Dionigi** siamo ancora nell'ambito del pensiero siriaco.[33] L'opera fu scritta due secoli dopo. Un vantaggio derivato dalla scoperta delle Omelie di **Teodoro di Mopsuestia** è la [pag. 017] possibilità di individuare con maggior precisione l'ambiente da cui dipendono gli scritti areopagitici. Sono note le discussioni sorte intorno all'origine di essi. E benché

[31] 1 PG 1, 585 A-1120 A.

[32] *Eccessivo forse è l'affanno' ermeneutico del nostro A.

[33] Si veda la traduzione e introduzione di M. GANNULAC, Parigi, 1943.

nessuno li attribuirebbe ormai - come fece ancora monsignor DARBOY - al discepolo di **Paolo**, p. PERA riteneva tuttavia di poterli avvicinare agli scritti dei Cappàdoci.[34]
Tuttavia, già il p. STIGLMAYR, pur attribuendoli erroneamente a Severo d'Antiochia, aveva visto chiaramente che il loro luogo d'origine era la Siria.[35]
Ora, le sorprendenti concordanze, sia nell'ordine dei riti che in quello del simbolismo, esistenti tra le *Omelie* e la *Gerarchia*, testimoniano oggi della legittimità di tale localizzazione.
L'opera è tuttavia dotata di un carattere proprio. Non si tratta infatti di una catechesi elementare rivolta ai catecumeni, come quelle fin qui considerate. È l'autore stesso che, dopo aver ricordato i riti della comunione, annuncia: *Ed ora, figlio mio, dopo queste immagini, santamente subordinate alla verità divina del loro modello, parlerò in vista dell'istruzione spirituale dei neoiniziati* (428 A).
Dopo alcuni chiarimenti, l'autore continua: *Ma lasciamo alle anime imperfette questi segni che, come ho detto, sono magnificamente dipinti sulle pàreti dei santuari; essi saranno cibo sufficiente alla loro contemplazione. Noi, forti della santa comunione, risaliamo dagli effetti alle cause* (428 C).
Lo Pseudo **Dionigi** distingue tra una catechesi elementare, in cui cerca di mantenersi alla portata dei neobattezzati a cui non accenna che di sfuggita, ed una teologia più [pag. 018] approfondita e destinata pertanto alle anime già avviate alla conoscenza della verità, che costituisce il suo vero oggetto.

**[Ritualità eucaristica]**
Un altro carattere della *Gerarchia* è che la sua simbolica si riallaccia ad uno stadio più evoluto della liturgia. Già a proposito del rituale eucaristico, si trovano allusioni all'incensazione dell'altare ed alla processione intorno all'assemblea. Siamo, come si vede, nell'ambito della liturgia bizantina.
**Dionigi** insiste a lungo sulla cresima e gli oli santi, che occupano, invece, poco spazio nei trattati di **Ambrogio** e di **Teodoro**. Dopo i tre sacramenti dell'iniziazione, egli affronta l'ordinazione sacerdotale, la consacrazione delle vergini, i riti di fidanzamento, aspetti totalmente ignorati dai precedenti autori. Non si tratta più di una iniziazione di neofiti che non sarebbero stati in grado di

[34] *Denys le mystique et la Théomachia*, R.S.P.T. 1936, pp. 5-75

[35] *Der sogenannte D. Areopagiticus und Severus von Antiochen*, Scholastik, 1928, pp. 1-27; 161-189.

raccogliere tali allusioni; del resto, la liturgia stessa sembra giunta ad un alto grado di evoluzione.

**[Orientamento simbolico]**

L'orientamento simboli[sti]co che si era già manifestato in **Teodoro**, è qui vieppiù accentuato. Non solo non vi sono allusioni alle figure del Vecchio Testamento, ma scarsi sono pure i riferimenti al Nuovo. La tipologia stessa, che vede nei sacramenti (prefigurati nell'Antico Testamento e figura del Regno a venire) un momento della storia sacra, è sostituita da una simbolica mistica, per cui le realtà sensibili altro non sono che l'immagine delle realtà intelligibili. All'attesa escatologica dei primi secoli è subentrata la contemplazione del mondo celeste, e si comprenderà allora come l'autore cerchi nel neoplatonico Proclo le formule onde esprimere la propria visione del mondo.[36] [pag. 019]

Le catechesi mistagogiche sono i documenti più importanti in ordine alla teologia del culto, ma non i soli, poiché in altre opere sono reperibili riferimenti alla simbolica sacramentaria. Per non citare che due esempi, il *de Trinitate* di **Didimo il Cieco** contiene un passo sulle figure del **Battesimo**[37] e il *Trattato dello Spirito Santo* di san **Basilio**, il commento simbolico di una intera silloge di riti: preghiera rivolta ad oriente, stazione eretta per la preghiera, ecc.[38]

**[Significato delle Feste ebraiche e cristiane]**

Ma le catechesi mistagogiche interessano soprattutto i sacramenti. Il culto cristiano comprende tuttavia altri riti, parimente ricchi di significato, come, ad esempio, il ciclo liturgico delle feste. Anche in questo caso disponiamo di preziosi documenti quali le *omelie* pronunciate in occasione delle principali feste dell'anno. Non citeremo ché pochi testi, essendo praticamente impossibile un elenco completo.

**[I Cappàdoci]**

Per quanto riguarda l'ambiente orientale, il gruppo che attira su di se tutta la nostra attenzione è quello dei Cappàdoci. Ci restano delle omelie liturgiche di **Gregorio di Nazianzo** e di **Gregorio di Nissa** contenenti elementi del più alto

[36] H. KOCA, *Pseudo-Dyonisios in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und - Mysterienwesen*, Magonza, 1900.

[37] 2 12-14: PG 39, 667-717.

[38] Pruche, Sources chrétiennes, 162-167; 27; Pruche, 232-240.

interesse. Del primo meritano di essere citate le *Omelie* sulla Natività, sull'Epifania, sulla Pentecoste, sulla Pasqua.[39] Quelle di **Gregorio di Nissa**, quantunque meno celebri, sono parimente importanti. Oltre a tre *omelie* sulla Pasqua e ad una sulla Pentecoste, possediamo una breve omelia sull'Ascensione, considerata allora festa a se stante, una sul **Battesimo** di Cristo e, finalmente, una sul Na- [pag. 020] -tale [Natale].[40] Tutti questi testi sono ricchi di interpretazioni simboliche.

**[Occidente e Alessandria nei secoli IV-V]**

Neppure l'Occidente può tuttavia dirsi privo di una letteratura del genere. Di **Zeno**, vescovo di Verona, verso la metà del IV secolo, è giunta fino a noi una serie di brevi tractatus sulla Pasqua, interessanti, tra l'altro, per i dati tipologici in essi contenuti.[41] **Gaudenzio**, vescovo di Brescia nel V secolo, ha lasciato una serie di Sermoni sul tempo pasquale.[42]

L'opera di **Agostino** comprende numerosi sermoni riguardanti le feste liturgiche e, in particolare, la Pasqua e la Pentecoste. E infine, per non citare che i nomi di maggior rilievo, ricorderemo una collezione di omelie di san **Leone Magno** a commento di tutto l'anno liturgico.[43]

Accanto alle omelie (e solo per quanto concerne il tempo di Pasqua), sono altresì da consultare le *Lettere festive* che i vescovi di ***Alessandria*** solevano indirizzare ai loro diocesani in occasione della Quaresima ed in cui è da ravvisare la forma primitiva delle lettere pastorali. Tra le più antiche sono quelle di **Atanasio**.[44] Ne esiste anche una collezione di **Cirillo** d'Alessandria.[45]

**[Conclusione di capitolo]**

Questo breve riassunto ci può dare un'idea delle fonti principali della simbolica liturgica nel cristianesimo dei primi secoli, nonchè dell'importanza dell'insegna-

[39] PG 36, 312-452; 608-664.

[40] PG 46, 678-702; 1128-1149. Vedi J. DANIÉLOU, *Le mystère du culte dans les Homélies liturgigues de saint Grégoire de Nysse*, Festgabe Casel, 1951

[41] P.L 11, 500-508.

[42] P.L 20, 843-920.

[43] Testo e traduz. a cura di Dori DOLLE, Source chrétiennes, 1949.

[44] PG 26, 1360-1444.

[45] PG 77, 402-981

mento mistagogico sia nell'ambito della catechesi che in quello della predicazione. La vita del cristianesimo antico gràvita intorno al culto, considerato qualcosa di più di un complesso di riti destinati a santificare la vita profana. I sacramenti si presentano come gli avvenimenti fondamentali della esistenza cristiana e [pag. 021] dell'esistenza in se stessa, come il prolungamento delle grandi opere di Dio nel Vecchio e nel Nuovo Testamento. Essi inaugurano una nuova creazione in virtù della quale il cristiano è ormai introdotto nel Regno di Dio. [pag. 022]

--

| | |
|---|---|
| Est nobis, | E' per noi, |
| per sacramentum Baptismatis renatis, | rinati tramite il sacramento del Battesimo, |
| maximum gaudium, | gioia immensa |
| cum quaedam in nobis | e con il quale sentiamo realmente in noi |
| Spiritus Sancti initia sentìmus, | la novità dello Spirito Santo, |
| cum subeat nos | proprio mentre si afferma in noi |
| sacramentum [!] intellegentia, | la comprensione profonda dei sacramenti, |
| prophetiae scientia, | il discernimento profetico, |
| sermo sapientiae, | la sapienza strutturata, |
| spei firmitas, | la fermezza della speranza, |
| sanationum charismata | i doni delle guarigioni, |
| et in daemonia subiecta dominatus. | il dominio sui demoni soggiogati. |
| Haec enim, | Tutte queste cose, |
| **tamquam stillicidia**, | goccia dopo goccia |
| nos penetrant, | penetrano dentro di noi |
| quae, paulatim, coepta, | e, realizzate poco a poco, |
| fructu multiplici exuberant | producono abbondante e molteplice frutto. |

ILARIO DI POITIERS, *Sermo in Ps. 64, 15*: CSEL 22, 246

[pag. 023]

# *Parte prima*
# I Sacramenti

[pag. 024, bianca]
[pag. 025]

## *Capitolo primo*
## La Preparazione [al Battesimo]

**[La preparazione al Battesimo]**
Inizieremo lo studio delle grandi unità liturgiche dal **Battesimo**, il sacramento che inaugura la vita cristiana. Come è noto, nel IV secolo esso era generalmente somministrato nella notte tra il sabato e la domenica di Pasqua. In realtà le cerimonie del **Battesimo** cominciano al principio della Quaresima, quando i candidati si iscrivono ed ha inizio la preparazione immediata, prima della quale essi erano semplici catecumeni. È noto che la preparazione remota, spesso, si protraeva a lungo, suscitando le censure dei Padri contro quanti ritardavano in tal modo il loro ingresso nella Chiesa.

**[All'inizio della Quaresima. Eteria e Teodoro]**
Dal momento dell'iscrizione, all'inizio della Quaresima, i candidati costituiscono un gruppo nuovo, quello dei ***fotizòmenoi*** o di *coloro che entrano nella luce*. Le cerimonie di questi quaranta giorni costituiscono un unico insieme che il rituale odierno raccoglie in una sola cerimonia.
La preparazione si apre con il rito dell'iscrizione, descritto nella ***Peregrinatio*** di **Eteria**: *Colui che intende iscriversi, la vigilia di Quaresima dà il proprio nome al sacerdote addetto a questo ufficio. Il giorno successivo, primo di Quaresima e delle otto settimane, per i1 vescovo viene collocato al centro della chiesa maggio-* [pag. 026] *-re* [maggiore], *cioè del* Martyrium, *un seggio. I candidati sono allora introdotti uno ad uno. Se sono uomini, si presentano accompagnati*

*dai padrini; se sono donne, dalle madrine. Poi, per ciascuno, il vescovo interroga i vicini dicendo: Conduce costui una vita onesta? Rispetta i genitori? È forse dedito all'ubriachezza od alla menzogna? E se il candidato è riconosciuto onesto da tutti coloro che sono stati interrogati in presenza di testimoni, il vescovo ne scrive il nome di proprio pugno. Se invece è accusato di qualche colpa, il vescovo lo fa uscire dicendo: Si corregga, e solo allora potrà accedere al* ***Battesimo*** (*Peregr. Eth*., 45, ed. Pétré, pp. 255-257).

S'è visto in che cosa consisteva la cerimonia: la vigilia, il candidato dava il proprio nome ad un diacono; il giorno seguente si presentava accompagnato dal padrino; subiva una specie di esame tale da mettere in luce le sue disposizioni;[46] il vescovo. lo iscriveva quindi ufficialmente nei registri.

Il rito descritto da **Eteria** è quello di Gerusalemme, analogo tuttavia - come si desume dalla testimonianza di **Teodoro di Mopsuestia** - a quello di Antiochia. *Chi desidera accedere al santo* ***Battesimo*** - scrive **Teodoro** - *si presenti alla Chiesa di Dio. Ivi sarà accolto da colui che è preposto a tale rito, secondo quanto stabilisce l'uso di iscrivere coloro che si accostano al* ***Battesimo***. *Egli si informerà dei suoi costumi. Questo incarico è assolto, per i non battezzati, dai cosiddetti mallevadori. La persona preposta al rito iscrive il tuo nome nel Libro della Chiesa e vi aggiunge quello del testimonio. Si vuole, alla discussione di una causa,* [pag. 027] *che l'accusato rimanga in piedi. Terrai dunque le mani tese nell'atteggiamento di chi prega, e lo sguardo rivolto in basso. Per questo deponi la sopravveste e resti a piedi nudi, ritto su dei tappeti di pelo* (*Hom. Cat. 12*, 1; Tonneau, 323).[47]

**[Significato]**

Il significato letterale di questi riti è chiaro, ma ciò che maggiormente ci preme è l'interpretazione datane dai Padri. L'esame che precede l'iscrizione, durante il quale sono discussi i titoli del candidato, significa, per **Teodoro di Mopsuestia**, che in quel momento Satana *si sforza di perorare contro di noi, adducendo il pretesto che non abbiamo il diritto di sottrarci al suo dominio e sostenendo che, per successione, dal primo uomo in poi tutta l'umanità gli appartiene* di diritto (12, 18). Onde combatterlo, *affrettiamoci a produrre i nostri titoli al cospetto del*

[46] Questo esame è già ricordato nella Tradizione apostolica di **Ippolito di Roma** (20: Botte, pp. 47-48). **Agostino** ne illustra magistralmente i modi di attuazione (*de Catech. Rud*., 9: PL 40, 318-317).

[47] Descrizione parallela nello **Ps. Dionigi,** *Hier. Eccl*., 393D-396A.

*giudice, dimostrando come di diritto non dipendiamo da Satana fin dal principio, ma da Dio, che ci plasmò a sua immagine* (12, 19).[48]
E **Teodoro** confronta questa *tentazione* con la scena in cui Satana *cerca di sedurre Cristo ponendo in opera le sue astuzie e le sue tentazioni* (12, 22). L'atteggiamento stesso del candidato è simbolica: egli è vestito semplicemente di un camice e scalzo, *onde significare la schiavitù con cui il diavolo lo teneva avvinto a sè, e muovere il giudice a compassione* (12, 24).

**[Conflitto con Satana]**
Tale interpretazione introduce immediatamente uno [pag. 028] dei temi della teologia battesimale: quello del conflitto con Satana. Il complesso dei riti del **Battesimo** costituisce un dramma in cui il candidato che finora era appartenuto al demonio, si sforza di sfuggirvi. Il primo atto del dramma è ***l'iscrizione***; lo ***scioglimento*** sarà, come vedremo, il **Battesimo** stesso.
D'altra parte, **Teodoro** riallaccia là prova cui è sottoposto il candidato alla tentazione di Adamo, da una parte, e a quella di Cristo, dall'altra. Siamo così in piena tipologia biblica. Non è da escludere una relazione tra la tentazione di Cristo e quella di Adamo nel Vangelo secondo san **Marco**, dove Cristo è presentato come il nuovo Adamo servito dagli angeli e capace di dominare le fiere (Mc 1, 13).[49]
La tentazione del candidato al **Battesimo** partecipa a sua volta della tentazione di Cristo e, di conseguenza, anche il candidato viene a contrapporsi al primo Adamo. Questo parallelismo tra la scena del Paradiso terrestre e quella del **Battesimo** - con al centro quella della vita di Cristo - si riproporrà poi nel corso dell'intera catechesi battesimale. Si noti che il Vangelo della Tentazione è ancor oggi, nella liturgia romana, quello della prima domenica di Quaresima: ciò va spiegato in relazione al fatto che tale domenica era quella dell'iscrizione.

**[Tappeto ruvido]**
Degno di attenzione ci sembra un particolare tramandatoci da **Teodoro di Mopsuestia.** Il candidato in Siria affrontava l'esame in piedi su un tappeto di

[48] La giustificazione di questa idea può essere rintracciata in **Paolo**, là dove afferma che, col Battesimo, Cristo ci libera dal *chirographum mortis*, dal diritto cioè che Satana rivendica su di noi (Col., 11, 14). Questo concetto sembra introdurre per la prima volta una nozione giuridica nella teologia battesimale (J. H. CREHAN, *Early christian baptism and the creed*, Londra, 1948, p. 104).

[49] Vedi U. HOLZMEISTER, *Iesus lebte mit den unlden Tieren, Vom Wort des Lebens*, Festschrift Meinertz, 1951, pp. 84-92.

ruvido pelo. Questo motivo ricomparirà al momento della rinuncia a Satana ed è anche reperibile nella liturgia [pag. 029] africana.[50] Esso è stato studiato da J. QUASTEN.[51] Sembra che il significato di esso fosse originariamente penitenziale. Pratiche analoghe si trovano infatti nei misteri eleusini e, d'altra parte, **Teodoro** stesso rivela questo simbolismo.
Ciò nondimeno il rito ha assunto un altro significato, in relazione, questa volta, all'interpretazione dei riti battesimali nell'ambito di una simbolica di Adamo. Nei tappeti di pelo si volle vedere un simbolo delle *tuniche di pelle* (Gen 3, 21) di cui si rivestì Adamo dopo la caduta e che significavano il suo decadimento. Ma il candidato può ormai calpestare queste tuniche: è a ciò che Teoloro allude là dove parla degli antichi peccati raffigurati nei tappeti di pelo.

**[Iscrizione terrena e celeste]**
All'esame succedeva l'iscrizione propriamente detta, a sua volta simbolicamente commentata. Nel Sermone contro coloro che differiscono il loro **Battesimo** - destinato appunto ad esortare i catecumeni a sollecitare l'iscrizione - **Gregorio di Nissa** scrive: *Datemi i vostri nomi perche io li scriva con l'inchiostro. Il Signore, da parte sua, li inciderà su tavole incorruttibili, scrivendoli di sua mano come già fece per la Legge degli Ebrei* (PG 46, 417 B).
L'iscrizione visibile nel registro della Chiesa raffigura l'iscrizione, nelle tavole celesti, dei nomi degli eletti.[52] **Teodoro di Mopsuestia** dedica un'intera omelia al commento della *inscriptio*. Come per **Gregorio** di Nis- [pag. 030] -sa [Nissa], l'iscrizione dei registri raffigura l'iscrizione nella Chiesa celeste: *Tu che ti presenti al **Battesimo**, da colui che è preposto a questo ufficio sarai iscritto nel Libro della Chiesa, affinchè tu sappia che d'ora in poi il tuo nome è iscritto in cielo, dove il tuo mallevadore ha gran cura di insegnarti tutto ciò che riguarda la vita di questa città, in cui tu, straniero, sei giunto da poco, onde ti possa assuefare* (12, 16, ed. Tonneau, 348-349).

**[Quaresima, ritiro]**

[50] **Quodvultdeus**, *de Symbolo ad Catech*., I, 1: PL 40, 637.

[51] J. QUASTEN, *Theodor of Mopsuestia on the exorcism of cilicium*, HarVedi Théol. Rev., 1942, pp. 209-219.

[52] La concezione delle tavole celesti in cui sono iscritti i nomi degli eletti deriva dall'**Esodo**, 32, 32 e ricorre nell'Apocalittica ebraica. La si ritrova nel Nuovo Testamento (Lc 10, 20; Ap 3, 5) e nell'Apocalittica cristiana (*Apoc. Pietro*, R.O.C., 1910, p. 117). Sulle origini di questa concezione, vedasi G. WIDENGREN, *The ascension of the Apostle and the heavenly Book*, Upsala, 1950.

La prima domenica di Quaresima i candidati sono stati dunque esaminati ed iscritti. I quaranta giorni successivi segnano un periodo di ritiro: *A partire da oggi,* scrive **Cirillo di Gerusalemme**, *rifuggi ogni occupazione cattiva e guardati dal pronunciare parole sconvenienti* (PG 33, 348 A).
Ma *alza gli occhi dell'anima tua e contempla i cori angelici ed il Signore dell'universo assiso in trono, con alla destra il Figlio e lo Spirito al suo fianco* (33, 357 A). Tutto questo periodo dev'essere dedicato alla preparazione al **Battesimo**: *Se il giorno delle tue nozze fosse vicino, non trascureresti ogni cosa per dedicarti interamente alla preparazione del banchetto? Stai per consacrare la tua anima al suo Sposo celeste: non vorrai dunque lasciare i beni terreni onde guadagnare quelli spirituali?* (33, 345 A).
La preparazione consiste, da un lato, nel fortificare la fede contro gli assalti dell'errore: tale è il fine delle catechesi e, del resto, è questo un tempo di purificazione in cui *la ruggine dell'anima dev'essere eliminata, affinché resti solo il metallo autentico* (357 A).
Durante questo periodo i catecumeni si recheranno ogni giorno in chiesa, all'ora di Prima.

**[Esorcismo. Eteria e Cirillo]**
La cerimonia quo- [pag. 031] -tidiana [quotidiana] comprende innanzitutto un **esorcismo**. **Eteria** scrive : *Qui vi è l'uso che i candidati al **Battesimo** vengano in chiesa ogni giorno di Quaresima e siano, per prima cosa, esorcizzati dai chierici* (46; Pétré, p. 257).
**Cirillo di Gerusalemme** fornisce indicazioni sulla condotta da tenere durante gli esorcismi: *Durante l'esorcismo, mentre gli uni si fanno avanti per essere esorcizzati, gli uomini stiano con gli uomini e le donne tra loro. Gli uomini seggano tenendo in mano qualche buon libro: e mentre uno legge, l'altro ascolti. Le fanciulle, dal canto loro, si riuniscano onde cantare i Salmi o leggere, ma a voce bassa, affinché le parole non giungano fino all'orecchio degli altri* (33, 356 A-B).
**Cirillo** illustra poi diffusamente il significato, degli esorcismi. Sotto un certo aspetto essi sono l'espressione del conflitto che si svolge intorno all'anima del fedele tra Cristo e Satana. Questi compie il massimo sforzo per conservare

l'anima in suo potere. Il processo che **Teodoro** rappresenta in atto al momento dell'iscrizione, prosegue durante la preparazione.[53]

*Il serpente spia i passanti dal ciglio della strada* - scrive **Cirillo di Gerusalemme** -. *Bada a che non ti dia il morso dell'infedeltà. Egli segue con gli occhi coloro che sono sulla via della salvezza e cerca chi divorare. Tu vai verso il Padre degli spiriti, ma passi dal serpente. Come lo supererai? Calza i tuoi piedi col Vangelo di pace, affinche, se ti morde, tu non ne abbia danno. Se qualche pensiero cattivo si fa strada nell'anima tua, sappi che è un'insidia del serpente di mare. Bada alla tua anima perche egli non possa impadronirsene* (33, 361 A-B). [pag. 032]

È questa una ulteriore conferma dell'importanza, nei riti battesimali, della lotta con Satana.

**[Satana e martirio]**

Bisogna tuttavia aggiungere che il tema di Satana che sbarra la via che conduce a Dio, e che sarà perciò necessario vincere per giungere fino a Lui, non si trova solo nei riti battesimali, ma appare, in special modo, a proposito del **martirio**. Nel corso di un'estasi, santa Perpetua vede, *giacente sulla scala che conduce al cielo, un drago di eccezionale grandezza che tendeva insidie a coloro che salivano*.[54]

Carl Martin EDSMAN ha segnalato a questo proposito il parallelismo esistente tra i riti battesimali e la teologia del martirio,[55] parallelismo che ci sarà dato rilevare più di una volta.

Il diavolo è generalmente rappresentato nell'atto di precludere alle anime dei morti la via del cielo. Sant'Antonio, in una visione, vede *un essere di proporzioni gigantesche che raggiungeva i cieli e, protendendo le mani, impediva alle anime di salire. Egli comprese trattarsi del Nemico*.[56] Grazie al QUASTEN sappiamo quale posto occupasse questa concezione nella liturgia funeraria antica.[57]

---

[53] Vedi A. DONDEYNE, *La discipline des sc+rutins dans l'Eglise latine avant Charlemagne*, ReVedi Hist. Eccl., 1932, pp. 14-18.

[54] *Passione delle Sante Perpetua e Felicita*, 4, 3. Vedi F. J. DOELGER, *Das Martyrium als Kamp f gegen die Daemonen*, Ant. und Christ... III, 3, pp. 117 ss.

[55] C.-M. Edsman, *Le Baptéme de feu*, pp. 42-47.

[56] **Atanasio**, *Vita di s. Antonio*, 66

[57] J. QUASTEN, *Der Gute Hirte in fruehchristlicher Totenliturgie*, Miscellanea Mercati, I, pp. 385-396

Il rito stesso dell'esorcismo ha lo scopo preciso di affrancare progressivamente l'anima dalla soggezione al diavolo.[58]

**Cirillo** scrive: *Ricevi con zelo gli esorcismi, sia che si tratti di insufflazioni che di imprecazioni, poiche ciò è per te cosa salutare. Pensa che tu sei come oro adulterato e falsificato. Noi cerchiamo di ottenere oro* [pag. 033] *puro, e come senza il fuoco l'oro non può essere liberato dalle sue scorie, così l'anima non può essere purificata senza gli esorcismi, che sono le parole divine scelte nelle Sacre Scritture. I fonditori d'oro, soffiando nel fuoco, fanno gonfiare l'oro celato nella ganga; similmente gli esorcismi, mettendo in fuga il timore con lo Spirito (**pneuma**) di Dio, e agitando l'anima nel corpo - che ne è la ganga - cacciano il diavolo nemico non lasciando che la speranza della vita eterna* (33, 349 A-B).

**[La catechesi]**

Al rito dell'esorcismo seguiva, ogni mattina, la **catechesi**: *Il seggio per il vescovo* - scrive **Eteria** - *viene tosto collocato nel Martyrium*[59] *e tutti coloro che attendono il **Battesimo** si dispongono in cerchio intorno a lui, uomini e donne, padrini e madrine e quanti vogliono ascoltare, purché cristiani. Cominciando dalla Genesi il vescovo, durante questi quaranta giorni, passa in rassegna tutte le Scritture, illustrandone dapprima il senso letterale, poi quello spirituale. Questa è la catechesi. Al termine delle cinque settimane d'istruzione, essi ricevono il simbolo di cui viene loro spiegata la dottrina - allo stesso modo di quella delle Scritture - frase per frase, con riguardo, prima, al senso letterale, poi a quello spirituale* (46; Pétré, 257-259).

Ecco le *Catechesi*, di cui abbiamo la fortuna di possedere una serie, quelle di **Cirillo di Gerusalemme**.[60]

**[La *redditio symboli*]**

Le *catechesi* si concludevano [pag. 034] la domenica prima di Pasqua con la ***redditio symboli***.[61]

---

[58] F. J. DOELGER, *Der Exorcismus im altchristlischen Taufritual*, Paderbom, 1909.

[59] Il *Martyrium* era, a Gerusalemme, la chiesa principale [a pianta basilicale] costruita [in epoca costantiniana] sopra il pozzo nel quale erano stati rinvenuti gli strumenti della Passione. Si veda VINCENT-ABEL, *Jérusalem, Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, II, pp. 189-194.

[60] Vedi anche le *Omelie catechetiche* di **Teodoro di Mopsuestia** e il *de Catechizandis Rudibus* di s. Agostino.

[61] Quando si stabilì l'uso di una *traditio* e di una *redditio* dell'orazione domenicale, quelle del simbolo furono anticipate di una domenica. Vedi DONDEYNE, *La discipline des scrutins*, ReVedi Hist. Eccl., 1932, pp. 14-15.

Il significato delle catechesi è così spiegato da **Cirillo** *Non pensare che si tratti di sermoni ordinari. Sono importanti anche quelli, ma se anche te ne curi poco. oggi, potrai sempre riascoltarli domani. L'istruzione impartita sul* ***Battesimo*** *della rigenerazione, trascurata oggi, è invece perduto per sempre. È come il periodo in cui si piantano gli alberi: se non ti curi di vangare e di scavare a dovere, quando mai potrai piantare bene ciò che fu piantato male? La catechesi è un edificio. Se non ci curiamo di gettare le fondamenta, se lasciamo sussistere dei vuoti, cosicchè la costruzione sia pericolante, a che servirà tutto Il lavoro successivo?* (PG 33; 352 A-B). Il tempo della catechesi è quello in cui si gettano le fondamenta della fede, mentre si compie la purificazione dell'anima:
Nella *redditio symboli*, **Teodoro di Mopsuestia** scorge la contropartita degli esorcismi che hanno liberato l'anima dalla schiavitù di Satana. *Con la recita del Credo voi stringete con Dio, per mezzo del vescovo, il patto di perseverare nella carità verso la natura divina* (13, 1, ed. Tonneau, p. 369).
È da notare come il duplice tema della lotta con Satana e della conversione a Cristo si ritroverà in tutta la liturgia battesimale che è, nel suo complesso, mistero di morte e di risurrezione. I riti preparatori recano già impresso questo carattere.

**[Rinuncia a Satana e adesione a Cristo]**
L'ultimo rito preparatorio al **Battesimo** consistente nella rinuncia a Satana e nell'adesione a Cristo, ha luogo durante la veglia dal sabato alla domenica di Pasqua. [pag. 035]
Quantunque faccia parte delle cerimonie preparatorie, il rito rientra nondimeno nella liturgia della notte pasquale ed è appunto in questo senso che **Cirillo di Gerusalemme** lo commenta nella prima delle *Catechesi mistagogiche*. Lo ritroviamo in tutti gli autori e in tutte le Chiese, a Gerusalemme come a Milano, ad Antiochia come a Roma. L'origine è antica, e se ne discute già nelle opere di **Tertulliano**.[62] Sembra che il rito sia in rapporto diretto con la rinunzia all'idolatria. Sotto questa forma dovette presentarsi non tanto nel cristianesimo giudaico - dove non avrebbe avuto significato alcuno - quanto nel cristianesimo di missione, e ciò spiega come il complesso di immagini che esso comporta si riallacci più al mondo pagano che a quello giudaico.
La rinuncia a Satana è così descritta da **Cirillo di Gerusalemme**: *Siete entrati dapprincipio nel vestibolo del battistero ed in piedi, volti ad Occidente, avete ricevuto l'ordine di tendere la mano. Ed avete rinunciato a Satana come se egli*

[62] Vedi *de Corona*, 13; *de Spect*., 4; *de Anima*, 35; per quest'ultimo passo Vedi edizione di H. WASZINK, 1947, p. 414.

*fosse stato presente, dicendo: Io rinuncio a te, Satana, a tutte le tue pompe ed a tutto il tuo culto* (PG 33, 1068-1069).
Analoga è la formula riferita da **Teodoro di Mopsuestia** : *Vi terrete nuovamente ritti sui cilici e scalzi, avendo deposta la sopravveste e tese le mani verso Dio, come in attitudine di preghiera. Vi inginocchierete poi mantenendo eretto il resto del corpo e direte: Io rinuncio a Satana, a tutti i suoi angeli, a tutte le sue opere, a tutto il suo culto, a tutta la sua vanità e ad ogni traviamento secolare impegnandomi con voto ad essere battezzato nel nome del* [pag. 036] *Padre, del Figlio e dello Spirito Santo* (13, Introduzione, ed. Tonneau, 367).

**[Rivolti ad occidente]**
**Cirillo** spiega le ragioni per cui la rinunzia a Satana ha luogo col corpo volto ad Occidente: *Vi spiegherò perché state rivolti ad Occidente. Poiché l'Occidente è la regione delle tenebre visibili, e Satana, che ha avuto in sorte le tenebre, ha là il suo impero, voi volgendovi simbolicamente verso Occidente, rinunciate al tiranno tenebroso ed oscuro* (PG 33, 1069 A).[63]
Tale simbolismo risale al mondo precristiano. Gli antichi Greci ponevano ad Occidente, ove tramonta il sole, le porte dell'Ade.[64] La patristica lo accoglierà a sua volta usandone spesso. Per **Gregorio di Nissa** l'Occidente è la *sede della potenza delle tenebre* (PG 44, 984 A),[65] e **Ilario** commenta il versetto del **Salmo 67**: ***Ascendit super occasum***, come la vittoria di Cristo sulla potenza delle tenebre (PL 9, 446 B).[66]
Più importante è la formula della rinuncia che appariva come la *rottura dell'antico patto con l'Ade* (PG 33, 1073 B). L'anima non teme più *il crudele tiranno* che la teneva in suo potere. *Cristo ne ha distrutto la potenza, ha abolito la morte con la propria morte, cosicchè io sia definitivamente sottratto al suo dominio* (PG 33, 1069 A).
Siamo alla soglia dell'atto decisivo in virtù del quale la liberazione dell'anima si [pag. 037] compirà. **Teodoro di Mopsuestia** non cessa di insistere su tale aspetto: *Giacché il diavolo, al quale avete ubbidito, e cui ubbidirono i vostri stessi progenitori, fu causa a voi di tanto male, dovete promettere di*

[63] Allo stesso modo, **Pseudo Dionigi**, *Hier. Eccles.*, 401 A.

[64] CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire chez les Anciens*, 1942, pp. 39 ss.

[65] Vedi anche **Eusebio**, PG 23, 720 A; **Gregorio di Nissa**, PG 44, 798 C; **Atanasio**, PG 17, 294 B.

[66] Vedi F. J. DOELGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und die Schwarze*, Muenster, 1919, pp. 33-49; A. RUSCH, *Death and burial in christian antiquity*, Washington, 1941, pp. 8-10.

*allontanàrvene. Prima, anche volendolo, non avreste potuto; ma poiché, grazie agli esorcismi, la sentenza divina vi ha promesso la liberazione, potete dire: Io rinuncio a Satana, indicando ad un tempo come gli foste associati e come, ora, sia vostra intenzione allontanarvene* (13, 5, ed. Tonneau, p. 375).

**[Tendere le mani]**

Il gesto di tendere la mano (**Cirillo**) o le mani (**Teodoro**), sottolineava il carattere della rinuncia. Era l'atto che accompagnava nell'antichità un impegno solenne contratto con giuramento, ovvero la sua denuncia, e qui sta appunto ad esprimere la denuncia, da parte del candidato, del.patto che, in conseguenza del peccato di Adamo, lo legava a Satana.[67]

A Satana alcune liturgie aggiungono: *i suoi angeli*. Così san **Basilio** (*Trattato dello Spirito Santo*, 27; Pruche, p. 234) e **Teodoro di Mopsuestia** che commenta *Questi angeli non sono demoni, ma gli uomini sottomessi a Satana e di cui egli si serve per far cadere gli altri* (13; 7).

Di questi angeli **Teodoro** compone un elenco: sono essi *coloro che coltivano la sapienza profana ed introducono nel mondo l'errore del paganesimo*; sono *i poeti, che con le loro favole incrementano l'idolatria*; sono *i divulgatori di eresie, Mani, Marcione, Valentino, Paolo di Samosata, Ario, Apollinare, che tentarono di introdurre i loro errori sotto il nome di Cristo* (13, 8). [pag. 038]

**[Rinuncia alle pompe, al servizio, alle opere di Satana]**

È quindi la volta delle *pompe, (del) servizio e (delle) opere di Satana*. La prima espressione è la più discussa. Essa indica, secondo **Tertulliano** (*de Corona*, 13) il culto degli idoli. Ma sotto quale aspetto tale culto e considerato? Per il p. Hugo Rahner la pompa consiste nel seguito dei demoni; il termine verrebbe così a designare delle persone. L'aggiunta di angeli nella liturgia siriaca va intesa in tal senso.[68]

Ma J. H. WASZINK, seguendo l'opinione del p. de LABRIOLLE, sostiene che il significato originario designa le manifestazioni del culto pagano, con particolare riguardo alle processioni ed ai giochi, e che pompa indica pertanto delle cose.[69] Questo sembra essere infatti il senso primitivo del termine, cosicchè quello

[67] F. J. DOELGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit...*, cit., pp. 118-119; J.H.CHREAN, *Early christian baptism and the creed*, pp. 96-110.

[68] *Pompa diaboli*, Zeitschr. Kath. Theol., 1931, pp. 239 ss.

[69] *Pompa diaboli*, Vigiliae christianae, 1947, I, pp. 13 ss.

riferentesi a persone ne sarebbe una spiegazione dipendente dalla nozione biblica e patristica del culto idolatrico come culto di Satana.
Tale è l'interpretazione che ne dà **Cirillo di Gerusalemme**: *La pompa di Satana è la passione del teatro, sono le corse dei cavalli nell'ippodromo, i giuochi del circo ed ogni simile vanità. E ancora, tutto ciò che si suole esporre nelle feste degli idoli, come carni, pani, od altre cose contaminate dall'invocazione dei demoni impuri. Questi cibi, che fanno parte della pompa di Satana, sono puri in se stessi, ma contaminati dall'invocazione dei demoni* (PG 33, 1072 A). Il che ricorda l'antica questione degli idolotiti, già dibattuta nell'età apostolica.
**Tertulliano**, nel *de Spectaculis*, sostiene la tesi che gli spettacoli del teatro, dell'ippodromo e del circo rien- [pag. 039] -trano [rientrano] nella *pompa diaboli* in quanto comportano atti di culto suscettibili di essere trasformati in manifestazioni di idolatria. Con il regresso di questa, si porrà invece l'accento sull'immoralità degli spettacoli.
**Teodoro di Mopsuestia** è già orientato in questo senso: *Le cosiddette seduzioni di Satana*, egli scrive, *sono il teatro, il circo, lo stadio, i combattimenti degli atleti, i canti, gli organi idraulici, le danze che il diavolo semina nel mondo onde spingere le anime alla rovina presentata loro sotto l'aspetto del divertimento. Da tutto ciò dovrà guardarsi colui che partecipa al sacramento del Nuovo Testamento* (13, 12).
L'aspetto di immoralità era già stato associato, dai Padri più antichi, a quello dell'idolatria. **Cirillo**, a proposito delle pompe di Satana, poteva così parlare della *follia del teatro, ove si assiste a indecenti pantomime ed alle folli danze di uomini effeminati* (PG 33, 1069 C).

**[Idolatria e superstizione]**
Il *culto di Satana* consiste, per **Cirillo** come per **Teodoro**, nell'insieme delle pratiche idolatriche e superstiziose. **Cirillo** considera *culto del diavolo la preghiera nei santuari, gli onori accordati agli idoli, come accendere lampade, bruciare profumi presso le sorgenti od i fiumi, come fanno taluni che, ingannati dai sogni o dai demoni, si immergono nelle acque nell'illusione di trovarvi la salute. Altrettanto dicasi dei presagi, della divinazione, dei segni, degli amuleti, delle laminette incise, delle pratiche magiche* (PG 33, 1073 A).
**Teodoro** dà un elenco parallelo aumentato dell'astrologia (13, 10). È noto come tali divieti fossero giustificati anche dopo l'affermazione del cristianesimo. Il Codice teodosiano, alla fine del IV secolo, proibisce ancora *di offrire profumi ai*

*penati, di accendere lam-* [pag. 040] *-pade* [lampade], *di sospendere ghirlande ai loro altari* (16, 10, 201).[70]

**[L'adesione a Cristo, rivolti ad oriente]**

Alla rinuncia a Satana ed alle sue pompe - 1' ***apotaxis*** - fa riscontro l'adesione a Cristo, cioè la ***syntaxis***.

Ritorniamo al testo di san **Cirillo**: *Quando avrai rinunciato a Satana e rotto l'antico patto con l'Ade, allora il paradiso di Dio si aprirà davanti a te: quello stesso paradiso che Dio aveva creato ad Oriente e donde il nostro progenitore era stato espulso per la sua disubbidienza. Il simbolo di ciò sta nel tuo volgerti da Occidente ad Oriente, dove è la regione della luce. Allora ti è stato insegnato a dire: Io credo nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, e nell'unico* ***Battesimo*** *di penitenza* (PG 33, 1073 B).

**Teodoro di Mopsuestia** parla di un rito non dissimile da questo senza tuttavia precisare che il catecumeno si volge ad Oriente, ma descrivendolo *con un ginocchio a terra, lo sguardo al cielo e le mani stese* (13, 1).[71]

**[Abiura, rivolti ad occidente]**

Alla professione rivolta ad Oriente fa riscontro l'abiura pronunciata verso Occidente. Il rito si ritrova nella liturgia battesimale di Milano: *Ti sei volto ad Oriente. Chi rinuncia al demonio, si rivolge verso Cristo, ponendosi faccia a faccia con Lui* (*de Myst*., 7. ed. Botte, p. 109).

Questa ***orientazione*** della preghiera non si trova - come è noto - nella sola liturgia battesimale. L'uso di volgersi ad Oriente per pregare fu molto diffuso. San **Basilio** lo annovera fra le tradizioni più antiche della Chiesa (*de Spir. Sanct*., 26, ed. Pruche, 233).

La direzione dell'Oriente era indicata nei luoghi di preghie- [pag. 041] -ra [preghiera] e perfino nelle case private mediante una croce dipinta sul muro.[72] La preghiera ad Oriente ha un'importanza particolare al momento del martirio. Perpetua vede quattro angeli che, dopo la morte, la portano verso Oriente (*Passio*

[70] Vedi A. J. FESTUGIÈRE, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, II, pp. 40-41.

[71] Ma lo **Pseudo Dionigi** nomina l'Oriente, il che dimostra come il rito esistesse anche ad Antiochia (*Hier. Eccl*., 400 A).

[72] E. PETERSON, *La croce e la preghiera verso Oriente*, Ephem. liturg. 59, 1945, pp. 525 ss.; J. DANIÉLOU, *Origéne*, pp. 42-44.

*Perp*. 11, 2). Si diffonderà in seguito l'uso di volgersi ad Oriente al momento della morte.

Macrina, sorella di san **Basilio**, *al momento della morte s'intratteneva col suo celeste Sposo, dal quale non distoglieva gli occhi un istante, giacché il suo letto era rivolto ad Oriente* (PG 46, 984 B). E **Giovanni** Mosco narra di uno sventurato che, sorpreso dai briganti, chiese loro che lo impiccassero in direzione di Oriente (*Pratum spirituale*, 72).

Il contenuto simbolico del rito ha dato origine a discussioni. F. J. DOELGER aveva creduto trattarsi di un uso ispirato al costume pagano di pregare nella direzione del sole levante.[73]

Erik PETERSON ha invece appurato come tale consuetudine si riferisca alle controversie tra ebrei e cristiani sul luogo dove, alla fine dei tempi, sarebbe apparso il Messia. La preghiera verso Oriente avrebbe così caratterizzato il cristiano in opposizione alla preghiera verso Gerusalemme degli Ebrei e, più tardi, alla Qibla o preghiera verso la Mecca dei musulmani. È evidente quanto ciò sia importante in ordine ad una ulteriore distinzione dei tre grandi monoteismi dell'Oriente antico.[74] Risulta intanto palese il significato [pag. 042] escatologico del rito, che coincide appieno con quanto s'è detto circa la sua assunzione da parte dei moribondi. Essi attendono che Cristo li venga a cercare.

**[Significato escatologico]**

Altri testi confermano il significato escatologico del rito; l'origine di questo significato può essere cercata là dove san **Matteo** annunzia: *Come il lampo appare ad Oriente, così sarà la venuta del Figlio dell' Uomo* (Mt 24, 27). A questo testo la riferisce esplicitamente la ***Didascalia di Addai*** : *Gli Apostoli hanno stabilito che voi preghiate rivolti ad Oriente, poiché, come è ad Oriente che appare il lampo e brilla poi fino ad Occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'Uomo* (2, 1; Nau, p. 225).

Non meno evidente è l'aspetto escatologico in questo passo di **Metodio d'Olimpo**: *Dall'alto del cielo, o vergini, si è fatta udire una voce che desta i morti: Verso lo Sposo - essa dice -. affrettiamoci, rivestite delle nostre bianche*

[73] **Tertulliano** riferisce che, in conseguenza di ciò, alcuni accusavano i cristiani di adorare il sole (Apol. 16, 9).

[74] E. PETERSON, *Die geschichtliche Bedeutung der juedischen Gebetsrichtung*, Theol. Zeitschr., 1947, pp. 1 ss.; F. J. DOELGER, *Sol Salutis*, pp. 220-258.

*vesti, con le lampade in mano, dalla parte dell'Oriente* (Symp. 11; BONWETSCH, p. 132).
Ma il significato originario connesso all'attesa escatologica del cristianesimo primitivo era destinato ad attenuarsi. L'Oriente sta spesso a designare il solo Cristo. Questo simbolismo si riallaccia a **Zaccaria** 6, 12: *Il suo nome è Oriente*. Tale è ad esempio la spiegazione che troviamo in **Ambrogio** del rito battesimale: *Ti sei rivolto ad Oriente. Chi rinuncia al demonio si pone faccia a faccia con Cristo*.
Identico è il significato dell'antifona della liturgia romana: ***O Oriens, splendor lucis aeternae et sol iustitiae, veni ad illuminandos sedentes in tenebris et umbra mortis***, che **Gregorio di Nissa** spiega in questi termini: *Il grande giorno (della vita eterna) non sarà più illuminato dal sole visibile, ma dalla* [pag. 043] *vera luce, il sole di giustizia, detto Oriente dai profeti poiché non è più nascosto dai tramonti* (PG 44, 505 A). San **Giovanni** aveva detto infatti che nella nuova Gerusalemme *non vi sarà più bisogno del sole, poiché il Signore Iddio ne sarà la luce* (Ap 22, 5). Cristo è così presentato come il sole - che sorge eternamente - della seconda creazione.[75]

**[Tema 'paradiso', ad oriente]**
Ma, nel IV secolo, il simbolismo più diffuso è diverso. La preghiera verso Oriente è messa in relazione con la tematica paradisiaca. Ed effettivamente la Genesi stessa afferma che *il Paradiso fu piantato ad Oriente* (Gen 2, 8). Per san **Basilio** il volgersi verso Oriente è l'espressione stessa della nostalgia del paradiso: *È in omaggio ad una tradizione non scritta che noi ci volgiamo verso Oriente per pregare. Ma pochi sanno come tendano con ciò all'antica patria, al Paradiso che Dio piantò in Eden, ad Oriente* (*de Spir. Sanct*., 27; Pruche, p. 236).
Similmente, le ***Costituzioni apostoliche*** ci rivelano tale uso nella liturgia eucaristica: *Tutti, essendosi levati in piedi e volti verso Oriente, dopo il congedo dei catecumeni, pregano Dio 'che è salito al cielo del cielo ad Oriente', ricordando l'antica dimora del Paradiso, piantato ad Oriente, donde il primo uomo è decaduto* (II, 57; Funk, p. 162).
**Gregorio di Nissa** approfondisce questo simbolismo: *Come se Adamo rivivesse in noi, ogni qualvolta ci volgiamo verso Oriente, - non perché Dio non possa*

[75] Vedi anche **Tertulliano**, *Ad*Vedi *Val*., 3: Lo Spirito Santo ama l'Oriente, figura di Cristo; **Greg. di Nissa**, PG 44; 64,984 A; 64, 798 C.

*essere contemplato che là, ma poiché la nostra prima patria, il Paradiso donde siamo caduti, era ad Oriente - con ragione diciamo con il figliuol prodigo: Perdonaci, che ti abbiamo offeso* (PG 44, 1184 B-D).
È da notare come la stessa spiegazione simbolica ci dia **Cirillo di Gerusalemme** a proposito del rito battesimale: *Quando tu rinunci a Satana, il Paradiso di Dio si apre davanti a te; quello stesso Paradiso che egli aveva piantato ad Oriente, e donde il nostro progenitore era stato espulso per la sua disubbidienza. Il simbolo di ciò consiste nel tuo volgerti da Oriente verso Occidente*. Osserviamo ancora una volta, a questo proposito, l'importanza della simbolica paradisiaca nei riti battesimali. Ad Adamo che cade in dominio di Satana ed è perciò cacciato dal Paradiso, si contrappone il catecumeno liberato da quel giogo grazie al nuovo Adamo e reintegrato nel Paradiso. Risulta così, da questa *lettura* dei riti, una vera e propria teologia del **Battesimo** in quanto liberazione dal peccato originale.

**[Alleanza con Dio in Cristo]**
Volto verso Oriente, il catecumeno contraeva il suo impegno con Cristo. Dopo la denuncia ufficiale del patto che Adamo aveva concluso con Satana, questo impegno costituisce l'atto ufficiale di **alleanza** con Cristo.[76] Il termine alleanza (***syntheke***) è usato spesso a designare tale contratto.[77]
Non diversamente dalla rinuncia, questo atto era accompagnato - come riferiscono **Teodoro** (13, 1) e lo Pseudo **Dionigi** (401 A-B) - da un gesto della mano o delle mani tese. Per **Teodoro** tale gesto ha tuttavia valore di supplica, più che di impegno. Della formula di questo impegno, **Cirillo** afferma di aver parlato diffusamente nelle sue catechesi. È infatti ivi con- [pag. 045] -tenuta [contenuta] e proposta all'adesione del neoconvertito, la sintesi stessa della fede cristiana. Non v'è quindi ragione di insistervi.[78]
Come osserva giustamente **Teodoro di Mopsuestia**, l'adesione a Cristo è, propriamente parlando, l'atto di fede richiesto per il **Battesimo**: *Invisibile è la natura divina; e si vuole che la fede animi colui che si presenta promettendo di*

[76] Vedi J. H. CREHAN, *Early christian baptism*, cit., pp. 95-110.

[77] **Origene**, *Exh. Martyr.*, 17, ed. Koetschau, 16; **Greg. di Nazianzo**, *Or* 40, 8: PG 30, 6, 368 B.

[78] v . DE GHELLINCK, *Recherches sur le symbole des Apôtres*, «Patristique et Moyen-Age, I, pp. 25 ss.; J.N.D. KELLY, *Early christian creeds*, pp. 30 ss; O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*.

*vivere d'ora in poi in familiarità con essa. Invisibili sono anche i beni che essa ci prepara in cielo, cui bisogna credere, in ragione di ciò* (13, 13-14).[79]

**[Conclusione parziale]**
Con la rinuncia e la professione si conclude al principio della notte pasquale la preparazione al **Battesimo**. Pur attraverso le sue varie fasi, uno è lo spirito che l'ha animata fino alla sua conclusione nel rito solenne che descriveremo.
Il candidato, avendo ufficialmente professato la propria risoluzione ad abbandonare l'idolatria e a consacrarsi a Cristo, è ormai degno di ricevere il sacramento. La lunga preparazione testimonia del carattere personale dell'atto che si compie. Nulla è più estraneo allo spirito del cristianesimo primitivo di una concezione magica dell'azione sacramentale.
La conversione sincera e totale [, aspetto tra i principali della dinamica di **Alleanza**,] è la condizione indispensabile per ricevere il sacramento.

[pag. 046]

# *Capitolo secondo*
# Il rito del Battesimo

Le cerimonie fin qui studiate possono considerarsi le premesse remote del battesimo. **Cirillo di Gerusalemme** dedica loro la prima delle sue catechesi, **Teodoro di Mopsuestia** le sue due prime omelie. Tali cerimonie costituiscono un complesso unitario dotato di caratteri propri e contraddistinto dal fatto che esse hanno luogo fuori del battistero. Il candidato è ancora considerato estraneo alla Chiesa.

[79] Questa adesione a Cristo, professione di fede e impegno di vita al tempo stesso, ha avuto grande importanza nel cristianesimo antico. Ne fa fede la parola *eperòtema* nel celebre testo battesimale della 1Pt 3, 21. Vedi, su questo testo: E. G. SELWYN, *The first Epistle of St. Peter*, pp. 205-206; BO REICKE, *The disobedient Spirits and christian baptism*, pp. 173-201; J. H. CREHAN, op. cit., pp. 10-12.

**[La preparazione prossima]**
L'ingresso nel battistero segnerà la preparazione prossima, consistente di due riti preliminari: **la spogliazione delle vesti e l'unzione d'olio**. Avrà quindi luogo il **Battesimo** propriamente detto, effettuato mediante immersione nella piscina battesimale. Ad esso seguirà la vestizione della tunica bianca - atto che fa riscontro alla spogliazione. Di tutti questi riti si esaminerà il simbolismo particolare.

**[Ingresso al battistero]**
All'inizio della *Procatechesi*, **Cirillo** così si rivolge ai neo-iscritti: *Vi trovate ormai nel vestibolo del palazzo. Possiate esservi presto introdotti dal re in persona* (PG 33, 333 A). Tale è appunto la situazione dei candidati: non più del tutto estranei, essi si trovano ora nel vestibolo. *Respirano già il profumo della beatitudine, raccolgono i fiori di cui sarà intessuta la loro corona* [pag. 047] (PG 33, 332 B). Torna insomma a proporsi la simbolica paradisiaca.
Ma i candidati non sono ancora nel santuario. L'ingresso nel battistero significa l'introduzione nella Chiesa, cioè il ritorno al Paradiso perduto in conseguenza del peccato del primo uomo: *Tu sei fuori del Paradiso, o catecumeno* - dice **Gregorio** a quanti differiscono il **Battesimo**. - *Tu condividi l'esilio di Adamo, nostro progenitore. Ora, però, la porta si apre. Ritorna là donde eri uscito* (PG 46, 417 C. Vedi anche 420 C e 600 A). E **Cirillo di Gerusalemme** aggiunge: *Quanto prima, il Paradiso si aprirà per ciascuno e per ciascuna di voi* (PG 33, 357 A).

**[Spazio paradisiaco]**
A questa simbolica rispondeva, nella Chiesa primitiva, la decorazione dei battisteri. Cristo vi è per lo più raffigurato nelle vesti del Buon Pastore, circondato di pecore, in uno scenario paradisiaco di alberi, di fiori e di fonti. Nel battistero di Dura (III secolo), all'immagine di Cristo fa riscontro la caduta della prima coppia umana. Il che coincide puntualmente - come ha osservato il DE BRUYNE - con l'iscrizione, trascritta da Fortunato, nel battistero paleocristiano di Magonza: *Risplende la sala, cui difficile è l'accesso, del santo* ***Battesimo****. Là Cristo lava nell'acqua del fiume il peccato di Adamo*.[80] La decorazione dei

[80] L. DE BRUYNE, *La décoration des baptistères paléo-chrétiens*, Mélanges Mohlberg, I, pp. 198 ss.

battisteri è dunque satura di sottintesi teologici. È il Paradiso stesso dove Adamo, che ne era stato scacciato, è restaurato in virtù del **Battesimo**.[81]

**[Cervi e acqua]**

Merita un discorso particolare il tema, ricorrente spesso in queste decorazioni, dei cervi che bevono alle fonti. Esso si riferisce al **Salmo** 41: ***Sicut desiderat cervus*** [pag. 048] ***ad fontes aquarum***. Si capisce come questo testo abbia potuto simboleggiare la sete dei catecumeni di ricevere il **Battesimo**. Il contenuto simbolico di esso è tuttavia più profondo di quanto potrebbe sembrare a prima vista.

In taluni battisteri i cervi sono rappresentati con in bocca dei serpenti: ciò in omaggio all'antica credenza secondo cui i cervi si nutrirebbero di rettili. Donde la loro sete. Ciò dilata - come ha osservato il PUECH - la loro simbolica nella pittura decorativa dei battisteri.[82] Solo dopo aver trionfato del serpente, il catecumeno ha, libero accesso all'acqua battesimale. E s'è visto come questo tema fosse compreso nelle Catechesi di **Cirillo**.[83] La rappresentazione del cervo che dopo aver divorato il serpente si disseta al fiume paradisiaco, appariva ai catecumeni come un compendio dei vari momenti dell'iniziazione battesimale.

**[Pianta ottagonale]**

D'altra parte, la forma stessa dei battisteri ha un preciso significato simbolico. Franz Joseph DOELGER ha sottolineato come la pianta fosse spesso ottogonale.[84] È possibile che tale struttura si ispirasse alle terme romane, ma è certo che, nel cristianesimo, si era aggiunto un significato simbolico, come testimonia l'iscrizione di **Ambrogio** del battistero della chiesa di Santa Tecla in Milano: *Conveniva che la sala del* ***Battesimo*** *fosse costruita secondo il numero che ha recato al popolo la vera salute, alla luce di Cristo risorto*.

Il numero otto è infatti, per il cristianesimo antico, simbolo della risurrezione. Il giorno in cui Cristo è uscito dal sepolcro è infatti quello seguente il sabato, e quindi l'ottavo. I sette [pag. 049] giorni sono il simbolo del tempo del mondo; l'ottavo, della vita eterna. La domenica è la commemorazione liturgica di questo

[81] Sulla Chiesa-Paradiso si veda **Cipriano**, *Epist 73*, 10: CSEL, 785; *Epist. 75*, 15: CSEL, 820.

[82] *La symbolique du cerf et du serpent*, in Cahiers archéo1ogiques, 4, 1949, pp. 18-60.

[83] Vedi supra p. 31 (paginazione originale).

[84] Antike und Christentum, IV, 4, 288; V, 4, 294.

ottavo giorno, al tempo stesso, *anniversario* della risurrezione e profezia del mondo a venire.[85] In virtù del **Battesimo** il cristiano accede a questo ottavo giorno inaugurato da Cristo.[86] A questo antichissimo simbolismo battesimale, assai frequente nel cristianesimo antico, sembra alludere la *Prima lettera di Pietro* (3, 20).[87]

**[Spogliazione delle vesti]**

Introdotto nel battistero, il catecumeno è spogliato delle vesti: *Appena entrati* - scrive **Cirillo di Gerusalemme** - *avete deposto la tunica* (PG 33, 1077 A). In occasione degli esorcismi quaresimali, il catecumeno era spogliato della sola sopravveste e dei sandali. Qui dovrà invece spogliarsi del tutto. È quanto afferma **Teodoro di Mopsuestia** : *Accostandoti al santo **Battesimo** ti spogli, anzi tutto, della veste* (14, 1, ed. Tonneau, p. 405).

Il rito preparatorio al bagno battesimale è interpretato simbolicamente dai vari autori. La spogliazione delle vecchie vesti è per **Cirillo** *l'immagine della spogliazione dell'antico uomo e delle sue opere* (PG 33, 1077 A).

Identica è la versione simbolica avanzata dallo Pseudo **Dionigi**: *Tale è l'insegnamento proposto dalla tradizione simbolica, che, per così dire, spoglia il neofita della sua vita precedente, liberandolo da ogni passione terrena e ponendolo con corpo e piedi nudi* (401 A).

**Gregorio di Nissa**, rivolgendosi a coloro che differiscono il ***Battesimo***, si rifà allo stesso concetto: *Spogliati della tua antica umanità come di una veste sporca. Indossa la tunica di incorruttibilità che Cristo ti offre* (PG 46, [pag. 050] 420 C).

Per **Teodoro di Mopsuestia** l'antica veste rappresenta l'uomo corruttibile: *Bisogna che ti sia tolta la veste che indossi, segno della tua mortalità, e che, in virtù del **Battesimo**, tu rivesta la tunica di incorruttibilità* (14, 8).[88]

Cristo per primo ha deposto, sulla croce, la spoglia di questo antico uomo fatto di peccato e di mortalità.

Se il **Battesimo** simboleggia la morte e quindi la risurrezione di Cristo, la ***spogliazione*** è, per **Cirillo**, il simbolo della nudità di Cristo sulla croce: *Dopo*

[85] Vedi infra p. 325.

[86] F. J. DOELGER, *Zur Symbolik des altchristliehen Taufhauses,* Ant. und Christ., IV, 3, pp. 153ss.

[87] J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, pp. 77 ss.

[88] Sulla veste, simbolo delle passioni e della mortalità nell'antichità pagana ed ebraica, Vedi P. OPPENBEIM, *Symbolik und religioese Wertung des Monchskleides im christl. Altertum*, Miinster, 1932, pp. 8-18.

*esservi spogliati eravate nudi, imitando con ciò Cristo sulla croce, spogliato delle sue vesti, lui che, con la sua nudità, ha spogliato la potestà e i principati, trionfando arditamente sulla croce (Col 2, 15). Poiché le potenze del male regnavano sul vostro corpo, non vi è più concesso di indossare questa vecchia tunica. Ed io non parlo, qui, dell'uomo sensibile, ma dell'antico uomo, corrotto, con i suoi desideri mendaci* (PG 33, 1077 B).

Nella spogliazione di Cristo sulla croce è adombrata la *spogliazione* dell'uomo antico, simboleggiato dalle vesti. In tal modo Cristo *ha spogliato* le potenze del male del dominio che esse esercitavano sull'umanità attraverso l'uomo antico. Con la spogliazione battesimale, partecipazione della spogliazione di Cristo, il candidato *spoglia* altresì le potenze del male del dominio che esse esercitavano su di lui.

**[La tunica del peccato]**

Questa antica tunica di corruzione e di peccato che il battezzato depone ad imitazione di Cristo, è la stessa di cui era stato rivestito Adamo dopo il peccato. Si viene [pag. 051] così profilando il parallelismo tra la scena del Paradiso terrestre - dove Adamo, vinto da Satana, è rivestito di corruttibilità - e quella del Calvario - dove Gesù, nuovo Adamo e trionfatore di Satana, depone la tunica corruttibile - e, in fine, la scena del **Battesimo**, in cui il battezzato si spoglia, con le vecchie vesti, della corruttibilità stessa della quale, in quanto suddito di Satana, aveva partecipato. La mortalità rivestita da Adamo è simboleggiata secondo i Padri dalle *tuniche di pelle* della Gen 3, 21.[89]

La spogliazione da parte del battezzato dell'uomo antico corrisponderà allora alla deposizione delle tuniche di pelle indossate da Adamo. **Gregorio di Nissa** lo spiega chiaramente: *L'anima, deponendo la tunica di pelle di cui l'aveva rivestita il peccato, apre la via al Verbo, rimuovendo così il velo del cuore, ossia la carne. E per carne intendo l'antico uomo di cui dovranno spogliarsi quanti vogliono lavarsi nel lavacro del Verbo* (PG 44, 1003 D).[90]

**[L'innocenza primodiale]**

[89] Vedi E. PETERSON, *Pour une théologie du vétement*, Lyon 1943, p. 17. Sullo sfondo di questa simbolica è rintraccia-bile l'antica credenza che gli abiti siano particolarmente adatti a captare l'influenza degli spiriti. Vedi infra p. 67.

[90] Vedi **Gregorio di Nissa**: *Quando i due primi uomini si lasciarono trascinare al male e furono spogliati della beatitudine primitiva, il Signore diede loro le vesti di pelle. Per me non si tratta tanto di vesti ordinarie, quanto della condizione mortale* (PG 46, 521 D).

La nudità battesimale non significa soltanto la spogliazione della mortalità, ma altresì il ritorno all'innocenza primitiva. È questo l'aspetto su cui insiste **Cirillo**: *O meraviglia! Eravate nudi al cospetto di tutti e non ve ne vergognavate. In verità, recate in voi l'immagine del primo Adamo, nudo nel Paradiso, senza provarne vergogna* (PG 33, 1080 A).

Non diversamente **Teodoro di Mopsuestia**: *Nudo era Adamo al principio, e lungi* [pag. 052] *dall'arrossire di se stesso. Perciò bisogna che ti sia tolta quella veste che costituiva la prova della sentenza che umilia l'uomo fino ad aver bisogno di coprirsi* (14, 8).

L'allusione non è tanto alle tuniche di pelle della Gen 3, 21, quanto al perizoma di foglie di fico della Gen 3, 7, che fu il primo indumento di Adamo ed Eva dopo il peccato, simbolo stesso dell'innocenza e della confidenza perdute: *Al peccato seguirono la vergogna e il timore, cosicchè Adamo ed Eva non osarono più rimanere al cospetto di Dio, ma, copertisi di foglie, si nascosero nei boschi* (PG 46, 374 D).[91]

È ormai chiaro come il vero contenuto simbolico della spogliazione delle tuniche consista nella scomparsa della vergogna, che è quella, appunto, del peccatore di fronte a Dio, e del riacquisto del sentimento opposto: la confidenza filiale, la parresia, uno dei beni dello stato paradisiaco.[92]

**Gregorio di Nissa** descriverà così il ritorno alla libertà dei figli di Dio, operato dal **Battesimo**: *Tu ci avevi espulsi dal Paradiso, ed ora ci hai riammessi; tu ci hai spogliati delle foglie di fico, queste misere vesti, e ci hai fatto indossare una veste d'onore... D'ora in poi, quando lo chiamerai, Adamo non si vergognerà, ne, rimproverandolo la coscienza, si nasconderà sotto gli alberi del Paradiso. Avendo ritrovata la parresia, egli si mostra ormai alla luce del sole* (46, 600 A).

**[Unzione con olio. Cirillo e Pseudo Dionigi]**

Spogliato delle vesti, il catecumeno veniva unto di olio. **Cirillo di Gerusalemme** commenta in questi termini il rito: *Spogliati delle vesti, foste unti d'olio esor-* [pag. 053] *-cizzato* [esorcizzato] *dall'estremità dei capelli fino alla punta dei piedi e foste resi partecipi del vero ulivo, che è Gesù Cristo. Separati dall'ulivo selvatico, innestati nell'ulivo schietto, diveniste partecipi del grasso del vero olio.*

[91] Per un gruppo di autori, a cominciare da **Ireneo**, le foglie di fico sono un simbolo della concupiscenza. La spogliazione di tale veste significa allora la spogliazione della concupiscenza stessa. Vedi J. H. Waszink, *Tertullien, de Anima*, 1949, pp. 436-437.

[92] J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, pp. 110-123.

*L'olio esorcizzato è infatti un simbolo della partecipazione all'unto di Cristo che fa svanire ogni trac-cia della potenza nemica. Mediante il ricorso a Dio e la preghiera, esso acquista la virtù non soltanto di purificare, distruggendole, le tracce del peccato, ma di mettere in fuga tutte le potenze invisibili del Maligno*.
I principali significati simbolici dell'olio sono enumerati in questo testo. L'azione dell'olio è anzi tutto **risanatrice**: una delle applicazioni di esso interessa appunto la medicina. L'olio guarisce l'anima delle tracce del peccato che ancora conservava.
Di questa qualità è fatta menzione nella preghiera per la consacrazione dell'olio battesimale dell'***Eucologio di Serapione***: *Ungiamo di questa unzione quanti si avvicinano alla divina rigenerazione, pregando il Signore Gesù Cristo di infondervi una virtù risanatrice e fortificante e di guarire per suo mezzo, nel corpo, nell'anima e nello spirito di costoro, ogni traccia di peccato e di iniquità, cosicché abbiamo la forza di trionfare degli attentati delle potenze avverse*.[93]
Le ultime parole ci orientano verso un altro e più importante aspetto: l'olio è impiegato per **fortificare** i corpi, in particolar modo dagli atleti. *Il gran sacerdote*, - scrive lo Pseudo **Dionigi** - *comincia col cospargere di oli santi il corpo del postulante, chiamando così simbolicamente l'iniziato alle pie lotte che d'ora in poi lo attendono sotto la guida di Cristo, poiché è lui che, nel nome di Dio, organizza il combattimento. Egli stesso è* [pag. 054] *sceso in lizza con i combattenti onde difenderne la libertà ed assicurar loro la vittoria sulle forze della morte e della dannazione. L'iniziato parteciperà dunque con gioia a questi combattimenti che sa divini e procederà sulle tracce di colui che, nella sua bontà, fu il primo degli atleti. Avendo così vinto tutte le lotte e tutte le potenze che si oppongono alla sua glorificazione, morendo al peccato in virtù del* ***Battesimo****, si può dire che partecipi alla morte stessa di Cristo* (*Hier. Eccl*., 401 D-404 A).
L'unzione di olio serve dunque a fortificare l'iniziato in vista delle lotte che lo attendono contro il demonio. È tuttavia importante notare come ciò non si riferisca soltanto alle future lotte del nuovo cristiano, ma - come è chiaramente espresso dallo Pseudo **Dionigi** - all'atto stesso del **Battesimo**.
Sarà perciò necessario riesaminare il senso drammatico della notte pasquale in quanto conflitto con il diavolo - conflitto impegnato, come s'è visto, fin dall'inizio della preparazione, all'atto stesso dell'iscrizione. Sta ora per avere

[93] BRIGHTMAN, in Journ. Theol. Stud., 1900, p. 264.

inizio la lotta decisiva e quindi, da buon atleta, il candidato dovrà essere prima unto d'olio.

**[La discesa nelle acque battesimali]**

**Cirillo di Gerusalemme** assimila infatti la discesa nella piscina battesimale alla discesa nelle acque della morte, sede, del drago marino, ad imitazione di Cristo che, in occasione del suo **Battesimo**, scende nel Giordano a spezzare il potere del drago che vi è nascosto: *Il drago Behemoth, secondo Giobbe*, - scrive **Cirillo** - *abitava le acque ed accoglieva nelle sue fauci il Giordano. Ora, poiché era necessario tagliare le teste del drago, Gesù, disceso nelle acque, affrontò quel violento affinché noi acquistassimo il potere di camminare sugli scorpioni e sui serpenti. La vita è affluita perché d'ora in poi fosse* [pag. 055] *posto freno alla morte e tutti, ottenuta la salvezza, potessero dire: Dov'è, morte, la tua vittoria? Il* ***Battesimo*** *ha smussato l'aculeo della morte. Tu ti cali nelle acque, con i tuoi peccati, ma l'invocazione della grazia, che ha impresso il suo sigillo sull'anima tua, non permette che tu sia divorato dal terribile drago. Disceso morto nel peccato, risali vivificato nella giustizia* (PG 33, 441 A).[94]

Come ha giustamente osservato il BAUMSTARK, l'unzione d'olio si esplica nella prospettiva di questa lotta *Le attuali rubriche battesimali prescrivono che esso sia preceduto da un'unzione* **in pectore et inter scapulas***; il cristianesimo antico prevedeva a questo punto l'unzione su tutto il corpo. Ma qual era il significato di tale cerimonia?*

Ci illumina in proposito la preghiera per la benedizione dell'acqua battesimale greca: *Tu hai santificato le acque del Giordano inviando dal cielo lo Spirito Santo, tu hai mozzato le teste dei draghi che vi si celavano.* Il testo testimonia chiaramente della credenza che nelle profondità delle acque si annidassero le potenze diaboliche e che Cristo ne avesse trionfato col suo **Battesimo**. Ed alla lotta vittoriosa contro le potenze delle tenebre si preparavano appunto i candidati al **Battesimo**, mediante una unzione simbolica d'olio.[95]

**[Battesimo, consacrazione dell'acqua]**

Si giunge così al **Battesimo** vero e proprio.

[94] Vedi P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise* pp. 148-150. La stessa esegesi di Giobbe 40, 18-20, in **Didimo**, PG 39; 684 B.

[95] A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 149.

Esso era preceduto, in Antiochia, dalla consacrazione delle acque: ne danno notizia le ***Costituzioni apostoliche*** (7, 43) e **Teodoro di Mopsuestia**: *Il pontefice, secondo la legge del servizio pontificale, userà una formula stabilita chiedendo a Dio che la grazia dello Spirito Santo* [pag. 056] *scenda sull'acqua rendendola capace di tanto terribile nascita* [novità di vità] (14, 9).
Anche le altre catechesi insistono sulla consacrazione delle acque, senza tuttavia precisare in quale momento avesse luogo. **Cirillo di Gerusalemme** scrive ad esempio che *l'acqua acquista, grazie all'invocazione dello Spirito Santo, del Figlio e del Padre, una potenza santificatrice* (PG 33, 429 A).
**Ambrogio**, ancor [afferma ancor] più chiaramente: *Tu hai visto l'acqua; non tutta l'acqua guarisce, ma solo quella in cui è la grazia di Cristo. L'acqua è lo strumento: chi agisce è lo Spirito Santo. L'acqua non guarisce se lo Spirito non interviene a consacrarla* (*de Sacr*., I, 15, ed. Botte, 58-59).

**[Immersione, emersione con invocazione]**
Il rito battesimale è costituito essenzialmente dall'immersione e dall'emersione, accompagnate dall'invocazione alle tre Persone. Fin dal Nuovo Testamento il significato del rito appare fissato nelle sue linee fondamentali. **L'immersione** simboleggia la purificazione dal peccato. Il **Battesimo** è ***katàrsis***, e tale era già il significato del rito ebraico del **Battesimo** dei proseliti. Il Nuovo Testamento lo definisce un bagno (***lytrón***) (Ef 5, 26). La **riemersione** significa la comunicazione dello Spirito Santo che restituisce all'uomo la sua qualità di figlio adottivo (***hyiothesìa***) e fa del battezzato una nuova creatura, mediante una nuova nascita (***palinghenesìa***, Tit., III, 5).[96]
Ancora una volta il battezzato è posto in relazione con Adamo. Il **Battesimo** è - come è già evidente in **Paolo** - una nuova creazione dell'uomo ad immagine di Dio, preceduta dalla distruzione dell'antico Adamo.
Rudolf SCHNACKENBURG afferma, con ragione, che *l'importan-* [pag. 057] *-za* [l'importanza] *del parallelo Adamo-Cristo è fondamentale nella teologia paolina del* ***Battesimo***.[97] Il confronto tra il **Battesimo** e la creazione del primo Adamo ricorre spesso nella patristica. *Grazie al* ***Battesimo*** - scrive **Tertulliano** - *l'uomo riacquista la somiglianza con Dio* (*de Bapt*. 5: PL 1, 1206 A).

[96] Su questi due aspetti in **Paolo**, Vedi R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei d. Taufe nach dem Apostel Paulus*, Monaco, 1950, pp. 1-15.

[97] Op. cit., p. 207.

Il concetto è sviluppato da **Teodoro di Mopsuestia**: *Caduti che fummo e corrotti dal peccato, la sentenza di morte causò la nostra completa dissoluzione; ma in seguito, il nostro creatore e padrone, in virtù della sua potenza ineffabile, è tornato nuovamente a plasmarci* (14, 11).
La distruzione dell'uomo antico e la creazione dell'uomo nuovo non sono state tuttavia operate inizialmente nel battezzato, ma in Cristo, morto e risorto. *Il **Battesimo*** - scrive san **Cirillo** [98]- *non è soltanto purificazione dei peccati e grazia dell'adozione, ma altresì antitipo della passione di Cristo*.

**[Conformazione a Cristo morto e risorto]**
Anche qui, come altrove, troviamo i tre piani di Adamo, Cristo e il battezzato. Ma la conformazione a Cristo morto e risorto assume qui un'importanza primaria. Svolta anzitutto da **Paolo** in numerosi testi,[99] essa appare agli occhi dei Padri del IV secolo come la realtà adombrata nell'immersione e nella riemersione. Scrive san **Cirillo**: *Foste poi condotti alla santa piscina del divino **Battesimo**, come Cristo fu deposto dalla croce nella tomba precedentemente apprestata. Ciascuno fu interrogato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Pronunciaste la confessione salutare e per tre volte foste immersi nell'acqua e ne riemergeste, alludendo così simbolicamente alla sepoltu-* [pag. 058] *-ra* [sepoltura] *di Cristo durata tre giorni. Con tale atto siete morti e siete nati, e l'acqua di salvezza vi è stata, al tempo stesso, sepoltura e seno materno* (PG 33, 1080 C).
Il contenuto simbolico del rito è, anzi tutto, quello già indicato da **Paolo**, cioè configurazione sacramentale alla morte ed alla risurrezione di Cristo, tema sempre ricorrente come, ad esempio, nelle ***Costituzioni apostoliche***, per quanto riguarda la Siria: *Santifica quest'acqua, affinché, coloro che sono battezzati siano crocifissi con Cristo, muoiano con lui, con lui siano sepolti e risorgano con lui per l'adozione* (7, 43).
E **Gregorio di Nazianzo**: *Mercé il **Battesimo** veniamo sepolti con Cristo onde risuscitare con lui* (PG 36, 369 B); a Milano, **Ambrogio** esprime lo stesso concetto: *Ti è stato chiesto: Credi tu in Gesù Cristo e nella croce? Hai risposto: Credo, e sei stato immerso nell'acqua. Sei stato sepolto con Cristo, e chi è sepolto con Cristo risorge con lui* (de Sacr. 2, 20: Botte 66).

[98] PG 33, 1081 B.

[99] SCHNACKENBURG, op. cit., pp. 26-74.

**[Partecipazione sorprendente, reale]**

Ma ciò che soprattutto ci interessa è 1'approfondimento di questa dottrina, opera in cui **Cirillo** può a buon diritto considerarsi un maestro. Dopo aver spiegato come le tre immersioni stiano a simboleggiare il triduo pasquale, egli prosegue: ***Cosa sorprendente e paradossale!*** *In realtà non siamo morti e non siamo stati sepolti, come, dopo essere stati crocifissi, non siamo veramente risorti. Ma se l'imitazione avviene in immagine,* (en éikoni), *la salvezza, in modo reale* (en alethéia). *Cristo fu realmente crocifisso e sepolto, ed è realmente risorto. E tutto ciò fu fatto per amor nostro, affinché, partecipando per imitazione alle sue sofferenze, otteniamo realmente la salvezza. O sovrabbondante amore della umanità! Cristo ha avuto le sue pure mani ed i piedi* [pag. 059] *trafitti dai chiodi ed ha sofferto e, in virtù della partecipazione alle sue sofferenze, mi ha accordato la grazia della salvezza senza che io debba soffrire o compiere sforzo alcuno. Che nessuno quindi,* - continua - *ritenga che il* ***Battesimo*** *consista soltanto nella remissione dei peccati o nella filiazione adottiva, sapendo noi con certezza come, oltre che purificazione dei peccati e garanzia del dono dello Spirito Santo, esso sia antitipo della passione di Cristo. È per questo che* ***Paolo*** *diceva:* Ignorate forse come noi tutti, battezzati in Gesù Cristo, siamo stati battezzati nella sua morte? Siamo stati sepolti con lui nella morte mediante il **Battesimo**. *Diceva ciò a quanti immaginavano che se il* ***Battesimo*** *comportava la remissione dei peccati e l'adozione, non consisteva anche nella partecipazione* (**koinonìa**) *alle vere sofferenze di Cristo, in forma di similitudine* (**mìmesis**). *Ora, perché abbiamo a comprendere che le sofferenze patite da Cristo per noi e per la nostra salvezza furono reali e non apparenti, e che noi siamo partecipi di esse,* ***Paolo*** *insiste:* "Essendo inseriti nella somiglianza alla sua morte, saremo altresì partecipi della sua risurrezione". *A buon diritto* ***Paolo*** *afferma ciò. Infatti, ora che la vera vigna è stata piantata, anche noi siamo stati inseriti nella sua morte mediante partecipazione al* ***Battesimo****. Considera con grande attenzione il concetto espresso nelle parole dell'Apostolo. Egli non ha detto: se noi siamo stati inseriti nella sua morte, ma nella somiglianza della. sua morte. La morte ha infatti avuto realmente luogo per Cristo, l'anima si è realmente separata dal suo corpo. Per noi vi è, da una parte, imitazione* (**homòioma**) *della sua morte e delle sue sofferenze e, dall'altra, non* [pag. 060] *imitazione ma salvezza reale* (PG 33, 1082 B-1084 B).

Questo testo è veramente stupendo. Il **Battesimo** è un *antitipo* della passione e della risurrezione, ossia, al tempo stesso, simile e dissimile. Il testo fa vedere dove sia la conformità e dove la dissimilitudine.

**[Realtà storica e contenuto salutare]**
Vi sono, nella morte e nella passione di Cristo, due aspetti da distinguere: la realtà storica e il contenuto salutare. La prima è soltanto imitata dal rito sacramentale in forma simbolica. Il contenuto salutare comporta invece una partecipazione (***koinonìa***) reale. I due aspetti del sacramento risultano così perfettamente definiti: è un simbolo efficace della passione e della risurrezione che la rappresenta corporalmente e la realizza spiritualmente.

**[Mistagogia in Occidente]**
Se passiamo ora ad interrogare la **mistagogia occidentale**, ad esempio quella di **Ambrogio**, vi troviamo gli stessi concetti enunciati quasi negli stessi termini, tanto da potersi porre il problema di una eventuale influenza: *L'apostolo grida* (***boà***), *come avete inteso nella lettura precedente: Chiunque è battezzato lo è nella morte di Cristo. Che significa* nella sua morte*? Che, allo stesso modo che Cristo è morto, tu pure devi gustare la morte: come Cristo è morto al peccato e vive per Dio, così tu dovrai morire ai piaceri passati offerti dal peccato in virtù del battesimo e risorgere mediante la grazia di Cristo. Si tratta dunque di una morte, non tuttavia nella realtà* (***veritas***) *della morte fisica, ma in una similitudine* (***similitudo***). *All'atto dell'immersione ricevi la similitudine della morte e della sepoltura. Ricevi il sacramento della Croce, poiché Cristo è stato sospeso alla croce e il suo corpo vi è stato inchiodato. Quando sei crocifisso, aderisci a Cristo, aderisci al dono di Nostro Signore Gesù Cristo* (*de Sacr*. 2, 23: Botte 69). [pag. 061]
Il **Battesimo**, insegna san **Basilio** nel ***de Spiritu Sancto***, realizza così una configurazione all'unica morte di Cristo: *Onde ridarci nuovamente l'amicizia di Dio, hanno avuto luogo l'incarnazione di Cristo, gli esempi della sua condotta evangelica, le sofferenze, la croce, la sepoltura, la risurrezione, affinché l'uomo, salvato merce l'imitazione* (***mìmesis***) *di Cristo, rientrasse in possesso della antica filiazione. L'imitazione di Cristo è dunque necessaria alla perfezione della vita, e non solo negli esempi di dolcezza, umiltà, longanimità della sua vita, ma anche nella morte, come dice* ***Paolo****, l'imitatore di Cristo: conforme alla sua morte onde arrivare alla risurrezione dei morti. Ed in che modo possiamo*

*realizzare tale conformità alla sua morte? Con l'essere sepolti con lui mediante il* ***Battesimo****. Vi è una sola morte per il mondo e una sola risurrezione dei morti, di cui il* ***Battesimo*** *è la figura* (***typos***). *Perciò il Signore che ordina la nostra vita ha disposto l'alleanza* (***diatheke***) *del* ***Battesimo****, contenente la figura della morte e della vita, dove l'acqua realizza l'immagine* (***eikòn***) *della morte, lo Spirito comunica i pegni della vita. Attraverso tre immersioni ed altrettante* ***epìclesi*** *si compie il grande sacramento* (***mystêrion***) *del* ***Battesimo****, affinché si riproduca la figura della morte e, mediante la tradizione* (***paràdosis***) *della conoscenza di Dio, l'anima dei battezzati sia illuminata* (*de Spir. Sanct.* 15, ed. Pruche, 168-171).

**[Pseudo Dionigi e Gregorio di Nissa]**

La relazione con la morte di Cristo è messa in particolare rilievo dalla triplice immersione, allusione al triduo pasquale, secondo il commento dello Pseudo **Dionigi**: *Osserva con me quale sia la convenienza dei simboli che si esprimono nei sacri misteri. Poiché ai nostri occhi la morte è separazione di parti unite, che rapisce 1'ani-* [pag. 062] *-ma* [l'anima] *in un mondo a noi invisibile, mentre il corpo, na-scosto per così dire sotterra, va perdendo ogni umana apparenza, a buon diritto l'iniziato è completamente immerso nell'acqua onde simboleggiare la morte e il seppellimento che segnano il dissolversi della forma. Questa lezione simbolica insegna a colui che ricevè il sacramento del* ***Battesimo*** *e che per tre volte è immerso nell'acqua, a misteriosamente imitare quella morte* triarchica *che fu il seppellimento di tre giorni e di tre notti di Gesù, nella misura, almeno, in cui è concesso all'uomo di imitare Dio senza sacrilegio* (404 B).

Il confronto tra il seppellimento di Cristo nella terra e l'immersione del battezzato nell'acqua segna la differenza tra la realtà e il sacramento, come osserva appunto **Gregorio di Nissa**: *Ci chiediamo perché la purificazione si faccia per mezzo dell'acqua e a quale scopo si faccia uso di una triplice immersione. Ecco quanto i Padri ci hanno insegnato a questo proposito, e noi abbiamo appreso da loro: Nostro Signore, per realizzare il disegno della nostra salvezza, discese in terra onde suscitarne la vita. Ricevendo il* ***Battesimo****, noi imitiamo, sì, il Nostro Signore e Maestro, ma senza essere sepolti nella terra, sede del nostro corpo dopo la morte. La nostra tomba è l'acqua, l'elemento affine alla terra. E facendo ciò tre volte, imitiamo la grazia della risurrezione. Ne riceviamo il sacramento in silenzio, ma invocando su noi i nomi delle tre sante ipostasi* (PG 46, 586 A-C; vedi anche: *Disc. Catech.*, PG 35, 5-12).

È tuttavia da notare come il senso dell'analogia tra le acque della morte e quelle del **Battesimo** sia andato perduto e **Gregorio** debba ricorrere alla tesi ellenistica dei quattro elementi e delle loro relazioni. [pag. 063]

**[Acque: sepolcro e madre]**

Ma le acque del **Battesimo**, nonché la tomba del peccatore, sono altresì l'ambiente vivifico dove è generata la nuova creatura. Esse sono al tempo stesso - secondo l'espressione di **Cirillo di Gerusalemme** - *sepolcro e madre*. Il tema si riallaccia direttamente alla concezione della maternità della Chiesa, che sembra essersi sviluppata soprattutto in Africa.

**Tertulliano** scrive alla fine del ***de Baptismo***: *Siete benedetti, allorchè risalite dal santissimo lavacro della nuova nascita e, per la prima volta, pregate accanto a vostra Madre, con i vostri fratelli* (de Bapt. 20).

Comincia così a profilarsi il nesso tra, la maternità della Chiesa ed il **Battesimo**, ché, in **Cipriano**, sarà ancor più accentuato: *Poiché la nascita del cristiano si compie nel **Battesimo**, e la rigenerazione battesimale ha luogo presso l'unica Sposa di Cristo che, sola, può spiritualmente generare i figli di Dio, donde mai sarà nato chi non è figlio della Chiesa?* (*Epist. 74*, 6: CSEL, 804).[100]

È evidente come il tema si sia venuto precisando: la Chiesa è la madre dei figli di Dio, ed è appunto nel **Battesimo** che li genera. È pertanto definito il contenuto simbolico del rito: la piscina battesimale è il seno materno in cui si compie la generazione dei figli di Dio.

Il concetto trova il suo interprete in **Didimo il Cieco**, di cui ben nota è la dipendenza dagli Africani per quanto concerne la teologia battesimale: *La piscina è lo strumento disposto dalla Trinità in vista della salvezza dell'umanità tutta. Pur rimanendo vergine, la piscina diventa, ad opera dello Spirito Santo, madre di tutti. Tale è appunto il senso del **Salmo**: Mio padre e mia madre mi hanno abbandonato (Adamo ed Eva non seppero* [pag. 64] *rimanere immortali), ma il Signore mi ha adottato. E mi ha dato per madre la piscina, per Padre l'Altissimo, per fratello il Signore, battezzato per noi* (PG 39, 692 B).

**[Zenone di Verona e Teodoro di Mopsuestia]**

Nel IV secolo il tema acquista grande rilievo nelle catechesi preparatorie al battesimo di **Zeno**, vescovo di Verona, scritte tra il 362 e il 372: *Esultate in Cristo*,

[100] J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia*, pp. 100 ss.

*fratelli, e tutti, animati da un desiderio ardente, affrettatevi a ricevere i doni celesti. La fonte, ove si nasce alla vita eterna, vi invita col suo calore salutare. Nostra madre è ansiosa di darvi alla luce, ne è sottoposta alle stesse leggi cui, nel partorire, le madri vostre: esse gemettero durante i dolori del parto. La madre celeste vi genera nella gioia e, libera, vi mette al mondo liberi dalle catene del peccato* (*Tract. 30*: PL 11, 476 B). È questo il testo del primo invito al **Battesimo**. Le esortazioni seguenti riprendono, sviluppandolo ulteriormente, lo stesso tema col realismo proprio dei latini. A noi interessa soprattutto il preciso simbolismo che riveste il rito di tutto il suo significato.

Lo stesso simbolismo è sviluppato di preferenza nell'ambiente antiocheno da **Teodoro di Mopsuestia** che, trattenutosi brevemente sul simbolismo della configurazione della morte, si diffonde invece su quello della rigenerazione: *Il pontefice chieda a Dio che la grazia dello Spirito Santo scenda sull'acqua per farne il seno di una nascita sacramentale, come Cristo ha detto a Nicodemo : Chi non nasce dall'acqua e dallo Spirito, non entrerà nel Regno di Dio. Come, nella nascita della carne, il grembo materno accoglie un germe che la mano di Dio plasma, così, nel* ***Battesimo****, l'acqua diventa seno per colui che nasce, ma sarà la grazia dello Spirito a* [pag. 065] *formarvi colui che è battezzato per una seconda nascita* (14, 9). Lo svolgimento testè esaminato può dirsi parallelo a quello occidentale.

**[La veste bianca]**

Al rito battesimale propriamente detto fa seguito la cerimonia conclusiva della vestizione della tunica bianca.[101] *Dopo il* ***Battesimo*** - scrive **Ambrogio** - *hai ricevute le vesti candide, perché siano il segno che tu hai deposto l'abito del peccato e indossato le pure vesti dell'innocenza* (*de Myst*., 34, ed. Botte 118). Queste vesti candide sostituiscono le vecchie vesti - figura dell'uomo antico - deposte prima del **Battesimo**. Esse sono il simbolo dell'uomo nuovo. Si viene così a significare uno degli aspetti fondamentali del **Battesimo**.

Le espressioni *veste d'incorruttibilità* (***éndyma aftharsìas***) (PG 33, 1033 A: PG 36, 361 C: PG 46, 420 C) o *veste luminosa* (PG 33, 360 A: PG 36, 361 C: PG 44, 1005 B) hanno carattere *tecnico* e designano il **Battesimo** negli elenchi.[102]

[101] Nella liturgia ambrosiana c'era a questo punto il rito della lavanda dei piedi (**Ambrogio**, *de Sacr*., 3, 4: Botte 72-73).

[102] Vedi J. H. WASZINK, *Tertullien de Anima*, pp. 420-421.

L'origine di questo simbolismo va ricercata in **Paolo**: *Voi tutti che foste battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo* (Gal 3, 27). Il rito della vestizione in bianco esprime così uno degli aspetti della grazia battesimale.
Le vesti bianche figurano in pari tempo la purezza dell'anima e l'incorruttibilità del corpo.[103] **Ambrogio** segnalava il primo aspetto che ritroviamo in **Cirillo**: *Ora che hai deposto le vecchie vesti ed hai indossato le vesti bianche, bisogna che, spi-ritualmente, tu rimanga sempre vestito di bianco. Il che non significa* [pag. 066] *che tu debba sempre indossare tuniche bianche, ma che dovrai essere avvolto nelle vesti veramente bianche e luminose perché con il profeta* ***Isaia*** *tu possa dire: Egli mi ha vestito della veste di salvezza e mi ha avvolto nella tunica di gioia* (PG 33, 1104 B).

**[Trasfigurazione]**
**Teodoro di Mopsuestia** insiste di preferenza sull'incorruttibilità riacquistata in virtù del **Battesimo**: *Da quando sei risalito dal* ***Battesimo****, indossi una veste splendente, simbolo di questo mondo luminoso e della condizione di vita cui sei già simbolicamente passato. Infatti, allorche ti sarà concessa la vera risurrezione, e ti vestirai di immortalità e di incorruttibilità, non avrai più bisogno di tali vesti* (14, 26).
Questa gloria è partecipazione della gloria di Cristo trasfigurato le cui vesti furono dette *candide come la* ***neve*** (Mt 17, 2),[104] *Chi è battezzato è puro, secondo il Vangelo, poiché le vesti di Cristo erano candide come la neve allorché, nel Vangelo stesso, egli manifestava la gloria della propria risurrezione. Colui infatti cui vengono rimessi i peccati, diventa candido come la neve* (**Ambrogio**, *de Myst*. 34: Botte 118).
**Gregorio di Nissa**, dal canto suo, ci presenta il battezzato recante su di sé *la tunica del Signore, lucente come il sole, la stessa che lo rivestiva di purezza e di incorruttibilità quando sali sul monte della Trasfigurazione* (PG 44, 1005 C. Vedi anche PG 44, 764D).

**[Come il primo Adamo]**
Secondo un'altra versione le tuniche bianche simboleggerebbero la restaurazione di quella primitiva perfezione in cui era stato creato il primo Adamo. La vesti-

[103] Sul simbolismo delle vesti bianche, Vedi OPPENHEIM, op. cit., pp. 33-43.

[104] Tale è, almeno, il testo del Codex Bezae e della tradizione occidentale in generale. Tutti gli altri manoscritti greci recano invece: *candide come la luce*.

[pag. 067] -zione [vestizione] delle tuniche si riallaccia in tal modo alla simbolica paradisiaca di cui s'è parlato a proposito della spogliazione delle vecchie vesti, simbolo di quelle tuniche di pelle di cui il primo uomo era stato rivestito in seguito al peccato. Le tuniche candide sono il simbolo della ricuperata veste di luce: quella dell'uomo prima della caduta.

La relazione tra le tuniche battesimali e lo stato paradisiaco precedente il peccato, è rintracciabile nei passi seguenti, in cui **Gregorio di Nissa** parla del **Battesimo**: *Ci avevi scacciati dal Paradiso e vi ci hai richiamati; ci hai spogliati delle foglie di fico - queste misere vesti - e ci hai rivestiti di una tunica gloriosa* (PG 46, 600 A).

Con aderenza anche maggiore **Gregorio** ricorda come il padre del figliuol prodigo rivestisse il giovane *della stessa tunica di cui era stato spogliato a cagione della sua disubbidienza* (PG 44, 1143 B. Vedi anche PG 44, 1005 D).

**[La veste paradisiaca]**

Tutti questi testi sottintendono che Adamo, prima di venir rivestito della tunica di pelle, sia stato spogliato di un'altra veste, così da trovarsi nudo. È ciò che ha acutamente osservato Erik PETERSON: *Adamo ed Eva, spogliati in conseguenza della caduta, si accorsero della propria nudità. Bisogna concluderne che prima fossero vestiti. La tradizione cristiana sostiene infatti che la grazia soprannaturale copre l'uomo come una veste*.[105]

La veste paradisiaca sta così a figurare lo stato spirituale in cui l'uomo è stato creato e che ha perduto a causa del peccato. Le tuniche del **Battesimo** simboleggiano il ritorno a tale stato. **Gregorio di Nissa** torna spesso sul concetto della veste di gloria perduta in con- [pag. 068] -seguenza [conseguenza] del peccato di Adamo: *Come se Adamo vivesse ancora in ciascuno di noi, vediamo la nostra natura avvolta in queste tuniche di pelle e nelle foglie caduche della vita terrena che, una volta spogliati delle vesti di luce, ci siamo cucite noi stessi, vestendo la vanità, gli onori, le effimere soddisfazioni della carne, anzichè le vesti divine* (PG 44, 1184 B-C).

Nel testo è implicita una vera e propria dottrina del significato religioso della veste, dottrina di cui abbiamo già segnalato le origini in talune credenza arcaiche: *È concezione comune tra i primitivi*, scrive il LODS, *che le vesti siano particolarmente ricettive delle forze spirituali dell'ambiente in cui si trovano. Possono*

[105] *Religion et vêtement, Rythmes du monde*, 1946, 4, p. 4. Dello stesso autore: *Pour une théologie du vêtement*, Lione, 1943, pp. 6-13.

*quindi introdurre effluvii ostili in luogo sacro e, all'uscita da questo, recare in ambiente profano particelle del fluido divino*.[106] La perdita della veste di gloria assume dunque per Adamo carattere di sconsacrazione, di riduzione allo stato profano, e corrisponde all'espulsione dal paradiso, che è il bosco sacro, dimora di Dio e all'ingresso nel misero ambiente profano.

**Gregorio** usa l'espressione precisa di *spogliazione delle vesti sacre*. *La gelosia del demonio ci ha allontanati dall'albero di vita e ci ha spogliati delle vesti sacre per vestirci di vergognose foglie di fico* (PG 44, 409 B). La vestizione della tunica battesimale sottolinea il ritorno nel Paradiso in quanto mondo sacro.

**[Colore bianco del lino]**

Si tenga infatti presente che il **bianco** è, per la Scrittura, il colore delle vesti sacre.[107] Nell'Antico Testamento i sacerdoti indossavano tuniche di candido lino (Es 39, 25). L'Apocalisse di san **Giovanni** rappresenta i [pag. 069] ventiquattro vegliardi celebranti la liturgia celeste e figuranti gli angeli, vestiti di tuniche bianche (Ap 4, 1).

Le vesti candide di Cristo al momento della **Trasfigurazione** sono, secondo Harald RIESENFELD, allusive alla veste bianca indossata dal gran sacerdote il giorno della festa dell'Espiazione.[108] Anche le tuniche bianche dei battezzati potrebbero essere in relazione con questo tema: sembra tuttavia da escludere che esse alludano al *sacerdozio* del cristiano.[109]

**[Vesti escatologiche]**

Resta infine da considerare il significato escatologico delle vesti candide. In particolare, esse indicano la gloria di cui sono rivestiti, dopo la morte, i martiri. Perciò nell'Apocalisse coloro che hanno trionfato del demonio mediante il martirio, vestono di bianco (Ap 3, 5 e 18), e similmente, nella visione di santa Perpetua, i martiri che l'hanno preceduta in Paradiso (*Passio Perp.*, 4). Sembra inevitabile un accostamento con le tuniche battesimali. Non è infatti la prima volta che ci accade di rilevare una rispondenza tra rappresentazioni sacramentarie e rappresentazioni escatologiche.

---

[106] *Israël des origines aux Prophétes*, p. 313.

[107] D. WINZEN, *Pathways in Holy Scripture*, p. 10.

[108] *Jésus transfiguré*, pp. 115 ss.

[109] OPPENHEIM, op. cit., p. 37.

Carl Martin EDSMAN l'ha constatato nel caso specifico della *Passio Perpetuae*.[110] Nell'Apocalisse, la liturgia celeste dei martiri è descritta in termini mutuati dalla liturgia visibile. Il che spiega la difficoltà di distinguere, nei monumenti antichi, i simboli connessi con temi escatologici da quelli relativi alla tematica sacramentaria.

Procedendo nella ricerca di una sempre più precisa definizione simbolica, Tertulliano riconosce nelle vesti bianche il simbolo della risurrezione del corpo.

Com- [pag 070] -mentando [commentando] nel ***de Resurrectione carnis*** il testo dell'Ap **14**, 4, che egli fonde col VII, 13, scrive: *La Scrittura ci propone un'allusione alle vesti come simbolo della speranza della carne: si tratta di coloro che non hanno contaminato la loro veste a contatto della donna, ossia i vergini. Perciò saranno rivestiti di vesti candide, cioè della gloria di un corpo vergine. Il simbolismo ci fornisce in tal modo anche un argomento per la risurrezione corporale* (27: PL 2, 834 A-B).

Ciò è in relazione con la credenza, diffusa nel secondo secolo, che martiri e vergini risorgano subito dopo la morte e siano anche corporalmente glo-rificati senza attendere la risurrezione universale. Un successivo intervento della Chiesa stabilirà come questa credenza non sia assolutamente certa se non per quanto riguarda la Madre di Dio: è il dogma dell'Assunzione.

**[Conclusione parziale]**

È ormai possibile concludere che questi diversi aspetti della simbolica delle vesti bianche, lungi dall'essere incoerenti, si organizzano secondo una precisa prospettiva ideologica. Le vesti si riferiscono anzi tutto ad Adamo, e significano la condizione paradisiaca in cui egli si trovò prima della caduta. Sono quindi messe in relazione con Cristo, che viene a rinnovare la grazia perduta da Adamo. Nel **Battesimo**, esprimono la configurazione alla grazia di Cristo. Sono, infine, la prefigurazione della gloria futura, soltanto anticipata nella vita presente.

Attraverso tale simbolica riesce pertanto ad esprimersi compiutamente la teologia del nuovo Adamo. Il che valeva già per molti dei riti finora considerati. *Teologia di Adamo* può essere definito questo primo aspetto della teologia biblica dei sacramenti venutosi così profilando. Altri aspetti emergeranno dalle indagini che ci attendono.



[110] *Le baptême de feu*, pp. 42-47, Vedi anche C. A. RUSCH, *Death and burial in Christian antiquity*, p. 217.

[pag. 071]

# *Capitolo III.*
# La 'sfraghìs'

**[Introduzione]**

Le cerimonie battesimali comprendono un rito di cui abbiamo finora taciuto sembrandoci che, in considerazione della sua particolare importanza, meritasse uno studio a parte: si tratta del **rito della *sfraghis*** o **imposizione del segno di croce sulla fronte** del candidato al **Battesimo**.[111]

Il rito vanta una tradizione antichissima, tanto che **Basilio** lo cita, con la preghiera *ad orientem*, fra le tradizioni - non scritte - risalenti agli Apostoli: *Chi ci ha insegnato a segnare col segno di croce coloro che ripongono ogni speranza nel nome del Signore?* (*de Spir. Sanct*., 27, ed. Pruche, 233). Il posto che esso occupa nel rituale è variabile: lo troviamo talvolta unito all'iscrizione, all'inizio stesso del catecumenato - come riferisce lo Pseudo **Dionigi** (396 A-400 D). **Teodoro di Mopsuestia** lo situa invece tra la rinuncia a Satana e il **Battesimo** (13, 17-18). Sembra tuttavia che di solito fosse conferito dopo il **Battesimo**. **Cirillo di Gerusalemme** e **Ambrogio** - che lo associano all'unzione crismatica - ne danno notizia proprio in tale occasione. [pag. 072]

La ***sfraghìs*** poteva del resto - come avviene ad esempio nella liturgia romana attuale - essere ripetuta nel corso dell'iniziazione.

**[Importanza della *sfraghìs*]**

L'importanza del rito si desume dal fatto che esso serve spesso a designare, per antonomasia, il **Battesimo** stesso, che, non di rado, è detto appunto ***sfraghìs***.[112]

La designazione è reperibile in taluni elenchi patristici dei nomi del **Battesimo**, tra cui particolarmente importante ci sembra quello di **Cirillo di Gerusalemme**: *Grande cosa è il **Battesimo**: redenzione dei prigionieri, remissione dei peccati, morte della colpa, rigenerazione dell'anima, veste di luce, santo sigillo* (***sfraghìs***)

[111] Vedi F. J. DOELGER, *Sfraghìs*, Paderborn, 1911; J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Lovanio, 1923.

[112] Forse già in **Paolo** (2Cor 1, 22; Ef 1, 13) e, in ogni caso, nei Padri più antichi: **Clemente** di Roma, *Epist*., VII, 6; **Erma**, *Sim*. 9, 6, 3; **Tertulliano**, *de Pudic*. 9, 9.

*indissolubile, veicolo che conduce al cielo, delizia del Paradiso, garanzia del regno, grazia dell'adozione* (PG 33, 360 A).
Analogo è l'elenco di **Gregorio di Nazianzo**: *Il **Battesimo** è partecipazione al Logos, distruzione del peccato, veicolo che conduce a Dio, chiave del regno dei cieli, tunica di incorruttibilità, bagno di rigenerazione, sigillo* (***sfraghìs***) (PG 36, 361 C). Si notino i numerosi punti di contatto tra i due elenchi.

**[Il termine sfraghìs]**
Il termine ***sfraghis*** designava anticamente tanto l'oggetto che serviva ad imprimere un segno che, il segno prodotto dall'oggetto stesso. Si indicavano con tal nome i **sigilli per imprimere un marchio** nella cera: generalmente [erano costituiti da] pietre preziose* [debitamente incise e] incastonate in un anello. **Clemente Alessandrino** raccomandava ai cristiani di adottare come sigilli (***sfraghides***) una colomba, un pesce o un vascello con le vele spiegate, anziché simboli mitologici o spade[113].
Essi servivano, in parti- [pag. 073] -colare [particolare], a sigillare gli atti ufficiali, i testamenti, ecc., tanto che **Paolo** potrà dire simbolicamente che i Corinti *sono il sigillo del suo apostolato nel Signore* (1Cor 9, 2), che ne sono, cioè, il contrassegno autentico.[114]

**[Segno di appartenenza]**
Più particolarmente - ed arriviamo così alla simbolica battesimale - ***sfraghìs*** era detto il marchio con cui un proprietario segnava gli **oggetti di sua appartenenza.** In questo senso la ***sfraghìs*** interessa numerose categorie di cui ci occuperemo in modo particolare: era il marchio col quale i pastori contrassegnavano, al ferro rovente, i capi del loro gregge onde poterli riconoscere; nell'esercito romano serviva - al momento dell'arruolamento - a contrassegnare le reclute con un tatuaggio detto ***signaculum*** fatto sulla mano o sull'avambraccio e consistente nel monogramma del generale.[115]
Questa varietà di applicazioni suggerirà ai Padri della Chiesa i diversi significati da attribuire alla ***sfraghìs*** battesimale. Il segno di croce, con cui si suggella la fronte del candidato al **Battesimo**, ne sottolinea l'appartenenza a Cristo, al suo

[113] *Ped.* 3, 1, ed. Staehlin, 270.

[114] F. J. DOELGER, *Sfraghìs*, p. 15.

[115] *Ibidem*, pp. 32-33.

gregge od al suo esercito. Le diverse interpretazioni corrispondono ad altrettanti temi del **Battesimo**.

**[Gregge di Cristo]**

Il tema del gregge è in rapporto con il motivo fondamentale del **Battesimo**: quello del Buon Pastore che conosce le sue pecore e le difende dai falsi pastori. Con l'imposizione della ***sfraghìs*** il catecumeno può dirsi accolto nel gregge del Buon Pastore: *Accostatevi* - dice **Cirillo di Gerusalemme** ai candidati - *al sigillo sacramentale* (***mystikè sfraghìs***), *cosicché il padrone vi riconosca. Siate annoverati nel santo ed intelligibile gregge di Cristo, onde possiate esser disposti alla* sua destra [pag. 074] (PG 33, 372 B).[116] È questo un primo aspetto della ***sfraghìs***. Essa consente al Signore di riconoscere i suoi, come il pastore le sue pecore.

Non diversamente si esprime **Teodoro di Mopsuestia**: *Il contrassegno che rechi ormai su di te significa che sei stato marcato come pecora di Cristo. Poiché ad ogni pecora viene impresso, all'atto dell'acquisto, il marchio onde si riconosca a chi appartiene; ed essa pascolerà nello stesso pascolo, e si troverà nello stesso ovile di quelle cui è stato apposto il medesimo marchio, così da riconoscerne l'appartenenza allo stesso padrone* (13, 17). Con ciò **Teodoro** intende sottolineare l'incorporazione nell'unica Chiesa.

La ***consignatio*** sta a significare l'aggregazione alla comunità eristiana. Lo stesso aspetto sarà posto in rilievo, ad Antiochia, dallo Pseudo **Dionigi**: *In virtù di questo segno..., il catecumeno è accolto nella comunione di coloro che avendo meritato la glorificazione, compongono l'assemblea dei santi* (400 D).

**[Segno di protezione]**

Oltre che d'appartenenza, la ***sfraghìs*** è anche segno di protezione. **Gregorio di Nazianzo** fonde i due motivi. La ***sfraghìs*** - egli afferma - è *garanzia di conservazione e segno di appartenenza* (PG 36, 364 A), e passa quindi a svolgere più diffusamente tale concetto: *Se ti sarai premunito della* ***sfraghìs****, segnando la tua anima e il tuo corpo con l'unzione e con lo Spirito, che mai potrà accaderti? Ciò ti offre, in questa stessa vita, la maggior sicurezza possibile. Non è facile impadronirsi con l'astuzia della pecora marcata* (***pròbaton esfraghisménon***), *mentre quella che non reca alcun marchio rappresenta per i la-* [pag. 075] *-dri* [ladri] *una facile preda. Al termine di questa vita potrai morire in pace, senza il*

[116] Pecore, affrettatevi verso il segno di croce e la ***sfraghìs*** che vi salveranno dalla vostra miseria (Greg. di Niss, *Hom. Bapt.*: PG 46, 417 B).

*timore di essere privato da Dio degli aiuti che egli ha disposto in ordine alla tua salvezza* (PG 36, 377 A).

La ***sfraghìs***, il marchio che consente al padrone di riconoscere chi gli appartiene, è una garanzia di salvezza.

**Didimo il Cieco** si avvale delle stesse espressioni: *In molte cose, ma soprattutto a proposito del santo* ***Battesimo****, la Scrittura sembra ricordare solo lo Spirito Santo - senza dubbio a causa della identità di essenza con il Padre e con il Figlio - ed il suo marchio salutare con cui fummo segnati e restituiti così alla nostra immagine primitiva. La pecora mancante del marchio* (***pròbaton asfraghìston***) *è infatti facile preda per i lupi, non avendo l'aiuto della* ***sfraghìs*** *e non essendo, come le altre, riconosciuta dal Buon Pastore, poiché, essa stessa, non conosce il Pastore dell'universo* (PG 39*, 717 B).

Ancora una volta la ***sfraghìs*** acquista il significato di garanzia della protezione del Pastore e, al tempo stesso, di marchio d'appartenenza. Si viene intanto delineando un nuovo aspetto, quello del legame con l' ***eikòn***. La ***sfraghìs*** imprime nell'anima l'immagine, la somiglianza con Dio, secondo cui l'uomo venne originariamente creato.[117]

**Gregorio di Nissa**, nel *de Baptismo* - dove esorta al **Battesimo** i ***procrastinantes*** - scrive: *Non so se gli angeli accoglieranno, una volta separata dal corpo, l'anima che non fu illuminata né ornata dalla grazia della rigenerazione. E del resto, come potrebbero, se essa è priva del marchio* (***asfraghìston***) *e non reca segno al-* [pag. 076] *-cuno* [alcuno] di appartenenza? *Verosimilmente essa vagherà nell'etere, er-rante e senza che alcuno si curi di cercarla, che non ha cui appartenga. Cercherà il riposo senza trovarlo, invano piangendo e pentendosi* (PG 46, 424 C).

Il passo conferma la sopravvivenza, presso gli autori cristiani di antiche concezioni dell'oltretomba. La nozione dell'aria come sede delle anime incapaci di spingersi fino alle sfere celesti deriva dagli autori pagani. La ritroveremo anche in **Origene**: *Le anime vili e trascinate dalle loro colpe verso la terra, senza neanche poter riprendere fiato, sono trascinate e rotolate quaggiù, le une presso tombe ove appaiono fantasmi d'anime simili ad ombre, le altre, più semplicemente, alla superficie della terra* (Contr. Cels. 7, 5).[118]

[117] Vedi F. J. DOELGER, *Sfraghìs*, pp. 111-119. Questo tema, del tutto diverso, si ricollega a **Filone** Alessandrino.

[118] Vedi anche **Basilio**, *Hom. Bapt*. 13, 4: PG 31, 432 B. Su questo tema Vedi altresì F. CUMONT, *Recherches sur le symbol~ funéraire chex les Romains*, pp. 104 ss.

**[Segno di arruolamento]**

Segno dell'aggregazione al gregge di Cristo, la ***sfraghìs*** è anche il marchio di arruolamento nel suo esercito. È così introdotto un altro tema: Cristo non è più il Pastore ma il Re, che chiama gli uomini ad unirsi al suo esercito. All'inizio delle cerimonie del **Battesimo**, dando il loro nome i candidati risposero a tale appello e si arruolarono: *Hanno avuto luogo* - scrive **Cirillo di Gerusalemme** - *l'iscrizione del nome e l'appello ad entrare nella lotta* (PG 33, 333 A).

La ***consignatio*** designerà l'arruolamento al servizio del Re. **Teodoro di Mopsuestia** confronta questa simbolica a quella del gregge: *Il contrassegno con cui sei segnato, significa che sei ormai marcato come pecora di Cristo, come soldato del re dei cieli... Al soldato che, in considerazione della sua prestanza fisica, è parso idoneo al servizio dell'Impe-* [pag. 077] *-ro* [dell'Impero], *viene, per prima cosa, impresso sulla mano il marchio indicante quale re egli serve; ed ora anche tu, poiché fosti scelto per il regno dei cieli, rechi visibile il segno distintivo di soldato del re dei cieli* (13, 17).

**Cirillo di Gerusalemme** definisce i termini di questo arruolamento: *Come chi si appresta ad intraprendere una campagna controlla l'età e le condizioni di salute delle reclute, così il Signore, arruolando le anime, ne esamina la volontà. Se sopravvive in qualcuno una ipocrisia nascosta, egli lo scarta come inadatto ai com-battimenti dello spirito; se, invece, ne lo riconosce degno, gli accorda subito la sua grazia. Egli non distribuisce le cose sante ai cani, ma quando trova una coscienza retta, vi imprime il suo sigillo meraviglioso e salutare, temuto dai demoni e noto agli angeli, così che i primi fuggano e gli altri l'accompagnino, come un'amica. In coloro quindi che ricevono questa* ***sfraghìs*** *salutare deve esistere una volontà adeguata* (PG 33, 373 A).

Il carattere militare della ***sfraghìs*** risulta ancora più evidente da un'altra catechesi: *Ciascuno di noi sta per comparire al cospetto di Dio, presenti le innumerevoli legioni angeliche. Lo Spirito Santo suggellerà le anime vostre. State dunque per essere arruolati* (***stratologhéisthai***) *nell'esercito del gran Re* (PG 33, 428 A).

E **Giovanni Crisostomo** scrive: *Allo stesso modo che i soldati vengono marcati con la* ***sfraghìs****, così i credenti con lo Spirito Santo* (PG 71, 418). Lo stesso simbolismo - riferito questa volta non al carattere sacramentale ma al segno di croce tracciato in fronte - è reperibile in un altro testo di **Cirillo di Gerusalemme**: *Dopo il mio combattimento sulla croce dò a ciascuno dei miei* [pag. 078] *soldati la* ***sfraghìs*** *reale da portare in fronte* (PG 33, 736 A).

Vorremmo solo far notare come questa concezione del **Battesimo** come arruolamento al servizio di Cristo, sancito dalla ***sfraghìs*** - che è il segno di accettazione da parte di Cristo - sia un tema consueto nell'antichità cristiana.
Di esso si sono occupati lo HARNACK in *Militia Christi*, il DOELGER nel *Sacramentum militiae*.[119] L'arruolamento comportava l'imposizione della ***sfraghìs***, l'iscrizione nel registro ed il giuramento. Facile era il commento delle cerimonie battesimali attraverso tali immagini.

**[*Sacramentum* e giuramento militare]**
Più precisamente, sappiamo come presso gli autori latini, e **Tertulliano** in particolare, il termine ***sacramentum*** sia in relazione diretta con il giuramento militare e sottolinei il carattere di arruolamento al servizio di Cristo.[120] Tale terminologia militare risale del resto a **Paolo** che parla dell'armatura del cristiano e dei suoi combattimenti.
Frequente e altresì la comparazione del nuovo cristiano ad una giovane recluta. Così **Gregorio di Nissa**: *Chi ha testè ricevuto il bagno di rigenerazione è simile ad un giovane soldato da poco annoverato tra gli atleti ma che non ha ancora dato prova del suo valore militare* (PG 46, 429 C).

**[Terrore per i demoni]**
Si è avuto modo di osservare, nelle pagine precedenti, come uno dei motivi su cui più assiduamente insistettero i Padri a proposito della ***sfraghìs*** fosse la virtù [potenza] in essa implicita di rendere il cristiano temibile ai demoni. Si torna così al tema centrale del **Battesimo** e della vita cristiana in generale nel cristianesimo primitivo. L'im- [pag. 079] -posizione [l'imposizione] della croce appare come una forma di quel combattimento contro il diavolo in cui, dal principio, s'è visto far consistere il **Battesimo**.
Parimenti, l'uso del segno di croce nella vita cristiana è l'espressione del suo mai smentito carattere di lotta contro il demonio, che appunto mediante il **Battesimo** è stato vinto. Ormai contrassegnato del segno di croce, il neobattezzato non gli appartiene più: gli basterà d'ora in poi far questo segno per respingerne gli attacchi e porlo in fuga.[121]

[119] Vedi in Ant. und Ch. 2, 4.

[120] Vedi F. J. DOELGER, *Die Sonne der Gerichtigkeit und die Schwarze*, pp. 110-119.

[121] **Gregorio di Nazianzo**, *Hom. Bapt*., PG 36, 372 A.

**[Marchio sulla fronte, *stìgma*]**

Tale considerazione ci presenta la ***sfraghìs*** in una nuova prospettiva simbolica. Come s'è detto, essa serviva, nell'uso profano, a marcare le pecore e i soldati. La terza applicazione, di cui non si è ancora fatto cenno, interessava gli schiavi. L'uso è documentato per quanto riguarda l'Oriente. Gli schiavi venivano contrassegnati con un marchio indelebile d'appartenenza: un tatuaggio praticato - a differenza dei soldati - sulla fronte. In Occidente sembra che. solo gli schiavi fuggitivi ne fossero contrassegnati. Ciò nondimeno **Ambrogio** scrive: *Gli schiavi vengono contrassegnati col marchio del loro padrone* (16, 437). Tale marchio era detto ***sfraghìs*** o ***stigma***, la sua impronta *stimmatizzazione*.[122]

Bisogna aggiungere, ed è quanto ci preme maggiormente, che, la ***sfraghìs*** non indicava soltanto l'appartenenza di uno schiavo ad un proprietario temporale, ma poteva altresì consistere nel marchio mediante il quale un fedele significava la propria appartenenza ad una determinata divinità.

**Prudenzio** riferisce come, nel culto di Dioniso, si usassero, per la consacrazione del fedele, [pag. 080] aghi che, arroventati, servivano ad imprimere la ***sfraghìs*** (*Perist*. 10, 1077).

Erodoto narra di un sacerdote di Eracle che, essendosi consacrato al suo Dio, ne recava su di sé le ***stìgmata***, le sacre *stimate*, talché non era permesso toccarlo (2, 113).[123] Il che vale ad illuminare il passo della lettera ai Galati (6, 17): *Nessuno ormai mi dia molestia, che io porto nel mio corpo le stimate (**stìgmata**) di Gesù*.[124]

**[Marchio e protezione]**

Volendosi interpretare questo aspetto della ***sfraghìs***, non è necessario ricorrere ad analogie col mondo greco. L'imposizione da parte di Dio di un marchio tale da rendere inviolabile un individuo è infatti biblica.

Il primo esempio che incontriamo è quello di Caino, bollato da Dio perché nessuno lo uccidesse (Gen **4,** 15).[125] È il segno della protezione che Dio concede

[122] DOELGER, op. cit., pp. 23-32.

[123] L'uso di questi tatuaggi esisteva anche presso i cristiani: *Molti* - scrive **Procopio di Gaza** - *si facevano tatuare sulla mano o sul braccio il nome di Gesù o la croce* (Pg 82, 2401).

[124] DOELGER, op. cit., pp. 39-51.

[125] Vedi W. VISCHER, *Les Livres de Moise* (trad. franc.), p. 103.

al peccatore. **Ezechiele** parla del marchio da Dio impresso in fronte ai membri del futuro Israele (IX, 4).
Risulta così tracciata una prima tipologia della ***sfraghìs***. Colpisce il fatto che questo segno consistesse in una T [tau]. A sua volta il Nuovo Testamento ci mostrerà, nell'Apocalisse, i santi segnati con il marchio dell'Agnello (7, 4),[126] ed anche questo segno sarà verosimilmente quello della croce, ossia la T. Riflettendo ora come l'Apocalisse sia satura di reminiscenze battesimali, apparirà evidente il carattere allusivo di questo segno alla ***sfraghìs*** della liturgia della iniziazione. [pag. 081]
Non è comunque difficile da individuare, date le premesse suesposte, il senso che assumerà la ***sfraghìs***. Essa indicherà l'inviolabilità del cristiano,[127] il che è in rapporto diretto con il segno stesso della croce. Fu proprio in virtù della croce che Cristo spogliò i principati e le potenze. Esse sono ormai vinte.
Il cristiano partecipa dunque, mediante il **Battesimo**, della vittoria di Cristo. Ormai le potenze del male sono impotenti contro di lui è sufficiente perciò che egli si segni col segno di croce per ricordare alle potenze nemiche la loro sconfitta e metterle in fuga. Ciò vale anzi tutto per il rito battesimale, come dimostra **Cirillo di Gerusalemme**: *L'invocazione della grazia, segnando la tua anima col suo sigillo (**sfraghìs**), impedisce che tu sia posseduto dal demonio* (PG 33, 441 C).
Il catecumeno potrà affrontare senza timore il demonio nella suprema lotta del **Battesimo** in cui egli discende nelle acque della morte, perché e marcato con la ***sfraghìs***. E così altrove: *Il Signore non concede le cose sante ai cani, ma allorquando scorge una coscienza retta, vi imprime la sua **sfraghìs** meravigliosa e salutare, temuta dai demoni* (PG 33, 373 A).

**[La croce sulla fronte]**

Parlando della ***sfraghìs***, **Cirillo** non indica tuttavia la sola imposizione battesimale del segno di croce, ma altresì l'uso, conservatosi presso i cristiani, di farsi un segno di croce in fronte in ogni circostanza della vita: *Non arrossiamo della croce di Cristo, ma anche se taluno la dissimula, recane pubblicamente il marchio in fronte* (***sfraghízu***), *talchè i demoni, alla vista del sigillo regale,*

[126] Questi due ultimi passi sono, da **Cipriano**, riferiti espressamente al segno di croce tracciato in fronte ai cristiani (Test. 2, 22: CSEL, 90).

[127] *Il sacerdote ti ha segnato in fronte con la **sfraghìs*** - scrive **Cirillo** - *affinché tu riceva l'impronta del sigillo e sia consacrato a Dio* (PG 33, 1102 B).

*fuggano lontano tremanti. Fai questo segno* [pag. 082] (***semèion***) *allorché mangi e bevi, quando sei seduto, quando sei a letto, quando ti alzi, quando parli, accompagnalo insomma ad ognituo atto* (PG 33, 472 B).

**Cirillo** ritorna più oltre sullo stesso concetto: *Non vergogniamoci di confessare il crocifisso. Tracciamoci il segno di croce* (***sfraghìs tu staurù***) *senza esitare, sulla fronte, con le dita, in ogni circostanza: mangiando e bevendo, entrando e uscendo, prima di addormentarci, coricandoci o levandoci. Ciò rappresenta una grande protezione* (***fylaktèrion***),[128] *gratuita per i poveri, facile per i deboli: poi che la grazia viene da Dio. È un segno per i fedeli ed il terrore dei demoni, dei quali egli ha trionfato con essa. Quando essi vedono la croce, si ricordano del Crocifisso, e temono colui che ha schiacciato loro il capo* (PG 33, 816 B).

Di tale significato della ***sfraghìs*** possediamo due testimonianze di grande rilievo. La prima nella ***Vita di Antonio*** [redatta da Atanasio], là dove si narra della tentazione. Alcuni visitatori, cui Antonio ha vietato l'ingresso alla cella, sono costretti a trascorrere fuori il giorno e la notte. *Ed ecco che essi odono, provenienti dall'interno, un clamore di folla, e voci, e gemiti, e urla: Vattene da qui! Che fai nel deserto? Non resisterai ai nostri attacchi. In un primo tempo coloro che si trovavano all'esterno pensarono che dentro si svolgesse una lotta. Ma dopo aver guardato attraverso il buco della serratura, e non avendo scorto nulla, compresero trattarsi di demoni e, atterriti, chiamarono Antonio. Questi, badando più a loro che ai demoni, si avvicinò alla porta e li persuase a ritirarsi: Fatevi il segno di croce* (***sfraghìsate heautùs***) - disse [pag. 083] loro - *e partite tranquilli. Ed essi se ne andarono, forti del segno di croce* (Vit. Ant. 13).[129]

L'altro episodio è narrato da **Gregorio di Nissa** nella *Vita* di **Gregorio** il Taumaturgo. Un diacono, giunto di sera in una città, volle fare un bagno. *Ma regnava in quei luoghi un demone omicida che infestava le terme. La sua potenza malefica si esercitava dopo il calar del sole, contro quanti si avvicinavano ai bagni che, per questo motivo, dopo il tramonto erano deserti. Il diacono chiese al custode che gli aprisse la porta. Questi lo informò di come nessuno, tra quanti osarono avvicinarsi alle acque a quell'ora, avesse fatto*

[128] Su questo termine, Vedi DOELGER, ***Sfraghìs***, pp. 119 ss. **Cirillo** lo usa particolarmente per l'unzione post-battesimale.

[129] Vedi S. **Atanasio**, *The Life of st. Antony*, traduzione e note a. cura di R. T. Meyer, Westminster, 1950, pp. 110-111.

*ritorno coi propri piedi, ma tutti fossero caduti in potere del demone e molti, imprudenti, fossero ormai affetti da malattie incurabili*.[130]
Il diacono tuttavia insistette e il custode gli consegnò la chiave. *Non appena si fu spogliato e fu entrato nel bagno, visioni di varia e terrificante natura gli furono suscitate contro dal demonio: fantasmi d'ogni sorta in una commistione di fiamme e di fumo gli si presentavano alla vista in forma d'uomini e d'animali, sibilando alle sue orecchie, avvicinandosi al suo respiro, disponendosi in cerchio intorno a lui. Ma il diacono, protetto dalla* ***sfraghìs*** *ed invocando il nome di Cristo, attraversò, senza danno, la prima stanza*. Lo stesso accade nella seconda: nuovi fantasmi, nuovo segno di croce. Finché il diacono, fatto il bagno, esce ristorato riempiendo di stupore il custode (PG 46, 952 A-C).

**[*Sfraghìs* e circoncisione, segno dell'Alleanza]**
I contenuti simbolici della ***sfraghìs*** esaminati finora [pag. 084] erano soprattutto in relazione col valore attribuito al termine nel mondo ellenistico.
Un ultimo testo di **Cirillo** varrà ad orientarci altrimenti, prospettandocene un nuovo simbolismo che ci consentirà di cogliere il senso profondo del rito: *Dopo la fede* - egli scrive - *ed essendo stati circoncisi nel* ***Battesimo*** *ad opera dello Spirito Santo, ci è imposta, come ad Abramo, la* ***sfraghìs*** *spirituale* (PG 33, 513 A). Si entra così in un ordine di idee del tutto nuovo: la ***sfraghìs*** battesimale è messa in relazione con la circoncisione ebraica. Come questa era il sigillo dell'alleanza con Dio e dell'incorporazione all'antico Israele, così il **Battesimo** appare come pegno della nuova alleanza e incorporazione ad Israele nuovo.[131]

**[*Sfraghìs* e alleanza]**
La ***sfraghìs*** ci introduce così nella teologia dell'alleanza e, di conseguenza, si stabilisce la relazione tra il **Battesimo** e la sua figura nell'Antico Testamento. La importanza di una interpretazione siffatta risiede nel numero di testi del Nuovo Testamento che ne interessano la discussione.[132]
**Paolo** allude non di rado alla ***sfraghìs***, come ad esempio, nella Lettera agli Efesini: *In lui voi avete creduto e foste* ***segnati col sigillo dello Spirito Santo della promessa*** (1, 13). Si noti come il nesso esistente tra la fede e la ***sfraghìs***,

[130] Sulla relazione tra le acque e i demoni nel mondo pagano, Vedi **Tertulliano**, de Bapt. 5.

[131] L'espressione *pegno dell'alleanza* è usata dalle *Const. Apost*. 7, 22, 2, a proposito del **Battesimo**.

[132] Sulla coincidenza tra il Battesimo e la circoncisione; nel NT, Vedi O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, pp. 50-63.

richiami il testo di **Cirillo** in cui si parlava di Abramo, la prassi battesimale, dove la ***sfraghìs*** succede - onde sancirla - alla professione di fede, riproduce la prassi di Abramo. **Paolo** si serve del resto della parola ***sfraghìs*** per designare la circoncisione di Abramo: *Abramo ricevette il segno* [pag. 085] *della circoncisione come suggello* (***sfraghìs***) *della giustizia ottenuta mediante la fede quando era incirconciso* (Rm 4, 11).
I due passi coincidono puntualmente. È quindi lecito pensare che **Paolo**, parlando della ***sfraghìs*** dei cristiani - che interessa il momento successivo alla fede - intendesse istituire un parallelo tra il **Battesimo** e la circoncisione in quanto ***sfraghìs*** dell'antica Alleanza.[133]

**[*Sfraghis* e la nuova circoncisione: il Battesimo]**
L'uso del termine ***sfraghìs*** onde indicare la circoncisione e peraltro abbastanza frequente. Assente dalla traduzione dei Settanta, sarà **Paolo** il primo ad usarlo, imitato dai Padri. Per non citare che un esempio, **Eusebio di Cesarea** scrive: *Abramo, già avanti negli anni, sottopose per primo il proprio corpo alla circoncisione, quasi ad un marchio* (***sfraghìs***) *da trasmettere a quanti sarebbero nati da lui, come segno di appartenenza alla sua razza* (Dem. Ev. 1, 6: PG 22, 49 C). La circoncisione è dunque il segno di appartenenza alla stirpe di Abramo, all'antico Israele, nonché la garanzia delle promesse che gli sono state fatte con l'alleanza.
Ma la circoncisione non era che una figura: la vera ***sfraghìs*** sarà quella della nuova Alleanza. Il che troviamo suggerito da **Paolo** in un passo di cui s'è già parlato, ma che è opportuno citare per esteso: *Quanto a me, non voglia Iddio che io mi glorii in altro che nella croce di Nostro Signor Gesù Cristo... Poiché in lui né la circoncisione né 1'incirconcisione hanno valore alcuno: ciò che conta è la nuova creatura... Nessuno* [pag. 086] *ormai mi dia molestia, poiché io porto nel mio corpo le stimate di Gesù Cristo* (Gal 6, 14-15). È forse da ravvisare in questi ***stìgmata*** un'allusione ai marchi dei sacerdoti pagani.
Ma il contesto giustifica anche un'altra soluzione. Ciò in cui **Paolo** fa consistere il segno della propria dignità, che fa di lui un uomo consacrato, non è più la circoncisione, ma la croce di Cristo. E di questa croce egli reca i segni sul proprio corpo. Sono segni che egli ha ricevuto per la prima volta allorchè è diventato una

[133] D'altra parte, il processo ***consignatio***-Battesimo sembra corrispondere ritualmente all'assimilazione dei proseliti alla comunità ebraica (circoncisione-Battesimo). Vedi Gregory DIX, *The Seal in the Second Century*, in Theology, gen. 1948, p. 7.

nuova creatura, cioè all'atto stesso del **Battesimo**. C'è sullo sfondo la ***sfraghìs*** battesimale in forma di croce, opposta all'antica circoncisione come segno dell'alleanza.[134]

**[Abramo, 316, IH]**

Lo stesso ordito di allusioni battesimali sembra sottintendere un testo dello Pseudo **Barnaba**: *Direte forse che si circoncideva (il popolo ebraico) onde apporre un sigillo (**sfraghìs**) (all'alleanza). Ma anche i sacerdoti degli idoli sono circoncisi. Appartengono per questo all'alleanza? Sappiate che Abramo, che praticò per primo la circoncisione, la compì in ispirito, con lo sguardo rivolto a Gesù: egli aveva infatti compreso quale insegnamento contenessero tre lettere. Narra la Scrittura che egli circoncise gli uomini della sua casa in numero di 318. Ma 18 si scrive mediante una iota, che vale dieci, ed un eta che vale otto. E come la croce a forma di T doveva significare la grazia, si aggiunge ancora 300 (= T). Le due lettere, unite, designano Gesù* (9, 6-8).

Qualunque sia il valore di tale interpretazione; è importante vedere come **Barnaba** ci mostri, nella circon- [pag. 087] -cisione [circoncisione], il simbolo del segno T che veniva impresso in fronte al battezzato, e dell'anagramma del nome di Gesù: IH. Come s'è detto, alcuni fedeli si facevano tatuare tale segno sulla pelle.

**[Asterio d'Amasea]**

È possibile, attraverso questa serie di testi, intravedere quel parallelismo tra la circoncisione e la ***sfraghìs*** già rivelato e definito da **Asterio d'Amasea**: *Perché la circoncisione aveva luogo l'ottavo giorno? Perché durante i primi sette il bimbo era avvolto nelle fasce, ma l'ottavo, liberato da queste, riceveva la circoncisione, segno del suggello della fede di Abramo. È la figura di quanto si attende da noi: dopo aver sopportato la settimana della vita, cioè le catene del peccato, dovremo, alla fine dei tempi, spezzare tali legami e, circoncisi della morte mediante la risurrezione, come nell'ottavo giorno, scegliere la vita degli angeli. Lo scopo era di insegnare ai cristiani, ancor prima delle fasce, a contrassegnare i bimbi del suggello (**sfraghìs**) per mezzo del **Battesimo**, nella circoncisione di Cristo, come dice **Paolo**: In lui siete stati circoncisi di una circoncisione non fatta da mano umana, essendo stati seppelliti con lui nel*

[134] Vedi anche Col **2**, 11-12: In lui siete stati circoncisi di una circoncisione non fatta da mano umana, essendo stati seppeliti con lui nel **Battesimo**, come nella circoncisione di Cristo.

***Battesimo**, come nella circoncisione di Cristo* (Col **2**, 11-12) (*Hom. Ps. 6*: PG 40, 445 A).[135]

**[Circoncisione nell'ottavo giorno e risurrezione]**

Come si vede, il confronto tra la circoncisione e la ***sfraghìs*** non è che un aspetto del più vasto tema della circoncisione come figura del **Battesimo**. Particolarmen- [pag. 088] -te [particolarmente] frequente è il parallelo tra la circoncisione dell'ottavo giorno e il **Battesimo** in quanto partecipazione della risurrezione di Cristo avvenuta all'indomani del sabato, cioè l'ottavo giorno. È questo uno degli aspetti sotto i quali i Padri consideravano l'ottavo giorno figurato nell'Antico Testamento.

**Giustino**, ad esempio, scrive: *Il precetto della circoncisione, che ordina che i bimbi siano circoncisi l'ottavo giorno, è il* tipo *della vera circoncisione che vi circoncide dell'errore e del peccato in virtù di colui che risorse da morte il primo giorno della settimana, Nostro Signore Gesù Cristo, poiché il primo giorno della settimana è anche l'ottavo* (*Dial*. 41, 4).[136]

**[*Sfraghìs* e marchio dello Spirito]**

Il confronto con la circoncisione vale ad illuminare un altro aspetto della ***sfraghìs***. Osserveremo come **Paolo** ponga in relazione la ***sfraghìs*** con lo Spirito Santo (Ef., I, 13), senza giungere peraltro ad una netta definizione del carattere sacramentario della ***sfraghìs*** stessa. Tale relazione si riproporrà presso i Padri e intenzionalmente sostanziata, questa volta, di chiari riferimenti al culto. **Cirillo di Gerusalemme** ricorda ai battezzati *come sia stato loro impresso il marchio (**sfraghìs**) della comunione dello Spirito Santo* (PG 33, 1056 B).

Il tema della ***sfraghìs*** si presenta così doppiamente articolato: da una parte, in quanto impressione del segno di croce, è in relazione con Cristo crocifisso;[137] dall'altra, con lo Spirito Santo. **Ambrogio** considera appunto questa pluralità di aspetti: *Ovunque siano il Padre, il Figlio e lo Spirito, una è l'azione, una la santificazione. Ciò nondimeno, vi sono cose che sembrano particolari. In che*

[135] La circoncisione che era somministrata l'ottavo giorno - scrive **Gregorio di Nazianzo** - era una specie di figura delle *sfraghìs* (PG 36, 400 A). Si tratta del **Battesimo** dei bimbi. È da notare che O. CULLMANN si fonda principalmente sul parallelo tra la circoncisione e il Battesimo, per stabilire, contro Karl BARTH, il carattere neotestamentario del Battesimo dei bimbi (*Die Tauf lehre des Neuen Testaments*, p. 51).

[136] Vedi anche **Ambrogio**, *Exp. Psalm. 118, Prol*.; **Crisostomo**, PG 50, 807; **Eusebio**, *Com. Ps. 6*, PG 23, 120 A.

[137] *Il catecumeno crede nella croce del Signore Gesù, con la quale anch'egli è stato contrassegnato* (**Ambrogio**, *de Myst.*, 20: Botte 113-114).

*modo? Dio ti ha unto, il Signore ti ha segnato col marchio e ha posto lo Spirito Santo nel tuo cuore. Ricevi ora qualcos'altro, poiché, come lo Spirito Santo e nel tuo cuore, anche Cristo è nel tuo cuore. Cristo che dice nel Cantico: Ponimi come un segnacolo (**signaculum**) sul tuo cuore, Cristo ha impresso su di te il suo sigillo. Come? Poi che fosti marcato con la forma della croce della sua passione, hai ricevuto il marchio a sua somiglianza* (*de Sacr*. 6, 5-7: Botte 99).

Questa pluralità di riferimenti alla ***sfraghìs*** è senza dubbio l'espressione del convergere nel rito di numerose tradizioni. L'interpretazione cristologica si riallaccia al segno di croce, a sua volta connesso col tema biblico del marchio che, impresso in fronte, rende inviolabile chi lo porta. L'interpretazione paolina deve senz'altro ricongiungersi al tema della circoncisione, cioè al segno della nuova alleanza.

Un motivo corrente è infatti quello della seconda alleanza, non più sancita da un segno impresso nella carne ma da un sigillo spirituale: una trasformazione operata dallo Spirito. Ciò spiegherebbe come il riferimento rituale sia meno chiaro quando si tratta dell'angolo visuale paolino, e come la ***sfraghìs*** rituale abbia potuto essere applicata vuoi nel senso di una conformazione alla morte di Cristo, vuoi nel senso dell'effusione dello Spirito.

**[Alleanza e 'carattere'-sigillo battesimale]**

Ciò che tuttavia ci preme, poiché tale è l'aspetto fondamentale di questa seconda prospettiva simbolica, è la relazione tra la circoncisione e il **Battesimo**, come pegno dell'alleanza.[138] Essa ci aiuta a penetrare uno dei motivi [pag. 090] essenziali della teologia del **Battesimo**, quello del ***carattere*** battesimale. La circoncisione è il segno dell'alleanza, ed il carattere fondamentale dell'alleanza consiste nell'essere un atto d'amore mediante il quale Dio si impegna a disporre dei suoi beni in favore di colui col quale conclude una alleanza. La circoncisione è il sigillo di questo impegno, caratterizzato dal fatto che è irrevocabile: che cioè, per quanto gravi possano essere, le infedeltà dell'uomo possono solo escluderlo dal beneficio della promessa, mai far sì che la promessa sia abolita. Essa costituisce un ordine stabile, definitivo, cui l'uomo potrà sempre ricorrere.

**[Indelebile sfraghìs]**

Riprendendo ora in esame gli elementi che concorrono presso i Padri a definire la ***sfraghìs*** battesimale, uno se ne troverà della massima importanza e di cui s'è

[138] Sul parallelismo generale tra la circoncisione e il **Battesimo**, Vedi **Origene**, *Com. Rom*. 2, 12-13: PG 14, 900.

finora taciuto: il suo carattere indelebile. È di **Cirillo di Gerusalemme** l'espressione ***sfraghìs*** *santa e indelebile* (PG 33, 359 A) e, altrove, egli scrive: *Vi conceda il Signore il sigillo indelebile dello Spirito Santo, per la vita eterna* (PG 33, 365 A).
Nel che si volle talvolta scorgere, seguendo la simbolica ellenistica, quasi un marchio indelebile impresso nell'anima. Una intepretazione siffatta è tuttavia troppo vincolata al dato materiale. In realtà, l'indelebilità del carattere battesimale trae origine dal suo stesso fondarsi sull'impegno irrevocabile di Dio.
La ***sfraghìs*** del **Battesimo** è dunque (espressione di un **impegno assunto da Dio** nei confronti del battezzato, che acquista in tal modo un diritto irrevocabile ai benefici della grazia. Egli potrà perdere il beneficio di questo diritto, mai far sì che il beneficio venga revocato.
È qui contenuta, in nuce, l'intera teologia del carattere sacramentale, conformemente alla definizione che [pag. 091] **Agostino** doveva darne contro i Donatisti, condannando la ripetizione del **Battesimo**. Questo è donato irrevocabilmente. L'uomo può, col peccato, sottrarsi al beneficio, ma qualcosa sussiste che si chiama ***carattere*** - fondato sull'impegno irrevocabile dell'amore di Dio, ufficialmente sancito dalla ***sfraghìs*** battesimale.
**Basilio** aveva preceduto **Agostino** nella formulazione di questa dottrina: *Sebbene lo Spirito Santo non si unisca agli indegni, non sembra tuttavia abbandonare del tutto coloro che una volta furono segnati col marchio (**sfraghìs**), aspettando che la conversione. rechi loro la salvezza. Soltanto con la morte lo Spirito Santo sarà totalmente strappato all'anima che ne ha profanato la grazia* (PG 32, 141 D).

**[Conclusione parziale]**
S'è così considerata la grande varietà di motivi di cui si compone la dottrina della ***sfraghìs***, in quanto rito particolare e, al tempo stesso, aspetto del **Battesimo**. È chiaro infatti come il **Battesimo** stesso sia il pegno dell'alleanza. Così **Cirillo**, in una breve formula: *Chi non riceve la **sfraghìs** mercé il **Battesimo**, non entrerà nel re-gno dei cieli* (PG 33, 432 A). La varietà dei riti ha lo scopo di illustrare in modo tangibile la ricchezza di effetti operati nel **Battesimo** propriamente detto: **le vesti candide, l'incorruttibilità restituita; l'immersione, la distruzione dell'uomo vecchio; la *sfraghìs*, la nuova alleanza**. Perciò il loro significato è da ritenersi importante.
Ora, dallo studio della ***sfraghìs*** riteniamo come questo significato dei sacramenti sia da ricercare nelle loro figure veterotestamentarie. Attorno a questa tipologia

biblica si innestano delle combinazioni tematiche di origine ellenistica, ricche di significato senz'altro, ma che devono essere sempre riferite alle loro radici scritturali.

[pag. 092]

## *Capitolo quarto*
## Le figure del Battesimo: la Creazione e il Diluvio.

Trattando della simbolica del rito battesimale d'immersione e di riemersione, abbiamo intenzionalmente trascurato quelle figure veterotestamentarie del rito che occupano, nelle catechesi patristiche, le posizioni di maggior rilievo. Ben presto se ne compilarono elenchi, il più antico dei quali è reperibile nel *de Baptismo* di **Tertulliano**, ripreso poi e sviluppato da **Didimo** Alessandrino (PG 39*, 693).
Quello di **Cirillo di Gerusalemme** non si trova nelle *Catechesi mistagogiche*, ma nella *Catechesi sul* ***Battesimo*** (PG 33, 433). **Ambrogio** si occupa invece di tali figure in una parte delle catechesi mistagogiche (*de Sacr*. 1, 11-24: Botte 57-61; *de Myst*. 8-27: Botte 110-116).
L'unica eccezione è costituita dalle catechesi siriache di **Teodoro di Mopsuestia** e dello Pseudo **Dionigi**: come s'è detto, la scuola antiochena era decisamente ostile alla tipologia.
Le singolari concordanze riscontrabili tra tali elenchi dimostrano come essi procedano da un comune patrimonio dottrinale risalente alle più remote origini della Chiesa. Infatti, se anche gli elenchi sono di epoca posteriore, le figure sono già contenute negli scritti neo- [pag. 093] -testamentari [neotestamentari] e dei primi autori ecclesiastici: la traversata del Mar Rosso e il diluvio sono ricordati, l'una dalla Prima lettera ai Corinti (10, 1-5), l'altro dalla prima lettera di **Pietro**

(1Pt 3, 19-21);[139] la roccia di Horeb è figura per san **Giovanni** del **Battesimo** (Gv 7, 38). **Barnaba**, **Giustino**, **Ireneo** fanno menzione di questi stessi temi e di altri ancora, quali l'acqua di Marra e il bagno di Naaman. Le letture liturgiche del Sabato Santo, preparatorie al **Battesimo**, rappresentano l'eco della dottrina tradizionale.[140]

Le figure del Vecchio Testamento non hanno, nel pensiero patristico, valore semplicemente *illustrativo*, ma servono prima di tutto a giustificare e ad avvalorare il **Battesimo**, dimostrando come esso fosse stato annunciato da una intera tradizione: si tratta insomma di testimonia (**Ambrogio**, *de Myst*. 9-12: Botte 110-111) cui è affidato lo scopo precipuo di spiegarlo. Tale interpretazione conserva, sostanzial-mente, tutto il suo credito. Volendo infatti cogliere il significato profondo del **Battesimo**, è indubitabile che le nostre indagini dovranno orientarsi verso l'Antico Testamento.

Il **Battesimo** relativamente al suo significato fondamentale, si situa, come ha rettamente osservato Oscar CULLMANN, nel prolungamento stesso delle grandi opere di creazione e di liberazione compiute da Dio nell'Antico Testamento. Ciò nondimeno, avendo avuto origine in Israele, esso vuol essere interpretato sulla scorta di ciò che i dati materiali che ne costituivano il simbolo significavano per [pag. 094] l'antica gente ebraica. Il **Battesimo** si esplica pertanto nell'ambito di una simbolica giudaica.[141]

Lo studio di tali figure dovrebbe quindi procedere dalla considerazione dei singoli contenuti simbolici; ma in realtà tali contenuti possono essere ricondotti ad un duplice aspetto, valido per ciascuno di essi.

Da una parte l'acqua, in quanto principio distruttivo, è lo strumento della sentenza di annientamento del mondo peccatore; dall'altra, in quanto principio creativo, essa è 1'ambiente vivifico in cui vede la luce la nuova creatura. Basterà quindi seguire l'ordine - storico - delle catechesi stesse.

La prima figura battesimale propostaci dalle catechesi più antiche è quella delle **acque primordiali**. Il parallelo può, a prima vista, sorprendere e sembrare artificioso. Sarà tuttavia opportuno ricercare assiduamente, oltre le eventuali

[139] Vedi BO RREICKE, *The disobedient spirits and christian baptism*, Lund, 1948.

[140] Si veda sulla questione nel suo aspetto generale, Per LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'Ancienne Eglise*, Lund, 1941.

[141] Vedi in particolare W. F. FLEMINGTON, *The New Testament doctrine of baptism*, Londra, 1948.

coincidenze *illustrative* inerenti alle immagini,[142] quelle analogie teologiche in cui consiste essenzialmente la tipologia.

Nel caso particolare, l'analogia ci sembra evidentissima. I profeti hanno annunciato che Dio, alla fine dei tempi, farà sorgere una nuova creazione: tale concezione occupa in **Isaia** un pasto considerevole. Si è perfino osservato che il termine *creare* - ***barah*** - è inizialmente usato per designare tale creazione futura.[143]

Ci troviamo perciò di fronte ad una tipologia escatologica, in cui la prima creazione è presentata [pag. 095] come la figura della seconda che sarà realizzata alla fine dei secoli.

Il Nuovo Testamento ci mostra questa nuova creazione già attuata in Cristo. L'Incarnazione è la creazione del nuovo universo; di questa nuova creazione, che prosegue nella storia attuale, il luogo di realizzazione è il **Battesimo**.[144] Esso è, invero, nuova creazione e *rigenerazione*, secondo l'espressione di **Giovanni** (Gv 3, 5), e **Paolo** definisce il neobattezzato una *nuova creatura* (2Cor 5, 17); questa *ricreazione* è operata appunto nelle acque battesimali (Gv 3, 5).

L'analogia tra le acque primordiali e le acque battesimali è un aspetto del parallelismo - sostanzialmente biblico - tra la prima e la seconda creazione.

È dunque nell'ambito di una tradizione biblica che **Tertulliano**, volendo nel *de Baptismo* giustificare l'uso dell'acqua nel **Battesimo**, si fonda, in primo luogo, sul racconto della creazione secondo la Genesi.

In tale narrazione l'acqua presenta due caratteri che saranno ripresi dal **Battesimo**: è l'elemento primordiale in cui fa la sua prima apparizione la vita, ed è santificata dallo Spirito Santo. **Tertulliano** ne sviluppa il primo aspetto: *Bisogna prima di tutto, o uomo, che tu veneri l'antichità delle acque, in quanto sono l'elemento primordiale* (*de Bapt*. 2).

La terra stessa è sorta dalle acque. *Ordinati che furono gli elementi del mondo, allorché fu necessario popolarli, fu ordinato alle acque primordiali di produrre i viventi. L'acqua primitiva ha generato la vita; non ci sorprenda perciò il potere vivifico delle acque batte-simali* (*de Bapt*., 2). [pag. 096]

A questo aspetto un altro se ne aggiunge: il fatto che *lo Spirito di Dio era portato sulle acque, lui che doveva ricreare i battezzati. Il Santo era portato da ciò che*

[142] Prendiamo il termine da A. G. HEBERT, *The Authority of the Old Testament*, pp. 210-211.

[143] P. HUMBERT, *Emplois et portée du verbe ' bara' dans l'Ancien Testament*, in Theol. Zeitschr., noVedi 1947, pp. 401 ss.

[144] Vedi N. A. DAHL, *La terre où coulent le lait et le miel*, Mélanges Goguel, 1950, pp. 62-70.

*era santo, o meglio, ciò che portava derivava la propria santità da colui che veniva portato. In tal modo, la natura delle acque, santificata dallo Spirito, ha ricevuto la facoltà di essere - a sua volta - santificatrice. Tutte le acque, in virtù dell'antico privilegio che le contrassegnò fin dall'origine, diventano perciò - mediante l'invocazione di Dio - un mistero di santificazione* (*de Bapt*., 2). È così definito il principio della consacrazione dell'acqua battesimale, cui il cristiano primitivo attribuiva grande importanza: *Hai veduto l'acqua. Ma se lo Spirito non discende a consacrarla, l'acqua non possiede la facoltà di guarire* (**Ambrogio**, *de Sacr*. 1, 15: Botte 58).

**Didimo Alessandrino** si rifà direttamente - sviluppandolo - al testo di **Tertulliano** : *L'indivisibile ed ineffabile Trinità, prevedendo da tutta l'eternità l'umana caduta, nel momento stesso in cui suscitava dal nulla la sostanza dell'acqua, preparava agli uomini la guarigione che doveva essere concessa nelle acque. Lo Spirito Santo, portato sulle acque, le ha per ciò stesso santificate infondendo loro la fecondità. È di grande importanza il nesso che si può 'stabilire tra queste e il fatto che, al momento del **Battesimo** di Gesù, lo Spirito Santo sia disceso sulle onde del Giordano e vi abbia sostato* (PG 39, 692 C). Torna così a proporsi il rapporto di coincidenza, di cui **Didimo**, con ragione, segnala l'importanza, tra la discesa dello Spirito sulle acque primordiali e la sua discesa sul Giordano.

Una interpretazione siffatta non è arbitraria: al con- [pag. 097] -trario [contrario], esprime puntualmente il significato della colomba battesimale: essa sembra richia-mare, in senso letterale, lo Spirito di Dio librantesi *sulle acque primordiali*.[145]

A questo punto non possono sussistere dubbi sul significato della figura: come lo Spirito Santo librato sulle acque primitive, vi ha suscitato la prima creazione, così, discendendo sulle acque del Giordano, vi ha suscitato la seconda creazione, cui il battezzato nasce nelle acque consacrate dall'***epìclesi***.

Si viene così precisando il valore cosmico del **Battesimo** in quanto creazione nuova e ripresa della creazione originaria. La tipologia acquista la pienezza del proprio significato nella espressione del reale rapporto di corrispondenza tra le due azioni creative di Dio. Il simbolismo dell'acqua nel **Battesimo** ne è il segno

[145] C. K. BARRET, *The Holy Spirit and the Gospel tradition*, Londra, 1945, p. 39.

sensibile; nell'acqua del **Battesimo** è così implicita una precisa allusione alle acque primordiali.[146]

Si spiega, a questa luce, la diffusione stessa del tema. **Cirillo di Gerusalemme** scrive ad esempio: *Se vuoi sapere perché la grazia sia concessa attraverso l'acqua e non un altro elemento, ne troverai la ragione nella Scrittura. Grande cosa è l'acqua: il più bello tra i quattro elementi sensibili del cosmo. Il cielo è la sede degli angeli, e i cieli sono fatti d'acqua; la terra è la patria degli uomini, ed anche la terra è nata dalle acque, e prima della creazione in sei giorni delle cose visibili, lo Spirito di Dio si muoveva sulle acque. L'acqua è il principio del cosmo, ed il Giordano del Vangelo* (PG 33, 433 A). [pag. 098] Si noti come **Cirillo**, fedele alla cosmglogia biblica, situi la sede degli angeli nelle acque superiori.

Gli svolgimenti di maggior rilievo sono tuttavia quelli di **Ambrogio** che, nel de Sacramentis, dimostra come il **Battesimo** sia rigenerazione, ossia una creazione nuova. Egli si domanda perché questa rigenerazione abbia luogo nell'acqua: *Perchè sei tu immerso nell'acqua? È scritto: Producano le acque gli esseri viventi* (Gen 1, 20). *Ed i viventi nacquero. Ciò è avvenuto all'inizio della creazione. E l'acqua, come già ha dato luogo alla vita naturale, era destinata a rigenerarti per la grazia. Imita dunque il pesce, cui è stata concessa una grazia minore* (3, 3; Botte 72).[147]

Si comprenderà meglio questo passo ricordando come il *pesce* - ***ikhthys*** - fosse figura di Cristo e quindi del cristiano. Meno nota è invece l'origine battesimale del tema, rintracciata dal Doelger.[148] Essa è reperibile nel de Baptismo di **Tertulliano**: *Noi non siamo che piccoli pesci (**pisciculi**) secondo l' **ikhthys**, Gesù Cristo, nel quale nasciamo, e non viviamo che restando nell'acqua* (*de Bapt*. 1). L'acqua battesimale genera i pisciculi, come le acque primordiali i pesci.[149]

Si osserverà forse che in questo primo ciclo simbolico le acque appaiono soltanto come elemento creativo - non distruttivo. Ciò non è del tutto esatto. Tracce di que-sto secondo motivo si trovano nelle liturgie copta ed etiopica della

---

[146] Vedi anche **Clemente Alessandrino**: *La nuova creazione* (**anaghènnesis**) *avviene in virtù dell'acqua e dello Spirito; come la creazione* (**ghénesis**) *dell'universo: Lo Spirito di Dio era portato sulle acque* (*Eclog. proph*., 7; Staehlin, 138).

[147] Vedi anche s. **Gerolamo**: *Lo spirito di Dio era portato sulle acque come un auriga su di un cocchio, e generava il mondo nascente ad immagine del **Battesimo*** (*Epist*., 69: PL 22, 659).

[148] F. J. DOELGER, *Pisciculi*, pp. 120 ss.

[149] Cf. già **Teofilo d'Antiochia**, *Ad Autolycum*, II, 16.

benedizione dell'acqua, in cui Dio è presentato come colui che, all'origine, ha *creato il cielo* [pag. 099] *e la terra e contenuto le acque del mare*.[150]
Si tratta di una eco del mito primitivo della creazione come vittoria di Dio sul drago di mare, il Leviatano, che il racconto della Genesi ha eliminato, ma di cui non mancano tracce nella Bibbia stessa. Il LUNDBERG potrà perciò scrivere: *Nelle liturgie copta e siriaca la potenza di Dio sulle acque è evocata quale si manifestò nella creazione; potenza in virtù della quale l'acqua della morte è misticamente trasformata, durante la consacrazione, in acqua generatrice di vita. La consacrazione dell'acqua è, insieme, purificazione e santificazione* (op. cit., pp. 12-13).
Ricorderemo anche che questo duplice aspetto riappare a proposito del **Battesimo** di Cristo nel Giordano, di cui s'è visto il rapporto con il racconto della creazione. Cristo è presentato come colui che trionfa del drago abitatore delle acque, prima ancora di infondere in esse una virtù santificatrice. Accanto al tema delle acque creatrici, è così presente, nella tipologia battesimale, quello delle acque della morte.
È tuttavia chiaro che per quanto concerne il ciclo della creazione l'elemento di vivificazione e di rigenerazione sarà sempre da considerarsi il più importante. Non si può dire altrettanto del tema del diluvio di cui ora ci occuperemo.
Esso è, tra le figure del **Battesimo**, una delle più frequentemente citate dai Padri e, come si vedrà, una delle più eloquenti. Nessun'altra può esserci di maggiore aiuto nella ricerca del significato profondo del simbolismo battesimale, che non è, prima di tutto, quello delle acque che lavano, ma delle acque che distruggono: il che ci consente di cogliere la relazione diretta tra il rito [pag. 100] stesso e la teologia battesimale come configurazione alla morte di Cristo. Ciò che conta soprattutto è stabilire un nesso tra il segno dell'acqua e la teologia del diluvio, tutta racchiusa entro queste linee essenziali: il mondo è sotto il dominio del peccato; Dio emette una sentenza di distruzione contro il mondo peccatore; un giusto è risparmiato perché da lui proceda una creazione nuova.[151] È appunto questo il *theologumenon* che il diluvio, la discesa agli Inferi, il **Battesimo**, il giudizio, realizzano nei diversi piani della storia sacra.
Il parallelismo diluvio-**Battesimo** è già definito nel Nuovo Testamento: *Cristo ha sofferto la morte, egli, giusto, per gli ingiusti, essendo stato messo a morte*

[150] DENZINGER, *Ritus Orientalium*, 1863, I, p. 205.

[151] Le pagine seguenti sul diluvio riproducono parzialmente il cap. dell'opera *Sacramentum futuri*, dedicato al medesimo argomento.

*secondo la carne, ma rivivificato per lo Spirito. Nel quale Spirito scese per proclamare* (***keryttein***) *agli spiriti che sono in carcere, i quali già furono increduli quando la pazienza di Dio aspettava, ai giorni di Noè, che si costruisse l'arca entro la quale pochi, cioè otto persone, furono salvi dall'acqua. La quale oggi salva noi in virtù del suo antitipo* (***antìtypos***), *il* ***Battesimo*** (1Pt 3, 18-21).

Il passo - uno dei più oscuri della Scrittura, come già osservava il Bellarmino - è stato recentemente chiarito da uno studio del BO REICKE.[152] La difficoltà principale era costituita dal termine ***kheryttein*** solitamente tradotto con *predicare*, ciò che sembrava sottintendere una conversione degli spiriti prigionieri.

Non si tratta invece [pag. 101] di questo, quanto della proclamazione che Cristo fa della propria vittoria durante la **discesa agli Inferi**. Gli spiriti prigionieri sono gli angeli che, prima del diluvio, si erano innamorati delle figlie delle donne e, in conseguenza di ciò, come narra il Libro di Enoc (10, 46), furono rinchiusi nel grande abisso fino al giorno del giudizio. Cristo annuncia la loro sconfitta, ma i demoni, figli degli angeli decaduti, continueranno ad operare nel mondo.

Uno speciale rapporto intercorre tra questi, il paganesimo e l'Impero. Come Cristo ha affrontato coraggiosamente gli angeli caduti, che sono dei vinti, così i cristiani dovranno affrontare senza timore il mondo pagano ed i suoi demoni. Tale sembra essere il significato generale del brano.[153]

Ma l'autore tiene soprattutto a porre il parallelo **Battesimo** e diluvio. Il termine ***antìtypos*** definisce la realtà in opposizione alla figura (***typos***). Il diluvio è dunque il *tipo* cui corrisponde la realtà del **Battesimo**. E si tratta certamente di molto di più di una semplice analogia figurativa: di una interpretazione effettiva del rito battesimale. Come l'umanità peccatrice del tempo di Noè era stata distrutta in seguito a sentenza divina per mezzo dell'acqua, e solo un giusto era stato risparmiato, che fosse il primogenito dell'umanità nuova, così, nel **Battesimo**, l'uomo antico è abolito mediante il sacramento dell'acqua e colui che risale dalla piscina fa ormai parte della nuova creazione.

Tra il diluvio e il **Battesimo** va tuttavia situata la discesa agli Inferi, dove si ha la realizzazione sostanziale del mistero del diluvio. Nella morte di Cristo, l'umanità peccatrice, che egli ha assunto, è annullata dalle grandi acque della morte; ed [pag. 102] egli ne riemerge quale primogenito della seconda creazione. Ma il

[152] BO REICKE, *The disobedient Spirits and christian Baptism*, Lund, 1946, pp. 95 ss. Vedi anche GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christi in der Unterwelt*; W. RIEDER, *Die Vorstellung von der Hollenfahrt J. C.*, 1949, pp. 96-120.

[153] BO REICKE, op. cit., pp. 85 e 131.

**Battesimo**, dice **Paolo**, è imitazione sacramentaria della morte e della risurrezione di Cristo.[154]

È lecito osservare che, presentando il **Battesimo** come *antitipo* del diluvio, la prima lettera di san **Pietro** altro non fa che svolgere un tema già indicato nell'Antico Testamento. Analogamente i profeti avevano annunciato che, alla fine dei tempi, Dio avrebbe creato *nuovi cieli ed una nuova terra*, e la tipologia cristiana insegna che questa nuova creazione è inaugurata dalla risurrezione di Cristo e dal **Battesimo** che ne è la partecipazione. **Isaia** aveva annunciato un nuovo diluvio per la fine dei tempi (51, 9).[155]

Il tema è ripreso dalla seconda lettera di san **Pietro** (3, 3-10). Ora, l'insegnamento proposto dal testo consiste nel dire che questo giudizio escatologico si compie nel **Battesimo**. L'affermazione interessa la natura della tipologia stessa, fondata sulla tipologia escatologica veterotestamentaria, che, a sua volta, si *verifica* in Cristo e nel **Battesimo** in quanto sono essi l'avvento degli *ultimi tempi*.

La tipologia sacramentaria delineata dalla prima lettera di **Pietro** sarà ampiamente svolta dalla tradizione patristica. In un passo di **Giustino** troviamo 1'esegesi della tipologia della II lettera di **Pietro**: *Nel diluvio si opera il mistero* (***mystèrion***) *della salvezza. Il giusto Noè, e gli altri scampati al diluvio, cioè la moglie, i tre figli e le nuore, ascendono in tutti ad otto, dando così luogo al simbolo dell'ottavo giorno* (***tes*** [pag. 103] ***ogdoès hemèras***), *quando Cristo si mostrò risorto di tra i morti e che, implicitamente, viene sempre ad essere il primo della serie. E Cristo, primogenito di ogni creazione, è altresì divenuto, secondo un senso nuovo, il capo* (***arkhè***) (cf. Col 1, 18) *di un'altra razza: quella che egli stesso ha rigenerato mediante l'acqua e il legno che conteneva il mistero della croce, allo stesso modo che Noè fu salvato con i suoi dal legno dell'arca galleggiante sulle acque. Allorché dunque il profeta dice: Al tempo di Noè io ti ho salvato, egli, come ho già osservato, si rivolge anche al popolo fedele a Dio, al popolo depositario di tali simboli... E come tutta la terra, secondo la Scrittura, fu inondata, è chiaro che non tanto ad essa Dio ha parlato, quanto al popolo che gli ubbidiva, cui egli aveva allestito un luogo di riposo (**anàpausis**) a Gerusalemme, come venne precedentemente dimostrato attraverso i simboli del tempo del diluvio; voglio dire che quanti si sono premuniti con l'acqua, la fede e*

[154] Così ad es. il **Crisostomo**: L'immersione e la riemersione sono il simbolo della discesa agli Inferi e della risalita. Perciò **Paolo** definisce sepoltura il **Battesimo** (*Ho. 1Cor*., 40: PG 61, 348).

[155] Vedi J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, pp. 55 ss.

*il legno, e si sono pentiti dei propri peccati, sfuggiranno al giudizio finale di Dio* (*Dialogo* 138, 2-3).

**Giustino** illustra i dati neotestamentari e della prima lettera di san **Pietro** in particolare. L'acqua del diluvio è la figura dell'acqua battesimale. Abbiamo già detto su quali basi riposi tale analogia. Il rapporto si articola su due piani distinti. Da un lato, quello dell'analogia teologica tra il diluvio, la discesa agli Inferi e il **Battesimo**, trattandosi sempre delle vie del Signore: in tutti e tre i casi vi è un mondo peccatore che deve essere annientato dal castigo ed un giusto che viene risparmiato: il giusto del diluvio è Noè; della discesa agli Inferi, Gesù Cristo; del **Battesimo**, il cristiano, in quanto configurato a Cristo. [pag. 104]

Il **Battesimo** è così un'imitazione sacramentale della discesa agli Inferi e l'uno e l'altra sono figurati dal diluvio. Il **Battesimo** e il diluvio hanno tuttavia un elemento comune: l'acqua, che fa parte della tipologia *illustrativa*. Essa sola non sarebbe tuttavia sufficiente a fondare la tipologia; l'errore di taluni esegeti consiste appunto nella pretesa di individuare una menzione simbolica del **Battesimo** ovunque, nello Antico Testamento, sia fatto cenno all'acqua.

Le *illustrazioni* acquistano valore là dove corrispondono a segni atti a cogliere le analogie teologiche. L'acqua del battesimo, nella misura almeno in cui simboleggia un giudizio, sembra appunto contenere una allusione all'acqua del diluvio.

È finalmente da notare la relazione istituita tra il **Battesimo** e il giudizio: *Coloro che sono preparati dall'acqua, la fede e il legno, si sottrarranno al giudizio finale*. La relazione tra il **Battesimo** e l'escatologia si riallaccia al Nuovo Testamento e sembra autorizzata soprattutto dal **Battesimo** di **Giovanni**, giustamente interpretato come una aggregazione alla comunità messianica in vista del giudizio futuro.[156] Il VAN IMSCHOOT ha dimostrato come il senso primitivo della frase: *Io vi battezzo nell'acqua; egli vi battezzerà nel fuoco e nello Spirito*, fosse escatologico e comè soltanto **Giovanni** (3, 33) lo abbia modificato in senso sacramentario, talche il **Battesimo** di Spirito Santo, non è più il giudizio, ma il **Battesimo** cristiano giustapposto al **Battesimo** del Precursore.[157]

In questo testo vi è, di nuovo, il fatto che il **Battesimo** cristiano non è presentato soltanto come preparazione al giudizio escatologico - tema fondamen- [pag. 105] -tale [fondamentale] che ritroveremo altrove - ma anche come prefigurazione. Il **Battesimo** in virtù dell'immersione, e del simbolismo ad essa relativo, e quasi

[156] Vedi C. K. BARRETT, *The Holy Spirit in the Gospel Tradition*, p. 33.

[157] *Baptême de feu et baptéme d'eau*, in Eph. Lov., 1938, pp. 653 ss.

una anticipazione sacramentale - ed imitativa - del giudizio finale con- - sistente in un **Battesimo** di fuoco, grazie alla quale il cristiano, essendo già stato giudicato, sfuggirà al giudizio.[158]
**Origene** ce lo confermerà esplicitamente: *Nel **Battesimo** d'acqua siamo sepolti con Cristo; nel **Battesimo** di fuoco verremo configurati al corpo della sua gloria*.[159] Così, ricordo efficace della morte e della risurrezione di Cristo, considerato come **Battesimo** da Cristo stesso (cf Lc 12, 50), il **Battesimo** è anche profezia efficace della morte e della risurrezione escatologica. Queste tre realtà erano parimente prefigurate nel diluvio.

**[Simbolismo dell'ogdoade]**
Accanto al simbolismo dell'acqua, i testi finora considerati propongono alcuni altri temi: il primo e quello dell'***ogdoade***;[160] esso appare nella I lettera di **Pietro** a proposito degli otto personaggi dell'arca. Nella II lettera leggiamo: *Se Dio non ha risparmiato gli angeli che avevano peccato, ma li ha precipitati nell'inferno e confinati negli abissi tenebrosi, per essere riservati al giudizio; se non ha risparmiato il mondo antico, ma ha salvato il solo Noè, con altri sette, come predicatore della giustizia, allorchè mandò il diluvio sul mondo degli empi..., ciò significa che il Signore sa trarre dalla prova i pii* (2Pt 2, 4-9).
Ritroviamo il numero otto a proposito di Noè, e non più, questa [pag. 106] volta, in riferimento al numero di persone salvate nell'arca, ma alle genealogie antidiluviane.
Una tradizione - dipendente forse da certe tradizioni apocalittiche influenzate dalla concezione babilonese dei setti saggi prediluviani[161] - fa precedere Noè da sette generazioni (*Ric. Clement*., 1, 29). Il che testimonia ancora una volta i contatti dell'epistola con la letteratura apocalittica, anche se non ci illumina sul motivo per cui sottolinei tale aspetto a proposito del **Battesimo**. Infatti la ragione è che il numero otto indicava (ottavo giorno: quello della risurrezione di Cristo, che segue al sabato e di cui la domenica cristana costituiva il sacramento perenne. Ed il cristiano entra appunto a far parte della Chiesa mediante il **Battesimo**, somministrato la domenica di Pasqua, che è (ottavo giorno per

[158] EDSMAN, *Le baptême de feu*, pp. 124 ss.

[159] *Comm. Mt* 15, 23.

[160] Questo termine non ha qui nessun senso gnostico; significa solo ottavo , o meglio, gruppo di otto », si tratti di cose, persone, giorni, ecc. La sua formazione è analoga a quella di *ebdomada*

[161] W. STAERCK, *Die Saulen der Welt und des Hauses der Weisheit*, in Zeitsch. fuer Neut. Wiss., 1936, pp. 245 ss.

eccellenza. In tal modo si viene ben presto delineando la simbolica **Battesimo**-ogdoade.[162]

Una ulteriore conferma del simbolismo dell' ogdoade troviamo nel testo di **Giustino**. Egli indica chiaramente (ottavo giorno, che succede alla settimana e *che è implicitamente il primo*. Questo ottavo giorno raffigura la risurrezione di Cristo che ha avuto luogo Findomani del sabato; raffigura altresì il **Battesimo**, che è (inizio di una nuova era nonchè il primo giorno della nuova settimana; è infine la figura dell'ottavo giorno eterno destinato a succedere al tempo totale del mondo.[163]

Nella tradizione di **Giustino** si inserisce direttamente [pag. 107] **Asterio** in un passo di un sermone sul **Salmo** 6 (PG 40, 448 B-D)[164] in cui è illustrato lo svolgimento del tema dell' ***ogdoade***: *Perché il Signore è risorto l'ottavo giorno?- Perché la prima ogdoade di uomini al tempo di Noè, dopo la distruzione del mondo antico, ha formato un nuovo universo nella razza*. Ritorna la nozione della fine del mondo antico e della nuova creazione.

**Asterio** vede, nelle otto persone dell'arca donde è nata (umanità futura, la figura stessa di Cristo parimente impegnato a fondare una razza, e prosegue: *Come la. prima risurrezione della stirpe, dopo il diluvio, ha avuto luogo ad opera di otto persone, così anche il Signore inaugura la. risurrezione dei morti l'ottavo giorno, quando, dopo esser rimasto nel sepolcro, come Noè nell'arca, pone fine (**épausen**) al diluvio di impurità ed istituisce il **Battesimo** della rigenerazione, affinché, essendo stati sepolti con lui nel **Battesimo**, diveniamo partecipi della sua risurrezione*.[165] Qualche nuovo elemento precisa ulteriormente la tipologia del diluvio: in particolare, quello dell'arca paragonata al sepolcro. Il tema della cessazione del male è invece in rapporto col nome di Noè, che significa riposo (***anàpausis***).

La tipologia battesimale del diluvio proposta dai testi di **Giustino** è lo svolgimento di quella contenuta nella *I lettera di san **Pietro***. L'intero gruppo è caratterizzato dall'importanza che vi occupa il tema dell'ogdoade.

---

[162] Vedi sopra a pag. 48.

[163] È interessante notare come **Cirillo di Gerusalemme** presenti il **Battesimo** di **Giovanni** quale fine (***télos***) del Vecchio Testamento e inizio (***arkhè***) del Nuovo (PG 33, 433 C.)

[164] Secondo Marcel RICHARD l'autore di questa omelia sarebbe **Asterio** il Sofista e non **Asterio** di Amasea (*Symb. Osl*., 25, pp. 66-67).

[165] Vedi anche **Agostino**, *Contra Faustum* 12, pp. 15 e 19.

**[Il simbolismo della colomba]**

Accanto a questa tradizione, un'altra tuttavia esiste che pone (accento su altri temi caratteristici, tra [pag. 108] cui, di particolare rilievo, quello della **colomba**. Esso è reperibile nel *de Baptismo* di **Tertulliano**,[166] che raccoglie le figure tradizionali del **Battesimo**, talchè ci sembra lecito supporre che riproduca la catechesi primitiva: *Allo stesso modo che, dopo le acque del diluvio in virtù delle quali l'antica iniquità fu purificata, dopo il battesimo, per così dire, del mondo, la colomba, inviata dall'arca e tornata con un ramoscello d'ulivo (ancor oggi simbolo di pace tra i popoli), ha annunciato la pace al mondo, così seguendo la stessa economia sul piano spirituale, la colomba dello Spirito Santo discende sulla terra, cioè sulla nostra carne riemergente dalla piscina battesimale dopo gli antichi peccati, apportatrice della pace di Dio inviata dall'alto dei cieli dove è la Chiesa figurata dall'arca* (*de Bapt*. 8: PL 1, 1209 B).

Il motivo fondamentale di questa tipologia è il simbolismo della colomba: quello appunto che ci orienta verso la sua origine. Nel passo precedente, **Tertulliano** parlava infatti del **Battesimo** di Cristo *quando lo Spirito Santo sceso sul Signore in forma di colomba si posa sulle acque del* ***Battesimo*** *riconosciute come la sua antica dimora* (*de Bapt*. 8).[167]

È qui riconoscibile una ulteriore vena tipologica parimente fondata sul Vecchio Testamento. Se la colomba che discende su Cristo all'atto del **Battesimo** è un'allusione allo Spirito di Dio che si libra sulle acque primordiali (Gen. 1, 2), sembra che possa altresì alludere alla colomba dell'arca.[168] Non a torto quindi la tradizione pa- [pag. 109] -tristica [patristica] ha visto nel diluvio una figura del **Battesimo** di Cristo, in cui Cristo stesso è presentato come il nuovo Noè su cui lo Spirito Santo discende onde significare la riconciliazione dell'uomo con Dio.[169]

È quanto scrive lo stesso **Cirillo di Gerusalemme**: *Alcuni sostengono che - come al tempo di Noè la salvezza venne attraverso il legno e l'acqua, ed ebbe così inizio una nuova creazione, e la colomba tornò a lui, la sera, recando un ramoscello d'ulivo - così, affermano, lo Spirito Santo è disceso sul vero Noè, l'autore della seconda creazione, allorchè la colomba spirituale è scesa su di lui al* ***Battesimo*** *per segnalare come egli fosse colui che, in virtù del legno della*

[166] Lo ritroviamo nella scuola dello **Ps**. **Cipriano**,*Ad Novatian*. 2: CSEL, 55, 22-27. Vedi anche **Ippolito**, *Sermo in Theophania* (Achelis, p. 261).

[167] Al simbolismo della colomba £a riscontro quello del corvo, figura del demonio (**Greg. di Nissa**, PG 46, 421 B).

[168] BARRETT, *The Holy Spirit in the Gospel Tradition*, p. 39.

[169] LUNDBERG, *Typologie baptismale*, p. 73.

*croce, reca la salvezza ai credenti e - verso sera - con la propria morte, concede al mondo la grazia della salvezza* (PG 33, 982 A).
Il passo rivela chiaramente come **Cirillo** cerchi di ritrovare negli avvenimenti dell'Antico Testamento, la figura dei corrispondenti episodi della vita di Cristo. Non meno importante è il fatto che esso ci fornisce l'anello di congiunzione tra il diluvio e il **Battesimo**: il primo è una figura del **Battesimo** di Cristo che, a sua volta, lo è del **Battesimo**. del cristiano, talchè la colomba del diluvio appare come la figura della discesa dello Spirito Santo al momento del **Battesimo**.[170]

**[Simbologia dell'arca]**
Il secondo aspetto della tipologia di **Tertulliano** consiste nell'identificazione simbolica dell'arca alla Chiesa, già reperibile in **Ireneo** (1093 B). Questo motivo non è [pag. 110] tuttavia scritturale[171] - assente da **Giustino**, per il quale il legno dell'arca simboleggia il legno della croce,[172] - ma fa parte della catechesi sacramentale più antica e può risalire addirittura alle origini del cristianesimo.
Quanto a **Tertulliano**, vi ricorre più di una volta. ***Qui in arca non fuit, in Ecclesia non sit*** (*de Idol*. 24: PL 1, 696B). Ma sarà soprattutto **Cipriano** a conferirgli un posto preminente nel ***de Unitate Ecclesiae***: *Se è possibile che qualcuno sia scampato, al difuori dell'arca di Noè, anche chi. è fuori della Chiesa è salvo* (6: CSEL, 214), dove è la prima formulazione dell'aforisma: fuori della Chiesa non vi è salvezza.
Il nesso tra questo e il tema del **Battesimo** appare di frequente: ***Pietro***, *dimostrando come la Chiesa sia una e soltanto quanti si trovano in essa possano salvarsi, ha detto: Nell'arca di Noè, soltanto otto persone furono salvate dall'acqua, ed è quanto il* ***Battesimo*** *opererà per voi. Prova e testimonianza che l'unica arca di Noè è stata la figura dell'unica Chiesa. Se, al tempo di quel* ***Battesimo****, in virtù del quale il mondo fu purificato e redento, qualcuno avesse potuto salvarsi pur essendo fuori dell'arca di Noè, anche chi è fuori della Chiesa potrebbe, ora, essere rivivificato mediante il* ***Battesimo*** (*Epist. 68*, 2: CSEL, 751).

---

[170] Vedi anche **Gerolamo**, *Epist. 69*, 6: *La colomba dello Spirito Santo, mandato fuori il corvo, vola verso Noè come verso Cristo nel Giordano* (PL 22, 660 A).

[171] **Gerolamo** riteneva tuttavia che esso fosse indicato nella 1Pt 3, 20. Scrive infatti: *L'arca è, nell'interpretazione dell'apostolo* ***Pietro****, un simbolo della Chiesa* (*Epist. 133*: PL 22, 1014).

[172] Vedi **Agostino**, *de Catech. Rud*., 32 e 34; *Contra Faustum* 17, 14. Il tema generale del legno e dell'acqua, figura dell'acqua battesimale trasformata dalla croce, è arcaico (**Barnaba** 11, 5). Vedi P. LUNDBERG, op. cit., pp. 98 ss.

**Cipriano** svolge qui esplicitamente la tipologia stessa della *I Pietro*. Il medesimo tema riappare nell' ***Epistola 73***, dove Cipria- [pag. 111] -no [**Cipriano**] aggiunge che la Chiesa *è stata fondata nell'unità del Signore ad immagine* (***sacramentum***) *dell'unica arca* (809, 10-12. Cfr. *Epist. 75*, 15: CSEL, 820, 13-24).
E san **Gerolamo** farà eco alla tradizione unanime scrivendo: *L'arca di Noè è stata il* tipo *della Chiesa* (PL 23, 185 A)[173] - tradizione che sarà accolta dalla liturgia stessa (Const. Ap., II, 14, 9).[174]

**[Altri riferimenti a simboli]**
Dipendendo direttamente da **Tertulliano**, **Didimo** Alessandrino riprende e svolge nel *de Trinitate* i temi del *de Baptismo*; in particolare, ritroviamo l'**ascia** di Eliseo e **la piscina** probatica che erano in **Tertulliano**, nonché il diluvio.
*Nel diluvio che ha purificato il mondo dall'antica iniquità, era adombrata la profezia della purificazione dei peccati per mezzo della piscina sacra. E l'arca, che ha portato a salvamento quanti vi si erano rifugiati, è un'immagine (**eikon**) della Chiesa venerabile e delle grandi speranze che in virtù di essa possediamo. La colomba, poi, che ha recato il ramoscello d'ulivo nell'arca, significando così come la terra fosse riaffiorata, annunciava la discesa dello Spirito Santo e la riconciliazione concessa dall'alto: l'ulivo è infatti il simbolo della pace* (2: PG 39, 697 A-B).
Il simbolismo è ormai definitivamente fissato. È da notare come i simboli più antichi, quelli, ad esempio, delle otto persone dell'arca corrispondenti a concezioni arcaiche, siano scomparsi per lasciare sussistere solo quelli che fossero in grado di parlare un linguaggio simbolico accessibile ai contemporanei. Il caso più indicativo è quello del **ramoscello d'ulivo** che, privo di senso per gli Ebrei, si riallaccia alla vita ellenico-romana. Si osservi altresì [pag. 112] come l'arca, che per **Giustino** raffigurava la croce, rappresenti d'ora in poi la Chiesa. È il passaggio da un simbolismo cristologico ad uno ecclesiologico che sottintende ormai le realtà della vita cristiana, la piscina battesimale, la Chiesa stessa.[175]
La prospettiva non muta se passiamo a considerare i trattati liturgici di **Ambrogio**, che ha dedicato espressamente un'opera a Noè: il *de Noe et arca*, uno dei trattati morali di ispirazione filoniana. Volendo ricercare in lui uno dei

[173] Vedi anche **Agostino**, *Contra Faustum* 12, 17.

[174] Vedi LUNDBERG, *La typologie baptismale*, p. 76.

[175] Allo stesso **Origene** è nota la simbolica battesimale del diluvio: Vedi ad es.: *Com. Rom.* 3, 1: PG 14, 926 A.

testimoni della tradizione liturgica, si dovranno consultare il *de Mysteriis* e il *de Sacramentis*, in cui è ordinata una silloge di figure battesimali ormai ben definite. Come già in **Tertulliano** e in **Didimo**, la prima è la figura dello Spirito alitante sulle acque del Gen. 1, 2; la terza è la traversata del Mar Rosso; la seconda quella del diluvio: *Eccoti un'altra testimonianza. La carne era corrotta a causa delle sue iniquità: Il mio Spirito - dice Iddio - non rimarrà sugli uomini poi che essi sono carne. Cosi Dio mostra che a causa della impurità del corpo e la macchia del peccato mortale, la grazia spirituale è revocata - E onde porre rimedio a tanto disordine Dio ha decretato il diluvio ed ha ordinato al giusto Noè di salire sull'arca. E questi, allorché le acque accennavano a decrescere, avendo inviato dapprima un corvo - che non fece ritorno - mandò fuori una colomba, della quale il testo dice che ritornò con un ramoscello d'ulivo. Ed ora che vedi l'acqua, il legno, la colomba, puoi ancora dubitare del mistero?* (*de Myst*. 10, ed. Botte 110-111). Si tratta, come si vede, delle grandi figurazioni simboliche di Ter- [pag. 113] -tulliano [**Tertulliano**], dal cui complesso **Ambrogio** vede emergere l'evidenza della figura.[176]

Alla tipologia tradizionale si attiene ancora il **Crisostomo**: *Il racconto del diluvio è un sacramento* (***mystêrion***) *e i suoi dettagli una figura delle cose a venire. L'arca è la Chiesa, Noè Cristo, la colomba lo Spirito Santo, il ramoscello d'ulivo l'amore di Dio per gli uomini. Come l'arca proteggeva, in mezzo al mare, quanti vi erano ospitati, così la Chiesa salva coloro che si sono smarriti. Ma l'arca proteggeva soltanto, la Chiesa fa di più; l'arca, ad esempio, accoglieva degli animali senza ragione e così li custodiva: la Chiesa accoglie uomini senza logos e, nonché custodirli, li trasforma* (*Hom. Laz*. 6: PG 48, 1037-1038). È questa la testimonianza di un autore poco incline all'allegoria. Ne risulta, in modo tanto più decisivo, che ci troviamo di fronte ad una tradizione ecclesiastica comune. Inoltre, conformemente alla dottrina tipologica, l'autore dimostra come la realtà trascenda la figura.

Come si ricorderà, è quanto s'è già visto in sant'**Ireneo**. Tutte queste testimonian- ze, informate all'insegnamento basilare della Chiesa, ci dimostrano in qual misura i simboli biblici dei sacramenti fossero parte integrante della mentalità cristiana primitiva. I cristiani del tempo vedevano, nel racconto del diluvio,

[176] Si veda anche *de Sacram*. 2, 1: Botte 62.

prefigurata la loro propria storia. Come scrive **Giustino**: *Nel diluvio si compie il mistero della umana salvezza*.[177]

[pag. 114]

# *Capitolo quinto*
# Le figure del Battesimo: la traversata del Mar Rosso

**[Esodo e Battesimo]**
La traversata del Mar Rosso è, con il diluvio, tra i simboli battesimali più frequenti. Analogo ne è, del resto, il tema centrale: si tratta sempre delle acque distruttrici, strumento del castigo divino da cui, tuttavia, il popolo di Dio è preservato.
Ci troviamo, questa volta, in un diverso ambito biblico: quello dell'**Esodo**. L'intero racconto dell'**esodo** dall'Egitto è una figura della redenzione. Già i profeti annunziavano un nuovo **Esodo** previsto per la fine dei tempi e in cui Dio realizzerà, per il suo popolo, opere più grandi di quante avesse compiuto nel deserto. Il Nuovo Testamento - in particolare il vangelo secondo **Matteo** - ci mostra la realizzazione di tali opere in Cristo come in colui in virtù del quale si attua la vera *liberazione*. *Liberazione* che il **Battesimo** concede effettivamente ad ogni uomo.[178]

**[Esodo e Battesimo]**
Il Vangelo e la liturgia rendono particolarmente evidente il nesso con l'**esodo** d'Egitto. Cristo ha infatti realizzato con la propria morte la redenzione nel tempo pasquale, durante il quale gli Ebrei celebravano l'eso- [pag. 115] -do [l'esodo] dall'Egitto. In questa stessa notte di Pasqua veniva generalmente somministrato il

[177] Sul diluvio come figura del **Battesimo** nell'iconografia monumentale paleocristiana, Vedi *Sacramentum futuri*, pp. 84-85.

[178] J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, pp. 131-142.

**Battesimo**. Il coincidere delle date sottolinea con la massima evidenza il carattere di continuità che lega le diverse azioni.[179]

Nell'**esodo** dall'Egitto, nella morte e risurrezione di Cristo e nel **Battesimo** è una stessa azione redentrice che si compie su diversi piani storici: quello della **figura**, della **realtà** e del **sacramento**. Era naturale che i testi liturgici della sinagoga relativi alla Pasqua fossero così trasferiti alla risurrezione di Cristo ed al **Battesimo**.[180]

Si tratta insomma di una realtà centrale tale da riassumere integralmente in se il mistero cristiano - cioè il vero *mistero pasquale*. Tuttavia, in questo complesso, è possibile distinguere molti aspetti particolari. Il racconto stesso dell'**Esodo** si compone di una serie di episodi di cui trascureremo momentaneamente il primo, quello dell'agnello 'immolato e dei primogeniti risparmiati, che costituisce la Pasqua propriamente detta, riservandoci di parlarne a proposito dell'Eucaristia, ancorchè contenga taluni elementi specificamente battesimali.

Considereremo unicamente la traversata del Mar Rosso e le circostanze ad essa immediatamente attinenti. D'altra parte, si insisterà soprattutto su quei motivi veterotestamentari che si trovano in più diretto rapporto con i riti battesimali stessi, ossia sulla traversata dell'acqua.

**[Dimensione escatologica]**

Il significato tipologico della traversata delle acque del Mar Rosso avrà sempre - a partire dal Vecchio Testamento stesso - valore escatologico. In Isaia Dio annunzia che *traccerà al suo popolo una strada nel* [pag. 116] *deserto, un sentiero nelle acque aride* (Is 43, 19).[181] La traversata del Mar Rosso è altresì la figura della vittoria di Dio sul Rahab - il mostro marino che simboleggia l'Egitto (Is. 51, 10). Si viene così profilando compiutamente una nuova economia tematica in cui la traversata del Mar Rosso appare come una ennesima vittoria di Dio sul drago marino, qui specificamente identificato all'idolatria egiziana. Il significato della traversata del Mar Rosso, trascendendo il suo stesso ambito storico, si dilata fino ad assumere proporzioni di figura della futura vittoria di JHVH sulle potenze del male.[182]

---

[179] Vedi **Tertulliano**, *de Bapt*. 19.

[180] Vedi J. GUILLET, *Temi biblici*, Milano, 1956, pp. 9-31.

[181] **Cipriano** riferisce espressamente questa profezia al **Battesimo** (Tertiom. [?] I, 12: CSEL, 47).

[182] Uno scritto giudaico contemporaneo al N. T., il *Liber antiquitatum biblicarum*, indica nella separazione delle acque del Mar Rosso una imitazione della separazione delle acque al tempo della creazione (15, 6; Kish, p. 155).

Una eco di questa tipologia escatologica è visibile nel Nuovo Testamento. L'Apocalisse di san **Giovanni** confronta infatti la vittoria degli eletti sulla morte alla traversata del Mar Rosso, e pone loro sulle labbra il cantico di vittoria della sorella di Mosè: *Vidi dunque come un mare di vetro commisto a fuoco. Sulle rive di questo mare di vetro erano ritti i vincitori della bestia, e della sua immagine, e del marchio del suo nome, donde si erano liberati. Il loro era il canto di Mosè, servo di Dio, e il canto dell'agnello* (Ap 15, 3). Nella *bestia* riconosciamo il Faraone, figura del demonio, distrutto dall'acqua della sentenza divina, mentre i servi di Dio, i vincitori approdano all'altra riva avendo varcato - indenni - il mare della morte.[183]

[pag. 117] Ciò nondimeno siamo ancora nell'ambito della tipologia escatologica. Il Nuovo Testamento ci rivelerà la realizzazione - nel rito battesimale della traversata della piscina[184] - della traversata del Mar Rosso. È quanto troviamo in un celebre passo della Prima ai Corinti, uno dei testi capitali in ordine al fondamento biblico della tipologia: *I nostri padri furono nascosti sotto la nube e così attraversarono il mare. Furono battezzati, ministro Mosè, nella nube e nel mare. Noi eravamo prefigurati in tutto ciò* (1Cor 10, 2-6). Non si potrebbe sottolineare con maggior forza la relazione tra la traversata del Mar Rosso e il **Battesimo**. L'**esodo** stesso d'Egitto e un **Battesimo**. Le due realtà significano concordemente la fine della servitù del peccato e l'accesso ad una nuova esistenza.

Il rapporto fra la traversata del Mar Rosso e il **Battesimo**, secondo **Paolo**, sembra del resto situarsi nella linea interpretativa del giudaismo del suo tempo. È noto infatti come al tempo dell'era cristiana, l'iniziazione dei proseliti alla comunità ebraica prevedesse, oltre alla circoncisione, un **Battesimo**.

Battesimo che, come scrive G. FOOT-MOORE, *non era una purificazione, né reale, né simbolica, ma sostanzialmente un rito di iniziazione*.[185] Il fine di tale iniziazione era di offrire al proselito l'esperienza del sacramento ricevuto dal popolo al tempo della traversata del Mar Rosso. Il **Battesimo** dei proseliti era dunque quasi un'imitazione dell'**esodo** dall'Egitto.

Il rilievo è importante allo scopo di dimostrare [pag. 118] come il nesso **Battesimo**-traversata del Mar Rosso fosse già presente nel giudaismo e

[183] Vedi H. RIESENFELD, *The Resurrection in Ezechiel* 37*, p. 23.

[184] Sulla questione Vedi F. J. DOELGER, *Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild des christlichen Taufe*, in Ant. und Christ., 1930, pp. 63-69; P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'Ancienne Eglise*, pp. 116-146.

[185] *Judaism* 1, p. 334.

costituisca pertanto la chiave della vera simbolica del **Battesimo**. Esso prima ancora di essere purificazione, sarà liberazione e creazione.

**[Esodo e notte pasquale]**
Muovendo dai fondamenti scritturali offerti da **Paolo**, la tradizione cristiana preciserà il parallelo tra il popolo ebraico al tempo dell'**esodo** dall'Egitto e il catecumeno nella notte pasquale. Come il popolo ebraico è stato liberato dalla tirannide ad opera delle acque che hanno travolto il Faraone idolatra, così il catecumeno è affrancato dalla tirannia di Satana mediante l'annientamento di questi nelle acque battesimali: tale è la tradizione.
**Tertulliano** scrive: *Quando il popolo, lasciando liberamente l'Egitto, si sottrasse all'autorità di quel re attraversando le acque, queste distrussero il re ed il suo esercito. Potrebbe darsi simbolo più eloquente del* ***Battesimo****? Le genti sono liberate dal mondo, e ciò in virtù dell'acqua, e lasciano il diavolo che prima le tiranneggiava, annientato dall'acqua* (*de Bapt*. 9).

**[Esodo-battesimo e lotta contro il diavolo]**
È questa la prospettiva originaria del **Battesimo** e della redenzione, redenzione concepita come vittoria di Cristo sul demonio comportante la liberazione dell'umanità. Questa stessa liberazione il **Battesimo** accorda poi ad ogni singolo cristiano. Nel **Battesimo** il diavolo è nuovamente sconfitto e l'uomo salvato; e ciò mediante il segno dell'acqua.
S'è sottolineata l'importanza del tema del **Battesimo** come lotta contro il demonio. L'**esodo** dall'Egitto ci propone appunto un, simbolo di tale teologia: quanto Dio operò allora, mediante il sacramento dell'acqua, per liberare, sul piano della carne, un popolo da un tiranno e guidarlo dall'Egitto al deserto, opera, con gli stessi mezzi; ma sul piano dello spi- [pag. 119] -rito [spirito], per liberare un popolo da un altro tiranno e guidarlo dal mondo al regno di Dio.
Nel *de Trinitate* **Didimo il Cieco** affronta, a proposito della divinità dello Spirito Santo, il tema del **Battesimo** e ne enumera le figure: santificazione delle acque da parte dello Spirito, diluvio e, infine, traversata del Mar Rosso: *Nel Mar Rosso, che ha accolto gli Ebrei che non hanno avuto dubbi, e li ha. sottratti alla dura persecuzione cui erano fatti segno da parte degli Egiziani, nell'intera storia, insomma, dell'****esodo*** *dall'Egitto, è il tipo (****typos****) della salvezza procurata dal* ***Battesimo****. L'Egitto simboleggiava il mondo, nel quale prepariamo, con la nostra cattiva condotta, la nostra rovina; il popolo, coloro che ora sono illuminati (=*

*battezzati); le acque, via di scampo per il popolo, rappresentavano il* ***Battesimo****; il Faraone e i suoi soldati, simboleggiavano Satana e i suoi satelliti* (2, 14: PG 39, 697 A).
Abbiamo qui lo stesso ordine e le stesse interpretazioni che in **Tertulliano**, il che tuttavia non deve sorprendere, poiché tutta la parte del de Trinitate relativa al **Battesimo** è appunto influenzata da **Tertulliano**.
I grandi dottori greci, della fine del IV secolo rivelano una particolare predilezione per questo tema. Scrive san **Basilio**: *Quanto concerne l'****esodo*** *di Israele è in relazione con quanti devono la propria salvezza al* ***Battesimo****... Il mare è la figura del* ***Battesimo*** *che libera dal Faraone, come il* ***Battesimo*** (***lytròn***) *dalla tirannide del diavolo. Il mare ha ucciso il nemico: così come nel* ***Battesimo*** *la nostra inimicizia con Dio è distrutta. Il popolo è uscito dal mare sano e salvo: non diversamente noi risaliamo dall'acqua, siccome esseri vivi di tra i morti* (*de Sp. Sancto* 14; Pruche, 163-164).
Si noti [pag. 120] come nell'ultimo periodo affiori il confronto con la risurrezione di Cristo. Altrove **Basilio** scrive: *Se Israele non avesse varcato il mare, non sarebbe sfuggito al Faraone; similmente, se tu non attraverserai le acque, non potrai sottrarti alla crudele tirannide del demonio* (PG 31, 425 B-C).
La stessa concezione troviamo in **Gregorio di Nissa** *La traversata del Mar Rosso è stata, secondo lo stesso* ***Paolo****, una profezia in atto* (***di'ergòn***, tramite opere/e-venti) *del sacramento del* ***Battesimo****. Ancor oggi infatti, allorchè il popolo si accosta all'acqua di rigenerazione, fuggendo l'Egitto, ossia il peccato, è liberato e salvato, mentre il diavolo e i suoi ministri, gli spiriti del male, vengono annientati* (PG 46, 589 D).
Nella *Vita di Mosè*, l'esercito egiziano simboleggia, secondo un disegno più marcatamente allegorico, le passioni dell'anima: *Le passioni precipitano nell'acqua, dietro l'Ebreo, oggetto delle loro persecuzioni. Ma l'acqua diviene principio di vita per quanti vi cercano rifugio, e di morte per i persecutori* (PG 44, 361 C; v. **Origene**, *Hom. Ex.* 5, 5).

**[Il tema della colonna di nube]**
Intorno a questo tema fondamentale vengono disponendosene altri. Il primo è quello della colonna di **nubi** che accompagnava gli Ebrei durante l'**esodo**, segno visibile della presenza di Dio tra il suo popolo. Il tema della nube come segno della dimora di Dio nel Tenda/tabernacolo, si trova nel corso dell'intero Vecchio Testamento.

Nel Nuovo, la presenza della nube significa che la sede di Dio (Gv 1, 14) è, d'ora in poi, una cosa sola con l'umanità di Cristo: si posa infatti su Maria al momento dell'Annunciazione (Lc 1, 35), e riappare alla Trasfigurazione ed all'Ascensione, manifestazioni, appunto, della divinità di Cristo.

Più particolarmente, **Paolo** isti- [pag. 121] -tuisce [istituisce] una relazione diretta tra la colonna di nubi dell'**Esodo** e il **Battesimo** cristiano, allorchè scrive: *I nostri padri ricevettero il battesimo nella nube e nel mare* [1Cor 4..]. La nube designa chiaramente lo Spirito Santo, potenza operativa di Dio nella scena dell'Annunciazione. La presenza della nube, congiunta alla traversata del mare nel racconto dell'**esodo**, prefigurava così l'unione dell'acqua e dello Spirito Santo che sono i due elementi del **Battesimo**.

L'interpretazione patristica riposa dunque su di un solido fondamento biblico. Origene per primo precisa tale interpretazione. Commentando, nelle Omelie sul- l'Eso-do, il racconto dell'**esodo** dall'Egitto, dopo aver rimandato all'interpretazione paolina, soggiunge: *Considerate come la tradizione di* ***Paolo*** *differisca dalla lettura storica: invero,* ***Paolo*** *chiama* ***Battesimo*** *ciò in cui gli Ebrei ritengono la traversata del mare. Ciò che essi credono una nube,* ***Paolo*** *dimostra essere lo Spirito Santo. Ed egli vuole che questo passo sia interpretato in armonia col precetto del Signore: Chi non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo, non entrerà nel Regno dei cieli* (*Hom. Ex*. 5, 1; 184, 2).[186] E' chiaro ormai come l'unione dell'acqua e dello Spirito, raffigurata dalla colomba e dall'acqua del diluvio e nella creazione sia qui rappresentata mediante l'unione della nube e del mare.

Gli svolgimenti di maggior rilievo di questo tema sono tuttavia dovuti ad **Ambrogio**. Nel *de Mysteriis*, dopo aver enumerato le altre figure battesimali: lo Spirito alitante sulle acque e il diluvio, egli giunge al- [pag. 122] -l'episodio [all'episodio] che ci interessa: *La terza testimonianza ci è fornita dall'Apostolo: Tutti i nostri padri furono sotto la nube, ecc. Lo stesso Mosè afferma del resto nel suo Cantico: Tu hai mandato il tuo Spirito, e il mare li ha inghiottiti. Come vedi, già nella traversata degli Ebrei, in cui l'Egiziano è perito e l'Ebreo s'è salvato, è presente la figura del santo* ***Battesimo****. Che altro ci insegna infatti questo sacramento, se non che la colpa e annegata, l'errore abolito, mentre la pietà e l'innocenza vengono salvate?* (*de Myst*. 12: Botte 111).

[186] Vedi anche **Basilio**, *de Spir. Sancto*, 14; Pruche, 163-164; **Greg. di Nissa**, *Hom. Bapt*.: PG 46, 589 D.

La nube è la figura della presenza dello Spirito Santo. *Essa è discesa sulla Vergine Maria e la virtù dell'Altissimo l'ha coperta della sua ombra* (*de Myst.* 13: Botte 111).

Nel *de Sacramentis* **Ambrogio** riprende lo stesso tema aumentato di nuovi particolari onde dimostrare la superiorità dei sacramenti cristiani sui *mysteria* giudaici: *Che c'è di più importante del passaggio del popolo ebraico attraverso il mare? E tuttavia gli Ebrei che compirono la traversata perirono tutti nel deserto. Colui invece che attraversa questo fonte, trascorrendo dalle cose terrene alle celesti,- nel che consiste il transitus, cioè la Pasqua: il passaggio dal peccato alla vita - chi attraversa questo fonte non muore, ma risorge* (I, 12: Botte 57-58).

**Ambrogio**, i cui legami con 1'esegesi alessandrina sono ben noti, interpreta qui la Pasqua nel senso filoniano di *passaggio dalle cose terrene alle celesti*. Alla colonna di nubi dà lo stesso significato che nel passo, precedente. *La colonna di nubi è lo Spirito Santo. Il popolo era in mare e la colonna di luce lo precedeva, la colonna di nubi lo seguiva poi, come l'ombra dello Spirito Santo. Come vedi, lo Spirito Santo e* [pag. 123] *l'acqua indicano la figura del* ***Battesimo*** (I, 22: Botte 61).

**[La colonna di fuoco]**

Ma la nube appariva soltanto durante il giorno; di notte aveva l'aspetto di una colonna di luce. Il che ci immette in una nuova linea tipologica, di origine parimente biblica, che interpreta la colonna di luce in funzione del Verbo. Già il Libro della Sapienza vi scorgeva l'immagine della Sapienza stessa (10, 17): *Essa li condusse per una strada cosparsa di meraviglie. E fu per essi come la luce delle stelle, la notte.*

**Filone** vi riconosce la figura del Logos; il vangelo secondo **Giovanni** sembra a sua volta identificare Cristo alla colonna di luce: *Chi mi segue non cammina nelle tenebre, poi che io sono la luce del mondo* (Gv 8, 12). Con aderenza anche maggiore **Clemente** d'Alessandria metterà in relazione la colonna di luce dell'**Esodo** col Verbo incarnato (*Strom*. 1, 24).

Non deve quindi meravigliare che tale interpretazione sia reperibile nelle catechesi battesimali. Se lo Spirito Santo, raffigurato dalla nube, mostra la potenza di Dio operante nel **Battesimo**, il Verbo, raffigurato dalla colonna di luce, rivela che il battesimo è illuminazione. Il termine ***fotismòs*** era, come è noto, tra quelli scelti a designare il **Battesimo**. **Ambrogio** scrive perciò nel passo stesso del de *Sacramentis* riguardante la nube: *La colonna di luce altro non può essere*

*che Cristo Signore, che ha dissipato le tenebre del paganesimo ed ha diffuso la luce della verità e della grazia spirituale nel cuore degli uomini* (1, 22: Botte 61).

Lo stesso tema riappare nelle principali catechesi del IV secolo. Ci resta, di **Zenone di Verona**, una serie di brevi [pag. 124] sermoni, di una decina di righe ciascuno, sull'**Esodo**, consistenti in brevi commenti delle letture di tale libro fatte nel tempo di Pasqua.

Nel primo, dopo aver brevemente ricordato il senso storico, conformemente al metodo della ***Peregrinatio Etheriae***[187], egli passa a considerare il significato spirituale: *Quantum spiritaliter intelligi datur, Aegyptus mundus est; Pharao, cum populo suo, diabolus et spiritus omnis iniquitatis; Israel, populus christianus, qui proficisci iubetur ut ad futura contendat; Moyses et Aaron per id quod erant sacerdotium, per suum numerum demonstrabant duorum testamentorum sacramentum; columna viam demonstrans Christus est Dominus* (PL 11, 510).

La colonna di nubi raffigura Cristo, conformemente alla tipologia di **Giovanni**. Il duplice aspetto di nube e di luce corrisponde, secondo **Zenone**, ai due giudizi: quello dell'acqua, che ha già avuto luogo, e quello, futuro, del fuoco. Senza dubbio ci troviamo di fronte ad una allusione al parallelismo diluvio-giudizio finale, tema tanto spesso ricorrente nel cristianesimo antico.[188]

**[La persona di Mosè]**

Il testo di **Zenone** introduce un nuovo aspetto della nostra tipologia: quello della persona di Mosè. **Zeno** ci fa vedere in lui, da una parte, la figura del sacerdote, ministro del **Battesimo**; dall'altra; la figura del Vecchio Testamento. Sembra invece ignorare la tradizione corrente per la quale Mosè è una figura di Cristo.

La base di questa tipologia è neotestamentaria. Nel Vangelo Cristo è presentato quale il nuovo Mosè, che detta la nuova Legge, non dal Sinai ma da un monte della Galilea, e non alle dodici tribù, ma ai dodici Apostoli, prefi- [pag. 125] - gurazione [prefigurazione] della Chiesa universale.[189]

Ora, nella traversata del Mar Rosso, a Mosè è affidato il compito principale: egli colpirà le acque con la verga perché si schiudano, per primo vi entrerà, indenne,

[187] 46, **Pétré**, p. 256.

[188] Vedi sopra p. 104 [paginazione originale].

[189] *Sacramentum futuri*, pp. 137-138.

alla testa del suo popolo e, successivamente, vi farà perire il Faraone ed il suo esercito. Anche qui, e qui più che mai, il Nuovo Testamento riconosce in lui una figura di Cristo.[190]

Il parallelismo con Cristo è messo in rilievo da **Gregorio di Elvira**, unitamente ad altri motivi della tipologia battesimale dell'**esodo** dall'Egitto: *Parlare della discesa del popolo in Egitto e della sua schiavitù, sarebbe lungo e di troppo impegno (enorme)... A tutti è nota la storia, del resto chiara. Bisogna tuttavia, fratelli carissimi, che ci applichiamo ad esporre il senso spirituale* (***rationem atque mysterium)*** *di questo passo, secondo, appunto, le esigenze dell'intelligenza spirituale. Soprattutto ciò che contiene una figura della realtà futura, merita di essere esposto, poichè non v'è nulla nelle sacre e divine Scritture che non abbia valore eminentemente spirituale, sia in quanto manifestazione delle realtà passate, sia in quanto allusione alle presenti, sia come rivelazione delle future. Perciò l'Egitto era la figura del mondo, il Faraone del diavolo, i figli d'Israele del progenitore donde anch'essi discendono, e Mosè, mandato a liberarli, era il tipo di Cristo* (7; Batiffol, 76-77).

**[Il Mar Rosso]**

Della missione di Mosè, Afraate ci dà un'interpretazione più approfondita, che collega il tema del Mar Rosso a quello delle acque della morte: *Gli Ebrei si sottrassero, nel tempo di Pasqua, alla schiavitù del Faraone;* [pag. 126] *noi, il giorno della crocifissione, fummo liberati dalla prigionia di Satana. Gli Ebrei immolarono un agnello e in virtù del suo sangue si salvarono dallo Sterminatore; noi, mediante il sangue dell'amatissimo Figlio, fummo liberati dalla corruzione di cui noi stessi eravamo responsabili. Essi, ebbero Mosè per guida, noi abbiamo Gesù per capo e salvatore. Mosè divise il mare e dette loro il modo di attraversarlo; il nostro Sal-vatore ha aperto gli Inferi, ne ha infranto le porte allorché, discendendo nel pro-fondo di essi, li aprì e tracciò la via a quanti dovevano credere in lui* (**Afraate**, *Dem. 12*, 8; PO 1, 521).

Nel passo è rilevabile il rapporto tra il Mar Rosso attraversato da Mosè e l'Abisso in cui è disceso Gesù. Come è noto, la discesa agli Inferi rappresentava, per la teologia antica, l'episodio centrale della redenzione: la vittoria riportata da Cristo sulla morte nel suo stesso dominio, e la liberazione dell'umanità asservita alla sua potenza demoniaca. Questo è il mistero pasquale. D'altra parte, la concezione del

[190] 1Cor 10, 1; Ap 15, 3.

fiume o del mare, come sede del drago, è un tema biblico-patristico.[191] S'è visto come il **Battesimo** cristiano fosse presentato sotto forma di lotta contro il demonio celato nelle acque. Qui il passaggio del Mar Rosso appare quale figura della discesa agli Inferi senza tuttavia escludere un riferimento al **Battesimo**.

**[La sorella di Mosè]**

Se Mosè figura Cristo, la sorella di Mosè è a sua volta interpretata da alcuni come un simbolo della Chiesa. Il tema è ripreso con un senso battesimale in **Zeno**: *Dobbiamo vedere nel mare la sacra fonte in cui co-* [pag. 127] *-loro* [coloro] *che non fuggono, ma portano anzi il loro peccato, vengono purificati dalle stesse acque che operarono la liberazione dei servi di Dio. Maria, che batte il tamburello con le altre donne, è la figura della Chiesa* (**typus Ecclesiae**) *che, con tutte le Chiese che ha generato, guida il popolo cristiano, non già nel deserto ma al cielo, cantando inni e battendosi il petto* (PL 11, 509-510). Il passo ci rivela, alcuni nuovi elementi. Il Mar Rosso è espressamente identificato alla piscina battesimale, la cui acqua cancella i peccati. L'immagine acquista così maggior precisione e diventa chiaramente liturgica.

La traversata della piscina battesimale è raffigurata dalla traversata del Mar Rosso; entrambe le traversate comportano la distruzione dei nemici temporali o spirituali. E finalmente, il tema della Chiesa che genera nuovi figli per mezzo del **Battesimo** è di grande rilievo nel cristianesimo primitivo.[192] Lo troviamo in **Cirillo di Gerusalemme** e soprattutto in **Zenone**.

Un ultimo aspetto non meno interessante del testo di **Zenone** è il parallelismo istituito tra il cantico di Maria e gli inni della Chiesa. Già **Isaia**, descrivendo l'**Esodo** escatologico, aveva detto: *Tu hai scavato un sentiero negli abissi per farvi passare il tuo popolo. Ed essi verranno a Sion, cantando* (51, 10-11). L'Apocalisse a sua volta ci mostra coloro che hanno varcato il mare, che hanno cioè trionfato della morte, mentre cantano il cantico di Mosè ed il canto dell'Agnello (15, 2-4). Per **Zenone**, questa profezia escatologica è realizzata nel **Battesimo** stesso. Il che trovava la sua espressione liturgica nel canto dei salmi che seguivano il rito battesimale, durante la processione alla chiesa. Come scrive P. [pag. 128] WINZEN, il cantico di Maria è *l'ora in cui è nato l'ufficio divino*.[193]

[191] **Origene**, In Joh. 6, 48; Preuschen, 157. Vedi sulla nozione della traversata del Mar Rosso come trionfo di JHVH sul drago marino: Gunkel, Schoepfung und Chaos, pp. 31-32.

[192] PLUMPE, *Mater Ecclesia*, p. 116.

[193] D. WINZEN, *Pathways in Holy Scripture, the Book of Exodus*, p. 6.

Il canto degli inni, nella comunità cristiana, è la realizzazione della figura del cantico dell'**Esodo** e la prefigurazione della liturgia celeste. Si aggiunga che tale aspetto liturgico era già presente nell'Antico Testamento. Il cantico di Maria è infatti una sopravvivenza della celebrazione liturgica dell'**esodo** dall'Egitto nel giudaismo successivamente incorporatosi nel racconto.[194] Ancora una volta la liturgia giudaica costituisce lo sfondo della liturgia cristiana.

La successione degli episodi dell'iniziazione è stata posta in relazione con l'intera silloge di avvenimenti di cui si compone la traversata del Mar Rosso. Tale parallelismo è introdotto dal confronto, istituito dalle *Catechesi mistagogiche* di **Cirillo di Gerusalemme**, tra la rinuncia a Satana e l'inizio dell'**esodo**: *Conviene sappiate che il simbolo del **Battesimo** è già nella storia antica. Infatti, allorchè il Faraone, tiranno duro e crudele, opprimeva il nobile e libero popolo ebraico, Dio affidò a Mosè il compito di liberarlo dalla schiavitù egiziana. Gli stipiti delle porte furono bagnati col sangue dell'agnello, così che lo Sterminatore passasse oltre le case contrassegnate col segno del sangue. Fu così che, contro ogni speranza, il popolo ebraico ebbe la libertà. Venendo ora dalle antiche realtà alle nuove, dal tipo alla realtà, avremo, là, Mosè mandato da Dio in Egitto, qui, Cristo inviato dal Padre nel mondo; nel primo caso si trattava di liberare il popolo dall'oppressione egiziana; nel secondo di venire in aiuto degli* [pag. 129] *uomini tiranneggiati dal peccato nel mondo; là, il sangue dell'agnello tiene lontano l'Angelo sterminatore; qui, il sangue del vero Agnello, Gesù Cristo, mette in fuga i demoni; là, il tiranno inseguiva il popolo fino al mare; qui, il demonio, impudente ed audace, lo segue fino alla sacra piscina; l'uno è annegato nel mare, l'altro annientato nell'acqua salutare* (PG 33, 1068 A).

L'interesse del passo consiste nella correlazione tra il principio dei riti battesimali e l'**Esodo**. In primo luogo, il segno tracciato col sangue dell'agnello sugli architravi delle porte, che allontana l'Angelo sterminatore, figura il segno di croce fatto sulla fronte dei candidati [***sfraghìs***] onde allontanare il demonio.

Di questo rito si è parlato a lungo ed è importante ritrovarlo qui figurato nell'**esodo**. Come si noterà, **Cirillo** allude poi all'insegnamento di cui sono oggetto gli Ebrei in fuga verso il Mar Rosso. Egli vi scorge la figura del demonio che insegue i candidati al **Battesimo** *fino alla fonte sacra*. Ora, s'è visto come la concezione della preparazione al **Battesimo** come tentazione e lotta con il demo-

[194] J. MORGENSTEIN, *The despoiling of the Egyptians*, in Journ. Bibl. Litt., 1949, pp. 25-26.

nio sia frequentemente accolta dai Padri. Solo dopo aver divorato i serpenti, il cervo giunge alle acque ristoratrici.

**[L'inseguimento degli Ebrei]**

Il tema dell'inseguimento degli Ebrei da parte degli Egiziani come figura dei demoni che tentano di distrarre l'anima dal **Battesimo** è già presente in **Origene**: *(**Paolo**) definisce questa (traversata) **Battesimo** compiuto nella nube e nel mare, affinché anche tu, che sei battezzato in Cristo, nell'acqua e nello Spirito Santo, apprenda che gli Egiziani, intendo i dominatori di questo mondo e gli spiriti del male* (Ef 6, 12) *che tu hai già servito, ti inseguono per ricondurti in schiavitù. Essi tentano di inseguirti, ma tu scendi nell'acqua e vi* [pag. 130] *trovi salute e salvezza e, purificato dalla macchia del peccato, risali, uomo nuovo, pronto a cantare il nuovo cantico* (5, 5; Baerhens, 190, 10-15).

Lo stesso tema è da **Cipriano** trattato con precisione anche maggiore e messo in rapporto con gli esorcismi preparatori al **Battesimo**: *L'ostinata malvagità del divolo ha qualche potere fino all'acqua salutare, ma si perde, nel **Battesimo**, tutto il nocivo del suo veleno. È quanto sta a significare la figura del Faraone che, a lungo respinto e tuttavia ostinato nella volontà di nuocere, riuscì a prevalere finché non giunse alle acque, dove fu vinto ed annientato. Ora, **Paolo** afferma che questo mare fu la figura del sacramento del **Battesimo**... E ciò ha luogo ancor oggi, quando dagli esorcisti il demonio e colpito e bruciato mediante una voce umana ed una potenza divina, ma, per quanto affermi spesso di essere in procinto di andarsene, non ne fa nulla. Quando tuttavia è la volta dell'acqua salutare e del **Battesimo** di santificazione, dobbiamo essere certi che il diavolo è annientato e l'uomo consacrato a Dio, liberato merce la grazia divina* (*Epist. 68*, 15: CSEL, 764).

**[Verso una conclusione]**

Il parallelismo tra l'**esodo** e il **Battesimo**, pur culminando nella distruzione mediante l'acqua del mondo del peccato, ne interessa gli antecedenti e le conseguenze. Ciò vale a dimostrare come l'analogia non si fondi tanto su questo o quel particolare, quanto sul complesso delle due realtà. In entrambi i casi si tratta di un piano di liberazione attuato da Dio in favore del suo popolo, prigioniero del male. Ciò giustifica sulla base del senso letterale della Scrittura, la tipologia battesimale dell'**esodo**.[195]

[195] Vedi J. STEINMANN, *L'Exode dans l'Ancien Testament*, in Vie spirit., marzo 1951, p. 240.

[pag. 131]

# *Capitolo sesto*
# Le figure del Battesimo (3): Elia ed il Giordano.

Nelle preghiere di consacrazione dell'acqua secondo i riti copto ed etiopico, dopo le figure della creazione, del diluvio, della traversata del Mar Rosso, di Marra e della roccia di Horeb, abbiamo un'altro gruppo di figure caratterizzate dall'importanza che in esse occupano il Giordano, da una parte, e il profeta Elia, dall'altra.
Leggiamo nella preghiera etiopica: *Tu, o Signore, al tempo di Giosuè, figlio di Nun, facesti indietreggiare le possenti onde (del Giordano); tu, e chi mai potrebbe sostenere la tua vista?, tu mostrasti di accettare il sacrificio di Elia nell'acqua inviando il fuoco dal cielo; tu indicasti, per mezzo di Eliseo, l'acqua di generazione della vita e facesti sì che Naaman fosse purificato dall'acqua del Giordano; tu puoi tutto e nulla ti è impossibile. Concedi dunque a quest'acqua il grande dono del Giordano, e fa che lo Spirito Santo discenda su di essa*.[196]
Ora, è degno di rilievo il fatto che queste tre figure si trovino disposte esattamente nello stesso ordine nel [pag. 132] *Sermone sul* ***Battesimo*** di **Gregorio di Nissa**, pronunciato il giorno dell'Epifania (PG 46, 592-93). Lo stesso gruppo che, irreperibile nelle catechesi occidentali antiche, avevamo precedentemente incontrato nel *Commento a San Giovanni* di **Origene** (6, 43-48). Il tema di Naaman è, da **Ambrogio**, congiunto ad un terzo motivo del ciclo di Elia ed Eliseo: quello dell'ascia di Eliseo galleggiante sulle acque, senza contare che tale accostamento era già stato fatto da **Didimo**.
Ci troviamo dunque di fronte ad un complesso ben definito, comprendente la traversata del Giordano da parte di Giosuè, il bagno di Naaman nel Giordano stesso, e, finalmente, un miracolo d'acqua del ciclo di Elia o di Eliseo.
Molti elementi intervengono a caratterizzare questo gruppo. S'è osservato come il sermone di **Gregorio di Nissa** fosse destinato all'Epifania; va detto anche che le preghiere copte ed etiopiche sono preghiere di consacrazione dell'acqua, cerimonia questa che aveva forse luogo nello stesso giorno. Siamo ormai in

[196] GRÉBAUT, *Sacramentaire éthiopien*, p. 181.

tutt'altra prospettiva che quella pasquale. Come si ricorderà, l'Epifania, per gli Alessandrini era, prima di tutto, la festa del **Battesimo** di Cristo e il Giordano veniva proposto all'attenzione particolare dei fedeli: si comprenderà quindi come fossero preferibilmente evocate le figure connesse col Giordano.[197] Si spiega così la funzione della figura di Elia, di cui ben nota è la stretta relazione con quella di **Giovanni** il Battista. Più evidente risulterà a questo punto l'importanza, in tale ambito tematico, delle figure di Elia e del Giordano. [pag. 133]

**[La consacrazione dell'acqua]**

Il rito principale di questa giornata non è del resto, come a Pasqua, il **Battesimo**, ma la consacrazione dell'acqua. Di conseguenza le figure ad essa relative presenteranno carattere diverso da quelle considerate finora. Non si tratterà più dell'acqua che distrugge e crea, ma di quella che purifica e santifica. Un altro aspetto del simbolismo dell'acqua si propone dunque alla nostra attenzione: quello dell'acqua che lava e, di conseguenza, sul piano religioso, del bagno rituale: l'episodio di Naaman ci sembra decisivo.

Come osserverà **Gregorio di Nissa** (PG 46, 592 D), le figure rappresenteranno qui due aspetti del **Battesimo**: la sua virtù purificatrice e la sua istituzione nel Giordano col **Battesimo** di Cristo. Per la tradizione antica .è infatti col **Battesimo** di Cristo che il sacramento del **Battesimo** è istituito nella sua forma se non nella sua attuazione, che presuppone, in primo luogo, l'avvenuta Passione di Cristo.[198]

**[Origine alessandrina]**

L'ultimo aspetto, meno importante se si vuole, ma tuttavia da tener presente, è l'origine alessandrina di questo gruppo di figure. Esse appaiono infatti definite, per la prima volta, in **Origene**, e da questi dipendono gli autori che in seguito vi faranno ricorso. Ricorderemo a questo proposito come la festa del sei gennaio, in quanto festa del **Battesimo** di Cristo, sia sorta proprio ad Alessandria, presso gli gnostici seguaci di Basilide, secondo la testimonianza di **Clemente** d'Alessandria (Strom. 1, 21; Staehlin, 90).

È altresì chiaro in qual senso questo gruppo possa dirsi alessandrino: non si tratta di alessandrinismo in quanto tendenza al simbolismo, ma di [pag. 134] una

[197] Vedi F. M. BRAUN, *Le baptême d'après le IV Evangile*, in ReVedi Thom., 1948, pp. 364-365.

[198] H. RIESENFELD, *La signification sacramentaire du baptème johannique*, in Dieu vivant, 13, pp. 31 ss.

tradizione liturgica della chiesa di Alessandria. La testimonianza di **Origene** vale dunque non in quanto eco delle sue idee personali, ma in quanto do-cumento della tradizione della sua Chiesa.[199]

**[Giosuè e il Giordano]**

Era naturale che si pensasse di riferire la simbolica battesimale alla traversata del Giordano da parte di Giosuè. Questi è infatti una figura di Cristo.[200] È da notare che di questa tipologia non troviamo tracce ne nel giudaismo ne nell'Antico Testamento, il che si spiega in considerazione del fatto che ciò avrebbe contribuito a sminuire la figura di Mosè.

Il tema è tuttavia frequente nel cristianesimo: Giosuè che entra nella terra promessa vi appare come la figura di Cristo. Scrive **Cirillo di Gerusalemme**: *Gesù, figlio di Nun, può considerarsi sotto molti aspetti il tipo* (***typos***) *di Cristo. A partire dal Giordano egli ha assunto il comando del suo popolo; similmente Cristo, solo dopo il* ***Battesimo****, ha dato inizio alla sua vita pubblica. Il figlio di Nun sceglie dodici (uomini) per dividere l'eredità, e Gesù invia nel mondo intero dodici apostoli perché siano araldi di verità. Colui che è figura ha salvato Rahab, la cortigiana, in considerazione della sua fede; colui che rappresenta la realtà dice: 'I pubblicani e le cortigiane vi precederanno nel regno di Dio'. Al tempo del tipo le mura di Gerico caddero al solo clamore delle grida; la parola di Gesù farà sì che 'non resti pietra su pietra, e che il tempio di Gerusalemme crolli davanti a noi'* (10, 11: PG 33, 676 D-677 A).

Sono questi i prin- [pag. 135] -cipali [principali] elementi del ciclo di Giosuè cui la tradizione ha attribuito valore tipologico: - la traversata del Giordano, - la storia di Rahab, - la caduta di Gerico.

Bisognerebbe aggiungervi: il nome Giosuè-Gesù. Tra questi simboli, due, il nome Gesù e la storia di Rahab, hanno il loro fondamento nel Nuovo Testamento.

**[La traversata del fiume  Giordano]**

Possiamo dire altrettanto della traversata del Giordano? Non sembra che il Nuovo Testamento ponga questa in relazione con il **Battesimo** di Gesù nel Giordano. Harald Sahlin ha recentemente proposto una relazione tra la traversata

[199] Lo stesso **Clemente** d'Alessandria metteva in relazione il tema della traversata del Giordano da parte di Giosuè con quello della traversata del Mar Rosso in quanto figura del **Battesimo** (*Eclog. proph*, 5-6).

[200] J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, pp. 195-250.

ed un altro episodio del Vangelo.[201] Il capitolo in questione è l'11° di san **Giovanni** che narra la risurrezione di Lazzaro. In questo episodio è detto inizialmente che Gesù si tro-vava ad est del Giordano *là dove* ***Giovanni*** *battezzava* (Gv 10, 40). Dopo l'annunzio della morte di Lazzaro, egli attende due giorni, quindi, attraversato il fiume, risuscita Lazzaro. Il Sahlin ritiene che con questo episodio **Giovanni** intendesse indicare in Gesù il nuovo Giosuè, e rimanda appunto a Giosuè 1, 11: *Fra tre giorni attraverserete il Giordano*, e all'annunzio che dopo la traversata Dio compirà opere meravigliose (Gios. 3, 5).
La traversata del Giordano da parte di Giosuè è dunque la figura di quella di Gesù. Ma l'episodio stesso della risurrezione di Lazzaro, sembra dotato di significato battesimale. La traversata del Giordano, seguita dalla risurrezione di Lazzaro è, sempre secondo il SAHLIN, la figura di quell'immersione nell'acqua battesimale che ha il potere di configurare alla risurrezione di Cristo.
E le parole di Tommaso (11, 6): *Andiamo anche noi a morire con lui*, sembrano appunto sottin- [pag. 136] -tendere [sottintendere] l'intenzione di una configurazione alla morte di Cristo, nella traversata del Giordano, corrispondente all'altro aspetto del **Battesimo**, morte e risurrezione al tempo stesso. La traversata del Giordano di Giosuè appare dunque presentata nel Nuovo Testamento non solo come figura della risurrezione di Lazzaro, ma del **Battesimo** cristiano.

**[Battesimo di Giovanni e il Giordano]**
Questa stessa interpretazione sarà raccolta dai Padri. Si noti tuttavia come l'anello intermedio non sia costituito, qui, dalla risurrezione di Lazzaro, ma dal ***Battesimo di Giovanni***. Nel *de Baptismo* **Gregorio di Nissa** scrive: *Ti sei avvolto a lungo nel fango: affrettati ora verso il mio Giordano, non per il richiamo di* ***Giovanni****, ma guidato dalla voce di Cristo. Il fiume della grazia scorre ovunque e non ha le sue sorgenti in Palestina per poi scomparire nel mare vicino: ma abbraccia tutta la terra e sfocia in Paradiso, scorrendo in senso contrario a quello dei quattro fiumi che ne discendono, e recando in Paradiso cose ben più preziose di quelle che ne escono. Poiché questi portano profumi, la coltura e la fioritura della terra; quello è apportatore di uomini, generati dallo Spirito Santo. Imita Gesù, figlio di Nun; porta il Vangelo, come quegli l'arca. Abbandona il deserto del peccato, attraversa il Giordano, affrettati incontro alla vita, secondo Cristo, incontro alla terra che reca frutti di gioia, ove scorrono, secondo la promessa, il latte e il miele. Abbatti Gerico, le vecchie abitudini, non lasciarla*

[201] *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Upsala, 1950, pp. 39-41.

*fortificata. Tutte queste cose sono la nostra figura* (***typos***)*, sono prefigurazioni delle realtà che si manifestano attualmente* (PG 46, 420 D - 421 A).

Il testo è di importanza decisiva in ordine al nostro assunto: si tratta di uno scritto sul **Battesimo**, e [pag. 137] la traversata del Giordano da parte di Giosuè ne è presentata come il tipo; l'arca è la figura del Vangelo; il deserto del peccato; il Giordano del **Battesimo**; la caduta di Gerico, finalmente, è l'annientamento del nuovo peccatore, secondo un concetto di **Origene**.[202]

Nel *Sermone sul Battesimo di Cristo*, dopo aver considerato la traversata del Mar Rosso come figura del **Battesimo**, **Gregorio** continua: *Il popolo ebraico non ebbe la terra promessa prima di aver attraversato il Giordano, sotto la guida di Giosuè. E Giosuè che erige le dodici pietre nella corrente prefigura evidentemente i dodici apostoli, ministri del* ***Battesimo*** (*In Bapt. Christi*: PG 46, 592 A).

È insomma la tipologia di **Cirillo di Gerusalemme**. **Gregorio** torna poi a considerare il Giordano: *Unico tra tutti i fiumi, il Giordano, avendo ricevuto in se le primizie della santificazione e della benedizione, ha riversato la grazia del* ***Battesimo*** *sul mondo intero, come da una fonte, che ne è, appunto, la figura* (***typos***). *E questi sono i segni, espressi attraverso azioni realmente effettuate, della rigenerazione operata dal* ***Battesimo*** (593 A).

Notevole è la definizione proposta qui della figura in quanto azione realmente effettuata e significativa (***mènyma***) di una azione futura. **Gregorio** fa poi allusione alla relazione del Giordano col Paradiso: *Il Giordano è celebrato perché rigenera gli uomini e li pianta nel Paradiso di Dio* (593 D).

Nei passi citati **Gregorio** vede dunque nel **Giordano** visibile, che bagna la Palestina, la figura delle acque battesimali che scorrono in Paradiso.[203]

**Origene** vi scorge [pag. 138] qualcosa di più: per lui il Giordano è il simbolo e il sacramento di Cristo stesso, fiume che rallegra la città di Dio: *Le scaturigini di questo fiume rallegrano la città di Dio, come vediamo nel* ***Salmo****, e non la Gerusalemme visibile (che non ha avuto fiumi che la bagnassero), ma la Chiesa immacolata di Dio, costruita sul fondamento degli apostoli e dei profeti. Bisogna dunque vedere nel Giordano il Verbo di Dio fatto carne che ha abitato tra noi, e in Gesù (Giosuè), che ha distribuito le parti, l'umanità che egli ha assunto; essa è la pietra angolare, che introdotta nella divinità del Figlio di Dio, in quanto*

[202] *Hom. Jos*. 6 4-6: PG 12, 855-856.

[203] Sul parallelismo Paradiso-Terrasanta, vedi N. A. DAHN, *La terre où coulent le lait et le miel*, Mélanges Goguel, 1950, pp. 65-66.

*assunta da lui, è lavata* (***lyetai***) *e riceve, allora, la colomba innocente e senza malizia dello Spirito, unita a lui così da non potersene più separare volando via* (6, 42). Il Giordano è il Verbo stesso che discende nel nostro mondo.

**[Origene e catecumenato]**

Per **Origene**, la traversata del Giordano sarà la figura per eccellenza del **Battesimo** in opposizione alla traversata del Mar Rosso. Il che dipende, presso il nostro autore, da una più generale giustapposizione di Mosè, figura del Vecchio Testamento, a Giosuè, figura del Nuovo: *Dopo, aver celebrato la Pasqua in Egitto, essi intraprendono l'**esodo**; secondo il racconto di Giosuè, dopo la traversata del Giordano s'accamparono in Ghilgal, il decimo giorno del primo mese, quando, dopo il **Battesimo** di Giosuè, fu necessario che per celebrare il banchetto essi fossero anzi tutto circoncisi sulla collina di Araloth.*[204] *Con la **pietra tagliente** tutti i figli d'Israele* [pag. 139] *usciti incirconcisi d'Egitto, vengono circoncisi da Giosuè; e il Signore riconosce di aver tolto l'obbrobrio dell'Egitto il giorno stesso del **Battesimo** in Gesù* (*Com. Io*. 6, 44; Preuschen, 154).[205] La traversata del Mar Rosso raffigura la prima Alleanza, in Mosè, in opposizione alla seconda, giordanica, in Giosuè-Gesù.

**Origene** ha ripreso la stessa antitesi nelle ***Omelie su Giosuè***: *Consideriamo che cosa sia qui figurato. Io entro nel Giordano, non nel silenzio della fuga, ma al suono delle trombe, che suonano una musica divina e misteriosa perché io avanzi verso la predicazione della tromba celeste* (*Hom. Jos*. 1, 3: PG 12, 828).

Appare tuttavia un elemento nuovo: la traversata del Mar Rosso non e più comparata al Vecchio Testamento, ma all'ingresso nel catecumenato. L'**esodo**, nel suo insieme, è allora concepito come una figura dell'iniziazione cristiana - dopo l'uscita d'Egitto, figura della rottura con la idolatria - fino al **Battesimo**, figurato nella traversata del Giordano: *Tu che avendo appena abbandonate le tenebre dell'idolatria desideri ubbidire alla Legge divina, cominci con l'abbandonare l'Egitto. Allorché sei stato accolto nel numero dei catecumeni ed hai cominciato a praticare i precetti della Chiesa, hai attraversato il Mar Rosso. Se vieni, ora, alla fonte sacramentale e, in presenza dell'ordine sacerdotale e levitico sei iniziato ai venerabili e maestosi misteri, noti solo a coloro cui è lecito*

[204] Il testo dei mss. per quanto riguarda le ultime parole di questo periodo è incomprensibile. Lo STAEHLIN ha giustamente corretto *pròbaton* in *akròbyston*. Completandone la correzione, leggiamo ***édei [ en buno(i) ton akropbystòn peritmesthènai] tus***, che corrisponde a Gios., 5, 4 e il cui senso ci sembra soddisfacente.

[205] La circoncisione ad opera di Giosuè-Gesù è un simbolo del **Battesimo** e, contemporaneamente, della traversata del Giordano. VEDI H. SAHLIN, op. cit., p. 41. Il tema è antico. Vedi **Giustino**, *Dial*. 113, 6-7.

(fas) *conoscerli, allora, avendo attraversato il Giordano con il ministero dei sacerdoti, entrerai nella terra promessa* (4, 1: PG 12, 843 A). Una simile prospettiva [pag. 140] conteneva una simbolica senz'altro ricca di promesse, ma la tradizione ecclesiastica che ravvisava nella traversata del Mar Rosso la figura del **Battesimo**, aveva ancora troppa autorità perché, sia la simbolica vetero-testamentaria che quella del catecumenato potessero soppiantarla. Di **Origene** la tradizione conserverà il tema della traversata del Giordano in quanto figura del **Battesimo**, figura che mai contenderà con quella della traversata del Mar Rosso, ma anzi finirà per coesisterle.

**[Giordano e ciclo di Elia]**

Oltre che nella storia di Giosuè, il Giordano acquista un significato particolare nel quadro veterotestamentario del ciclo di Elia. Tanto le catechesi che le preghiere battesimali ci propongono un certo numero di episodi relativi alla vita di Elia e di Eliseo ed interessanti generalmente il Giordano.

Il caso è analogo a quello della tipologia della traversata del Giordano da parte di Giosuè, dove un solo aspetto della tipologia di Giosuè era presente. La tipologia di Elia è tra le più importanti. Nel giudaismo del tempo di Cristo essa assume la for-ma concreta dell'attesa del ritorno di Elia in quanto segno della fine dei tempi, e di cui, nel Vangelo, è facile rintracciare la eco.

Neppure la tipologia di Elia può dirsi però pura creazione neotestamentaria, ma più semplicemente la dimostrazione, nel Nuovo Testamento, di come questa tipo-logia trovi la propria realizzazione negli avvenimenti della storia di Cristo.

Si è notato che essa trova posto, soprattutto, nel Vangelo secondo san **Luca**, così come la tipologia mosaica ha maggior rilievo in **Matteo**.[206]

Elia è talvolta la figura di **Giovanni** Battista; di solito di Cri- [pag. 141] -sto [Cristo] stesso. L'episodio della vedova di Sarefta (3Re 18, 9) e quello del siriano Naaman (4Re, V, 9), sono figure dell'invito ai pagani (Lc 4, 25-28). La richiesta degli apostoli a Cristo di inviare il fuoco dal cielo, ricorda l'episodio di Elia e dei sacerdoti di Baal (Lc 9, 54). L'ascensione di Elia figura l'ascensione di Cristo (Lc 9, 51).[207]

[206] P. DABECK, *Siehe, es erscheinen Moses und Elias*, in Biblica, 1942, pp. 180 ss.

[207] J. DANIÉLOU, *Le mystère de l'Avent*, pp. 183-188. Ed. it., p. 148.

**[Gregorio di Nissa e tipologie battesimali]**

Degno di nota è il fatto che in due di queste figure, il fuoco dal cielo e Naaman, è reperibile l'applicazione al **Battesimo**. Dopo quella della traversata del Giordano, la seconda figura propostaci dalla liturgia etiopica e copta è quella del sacrificio di Elia (3R 18, 1-40). È ciò che parimente troviamo nel Sermone di **Gregorio di Nissa**: *Il mirabile sacrificio, che trascende ogni comprensione, di Elia Tesbite, che altro è se non una profezia in atto della fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, e della redenzione?* (PG 46, 592 A).

Elia, perseguitato dai sacerdoti di Baal, chiede che vi sia tra se e quelli un giudizio di Dio. Il sacrificio dei sacerdoti di Baal non è contraddistinto da alcun presagio. Elia prepara a sua volta il sacrificio: prende dodici pietre onde edificare l'altare, e su questo dispone i pezzi della vittima. Fa riempire tre volte quattro idre d'acqua e la fa versare sulla vittima. Indi prega. E allora il *fuoco di Dio discese consumando l'olocausto e l'acqua* (3 Re 18, 38).[208]

Cosi **Gregorio** commenta l'episodio: *In tal modo Elia profetizza chiaramente il sacramento del* ***Battesimo*** (***he tu baptìsmatos mystagoghìa***) *che doveva essere isti-* [pag. 142] *-tuito* [istituito] *più tardi. Il fuoco discese sull'acqua sparsa tre volte ad indicare che dove è l'acqua sacramentale è anche lo Spirito, vivificante, acceso, ardente, che consuma gli empi ed illumina* (***fotìzei***) *i fedeli* (PG 46, 592 D).

**[Duplice livello della tipologia]**

Come di consueto, distinguiamo qui una duplice tipologia, di cui l'una concernente il significato profondo della scena, l'altra gli elementi materiali impiegati. Il primo aspetto sottolinea, come ha rettamente osservato il LUNDBERG, *la rottura completa con il paganesimo* (op. cit., p. 30). Tale è invero uno degli aspetti fondamentali del **Battesimo**. Ed è significativo che la preghiera greca introduttiva alla liturgia dell'Epifania riprenda testualmente le parole di **Gregorio**: *Tu, che ci hai manifestato in Elia Tesbite, con la triplice effusione delle acque, la Trinità delle Persone dell'unico Dio...*[209] Si noti l'allusione alla triplice effusione dell'acqua; il concetto fondamentale consiste tuttavia nell'affermazione della vera fede contro l'idolatria.[210]

---

[208] Il tema risale probabilmente ad **Origene**, *Com. Io*. 6, 23; Preuschen, 133.

[209] CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, p. 415. Vedi anche p. 419.

[210] Conviene aggiungere che una delle cause che hanno fatto convergere l'attenzione degli esegeti su questo episodio consiste nel suo essere compreso tra le preghiere della liturgia sinagogale come esempio delle liberazioni operate da

**Gregorio** riconnette la funzione dell'acqua nel sacrificio di Elia al suo impiego battesimale o, più esattamente, pone l'accento sulla discesa del fuoco sull'acqua. Il che può essere spiegato semplicemente, come appunto fa **Gregorio**, come la figura dell'effusione dello Spirito Santo sul battezzato. È altrettanto esatto ricordare come in alcune antiche narrazioni del **Battesimo** di Cri- [pag. 143] -sto [Cristo] nel Giordano si proponga il tema della manifestazione di un fuoco visibile.

Tradizione questa antichissima, reperibile nel *Vangelo dei Nazareni* e nel *Diatessaron* di **Taziano**, e ricordata da **Giustino**: *Mentre Gesù discendeva nell'acqua, s'accendeva il fuoco nel Giordano; e mentre ne risaliva, lo Spirito Santo, sotto forma di colomba, discese su di lui* (Dial. 88, 33). E torniamo con ciò al Giordano.

Il tema del sacrificio di Elia compare però di rado nella catechesi battesimale.[211]

**[La traversata del Giordano]**

Altri sono gli episodi del medesimo ciclo che vi si incontrano solitamente. In primo luogo la traversata del Giordano da parte di Elia - precedente la sua Ascensione - che nel Commento a san **Giovanni** di **Origene** troviamo situata tra la traversata del Giordano di Giosuè e il bagno di Naaman: *Conviene altresì osservare che Ella, sul punto di essere rapito in cielo come da un uragano, avendo preso il proprio vello di pecora ed avendolo spiegato, con esso colpì l'acqua, che s'aprì nel mezzo dando loro modo di passare, entrambi, voglio dire: Elia ed Eliseo. Fu in tal modo reso più adatto ad essere innalzato in cielo, dopo il* ***Battesimo*** *nel Giordano:* ***Paolo*** *non ha infatti definito il* ***Battesimo*** *la traversata miracolosa dell'acqua?* (Com. Io. 6, 46; Preuschen, 155, 9-15).

E dopo **Origene**, troviamo la stessa figura in **Cirillo di Gerusalemme**, non questa volta nelle *Catechesi mistagogiche*, ma nella *Catechesi sul Battesimo*: *Elia e stato innalzato in cielo, ma non senza 1'intervento dell'acqua; attraversa dapprima il Giordano finché un carro lo trasporta in cielo* (PG 33, 433 A).

Come si ricorderà, tra le definizioni del **Battesimo**, abbia- [pag. 144] -mo [abbiamo] trovato, tanto in **Gregorio di Nazianzo** che in **Gregorio di Nissa**, l'espressione *veicolo che porta in cielo* (***òkhema***).[212]

---

Dio. Il LUNDBERG ha dimostrato che la liturgia battesimale cristiana si era ispirata a tali preghiere ebraiche, come è confermato da un altro esempio, quello dei tre fanciulli nella fornace (LUNDBERG, op. cit., pp. 34-35).

[211] Vedi tuttavia **Ambrogio**, *de Sacr*. 2, 11: Botte 65.

[212] Vedi supra p. 72.

Si tratta dunque di una espressione tradizionale. D'altra parte, era difficile trovare dove situarla. Si potrebbe tentare di spiegarla nell'ambito del neoplatonismo, dove frequente è la nozione del corpo come veicolo (***òkhema***) dell'anima durante la sua ascensione in cielo.[213] Non ci sembra tuttavia probabile che una delle designazioni tradizionali del **Battesimo** riposi su una definizione neoplatonica; converrà piuttosto orientare le ricerche in campo biblico, dove il carro di Elia si presenta appunto come il riferimento più plausibile.

Il fondamento biblico della tipologia battesimale del nostro episodio è così duplice. Da un lato, per l'Antico Testamento stesso, la traversata del Giordano da parte di Elia figura come una ripresa del passaggio del Mar Rosso.

L'Antico Testamento presenta qui quasi un duplice piano tipologico: Elia è presentato quale nuovo Mosè;[214] d'altra parte, l'elemento specifico dell'episodio consiste nell'introduzione del tema dell'ascensione. L'ascensione di Elia dopo la traversata del Giordano, raffigura l'ascensione di Cristo, dopo la traversata della morte. Il **Battesimo** rappresenta a sua volta l'ascensione del battezzato successiva al **Battesimo** stesso, come configurazione all'ascensione di Cristo.[215]

**[L'ascia di Eliseo]**

L'episodio più frequentemente offerto come figura del [pag. 145] **Battesimo** è, nel ciclo in esame, quello dell'ascia di Eliseo che galleggia sull'acqua del Giordano (4Re 6, 1-7). Si tratta questa volta di un'altra tradizione figurativa: quella dei testi veterotestamentari in cui si propone il rapporto acqua-legno. Tali testi furono ben presto raccolti onde designare il mistero battesimale, in cui l'acqua agisce in virtù della croce. Una prima silloge di questi testimonia è reperibile nello **Pseudo Barnaba** (11, 5). Il tema compare per la prima volta in **Giustino**, entro un ambito analogo: *Eliseo gettò un pezzo di legno nell'acqua del Giordano e così ripescò il pezzo dell'ascia con cui i figli dei profeti volevano tagliare il legno destinato alla costruzione della loro dimora. Similmente Cristo, mediante la sua crocifissione sul legno e il* ***Battesimo*** *nell'acqua, ci ha riscattati dai peccati col* ***Battesimo*** (*Dial*. 86, 6).

---

[213] Ad es. PROCLO, *Elements of theology* (ed. Dodds), p. 182.

[214] Allo stesso modo, i quaranta giorni trascorsi da Elia nel deserto (2Re 19, 8-12) ricordano i quaranta giorni di Mosè sulla montagna (Es 24, 18).

[215] **Ambrogio**, *de Myst*., 35-36: Botte 119.

Il miracolo di Eliseo non presenta alcuna profonda analogia col **Battesimo**, se non nell'essere un atto della potenza divina esplicatosi nel Giordano tramite il legno.
Il che ci introduce ancora più addentro in una prospettiva tipologica *illustrativa*. La vetustà di tale figura gli ha tuttavia assicurato grande fortuna. Esso compare in Ireneo (Adv. haer. 5, 17; 4), in **Tertulliano** (Adv. Jud. 13), in **Didimo** che lo mutua da **Tertulliano** stesso svolgendolo ampiamente: *In Eliseo, l'uomo di Dio che chiede: Dov'è caduta l'ascia? è raffigurato Dio disceso fra gli uomini che domanda ad Adamo: Dove sei? Nel ferro caduto nell'abisso oscuro è designata la potenza della natura umana, decaduta dalla luce. Nel legno afferrato e scagliato là dov'era l'oggetto cercato è simboleggiata la croce gloriosa. Il Giordano è il batte-* [pag. 146] *-simo* [**Battesimo**] *immortale: nel Giordano, colui che ha creato il Giordano stesso, s'è degnato di venir battezzato per noi. E, finalmente, il ferro che galleggia sulle acque e ritorna a colui che lo aveva perduto significa che, in virtù del* ***Battesimo****, noi ascendiamo ad una altezza celeste e ritroviamo l'antica grazia e la vera patria* (PG 39, 700 A).
Siamo qui in pieno clima allegorico. Senza dubbio **Didimo** stesso se ne è reso conto, poiché continua: *Se qualcuno nega che questo passo sia una profezia del batte-simo, qual era dunque lo scopo dello scrittore sacro, autore del passo?* (PG 39, 700 A). La debolezza dell'argomento è evidente.
Ciò che agli occhi di **Didimo** vale a giustificare l'interpretazione è il concetto di **Origene** secondo cui tutto, nella Scrittura, deve avere un valore figurativo. Questo punto di vista è discutibilissimo. Ciò nondimeno, se anche l'inconsistenza dell'argomento prodotto da **Didimo** ci impedisce di attribuire importanza ai particolari della sua interpretazione, resta il fatto che l'episodio, in se stesso, è stato considerato dalla tradizione in funzione di una certa rappresentazione simbolica del **Battesimo**.
L'unico significato che è possibile attribuirgli ci è suggerito da **Ambrogio** che, ricordando l'ascia di Eliseo quale figura battesimale, sia nel *de Mysteriis* che nel *de Sacramentis*, ne dimostra l'appartenenza alla catechesi comune. Tuttavia **Ambrogio** ne indica chiaramente i limiti: si tratta, da un lato, di un miracolo che dimostra la potenza di Dio sugli elementi, prefigurando così il miracolo battesimale (*de Myst*. 31: Botte 124); dall'altro, il ricorso a Eliseo testimonia l'impotenza dell'uomo a salvarsi senza l'intervento del potere divino (*de Sacr*. 2,

11: Botte 65). La presenza del Giordano e del legno hanno indotto a [pag. 147] considerare di preferenza questo miracolo come una figura del **Battesimo**.[216]

**[La guarigione di Naaman]**

Il terzo miracolo del ciclo del Giordano è la **guarigione di Naaman il siriano**, cui il profeta ordina di immergersi sette volte nel fiume (4Re **5**, 9-20). È ricordato nelle preghiere di consacrazione dell'acqua battesimale copte ed etiopiche: *Tu hai indicato, tramite il profeta Eliseo, l'acqua della generazione vivificante ed hai purificato Naaman il siriano con l'acqua del Giordano*.[217]

**Origene** e **Gregorio di Nissa** citano l'episodio per ultimo, dopo la traversata del Giordano e il miracolo di Elia. È questa l'eco di una tradizione comune e costante come nel caso della traversata del Giordano. L'elemento nuovo della teologia battesimale valorizzato dal bagno di Naaman è, osserva il LUNDBERG, quello della purificazione. Come l'acqua lava le macchie del corpo, così il bagno sacro purifica, mercè la potenza di Dio, potenza che si esercita, nel caso di Naaman, su di una malattia fisica e, nel caso del battezzato, sull'anima: *La potenza salutare e purificatrice che, secondo il racconto biblico, l'acqua del Giordano aveva per Naaman, è il paradigma della purificazione prodotta dall'acqua del* ***Battesimo***.[218]

**Origene** ci offre un primo sviluppo del tema; non va tuttavia dimenticato che l'episodio di Naaman è citato anche dal Nuovo Testamento (Lc 4, 27), e se anche mancano allusioni dirette al **Battesimo**, il senso conferito all'episodio non è perciò meno degno di nota: esso [pag. 148] significa l'ammissione dei pagani nel nuovo Israele. Quest'aspetto particolare dell'episodio sarà rilevato da alcuni autori, allorché lo presenteranno come figura battesimale. Dopo aver parlato del mantello di Elia, **Origene** scrive: *Per comprendere il significato del Giordago, che disseta e colma di grazie, converrà citare Naaman il siriano, guarito dalla lebbra* (Com. Io. 6, 47). Ricorda poi come Naaman si ribellasse dapprima alla proposta di Eliseo, perché *non comprendeva il grande mistero del Giordano. Come infatti nessuno è veramente buono, tranne uno, il Padre, così nessun fiume è veramente buono, tranne uno, il Giordano, che può purificare dalla lebbra colui che con fede lava la propria anima in Gesù* (6, 47).

---

[216] Al ciclo si potrebbe aggiungere il miracolo di Eliseo che trasforma l'acqua a Gerico, reperibile nella preghiera copta, in **Didimo** (PG 39, 700 B) e **Gregorio** d'Elvira (15; Battifol, 162-163).

[217] DENZINGER, *Ritus orientalium*, p. 205.

[218] *Op. cit.*, p. 17.

Le ultime righe si spiegano secondo l'interpretazione che **Origene** dà del Giordano e di cui s'è parlato più sopra: per **Origene** il Giordano è la figura del Verbo stesso e, di conseguenza, immergersi nel Giordano significa immergersi in Cristo. Il Verbo è il fiume *che allieta la città di Dio*. Come Dio è presente in questo fiume, così il Padre nel Figlio. *Perciò quanti si lavano in lui si liberano dell'obbrobrio d'Egitto, diventano capaci di essere innalzati al cielo, si purificano della lebbra più spaventosa, sono pronti a ricevere lo Spirito Santo* (6, 48).
Si noti come in queste ultime parole **Origene** riprenda le tre figure del passaggio del Giordano da parte di Gio-suè, della traversata del Giordano da parte di Elia, e del bagno di Naaman nel Giordano stesso.
Sull'interpretazione battesimale dell'episodio di Naaman **Origene** ritorna a proposito del passo del Vangelo secondo san **Luca** dove è fatta menzione di tale perso- [pag. 149] -naggio [personaggio]: *Nessuno fu purificato se non Naaman il siriano, e non era d'Israele. Considera come quanti sono lavati dall'Eliseo spirituale, che è il nostro Signore e Salvatore, risultino purificati, nel sacramento del* ***Battesimo****, dalla macchia della lebbra. Sei tu colui cui è detto: Alzati, vai al Giordano e lavati, e la tua carne sarà rinnovata. Naaman si alzò, andò e, lavatosi, realizzò la figura* (***mysterium***) *del* ***Battesimo****. La sua carne divenne simile a quella di un fanciullo. Chi è questo fanciullo? Quello nato dal bagno di rigenerazione* (*Hom. Luc*. 33; Rauer, 198).

**[Naaman e varie Catechesi]**
Dopo **Origene** l'interpretazione battesimale dell'episodio di Naaman è accolta da varie catechesi. **Didimo** insiste su due motivi: il fatto che Naaman fosse straniero, il che sottolinea il carattere universale del **Battesimo**, e le sette immersioni, che alludono allo Spirito Santo. Il primo si riallaccia al Nuovo Testamento e rientra nella migliore tradizione tipologica dell'episodio stesso: *Il profeta Elia ha preannunziato le ineffabili ricchezze contenute nelle acque battesimali, insegnando in pari tempo che a queste ricchezze avevano diritto quanti fossero disposti a convertirsi, allorchè ha inviato Naaman il lebbroso - uno straniero che gli chiedeva di essere guarito - ad immergersi sette volte nel Giordano. E gli ha ordinato di immergersi sette volte, sia perché lo straniero apprendesse che fu il settimo giorno che Dio si riposò delle sue opere, sia, meglio, per designare simbolicamente lo Spirito divino* (PG 39, 700 I).

**Gregorio di Nissa** mette in rilievo la funzione del Giordano. *Quando Eliseo*, egli scrive, *mandò Naaman il lebbroso a lavarsi nel Giordano che lo purificò della sua malattia, predisse il futuro, sia riguardo all'uso* [pag. 150] *generale dell'acqua, sia a quello particolare del* ***Battesimo*** *nel fiume. Infatti, solo tra tutti i fiumi, il Giordano, avendo ricevuto in sè le primizie della santificazione e della benedizione, ha riversato sul mondo intero, come una fonte, la grazia del* ***Battesimo*** (PG 46, 593 D). Il bagno di Naaman è così presentato quale figura della consacrazione delle acque del Giordano ad opera di Cristo, della cui grazia parteciperanno successivamente tutte le acque consacrate: perciò esso prefigura in pari tempo, come dice **Gregorio**, e il **Battesimo** e la sua istituzione.
**Ambrogio** cita tre volte Naaman nelle catechesi sacramentarie, il che dimostra come questa figura facesse parte della catechesi elementare. Ma solo nelle ***Omelie su san*** **Luca**, **Ambrogio** ne userà in vista di una maggiore ricchezza di sviluppi: *Il popolo composto di stranieri - rappresentati nel lebbroso - prima di essere battezzato nel mistico fiume, dopo il sacramento del* ***Battesimo****, viene purificato delle macchie dell'anima e del corpo. Infatti, nella figura di Naaman è contenuto l'annunzio alle genti della salvezza futura. E perché gli è ordinato di immergersi per un numero di volte pieno di tanto mistero? Perché proprio il Giordano è il fiume prescelto? Riconosci la grazia del* ***Battesimo*** *salutare* (*Exp. Luc*. 4, 50-51).
Riappare qui - e si inserisce nella tradizione stessa del Vangelo secondo san **Luca** - l'interpretazione di **Didimo**. L'aspetto più appariscente dell'episodio è ancora il fatto che al miracolo sia ammesso uno che è straniero per il popolo d'Israele.

**[Conclusione. Battesimo in altre figure veterotestamentarie]**
Con il ciclo di Elia e del Giordano si conclude la disamina dell'intera silloge delle grandi figure scritturali [pag. 151] del **Battesimo** nell'Antico Testamento. Il che non significa che i Padri non abbiano riferito al **Battesimo** stesso altri episodi veterotestamentari: una citazione particolare meriterebbero i testi dei Profeti e dei Salmi.
Lo **Pseudo Barnaba** ci ha lasciato una raccolta di testi di **Isaia** (11, 2-5); passi di **Isaia** e di **Ezechiele** sono parimente citati da **Gregorio di Nissa**: *Io verserò su di voi un'acqua pura e voi sarete purificati dalle vostre macchie* (Ez 36, 25); (PG 46, 593 A-C).

Un'altra testimonianza frequentemente prodotta è quella fornita dei Salmi. Lo Pseudo **Barnaba** cita il ***Salmo 1***: *Chi fa queste cose, sarà come un albero piantato presso un corso d'acqua* (11, 2). Il DE BRUYNE ha messo in luce le influenze che il testo ha potuto esercitare sulla tematica decorativa battisteriale.[219] S'è vista l'importanza del ***Salmo 54****: *Come il cervo desidera ardentemente le fonti d'acqua*. Vedremo più oltre quella del ***Salmo 22***. Resta il fatto che le profezie derivano la loro importanza dalla tipologia nella misura in cui esprimono chiaramente come le realtà del passato d'Israele siano l'espressione degli avvenimenti escatologici, realizzati in Cristo. Perciò il nostro studio doveva necessariamente vertere sulle figure.

[pag. 152]

# *Capitolo settimo*
# LA CRESIMA

**[Incertezze sulle origini cultuali della Cresima]**

La storia delle origini del sacramento della cresima costituisce uno dei capitoli più oscuri delle origini del culto cristiano. Vi sono, in primo luogo, incertezze sul significato stesso del sacramento. È chiaro come esso sia in relazione con lo Spirito Santo: ma lo Spirito Santo e già stato dato col **Battesimo**. Che valore ha questa nuova effusione? Vi sono incertezze sul rito: consiste nell'imposizione delle mani, come insegna il Nuovo Testamento, ovvero nell'unzione col sacro crisma, il cui uso prevarrà in Oriente? Non è chiaro, infine, neppure il nesso tra l'unzione post-battesimale che si ritrova in molte liturgie e la cresima stessa. L'intera documentazione su tali problemi è reperibile nelle opere di J. COPPENS,

[219] *La décoration des baptistères judéo-chrétiens*, Mél. Mohlberg, 1948, pp. 188-198.

*L'imposition des mains et les rites connexes* (Lovanio, 1939) e di B. WELTE, *Die postbaptismale Salbung* (Friburgo, 1939).

**[Cresima e Battesimo. Unzione]**

Resta il problema dei rapporti tra il **Battesimo** e la cresima. Senza entrare in merito alla questione, ma procedendo dal fatto certo dell'esistenza di un'unzione fatta con un olio profumato - il ***myron*** - nel sacramento della cresima, studieremo il contenuto simbolico di tale unzione.

Il carattere primario del rito consiste nell'essere un'un- [pag. 153] -zione (***khrisma***). Veniamo così introdotti in piena simbolica biblica. L'unzione era, nell'Antico Testamento, il rito col quale si consacravano re e sacerdoti e costituiva un sacramento con il quale era loro comunicato lo Spirito Santo, in previsione dei compiti che li attendevano. La tipologia nella sua prima formulazione, quale si trova nei profeti, consiste, letteralmente, nel messianismo. Essi annunciano infatti che alla fine dei tempi verrà un Unto, un Messia, un ***Khristos***, di cui il Re davidico e il Gran Sacerdote erano mere figure. Questa tipologia messianica occupa un posto di grande rilievo in quei Salmi, che rientrano nella liturgia del Tempio di cui è nota la relazione col sacerdozio.

Tale tipologia escatologica trova la propria realizzazione in Gesù di Nazareth. Questo afferma il Nuovo Testamento. Il nome stesso di ***Khristòs*** imposto a Gesù lo significa. Tale titolo è da Gesù esplicitamente accettato al cospetto di Pilato (Mt 27, 12). Cristo si attribuisce del resto la profezia di **Isaia** (11, 1), che descrive l'effusione dello Spirito sul futuro Messia (Lc 4, 18).[220] Gli *Atti degli Apostoli* riferiscono a lui i testi dei Salmi (2, 35: Sal 109, 1; 4, 25; Sal 2, 1 [sic]).[221] Ma secondo una norma la cui validità abbiamo sempre verificato, ciò che è detto di Cristo è vero anche per il cristiano. Avremo allora una duplice tipologia sacramentaria in cui [pag. 154] l'unzione si troverà simultaneamente in relazione con il Vecchio ed il Nuovo Testamento.

La più antica testimonianza è quella di **Tertulliano**: *Usciti dalla vasca battesimale, noi veniamo unti con l'unzione benedetta, secondo l'antica disciplina su cui si fondava la consuetudine dell'unzione con l'olio versato dal*

[220] Tale è forse anche il senso dell'unzione di Gesù a Betania: *Tale unzione significa senza dubbio che Gesù inaugura in questo momento la propria funzione di Messia. Fino allora è stato un secondo Mosè, quindi un secondo Giosuè* (H. SAHLIN, *Zur typologie des Joh. Ev.*, p. 46). Si noti come questa unzione (Gv 12, 1-3) preceda l'ingresso messianico in Gerusalemme (Gv 12, 19).

[221] *Tutto il Salterio è un libro profetico concluso dall'avvento di Cristo* (B. FISHER, *Die Psalmenfroemmigkeit der Maertyrerkirche*, Friburgo, 1849, p. 4).

*corno in vista del sacerdozio. Con quest'olio Aronne fu unto da Mosè; donde il suo nome di unto (**khristos**) che viene da chrisma, che vuol dire unzione. Questa unzione (**khrisma**), divenuta spirituale, ha dato il proprio nome al Signore. Egli è stato infatti unto con lo Spirito dal Padre, come è detto negli Atti: Si sono radunati in questa città contro il tuo santo Figlio che tu hai unto* (Atti 4, 27). *Così l'unzione è effusa su di noi in modo sensibile, ma opera spiritualmente* (*de Bapt*. 7: PL 1, 1207 A).[222]

Ci si imbatte, qui, in un importante complesso teologico: l'unzione sacramentale è posta in relazione con l'unzione sacerdotale veterotestamentaria, quale, in particolare, ci è descritta in *Lev* 21. Essa è parimente connessa con l'unzione regale e, più particolarmente, con quella del re messianico del ***Salmo 2***, 2, cui si riferisce il testo degli Atti che la indica realizzata in Cristo. L'unzione d'olio del Vecchio Testamento non è che la figura dell'unzione spirituale mediante la quale il Figlio è unto di Spirito Santo. Tale unzione, infine, si chiama ***khrisma***, e ***khristos*** chi la riceve. Donde un nuovo aspetto della cresima: l'olio è il crisma (= ***khrisma***) che [pag. 153] trasforma il battezzato in un nuovo ***khristòs***, un ***khristianòs***.[223]

Tale aspetto è svolto da **Cirillo di Gerusalemme** che mostra di aderire alla stessa tradizione di **Tertulliano**: *Fatti degni di questo santo crisma, siete detti cristiani rendendo vero il nome con la rigenerazione. Prima di essere resi degni di tale grazia, non meritavate, veramente che così vi si definisse, anche se eravate in via di diventare cristiani. Conviene poi che sappiate come la figura di questo crisma si trovi nell'Antico Testamento. Quando Mosè fece partecipe il fratello del comando divino nominandolo gran sacerdote, dopo averlo lavato nell'acqua, lo unse. Quegli fu detto Cristo in ragione del crisma simbolico. Similmente il gran sacerdote, elevando Salomone al regno, lo unse dopo averlo lavato nel Gihon. Ma tali cose gli accaddero in figura; a voi, invece, nella realtà, poiché voi siete stati unti veramente di Spirito Santo. Poiché al principio della vostra salvezza è l'Unto (il Cristo)* (PG 33, 1093 A).

Si tratta dello stesso tema che già trovammo in **Tertulliano**, anche se svolto con più ampio respiro. L'unzione regale è espressamente riferita all'unzione di Salomone, allorché ciò era, da **Tertulliano**, soltanto suggerito. Il termine ***khristianos*** è messo in relazione con l'unzione di Aronne. A questa si riferisce

[222] Il passo è riferito da B. WELTE alla cresima (op. cit., p. 23), dal BOTTE al **Battesimo** (70, n. 1). Ciò tuttavia non cambia nulla per quanto riguarda la questione del contenuto simbolico.

[223] Sull'origine storica del termine, Vedi E. PETERSON, *Christianos*, Miscell. Mercati 1, pp. 355 ss.

pure nel *de Mysteriis* **Ambrogio**: *Dopo il* ***Battesimo*** *vi siete avvicinati al sacerdote. Che cosa e seguito? Non è forse ciò che disse Davide: Come il nardo che dal capo discende sulla barba, sulla barba di Aronne? Comprendi perché ciò avvenga? Perché 'il saggio ha occhi in testa'* (Eccl. 2, 14). *Si spande, sulla* [pag. 156] *barba, cioè in grazia di giovinezza; si spande sulla barba di Aronne, per fare di te una razza eletta, sacer-dotale, preziosa. Tutti infatti siamo unti della grazia spirituale, in vista della digni-tà regia e del sacerdozio* (*de Myst*. 29-30: Botte 117).

**[Cirillo di Gerusalemme]**

Prefigurata dall'unzione sacerdotale e regia del Vecchio Testamento, l'unzione cristiana è, secondo un significato ancor più profondo, partecipazione di quella di Cristo. Dopo aver dedicato le sue due prime catechesi al **Battesimo**, **Cirillo di Gerusalemme** studia la cresima nella **terza**. *Battezzati in Cristo e avendo rivestito Cristo, siete divenuti conformi al Figlio di Dio. Dio infatti, avendovi predestinati all'adozione filiale, vi ha creati conformi al corpo della gloria di Cristo. Divenuti partecipi di Cristo, a buon diritto siete detti* Cristi. *Ora, foste fatti* **Cristi** *allorché riceveste il sacramento dello Spirito Santo. E tutto ciò fu compiuto simbolicamente, poiché voi siete immagini di Cristo, che, dopo essersi bagnato nel Giordano ed aver comunicato alle acque il profumo della propria divinità, è risalito dal Giordano mentre lo Spirito Santo discendeva personalmente su di lui, il simile, posandosi sul proprio simile. Anche voi, quando siete riemersi dal lavacro delle acque sacre avete ricevuto l'unzione, sacramento di quella con cui era stato unto Cristo. In altre parole: avete ricevuto lo Spirito Santo, di cui il beato* ***Isaia*** *ha detto parlando del nome del Signore:* Lo Spirito del Signore è su di me per questo mi ha unto (PG 33, 1088 B-1089 A).

In precedenza **Cirillo** aveva parlato due volte di questo sacramento dello Spirito. Nella sua catechesi sullo Spirito Santo egli ricorda che *sotto Mosè, lo Spirito Santo era dato con l'imposizione delle mani, e che così* [pag. 157] ***Pietro*** *infuse lo Spirito* (PG 33, 956 C). Ma, continua; *la grazia discenderà su di te quando sarai stato battezzato. Come, te lo dirò in seguito*. Abbiamo qui la testimonianza della distinzione tra la cresima e il **Battesimo**, nonché del fatto che, malgrado il cambiamento del rito, si tratta pur sempre del sacramento che **Pietro** somministrava con l'imposizione delle mani. Nella catechesi sulla risurrezione del corpo, **Cirillo** annunzia la cresima in questi termini: *Apprenderete più tardi*

*come il Signore vi abbia purificati dai vostri peccati mercé il bagno nell'acqua unito alla parola, come siate diventati partecipi sacerdotalmente dell'appellativo di Cristo, e come vi sia imposto il sigillo della comunione dello Spirito* (PG 33, 1056 B).

In questo passo **Cirillo** espone il proprio pensiero: *Cristo non è stato unto da mano, umana con olio o profumo materiale, ma il Padre stesso, che lo ha pre-disposto Salvatore dell'universo, l'ha unto con lo Spirito Santo, come disse* ***Pietro****: Gesù di Nazareth, che Dio ha unto con lo Spirito Santo* (Atti 10, 38). *E come Cristo è stato veramente crocifisso, veramente sepolto, ed è veramente risorto; come egli vi ha accordato, col* ***Battesimo****, di essere crocifissi con lui, sepolti con lui, e con lui di risorgere in forma di imitazione, così avviene per il crisma. Egli è stato unto con l'olio intelligibile di esultanza, cioè con lo Spirito Santo, così chiamato perché è fonte di esultanza spirituale; voi siete stati unti col profumo e fatti così partecipi di Cristo* (PG 33, 1089 A-B).

È questa una delle pagine capitali della teologia sacramentaria. Anzitutto, essa sottolinea puntualmente l'essenza del sacramento, partecipazione reale alla gra- [pag. 158] -zia [grazia] di Cristo mediante un'imitazione sacramentale della di lui vita. Dimostra in secondo luogo come questa struttura aderisca tanto al sacramento della cresima quanto a quello del **Battesimo**. Come il **Battesimo** configura a Cristo morto e risorto, la cresima configura a Cristo unto con lo Spirito Santo. Il **Battesimo** di Cristo, seguito dalla discesa dello Spirito, si presenta così come una prefigurazione della sua morte, seguita dalla sua instau-razione regale, di cui, a sua volta, il duplice sacramento dell'acqua e dell'unzione è la partecipazione da parte del cristiano.

**[Teodoro di Mopsuestia]**

Considerando ora le Omelie catechetiche di **Teodoro di Mopsuestia**, ci imbattiamo in una dottrina analoga *Quando hai ricevuto la grazia merce il* ***Battesimo*** *ed hai indossato una bianca tunica splendente, il pontèfice si fa avanti, ti segna in fronte e dice: Il tale è segnato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Poiché Gesù riemergendo dall'acqua ricevette lo Spirito Santo che, in forma di colomba, venne a posarsi su di lui, si è detto anche che egli fu unto con lo spirito; e come a quanti sono unti dagli uomini con un'unzione d'olio, questa aderisce e non scompare mai più, bisogna che anche tu sia cresimato in fronte, cosicchè tu pure dimostri con tal segno che lo Spirito Santo è venuto in te e che tu ne fosti unto* (14, 27).

La formula di **Teodoro di Mopsuestia** ricorda il testo di **Cirillo di Gerusalemme**: la cresima è partecipazione dell'unzione di Cristo con lo Spirito dopo il di lui **Battesimo**. Segnaliamo che a questa unzione è associata una più profonda permanenza dello Spirito Santo e, inoltre, che **Teodoro** pone l'accento sul carattere indelebile dell'olio, il che ci [pag. 159] riporta alla dottrina del carattere sacramentale, applicata qui alla cresima.

**[Teologia occidentale e Cresima come perfezionamento]**

La dottrina della cresima non subisce variazioni passando in Occidente. Si tratta, per **Ambrogio** come per **Cirillo**, di una comunicazione dello Spirito Santo: *Al **Battesimo** fa seguito il sigillo* (**signaculum**) *spirituale, perché, dopo l'inizio, resta da realizzare la perfezione. Ciò ha luogo quando, all'invocazione del sacerdote, lo Spirito Santo si effonde, Spirito di saggezza e di intelligenza, Spirito di consiglio e di forza, Spirito di sapienza è di pietà, Spirito di timor sacro: sette, tanti sono .gli effetti dello Spirito.*[224] *Certo, tutte le virtù sono in rapporto con lo Spirito, ma queste sono, per così dire, le principali. Tali sono le sette virtù che tu ricevi, quando vieni contrassegnato con il sigillo* (de Sacr. 3, 8: Botte 74-75).

Il testo ci prospetta un elemento nuovo atto a chiarire il punto che, nella nostra ricerca, rimaneva ancora oscuro. Abbiamo detto che l'oggetto della cresima era la comunicazione dello Spirito Santo: ma il neocristiano era già battezzato nello Spirito. Ora, il testo citato precisa appunto che ciò che manca, dopo il **Battesimo**, è la *perfezione* [225] e che tale perfezione consiste nei doni dello Spirito Santo. Arriviamo così all'oggetto stesso della cresima. Essa non ha lo scopo di infondere lo Spirito, già dato col **Battesimo**, ma di produrne una nuova effusione in vista del perfezionamento delle energie spiri- [pag. 160] -tuali [spirituali] infuse nell'anima dal battesimo. Come scrive la LOT-BORODINE, *si tratta della messa in moto delle facoltà soprannaturali, di tutte le energie insiste nel bagno sacro*.[226]

Lo stesso concetto è stato espresso dallo **Pseudo Dionigi**: *La divinissima consacrazione dell'olio santo perfeziona in noi il dono gratuito e santificante della santa nascita di Dio... Cosi si spiega, a mio avviso, come, avendo ricevuto*

[224] Un'altra lezione proposta dai mss. è *septem virtutes quasi septem Spiritus* (NdT.)

[225] Vedi già s. **Cipriano**: I neobattezzati devono presentarsi ai capi della Chiesa onde ricevere lo Spirito Santo mediante l'invocazione e l'imposizione delle mani ed essere perfezionati dal sigillo (signaculum) del Signore . (*Epist. 73*, 9: CSEL, 785).

[226] *La grâce déifiante des sacrements d'après Nieolas **Cabasila**s*, in ReVedi Sc. Phil. Théol., 1937, p. 698

*da Dio stesso l'intelligenza dei simboli gerarchici, i diversi promotori della umana gerarchia chiamino questo rito di così perfetta santità il sacramento* (teletè) *degli oli santi, in considerazione della sua azione perfezionante* (Hier. Eccles. 4: PG 1, 484 B - 485 A). Si noterà come lo Spirito Santo non sia qui neppure in questione. Due soli aspetti sussistono: il rito dell'olio profumato e consacrato e l'idea di un perfezionamento di ciò che è stato inaugurato dal **Battesimo**.[227] Ed è appunto questo il motivo che riterrà la tradizione orientale riconoscendo nella cresima il sacramento del progresso spirituale, mentre il **Battesimo** è quello della nascita spirituale.

Questo perfezionamento della vita spirituale è, dai Padri, espresso secondo due direttive. **Ambrogio** lo pone in relazione con i doni dello Spirito Santo. Il con- [pag. 161] -cetto [concetto] riappare nel ***de Mysteriis***: *Hai ricevuto il sigillo spirituale, lo Spirito di sapienza e di intelligenza, lo Spirito di consiglio e di forza, lo Spirito di scienza e di pietà, lo Spirito del timor sacro: conserva ciò che hai ricevuto. Il Padre ti ha contrassegnato col sigillo, Cristo Signore ti ha fortificato e ti ha posto in cuore il pegno dello Spirito* (*de Myst*. 42: Botte 121). La teologia posteriore vedrà infatti nei doni dello Spirito Santo il contrassegno dell'anima perfetta, non più guidata dalle virtù ordinarie, ma direttamente dallo Spirito Santo, per mezzo dei doni che la rendono docile alla sua azione.

**[I sensi spirituali]**

Un'altra direttiva esegetica è quella seguita da **Cirillo di Gerusalemme**, che pone il ***khrisma*** in relazione con la dottrina dei sensi spirituali. Questa dottrina che, come è noto, dipende direttamente da **Origene**,[228] è cara alla mistica orientale. Ora, **Cirillo** ci informa di come, a Gerusalemme, l'unzione cresimale venisse fatta non solo sul capo, ma anche sui sensi, onde figurare il risveglio dei sensi spirituali: *Foste in primo luogo unti sulla fronte per esser liberati dalla vergogna che il primo uomo, dopo il peccato, portava seco ovunque, così da poter contemplare la gloria di Dio a viso aperto, come in uno specchio; quindi sulle orecchie, perché ritroviate orecchie che intendano i misteri divini; sulle*

[227] In un testo delle *Costituzioni Apostoliche* sul simbolismo del rito sacramentale, lo Spirito Santo è connesso col simbolismo dell'olio (dei catecumeni) e la cresima (bebàiosis) è caratterizzata dal **myron**: L'acqua simboleggia il seppellimento, l'olio lo Spirito Santo, la ***sfraghìs*** la croce, il **myron** la cresima (*Const. Apost*. 3, 16, 3). Vedi anche **Didimo il Cieco**: *La **sfraghìs** di Cristo in fronte, la recezione del **Battesimo**, la cresima (**bebàiosis**) mediante il crisma* (PG 39, 712 A).

[228] Vedi K. RAHNER, *Esquisse d'une dottrine des sens spirituels chez Origène*, in R.A.M., 1932, pp. 113 ss.

*narici, che sentendo il profumo divino possiate dire: Noi siamo il profumo di Cristo* (PG 33, 1092 B).
Sappiamo da **Cirillo** che un'ultima unzione aveva luogo sul petto: *E finalmente, fo-ste unti sul petto, affinché indossando la corazza della giustizia possiate op-porvi saldamente agli attacchi del demonio. Infatti, co-* [pag. 162] *-me* [come] *Cristo, dopo il* ***Battesimo*** *e la discesa in lui dello Spirito, riemerso dalle acque, trionfò dell'Avversario, così anche voi, dopo il santo* ***Battesimo*** *e l'unzione sacramentale, avendo indossato l'armatura dello Spirito Santo, resistete alla potenza nemica* (PG 33, 1092 C).
È appunto questo l'aspetto del sacramento che la terminologia mostra di aver ritenuto chiamandolo confermazione: come già s'è detto, rientra però nella concezione della ***sfraghìs*** battesimale. Ciò che rimane caratteristica è la sola nozione del perfezionamento delle energie battesimali.

**[Il *myron* consacrato]**
Dallo studio fin qui condotto risulta come tra i diversi elementi sensibili, gesti, materia, ecc. che costituiscono la cresima, uno ve ne sia dotato di particolare importanza: l'impiego del **myron**, l'olio profumato. Sarà dunque questo il rito di cui dovremo cercare il significato. L'eccezionale importanza del **myron** è testimoniata dallo Pseudo **Dionigi**. A differenza dell'olio dei catecumeni, il **myron** è oggetto di una speciale consacrazione, paragonata da **Dionigi** alla consacrazione eucaristica: *Esiste un'altra consacrazione che rientra nello stesso ordine: i nostri maestri l'hanno chiamata sacramento dell'unzione. Il gran sacerdote prende l'olio sacro, lo depone sull'altare dei sacrifici divini e lo consacra con una santissima invocazione*[229] Prima ancora dello Pseudo **Dionigi**, il confronto tra la consacrazione del pane e del vino e quella del ***myron*** era stato tentato da **Cirillo di Gerusalemme**: *Non pen-* [pag. 163] *-sare* [pensare] *che questo* ***myron*** *sia cosa ordinaria. Come il pane dell'****Eucaristia****, dopo l'invocazione dello Spirito Santo, non è più pane ordinario, ma il corpo di Cristo, allo stesso modo questo santo gúpov non è più ordinario o, se preferisci, comune, dopo l'****epìclesi****, ma carisma di Cristo, reso efficace dallo Spirito Santo mercè la presenza della divinità di questi* (PG 33, 1092 A).
Abbiamo qui la nozione di una certa presenza dello Spirito Santo nel crisma, paragonata, anche se non assimilata, alla transustanziazione eucaristica e, in

[229] *Hier. Eccl.* 4: PG 1, 472 D - 473 A. Cf. precedentemente, **Cipriano**, *Epist. 70*, 2: CSEL 768).

entrambi i casi, risultante dall'***epìclesi*** consacratoria. Questa dottrina che ha avuto nella Chiesa orientale una lunga fortuna, è la prova di come il crisma sia un elemento di santità eminente, meritevole che se ne astragga il significato profondo.

Come è noto, il **myron**, che chiamiamo ***khrisma***, è un composto d'olio e di balsamo, cui gli orientali aggiungono altri aromi. Ciò che lo distingue dunque materialmente dall'olio dei catecumeni è la presenza del balsamo e degli aromi, il fatto cioè che sia profumato: il profumo è dunque l'elemento costitutivo, l'essenza del simbolo,[230] come è chiaramente espresso dalla preghiera che accompagna l'unzione della cresima nella liturgia siriaca: *Dopo aver battezzato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, il vescovo faccia l'unzione col crisma, dicendo: Signore Iddio che hai effuso il soave profumo del Vangelo su tutte le nazioni, fa anche, ora, che quest'olio profumato agisca efficacemente sul battezzato, ché per suo mezzo il profumo di Cristo rimanga in lui saldo* (***bebàia***) *e persistente* (Const. Apost. 7, 44, 2). [pag. 164]

È qui indicato il tema fondamentale: il **myron**; in quanto ricevuto dalle anime battezzate, è simbolo di Cristo. Lo **Pseudo Dionigi** svolge a fondo tale dottrina: *Gli olii santi sono costituiti da un composto di sostanze profumate che rendono profumati quanti le percepiscono, secondo la quantità di profumo che è potuta pervenire fino a loro. Apprendiamo così che il profumo sovressenziale del* ***Thearkhikotatos*** *Gesù riversa i suoi doni intellettuali sulle nostre facoltà intellettive colmandole di divina voluttà. Se la percezione dei profumi sensibili e gradevole, supposto che l'organo capace di discernere gli odori sia sano, così le nostre facoltà intellettive, solo a condizione che conservino il loro vigore naturale, restano parimente atte a percepire i profumi della divina* ***Thearchia*** (477 C - 480 A).

La dottrina si fonda su due concetti. Da un lato, quello del profumo divino considerato come l'irradiamento della divinità, secondo un noto simbolismo scritturale, per cui la Sapienza è detta *emanazione della gloria dell'Onnipotente* (Sap 7, 25).

**Gregorio di Nissa**, commentando le parole del Cantico: *L'odore dei tuoi profumi* (**myron**) *è superiore a tutti gli aromi* (1, 3) scrive: *Quello dei divini profumi non*

[230] **Eusebio di Cesarea**, *Dem. E*Vedi 4, 15: PG 22, 298 D.

*è un odore percepito dalle narici, ma è il profumo di una virtù immateriale, emanazione di Cristo che attira con l'attrattiva dello Spirito* (PG 44, 780 D).[231]
Ritroviamo d'altra parte la dottrina della percezione delle cose spirituali rappresentate dall'analogia dei sensi e, in particolare, dal senso dell'olfatto: *Sei stato unto sulle narici* - scrive **Cirillo** [pag. 165] **di Gerusalemme** - *affinché, percepito il profumo di Cristo, tu potessi dire: Noi siamo il profumo di Cristo* (PG 33, 1092 B). Nel passo è proposto il duplice tema della percezione e della partecipazione del profumo di Cristo; sul secondo insistevano le Costituzioni Apostoliche.
Lo Pseudo **Dionigi** definisce questo motivo nel passo che segue: *La composizione simbolica degli olii santi, conferendo in certo modo un significato simbolico a ciò che ne è privo, ci indica in Gesù la fonte figurata dai profumi divini, dimostrandoci come egli stesso, nella misura conveniente alla* ***Thearkhia****, riversi sulle intelligenze che hanno conseguito il grado più alto di conformità con Dio i divinissimi effluvii che gradevolmente ammaliano gli intelletti disponendoli ad accogliere i doni sacri e a nutrirsi di un cibo intellettuale; ogni facoltà intellettuale riceverà allora le profumate effusioni nella misura in cui prende parte ai misteri divini* (480 A).

**[Il profumo divino]**
Queste ultime parole ci introducono alla considerazione di un aspetto importante in ordine al nostro discorso. La percezione del profumo divino è proporzionata alla ricettività di coloro che lo respirano, il che implica, anzitutto, l'esistenza di tale ricettività. Qui lo **Pseudo Dionigi** fa un'importante osservazione: *Spetta al gran sacerdote di celare piamente la consacrazione degli olii santi alla folla e di allontanarla dal santuario, secondo le leggi della gerarchia... (Poiché) queste segrete bellezze divine, il cui profumo trascende qualsiasi operazione intellettuale, eludono ogni profanazione; esse non si manifestano che all'intelligenza di quanti hanno la capacità di comprenderle* (473 B-476 B).
L'unzio- [pag. 166] -ne [l'unzione] di **myron** è dunque sconosciuta al profano e riservata ai soli iniziati. Ora, l'iniziazione è il **Battesimo**, e il non battezzato è escluso dal **myron**, come dall'**Eucaristia**. Il **myron** è dunque essenzialmente postbattesimale: solo il battezzato può riceverlo, perché solo il **Battesimo** mette

[231] Vedi E. LOHMEYER, *Von Gottlichen Wohlgeruch*, 1919; H. WORWAHL, *Euodìa Khristù*, in ArchiVedi f. Relig. Wiss., 1934; J. ZIEGLER, *Dulcedo Dei*, 1937, pp. 60-67.

in grado di percepire il profumo divino; mentre la cresima *mette in moto le energie infuse nel bagno sacro*.
Ancora una volta essa ci appare dunque come ***perfezionamento***: è la messa in funzione delle nuove disposizioni che risultano dal nuovo essere nato dal **Battesimo**. Rappresenta lo sviluppo della fede in *gnosi*. Ritroviamo qui la sua relazione con i doni dello Spirito Santo e con i sensi spirituali che esprimono questo sviluppo.
Ma nel battezzato stesso la percezione del profumo divino è proporzionata allo sviluppo spirituale. L'essenza divina in se stessa è infatti incomprensibile. Ne abbiamo cognizione attraverso la comunicazione che essa fa di sè, indicata appunto mediante l'immagine del profumo. E questa comunicazione è proporzionata alla capacítà delle anime che la ricevono. *Con queste parole: Il tuo nome è un olio (**myron**) sparso, la Scrittura mi sembra significare che la natura infinita non può essere compresa in nessuna definizione: è inaccessibile, inafferrabile, incomprensibile. Ma il nostro spirito ne può congetturare qualcosa sulla scorta di tracce e di riflessi, e rappresentarsi l'incomprensibile valendosi dell'analogia con le cose che conosce. Qualsiasi concezione noi produrremo onde definire il **myron** divino, non esprimerà, comunque formulata, l'intima essenza del t.úpov, ensì quasi un vago residuo dell'emanazione del divino pro-* [pag. 167] *-fumo* [profumo] (PG 44, 781 D).[232]
E **Gregorio di Nissa** paragona ciò che noi percepiamo all'odore che persiste in un flacone anche dopo svuotato del profumo: non è dunque il profumo in sé, perché questo è l'essenza inaccessibile di Dio, ma è il suo odore quello che manifestandone la presenza apre alla nostra conoscenza uno spiraglio su di esso.

**[Gradi di percezione]**
La percezione di questo odore presenta vari gradi e **Gregorio di Nissa** ne indica diversi. Vi è anzitutto il mondo visibile che è un riflesso di Dio: *Tutte le meraviglie che vediamo nel mondo forniscono materia agli appellativi divini, per cui designamo Dio come sapiente, potente, buono e santo. Essi rivelano una lontana qualità del **myron** divino* (PG 44, 784 A).
La Chiesa è a sua volta una manifestazione più vicina dell'essenza divina: in questo senso l'Apostolo è il *profumo di Dio*, in questo senso *il profumo riempie tutta la casa*, cioè la Chiesa, profumo di Cristo, riempie il mondo intero. E questo

[232] Importa notare che **Ambrogio** vede nel nardo sparso del Cantico una figura del **myron** sacramentale (*de Myst*. 29: Botte 117).

è l'aspetto su cui insistono le *Costituzioni Apostoliche*.[233] Infine, la vita della grazia, le virtù soprannaturali, sono il profumo diffuso nell'anima dalla presenza divina. Percepire questo profumo, sperimentare la vita della grazia, - nel che consiste 1'esperienza mistica - significa dunque sperimentare la presenza del Dio nascosto. Soprattutto su questo aspetto si sofferma **Gregorio di Nissa** (PG 44, 821 A - 828 B).

Avremo dunque una vera e propria gerarchia degli spiriti ordinata secondo il rispettivo grado di percezione del profumo divino. Lo **Pseudo Dionigi** fa cominciare [pag. 168] tale gerarchia dalla creazione angelica: *È evidente a mio avviso che le essenze che sono al disopra di noi, in quanto più divine, ricevano per così dire più vicino alla fonte l'onda dei soavi odori. Questa effusione e ad esse più chiara e, nella loro grande limpidezza, esse ne percepiscono meglio la comunicazione. Alle intelligenze inferiori e meno ricettive, a causa della sua trascendenza la fonte dei profumi si nasconde e si rifiuta, non dispensando i propri doni che in considerazione dei meriti di coloro che vi hanno parte* (480 B).

Il simbolo liturgico di questa concezione è il fatto che la *tradizione sacra, **al momento della consacrazione degli olii santi li copre col simbolo serafico*** (484 A), cioè con dodici ali sante.

La stessa gerarchia ritroviamo trasferita nella Chiesa: *Se i raggi che emanano dai più santi misteri, illuminano in tutta purezza e senza intermediario gli uomini di Dio, e riversano apertamente il loro profumo sulle loro intelligenze, al contrario, questo odore non si diffonde allo stesso modo su coloro che si trovano su un piano inferiore. Se tuttavia essi hanno l'anima ben disposta si eleveranno spiritualmente in proporzione ai loro meriti* (476 B-C).

Identico concetto troviamo in **Gregorio di Nissa**, che tuttavia, anziché farlo dipendere dall'affermazione di una più sublime perfezione del profumo divino, lo incentra nella successione profumo-gusto: *Due gioie ci procura la vite: la prima ci è data dal fiore, allorché i sensi si dilettano del suo profumo; la seconda dal frutto, ormai giunto a maturazione, di cui godiamo tramite il gusto. Analogamente il bambino Gesù, nato in noi, ma crescente secondo chi lo riceve, non è lo stesso in tutti, bensì in proporzione alla capacità di* [pag. 169] *colui in cui egli dimora, rimarrà fanciullo, farà progressi, giungerà a perfezione non diversamente dalla vite* (PG 44, 828 D).

[233] Vedi anche **Gregorio di Nissa**, PG 44, 825 C. L'origine va ricercata in **Clemente Alessandrino**, *Pedag*. 2, 8; Staehlin, p. 194.

**[Conclusione. Myron e perfezione]**

È ormai chiaramente definito il carattere del **myron** in quanto sacramento del perfezionamento dell'anima, come il **Battesimo** ne era quello della generazione. Esso ha per oggetto lo sviluppo delle energie spirituali infuse nell'acqua battesimale; corrisponde alla messa in opera progressiva di tali energie, mediante le quali il battezzato, fanciullo in Cristo, diventa l'adulto in cui - e per il cui tramite - Cristo raggiunge il suo pieno sviluppo finché egli divenga uomo perfetto. È appunto quanto osservava lo Pseudo **Dionigi** riconoscendovi il sacramento della ***teleiotès*** - della perfezione. E, come è noto, non diversa era l'interpretazione di Nicola **Cabasila** che ne faceva il sacramento di coloro che progrediscono, in opposizione al **Battesimo** sacramento dei principianti.[234]

Si delinea così il legame stesso tra la cresima e la vita spirituale, considerata come sviluppo della grazia germinativa del **Battesimo**. A questa luce la nozione stessa di cresima acquista il suo significato: si tratta del consolidamento della vita spirituale, ancora fragile nel battezzato e che si viene costituendo sotto l'azione [potente e trasformante] dello Spirito Santo.

[234] LOT-BORODINE, *La grace déifiante des sacraments d'après Nicolas **Cabasila**s*, ReVedi Sc. Phil. Théol., 1937, pp. 705 ss.

[pag. 170]

# *Capitolo ottavo*
# I RITI EUCARISTICI

Nella iniziazione cristiana che aveva luogo nella notte dal sabato alla domenica di Pasqua, il **Battesimo**, la cresima e l'**Eucaristia** formavano un tutto unico che costituiva l'introduzione del neofita nella Chiesa. Nelle catechesi destinate ad illustrare ai cristiani i sacramenti loro somministrati, questi tre vengono presentati come immediatamente susseguentisi l'uno all'altro.

**L'Eucaristia** si apre con la **processione dei neobattezzati** dal battistero alla chiesa, dove ha luogo la preparazione delle offerte. Viene pertanto a mancare tutta la prima parte della messa, con il complesso di letture che la costituiscono. Seguiremo quest'ordine ponendoci così nel quadro stesso dell'iniziazione cristiana: trascureremo quindi la prima parte della messa ed il congedo dei catecumeni che ad essa immediatamente seguiva. Se ne può trovare il commento nella Gerarchia *ecclesiastic*a dello **Pseudo Dionigi**, l'unica tra le catechesi che possediamo che consideri l'**Eucaristia** nell'ambito delle messe ordinarie.

**[Elementi dell'Eucaristia e metodo d'approccio]**
Anche così ridotta, l'**Eucaristia** si compone di tre parti principali:
- v'è anzitutto una **preparazione**, cui daremo il nome di offertorio.
- Segue il **sacrificio** eucaristico pro- [pag. 171] -priamente [propriamente] detto, costituito dalla grande preghiera di ringraziamento pronunciata sugli elementi del pane e del vino.
- E finalmente, v'è la distribuzione alla comunità dei fedeli degli elementi consacrati [o **comunione**].

Seguiremo il procedimento adottato studiando gli altri sacramenti cominciando dalla descrizione dei riti fondamentali, ne indicheremo il simbolismo; approfon-

diremo successivamente il significato di tali riti ricollegandoli alle rispettive figure dell'Antico Testamento.

**[Sacrificio della croce e Liturgia del cielo]**
Scorrendo le principali catechesi eucaristiche, rileveremo come due temi si ripropongono costantemente ed esprimono il significato primo del sacramento: la messa è una rappresentazione sacramentale del sacrificio della Croce, nonchè una partecipazione sacramentale alla liturgia celeste.
Questi due temi fondamentali saranno, presenti lungo tutta la liturgia eucaristica, esprimendosi soprattutto in occasione di ciò che ne costituisce il centro vitale: la preghiera consacratoria; essi guidano ancora, fin dalle origini della liturgia, l'interpretazione dei diversi riti.

**[In continuità con il Battesimo e la crescima]**
Mediante i temi della morte e della risurrezione, l'**Eucaristia** si inserisce nella continuazione degli altri sacramenti: si può dire che l'intera iniziazione cristiana sia partecipazione della morte e risurrezione di Cristo; il tema della liturgia celeste ci propone invece un aspetto nuovo, insinuato già dall'unzione del crisma, ultimo rito prima dell'**Eucaristia**. E se, come s'è visto, la liturgia battesimale ci ha condotto di volta in volta attraverso i temi della creazione, del Paradiso, della circoncisione, dell'alleanza, dell'**esodo** dall'Egitto, e della dignità regia, attraverso cioè l'Antico Testamento stesso, l'**Eucaristia** viene a coincidere con un ultimo aspet- [pag. 172] -to [aspetto]: quello del culto sacerdotale.[235]

**[Con bianche tuniche e fiaccole accese]**
Questi temi sono presenti fin dall'inizio. Dopo il **Battesimo** i neocristiani, in tunica bianca e con in mano una fiaccola, si dispongono in processione per recarsi, nella notte pasquale, dal battistero alla chiesa dove, per la prima volta, prenderanno parte ai misteri. Il momento solenne, in cui il neobattezzato entra nel santuario, al termine della lunga attesa quaresimale, è spesso evocato da **Ambrogio**: *Il popolo purificato ed arricchito di doni eminenti* (il **Battesimo** e la cresima) *si avvicina agli altari dicendo:* Mi avvicinerò all'altare di Dio, del Dio che allieta la mia giovinezza. *Deposte le vestigia dell'antico errore, rinnovato*

[235] È degno di nota come H. SAHLIN studiando la tipologia del vangelo secondo san **Giovanni** sia giunto da parte sua a concludere che esso è costruito sul modello della storia del popolo ebraico dall'uscita d'Egitto fino alla consacrazione del Tempio (*Zur Typologie des Joh. Ev.*); il che conferma la tesi del CULLMANN sulla relazione tra il Vangelo di **Giovanni** e i sacramenti (*Urchristentum und Gottesdienst*) e discopre lo sfondo pasquale comune all'uno e agli altri.

*nella gioventù dell'aquila, egli ha ormai fretta di accedere al celeste banchetto. Entra allora e, alla vista del santo altare preparato, esclama:* Tu mi hai apparecchiato una mensa (*de Myst*. 43: Botte 121).

**[Processione e Ingresso]**

Questa prima cerimonia consiste di due momenti: la processione e l'ingresso. La prima commentata dal ***Salmo 42***, la seconda dal ***Salmo 22***. Sembra accertato che questi due salmi erano cantati in quell'occasione. Il primo è il **Salmo**: *Iudica me*; ancor oggi il **Salmo** dell'Introito, dell'ingresso nella liturgia romana. Il secondo occupava, come vedremo, un posto eminente nella liturgia dell'iniziazione. Ci preme tuttavia sottolineare che l'**Eucaristia** è presentata fin dall'inizio come il [pag. 173] banchetto celeste: l'ingresso nella chiesa terrena è figura dell'ingresso nel santuario celeste: *Voi vi incamminate verso l'altare; gli Angeli vi guardano: essi vi hanno visto iniziare il cammino; hanno visto il vostro aspetto divenire, improvvisamente, da misero splendente* (*de Sacr*. 4, 5: Botte 79).

**Gregorio di Nazianzo** svolge questo simbolismo processionale come figura dell'ingresso nel santuario celeste ispirandosi alla parabola escatologica delle vergini prudenti: *La sosta che farai subito dopo il* ***Battesimo*** *davanti al grande pulpito, è la prefigurazione della gloria celeste. Il canto dei salmi col quale sarai accolto è il preludio degli inni del cielo. Le fiaccole che recherai in mano, sono il sacramento* (mysterion) *del luminoso corteo celeste nel quale andremo al cospetto dello Sposo, anime luminose e vergini, recando le fiaccole luminose della fede* (PG 36, 425 A).[236]

Tutti i particolari del rito, i salmi, la processione, le fiaccole, sono interpretati in relazione alla liturgia celeste. Nella visione gregoriana la notte pasquale si conclude nell'eternità. I battezzati vi sono già entrati. Aboliti i confini tra il mondo terreno e quello celeste, i battezzati si uniscono agli angeli e stanno per prendere parte alla, liturgia celeste.

Entrati nel santuario, contemplano per la prima volta i misteri arcani: *Ti sei accostato all'altare, hai visto cose che prima ti erano ignote, hai cominciato a vedere la luce dei sacramenti (de Sacr*. 3, 15: Botte, 77).

[236] Sul simbolismo delle fiaccole, Vedi PG 33, 372 A. Esse sono messe in relazione con il corteo nuziale in PG 33, 333 A.

**[La preparazione delle offerte sull'altare]**

Ha inizio da qui un secondo momento della liturgia, ossia la preparazione delle offerte sull'altare da parte dei diaconi. Un nuovo spettacolo si offre alla vista dei neo- [pag. 174] -battezzati. Tre elementi possono distinguersi in esso l'altare, i diaconi, la preparazione - altrettante figure della realtà celeste.

**[L'altare]**

Il significato dell' **altare** è brevemente illustrato da **Ambrogio**: *L'altare è la figura del corpo e il corpo di Cristo è sull'altare* (*de Sacr*. 4, 7: Botte 80). Con maggiore completezza, **Cirillo** d'Alessandria dirà: *Il sacerdote è l'offerta, l'altare è Cristo*.[237]

Del simbolismo dell'altare tratta lo **Pseudo Dionigi** a proposito della consacrazione dell'altare con gli olii santi: *Le più sante prescrizioni sacramentali impongono, per la consacrazione dell'altare, sacrifici divini, pie effusioni di olio santo. E poiché infatti è su Cristo stesso che, come sul perfetto divino altare dei nostri sacrifici, la consacrazione gerarchica delle intelligenze divine si compie, consideriamo con occhi non mondani l'altare dei divini sacrifici. È infatti Gesù santissimo che si offre, di persona, per noi, dispensandoci la pienezza della propria consacrazione* (488 A).[238]

**[I diaconi (o il diacono)]**

I diaconi che dispongono le offerte sull'altare sono figura degli angeli. Il parallelismo tra i ministri visibili e i ministri invisibili del sacramento era già stato indicato da **Didimo** a proposito del **Battesimo**: *Sul piano visibile, la piscina genera il nostro corpo visibile tramite il ministero del sacerdote. Sul piano invisibile, lo Spirito di Dio, invisibile ad ogni intelligenza, immerge* (***baptìzei***) *in se stesso e rigenera, simultaneamente, il nostro corpo e la nostra anima, con l'assistenza degli angeli* (PG 39, 672 C).

**Teodoro di Mopsuestia** rico- [pag. 175] -nosce [riconosce] nei diaconi la figura degli angeli all'offertorio: *Attraverso i diaconi che assistono l'officiante abbiamo nozione delle potenze invisibili che servono la celebrazione di questa ineffabile liturgia; essi recano e dispongono sul terribile altare il sacrificio o le sue figure*.

[237] PG 68, 596-604. L'espressione viene da **Origene**, *Ho. Jos*. 9, 6: PG 12, 868 C.

[238] Sulla simbolica dell'altare, Vedi F. J. DOELGER, *Die Heiligkeit des Altars und ihre Begruendung*, Ant. Christ., 2, 3, pp. 162-183.

Come l'altare è la figura di Cristo che si offre perpetuamente al Padre nel santuario celeste, così i diaconi rappresentano gli angeli presenti a questa celeste liturgia, per cui il sacrificio eucaristico è il sacramento stesso del sacrificio celeste. E come Cristo attraverso il simbolo dell'altare, così gli angeli sono realmente presenti, sullo sfondo della liturgia visibile.
Su questa presenza degli angeli alla liturgia eucaristica insistono spesso gli autori del IV secolo: *Gli angeli circondano il sacerdote. Tutto il santuario e lo spazio intorno all'altare sono occupati dalle potenze celesti per onorare colui che è presente sull'altare*.[239] Tale presenza dimostra che il sacrificio eucaristico è partecipazione sacramentale all'unico sacrificio celeste e, come ha giustamente osservato Erik PETERSON, ciò sottolinea il carattere ufficiale del culto reso mediante l'**Eucaristia**.[240]

**[Preparazione delle offerte]**
Al rito della preparazione delle offerte, **Ambrogio** fa soltanto allusione: *Ti sei accostato all'altare, hai visto i simboli sacri posti su di esso e ti sei meravigliato davanti a questa creatura che, tuttavia, non è che una creatura comune e familiare* (*de Sacr*. 4, 8: Botte 80).
Il solo **Teodoro di Mopsuestia** ne darà un'interpretazione simbolica, indicando nella preparazione un simbolo dei preliminari della passione e della risurrezione, secondo una direttiva esegetica che sarà ripresa dalla mistagogia [pag. 176] orientale e particolarmente sviluppata da Nicola **Cabasilas**.[241]

**[Commemorazione di passione e risurrezione]**
Vediamo qui profilarsi il secondo grande tema; quello dell'**Eucaristia** come commemorazione della passione e della risurrezione. *Attraverso le figure*, scrive **Teodoro**, *consideriamo Cristo condotto alla passione e disteso sull'altare per esservi immolato. Quando infatti nei vasi sacri, nelle patene e nei calici, esce l'oblazione che sarà presentata, pensa che condotto alla passione è Nostro Signor Gesù Cristo stesso, che esce* (15, 25).
Vi è tuttavia una differenza rispetto alla passione: allora gli ebrei, colpevoli, trascinavano Cristo, ma *nelle figure della nostra salvezza non può esservi posto*

[239] **Crisostomo**, *de Sacerdotio*, 6, 4.

[240] *Theologische Traktate*, p. 329.

[241] *Explication de la Sainte Liturgie*, 24; SALAVILLE, p. 137.

*per similitudini inique*. I diaconi che preparano le offerte non raffigurano perciò gli ebrei, ma gli angeli: *Soffermati a considerare come i diaconi che recano di fuori la particola per l'offerta rappresentino le invisibili potestà serventi* (15, 25). D'altra parte *le potenze invisibili erano presenti nel momento stesso della passione, esercitando il loro ministero, talchè un angelo gli apparve, allora, per consolarlo*. È degno di nota come i due temi della commemorazione della passione e della liturgia celeste si fondano in un'unica simbolica.

E **Teodoro** va a fondo di tale simbolica: *E quando l'hanno portata, gli angeli depongono l'offerta sul santo altare in vista del perfetto compimento della passione. Così, noi crediamo che Cristo è deposto sull'altare, come in un sepolcro, ed ha già sofferto la passione. Per questo il gesto dei diaconi di stendere tovaglie sull'altare è da considerarsi un'allusione simbolica ai lini della sepoltura, e coloro che, quando egli è stato deposto, ri-* [pag. 177] *-mangono* [rimangono] *ai due lati agitando l'aria sopra il corpo santo, raffigurano gli angeli che, durante tutto il tempo in cui Cristo fu morto, rimasero là in suo onore, finché non lo videro risorgere* (15, 27). In questa notte pasquale, anniversario della risurrezione, **Teodoro** scorge, dietro i gesti dei diaconi, gli angeli che accorrono intorno al corpo di Cristo, deposto nella tomba.

**[Lavanda delle mani e bacio di pace]**

La preparazione delle offerte è seguita da due riti che tutte le catechesi commentano: la lavanda delle mani e il bacio di pace. I due riti sono elencati in questo ordine da **Cirillo di Gerusalemme**; nell'ordine inverso da **Teodoro di Mopsuestia** e dallo **Pseudo Dionigi**.

Così **Cirillo** commenta il primo: *Hai visto il diacono porgere ai ministri e ai sacerdoti che attorniano l'altare di Dio l'acqua della lavanda delle mani, ciò non a detergere macchie del corpo; la lavanda delle mani vi indica che dovete mantenervi mondi da ogni peccato e da ogni indegnità. Poiché le mani sono il. simbolo dell'attività, lavandole intendiamo significare la purezza e l'innocenza delle nostre opere* (PG 33, 1109 B).

Analogo è il commento dello Pseudo **Dionigi**: *Grazie a questa purificazione delle estremità, rimanendo nella pura perfezione della sua conformità con Dio, egli potrà dedicarsi generosamente ad opere d'ordi-ne inferiore, pur mante-nendosi invulnerabile agli attacchi dell'impurità* (440 D. Cfr. anche **Teodoro di Mopsuestia**, 15, 42).[242]

[242] J. A. JUNGMANN, *Missarum solemnia*, 2, p. 91.

**[Bacio di pace]**

Più importante è il bacio di pace: *In seguito*, scrive **Cirillo**, *il diacono esclama:* Abbracciamoci vicendevolmente e diamoci il bacio. *Non credere che si tratti del bacio che gli amici usano scambiarsi incontrandosi in piazza. Non si tratta di quel bacio. Ma di un bacio* [pag. 178] *che unisce le anime le une alle altre e abolisce ogni risentimento. Il bacio è un segno dell'unione delle anime. Per questo il Signore ha detto:* Se recando la tua offerta all'arca ricordi di aver qualcosa contro tuo fratello, vai, prima di tutto, a riconciliarti con lui (PG 33, 112 A).

**Agostino**, commentando in un sermone di Pasqua i riti sacramentali ai neobattezzati, scrive a sua volta: *Si dice, dopo di ciò: La pace sia con voi, e i cristiani si scambiano il santo bacio, simbolo di pace. Ciò che le labbra mostrano, sia nei cuori* (PL 38, 1101 A).

**Teodoro di Mopsuestia** approfondisce il significato del rito: *Tutti si scambiano la pace l'un l'altro, e con questo bacio professano quasi l'unità e la carità esistenti tra loro. In virtù del* ***Battesimo*** *abbiamo infatti ricevuto una seconda nascita, che ci ha riuniti in un'unione naturale; e tutti prendiamo lo stesso nutrimento, con cui ci cibiamo dello stesso corpo, dello stesso sangue. Tutti, per quanto numerosi, formiamo un solo corpo, - perché a tutti è fatta parte dello stesso pane. Conviene pertanto che, prima di avvicinarci ai misteri, adempiamo il precetto di scambiarci la pace, con cui indichiamo la nostra unione e la nostra reciproca carità. Non sarebbe conveniente che i membri di un'unico corpo ecclesiastico avessero in odio un fratello di fede* (15, 40).

È così definito un nuovo aspetto del sacramento, **segno dell'unità fra i membri del corpo di Cristo**. E, il bacio di pace è il simbolo di tale unità. Uno svolgimento parallelo è reperibile nello Pseudo **Dionigi** (437 A).

**[La grande Anafora]**

I tre riti testé analizzati costituiscono la preparazione al sacramento. Il sacramento propriamente detto è costituito dalla preghiera consacratoria, la grande anafo-[pag. 179] -ra [anafora] pronunciata sul pane e sul vino, introdotta dalle antiche formule che la nostra liturgia conserva tuttora.

**Cirillo** le commenta in questi termini: *Il sacerdote esclama allora:* Sursum corda. *Sì, in quest'ora piena di timor sacro* (***frikodèstaton***), *i nostri cuori tendano veramente verso Dio distogliendosi dalla terra e dalle realtà terrene. Con ciò*

*stesso il sacerdote invita tutti i fedeli ad abbandonare, in questo momento, le preoccupazioni della vita, le cure domestiche, e a rivolgere il cuore al cielo, verso il Dio amico degli uomini. Rispondete allora:* Habemus ad Dominum *assentendo, con la vostra risposta, alle sue parole. Nessuno risponda solo con le labbra:* Habemus ad Dominum, *mentre il suo spirito resta tra le preoccupazioni della vita. Dobbiamo sempre ricordarci di Dio. E se ciò è impossibile, a causa della debolezza umana, cerchiamo almeno di riuscirvi in questo momento* (PG 33, 1112 B).

**[Timore da grandiosità celeste, 'tremendo']**

**Cirillo** insiste sul contenuto simbolico del *Sursum corda*, espressione del timor sacro (*frìke*) di cui il cuore dei fedeli deve essere penetrato nel momento in cui sta per celebrarsi la *terribile liturgia* (**Teodoro di Mopsuestia**, 16, 3) Il timor sacro è il sentimento che afferra il cuore dell'uomo allorchè il Dio vivente manifesta la propria presenza. È la disposizione stessa degli angeli nella liturgia celeste: Essi adorano, glorificano, cantano continuamente i misteriosi inni di lode, con timore.[243] Ebbene, questo clima di mistero, proprio della liturgia celeste, informa anche la liturgia terrena. Nessuno l'ha avvertito meglio di **Giovanni Crisostomo**: il momento della consacrazione è *terribile* (**frikodéstaton**) (PG 48, 733 C). *L'uomo deve stare al cospetto di Dio con timore* (**frìke**) *e tremore* (PG 48, 734 C). Poiché *conviene accostarsi con venerazione a tanto terribili (**frikodéstata**)° realtà* (Pg 48, 726 C).[244]

**[Il Trisagio]**

Al *Sursum corda* bisogna avvicinare il canto del *Trisagio* che lo segue: il loro insieme costituisce l'introduzione solenne del Canone. Entrambi significano che la **Eucaristia** è partecipazione alla liturgia celeste. Il Trisagio è infatti l'inno dei Serafini che circondano eternamente la Trinità: *L'uomo è come trasportato in cielo*, scrive **Giovanni Crisostomo**. *Sta accanto al trono della gloria, vola con i Serafini, canta l'inno santissimo* (PG 48, 734 C).

Lo stesso pensiero è espresso da **Cirillo di Gerusalemme**: *Ricordiamo i Serafini che **Isaia** ha visto nello Spirito Santo intorno al trono di Dio, cantando: Santo, Santo, Santo è il Signore, Dio degli eser-citi. Perciò recitiamo questa teologia*

[243] **Giovanni Crisostomo**, *Dell'Incomprensibile*, PG 48, 707 B.

[244] J. DANIÉLOU, *L'incompréhensibilité de Dieu d'après Saint Jean Chrysostome*, in Rech. Sc. Relig., 1950, pp. 190-195.

*trasmessa dai Serafini, onde partecipare all'inno di lode delle schiere ipercosmiche* (PG 33, 1114 B).
Il **Trisagio** è commentato nello stesso senso da **Teodoro di Mopsuestia** : *Il sacerdote ricorda tra tutti, i Serafini, che elevano a Dio la lode che il beato* ***Isaia*** *apprese per rivelazione divina e trasmise mediante la Scrittura; la lode che tutti, riuniti, facciamo a voce alta, cosicché anche noi diciamo ciò che dicono le nature invisibili* (16, 6).
E **Teodoro** illustra la relazione tra il Trisagio e lo spirito di timore riverenziale : *Ci serviamo delle terribili parole delle potenze invisibili per mostrare quanto grandé sia la misericordia gratuitamente riversatasi su di noi. Il timore invade la nostra coscienza* [pag. 180] *durante l'intera liturgia, sia prima di esclamare* Santo, *che dopo; abbassiamo lo sguardo a terra per la grandezza di ciò che si compie, manifestando così il nostro tremore* (16, 9).
L'unione dei due riti esprime dunque e la partecipazione alla liturgia celeste della liturgia eucaristica, e le disposizioni di timor sacro in cui devono trovarsi i partecipanti. Ciò rappresenta il precedente immediato del sacrificio: non siamo più sulla terra, ma, in certo qual modo, **trasferiti in cielo**. Tale il significato del *Sursum corda* secondo **Teodoro** (16, 3).
Restaurato in virtù del **Battesimo** nella creazione angelica donde era decaduto in conseguenza del peccato, il neobattezzato può nuovamente unire la propria voce a quella degli angeli. È ammesso al culto ufficiale della creazione di cui gli angeli sono i rappresentanti. Ora, il centro di tale culto è costituito dall'azione sacerdotale esercitata da Cristo nella propria passione e risurrezione. È appunto questa azione sacerdotale che, oltre i limiti di tempo e di spazio, costituisce il nucleo essenziale della liturgia celeste ed è resa presente sacramentalmente dall'**Eucaristia**.[245] °

**[Consacrazione, trasformazione reale: epìclesi e parole dell'istituzione]**
Ed arriviamo così alla **parte centrale del rito**. Il primo aspetto su cui insistono le nostre catechesi è la trasformazione del pane e del vino, mediante la consacrazione, nel corpo e nel sangue di Cristo: *Non consideriamo ordinari il pane ed il vino* - scrive **Cirillo di Gerusalemme** -. *Essi sono il corpo ed il sangue di Cristo, secondo le sue stesse parole* (PG 33, 1108 A).
E così commenta il rito: *Dopo esserci santificati col Trisagio, preghiamo Dio di inviare il suo Spirito Santo sulle offerte, perché del pane egli faccia il suo corpo,*

245

*del vino il* [pag. 182] *suo sangue. E ciò che lo Spirito Santo ha toccato è interamente consacrato e trasformato* (PG 33, 1115 C, 1116 A). Similmente **Teodoro di Mopsuestia**: *Quando il pontefice dice che il pane ed il vino sono il corpo ed il sangue di Cristo, rivela chiaramente che essi sono diventati tali per la discesa dello Spirito Santo* (16, 12).

Non sarà sfuggito come in entrambi i testi la consacrazione sia connessa con la discesa dello Spirito Santo, invocato mediante l'**epìclesi. Ambrogio**, al contrario, riferisce la consacrazione all'azione di Cristo operante con le parole dell'istituzione: *Dal momento della consacrazione il pane si trasforma nel corpo di Cristo. Come può avvenire ciò? Mediante la consacrazione. E in virtù di quali parole la consacrazione si compie? Con quelle del Signore Gesù: infatti, ciò che è stato detto, in precedenza è detto dal sacerdote, che tuttavia fa uso delle parole di Cristo. Quali sono le parole di Cristo? Quelle in virtù delle quali tutto è stato fatto* (PL 16, 440 A. Vedi 405).

Così, se da una parte la consacrazione, opera comune alle tre persone, è attribuita allo Spirito, tramite il quale Dio realizza le sue grandi opere nella storia, dall'altra lo è alla Parola creatrice, strumento essa stessa della potenza di Dio.

**[Anàmnesis: unico sacrificio reso presente]**

Ma, resi presenti sull'altare, non sono soltanto il corpo ed il sangue di Cristo, bensì il suo stesso sacrificio, ossia il mistero della passione, della risurrezione e della ascensione, di cui **Eucaristia** è 1' ***anamnesis***, la *commemorazione efficace*. Ogni qualvolta è offerto il sacrificio di Cristo, sono significate *la sua morte, la sua risurrezione, la sua ascensione, nonché la remissione dei peccati* (PL 16, 452 B). E *significare* non vuol dire, qui, semplicemente *ricordare*, ma che il sacrificio offerto non è [pag. 183] un nuovo sacrificio, bensì l'unico sacrificio di Cristo, reso presente. Questa dottrina è stata particolarmente valorizzata dalla scuola antiochena. Ne citeremo due esempi.

In una catechesi eucaristica inserita nel commento alla Lettera agli Ebrei, **Giovanni Crisostomo**, dopo aver ricordato come i sacrifici pagani fossero ripetuti perché inefficaci, spiega l'unicità e l'efficacia del sacrificio di Cristo: *Non offriamo noi quotidianamente il sacrificio? L'offriamo, ma facendo* ***anamnesis*** *della sua morte, che e una, non multipla. Egli si è offerto una sola volta, come una sola volta è entrato nel* ***Sancta Sanctorum****. L'* ***anamnesis*** *è la figura della sua morte. È sem-pre lo stesso sacrificio che offriamo, non uno oggi e un altro domani. Un solo Cristo dovunque, intero dovunque, un solo corpo. E come il*

*corpo è uno ovunque, uno ovunque sarà il sacrificio - lo stesso che offriamo tuttora. Tale è il significato dell'**anamnesis** : noi operiamo l'**anamnesis** del sacrificio* (PG 63, 130).
Il passo dimostra chiaramente la forza dell'***anamnesis***, che rende presente non alla memoria, ma di fatto, sotto i segni sacramentali, il sacrificio unico di Cristo.
Il Crisostomo insiste soprattutto sull'***anamnesis*** del sacrificio della Croce. **Teodoro di Mopsuestia** vede piuttosto nell'**Eucaristia** il sacrificio celeste reso visibile nel sacramento. Il parallelismo dei due aspetti si ripropone costantemente: *Benché nel cibo e nella bevanda noi commemoriamo la morte di Nostro Signore, è chiaro che, nella liturgia, compiamo una sorta di sacrificio, senza che vi sia alcunché di nuovo, ne che il pontefice compia il suo proprio; si tratta invece di una immagine della liturgia celeste... Ogni volta dunque che si celebra la liturgia di questo terribile sacrificio - che è manifesta-* [pag. 184] *- mente* [manifestamente] *l'immagine delle realtà terrene, conviene ricordare che noi siamo come chi è in cielo; grazie alla fede apriamo la nostra mente alla visione delle realtà celesti, considerando come lo stesso Cristo che è in cielo, e per noi è morto, risorto ed asceso al cielo, sia tuttora immolato attraverso queste figure* (15, 14 e 20).
Ci apparirà così più chiaramente il significato profondo del duplice tema che, fin dall'inizio, abbiamo visto caratterizzare la liturgia eucaristica: **il sacrificio di Cristo sussiste in tre modi diversi**. Sotto l'apparenza sacramentale sussiste la stessa azione sacerdotale che ha avuto luogo in un momento preciso della storia ed è eternamente presente in cielo. Infatti l'azione sacerdotale di Cristo nella sua sostanza è l'azione stessa in virtù della quale la creazione raggiunge il proprio fine, poiché per suo mezzo Dio è pienamente glorificato. È questa stessa azione quella che fu poi, in virtù di un privilegio unico, sottratta al divenire temporale e fatta eternamente sussistere e quella che il sacramento rende presente in ogni tempo e luogo.

**[La Comunione, preceduta dall'ostensione e dalla frazione]**
L'ultima parte del sacramento dell'**Eucaristia** consiste nella comunione, preceduta da due riti: l'ostensione[246] e la frazione. Commenta lo Pseudo **Dionigi**: *Tale è l'insegnamento del gran sacerdote celebrante i riti della santa liturgia, allorché svela pubblicamente le offerte prima celate; quando divide in più parti*

[246] Lo JUNGMANN (op. cit. 2, 259-260) osserva che questa ostensione non si trova che nell'antica liturgia orientale. In quella occidentale apparirà molto più tardi, situandosi subito dopo la consacrazione.

*la loro primitiva unità; quando per la perfetta unione del sacramento che egli distribuisce con le anime che lo ricevono, egli ammette alla perfetta comunione quanti lo ricevono. E* [pag. 185] *ci mostra così, in forma sensibile e quasi in immagine, come Cristo stesso sia uscito dal suo misterioso santuario divino onde assumere, per amore dell'uomo, l'aspretto umano, sia disceso processivamente, ma senza alterazione della propria unità naturale, fino al livello della nostra sensibilità; come le benefiche operazioni del suo amore per noi accordino al genere umano la possibilità di entrare in comunione con Dio* (444 C).

**[La frazione del pane]**

Per quanto concerne i riti preparatori abbiamo un solo commento della frazione. **Teodoro di Mopsuestia**, come già per i riti dell'offerta, riallaccia la frazione agli avvenimenti storici che accompagnano la risurrezione di Cristo: *Ora che la liturgia è conclusa, il pontefice spezza il pane; come Nostro Signore, per primo, si divise nelle sue manifestazioni, apparendo ora a questo ora a quello* (16, 18). Come nello Pseudo **Dionigi**, il rito sensibile simboleggia la comunicazione di Cristo alla pluralità delle anime, senza divisione della sua unità. Le altre catechesi non commentano la frazione.

Il rito fondamentale, la distribuzione del corpo del Signore, è oggetto di commenti non meno circostanziati di quelli della consacrazione stessa. Uno degli aspetti fondamentali dell'**Eucaristia** consiste nell'essere un nutrimento spirituale sotto le specie del pane e del vino. Questo simbolismo del pane e del vino, in quanto allusivo al cibo spirituale, è rilevato da **Teodoro di Mopsuestia**: *Come, per mantenerci in questa vita, ci cibiamo di pane, che non possiede nulla di tutto ciò per sua natura, ma che è capace di tenerci in vita, avendogli Dio conferito tale virtù, così riceviamo l'immortalità mangiando il pane sacramentale, poiché anche se il pane non ha tale natura, tuttavia, quando ha ricevuto lo* [pag. 186] *Spirito Santo, è capace di rendere immortali coloro che se ne cibano* (15, 12).

L'**Eucaristia** è già un'anticipazione dei beni celesti. Come dice **Teodoro di Mopsuestia**, *in virtù di essa, noi, che siamo di natura mortale, ci aspettiamo di ricevere l'immortalità; corruttibili, diventiamo incorruttibili, dalla terra e dai mali terreni passiamo a tutti i beni e le soavità del cielo. Grazie a questa specie di figure siamo certi di possedere la realtà stessa* (16, 30).

L'**Eucaristia** è dunque *il pane degli angeli*, partecipato già attraverso il velo dei riti. È partecipazione anticipata al banchetto celeste, da essa stessa prefigurato e già realizzato. Ritorneremo su questo aspetto a proposito del banchetto

escatologico. Ritroviamo intanto uno dei temi cruciali del nostro studio: quello della partecipazione alle realtà celesti.

**[Partecipazione alla morte e risurrezione]**

Ma questo cibo spirituale non vuole essere considerato disgiuntamente dal sacrificio di Cristo, poiché è soltanto partecipazione di questo sacrificio, cioè della morte e della risurrezione di Cristo. Infatti, il mistero della passione e della risurrezione è reso presente al solo scopo di farcene godere gli effetti. La comunione è appunto il modo come tali effetti penetrano nell'anima. Sotto questo punto di vista la teologia della comunione si differenzia notevolmente da quella della consacrazione, in quanto partecipazione al mistero di Cristo morto e risorto. È infatti degno di nota il fatto che le catechesi interpretino la comunione sia come partecipazione alla morte di Cristo che alla sua risurrezione.

Questo è già chiaramente definito da **Ambrogio**: *Ogni qualvolta ricevi* (l'eucaristia), *che ti dice l'Apostolo? Ogni qualvolta la riceviamo, annunciamo la morte* [pag. 187] *del Signore e, in tal modo, annunciamo la remissione dei peccati. Se ogni qualvolta il sangue è sparso, lo è in remissione dei peccati, io dovrò riceverlo sempre, perché i peccati mi siano sempre rimessi* (*de Sacr*. 4, 28: Botte 86-87). La comunione non è dunque che l'applicazione all'anima degli effetti del sacrificio reso presente dalla consacrazione.

Questo stesso aspetto è sottolineato da **Gregorio di Nazianzo**: *L'**Eucaristia***, egli afferma, *è il sacrificio incruento mediante il quale partecipiamo delle sofferenze e della divinità di Cristo* (PG 35, 576).

Il nesso tra la comunione e la morte di Cristo è particolarmente esaltato da **Teodoro di Mopsuestia** : *Come dunque, in virtù della morte di Cristo, Nostro Signore, noi riceviamo la nascita nel **Battesimo**, così, ancora dalla sua morte, siamo nutriti in figura. Partecipare ai misteri significa commemorare la morte del Signore, che ci procura la risurrezione e la gioia dell'immortalità; conviene infatti che noi, nati sacramentalmente dalla morte di Nostro Signore, siamo dalla sua stessa morte nutriti del sacramento d'immortalità. Partecipando al mistero commemoriamo simbolicamente la sua passione, mercé la quale otterremo il possesso dei beni futuri e la remissione dei peccati* (15, 7).

Si noti come in questa prospettiva **si consolidi l'unità del complesso dei riti di iniziazione che, dal Battesimo alla comunione**, conserva inalterato il proprio carattere di partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo. Non c'è altro mistero fuori di quello pasquale; è questo l'unico oggetto dell'intera vita

sacramentale, che in ogni tempo e luogo rende presente onde applicarne alle anime i frutti vivificanti. Come vedremo, ciò trascende l'am- [pag. 188] -bito [l'ambito] propriamente sacramentale per interessare l'insieme del culto; la settimana cristiana, l'anno liturgico non sono che rappresentazioni del mistero pasquale, rappresentazioni efficaci, che operano quanto significano.
È quanto giustamente osservava **Metodio d'Olimpo**: *La Chiesa non avrebbe potuto concepire e rigenerare i credenti mediante il bagno della rigenerazione, se Cristo, dopo essersi annullato per essi, onde poter essere ricevuto in questa sintesi della sua passione, non fosse nuovamente morto discendendo dal cielo e se, unendosi alla Chiesa sua sposa, non avesse provveduto affinché certa virtù fosse tolta a lui, cosicché tutti coloro che si fondano in lui e che sono rigenerati dal* ***Battesimo****, si arricchissero attingendo alla sua carne e alle sue ossa, cioè alla sua potenza e alla sua gloria. La Chiesa cresce così di giorno in giorno in statura e bellezza, per la collaborazione e la comunicazione del Logos, che continua ad essere benigno verso di noi prolungando la sua estasi nella anamnesis della passione* (*Convito* 3, 8).

**[Conclusione parziale]**
Altri aspetti dell'**Eucaristia** ci verranno proposti dalle figure del Vecchio Testamento che ne contengono l'annuncio. L'**Eucaristia** è anticipazione del banchetto escatologico, sacramento dell'unione, fonte della gioia spirituale, documento della alleanza. Ma importa anzitutto definirne il significato centrale. Ora, dall'inizio dell'offertorio fino alla comunione, abbiamo constatato come due temi dominino la teologia dell'**Eucaristia**: quello della commemorazione efficace della passione, della risurrezione e dell'ascensione e quello della partecipazione al sacrificio e al banchetto celeste. Questi due aspetti ne costituiscono pertanto il significato essenziale, simboleggiato dai riti sacramentali.

[pag. 189]

# *Capitolo nono*
# LE FIGURE DELL'EUCARISTIA

La consacrazione si effettua, nella messa, mediante la grande preghiera consacratoria [o Anafora] che comincia con il *Gratias agamus* e termina con l'***epìclesi*** : la struttura di questa preghiera merita tutta la nostra attenzione.

**[Prefazio o evocazione delle grandi opere di Dio]**
Essa si apre con l'evocazione delle grandi opere realizzate da Dio nel passato. Un esempio degno di nota ci è offerto dal libro VIII delle ***Costituzioni Apostoliche***:* il pontefice ringrazia Dio per la creazione del mondo e per quella dell'uomo, per la sua introduzione nel Paradiso, per il sacrificio di Abele, per la traslazione di Enoc, per la liberazione di Noè, per l'alleanza di Abramo, per il sacerdozio di Melchisedec, per la liberazione dall'Egitto (8, 12, 1-51, spec. 20-27).

> **8.12.** l. Ora io Giacomo, fratello di Giovanni, figlio di Zebedeo, dico che il diacono dichiari immediatamente:
> 2. «Nessuno dei catecumeni, nessuno degli uditori, nessuno degli infedeli, nessuno degli eterodossi [sia qui]. Accostatevi voi, che avete pregato la precedente orazione. Madri, prendetevi cura dei fanciulli. Nessuno [che abbia qualcosa] contro qualcuno, nessuno [che sia presente] con ipocrisia [si trovi qui]. Ritti davan- [pag. 215] -ti (davanti) al Signore, con timore e tremore, stiamo in piedi ad offrire[247] [l'oblazione]».

[247] *Il verbo *prosphéro*, è qui usato in assoluto [l'aggiunta parentetica è nostra], con uno specifico significato cultuale. Il verbo ritorna, senza alcun complemento oggetto, nella preghiera sacerdotale [8,12,41.43.44.48: da noi tradotto «presentiamo l'oblazione», solo per esigenze di intendimento]. E in 8,47,81'officiante è semplicemente colui che ha offerto, di nuovo senza complemento. Chi può offrirc è il vescovo [8,28,2], anche il presbitero, ma non il diacono [8,28,41.
Il verbo riceve un oggetto innanzitutto per rapporto al sacrificio eucaristico, sia come actio che come res ossia gli elernenti. L'oggetto è allora: eucharistia [7,36,6; 6,30,2; e cfr nota a 2,53,4]; dora ossia doni [8,5,6; e cfr nota a 2,25,6]; e soprattutto thysía ossia sacrificio [5,19,7; 7,30,2 con citazione di Mal 1,11; 8,5,7; e cfr nota a 2,25,6], riguardo a cui si ripete che non è lecito al diacono offrire la thysía [8,46,11]; finalmente l'oggetto esplicito è il pane e il calice [8,12,38], riguardo a cui si precisa che cose diverse non possono essere offerte [8,47,2].
Poi, bisogna tenere presente la normativa chiara delle *Costituzioni*, secondo cui, come già i giudei nulla offrivano senza i leviti [2,27,1; 2,28,7] e i gentili nulla offrono senza il sacerdote [2,28,8], così neppure i cristiani possono offrire alcunché senza il vescovo [o il presbitero]. Di conseguenza è da intendere che ogni cosa offerta dai laici, va offerta o consegnata al vescovo [o ai presbiteri], perché solo essi sono abilitati ad offrire l'oblazione [prosphorà: cfr nota a 2,25,6]. In tal senso sono offerti: sacrifici e primizie [8,10,12], primizie [8,40,1.21, decime [8,30,2] o, già prima in esteso, primizie, decime, deduzioni, doni [2,34,5; 2,26,2], contributi [dasmoi, 2,34,11 e finalmente anche le offerte

3. Ciò detto, i diaconi portino i doni al vescovo sull'altare.
I presbiteri prendano posto alla sua destra e alla sua sinistra, come stanno i discepoli attorno al maestro.
E, a ciascun lato dell'altare, due diaconi tengano in mano un flabello di sottili membrane o un ventaglio di penne di pavone o di tela e senza agitazione allontanino i minuscoli volatili, perché non vadano a finire nei calici.
8.12.4. Il sommo sacerdote, unitamente ai sacerdoti, preghi per conto proprio. Poi, indossi il suo splendido paramento e, ritto in piedi presso l'altare, segni con la mano sulla fronte il trofeo della croce e dica: [pag. 216]
« La grazia di Dio onnipotente e l'amore del Signore nostro Gesù Cristo e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti voi».
Al che, tutti a una sola voce rispondano: «E con il tuo spirito».
5. Poi, il sommo sacerdote: «In alto la mente».
E tutti: «L'abbiamo al Signore».
E il sommo sacerdote: «Rendiamo grazie al Signore».
E tutti: «È cosa degna e giusta».
Allora, il sommo sacerdote dica:
6. «È veramente cosa degna e giusta innanzi tutto lodare Te, vero Dio, che sei prima che le creature [fossero], da cui ogni paternità in cielo e in terra prende nome, il solo ingenerato e senza principio e senza re e sovrano[248], inindigente, elargitore di ogni bene, superiore a ogni causa e divenire, sempre sotto ogni aspetto lo stesso, da cui tutte le cose, come dall'avvio[249], sono procedute all'essere.
7. Tu sei la Conoscenza che non ha principio, la Vista che non viene meno, l'Udito che nessuno genera, la Sapienza che non ha maestro, il primo per natura, il solo quanto all'essere e ciò che precede ogni numerazione, Tu, che tutte le cose hai condotte dal non essere all'essere per mezzo dell'Unigenito Figlio tuo, mentre lui, prima di tutti i secoli, lo generasti, con la [sola] volontà e potenza e bontà, senza mediazione, Unigenito Figlio, Verbo Dio, Sapienza vivente, Primogenito dell'intera creazione[250], Angelo del tuo

---

volontarie [2,27,6; 2,36,6-7], perché, in linea di principio, non esiste una carità privata, al di fuori della carità del vescovo. Tutte queste oblazioni, per essere offerte a Dio, devono essere consegnate al vescovo [o ai presbiteri], perché solo essi possono offrire.
Fuori di questi contesti specifici, il verbo *prosphéro* compare in rapporto alle preghiere, proseuchai, dal popolo offerte a Dio [7,37,5: non esclusa o piuttosto inclusa la mediazione sacerdotale]; compare a proposito delle suppliche, deéseis, dalle vedove offerte a Dio [3,7,5.6: quasi a ciò ufficialmente deputate per istituzione]; compare persino con riferimento al denaro offerto da Simon mago per ottenere il potere di dare lo Spirito [4,7,2: con esplicita connotazione del sacrilegio, come se gli Apostoli avessero potuto trasmettere a Dio un compenso per ciò che non ha prezzo]. E compare per rapporto ai sacrifici, thysíai, già offerti dagli antichi giusti [6,20,4], secondo la legge offerti da Cristo stesso [6,22,5 1, prima che istituisse ed offrisse a Dio il sacrificio spirituale [8,46,14], che gli Apostoli subito hanno intrapreso essi pure ad offrire [8,46,15]. E si raccomanda, con Dt 23,18s (eb: 23,17s), di non offrire nulla di improprio o di abominevole, come la paga di una prostituta o il compenso di un cane* [3,8,2; 4,6,3; 4,7,1; 6,28,4].

[248] Quattro tipici attributi assieme: aghénnetos [nessuno prima di sé: 7,44,2; 8,5,1; ingenito: 7,39,2; 7,41,4; 7,42,3; 7,47,2; 8,6,8.11; 8,14,3; 8,48,3; com'è il suo udito: 8,12,7]; ànarchos [senza principio: 6, 11,1; 8, 11,2; 8,37,2; com'è la sua conoscenza: 7,35,9; 8,5,1; 8,12,7]; abasileutos [nessuno sopra di sè: 8,5,1]; adéspotos [nessuno che lo domini: 7,44,2; 8,5,1].

[249] Gr. aphetería [grammé], termine e immagine sportiva: [linea di] partenza, specie nelle corse di cavalli o cocchi; in latino, i cancelli di partenza [carceres].

[250] Col 1,15; cfr altre citazioni elencate in nota a 7,36,6.

Gran Consiglio[251], Sommo Sacerdote tuo[252], Re e Signore[253] di ogni natura intellettiva e sensitiva, colui che è prima di tutte le cose e per mezzo del quale tutte le cose sono[254].
8. Infatti, Tu, Dio eterno, per mezzo di lui hai creato tutte le cose e per mezzo di lui hai beneficato l'intero universo della conveniente provvidenza: come per [pag. 217] mezzo di lui hai fatto la grazia dell'essere, così per mezzo di lui hai donato pure il ben essere, Dio e Padre dell'Unigenito Figlio tuo, che per mezzo di lui hai creato[255] i Cherubini e i Serafini[256], gli Eoni e gli Eserciti[257], le Virtù e le Potestà, i Principati e i Troni, gli Arcangeli e gli Angeli[258] e, dopo tutto ciò, per mezzo di lui hai creato questo mondo visibile e tutte le cose che in esso sono.
9. Infatti sei Tu, che hai innalzato il cielo come una volta e l'hai disteso come una tenda e la terra la tieni sospesa sopra il nulla con la sola volontà; che hai solidificato il firmamento e hai costituito la notte e il giorno; che dai tesori hai estratto la luce e, con la sua contrazione, hai indotto la tenebra a riposo dei viventi che si muovono nel creato; che hai posto in cielo il sole a governo del giorno e la luna a governo della notte e hai disegnato in cielo il coro delle stelle a lode della tua magnificenza.
10. Tu hai creato l'acqua, a bevanda e purificazione e l'aria vitale, per l'inspirazione e l'espirazione e per l'emissione del suono tramite la lingua che percuote l'aria e per l'udito, che ne riceve ausilio a percepire recependolo l'eloquio che lo raggiunge.
11. Tu hai creato il fuoco a lenimento della tenebra, per la soddisfazione di un bisogno, perché potessimo riscaldarci e riceverne luce.
8.12.12. Tu hai separato il vasto mare dalla terra: e quello l'hai reso navigabile, questa l'hai fatta pervia ai nostri passi; quello l'hai popolato di viventi piccoli e grandi senza numero, questa l'hai riempita di animali, domestici e [pag. 218] selvatici e l'hai cinta di alberi di ogni tipo e incoronata di piante e adornata di fiori e arricchita di semi.

[251] Is 9,5 [eb: 9,6]; citato pure in 11,24,3; V,16,3; e cfr 11,30,2 [tr. messaggero]; V20,12 [tr. inviato].

[252] Eb 4,14; 9,11. Cod. Vaticanus 1506 aggiunge: «[unico] adoratore della dignità richiesta».

[253] Cfr Ap 19,16. Ad ogni natura intellettiva e sensitiva qui, 8, 12,7 e 49, si estende la signoria del Figlio; in 7,42,3 quella del Padre.

[254] Primo stico, Col 1,17; secondo stico, 1Cor 8,6.

[255] Cod. Atheniensis 1435 - solo - arbitrariamente inserisce «...lo Spirito della verità (Gv 14,17), interprete e ministro dell'Unigenito e, dopo di lui...».

[256] Si dà qui l'elenco di una propria gerarchia angelica, di cui negli scritti canonici si trovano appena riferimenti nominali. Ad esempio, Eb 9,5 ricorda i Cherubini, che stavano sopra l'arca (cfr Es 25,18; 3Reg 6,23-28]. Ap 4,8 riporta il trisagion, che in Is 6,2s è messo in bocca ai Serafini. E cfr la formula «che siede sui Cherubini» (1Sam 4,4; 2Sam 6,2; 4Reg 19,15; Sa179,2 [eb: 80,2]; 98,1 [eb: 99,1]) o li «cavalca» (2Sam 22,11; Sal 17,11 [eb: 18,11]).

[257] Eone, in genere, eternità, secolo, mondo, qui indica entità celesti: per rapporto a cui il Re dei secoli di 1Tm 1,17 potrebbe essere letto Re degli Eoni; analogamente cfr Padre degli Eoni (**Giustino**, Ap. 41,2), Creatore e Padre degli Eoni (1Clem. 35,3), Dio degli Eoni (1Clem. 55,6). Di un Esercito celeste riferisce positivamente Lc 2,13, come latore della dossologia al natale di Cristo, ne fa menzione negativamente in At 7,42, come indebito oggetto di culto; e cfr 3Reg 22,19; Ger 19,13; e il tema delle Seba'ót divine, termine, reso però sovente dai LXX con Potenze (=Virtù).

[258] Analoghi elenchi, ma informali, si trovano anche nel NT: Principati, Potestà [o Autorità], Virtù [o Potenze] (1Cor 15,24); Principati, Potestà, Virtù, Dominazioni [o Signorie] (Ef 1,21); Troni, Dominazioni, Principati, Potestà (Col 1,16); Principati e Potestà (Ef 3,10; 6,12; Col 2,10.15); Angeli, Principati; Virtù (Rom 8,38); Angeli, Potestà, Virtù (1Pt 3,22). Il termine Arcangelo, al singolare, compare estemporaneamente in 1Ts 4,16 e Gd 9.

13. Tu hai racchiuso l'abisso e l'hai contenuto nell'immenso bacino, mari stracolmi di acque salate e lo hai serrato con chiuse di sabbia finissima: talvolta coi venti lo sollevi all'altezza dei monti, tal'altra lo distendi come una piana; talora lo agiti col furore delle tempeste, tal'altra lo riporti a quiete serena, perché ai naviganti che lo percorrono si faccia propizio nel viaggio.
14. Tu di fiumi hai circondato il mondo - da Te creato per mezzo di Cristo - e coi torrenti lo irrighi, con fonti perenni lo irrori e l'hai serrato coi monti, a barriera immobile e saldissima del suolo.
15. Poi hai riempito il tuo mondo e lo hai abbellito, con piante odorifere e medicinali, con animali molteplici e differenti, robusti e più deboli, commestibili e da lavoro, domestici e selvatici, coi sibili dei rettili, coi cinguettii dei variopinti uccelli, col ciclo degli anni, i ritmi dei mesi e dei giorni, l'ordine delle stagioni, coi ricorsi delle nubi che portano le piogge, a germinazione dei prodotti e a sollievo dei viventi, a regolazione delle arie che ravvivano, come ricevono ordine da Te, l'immensa moltitudine delle piante e delle erbe.
16. E non solo hai fatto il mondo, ma hai creato in esso pure il cittadino del mondo, l'uomo, eleggendolo ad ornamento del cosmo[259]. Dicesti infatti alla tua Sapienza: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo".
17. Per questo, lo hai creato con un'ani- [pag. 219] -ma (anima) immortale, assieme al corpo deperibile, traendo quella dal nulla e questo dai quattro elementi; e, conforme all'anima, gli donasti il discernimento razionale, la facoltà di giudicare tra la pietà e l'empietà, di distinguere il giusto dall'ingiusto e, conforme al corpo, gli offristi la grazia dei cinque sensi e l'opportunità del cambiamento.
18. E infatti Tu, Dio onnipotente, per mezzo di Cristo, piantasti un giardino in Eden, ad Oriente, ornato di ogni genere di piante a frutto commestibile e in esso lo introducesti, come a un sontuoso banchetto, quando già, nel crearlo, gli avevi dato la legge insita, perché, in se stesso ormai e da se stesso, potesse disporre dei semi della divina conoscenza.
19. E, introducendolo nel paradiso della delizia, gli concedesti la potestà di fruire di ogni albero, di uno solo gli interdicesti di toccare il frutto, in cambio della speranza di cose migliori, perché, se avesse osservato il comandamento, a mercede ne avrebbe avuto l'immortalità.

[259] In una frase sola ci sono tre espressioni tipiche della cultura ellenistica, di cui due care a quest'opera:
- Mondo, kósmos, l'armonico ordinamento, così è stato chiamato l'universo [tò hólon], il tutto [tò pan] per la prima volta da Pitagora [Plutarco, De placitis philosophorum, 2,1; Stobeo, Eclogae, 1,186,141.
- L'idea dell'uomo come mikros kósmos già si ha in Democrito, fr 34 [H. Diels, Die Fragmente der vor-sokratiker, 2,72,7.12], poi Aristotele, Physica, 8,2; fino a Galeno, De usu partium corporis humani, 3,10. Nelle Costituzioni, l'espressione che ricorre è kósmu kósmos, cosmo del cosmo, da noi tradotto ornamento del cosmo: 7,34,6; 8,9,8; 8,12,16.
- L'idea dell'uomo come kosmopolítes, quando si attiene alle leggi della natura e ai dettami della ragione, è sviluppata filosoficamente dagli stoici, a cominciare da Zenone, ma, secondo Plutarco, è stata effettivamente incarnata da Alessandro Magno, il quale «quasi inviato dal cielo, volle farsi governatore e reggitore di tutti, proponendosi di mescerne le vite e i costumi come in una specie di cratere dell'amicizia e disponendo che i suoi riconoscessero come patria il mondo, come rocca e presidio l'attendamento, come parenti i buoni, come stranieri i malvagi e si distinguesse ciò che è greco da ciò che è barbaro non dalla clamide o dallo scudo..., si riconoscesse ciò che è greco dalla virtù e ciò che è barbaro dalla malvagità» [De Alexandri fortuna aut virtute, 1,6]. Qui, il titolo di cosmopolita, o cittadino del mondo, ricorre in: 7,34,6; 7,39,2; 8,12,16; 8,41,4. E cfr anche il titolo di megalópolis dato a questo mondo: 5, 7,10. In questo senso, va valutato anche lo specifico verbo politeuomai, col quale ripetutamente si designa il fatto che il Verbo incarnato è vissuto tra gli uomini, sempre con una qualifica di santità - diciamo - si è fatto perfetto cosmopolita, impeccabile cittadino della megalopoli: 6, 11,4; 7,36,6; 7,41,6; 8,1,10; 8,12,32.

8.12.20. E quando egli disattese il comandamento e gustò del frutto proibito, per l'inganno del Serpente e il consiglio della donna, Tu con giustizia lo cacciasti fuori dal paradiso, ma con bontà non lo abbandonasti alla completa perdizione - giacché pur era creatura tua - bensì, come gli avevi sottoposto la creazione, gli concedesti di trarne il cibo, col sudore e la fatica propria, provvedendo Tu a far germogliare e crescere e maturare e, dopo averlo affidato alla morte per un breve tempo, con giuramento lo destinasti alla rigenerazione: sciolto il decreto di morte, gli promettesti la vita con la risurrezione.

21. E non solo questo, ma di coloro pure, che a partire da lui hai propagato in numero incalcolabile, quelli che hanno aderito a Te li hai glorificati, come hai punito quelli che da Te apostatavano; Tu già di Abele accettasti il sacrificio, perché di un santo, del fratricida Caino rigettasti il dono, perché di un maledetto; e, di seguito, accogliesti Set e, poi, Enos e ti prendesti Enoch.

22. Infatti sei Tu il creatore degli uomini, il datore della vita, il soccorritore dell'indigenza, il dispensatore delle leggi e di coloro che le osservano il remuneratore, di quelli che le trasgrediscono il vindice: Tu, che già facesti piombare sul mondo l'immane diluvio per l'eccessivo numero di quelli che vivevano nel- [pag. 220] -l'empietà (nell'empietà), mentre Noè il giusto lo salvasti dal cataclisma, nell'arca, otto anime in tutto, a fine delle precedenti generazioni e inizio di quelle a venire; Tu, che appiccasti l'orribile incendio contro la pentapoli dei Sodomiti, riducendo una ferra fertile a salsedine, per la malizia dei suoi abitanti, mentre Lot il santo lo strappasti alla devastazione.

23. Sei Tu, che liberasti Abramo dall'empietà avita e lo costituisti erede del mondo e gli manifestasti il tuo Cristo[260]; che istituisti Melchisedek sommo sacerdote del tuo culto; che dichiarasti il paziente Giobbe, tuo servo, vincitore del principe del male, il Serpente; che facesti Isacco figlio della promessa; che accrescesti Giacobbe padre dei dodici figli e i suoi discendenti e li conducesti in Egitto, settantacinque anime in tutto.

8.12.24. Tu Signore, non trascurasti Giuseppe, ma a mercede della castità custodita per Te, lo facesti capo degli egiziani; Tu Signore, neppure abbandonasti gli ebrei qundo dagli egiziani furono oppressi, a motivo della promessa fatta ai padri loro, ma li liberasti, punendo gli egiziani.

25. E quando gli uomini corruppero la legge naturale[261] e la creazione o l'assegnarono al caso o, onorandola più del dovuto, la compararono a Te, Dio dell'universo, Tu non lasciasti che si perdessero nell'errore, ma, scelto il tuo santo servo Mosè, per mezzo di lui offristi, a sostegno di quella naturale, la legge scritta e dimostrasti che la creazione è opera tua e bandisti l'errore del politeismo; insignisti Aronne e i suoi posteri dell'onore del sacerdozio; gli ebrei, quando peccavano, li punisti, quando si convertivano, li accogliesti.

26. Gli egiziani li punisti con le dieci piaghe / dividesti il mare, facesti passare gli israeliti / gli egiziani li inseguirono, li facesti perire sommersi / col legno rendesti potabile l'acqua amara, acqua facesti sgorgare dalla roccia spaccata / dal cielo facesti piovere la manna, dall'aria a cibo le quaglie / una colonna di fuoco la notte ad illuminazione, una colonna di nubi il gior- [pag. 221] -no (giorno) a riparo dal caldo / eleggesti Giosuè a capo dell'esercito, con lui distruggesti sette popoli di Canaan / dividesti il Giordano, inaridisti i fiumi di Etan[262] / abbattesti muraglie senza strumenti e senza intervento di uomini.

[260] Gv 8,56 e 1'esplicitazione cristologica della fede di Abramo, ad esempio in Rom 4,18-25; Gal 3,16; Eb 11,17-19.

[261] Per la legge naturale vedi referenze in nota a 1,6,8.

[262] Cfr. Sal 74,15: il greco traslittera l'agg. 'etan ( perenni) , confondendolo col luogo 'Etam (cfr Es 13,20; Num 33,6).

27. Per tutto gloria a Te, Signore onnipotente! A Te[263] si prostrano le innumerevoli schiere degli Angeli, Arcangeli, Troni, Dominazioni, Principati, Potestà, Virtù, Eserciti eterni[264], i Cherubini e i Serafini dalle sei ali - due che coprono i piedi e due le teste e due per volare - che dicono, assieme alle mille migliaia di Arcangeli e alle diecimila miriadi di Angeli, incessantemente con voci che non san tacere - e dica assieme tutto il popolo: Santo, santo, santo il Signore Sabaoth: pieno è il cielo e la terra della tua gloria: benedetto nei secoli. Amen.
28. Poi, il sommo sacerdote prosegua:
29. Santo Tu sei davvero e santissimo, altissimo e superesaltato nei secoli.
30. E santo è il tuo Unigenito Figlio, il Signore e Dio nostro, Gesù Cristo, il quale, dopo aver fatto da ministro[265] a Te, Dio e Padre suo, per tutte le cose, nella variegata creazione e corrispondente provvidenza, non trascurò il genere umano che andava in rovina, ma, quando gli uomini, dopo il dono della legge naturale[266], l'esortazione della legge scritta, i richiami dei profeti e le cure degli Angeli, corrotta con quella positiva anche la legge di natura e rimossi dalla memoria il diluvio, il fuoco di Sodoma, le piaghe d'Egitto, le stragi di Palestina, erano sul punto di andare tutti completamente perduti, in persona si degnò, per tua decisione, da creatore degli uomini di farsi uomo, da legislatore sotto la legge, da sommo sacerdote vittima, da pastore agnello.
8.12.31. E ti placò - Dio e Padre suo - e ti riconciliò col mondo e liberò tutti dall'ira imminente, nascendo dalla Vergine, na- [pag. 222] -scendo (nascendo) nella carne, lui, il Dio Verbo[267], il Figlio prediletto[268], il Primogenito dell'intera creazione[269], in base alle profezie da lui stesso pronunciate a suo riguardo, dal seme di Davide e di Abramo, dalla tribù di Giuda: e fu formato nel seno della Vergine colui che plasma tutti quelli che vengono concepiti e prese carne colui che non ha carne: colui che è stato generato fuori del tempo venne a nascita nel tempo.
32. Visse santamente[270] e insegnò con legittima autorità, allontanò dagli uomini ogni malanno e ogni infermità, operò segni e prodigi tra il popolo: si fece partecipe del cibo e della bevanda e del sonno lui che nutre tutti quelli che hanno bisogno di sostentamento e sazia la fame di ogni vivente; manifestò il tuo nome a gente che non lo conosceva, dissipò l'ignoranza, suscitò la pietà, eseguì il tuo volere, compì l'opera che gli avevi data da fare.

---

[263] Qui tre manoscritti [Cod. Vaticanus 1506, Vaticanus 2089/2115, Ambrosianus G 64] contengono un inserto: «A Te / si prostra l'intero schieramento incorporeo e santo, a Te si prostra il Paraclíto e, avanti a tutti, il santo tuo Figlio/Servo Gesù Cristo, Signore e Dio nostro, tuo Angelo e Capo supremo della milizia, eterno e immortale Sommo Sacerdote, / a Te...».

[264] Qui non c'è Eoni (come in 8,12,8) ma l'aggettivo eterni. Il numero 10 è conservato con l'aggiunta di Dominazioni (per cui cfr Ef 1,21; Col 1,16).

[265] Per il concetto del Figlio ministro del Padre nella creazione e provvidenza vedi nota a 5,20,13.

[266] Per il concetto di legge naturale vedi referenze in nota a I,6,8.

[267] Gv 1,1; e cfr nota a 5,16,2.

[268] Mt 3,17p; e cfr nota a 3,17,4.

[269] Col 1,15; e cfr nota a 7,36,6.

[270] Stessa espressione in: 7,36,6; 7,41,6; oppure si dice che visse senza peccato: 8,11,4; 8,1,10.

33. E dopo avere fatto bene tutte queste cose, fu afferrato dalle mani degli iniqui, sacerdoti e sommi sacerdoti di falso nome e popolo di trasgressori, dietro tradimento di chi ormai era completamente in preda alla malizia; e dopo avere subito molte sofferenze da parte loro e avere sopportato ogni forma di ignominia per tua permissione, fu consegnato al governatore Pilato: e fu giudicato il Giudice, subì condanna il Salvatore, fu inchiodato alla croce l'impassibile, morì l'immortale per natura, fu sepolto Colui che dà la vita, per liberare dalla sofferenza e strappare alla morte coloro per i quali era venuto, infrangere le catene del Diavolo e sottrarre gli uomini al suo inganno.
34. E risuscitò dai morti il terzo giorno e, dopo essersi trattenuto coi discepoli per quaranta giorni, fu assunto ai cieli e sedette alla tua destra, Dio e Padre suo.
8.12.35. Memori pertanto delle cose che sopportò per noi, noi ti rendiamo grazie, Dio onnipotente, non quanto dovremmo, ma quanto possiamo e adempiamo la sua disposizione*.
36. Infatti nella notte in cui fu tradito, egli prese il pane nelle sue mani sante e immacolate e, alzati gli occhi a Te Dio e Padre suo, lo spezzò e lo diede ai discepoli, dicendo: **Questo è il mistero della nuova alleanza[271], prendetene, mangiate, questo è il mio corpo, che per i molti è frantumato[272], in remissione dei peccati[273].**
37. Ugualmente anche il calice, [pag. 223] riempitolo di vino con acqua e santificatolo, lo passò loro, dicendo: **Bevetene tutti, questo è il mio sangue, che per i molti è versato, in remissione dei peccati, fate questo in memoria di me - ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunciate la mia morte, finché io venga.**
38. Memori pertanto della sua passione, della sua morte, della sua risurrezione dai morti, del suo ritorno ai cieli e della sua futura seconda venuta, nella quale verrà con gloria e potenza, a giudicare i vivi e i morti e a retribuire ciascuno secondo le sue opere, offriamo a Te, Re e Dio, secondo la sua disposizione, questo pane e questo calice, rendendoti grazie per mezzo di lui, perché ci hai fatti degni di stare alla tua presenza e di renderti il servizio sacerdotale.
39. Ora ti preghiamo di volgere benevolmente lo sguardo su questi doni che sono presentati a Te, o Dio che di nulla hai bisogno e di gradirli in onore del tuo Cristo e di far scendere su questo sacrificio il tuo Santo Spirito, testimone delle sofferenze del Signore Gesù[274], perché dimostri[275] questo pane Corpo del tuo Cristo e questo calice Sangue del tuo Cristo, così che quanti ne partecipano possano essere rafforzati nella fede, ottenere la remissione dei peccati, essere sottratti al Diavolo e al suo inganno, essere riempiti di Spirito Santo, divenire degni del tuo Cristo, ottenere la vita eterna, essendoti Tu riconciliato con loro, Signore onnipotente.

[271] 1 Cor 11,25; Lc 22,20 [dov'è riferito a1 sangue]; e cfr Mt 26,28; Mc 14,24; e cfr Eb 8,6-13.

[272] Cfr Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19; e 1Cor 11,24 [dove cfr apparato critico per le tre varianti: spezzato / frantumato / dato (Lc)].

[273] Desunto dalla formula sul calice: Mt 26,28; e codici di Mc 14,22.

[274] Sul tema della testimonianza dello Spirito vedi elenco ricorrenze in nota a 3,17,1.

[275] Verbo gr. apophaino, con la seguente gradazione di significati: mostro, faccio apparire/dichia-ro, faccio conoscere/dimostro, adduco lo prove/dichiaro, faccio essere. È consigliabile né esagera-re né sminuire il ruolo dell'epiclesi.

40. Ancora ti supplichiamo, Signore, per la tua santa chiesa da un confine all'altro della terra, che ti sei acquisita col prezioso sangue del tuo Cristo, perché Tu la conservi inconcussa e al riparo dalle tempeste, fino alla fine del mondo; e per l'intero episcopato, che rettamente dispensa la parola della verità.
8.12.41. Ancora ti imploriamo per la mia nullità, che ti offre l'oblazione, per l'intero presbiterio, per i diaconi e per tutto il clero, perché tutti Tu renda saggi e riempia di Spirito Santo.

42. Ancora ti imploriamo, Signore, per l'imperatore e per coloro che so- [pag. 224] -no (sono) in autorità e per tutto l'esercito, perché si mantengano in pace le cose che ci riguardano, sì che, trascorrendo in quiete e concordia tutto il tempo della nostra vita, possiamo rendere gloria a Te, per mezzo di Gesù Cristo, nostra speranza.
43. Ancora ti presentiamo l'oblazione per tutti i santi che dall'inizio del mondo ti sono stati graditi, per i patriarchi, i profeti, i giusti, per gli apostoli, i martiri, i confessori, per i vescovi, i presbiteri, i diaconi, per i suddiaconi, i lettori, i cantori[276], per le vergini, le vedove, i laici e tutti coloro, di cui Tu conosci i nomi.
44. Ancora ti presentiamo l'oblazione per questo popolo, perché Tu lo renda, a lode del tuo Cristo, regale sacerdozio, nazione santa; per coloro che vivono in verginità e castità, per le vedove della chiesa, per coloro che vivono in nozze sante e per la procreazione dei figli, per i fanciulli del tuo popolo, perché nessuno dei nostri Tu abbia a rigettare.
45. Ancora ti invochiamo per questa città e per i suoi abitanti, per gli infermi, per coloro che vivono in dura schiavitù, per coloro che sono esiliati, per coloro che sono sotto confisca dei beni, per coloro che sono in viaggio per mare o per terra, perché di tutti ti faccia soccorritore, difensore e protettore.
46. Ancora ti imploriamo per coloro che ci odiano e ci perseguitano a causa del tuo nome, per coloro che sono di fuori e vivono nell'errore, perché Tu li converta al bene e mitighi il loro furore.
47. Ancora ti imploriamo per i catecumeni della chiesa, per coloro che sono tormentati dall'Avversario, per i nostri fratelli che sono in penitenza, perché i primi lì renda perfetti nella fede, i secondi li liberi dall'influsso del Maligno, degli ultimi accolga il pentimento e perdoni a loro come a noi le nostre trasgressioni.
48. Ancora ti presentiamo l'oblazione, per la buona temperatura dell'aria e per l'abbondanza dei frutti, perché noi, partecipando incessantemente dei beni che ci doni, abbiamo senza sosta a lodare Te, che dai il cibo ad ogni vivente.
8.12.49. Ancora ti imploriamo per coloro che sono assenti per un ragionevole motivo, perché Tu conserva tutti noi nella fede e ci guidi assieme nel regno del tuo Cristo, Dio di ogni natura sensitiva e intellettiva[277], Re nostro, indefettibili, ineccepibili, incensurabili.
50. Poiché a Te ogni gloria, culto e rendimento di grazie, onore e adorazione, Padre e Figlio e Spirito Santo, ora e per sempre, negli incessanti e infiniti secoli dei secoli[278]».
51. E tutto il popolo dica: «Amen». [pag. 225]

[276] Per la lista dei gradi inferiori al diaconato vedi nota a 3,11,3.

[277] Vedi nota a 8,12,7.

[278] Cod. Vaticanus 1506 ha invece la seguente dossologia: «Poiché a Te, per mezzo di Lui, ogni gloria, culto e rendimento di grazie e, a motivo di Te e dopo di Te, a Lui onore e adorazione, nel Santo Spirito, ora e sempre, negli incessanti e infiniti secoli dei secoli».

Segue l'enumerazione delle grandi opere di Dio nel Nuovo Testamento e dei misteri di Cristo: è questa la sola parte che si sia conservata nel nostro prefazio. Essa si conclude con 1'**epìclesi** che è la domanda rivolta allo Spirito Santo - che ha realizzato le grandi opere del passato - di continuarle nel presente. Questo duplice aspetto della *narratio*, cui corrisponde il ringraziamento, e dell'e*xpectatio,* cui corrisponde la preghiera di domanda, può dirsi costitutivo del pensiero [pag. 190] cristiano,[279] che sulla fede di ciò che Dio ha compiuto nel passato fonda la speranza di ciò che egli vorrà realizzare nel presente e nell'avvenire.

Risulta così evidente la **continuità tra l'Antico Testamento e il Nuovo e i sacramenti.** Donde la nostra ricerca delle prefigurazioni veterotestamentarie di questi. In questo senso la tipologia eucaristica non è che l'illustrazione del contenuto stesso della preghiera consacratoria, essenzialmente tipologica. Il canone attuale della messa romana conserva questa struttura quando nell'**Eucaristia** ci indica - in primo luogo - la commemorazione del sacrificio di Abele, di Melchisedec e di Abramo e, successivamente, della passione, della risurrezione e dell'ascensione. La messa acquista dunque il carattere di continuazione nel presente delle azioni sacerdotali dei due Testamenti.

**[Il sacrificio di Abele e di Abramo]**

Vi sono tuttavia due tipi di prefigurazioni. Le une - e sono la maggior parte - sono figure del sacrificio di Cristo e perciò della messa in quanto rappresentazione di quel sacrificio: così dicasi del sacrificio di Abele e di Isacco.

Queste prefigurazioni sono in relazione con la realtà che la messa rappresenta; non con i riti mediante i quali essa rende presente tale realtà. Ciò che dovremo stabilire qui è il **significato dei riti** stessi, ossia l'offerta e la consumazione del pane e del vino.

Ora, questi riti appaiono prefigurati principalmente da quattro episodi del Vecchio Testamento : **il sacrificio di Melchisedec, la manna dell'esodo, il banchetto dell'Alleanza, il banchetto pasquale.**

**[Pane e vino offerti da Melchisedec]**

Fin dai tempi più antichi si considerano figure eucaristiche il pane ed il vino offerti da Melchisedec. **Clemente Alessandrino** parla già di *Melchisedec che offre* [pag. 191] *il pane ed il vino, il cibo consacrato in figura* (**typos**)

[279] Vedi **Agostino**, *de Catech. Rud.*, 7: PL 40, 317 C.

*dell'**Eucaristia*** (Strom. 4, 25; Staehlin 319, 25). Ciò sarà svolto da **Cipriano** nell'*Epistola 63*, indirizzata a Cecilio e dedicata alla confutazione degli eretici che rifiutavano l'uso del vino nell'**Eucaristia**. In quell'occasione **Cipriano** enumera i principali testi dell'Antico Testamento in cui il vino è presentato in qualità di figura dell'**Eucaristia**. Tra i passi citati, il più importante e quello che riguarda Melchisedec: *In Melchisedec, il sacerdote, vediamo il sacramento del sacrificio del Signore prefigurato secondo la testimonianza della Scrittura: Melchisedec, re di Salem, offrì il pane ed il vino* (Ep. 63, 4: CSEL, 703).

**Cipriano** esordisce dimostrando che Melchisedec è la figura (**typos**) di Cristo, e fonda la propria tesi sul ***Salmo 109***, 4: *'Tu sei sacerdote in eterno, secondo 1'ordine di Melchisedec'. Chi può essere considerato sacerdote dell'altissimo Iddio più di Nostro Signor Gesù Cristo che ha offerto al Padre il sacrificio. stesso di Melchisedec, ossia il pane ed il vino, il suo corpo e il suo sangue?* (CSEL, 704). E come Melchisedec è figura di Cristo, la sua offerta è figura di quella di Cristo e, come osservava **Cipriano**, figura non soltanto del sacrificio di Cristo, ma del sacramento stesso di tale sacrificio.

L'identità dell'offerta del pane e del vino pone infatti l'accento su questa relazione: *La figura del sacrificio, consistente nel pane e nel vino, ha un precedente nel passato. Ed è appunto quanto il Signore ha compiuto e per-fezionato, offrendo il pane ed il calice di vino misto ad acqua: colui che è la pienezza ha realizzato la figurazione simbolica* (CSEL, 704).

La figura di Melchisedec fa parte della catechesi co- [pag. 192] -mune [comune]. **Ambrogio** vi ritorna a più riprese considerandola, insieme alla **manna**, la figura essenziale della **Eucaristia**. *Riconosciamo che la figura di questi sacramenti ha preceduto l'età di Abramo, allorchè il santo Melchisedec, che non ha nè principio nè fine nel tempo, ha offerto il sacrificio* (*de Sacr.* 5, 1: Botte 88). Del che **Ambrogio** si vale particolarmente per stabilire la anteriorità del sacrificio cristiano sul sacrificio mosaico: *Ricorda ciò che ti dico, che cioè i misteri cristiani sono anteriori a quelli ebraici. Se gli Ebrei risalgono ad Abramo, la figura dei nostri sacramenti data da quando il gran sacerdote Melchisedec venne al cospetto di Abramo vincitore e gli offri il pane ed il vino. Chi ebbe il pane ed il vino? Non Abramo, ma Melchisedec. Egli è dunque l'autore dei sacramenti* (*de Sacr*. 4, 10: Botte 80).

Il testo di **Ambrogio** allude al passo misterioso dell'epistola agli Ebrei in cui [***Paolo**] [si] indica in Melchisedec, *senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio nè fine di vita*, la figura del Figlio di Dio (cf Eb 7, 3). È noto a

quante speculazioni questo passo abbia dato luogo nei primi secoli, e lo stesso **Ambrogio** vi ha recato il proprio contributo, che in Melchisedec ravvisano un'apparizione del Verbo e dello Spirito Santo.[280]

Ciò che comunque risulta dalla *Lettera agli Ebrei* è che Melchisedec vi è presentato come la figura di Cristo in quanto sacerdote eterno.[281] Bisogna nondimeno riconoscere che i passo non allude minimamente all'offerta del pane e del vino come figura dell'**Eucaristia** sacramentale. Questa figura ha dunque un [pag. 193] fondamento neotestamentario, ovvero risulta soltanto dalla speculazione patristica?

Un fatto che deve attirare la nostra attenzione la scelta stessa, fatta da Cristo, del **pane e** del **vino** come materia visibile dell'**Eucaristia**. Se si pensa infatti fino a che punto gli atti di Cristo siano sostanziati di reminiscenze veterotestamentarie, tale scelta potrà più verosimilmente considerarsi allusiva al gesto di Melchisedec che aveva parimente offerto il pane ed il vino.

È quanto osserva padre FÉRET:[282] *A chi si sforzi di definire, sulla base dei testi, ma oltre i testi stessi, l'essenza della cena del giovedì santo riguardo al suo svolgimento concreto ed alla sua potenza di evocazione biblica, gli sviluppi della Lettera agli Ebrei sul sacerdozio di Gesù, secondo l'ordine di Melchisedec, lungi dall'apparire gratuiti, si riveleranno solidamente fondati su fatti evangelici e, in particolare, sull'offerta del pane e del vino.*

Lo sviluppo dell'epistola agli Ebrei riposerebbe così sull'intenzione stessa di Cristo nell'istituzione dell'**Eucaristia**, la cui materia visibile sarebbe un'allusione effettiva al sacrificio di Melchisedec, voluta da Cristo e non successivamente immaginata dai Padri.

Resta da chiedersi quali ne siano il fondamento ed il significato. S'è infatti notato, a proposito del **Battesimo**, che le analogie *illustrative* - l'acqua per il **Battesimo**, il pane ed il vino per l'**Eucaristia** - non avevano valore se non in quanto esprimevano delle analogie teologiche sottintese. Resta dunque da chiarire per quale analogia privilegiata il sacrificio di Melchisedec appaia come la figura eminente del sacrificio di Cristo. E, in particolare, si po- [pag. 194] -ne [pone] il problema della superiorità, sottolineata dall'epistola agli Ebrei e ripresa da **Ambrogio**, del sacrificio di Melchisedec sui sacrifici giudaici.

---

[280] G. BARDY, *Melchisédech dans la tradition patristique*, in ReVedi bibl., 1926, pp. 416 ss., 1927, pp. 24 ss.

[281] La Lettera agli Ebrei non fa che applicare alla persona storica di Cristo la tipologia messianica del **Salmo 109**.

[282] *La Messe et sa catéchèse*, 229ss.

Questo nesso è stato acutamente studiato da un autore di cui non abbiamo ancora parlato, **Eusebio di Cesarea**. Egli osserva che, se i sacrifici del giudaismo costituiscono una nuova tappa nella preparazione e nella prefigurazione del Nuovo Testamento, ciò nondimeno essi segnano, sotto altri aspetti, una involuzione, quanto meno parziale. In primo luogo, il sacerdozio diverrà in Israele diritto esclusivo di una determinata tribù. Quello di Melchisedec è, al contrario, un sacerdozio universale, non già il privilegio di una casta particolare: *Melchisedec non era stato scelto tra gli uomini ne unto con un olio fatto ad arte* (*Dem. Ev*. 5, 3: PG 22, 365 B-C).

In secondo luogo, il culto del Vecchio Testamento è circoscritto ad un unico luogo: il Tempio gerosolimitano. Ciò appare come un progresso nella misura in cui tratta di un simbolo visibile del monoteismo: il santuario unico rivela il Dio unico. Ma è anche un limite, e il profeta **Malachia** annuncerà tra le caratteristiche del regno a venire *che il sacrificio vi si farà ovunque* (1, 11). I Padri coglieranno in questa prospettiva una figura dell'**Eucaristia**, il *sacrificio della Legge nuova offerto in ogni dove* (Dem. 1, 10: PG 22, 92 C).[283] Ora, il sacrificio di Melchisedec non è vincolato ad un unico luogo, ma può essere offerto ovunque (PG 22, 365 B).

Ciò vale anche per la materia del sacrificio: *Come colui che era il sacerdote delle genti non ha mai effettuato sacrifici corporali, ma ha benedetto Abramo nel* [pag. 195] *pane e nel vino, allo stesso modo Nostro Signor Gesù Cristo per primo, e dopo di lui quanti ne derivano il sacerdozio presso tutte le nazioni, effettuando il sacrificio spirituale secondo le leggi della Chiesa, rappresentano i misteri del corpo e del sangue salutare mediante il pane ed il vino - avendo Melchisedec contemplato profeticamente ciò nello Spirito Santo ed usato delle figure delle realtà a venire* (PG 22, 365 D).

Maggiore è dunque l'affinità dell'**Eucaristia** con il sacrificio di Melchisedec che con quello giudaico. E padre FÉRET ne indica la ragione profonda: *Il pane ed il vino presentati da Melchisedec ad Abramo sono un'offerta più spirituale, più prossima alla naturale semplicità, di tutte le stragi sacre prescritte dalla legge mosaica* (op. cit., p. 229).[284]

[283] **Giustino**, *Dialogo*, 28, 5; 29, 1; 41, 2; 116, 3; **Tertulliano**, *Ad*Vedi *jud*., 5°; **Ireneo**, *Ad*Vedi *haer*. 4, 17 e 18: PG .., 1025 A.

[284] Vedi **Eusebio**, *Dem. Ev*., I, 10: PG 22, 84 A. Nelle parole di **Eusebio** c'è l'eco di una polemica contro i sacrifici cruenti sorta al tramonto del giudaismo. Vedi J. H. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des judenchristentums*, pp. 220-223.

Ormai chiaro è il significato eucaristico del pane e del vino: *Come, istituendo l'**Eucaristia** durante la cena pasquale; Cristo ha voluto sottolineare la continuità tra il sacramento che egli istituiva e l'alleanza mosaica, così istituendolo sotto le specie del pane e del vino, ha inteso indicarne la continuità rispetto all'alleanza noetica di cui Melchisedec è il gran sacerdote. Non solo dunque del culto veterotestamentario Cristo realizza le figure, ma tutti i sacrifici che in tutte le religioni e in ogni tempo l'uomo ha offerto a Dio, egli assume e trasfonde nel suo proprio sacrificio. Le specie del pane e del vino significano questo carattere universale dell'**Eucaristia**, e ad esso la liturgia della messa allude allorché ce ne mo-* [pag. 196] *-stra* [mostra] *la prefigurazione nel santo sacrificio, l'ostia immacolata, offerta dal gran sacerdote Melchisedec*.[285]
Il simbolismo del sacrificio di Melchisedec si fonda sugli elementi del pane e del vino.

**[Nell'Esodo, la manna, l'acqua dalla roccia dell'Horeb]**
I miracoli dell'**esodo** spostano il rapporto di corrispondenza sulle condizioni meravigliose in cui è nutrito il popolo di Dio. Abbiamo già incontrato il ciclo dell'**esodo** a proposito del **Battesimo**: la traversata del Mar Rosso ci è stata presentata come figura del sacramento del **Battesimo**. Anche l'**Eucaristia** è figurata nell'**esodo**: i due episodi essenziali sono, questa volta, la manna del deserto e la roccia di Horeb, suscettibili di una duplice interpretazione, battesimale l'una, che si ricollega a san **Giovanni**, eucaristica l'altra, che è paolina.[286] I sacramenti dell'**esodo** raffigurano dunque l'insieme dei riti di iniziazione della notte pasquale.
Questa progressione sottolineano i Padri. Il Crisostomo scrive ad esempio: *Hai visto a proposito del **Battesimo** quale fosse la figura e quale la realtà. Ti mostrerò ora la mensa e la comunione dei sacramenti appena accennati nel deserto, purchè, ancora una volta, tu non chieda di ritrovarle nella sua interezza, ma ti accontenti dei fatti quali è naturale si trovino adombrati nelle figure. Dopo il passo dedicato alla nube ed al mare, **Paolo** riprende infatti: E tutti bevvero della stessa sostanza spirituale. Come, egli dice, tu, riemergendo dalla piscina, ti affretti alla mensa, così quelli, usciti dal mare, si accostarono ad un nuovo e meraviglioso banchetto: la manna. E allo stesso modo come tu hai una bevanda misteriosa, il sangue salutare, essi ne eb-* [pag. 197] *-bero* [ebbero] *di una specie*

[285] J. DANIÉLOU, *Le mystère de l'Avent*, pp. 35 ss. Ed. it. pp. 57ss.

[286] Sull'interpretazione battesimale, Vedi *Sacramentum futuri*, 170-176.

*meravigliosa, quando trovarono, là ove non eravi sorgente, ne acque scorrenti, abbondanza d'acqua sgorgante da un'arida roccia* (PG 51, 247 A-C).
Il testo pone in grande rilievo il rapporto **Battesimo-Eucaristia**. L'intera iniziazione si presenta come un'imitazione sacramentale dell'**esodo** dall'Egitto. La manna e l'acqua della roccia sono avvicinate in quanto figure eucaristiche.
Gli stessi elementi si ritrovano in **Teodoreto**: *Le antiche realtà erano figure delle nuove: la Legge mosaica è l'ombra del corpo, la grazia il corpo. Gli Ebrei si sottrassero alla tirannide degli Egiziani che li inseguivano attraversando il Mar Rosso. Il mare è la figura della piscina battesimale; la nube, dello Spirito; Mosè di Cristo salvatore; la verga della croce; il Faraone del diavolo; gli Egiziani dei demoni; la manna del nutrimento divino; l'acqua della roccia del sangue del Salvatore. Come infatti gli uomini, subito dopo aver attraversato il Mar Rosso, gustarono il cibo divino e l'acqua di una sorgente miracolosa, così noi, dopo il* ***Battesimo*** *salutare, partecipiamo dei divini misteri* (PG 80, 257 B-C).

**[Il cibo della manna]**
La prima delle due figure è **la manna**. Sebbene l'intera tradizione alessandrina - da **Clemente** ad **Origene**, e sulla scorta di **Filone** - la interpreti - conformemente alla visione di **Matteo** (4, 4) - come la parola di Dio, l'interpretazione eucaristica fonda-ta su Gv 6, 31-33, e comune nelle catechesi. Basti l'esempio di **Ambrogio**.[287]
Dopo aver stabilito, appellandosi a Melchisedec, la priorità dei sacramenti cristiani rispetto a quelli ebraici, egli ne dimostra, con l'esempio della manna, la maggiore ef- [pag. 198] -ficacia [efficacia]. *Grande meraviglia è la manna fatta cadere da Dio sui Padri. I cieli li nutrivano di un alimento quotidiano, secondo le parole: 'L'uomo si è cibato del pane degli angeli'* (**Salmo 75**, 25). *E tuttavia, coloro che mangiarono di questo pane, morirono nel deserto. Il nutrimento che tu ricevi, il pane disceso dal cielo, ti comunica invece la sostanza della vita eterna: è il corpo di Cristo. Di quanto la luce supera l'ombra e la verità la figura, di tanto il corpo del Creatore supera la manna celeste* (*de Myst*. 46: Botte 123).
**Ambrogio** pone l'accento sulle analogie reali della manna e dell'**Eucaristia** e, in pari tempo, sulla superiorità del reale rispetto alla figura. Ma questa superiorità non deve far dimenticare che la manna veterotestamentaria era già qualcosa di più di un cibo profano, e costituiva anzi un vero sacramento. È quanto **Agostino**

[287] Vedi anche **Cipriano**, *Epist. 68*, 14, CSEL, 763.

ribadi-ce con particolare fermezza: *La manna significa il pane (eucaristico), l'altare di Dio significa il pane (eucaristico). Si trattava già di sacramenti, e se le apparenze sono diverse, la realtà è identica. Il nutrimento del corpo è diverso: essi mangiarono la manna, noi un'altra cosa. Ma il cibo spirituale era lo stesso per loro e per noi* (Tract. Joh. 26, 6, 12: PL 35, 1612).

Ciò è di non poca conseguenza per il significato simbolico della manna. La corrispondenza non riposa sull'analogia dell'elemento, che anzi manca, ma è più profonda: interessa le condizioni stesse in cui in entrambi i casi il nutrimento è sta-to concesso, nonchè gli effetti da esso prodotti. Si tratta, nel caso della manna come dell'Eucaristia, di un soccorso dato da Dio solo e che l'uomo non può procurarsi da sé. È dunque grazia soprannaturale.

D'altra parte si tratta di un ali-mento quo- [pag. 199] -tidiano [quotidiano], il che caratterizza l'**Eucaristia**, sacra-mento d'ogni giorno, rispetto al **Battesimo** dato una volta per tutte. Si tratta insomma di un nutrimento spirituale, che doveva esser ricevuto con l'anima disposta alla fede (1Cor 10, 3).

Più ancora che per il sacrificio di Melchisedec, l'applicazione della manna all'eucaristia appare fondata sulla realtà delle cose e, del resto, essa riposa sulla Scrittura stessa. Già il giudaismo aveva apposto alla manna un significato escatologico. Come Dio al tempo dell'antico **esodo** aveva nutrito il suo popolo di un alimento miracoloso, così farà al tempo del nuovo **esodo** escatologico.[288]

Il significato escatologico della manna appare nel Nuovo Testamento. San **Giovanni** scrive nell'Apocalisse: *A chi vince io darò da mangiare della manna nascosta* (Ap 2, 17). La manna è posta insomma sullo stesso piano dell'albero della vita (cf. Ap 2, 7) come figura della partecipazione ai beni divini nel mondo a venire.

Ma lo scopo preciso del Nuovo Testamento è di mostrare come questo cibo escatologico sia già presente nella Chiesa con l'Eucaristia. Tale è, al tempo stesso, la lezione di **Paolo** e di san **Giovanni**. Nella Prima ai Corinti, **Paolo**, dopo aver detto che gli Ebrei dell'**esodo** mangiarono dello stesso cibo spirituale, soggiunge: *Queste cose furono le figure di ciò che ci riguarda* (1Cor. 10, 6).

E **Giovanni** narra di come Cristo dicesse: *I vostri padri hanno mangiato la manna, e sono morti. Chi mangia di questo pane vivrà in eterno* (Gv 6, 50-51). *La figura eucaristica della manna fa dun-* [pag. 200] *-que* [dunque] *parte non*

[288] Vedi BEHM, *Artos*, in Theol. Woert., 1, p. 476; H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchridentums*, pp. 91-93; FOOT-MOORE, *Judaism*, 2, pp. 367-368.

*solo della tradizione comune della Chiesa, ma dell'insegnamento stesso di Cristo*.[289]

**[La roccia dell'Horeb]**

Come s'è detto più sopra, **Teodoreto** e **Giovanni Crisostomo** associavano la roccia d'Horeb alla manna come figura dell'**Eucaristia**. La manna raffigura il pane, l'acqua della roccia il vino. Ciò rappresenta una tradizione che ha origine in **Paolo** (1Cor 10, 4).

Un'altra ve n'è, di cui s'è parimente parlato, che collega la roccia di Horeb al **Battesimo** e dipende da **Giovanni**. **Cipriano** in particolar modo nega qualsiasi rispondenza simbolica tra l'acqua della roccia e il vino eucaristico (*Ep. 63*, 8: CSEL, 705-707). Sono qui giustapposte due forme di tipologia, l'una che insiste soprattutto sugli elementi visibili, l'altra sulle realtà nascoste. La tradi-zione eucaristica della roccia di Horeb è comunque ampiamente documentata. Oltre che presso i Padri della Chiesa antiochena, sarà reperibile, nella tradizione oc-cidentale, presso **Ambrogio** e **Agostino**.

Il primo l'accoglie in entrambe le catechesi. Nel *de Mysteriis*, è associata al mira-colo della manna a testimonianza della superiorità dei sacramenti cristiani *L'acqua è scaturita dalla roccia per gli Ebrei, il sangue per te, dal costato di Cristo; l'acqua ha placato la loro sete per un'ora; il sangue ti disseta per sempre. L'Ebreo beve e continua ad aver sete; tu, quando avrai bevuto, non conoscerai più la sete. Quello era figura, questa ve-* [pag. 201] *-rità* [verità]. *Se la figura ti sembra meravigliosa, quanto più ti sembrerà tale ciò di cui ammiri la figura* (*de Myst*. 48: Botte 123).

Il confronto con l'**Eucaristia** è ancora più preciso nel *de Sacramentis*: *Qual è il contenuto della prefigurazione propostaci dal tempo di Mosè? Il popolo ebraico aveva sete e mormorava non trovando l'acqua. Mosè allora batte la roccia e da essa scaturisce acqua in abbondanza, secondo il detto dell'Apostolo Bevevano dalla roccia spirituale che li accompagnava e questa roccia era Cristo. Bevi dunque anche tu, affinché Cristo ti accompagni. Considera il mistero. Mosè è il profeta; la verga è la parola di Dio; l'acqua sgorga: il popolo di Dio beve. Il*

[289] Sul significato eucaristico delle parole di Cristo, si veda E. C. HOSKYNS, *The fourth Gospel*, p. 297; O. CULL-MANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, 2a ed., pp. 88.89. Si noterà che la moltiplicazione dei pani è un compimento della profezia della manna escatologica, parimente figura eucaristica: abbiamo qui i due piani della tipologia cristolo-gica e della tipologia sacramentaria. Ritroveremo tutto questo a proposito della roccia d'acque vive e del sacro ban-chetto.

*sacerdote colpisce e l'acqua zampilla nel calice, per la vita eterna* (*de Sacr*. 5, 4: Botte 89).

Come **Ambrogio**, anche **Agostino** associa il miracolo della roccia a quello della manna, come figure dell'**Eucaristia**, mantenendosi così nella tradizione paolina: *Tutti bevvero della stessa bevanda spirituale. Ed essi bevvero di una bevanda, noi di un'altra. Ma esse differivano soltanto nell'apparenza visibile, poiché per la loro virtù nascosta significavano la medesima cosa. Come bevvero essi la stessa bevanda? Bevevano dalla roccia che li accompagnava e questa roccia era Cristo. La roccia è la figura di Cristo, il vero Cristo è nel Verbo unito alla carne. E come bevvero? La roccia fu percossa due volte con la verga. Il duplice colpo significa i due bracci della croce* (*Tract. Joh*. 26, 6, 12: PL 35, 1612).

**[L'acqua, il sangue versato dal Trafitto]**

Si noti l'allusione alla croce di Cristo. **Ambrogio**, dal canto suo, parlava del sangue scaturito da Cristo. Sullo sfondo di queste due frasi si profila il tema del sangue [pag. 202] scaturito dal costato di Cristo, sulla croce. Come è noto, la tradizione antica ha infatti ravvisato nell'acqua scaturita dalla roccia del deserto la figura del sangue scaturito dal costato trafitto di Cristo; entrambi figure dei sacramenti. La tipologia si dispone qui su tre piani distinti.[290]

Nell'acqua e nel sangue scaturiti dal costato di Cristo, i Padri hanno individuato la figura del Battesimo e dell'Eucaristia; così, l'acqua scaturita dalla roccia poteva figurare l'uno e l'altra. Ma; generalmente, è stata scelta a rappresentare il **Battesimo**; era tuttavia naturale che vi si vedesse anche una figura eucaristica. A chi si sarebbe meravigliato della cosa, **Agostino** ha risposto nel passo testè citato: la diversità dell'elemento visibile ha qui poca importanza ed esisteva del resto anche per la manna: ciò che conta è la virtù invisibile comunicata in entrambi i casi sia sotto la specie dell'acqua della roccia che sotto quella del vino del calice.[291]

---

[290] Vedi Hugo RAHNER, *Flumina de ventre Christi*, in Biblica, 1941, pp. 269-302; 367-403; F. M. BRAUN, *L'eau et l'esprit*, in ReVedi Tomiste, 1949, pp. 1-30. Tutto ciò è fondato sulla Scrittura stessa. **Isaia** (48, 21) aveva annunciato che una sorgente sarebbe scaturita alla fine dei tempi simile a quella dell'**esodo**, e Cristo ha affermato che questa profezia era realizzata in lui (Gv 4, 13). Questi testi sono espressamente riferiti ai sacramenti da **Cipriano** (*Test. 1*, 12: CSEL, 47; *Epist. 63*, 8: CSEL, 706-707). **Cipriano** si riferisce alla profezia del **Battesimo**, ma ciò non toglie nulla all'inter-pretazione generale.

[291] Come la manna, dopo la traversata del Mar Rosso, raffigura l'**Eucaristia**, così anche la Terra promessa, ove scorrono il latte ed il miele, dopo la traversata del Giordano, raffigura il corpo di Cristo. La figura è molto antica. Cfr. **Barnaba** 6, 10-17; **Tertulliano**, *de Res Carn*. 16. La 1Petri (2, 2) vi fa forse allusione. Il latte ed il miele offerti ai neobattezzati li iscrive nei riti stessi (**Ippolito**, *Trad. Ap*., 23). Vedi N. A. DAHL, *La terre où coulent le lait et le miel*, cit., p. 69.

Nel passo dell'*Epistola a Cecilio* in cui espone le figure veterotestamentarie degli elementi eucaristici, all'episodio di Melchisedec **Cipriano** aggiunge quello [pag. 203] del banchetto della Sapienza (Prov. 9, 5): *Attraverso Salomone stesso lo Spirito ci mostra la figura del sacrificio del Signore, facendo menzione della vittima immolata, del pane; del vino ed altresì dell'altare: La Sapienza*, egli dice, *ha costruito una casa e l'ha sostenuta con sette colonne. Ha immolato le sue vittime, ha mesciuto nella coppa il vino con l'acqua, ha apparecchiato la mensa. Ha quindi mandato i suoi servi chè invitassero a voce spiegata a venire a bere alla sua coppa, dicendo: Venite a mangiare il mio pane ed a bere il vino che ho mesciuto per voi. Salomone parla del vino mesciuto, annuncia cioè profeticamente il calice del Signore mesciuto d'acqua e di vino* (*Epist. 63*, 5. v. anche *Test. 2*, 2: CSEL, 64).

**[Banchetto e unione con la Divinità]**

Si viene così prospettando un nuovo tema, corrispondente ad un nuovo aspetto dell'Eucaristia: quello del banchetto in quanto espressione dell'unione con la divinità.[292] Non siamo più nel ciclo dell'**esodo**, ma in quello del tempio. La liturgia ebraica conosceva un convito sacro, che si celebrava nel tempio, sulla montagna di Gerusalemme, ed era il segno visibile d'appartenenza del popolo di Dio. Si legge ad esempio nel Deuteronomio: *Voi cercherete il Signore Iddio nel luogo che egli sceglierà fra tutte le tribù per mettervi il suo nome e farne la sua dimora... Là tu andrai... E là vi rallegrerete, voi e le vostre famiglie, di tutti i beni che il Signore Iddio vi ha concesso* (Deut 12, 4-7; v. anche 17-18).[293] [pag. 204]

Ora, lungo tutta la tradizione ebraica ci sarà dato di isolare una serie di testi che ci presentano i beni messianici riservati alla fine dei tempi come un sacro banchetto, di cui i banchetti rituali della legge erano le figure. Tale è il senso del passo del Libro dei Proverbi citato da **Ambrogio**. André ROBERT ne ha dimostrato la dipendenza letteraria da un passo del Secondo **Isaia** dove la felicità messianica è presentata con un banchetto:

*O voi tutti che siete assetati, venite alle acque,*
*e voi che non avete denaro,*

[292] VEDI J. DANIÉLOU, *Les repas de la Bible et leur signification*, in La Maison-Dieu, 18, p. 133.

[293] Il primo di questi banchetti è quello che, dopo la conclusione dell'alleanza, riunì sul Sinai Mosè, Aronne e i settanta vegliardi (Es 24, 11). I banchetti rituali lo commemorano. In questa prospettiva l'**Eucaristia** apparirà come il banchetto della Nuova Alleanza.

*ascoltatemi e mangerete di ciò che è buono*
*e l'anima vostra si rallegrerà di grasse vivande...* (Is 55, 1-3)
Il tema si ritrova in **Isaia** 65, 11-13. Sulla nozione del banchetto messianico si eserciterà con particolare impegno la letteratura apocalittica. Essa è già presente nella *Apocalisse* di ***Isaia***
*E il Signore degli eserciti*
*allestirà a tutti i popoli, in questo monte,*
*un convito di vivande grasse,*
*un convito di ottimi vini...* (Is 25, 6)

**[Banchetto escatologico]**
Le Apocalissi non canoniche presentano gli stessi temi. In questi termini il IV Esdra descrive il mondo a venire: *Costruita (è) la città e allestito il banchetto* (8, 52). Particolarmente importante è il ***Libro di Enoc***, di cui è nota l'influenza sul giudaismo precristiano e sul Nuovo Testamento stesso. Anche qui è reperibile il tema del banchetto escatologico: *Il Signore degli Spiriti abiterà con loro, e con il Figlio dell'Uomo essi mange-* [pag. 205] *-ranno* [mangeranno]; *prenderanno posto alla sua mensa per i secoli dei secoli* (62, 14).
Un altro carattere del banchetto futuro consisterà nel suo essere un banchetto con il Figlio dell'Uomo. Ritroveremo questo motivo nel Nuovo Testamento: *Io vi allestirò un regno, come il Padre a me, affinché mangiate e beviate con me, alla mia mensa, nel mio regno* (Lc 22, 29).
Il convito messianico presenta dunque gli stessi caratteri del banchetto liturgico nel tempio di Gerusalemme. Esso ha luogo *nella Casa della Sapienza* (Prov. 9, 1), in cui il ROBERT ha riconosciuto il tempio (op. cit., p. 377). Ha luogo sul monte (Is 25, 6), e il monte è quello di Sion, dove abita Dio e dove avrà luogo la manifestazione messianica. Ha luogo nella città (Esdra 8, 52), la Gerusalemme terrena figura della Gerusalemme celeste.
Ma, nello stesso tempo, tale convito trascende il banchetto liturgico, che non è che la figura, e presenta un carattere ed un'abbondanza che indicano come non ci troviamo più sul piano della creazione presente, ma in un mondo trasformato (Is 55, 3). Si tratta di beni spirituali di cui il nutrimento visibile del banchetto liturgico è il simbolo; e infine, ed è questo un motivo particolarmente importante, mentre ai banchetti rituali giudaici erano ammessi i soli membri del popolo d'Israele, *tutti i popoli* saranno ammessi al convito escatologico (Is 25, 6). La tipologia del banchetto sacro appare dunque fin dal Vecchio Testamento.

**[I banchetti e il Vangelo]**

Il Nuovo, come già per la manna e per la roccia, si limiterà ad affermare che il banchetto, meglio definito ed arricchito nel suo contenuto, è realizzato con Cristo, segno dell'avvento dei tempi messianici.

Converrà ormai guardare attentamente ai ban- [pag. 206] -chetti [banchetti] di Cristo narrati dal Vangelo. Rivestiti di un significato religioso profondo essi sono la realizzazione del banchetto messianico simboleggiato dai conviti rituali del Vecchio Testamento.

Questo carattere *significativo* dei banchetti evangelici, è stato recentemente posto in rilievo da molti scrittori, in particolare dal LOHMEYER,[294] dal CULLMANN[295] e da padre DE MONTCHEUIL:[296] *I quotidiani conviti di Cristo*, scrive quest'ultimo, *hanno qualcosa di sacramentale... il fatto che Cristo non si sia semplicemente presentato in qualità di maestro, ma abbia voluto questa comunità di mensa con gli uomini, non sottolinea forse l'intimità sociale che egli ha inteso realizzare con loro e la volontà di riunirli in un sodalizio raccolto intorno alla propria persona?... Non basta tuttavia restare a quei dati di carattere generale che non fanno appello che al significato in certo modo universale della comunità di mensa. Occorre vedere ciò che essa ha potuto rappresentare nel pensiero di Cristo e degli evangelisti... Ed il Vangelo, di concerto con l'Antico Testamento, usa in senso religioso della metafora conviviale*.

Uno studio più approfondito dei banchetti di Cristo narrati dal Vangelo varrà a dimostrare come questo significato, nonchè religioso, sia propriamente messianico come essi siano cioè la realtà di cui i banchetti veterotestamentari, di cui s'è parlato, erano le figure. Il fatto stesso che Cristo prenda parte a dei conviti implica un [pag. 207] significato messianico ed esprime la gioia annunciata dai profeti.

Ciò risulta evidente dal passo che segue il racconto del banchetto offerto da **Matteo** a Cristo. I discepoli di **Giovanni** si scandalizzano: *Perché mentre noi e i Farisei osserviamo il digiuno, i vostri discepoli non lo osservano?* (Mc 2, 18). E Cristo: *Gli amici dello Sposo possono essere tristi allorchè lo Sposo è con loro?* (2, 19). I banchetti esprimono dunque la gioia messianica determinata dalla

[294] *Vom urchristlichen Abendmahl*, in Theol. Rundschau , 1937, pp. 276 ss.

[295] *La signification de la sainte Cène dans le christianisme primitif*, in ReVedi Hist. Phil. Rel., 1936, pp. 1-22.

[296] La signification eschatologique de repas eucharistique, in R.S.R., 1936, pp. 5 ss.

presenza di Cristo.[297] Al periodo dell'attesa rappresentato da **Giovanni** è succeduto quello di Gesù o della presenza. In un altro passo si ritrova la stessa giustapposizione di Gesù e **Giovanni**: *Venne **Giovanni** il Battista, che non mangiava pane né beveva vino, e voi diceste: Ecco un indemoniato. È venuto il Figlio dell'Uomo, che mangia e beve, e voi dite: È dedito al cibo e al vino, è amico di pubblicani e di peccatori* (Lc 7, 33-34).

**[I banchetti e i pubblicani e i peccatori]**

Da questo testo emerge un secondo carattere dei conviti di Cristo, che non ha mancato di colpire quanti ne furono testimoni e di suscitare la riprovazione dei Farisei: egli accettava di mangiare *con pubblicani e peccatori*. Si noti che subito dopo questa espressione, **Luca** introduce il racconto del banchetto in casa di Simone il fariseo, dove Gesù ammette alla propria presenza la peccatrice di Magdala.

Analogamente, il banchetto di Gesù in casa di **Matteo** il pubblicano, che precede il passo sul digiuno testè ricordato, veniva censurato dai [pag. 208] Farisei: *Perché il vostro maestro mangia con i pubblicani ed i peccatori?* (Mc 2, 16). Al che Gesù risponde: *Io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori*.

Parole che definiscono il significato stesso del convito, puntualmente individuato da padre DE MONTCHEUIL: *Accettando questa intima società con i peccatori, Cristo fa sapere di essere venuto ad abolire ogni barriera tra i peccatori e Dio... È un atto di importanza religiosa che illumina quanto di più essenziale è nella missione di Cristo* (op. cit., pp. 32-33).[298]

I conviti evangelici di Cristo esprimono dunque la realizzazione del banchetto messianico annunciato dalle profezie e dalle apocalissi. Ma, come la moltiplicazione dei pani è apparsa quale realizzazione della figura della manna e, in pari tempo, profezia eucaristica, così i banchetti di Cristo ci appariranno alla lor volta come la prefigurazione dell'ammissione di tutte le genti a quella comunità messianica che si realizza nella Chiesa.

In un passo di san **Luca** Cristo dichiara che *non nell'aver mangiato e bevuto con lui* durante la sua vita terrena è la realizzazione delle promesse. Infatti, *vi sarà*

[297] Queste parole precedono immediatamente l'episodio dei discepoli che raccolgono spighe in giorno di sabato. H. RIESENFELD (*Jésus transfiguré*, p. 326) scrive che questo episodio (Mc. 2, 23-27), *si riferisce al banchetto escatologico e rappresenta l'**Eucaristia** stessa*. L'A. dimostra poi il nesso esistente, in questo passo, tra il banchetto escatologico ed il sabato escatologico (p. 322).

[298] Ciò è stato segnalato da s. **Ambrogio**, *Exp. Luc*, 2, 11; 55, 66: *Cristo mangia con i pubblicani e i peccatori: ciò significa che non rifiuta di dividere la mensa di coloro cui deve concedere il sacramento*.

*pianto e stridor di denti quando vedrete Abramo, Isacco e Giacobbe accolti nel regno di Dio, e voi cacciati fuori. E verranno da Oriente e da Occidente, da Aquilone e da Austro, e sederanno a mensa, nel Regno di Dio* (Lc 13, 28-29). Come ha dimostrato André Feuillet, l'allusione intende riferirsi all'ammissione dei Gentili nella Chiesa.[299] [pag. 209]

**[Escatologia e conversione di tutti]**

La conversione del mondo ~~pagano~~ [non ebraico] quale segno della realizzazione del banchetto escatologico è del resto formalmente affermata nella parabola, che viene dopo il brano citato, degli invitati al banchetto. Avendo un invitato ad un banchetto di Gesù, in casa di un capo Fariseo, [dopo aver] detto: *Felice chi mangerà nel Regno dei cieli*, Cristo risponde: *Un tale offrì una gran cena, cui invitò molti. E all'ora stabilita mandò un servo a dire agli invitati: Venite, tutto è pronto. Ma tutti ad un tempo cominciarono a scusarsi. E il padrone di casa, sdegnato, ordinò al servo: Vai subito per le piazze e le strade della città, e conduci qui i mendicanti, gli storpi, i ciechi e gli zoppi* (Lc 14, 16-21).

Come ha osservato **Origene** (*Comm. Cant.*, 3: PG 13, 155), molto probabilmente il passo allude al tema veterotestamentario donde siamo partiti: quello del convito della Sapienza. Come, nei Proverbi, la Sapienza mandava le sue ancelle ad invitare tutti i passanti al festino allestito nel tempio, così il *pater familias* manda i servi a convocare al banchetto preparato tutti coloro che incontrano.

La Chiesa si presenta così come la Casa della Sapienza, dove il pane ed il vino sono distribuiti, non soltanto in figura, ma in sacramento delle realtà divine. Giustamente quindi la liturgia applica questo passo all'**Eucaristia**.

Tuttavia, l'applicazione all'**Eucaristia** del festino escatologico conserva ancora un carattere molto generale. Solo la tradizione patristica ci darà delle profezie della Sapienza e di **Isaia** l'applicazione esplicita all'**Eucaristia**.

S'è già citato il passo in cui **Cipriano** indica nel banchetto della Sapienza una delle figure più eloquenti dell'**Eucaristia** stessa, unitamente a quella della manna del deserto. In un testo eucaristico **Origene** avvi- [pag. 210] -cina [avvicina] a sua volta la parabola evangelica del banchetto all'invito al banchetto della Sapienza: *La Chiesa chiede ai servi della parabola che la introducano nella cantina, nel luogo cioè dove la Sapienza ha mesciuto il vino e mediante i suoi servi invita quanti sono nell'ignoranza dicendo: Venite, mangiate il mio pane e bevete il vino che io ho mesciuto. Questa è la casa del convito cui tutti coloro che*

[299] *Les ouvriers de la vigne et la theologie de Palliante*, in Rech. Sc. Rel., 1947, pp. 320 ss.

*vengono da Oriente e da Occidente sederanno con Abramo, Isacco e Giacobbe, nel Regno dei cieli: in questa casa la Chiesa, ed ogni anima, desiderano entrare facendosi perfette, onde gioire delle dottrine della Sapienza e dei misteri della scienza come delle delizie di un banchetto e della gioia che dà il vino* (*Com. Cant*., 3: PG 13, 155).

La stessa interpretazione troviamo in **Gregorio di Nissa** e in **Ambrogio**, senza riferimenti eucaristici espliciti, ma con una evidente allusione al sacramento. Scrive il primo: *La vigna in fiore promette il vino che colmerà un giorno la coppa della Sapienza e sarà versato ai convitati perché attingano a piacer loro, nella rivelazione divina, la sobria ebbrezza che eleva gli uomini dalle cose terrene alle invisibili* (PG 44, 873 A).

In un testo parallelo, **Gregorio** spiega che per *coloro cui è noto il significato nascosto della Scrittura non v'è differenza alcuna tra ciò che è detto qui e l'istituzione del sacramento durante la Cena* (PG 44, 989 C). Ricorderemo del resto come il profumo della vigna sia in relazione con la cresima, allo stesso modo che il vino della vigna con l'**Eucaristia**. Ci troviamo così in presenza di quel parallelismo mistico-sacramentale che costituisce una delle caratteristiche salienti dei Padri greci.[300] [pag. 211]

L'interpretazione sacramentaria è più esplicita in **Ambrogio**: *Vuoi mangiare, vuoi bere. Vieni al convito della Sapienza che solennemente invita tutti gli uomini, dicendo: Venite, mangiate il mio pane e bevete il vino che io ho mesciuto. Non temere che ti manchino, nel banchetto della Chiesa, profumi gradevoli o cibi dolcissimi, o bevande variate, o servi decorosi. Là tu raccoglierai la mirra, cioè il seppellimento di Cristo, cosicchè seppellito con lui nel* ***Battesimo****, anche tu risorga dai morti, come lui è risorto. Là mangerai del pane che fortifica il cuore dell'uomo, berrai vino, cosicché tu possa adeguare la tua alla piena statura di Cristo* (*de Cain et Abel*, 1, 5: CSEL 32, 1, 356). Il parallelismo con il **Battesimo**, l'allusione al banchetto della Chiesa non lasciano sussistere dubbio alcuno sul significato eucaristico del testo.[301]

S'è visto come il tema della Sapienza non fosse la sola profezia del convito escatologico. S'è altresì fatto notare che il tema è presente anche nei profeti e nelle apocalissi. E due testi di **Isaia** (55, 1 e 25, 6) avevano fermato la nostra attenzione. Ora, questi due passi sono parimente riferiti dai Padri al banchetto eucaristico. Il primo è reperibile in **Didimo il Cieco**: *Voi che siete assetati,*

[300] H. LEWY, *Sobria ebrietas*, pp. 3-34.

[301] Vedi J. QUASTEN, *Sobria ebrietas in Ambrosius de Sacramentis*, Mélange Mohlberg, I, pp. 124-125.

*accostatevi alle acque, ed anche voi che non avete denaro, venite e mangiate il vino prezioso e le vivande grasse. Mediante l'acqua è designato lo Spirito Santo e la sorgente della piscina battesimale. Il vino ed il grasso indicano ciò che gli Ebrei solevano offrire un tempo e, ora, la comunione immortale del corpo e del sangue del Signore* (PG 39, 716 B).

Antichissima è 1'ap- [pag. 212] -plicazione [l'applicazione] della profezia al **Battesimo**. La liturgia del sabato santo la conserva tuttora. Importante è anche l'applicazione eucaristica. **Didimo** sottolinea puntualmente come gli alimenti sottintendano precise attinenze al culto: si tratta insomma del banchetto sacro dell'Antica Legge. E appunto questo sacro banchetto - in cui il Profeta riconosce una figura dei beni escatologici - **Didimo** ci mostra realizzato nell'**Eucaristia**.

Il passo dell'Apocalisse d'**Isaia** è citato da **Cirillo** da Gerusalemme in un testo sacramentario in riferimento però all'unzione battesimale: *È questa l'unzione di cui, in tempi remoti, il beato **Isaia** ha parlato dicendo: E il Signore allestirà per tutte le genti un banchetto su questo monte (e designa con ciò la Chiesa), ed esse berranno il vino, berranno la gioia, saranno unte d'olio profumato*. L'allusione al ***myron*** è dovuta a un equivoco della traduzione dei Settanta.

Il testo ebraico parla non di olio profumato, ma di cibi grassi. Il passo testimonia tuttavia di come il testo fosse usato come figura sacramentaria. L'applicazione all'**Eucaristia** è stata fatta da **Eusebio**. Dopo aver citato il testo, con il medesimo equivoco, e riferito il ***myron*** all'unzione battesimale, egli conclude: *Il profeta annuncia ai popoli la gioia del vino, profetizzando così il sacramento della Nuova Alleanza, istituito da Cristo, e oggi visibilmente celebrato presso tutti i popoli* (Dem. Ev. 1, 10: PG 22, 92 C).

**Eusebio**, come più su **Ambrogio**, sottolinea puntualmente ciò che costituisce il carattere essenziale del convito messianico in rapporto al banchetto del culto ebraico: l'essere cioè **aperto a tutte le genti**. Il che ci riconduce, oltre l'analogia del pane e del vino proposta da alcuni dei testi considerati, alla nozione teologica fon- [pag. 213] -damentale [fondamentale] dell'**Eucaristia** che, in quanto realizzazione del banchetto rituale ebraico, significa, come quello, partecipazione ai beni dell'alleanza.

Ma, mentre il banchetto ebraico era riservato a coloro che avevano ricevuto la circoncisione e compiuto le abluzioni rituali, ciò che caratterizza i tempi nuovi, inaugurati dal Messia, è che al banchetto del culto è ammesso chiunque. E se ciò vale per i banchetti di Cristo, i Padri ci dimostreranno che vale anche per l'eucaristia di cui quei conviti erano la figura.

**[Banchetti di culto ebraici]**

Un'altra considerazione si impone. Questo aspetto del banchetto del culto della Nuova Alleanza traluce non solo, dal significato, ma dall'origine stessa dell'**Eucaristia**. Come l'allusione a Melchisedec può aver determinato la scelta fatta da Cristo del pane e del vino, così - e a maggior ragione - il carattere conviviale implicito nell'**Eucaristia** sarà una ripresa del banchetto del culto veterotestamentario.

La cena nel corso della quale Cristo ha istituito l'**Eucaristia** sembra infatti essere stato uno dei banchetti del culto - o ***khaburà*** - che le comunità ebraiche solevano celebrare. La preghiera della consacrazione riflette appunto la preghiera di benedizione sul pane e sul vino che colui che presiedeva pronunciava - secondo il costume - nel corso di tali banchetti.[302]

È dunque nella cornice di un banchetto sacro ebraico che Cristo ha istituito la cena della nuova Alleanza, come nell'ambito della commemorazione ebraica della Pasqua è morto in croce. Il che sottolinea esplicitamente il rapporto, al tempo stesso di continuità e di [pag. 214] differenza, esistente tra il banchetto sacro e l'**Eucaristia**. Sarà allora evidente l'importanza di queste figure in ordine all'intelligenza del sacramento dell'**Eucaristia**.

Il significato dei riti eucaristici ci era apparso in un ambito di riferimenti veterotestamentari, non diversamente da quello dei riti battesimali.

**[Conclusione parziale]**

Volendo comprendere il motivo per cui Cristo ha istituito il sacramento del suo sacrificio sotto forma di una cena nel corso della quale avviene la distribuzione del pane e del vino, ci converrà riferirci alle allusioni al Vecchio Testamento, sempre presenti allo spirito di Cristo, che questi riti comportavano, anziché a quei simbolismi che noi stessi potremmo elaborare.

Ci è così offerto un numero maggiore di probabilità di penetrare il significato profondo di tali riti, questa ricerca ci conduce a riconoscere nel pane e nel vino un'allusione al sacrificio di Melchisedec, alla manna del deserto, al banchetto del Tempio donde comprendiamo che l'**Eucaristia** è un sacrificio spirituale ed universale, nutrimento del popolo di Dio nella sua marcia verso la Terra

[302] Vedi G. DIX, *The shape of the liturgy*, pp. 50-120; L. BOUYER, *La première eucharistie dans la dernière Cène*, in La Maison-Dieu, 18, pp. 34-47.

promessa, e finalmente, partecipazione di tutte le genti alla comunione dei beni divini.

[pag. 215]

## *Capitolo decimo*
# L'AGNELLO PASQUALE

**[Introduzione]**
Abbiamo studiato finora, separatamente, le figure bibliche del **Battesimo**, della cresima e dell'**Eucaristia**.
V'è tuttavia un certo numero di luoghi biblici, particolarmente importanti, dove è figurato il complesso dei riti dell'iniziazione. Si tratta del **capitolo 12 dell'Esodo, del Salmo 22 e del Cantico dei Cantici** avevano una funzione del tutto partitolare nella celebrazione della liturgia pasquale, di cui costituivano le letture e il canto.
È quindi comprensibile come le loro relazioni con i sacramenti somministrati durante la notte pasquale siano state tra le più attentamente vagliate. Ce ne occuperemo alla conclusione del nostro studio sui sacramenti, di cui essi ci riproporranno la visione d'insieme in funzione, ciascuno, di una prospettiva biblica particolare.

**[Memoria dell'Esodo e dell'unzione con il sangue]**
L'iniziazione cristiana aveva luogo nella notte* dal sabato santo alla domenica di Pasqua. Questa circostanza la poneva in rapporto diretto con la morte e la risurrezione di Cristo. Ma questa risurrezione s'era già realizzata nel quadro della festa

ebraica della Pasqua. Si comprenderà allora come la liturgia dell'iniziazione sia tutta materia di reminiscenza dell'**esodo** dall'Egitto. [pag. 216]
La Pasqua ebraica considerata nel suo insieme presentava tuttavia due aspetti suscettibili di essere considerati come figure dell'iniziazione cristiana. L'uno è costituito dal complesso della traversata del Mar Rosso, seguita dal dono della manna e dalla sorgente scaturita dalla roccia di Horeb.
Abbiamo studiato separatamente queste diverse figure a proposito dei sacramenti del **Battesimo** e dell'**Eucaristia** che il Nuovo Testamento stesso ci invita a vedervi adombrati.
Incontriamo tuttavia un'altra classe di figure, parimente interpretate in funzione dell'iniziazione, costituita dall'unzione con il sangue dell'agnello degli stipiti e degli architravi delle porte dei primogeniti, onde preservarli dall'angelo sterminatore, unzione accompagnata dalla consumazione dell'agnello con pani azzimi ed erbe amare.

**[Pascha come *diàbasis* e *hyperbasis*]**
Questi due aspetti della Pasqua corrispondono alle due traduzioni che del termine **pascha** danno i Padri. La maggior parte, seguendo **Filone**, traduce ***diàbasis*** (= traversata), in riferimento alla traversata de Mar Rosso; altri, e in particolare **Teodoreto**, traducono ***hypérbasis*** (= azione del passar oltre), riferendosi all'Angelo sterminatore che, appunto, passava oltre le case contrassegnate con il sangue dell'agnello.[303] E questo è il vero significato del termine. Sotto questo secondo aspetto si considereranno dunque i riti della Pasqua in quanto figura della iniziazione cristiana.

**[Case segnate dal sangue dell'agnello]**
Che l'episodio dell'angelo sterminatore che risparmia i primogeniti delle case segnate col sangue dell'agnello sia una figura fondamentale della redenzione, è evidente. Ci troviamo di fronte ad un *theologumenon* essenziale della Scrittura: il mondo è oppresso dal peccato, [pag. 217] il giudizio deve colpire i peccatori, ma Dio risparmia quanti son segnati col sangue di Cristo.
Ma v'è qui un aspetto particolare che ci interessa: quello sacramentario. L'episodio è in rapporto col **Battesimo** e raffigura appunto l'evento di cui il battezzato è protagonista l'uomo è peccatore; ma, distrutto il peccato in virtù di Cristo, il **Battesimo** genera l'uomo nuovo.

[303] *Sacramentum futuri*, pp. 182-183.

A questo riguardo l'episodio della Pasqua è analogo a quello del **diluvio** e di **Rahab**, in cui è adombrato uno degli aspetti della redenzione e, quindi, del **Battesimo**.
L'unzione con il sangue dell'agnello è stata però interpretata dai Padri come figura non solo del contenuto, ma di un rito particolare del **Battesimo** stesso. Come il diluvio pone il tema della morte e della risurrezione in rapporto con l'acqua battesimale, quello dell'agnello lo riallaccia alla ***consignatio***.
E se l'unzione con il sangue sulle porte delle case allontana l'angelo sterminatore, l'unzione fatta sulla fronte del candidato al **Battesimo** mette in fuga il demonio. L'unzione di sangue raffigura dunque la ***sfraghis*** sacramentale.
Un altro motivo dell'eccezionale interesse presentato da questa figura è che la ***sfraghis*** consisteva in un segno di croce tracciato in fronte. Ebbene, i Padri hanno rilevato che **l'unzione sull'architrave e gli stipiti** descriveva appunto una specie di croce. La croce di Cristo aveva dunque salvato i primogeniti degli Ebrei come figura della croce destinata a salvare i cristiani.
Possediamo antichissime testimonianze in proposito, prima tra tutte quella di **Giustino**: *Coloro che sono stati salvati in Egitto, sono stati preservati dal sangue della Pasqua onde erano stati unti gli stipiti e gli archi-* [pag. 218] *-travi* [architravi] *delle porte. Poiché la Pasqua è Cristo che fu poi immolato. E come il sangue della Pasqua ha salvato coloro che si trovavano in Egitto, così il sangue di Cristo preserverà da morte quanti hanno creduto in lui. Dio si sarebbe sbagliato se le porte non avessero recato questo segno* (***semèion***)*? No, ma esso preannunciava la salvezza che sarebbe stata accordata merce il sangue di Cristo, ed estesa ai (peccatori) di tutti i popoli allorchè, dopo aver ricevuto il perdono dei propri peccati, non peccano più* (*Dial.* 111, 4).
Il termine *segno* (***semèion***) indica per **Giustino** il segno di croce. Questo segno di croce tracciato col sangue ha preservato gli Ebrei; questo stesso segno salva i peccatori che ne sono contrassegnati al **Battesimo**.
Questa interpretazione sacramentaria si farà successivamente ancora più precisa. Scrive **Ippolito di Roma** nell'Omelia pasquale*: *Il sangue, come segno, è il mistero* (***mystèrion***) *cruento del sigillo* (***sfraghìs***) *di Cristo. Il segno non era ancora realtà, ma figura della realtà a venire. Tutti coloro che recano questo sangue impresso sulla loro anima, come la Legge prescriveva fosse impresso ed unto sulle case, tutti costoro saranno risparmiati dal flagello sterminatore. Il sangue è un segno posto sulle case come sulle anime perché siano risparmiate.*

*Queste infatti sono, dalla fede e dallo Spirito Santo, trasformate in una casa consacrata. Tale è il mistero della Pasqua cosmica ed universale* (Nautin 143).
Si noti con quanta precisione è definita la teologia pasquale in questo passo. E d'altra parte la ***sfraghìs*** designa esplicitamente la *consignatio* battesimale: è il segno di croce segnato in fronte che consacra l'anima.
Il mi- [pag. 119] -stero [mistero] pasquale si estende così all'universo delle anime.[304] Il significato battesimale della figura emerge altresì chiaramente dall'uso fattone dalle *Catechesi mistagogiche*.
Lo troviamo, soprattutto in **Cirillo di Gerusalemme**, riferito alla rinuncia a Satana che accompagnava l'imposizione del segno di croce: *Dovete sapere che il simbolo della rinuncia a Satana ha le sue origini nella storia antica. Quando il Faraone , tiranno duro e crudele, opprimeva il nobile e libero popolo ebraico, Dio mandò Mosè, che lo liberasse dalla schiavitù egiziana. Gli stipiti delle porte furono unti col sangue dell'agnello, perche lo Sterminatore risparmiasse le case che recavano il segno (**semèion**) del sangue. Passando ora dalle realtà antiche, alle recenti, dalla figura (**typos**) alla realtà, avremo, da una parte, Mosè mandato da Dio in Egitto; dall'altra Cristo, inviato dal Padre nel mondo. Là si trattava di portar fuori d'Egitto il popolo oppresso; qui di soccorrere gli uomini tiranneggiati nel mondo dal peccato; là il sangue dell'agnello. teneva lontano lo Sterminatore; qui il sangue del vero Agnello, Gesù Cristo, pone in fuga i demoni* (PG 33, 1068 A).
L'ultimo elemento è particolarmente interessante. Come si ricorderà, una delle caratteristiche della ***sfraghìs*** consisteva nel porre in fuga i demoni; l'allusione ai demoni messi in fuga dal sangue di Cristo è certamente in relazione con la ***sfraghìs*** sacramentale e, d'altra parte, tale esplicita relazione è reperibile anche altrove.
**Gregorio di Nazianzo** scrive nel Sermone sul **Battesimo** (dei bambini): *È meglio essere battezzati senza averne coscienza che morire senza essere stati segnati con il* [pag. 220] *sigillo (**sfraghìs**) e senza essere stati iniziati. Ne abbiamo la prova nella circoncisione dell'ottavo giorno, che è una specie di **sfraghìs** simbolica data ai bambini incoscienti, nonché nell'unzione sulle porte che preservava i primogeniti in virtù di realtà di cui non avevano coscienza* (PG 36, 400 A).

[304] Vedi anche **Melitone**, *Homily on the Passion*, 67; CAMPBELL-BONNER, p. 131.

**[Pasqua e circoncisione]**

Caratteristico è il parallelismo con la circoncisione, che è la figura essenziale della ***sfraghìs*** battesimale, e così pure l'idea che si tratti di un rito materiale oltre che di un atto spirituale.

Con **Cirillo Alessandrino** l'applicazione al **Battesimo** si fa evidentissima. Commentando la festa ebraica della Pasqua nel *de Adoratione*, egli scrive: *Il testo stabilisce che l'aspersione del sangue salvi coloro che hanno ricevuto l'unzione, affermando che bisogna ungere gli ingressi delle case, cioè gli stipiti e l'architrave delle porte: il sacramento di Cristo vieta infatti alla morte di entrare. Perciò noi pure, unti col sangue sacro, diverremo più forti della morte e sprezzeremo la corruzione* (PG 68, 1069 A).

L'unzione sugli architravi è la figura della unzione che contrassegna le anime col sigillo di Cristo sottraendole così all'accesso della morte. Ciò che il sangue dell'agnello operò un tempo per gli Ebrei, il **Battesimo** opera per i cristiani: *Poiché l'efficacia dei vari sacramenti non potrebbe diminuire* (PG 68, 897 C).[305]

Tale dottrina è presentata in termini ancora più espliciti nelle *Omelie pasquali* dello **Pseudo Crisostomo***, ove è facilmente riconoscibile la tradizione di **Cirillo** d'Alessandria.

La *seconda* Omelia tratta successivamente del *sacramento dell'unzione* e della *consumazione che rende presente in noi il corpo divino* (PG 59, 727 B). La [pag. 221] Pasqua diventa così la figura effettiva dell'iniziazione considerata nel suo insieme. *La redenzione operata da Cristo diventa segno (**semèion**) di salvazione per coloro che vi hanno parte. Ed alla vista di tale segno Dio salva quanti ne sono stati unti mediante la fede. Non v'è infatti altra via onde sfuggire all'angelo sterminatore che il sangue di Dio versato per amor nostro. In virtù di questo sangue riceviamo lo Spirito Santo. Spirito e sangue sono infatti affini, così che in virtù del sangue che ci è connaturale, riceviamo lo Spirito che non ci è connaturale, talchè l'ingresso alle nostre anime sia chiuso alla morte. Tale è la **sfraghìs** del sangue* (PG 59, 726D-727A).

Si viene così profilando una vera e propria teologia sacramentaria dell'unzione battesimale raffigurata dall'unzione sulle porte. L'unzione in fronte con il segno (***semèion***) di croce è il segno visibile raffigurato dall'unzione con il sangue dell'agnello. Questo segno visibile opera un effetto invisibile. Chi ne è contrassegnato è riconosciuto da Dio e risparmiato dall'Angelo.

[305] Vedi anche *Glaphyres*, PG 69, 428 A.

Lo Spirito è disceso in lui e questa effusione dello Spirito è la realtà di cui la ***sfraghìs*** è il segno. Colui che ha in sé la vita dello Spirito è reso d'ora in poi incorruttibile e sottratto al potere della morte. Il nesso tra la ***sfraghìs*** e lo Spirito Santo ci introduce sempre più addentro nell'ambito della teologia sacramentaria.[306] Risulta così espresso il duplice aspetto della ***sfraghìs*** in quanto sigillo della croce e sigillo dello Spirito.

La teologia occidentale non è meno precisa. Ad essa siamo debitori della testimonianza più esplicita e conclusiva sulla simbolica battesimale dell'unzione delle [pag. 222] porte. **Agostino** nel *de Catechizandis Rudibus*, proponendo un modello dell'istruzione che deve essere impartita ai candidati al **Battesimo**, scrive: *La passione di Cristo è stata, raffigurata dal popolo ebraico quando ha ricevuto l'ordine di contrassegnare le porte delle case con il sangue. Col segno della sua passione e della sua croce tu devi essere contrassegnato oggi sulla fronte, come su una porta: con questo stesso segno, sono contrassegnati tutti i cristiani* (PL 40, 335).

L'allusione al rito della ***sfraghìs*** che aveva luogo durante la preparazione al **Battesimo** e, in generale, al segno di croce onde i 'cristiani erano segnati in fronte[307] è esplicita.

Questa ricerca ci rivela un nuovo aspetto della teologia della ***sfraghìs***, segno che tiene lontano l'angelo sterminatore e, pertanto, espressione dell'amore gratuito di Dio che risparmia quanti sono contrassegnati col sangue del Figlio suo. È questo uno degli aspetti cardinali della redenzione, incorporato nella simbolica del rito della ***sfraghìs*** tramite il segno apposto alle case.

Si osservi del resto che proprio questa simbolica ci aiuta a comprendere il segno esterno della ***sfraghìs***, costituita dal segno di croce tracciato in fronte, segno che si trova in relazione diretta con il sangue della passione. Questo duplice aspetto del sangue e della croce, che costituivano il rito della Pasqua ebraica, il rito cristiano riecheggia nel segno di croce, simbolo del sangue della passione.[308] [pag. 223]

S'è appena visto come lo **Pseudo Crisostomo** avvicinasse l'unzione sulle porte e la consumazione dell'agnello come figure del **Battesimo** e della **Eucaristia**.

[306] Cfr. supra pp. 88-90.

[307] Vedi tra gli autori precedenti, **Lattanzio**, *Di*Vedi *Inst.* 4, 28: PL 6, 351: *L'agnello è Cristo che salva coloro che recano in fronte il segno del sangue, cioè della croce.*

[308] Si può osservare che l'unzione con il sangue è talvolta interpretata in funzione dell'**Eucaristia** (**Teodoreto**, *Quaest. Ex. 12*, PG 80, 252 D; **Cirillo**, *Glaphyres*, PG 69, 428 A).

Resta da considerare il secondo elemento. Il problema qui va posto in modo del tutto diverso. Infatti, quanto l'unzione delle porte è stata, fin dall'origine, interpretata quale figura del **Battesimo**, tanto la ***simbolica eucaristica*** della cena appare relegata in secondo piano. Diciamo la simbolica eucaristica, in quanto l'interpretazione simbolica del banchetto pasquale è, al contrario, una tra le più antiche del cristianesimo.

Ma la tradizione più antica vi ha visto anzitutto una figura, sia delle circostanze della passione di Cristo, sia della vita spirituale del cristiano. L'interpretazione sacramentaria è sopravvenuta poi.

Come il convito della Sapienza e il banchetto del Tempio, il banchetto pasquale è stato considerato dal giudaismo stesso come figura del Regno a venire, come festino messianico. *Il pensiero del banchetto pasquale* - scrive J. LEENHARDT - *era dominato dal ricordo della redenzione già realizzata e dall'attesa di una seconda redenzione che definitivamente realizzasse le potenzialità della prima*.[309]

L'eco di questa interpretazione escatologica si può cogliere nel Nuovo Testamento

*Ho ardentemente desiderato di mangiare questa pasqua con voi, prima di soffrire. Io vi dico infatti: non ne mangerò più finché essa non sarà perfetta nel Regno di Dio* (Lc 22, 15). La Pasqua, consumata da Cristo con i suoi discepoli prima della passione, è dunque una figura del banchetto messianico cui Cristo invita i suoi nel regno del Padre.

È tuttavia chiaro come queste parole, pronunciate nel- [pag. 224] -l'imminenza [nell'imminenza] dell'istituzione dell'**Eucaristia**, non siano prive di relazione con questa. Tra la cena pasquale ebraica e quella messianica, il banchetto eucaristico fa da anello intermedio. Esso è la realizzazione anticipata del banchetto messianico raffigurato dal banchetto pasquale.

Così, la Prima Lettera di **Pietro**, che è probabilmente una esortazione ai neobattezzati nel quadro della Pasqua, descrive la vita cristiana ispirandosi al rituale della Pasqua giudaica. *Avendo cinti i lombi della vostra mente, siate sobri e rivolgete ogni vostra speranza verso la grazia che vi sarà concessa nel giorno in cui apparirà Cristo* (1Pt 1, 13).

Come si vede, le circostanze della Pasqua sono qui interpretate più in relazione alle disposizioni dell'anima cristiana che in rapporto all'**Eucaristia**. Questa interpretazione è la stessa che troviamo generalmente nella tradizione antica.



[309] F.J. LEENHARDT, *Le sacrement de la sainte Cène*, p. 21.

Il primo testo donde sia possibile ricavare una precisa allusione eucaristica è l'Omelia pasquale di **Ippolito**: *Mangerete in una casa; una è la sinagoga, una è la casa, una la Chiesa, in cui è consumato il santo corpo di Cristo* (41; N. 163).
Antica è l'interpretazione della casa in cui deve essere consumata la pasqua quale figura dell'unità della Chiesa; è già in **Cipriano**, accanto all'arca di Noè e alla casa di Rahab (*de unit. Eccles*. 8: CSEL, 217).
Questa allusione alla Chiesa ha determinato in **Ippolito** il simbolismo del banchetto pasquale come immagine della eucaristia. Per partecipare a questa bisogna infatti essere nella casa, cioè nella Chiesa. Il banchetto pasquale raffigura quindi la concezione dell'**Eucaristia** in quanto sacramento dell'unità. Il maggiore impulso alla simbolica eucaristica del banchetto pasquale sarà dato da **Cirillo Alessandrino**.
Nei *Glaphyres*, il precetto di consumare la pasqua la sera è interpretato in relazione al fatto che l'**Eucaristia** sacramentaria è riservata alla vita presente: *Il testo prescrive di mangiare le carni durante la notte, cioè nel mondo presente. Così **Paolo** l'ha chiamato dicendo: La notte è trascorsa, il giorno è prossimo. Per giorno egli intende il secolo futuro, di cui Cristo è la luce. Il testo dice dunque di mangiare le carni in questo mondo. Infatti, finché saremo in questo mondo, attraverso la santa carne e il sangue prezioso noi comunicheremo, in modo tuttavia ancora imperfetto, con Cristo. Ma giunti nel giorno della sua potenza e accolti nello splendore dei santi, saremo altrimenti santificati, in modo noto solo a colui che distribuisce i beni futuri* (PG 69, 428 B).
Il banchetto pasquale, celebrato dal popolo ancora immerso nella notte, prima del giorno della liberazione, raffigura anche l'**Eucaristia** come forma della comunione di Cristo nella vita presente e figura del convito del secolo futuro.
Questo carattere *presente* dell'**Eucaristia** è da **Cirillo** collegato alla relazione stessa tra l'agnello pasquale e la morte di Cristo. *La comunione con la santa carne e la bevanda del sangue salutare contengono la confessione della passione e della morte ricevuta per noi da Cristo, come egli stesso ha detto istituendo per i suoi le leggi del sacramento: Ogni qualvolta mangerete di questo pane e berrete da questo calice, annuncerete la morte del Signore. Nel secolo presente, con la comunione di queste realtà, annunciamo dunque la sua morte; allorchè saremo beati nella gloria del Padre non sarà più il tempo di confessare la sua passione, ma di contemplarlo puramente, come Dio, faccia a faccia* (PG 69, 428 C). [pag. 226]

È allora evidente sotto quale aspetto il banchetto pasquale ci prospetti l'**Eucaristia**: ciò che la caratterizza è la consumazione dell'agnello immolato. E l'agnello immolato è, come insegna già san **Giovanni**, la figura di Cristo nella sua passione (19, 36). Di conseguenza, in quanto banchetto pasquale, l'**Eucaristia** è il sacramento di Cristo messo a morte: è commemorazione della passione.

Tale è precisamente il senso del passo della 1Cor 11, 26, citata da **Cirillo**. Ci si può anche chiedere se questo passo non sia un'allusione di Cristo al quadro pasquale dell'istituzione dell'**Eucaristia**, tanto più in quanto numerose sono le risonanze pasquali della 1Cor.[310] Si viene così gradualmente profilando l'importanza teologica del tema eucaristico dell'agnello pasquale.

Il *de Adoratione* riprende i temi dei *Glaphyres*. Vi ritroviamo il contrasto tra la vita presente, tempo dei sacramenti, e la vita futura, tempo della visione.[311]

La relazione tra l'**Eucaristia** e la vita spirituale è a sua volta riallacciata ad una allegoria dell'agnello: *Il fatto che colui che ha partecipato a Cristo, attraverso la comunione alla sua santa carne e al suo sangue, deve avere anche il suo spirito e desiderar di entrare nelle sue disposizioni interiori comprendendo ciò che è in lui, il testo ce lo suggerisce dicendo che bisogna mangiare la testa e, insieme, le zampe e gli intestini. La testa è infatti la figura dello spirito, le zampe quella della pratica delle opere, e le interiora delle vittime quella della vita interiore e nascosta* (PG 68, 1072 A).

Un'allegoria siffatta, può a prima vista sembrar singolare. In realtà, dopo il III secolo, le diverse parti del- [pag. 227] -l'agnello [dell'agnello] sono fatte oggetto di una interpretazione simbolica. **Ippolito** interpreta la testa e il cuore in funzione della divinità di Cristo, le zampe, della sua incarnazione (29; Nautin, 155).

Analoga è l'interpretazione di **Gregorio di Nazianzo** (PG 36, 645 A). Similmente, leggiamo in san **Gaudenzio di Brescia**: *Considera se con la testa tu non intenderai la divinità, con le zampe l'incarnazione alla fine dei tempi, con le interiora i misteri arcani* (CSEL 68, 27).

Diversa è invece l'interpretazione di **Cirillo**: nella testa egli vede il pensiero di Cristo, negli intestini la disposizione del suo cuore, nei piedi le sue opere. L'**Eucaristia** consisterà dunque nel rivestire le disposizioni, lo spirito, i costumi di Cristo. È questa la prima formulazione di una dottrina del1'*interiore di Gesù Cristo*.

[310] Vedi T. W. MASSON, *YLASTERION*, in J.T.S., 1945, pp. 20 ss.

[311] *De Adoratione*, 17: PG 68, 1073 A.

S'è più volte sottolineata l'affinità tra le Omelie pasquali dello Pseudo Crisostomo* e gli scritti di san **Cirillo**. Ne abbiamo ora un'ennesima prova. La seconda Omelia pasquale, dopo aver confrontato il **Battesimo** all'unzione sulle porte, indica nel banchetto pasquale la figura dell'**Eucaristia**. Le prescrizioni concernenti la consumazione dell'agnello sono interpretate relativamente alle disposizioni richieste in vista della comunione. La Legge proibisce di mangiare carni crude, cosa che, intesa alla lettera, potrebbe stupire non poco.

Chi poteva pensare di mangiare carne cruda? *Ma per noi ciò assume un grande valore, significando che non bisogna accostarsi negligentemente alla comunione del corpo santo. Di esso non sono fatti partecipi quanti ne usano senza rispetto e non rispondono con opere buone alla unione con lui. Analogamente, quanti trasformano l'**Eucaristia** in abbondanti banchetti, facendo della comu-* [pag. 228] *-nione* [comunione] *santificatrice un pretesto a mangiare e a bere, sono respinti dall'Apostolo, poiché non accedono santamente a ciò che è santo. Colpevoli d'empietà sono coloro che non dispongono il proprio corpo alla comunione col corpo di Cristo, che egli ci ha dato perché, uniti a lui, siamo resi degni di ricevere lo Spirito Santo* (PG 69, 727-728).

Si noterà che l'accento è posto sulla necessità della retta intenzione in vista del sacramento, tanto da parere una condizione di validità. Vediamo d'altra parte che l'accento che caratterizza queste Omelie è posto anche sullo Spirito.

L'autore pro-segue commentando allegoricamente, come **Cirillo**, le parti dell'agnello, anche se secondo un diverso simbolismo: la testa rappresenta la prima venuta di Cristo, le zampe la sua parusia finale.

Il banchetto pasquale è comunque interpretato interamente in funzione assoluta della comunione eucaristica. Il che è esplicitamente affermato: *La preparazione al santo cibo è stata prescritta dalla Legge in questi simboli, tale prefigurazione è stata disposta in considerazione del nostro vantaggio* (PG 69, 728 B). È riconoscibile nell'ultima parola una eco della frase pronunciata da **Paolo** a proposito della roccia del deserto: il nostro autore la estende al banchetto pasquale.

Considereremo ora i caratteri della **tipologia eucaristica** del banchetto pasquale, fondata sul Nuovo Testamento stesso, avendo Cristo istituito l'**Eucaristia** nel quadro del banchetto pasquale. La figura non interessa tanto gli elementi, che sono diversi, il pane ed il vino da un lato, l'agnello dall'altro, quanto la cena stessa, già nel giudaismo *sacramento di salvezza*.[312]

[312] LEENHARDT, *Le sacrement de la sainte Cène*, p. 21

Si tratta [pag. 229] tuttavia di un sacramento simbolico. Nell'**Eucaristia** la realtà già prefigurata dall'agnello e ormai attuale sotto le specie del pane e del vino. L'**Eucaristia** è dunque la consumazione del vero agnello pasquale. La sua relazione con il banchetto pasquale la sostanzia di tutto il significato simbolico di quest'ultimo.

Tale è il secondo importante motivo della nostra tipologia. Essa sottolinea un aspetto fondamentale del1'**Eucaristia** : la sua relazione con la passione di Cristo. L'agnello pasquale è infatti, secondo il Nuovo Testamento, la figura della passione.

E in quanto raffigurata da quello, e pensata secondo la categoria pasquale, l'eucaristia appare appunto come il sacramento della passione. È quanto ha messo in rilievo **Cirillo**. Essa è commemorazione della passione: non solo, è partecipazione al mistero della morte e risurrezione di Cristo. L'agnello pasquale era il sacramento dell'antica Alleanza ricordando la gratuita elezione del popolo d'Israele1.[313]

Così, l'**Eucaristia** è *il sangue della nuova Alleanza sparso in remissione dei peccati*, non solo del popolo ebraico, ma *di un gran numero di popoli*. È il sacramento dell'alleanza conclusa con l'umanità da Cristo sulla croce.

Tra le indicazioni che accompagnano il banchetto pasquale, abbiamo finora trascurato quelle concernenti gli **azzimi** mangiati con l'agnello. Questi appaiono due volte nel testo dell'**Esodo** a proposito della Pasqua. Fanno parte del banchetto pasquale, e sono l'alimento del popolo durante i sette giorni seguenti. È questa la consuetudine più antica. La festa degli azzimi è più volte [pag. 230] ricordata nel Pentateuco (Es 23, 15; Lv 29, 6-8; Nm 28, 17; Dt 16, 1-4).

Essa costituiva in origine una festa distinta dalla Pasqua, nonché da quella dell'offerta delle primizie. Aveva inizio il 15 Nisan, il giorno successivo alla Pasqua e si protraeva per sette giorni. Da questa festa, l'uso degli azzimi s'è introdotto nel rituale della Pasqua. Se ne constata la fusione nel Deuteronomio.

Tralasceremo la distinzione tra questi due aspetti degli azzimi, limitandoci a considerare il simbolismo peculiare dell'elemento, che riveste un'importanza particolare nella simbolica pasquale essendo interpretato figurativamente già nel Nuovo Testamento.

Infatti, nella 1Cor, della quale abbiamo già segnalato i molteplici contatti con la Pasqua, **Paolo** scrive: *Non sapete che un po' di lievito fa lievitare la pasta?*

[313] *Il senso della festa pasquale era di restituire, ogni anno, la sua vivente attualità all'alleanza stabilita per mezzo della grazia divina tra il Signore ed Israele* (LEENHARDT, op. cit., p. 19).

*Purificatevi dal vecchio lievito affinché diventiate nuova pasta, secondo che siete azzimi, per-ché la nostra Pasqua, Cristo, e stato immolata. Facciamo dunque festa, non con vecchio lievito, nè con un lievito di malizia e di iniquità, ma con gli azzimi della purezza e della verità* (1Cor 5, 7-8).

**Paolo** deriva qui il suo simbolismo dal fatto che gli azzimi erano pane senza lievito. Ora, il lievito era fatto di vecchia pasta fermentata. Gli azzimi sono il primo pane fatto con la farina del nuovo raccolto, quando non v'è ancora lievito e, pertanto, appaiono quale simbolo della novità della vita.

Consumati dopo Pasqua, significano che dopo l'immolazione di Cristo, del quale sono diventati partecipi in virtù del **Battesimo**, i cristiani sono morti alla vecchia vita e vivono una vita nuova. Va detto che questi sette giorni corrispondono alla setti- [pag. 231] -mana [settimana] pasquale, che segue il **Battesimo**, durante la quale le tuniche bianche dei neo-battezzati simboleggiavano la nuova vita in cui erano entrati.

Questa simbolica paolina sarà la base di ogni sviluppo ulteriore. Gli azzimi non sono mai presenti come figura dell'**Eucaristia** propriamente detta, ma sempre si riallacciano alla simbolica dell'iniziazione in quanto rappresentano le disposizioni dei neoiniziati. Sono altresì figura del periodo successivo all'iniziazione battesimale e, più generalmente, dell'esistenza cristiana.

Va d'altra parte osservato che la ***simbolica degli azzimi*** per rappresentare una vita pura è anteriore al cristianesimo stesso. Già per **Filone** *gli azzimi sono stati prescritti dalla Legge per rianimare il fuoco della vita pura ed austera, quella dei primi tempi dell'umanità, la festa degli azzimi è infatti la celebrazione anniversaria della creazione del mondo, e per offrire un tributo di onore e di ammirazione alla* ***semplicità*** *e alla* ***povertà*** *dell'esistenza primitiva* (*de Spec. Leg.* 2, 160). Il cristianesimo, anziché vedervi una commemorazione della prima creazione, ha messo in relazione questa simbolica con la creazione operata da Cristo.

I più antichi scrittori cristiani interpretano il simbolismo degli azzimi in senso paolino, senza legame diretto con i sacramenti; essi simboleggiano semplicemente la esistenza cristiana e il suo carattere di novità. Per **Giustino**, *gli azzimi significavano che voi vi astenevate ormai dalle vecchie opere del cattivo lievito. Ma voi avete tutto interpretato grossolanamente (si tratta degli Ebrei). Per questo Dio ha ordinato di impastare un lievito nuovo, dopo i sette giorni degli azzimi, onde significare la pratica di opere nuove* (*Dial.* 14, 3).

Il simbolismo [pag. 232] verte sul nuovo lievito, figurazione simbolica della nuova vita annunciata dal Vangelo. In **Ippolito** troviamo riferito a Cristo il simbolismo della nuova pasta: *Gli Ebrei mangino dunque gli azzimi per sette giorni, dispieghino tutte le loro energie durante le sette età del mondo. Quanto a noi, dacchè la nostra Pasqua, Cristo, è stato immolata, abbiamo trovato nella sua santa unione una nuova pasta* (39, Nautin, 161).
Ancora una volta la relazione tra il simbolismo degli azzimi e dell'**Eucaristia** sarà più puntualmente espressa da **Cirillo Alessandrino**. Pur negando che gli azzimi siano simbolo dell'**Eucaristia**, li presenta come raffiguranti la vita di colui che ha partecipato all'**Eucaristia**.
Così nei *Glaphyres*: *Il testo*, egli dice,° *prescrive agli Ebrei di mangiare i pani azzimi, significando figurativamente che quanti sono in comunione con Cristo devono nutrire le loro anime di desideri senza lievito e puri, familiarizzandosi con un sistema di vita alieno da colpa e senza malizia* (PG 69, 429 A).
Siamo completamente nella direttiva esegetica paolina, aumentata di una più esplicita allusione all'**Eucaristia**.
Il ***de Adoratione*** svolge ancor più diffusamente lo stesso concetto: *Noi tutti, che siamo stati santificati e che siamo venuti a contatto della vita eterna mediante i sacramenti, dobbiamo studiarci senza tregua di osservare la Legge stabilita per la Pasqua. Non cesseremo infatti di celebrare la festa in Cristo, eliminando il lievito dai nostri territori, cioè da tutta la terra dove abiteremo. Conviene infatti che coloro che sono stati chiamati alla fede ed alla giustizia, che sono in Cristo, cele-brando spiritualmente la festa, non lo facciano nel lievito della malizia e del pec-cato, ma al contrario, purificando il vecchio lievito, si trasformino in qualcosa di meglio e appaiano come una nuova pasta, con tutta la loro famiglia e la loro casa, cioè con l'immensa folla di coloro che hanno ricevuto la fede* (PG 68, 1076 C).
Siamo, come s'è detto, nella più pura linea paolina. Tanto più strano sarà perciò vedere come **Cirillo** torni, in seguito, ad un tema filoniano : *Il testo afferma che bisogna chiamar santo il primo giorno della settimana, significando con ciò, penso, che l'epoca delle origini dell'esistenza umana era santa, in Adamo nostro primo padre, prima che violasse i comandamenti. Ma santo, e assai più grande, è il tempo finale, quello di Cristo, il secondo Adamo venuto a restaurare la razza, dopo i tristi casi occorsi nel frattempo, nella novità della vita* (PG 68, 1076 D). Il testo concilia la nozione filoniana degli azzimi in quanto simbolo dei tempi

primitivi, con l'idea paolina degli stessi, come simbolo dei tempi che succedono a Cristo, in una perfetta sintesi riassuntiva della simbolica degli azzimi.[314]

**[Conclusione. Pasqua e iniziazione cristiana]**

Risulta, da quanto s'è detto, che il mistero della Pasqua si prestava eccezionalmente a raffigurare l'iniziazione cristiana. La coincidenza stessa della data della Pasqua ebraica con quella consueta della somministrazione del **Battesimo**, invitava ad istituire tale confronto. Tale coincidenza non era tuttavia fortuita, ma esprimeva una relazione tra le due realtà.

Un unico mistero si rea- [pag. 234] -lizza [realizza] infatti in entrambe: quello dell'Angelo sterminatore che risparmia coloro che sono contrassegnati col sangue, e quello della cena commemorativa dell'alleanza. La tradizione patristica non ha fatto che precisare una dottrina implicita negli avvenimenti stessi prima ancora che nelle Scritture che li riferiscono, e in cui è da vedere l'espressione dell'unità del piano di Dio manifestata nelle corrispondenze tra le due alleanze.

[314] In questi diversi passi **Cirillo** parla della festa degli azzimi. Quando commenta gli azzimi del banchetto pasquale, vi vede piuttosto le disposizioni necessarie alla comunione che quelle che la seguono (*Hom. Pasch.* 19: PG.. 825 A).

[pag. 235]

# *Capitolo undicesimo*
# IL SALMO 22

**[Frequenza nelle antiche Catechesi]**

Ci si meraviglia, scorrendo le catechesi antiche, del gran numero e dell'importanza delle allusioni ivi contenute al **Salmo 22**. **Cirillo di Gerusalemme** scrive ad esempio nella IV Catechesi mistagogica: *Il santo Davide ti fa conoscere la virtù del sacramento (*dell'**Eucaristia***) dicendo: Tu mi hai apparecchiato una mensa al cospetto dei miei persecutori. A che cosa allude il Salmista se non alla mensa sacramentale (**mystiké**) e spirituale che Dio ci ha allestito? Tu hai unto il mio capo di olio. Egli ha unto il tuo capo in fronte, con la **sfraghìs** di Dio che hai ricevuto onde recare impressa su di te la **sfraghìs**, segno di consacrazione a Dio. E come vedi, si parla anche del calice, sul quale Cristo ha detto, dopo il ringraziamento: Questo è il calice del sangue mio* (PG 33, 1101D-1104A).

Il **Salmo** è dunque per **Cirillo** una profezia dell'iniziazione cristiana.

Nell'unzione d'olio egli riconosce la ***sfraghìs*** postbattesimale fatta con l'olio consacrato; nella mensa e nel calice (*E com'è meraviglioso il mio calice inebriante!*) ci indica la figura delle due specie del sacramento.

Ritorneremo su questi contenuti simbolici. Ciò che ci preme di sottolineare è il fatto che le [pag. 236] allusioni di **Cirillo** al testo davidico sono tali da far supporre che questo fosse noto al battezzato.

Donde l'ipotesi che il **Salmo** gli fosse stato fatto conoscere prima della somministrazione stessa dei sacramenti avvenuta nella notte pasquale, cosicchè non resti a **Cirillo** che illustrarne il significato profetico.

È quanto esplicitamente afferma **Ambrogio** commentando il **Salmo** nelle sue due Catechesi: *Considera quale sacramento hai ricevuto, ascolta la parola di Davide. Anch'egli prevedeva in ispirito questi misteri e ne esultava, ed affermava di 'non mancare di nulla' (vers. 1). Perché? Perché colui che ha ricevuto il corpo di Cristo non avrà più fame. Quante volte hai sentito, senza comprenderlo, il*

***Salmo 22**? Vedi ora quanto convenga ai sacramenti celesti* (*de Sacr*. 5, 12-13: Botte, 91).

L'informazione è questa volta più precisa. Il nuovo battezzato ha spesso *sentito, senza comprendere, il **Salmo 22***. Esso aveva dunque una sua funzione nella liturgia battesimale.

Altri testi ci aiutano a precisarne la natura. **Didimo Alessandrino** scrive nel ***de Trinitate***: *A coloro stessi cui non si danno i beni terreni, a causa della loro età, la ricchezza divina è comunicata integralmente, cosicche essi cantino con gioia: Il Signore mi guida e nulla mi mancherà* (PG 39, 708 C).

Il **Salmo** era dunque cantato dai neobattezzati. Di più: da un passo di **Ambrogio** apprendiamo perfino il momento preciso in cui era cantato: *Deposte le spoglie dell'antico errore, rinnovata la sua giovinezza come quella dell'aquila, egli si affretta verso il celeste banchetto. Arriva e, vedendo l'altare preparato, esclama: Tu mi hai apparecchiato una mensa* (*de Myst*., 43: Botte, 121). Il **Salmo 22** do- [pag. 237] -veva [doveva] dunque essere cantato durante la processione della notte pasquale, che conduceva il neobattezzato alla Chiesa dove lo attendeva la sua prima comunione.

È comprensibile come il **Salmo** sia sembrato adattarsi a questa circostanza. Esso costituiva quasi una sintesi dell'intera iniziazione battesimale. **Gregorio di Nissa** ci ha lasciato un breve commentario sacramentale dove sono giustificate le ragioni di tale scelta: *Con questo **Salmo** Cristo insegna alla Chiesa che bisogna, anzi tutto, che tu divenga una pecora del buon Pastore: la catechesi ti guida verso i pascoli e le fonti della dottrina. Dovrai poi, con il **Battesimo**, essere sepolto con lui nella morte. Ma quella non è morte, sibbene ombra e immagine di morte. Dopo di che, egli apparecchia la mensa sacramentale. Unge quindi con l'olio dello spirito e, finalmente, porta il vino che rallegra il cuore dell'uomo e produce la sobria ebbrezza* (PG 46, 692 A-B).[315]

È questo il modello di esegesí che troveremo, del **Salmo 22**, bella catechesi battesimale. Il testo di **Gregorio di Nissa** non ci propone infatti, sebbene in forma più completa, che l'interpretazione già esposta da **Cirillo di Gerusalemme** nella Catechesi mistagogica.

Sappiamo dunque già che il **Salmo** era cantato durante la notte pasquale e senza dubbio in altre circostanze della iniziazione, e che era spiegato fin da antica data nel corso della settimana di Pasqua. Il commento del **Salmo** è infatti ravvicinato

[315] Il parallelismo tra il **Salmo 22** e l'iniziazione appare per la prima volta in **Origene** (H. LEWIS, *Sobria ebrietas*, p. 127).

a due altri commenti che avevano luogo in questo periodo: quello del *Cantico dei Cantici* e quello del *Pater*. Questi testi rappresentano tre [pag. 238] dottrine arcane il cui senso non poteva esser comunicato che ai battezzati.[316]

**[Salmo cantato a memoria]**

Si pone ora un ultimo problema. Perché i battezzati potessero cantare il **Salmo** durante la notte pasquale bisognava che l'avessero imparato a memoria, come appunto ci suggerisce **Eusebio**: *Quando abbiamo appreso a celebrare il sacrificio sulla mensa, con i segni sacramentali del corpo e del sangue, secondo le prescrizioni della Nuova Alleanza, abbiamo altresì imparato a dire, per voce del profeta Davide: Tu mi hai apparecchiato una mensa al cospetto dei miei persecutori. Tu hai unto il mio capo d'olio. Il Verbo indica chiaramente in questi versetti l'unzione sacramentale e i santi sacrifici della mensa di Cristo* (*Dem. Ev*. 1, 10).

Il testo conferma anzitutto che le parole del **Salmo** venivano cantate nel momento in cui il neobattezzato assisteva per la prima volta al sacrificio eucaristico, e precisa inoltre come queste parole fossero state imparate a memoria.

Ora, siamo informati, almeno per quanto concerne la° liturgia, sulle circostanze in cui il **Salmo** veniva imparato. In un sermone falsamente attribuito a **Agostino** abbiamo infatti una spiegazione del **Salmo** destinata ad accompagnarne la ***traditio***: *Vi facciamo parte di questo **Salmo**, carissimi figli che siete ormai prossimi al **Battesimo** di Cristo, perché l'impariate a memoria. E' necessario,° tuttavia, datone il significato arcano (**mysterium**), che ve lo spieghiamo con i lumi della grazia divina* (PL 39, 1646).

È noto come durante la preparazione quaresimale vi fosse una *traditio* del *Credo* e, talvolta, del *Pater*, che dovevano essere imparati [pag. 239] e quindi recitati (*redditio*). Desumiamo dal testo in esame che la stessa cosa avveniva per il **Salmo 22**.

Del resto, in una serie di discorsi sui Salmi, studiati da D. Germain MORIN,[317] si trova una spiegazione del **Salmo 22** che comporta delle indicazioni analoghe e che è dunque stata pronunciata davanti a degli aspiranti al **Battesimo** in occasione del rito della traditio. *Imparate a memoria i versetti di questo **Salmo***, dice l'autore, *e recitateli*.

[316] Più tardi il **Salmo 22**, come il Pater, saranno spiegati prima del **Battesimo**.

[317] *Etudes sur une sérée de discours d'un évêque de Naples au VIe siècle*, RéVedi Bénéd., 1894, pp. 385 ss.

E più avanti: *Imparate il **Salmo** che vi è stato partecipato (**traditum**), cosicchè, sapendolo recitare, possiate realizzarlo nella vostra vita, nelle parole e nei costumi*.
E il testo continua con una spiegazione sacramentaria del **Salmo**: *La mensa apparecchiata* è l'altare eucaristico sul quale il pane ed il vino sono esposti ogni giorno *in similitudinem corporis et sanguinis Christi*. Il profumo versato sul capo è l'olio del crisma, donde i cristiani derivano il loro nome. I due testi testimoniano dunque dell'esistenza di una *traditio* del **Salmo 22**. Ora, sappiamo che, almeno nella liturgia di Napoli, una ***traditio psalmorum*** [apax] è testimoniata per la quarta domenica di Quaresima.[318]

**[Salmo 22 e sua interpretazione tipologica]**
S'è detto che il **Salmo 22** era stato considerato dai Padri come una sintesi arcana della successione dei sacramenti. È dunque possibile vedere come la tradizione abbia concepito l'interpretazione tipologica dei vari versetti. Vedremo in seguito su che cosa tale interpretazione si fondi.
Il versetto 2 parla dei ***pascoli ove il Pastore ha guidato le sue pecore***. **Gregorio di Nissa** vede nei pascoli la catechesi preparatoria al **Battesimo**, in cui [pag. 240] l'anima è nutrita della parola di Dio.
Un'interpretazione siffatta era già stata data in Oriente da **Origene** che identificava l'*esser condotto ai verdi pascoli* all'istruzione impartita dal Pastore.[319] **Cirillo Alessandrino** è ancora più preciso: *Il luogo del verde pascolo deve essere riferito alle parole sempre verdi della Sacra Scrittura ispirata, che nutre i cuori dei credenti e infonde loro la forza spirituale*.[320] L'interpretazione allude chiaramente alla parola di Dio, senza tuttavia riferimenti alla catechesi.
Infine, **Teodoreto** scrive che, per pascoli, la Scrittura intende *la santa dottrina delle parole divine di cui l'anima deve essere nutrita, prima di arrivare al cibo sacramentale*.[321]
Il versetto 3 indica, in generale, il **Battesimo**: *Egli mi conduce presso le acque del riposo*. E in **Atanasio** leggiamo: *L'acqua del riposo significa senza dubbio il santo **Battesimo** in virtù del quale il peso del peccato è tolto* (PG 27, 140 B).

[318] D. MORIN, op. cit., p. 400; A. DONDEYNE, *La discipline des scrutins*, ReVedi Hist. Eccl., 1932, pp. 20-21.

[319] *Comm. Cant.* 2: PG 13, 121 B.

[320] PG 69, 841 A.

[321] PG 80, 1025 C. Vedi anche **Ambrogio**, *Exp. Psalm. 98*, 14, 2: CSEL 62, 299.

**Cirillo Alessandrino** al verde prato riallaccia l'acqua del riposo: *Il verde pascolo è il Paradiso donde siamo caduti e dove Cristo ci guida e ci instaura in virtù dell'acqua del riposo, cioè del* ***Battesimo*** (op. cit., 841 A).

Identica è l'interpretazione di **Teodoreto** : *L'acqua del riposo è il simbolo di quella in cui chi cerca la grazia è battezzato: spogliatosi dell'antico peccato egli riveste la propria giovinezza* (op. cit., 1025 D). Si noti che si tratta di commenti non mistagogici. Ne risulta allora che l'interpretazione del **Salmo** era generalmente orientata in senso sacramentario. [pag. 241]

A lato della tradizione che vede il **Battesimo** nel versetto 2, un'altra lo riferisce al versetto 3: ***Anche camminando in una valle d'ombra mortale, io non temo***. È questa l'interpretazione di **Gregorio di Nissa**: *Bisogna che tu sia sepolto nella morte con Lui mercé il* ***Battesimo****. Anche se questa non è morte, ma ombra e immagine di essa* (PG 46, 692 B).

Non diversamente si esprimerà **Cirillo Alessandrino**: *Poiché siamo battezzati nella morte di Cristo, il* ***Battesimo*** *è detto ombra e immagine della morte, che non bisogna temere* (*op. cit.*, 841 B).

È la classica tipologia sacramentaria del **Battesimo**, imitazione rituale della morte di Cristo che, realizzata con l'immersione nell'acqua, ne produce l'effetto reale. Il versetto seguente è interpretato relativamente all'effusione dello Spirito: ***Il tuo vincastro e il tuo bastone sono la mia guida***. Il termine *guida* traduce il greco ***paràklesis***.

È comprensibile come si sia scorta nel versetto un'allusione al Paracleto.[322] Scrive ad esempio **Gregorio di Nissa**: *Egli lo guida poi col bastone dello Spirito; infatti il Paracleto (colui che guida) è lo Spirito* (*op. cit.*, 692 B).[323] Ma, generalmente, l'effusione dello Spirito è ricollegata al versetto 5: ***Tu mi hai unto il capo d'olio***.

E **Cirillo di Gerusalemme** commenta: *Egli ti ha unto il capo d'olio, in fronte, con il sigillo che tu ricevi da Dio, affinché tu prenda l'impronta del* [pag. 242] *sigillo* (PG 33, 1102 B). Analogamente **Atanasio** : *Il versetto designa il crisma sacramentale* (*op. cit.*, 140 C).

[322] La parola greca *parakalein* significa talvolta nell'Antico Testamento *guidare*. È perciò opportuno riferirla qui al vincastro (Cfr. Es 15, 3; Is 49, 10). Ed ò questo, del resto, uno degli aspetti del Paraclito nel N.T. (Gv 16, 13). Vedi. C. K. BARRETT, *The holy Spirit in the fourth Gospel*, J.T.S., 1950, pp. 1-16.

[323] Per **Ambrogio** (*de Sacr*. 5, 13: Botte, p. 95) e **Teodoreto** (PG 80, 1028B) si tratta del segno di croce imposto al battezzato, che mette in fuga i demoni.

**Teodoreto** è ancora più esplicito: *Tutto ciò è chiaro agli iniziati e non richiede spiegazione alcuna. Essi riconoscono l'olio spirituale con cui le loro teste sono state unte* (op. cit., 1028 C).

I Padri hanno dunque interrogato i primi versetti del **Salmo** allo scopo di rintracciarvi i sacramenti del **Battesimo** e della cresima. Con evidenza anche maggiore vi scoprivano una figura della cena eucaristica. In primo luogo nel versetto 5: ***Tu mi hai apparecchiato una mensa***.

L'applicazione all'**Eucaristia** si trova ovunque. La incontriamo nelle catechesi sacramenarie. Scrive **Cirillo di Gerusalemme**: *Se vuoi conoscere l'effetto del sacramento, interroga il santo Davide, che dice: 'Tu mi hai apparecchiato una mensa, al cospetto, dei miei persecutori'. Ed eccone il significato: prima della tua venuta i demoni allestivano agli uomini mense macchiate, piene di potenze diaboliche. Ma quando tu. sei venuto, Signore, tu mi hai apparecchiato una mensa che altro non è che la mensa sacramentale e spirituale che Dio ci ha preparato* (PG 33, 1102 B).[324]

S'è visto come **Ambrogio** ponga questo versetto sulle labbra del neobattezzato che giunge davanti all'altare per assistere per la prima volta alla messa: *Egli giunge e, vedendo il santo altare preparato, esclama: Tu mi hai apparecchiato una mensa* (*de Myst*. 43: Botte 121). E **Gregorio di Nissa**: *Egli allestisce la mensa sacramentale* (*op. cit*., 692 B).

La stessa figura compare in **Atanasio** (*op. cit*., 140 D). **San Cirillo** ne preci- [pag. 243] -sa [precisa] l'effetto: *La mensa sacramentale è la carne del Signore che ci fortifica contro le passioni e i demoni. Infatti Satana teme coloro che partecipano con atteggiamento riverente ai misteri* (*op. cit*., 841 C). Per **Teodoro di Mopsuestia** si tratta *del cibo sacramentale offertoci dal pastore* (*op. cit*., 1028 C).

Se la mensa preparata dal Pastore è considerata come figura del banchetto eucaristico, altrettanto dicasi, e a maggior ragione, della *coppa traboccante* o, come traducono i Settanta, del *calice inebriante* che egli offre ai suoi.

L'applicazione all'**Eucaristia** della seconda parte del v. 5: ***La mia coppa è traboccante***, è antica e di grande importanza, poiché la troviamo in **Cipriano**[325] tra le figure principali dell'**Eucaristia**: *La stessa figura (dell'**Eucaristia**) è espressa nei Salmi dallo Spirito Santo allorchè allude al calice del Signore:*

[324] Nella *Prima catechesi* indirizzata ai catecumeni, **Cirillo** ricollega il versetto alla catechesi (PG 33, 377 B).

[325] Appare prima in **Origene** (*Comm. Mt. Serm*. 85: PG 13, 1734; *Comm. Cant*., 3, Baehrens, 184).

*'Meraviglioso è il vostro calice inebriante'. Ma l'ebbrezza che viene dal calice del Signore non assomiglia a quella del vino profumato. Per questo egli aggiunge: 'È davvero meraviglioso'. Il calice del Signore inebria infatti in modo tale da lasciare la ragione* (*Epist. 63*, 11).

Ritorneremo tra breve sull'ebrietà prodotta dal vino eucaristico.

Osserviamo pertanto che l'espressione di ***calix praeclarus*** si è a tal punto inserita nella liturgia eucaristica da essere introdotta nel **Canone** della messa romana: *Accipiens et hunc praeclarum calicem*. Il confronto con il calice della Cena è esplicitamente istituito da **Cirillo di Gerusalemme** nella sua catechesi eucaristica: *Meraviglioso è il tuo calice inebriante. Come* [pag. 244] *vedi, si tratta qui del calice che Gesù prese nelle sue mani e sul quale pronunciò il rendimento di grazie prima di dire: Questo è il mio sangue che sarà versato per molti in remissione dei peccati* (PG 33, 1104 A). Lo stesso **Atanasio** interpreta il versetto in relazione alla *gioia sacramentale* (*op. cit.*, 140 D).

**[Il calice inebriante]**

Conviene ritornare su di un particolare importante, ossia l'espressione *inebriante* riferita al calice. È questa l'origine di numerosi sviluppi che sottolineano l'aspetto dell'**Eucaristia**, in quanto significata dal vino.

Essa opera spiritualmente effetti analoghi a quelli del vino, cioè la gioia spirituale, l'oblio delle cose della terra, l'estasi, ma non opera questi effetti spirituali come il vino profano: l'ebbrezza provocata dal vino eucaristico è una *sobria ebbrezza*. Come è noto, si tratta di una espressione tradizionale per designare gli stati mistici, che compare per la prima volta in **Filone**.[326] L'interesse dei testi citati consiste nel fatto che tale espressione vi appare inserita in un contesto sacramentale. Essa sottolinea un aspetto della teologia sacramentaria dei Padri, la sua relazione con la vita mistica.

S'è poc'anzi trascurata la conclusione del passo di **Cipriano**. Dopo aver dimostrato come il versetto del **Salmo** figuri l'**Eucaristia**, egli prosegue: *L'ebrietà che deriva. dal calice del Signore è tuttavia diversa. da quella prodotta dal vino profano. Perciò il testo soggiunge 'È davvero meraviglioso'. Il calice del Signore inebria infatti in modo tale da lasciare la ragione: guida le anime alla sapienza spirituale; per suo mezzo ognuno torna dal gusto delle cose profane all'intelligenza delle divine; e finalmente, come il vino volgare libera lo spi-* [pag. 245] *-rito* [spirito], *pone l'anima a suo agio e bandisce ogni tristezza, così*

[326] Vedi. H. Lewy, Sobria ebrietas, pp. 3-34.

*l'uso del sangue salutare e del calice del Signore cancella il ricordo dell'antico uomo, fa dimenticare la vita profana e mette a suo agio, versandovi la divina bontà, il cuore triste e cupo, dianzi sopraffatto dal peso del peccato* (*Epist. 63*, 11).

Nelle catechesi sacramentarie **Ambrogio** sviluppa il tema della sobria ebbrezza, ma senza citare, a questo proposito, il **Salmo**, sebbene gli conferisca altrove un valore sacramentario.

Ma nella ***Esposizione del Salmo 118***[327], egli si rifarà allo stesso tema servendosi delle stesse espressioni, a proposito del nostro versetto, così che il senso sacramentario del **Salmo** è fuori discussione: *Il calice del Signore, dove è versato il sangue in virtù del quale furono riscattati i peccati del mondo intero, dà la remissione dei peccati. Questo calice ha inebriato le genti affinché non abbiano più memoria del loro dolore, ma dimentichino l'errore antico. Perciò è buona l'ebbrezza spirituale che, senza turbare il moto del corpo, sa sollevare lo slancio dello spirito; l'ebbrezza del calice salutare è buona, ché abolisce la tristezza della coscienza peccatrice e diffonde la gioia della vita eterna. Per questo la Scrittura dice: 'Meraviglioso è il tuo calice inebriantè* (*Exp. Ps. 118*, 21, 4: CSEL, 62, 475).[328]

J. QUASTEN fa osservare giustamente che son qui reperibili gli stessi elementi che nel *de Sacramentis*: il riferimento al calice della Cena, la remissione dei peccati. Si osserverà che l'accento è posto non tanto sull'aspetto mistico, quanto sulla conversione propriamente [pag. 246] detta operata dall'iniziazione cristiana.

L'**Eucaristia** produce l'oblio degli errori passati, rapisce in un mondo nuovo: nel mondo della gioia spirituale. Tema caro ad **Ambrogio** che ritroveremo in altri luoghi della sua opera. Ad esempio, nella ***Esposizione del Salmo 12***: *Coloro che bevvero in figura furono dissetati, coloro che bevono in realtà sono inebriati. Buona è l'ebrietà donata dalla vita eterna. Bevi perciò dalla coppa di cui il Profeta disse: Com'è meraviglioso il suo calice inebriante* (CSEL 64, 8. Vedi anche *de Helia et jejunio*, 10, 33: CSEL 32, 429).

Dal canto suo **Gregorio di Nissa** attribuisce grande importanza al tema della sobria ebbrezza.[329] Nella già citata catechesi sacramentaria del **Salmo 22** anch'egli commenta in questo senso il ***calix inebrians*** : *Versandovi il vino che*

[327] J. QUASTEN, *Sobria ebrietas in Ambrosius de Sacramentis*, Mél. Mohlberg, I, pp. 117-125.

[328] *Op. cit.*, p. 123.

[329] J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, pp. 290-294.

*rallegra il cuore dell'uomo, Cristo produce, nell'anima, questa sobria ebbrezza, che eleva le disposizioni del cuore dalle cose transitorie alle eterne Come meraviglioso è il mio calice inebriante. Colui infatti che ha gustato questa ebbrezza cambia ciò che è effimero per ciò che non ha fine, e rimane nella casa del Signore per tutta la durata dei suoi giorni* (PG 46, 692 B). In questo passo di **Gregorio** la relazione tra l'**Eucaristia** e l'ebrietà mistica è meglio tratteggiata che altrove. Come ha osservato H. LEWY, la *sobria ebrietas* definisce per lui l'esperienza mistica, calata a sua volta nella vita eucaristica.[330] [pag. 247]

**[Il Salmo 22 nel quadro pastorale]**

Finora il **Salmo 22** ci è apparso occupare un posto di particolare rilievo nella liturgia dell'iniziazione. Tuttavia, non s'è ancora precisato che cosa conferisca alla tipologia del **Salmo** il suo carattere peculiare. È quanto possiamo studiare ora. Un aspetto abbiamo spesso incontrato senza tuttavia insistervi: quello del quadro pastorale. È nei verdi pascoli, figura dei pascoli del cielo, che il Messia, nelle vesti del Buon Pastore, guida il suo gregge.

Ritroviamo così un tema particolarmente caro al cristianesimo primitivo. S'è già visto quanto fosse diffusa la concezione dei battezzati come pecore contrassegnate col marchio di Cristo.[331]

Ciò è già puntualmente definito da **Origene**. I pagani sono preda dei falsi pastori: gli dèi dei popoli, e questi sono, alla lor volta, *greggi costituiti sotto pastori che sono angeli* (*Comm. Cant*., 2: PG 13, 120A). È un'antica concezione che appare già nel *Libro di Enoc*, dove i 70 pastori simboleggiano le divinità delle nazioni pagane.

Cristo è il Buon Pastore (Gv 10, 11) venuto a *separare le sue dalle altre pecore e farle pascolare separatamente perché gioiscano dei suoi sacramenti ineffabili* (119 D). Il **Salmo** ci mostra il Pastore che anzi tutto istruisce le pecore nella sua dottrina, conducendole nei suoi pascoli, che *dai prati dei pascoli le conduce - poi - all'acqua del riposo e ai pascoli spirituali e ai sacramenti misteriosi* (121 A).

Ritroviamo qui il modo di procedere di **Origene**, consistente nel porre l'accento sull'aspetto spirituale, più che su quello rituale: chiara è tuttavia l'allusione all'iniziazione cristiana degli antichi pagani. [pag. 248]

---

[330] H. LEWY, op. cit., p. 136. Si può citare anche s. **Giovanni Crisostomo**: *Il calice della nostra ebbrezza è meraviglioso. Qual è? È il calice spirituale, il calice salutare, il calice del sangue del Signore. Esso non provoca ebbrezza, ma sobrietà* (*de Resurr*. 2: PG 50; 455 A).

[331] Vedi sopra pp. 73-75 (paginaz. originale).

Il nesso tra i sacramenti e il tema pastorale ricomparirà in seguito. Scrive ad esempio **Gregorio di Nissa**: *Nel **Salmo** Davide ti invita ad essere una pecora di cui e pastore Cristo e che non manca d'alcun bene, poiché per te il Buon Pastore si fa in pari tempo pascolo, acqua del riposo, cibo, dimora, strada e guida, distribuendoti la sua grazia secondo le tue necessità. E con ciò egli insegna alla Chiesa che devi diventare prima di tutto una pecora del Buon Pastore, che ti con-durrà merce la catechesi salutare ai pascoli ed alle sorgenti delle sacre dottrine* (PG 46, 692 A).
Anche per **Cirillo d'Alessandria** il **Salmo** è *il canto dei pagani convertiti, divenuti discepoli di Dio, che, spiritualmente nutriti e saziati, esprimono al corego la loro riconoscenza per il cibo salutare chiamandolo Pastore e Nutritore. Loro guida non è infatti un semplice santo, come Mosè per Israele, ma il Principe dei pastori e il Maestro delle dottrine, in cui sono tutti i tesori della Sapienza e della scienza* (PG 69, 840 C).

**[Il buon Pastore nelle arti figurative paleocristiane]**
Merita tuttavia di attirare la nostra attenzione un elemento cui non abbiamo ancora accennato. L'influenza del **Salmo 22** sul culto cristiano primitivo non si desume soltanto dai testi liturgici, ma anche dalle arti figurative. Molti recenti studi hanno infatti dimostrato come la rappresentazione del Buon Pastore fosse particolarmente diffusa nei battisteri antichi. Varrebbe la pena di chiedersene il motivo. Gli autori di questi studi vi scorgono concordemente l'influenza del **Salmo 22**.[332] È ap- [pag. 249] -punto [appunto] questo **Salmo**, di cui abbiamo visto l'importanza nella liturgia battesimale, l'anello di congiunzione tra il tema sacramentario e il tema pastorale. In virtù di esso Cristo è preferibilmente presentato ai neobattezzati nelle vesti del Pastore. Ed essi vedevano riprodotto sotto i loro occhi, nel **Battesimo**, lo stesso mistero che celebravano nel **Salmo**.
Nel battistero di Dîlra, *sul fondo dell'abside, dove si trova la vasca battesimale, campeggia la figura del Buon Pastore che conduce il suo gregge. Ai suoi piedi, a sinistra, è raffigurato, in dimensione ridotte, il peccato della prima coppia umana*.[333]

[332] 1 J. QUASTEN, *Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien, Pisciculi*, 1939, pp. 220-244; L. DE BRUYNE, *La décoration des baptistères paléochrétiens*, M. Mohlberg, 1948, pp. 188-198.

[333] DE BRUYNE, *Op. cit.*, p. 189.

Il tema del Pastore sembra dipendere dal nostro **Salmo**. Tuttavia, come ha osservato monsignor DE BRUYNE, l'avvicinamento ad Adamo evoca principalmente il tema di Cristo che, secondo la raffigurazione di san **Giovanni**, dà la vita per le proprie pecore.[334]

L'allusione al nostro **Salmo** è altrove anche più evidente. Nel battistero di Napoli, ad esempio, *il Pastore non è, come a Dura, rappresentato nell'atto di portare le pecorelle sulle spalle, ma in riposo, in uno sfondo paradisiaco, circondato da pecore, fiori, sorgenti. Pace e quiete costituiscono l'atmosfera che regna intorno al Buon Pastore*.[335]

Ora, e l'osservazione crediamo non sia stata mai fatta, è appunto a Napoli che, come sappiamo, la *traditio* del **Salmo 22** faceva parte dell'iniziazione al **Battesimo**. D'altra parte il contenuto simbolico dell'affresco corrisponde più al **Salmo 22** che a Gv 10. È dunque verosimile che il pittore si sia questa volta ispirato a ta- [pag. 250] -le [tale] **Salmo**. Dalle descrizioni che possediamo, sia del battistero lateranense che di quello vaticano, si desume come siffatte allegorie pittoriche fossero comuni in Occidente. Esiste tuttavia una testimonianza ancor più precisa e decisiva. Infatti, ancor oggi, nel battistero ravennate di Neone è leggibile l'iscrizione *In locum pascuae, ibi me collocavit | Per aquam refectionis educavit me*.[336] Sono i versetti 1 e 2 del **Salmo 22**: la loro relazione con la decorazione pastorale del battistero è quindi evidente.

È così possibile ricostruire la genesi e stabilire il fondamento dell'interpretazione del **Salmo 22**. L'Antico Testamento conosce una dottrina del Pastore atteso per la fine dei tempi a raccogliere le pecore disperse d'Israele. Questo pastore condurrà le sue pecore nei meravigliosi pascoli ove scaturiscono le sorgenti e cresce l'erba, descritti in termini che evocano in pari tempo gli alberi del Paradiso e le sorgenti dell'**esodo**.[337]

Il Nuovo Testamento ci mostra, di questa figura escatologica, la realizzazione in Cristo. Egli è il Buon Pastore che'dà là vita per le sue pecore e le conduce nei pascoli (Gv 10, 10-11). I Padri affermano esplicitamente che egli e il Pastore annunciato dai Profeti e a lui applicano i testi (**Cipriano**, *Test*. 1, 14: CSEL 14). Si tratta insomma del principio fondamentale della tipologia neotestamentaria,

[334] *Ibid*., p. 199.

[335] *Ibid*., pp. 197-198.
[336] *Ibid*., p. 198.

[337] Vedi in particolare Is. 49, 10; Ez., 34, 1ss; Zac. 11, 4ss.

consistente appunto nell'affermazione che le realtà escatologiche si realizzano in Cristo.

Il **Salmo 22** è uno svolgimento liturgico di cui è [pag. 251] lecito supporre una relazione con il tema dei Profeti.[338] Avrà quindi per oggetto l'annuncio del Pastore escatologico. Ma a questo tema si unirà quello del banchetto escatologico considerato nel capitolo precedente. Il tema del banchetto messianico acquista dunque un netto colorito pastorale.

I Padri ci mostreranno di questo tema due modi di realizzazione diversi e tuttavia paralleli. Da una parte, il tema del Buon Pastore in lotta contro le potenze del male, che trionfa di esse ed introduce le pecore nei pascoli paradisiaci è presentato nell'ambito della teologia della morte e del martirio. Come ha osservato il QUASTEN, il Buon Pastore, eccezion fatta per i battisteri, appare soprattutto sui sarcofagi.[339]

**[Salmo 22 e liturgia dei defunti]**

Un'altra prova è fornita dalla preghiera della liturgia dei morti. Cristo è il pastore che sottrae la pecora ai lupi voraci - i demoni - che tentavano di impedirle l'accesso al cielo.

Il testo più notevole, in considerazione soprattutto del suo carattere arcaico, è quello della **Passione delle sante Perpetua e Felicita**. Nella prima visione Perpetua scorge una scala che sale fino al cielo e su cui è disteso un drago. Ella riesce tuttavia a raggiungerne la sommità: *E là vidi un immenso giardino al centro del quale sedeva un uomo dai capelli bianchi, vestito da pastore, grande, in atto di mungere le pecore; altri uomini, vestiti di bianco, lo circondavano. Egli mi chiamò a se e mi offri un boccone di formaggio che aveva fatto con le sue mani. Io lo ricevetti a mani giunte e lo mangiai* (4, 8-10). Il Paradiso celeste è presen- [pag. 252] -tato [presentato], nella linea del **Salmo 22**, in forma di ridente giardino dove un pastore è circondato da pecore e da uomini vestiti della bianca tunica dei battezzati, che ricevono l'**Eucaristia** celeste.

**[Salmo 22 e liturgia celeste]**

Volendo una prova ulteriore dell'antichità di questa rappresentazione del Pastore celeste che accoglie i santi nei pascoli eterni, ci si riporti al primo testo dedicato

[338] Vedi A. ROBERT, *Les attaches littéraires de Pro*Vedi *1-9*, ReVedi Bibl., 1934, pp. 374 ss.

[339] 2 J. QUASTEN, *Der Gute Hirte in fruehchristlicher Totenliturgie und Grabenkunst*, Misc. Mercati, I, pp. 373 ss.

al martirio, **all'Apocalisse** di san **Giovanni**. Vi si troverà una visione che assomiglia singolarmente a quella di Perpetua e che può già costituire una traccia dell'influenza del **Salmo 22** sulle rappresentazioni escatologiche. Si legge infatti al capitolo 7: *Coloro che vestono tuniche bianche, vengono dalla grande tribolazione. Essi hanno lavato le loro vesti e le hanno imbiancate nel sangue dell'Agnello. E colui che è assiso in trono li accoglierà sotto la tenda; essi non avranno più fame, non avranno più sete, poiché l'Agnello che è in mezzo a loro sarà loro Pastore e li condurrà alle sorgenti delle acque della vita* (Ap 7, 13-17).
Ma il messaggio cristiano non consiste soltanto nell'annuncio della salvezza celeste, ma altresì di quella già acquistata mediante il **Battesimo** e l'**Eucaristia**.
Vedremo così come la tipologia escatologica del **Salmo 22** presenti anche una forma sacramentaria. Appunto questa ha costituito l'oggetto del nostro studio, ma era altrettanto importante rintracciarne la genesi. Il celeste banchetto cui il pastore invita le pecore nei pascoli eterni è già anticipatamente realizzato nei sacramenti.
Non a torto dunque i Padri ci mostrano nelle acque ristoratrici del **Salmo 22** la figura del **Battesimo**, nella mensa apparecchiata quella del banchetto eucaristico, nel calice inebriante quella del sangue prezioso. [pag. 253]

**[Conclusione]**
Una delle conclusioni che si possono trarre da questo studio è l'influenza esercitata dal Vecchio Testamento sulle rappresentazioni del cristianesimo primitivo. Il Cerfaux ha dimostrato come il *theologumenon* della redenzione, in quanto annientamento ed esaltazione del Servo, dipenda da **Isaia** 53.
Si vedrà più oltre che la teologia dell'ascensione e della sessio alla destra deriva a sua volta dal **Salmo 109**. È ormai evidente quanto il **Salmo 22** abbia influito sulle rappresentazioni escatologiche e sacramentarie del cristianesimo antico: ha informato di se le rappresentazioni espresse negli affreschi catacombali e nelle visioni dei martiri; ha fornito i temi secondo cui i primi cristiani hanno voluto rappresentarsi la loro prima iniziazione la cui testimonianza e affidata alle pitture delle catacombe. Ed è ancora al **Salmo 22** che la messa romana fa eco allorché esalta il calice meraviglioso del sangue di Cristo che diffonde la sobria ebbrezza.

[pag. 254]

# *Capitolo dodicesimo*
# IL CANTICO DEI CANTICI

**[Le nozze di Dio con il suo Popolo, la sua Chiesa]**

I Profeti del Vecchio Testamento hanno rappresentato l'alleanza tra il Signore ed Israele nel deserto dell'**esodo** come un'unione nuziale. Unione che non era che la prefigurazione di un'altra, più perfetta, che avrebbe avuto luogo alla fine dei tempi, col nuovo **esodo**: *La condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore* (Osea 2, 16).

Secondo alcuni esegeti il ***Cantico dei Cantici*** sarebbe appunto la profezia di queste nozze future:[340] l'epitalamio delle nozze escatologiche dell'Agnello descritto dalla Apocalisse: *Vidi discendere dal cielo una nuova Gerusalemme, vestita come una sposa adorna per il suo Sposo* (21, 2).

Il Nuovo Testamento ci mostra queste nozze escatologiche realizzate nell'incarnazione del Verbo che contrae un'alleanza indissolubile con la natura umana (Gv 3, 29). E la definitiva realizzazione di esse si avrà quando lo Sposo ritornerà; alla fine dei tempi, e le anime dei giusti formeranno un corteo nuziale per andargli incontro (cf. Mt 25, 1-3).

Ma tra la loro inaugurazione e la loro consumazione alla Parusia, le nozze di Cristo e della Chiesa conti- [pag. 255] -nuano [continuano], appunto, nella vita sacramentale. È questo un nuovo aspetto della teologia dell'iniziazione: l'aspetto nuziale, che non è il meno importante, interessando, in pari tempo, il **Battesimo** e l'**Eucaristia**.[341] Numerose sono le testimonianze riguardanti sia l'uno che l'altro sacramento.

[340] Vd. A. ROBERT, *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques*, in Vivre et penser (ReVedi Bibl.) 3, 1944, pp. 192ss.

[341] S. **Giovanni Crisostomo** definisce il complesso dell'iniziazione cristia na *nozze spirituali* (*Hom. Res.*: PG 50, 441 A).

**[Nuzialità e Battesimo]**

Per quanto concerne il **Battesimo**, il tema compare per la prima volta in **Tertulliano**: *Quando l'anima giunge alla fede, ricreata dall'acqua e dallo Spirito Santo merce la seconda nascita, è ricevuta dallo Spirito Santo. La carne accompagna l'anima nelle nozze con lo Spirito. O felice matrimonio, se non ammette adulterio* (*de Anima* 41, 4; Waszinck, 57-58. Vedi anche *de Res. Carn*. 63).

Identica è la concezione di **Origene**: *Cristo è lo sposo cui l'anima si unisce giungendo alla fede* (*Hom. Gen*., X; 4; Baehrens, 98). Come si vede, mentre per **Tertulliano** lo sposo è lo Spirito Santo, per **Origene** è Cristo.[342] Nel IV secolo **Didimo il Cieco** scriverà: *Nella piscina battesimale, cdlui che ha creato la nostra anima, la prende in sposa* (*de Trin.*: PG 39, 692 A).

L'**Eucaristia** è a sua volta presentata come unione nuziale tra Cristo e l'anima: *Cristo ha dato ai figli della camera nuziale la gioia del suo corpo e del suo sangue*, scrive **Cirillo di Gerusalemme** (PG 33, 1100 A). E **Teodoreto**: *Nutrendoci delle membra dello Sposo e bevendo il suo sangue, noi realizziamo un'unione nuziale* (PG 81, 128 B).

Non senza un certo fondamento il ***Cantico dei Cantici***, profezia delle nozze escatologiche, sarà dunque conside- [pag. 256] -rato [considerato] quale figura dell'iniziazione cristiana, festa delle nozze di Cristo con l'anima. A questa ragione se ne aggiunge una seconda di ordine liturgico. Il **Battesimo** era normalmente somministrato, nel IV secolo, durante la notte di Pasqua. Ora, è noto che il ***Cantico dei Cantici*** veniva letto, nella liturgia ebraica, durante il periodo pasquale.

Tutti sanno che la liturgia cristiana antica è stata fortemente influenzata dalla liturgia giudaica. È possibile quindi che anche qui la liturgia cristiana sia sottentrata a quella delle sinagoghe, additando nel **Battesimo** e nell'**Eucaristia** la realizzazione stessa del testo letto durante quel periodo liturgico.

Nell'interpretazione sacramentaria del ***Cantico dei Cantici***, è opportuno distin- guere due aspetti: da un lato, il Cantica nel suo complesso è considerato dai Padri come una figura dei sacramenti in quanto unione nuziale di Cristo con l'anima, nel che è da vedere un legittimo sviluppo del senso letterale del testo. Dall'altro i Padri stessi cercheranno di mettere in rapporto i diversi versetti del Cantico con i diversi aspetti della liturgia dell'iniziazione.

[342] WASZINCK, *Tertullien, de Anima*, pp. 456-457, che dà molti riferimenti.

A questo proposito troviamo elementi di valore disuguale. Alcuni hanno un fondamento scritturale: come nel caso dell'invito al banchetto (Cant 5, 1), altri, è il caso della spogliazione della tunica (Cant 5, 3), riposano su una antica tradizione comune. Abbiamo finalmente allegorie fondate su analogie esterne cui attribuiremo minor importanza.

**[Il Salmo 22 e l'ordine dell'iniziazione battesimale]**

Un commento particolareggiato del testo ci porterebbe a molteplici ripetizioni. Preferiamo perciò seguire l'ordine stesso dell'iniziazione battesimale. Come il **Salmo 22**, il Cantico è apparso quale figura complessiva dell'insieme dei sacramenti. [pag. 257]

La ***Procatechesi*** di **Cirillo di Gerusalemme** comincia così: *Il profumo della beatitudine giunge ormai fino a voi, o catecumeni. Già raccogliete i fiori spirituali per intrecciare le corone celesti. Il profumo dello Spirito Santo si diffonde: vi trovate nel vestibolo della dimora del re, possiate esservi introdotti dal re in persona. I fiori sono ormai apparsi sugli alberi: bisogna ora che il frutto maturi* (PG 33, 333 A).

Le allusioni al ***Cantico dei Cantici*** sono evidenti: *I fiori sono apparsi* (2, 12); *Il profumo si diffonde* (1, 2); *Il re introduce* (1, 4). I catecumeni sono sulla soglia del giardino del re, del Paradiso, ove stanno per celebrarsi le nozze: E folate d'aria paradisiaca giungono fino a loro.

**Ambrogio** precisa anche questo elemento, riferendo alla condizione del catecumeno un altro versetto del Cantico: *Attiraci. Noi corriamo dietro a te, per l'odore dei tuoi profumi* (1, 3). Questo odore paradisiaco, questo profumo dello Spirito Santo, è la grazia che proviene da Dio, merce la quale egli attira le anime al Paradiso: *Considera il significato di questo passo: tu non puoi seguire Cristo, se Cristo stesso non ti attira* (*de Sacr*. 5, 10: Botte 90).

E lo stesso testo è commentato nel *de Mysteriis*: *Attiraci, che possiamo respirare il profumo della risurrezione* (*de Myst*. 29: Botte 117).[343]

Si noti che, nel testo di **Cirillo di Gerusalemme**, il tema del profumo paradisiaco si unisce al tema della primavera. Gli inizi della catechesi sono come i fiori [pag. 258] primaverili i cui frutti saranno raccolti al **Battesimo**. Ora, non va

[343] Se si osserva che la Sposa prigioniera, ossia Israele, esprime il desiderio che il suo Sposo, il Signore, la faccia rientrare in Sion (A. ROBERT, op. cit., p. 204), la legittimità della applicazione del versetto al **Battesimo** risulta evidente; è col **Battesimo** che Dio fa rientrare l'umanità prigioniera, figurata da Israele, nella vera Sion: la Chiesa.

dimenticato che, come ricorda lo stesso **Cirillo** (PG 33, 837 B), il **Battesimo** si situa nel quadro della primavera.
La primavera, la stagione in cui Dio ha creato il mondo, è 1'*anniversario* della creazione.[344] La risurrezione di Cristo in primavera sta parimente a sottolinearne il carattere di nuova creazione.[345] E il **Battesimo** stesso è a sua volta una nuova creazione. Non solo il testo liturgico associa dunque il **Battesimo** alla primavera, ma lo stesso quadro stagionale risulta così sostanziato di significati simbolici.
Finora il candidato al **Battesimo**, pur respirando i profumi del Paradiso non vi e ancora stato ammesso. L'introduzione nella camera nuziale figurerà l'entrata nel battistero che inaugura le nozze sacramentali. È quanto le catechesi vedono prefigurato nel versetto: *Il re mi ha introdotto nei suoi penetrali*.
**Cirillo di Gerusalemme** commenta: *Finora voi siete rimasti fuori della porta. Possiate dire a voi stessi: Il re mi ha introdotto nei suoi penetrali* (PG 33, 428 A). Si è visto come la *Procatechesi* facesse già allusione a questo testo (333 A). **Ambrogio** lo riferisce all'ingresso nella sala del banchetto eucaristico (*de Sacr*. 5, 11: Botte 90). Altrove considera invece la camera dello Sposo come il luogo in cui si realizzano *i misteri del **Battesimo*** (*Exp. Psalm. 118*, 1, 17: CSEL, p. 17).[346]

**[Il rito della spogliazione]**
Abbiamo visto come il primo rito dopo l'entrata nel [pag. 259] battistero, consistesse nella spogliazione delle vecchie vesti. Ad esso riferito uno dei versetti, fra i più frequentemente citati nelle catechesi sacramentarie, del **Cantico dei Cantici**: *Ho deposto la mia tunica. Come rivestirla?* (V, 3).
**Cirillo di Gerusalemme** lo cita tre volte. In un primo brano, che non fa parte delle catechesi mistagogiche, egli illustra il simbolismo del versetto senza alludere direttamente al rito: *Spogliati dell'antico uomo e delle sue opere, e recita il versetto del Cantico: Ho deposto la mia tunica, come rivestirla?* (PG 33, 438 B).
Un secondo passo si riallaccia al **Battesimo** in generale: *Una volta purificato, farai che, in avvenire, le tue azioni siano lana pura e la tua tunica resterà immacolata, così che tu possa sempre dire: Ho deposto la mia tunica, come rivestirla?* (PG 33, 908 A).

[344] **Filone**, *de Spec. Leg*., 150; **Eusebio**, *de Pascha*: PG 23, 697A.

[345] **Cirillo di Gerusalemme**, PG 33, 836 A.

[346] Questa duplice interpretazione si spiega col fatto che **Ambrogio** traduceva ***cubiculum***, mentre il testo greco dava ***tamiéion***, cantina (*de Sacr*. 5, 11: Botte 90).

L'ultimo passo commenta il rito stesso della spogliazione: *Appena entrati, avete deposto la vostra tunica, onde figurare la spogliazione del vecchio uomo e delle sue opere. Possa ormai l'anima non rivestir più la tunica che ha deposto, e dire, con le parole che il Cantico attribuisce alla Sposa di Cristo: Ho deposto la mia tunica, come rivestirla?* (PG 33, 1080 A).
Il tema non è soltanto di **Cirillo**. Anche **Ambrogio** sembra alludervi. Ma soprattutto **Gregorio di Nissa** l'ha svolto in quel suo ***Commento al Cantico***, così denso di risonanze sacramentarie: *Ho deposto la mia tunica, come rivestirla? La Sposa si impegna così a non indossare più la tunica che si è tolta, ma a contentarsi di una sola tunica, in ossequio al precetto dato ai discepoli. Questa tunica è la stessa che essa ha indossato uscendo, rinnovata, dal lavacro battesimale* (PG 46, 1004A).
Qui la Chiesa orientale sembra aver visto nel [pag. 260] versetto del Cantico una figura del **Battesimo**. S'è già spiegato, a proposito del simbolismo della spogliazione, quali aspetti del sacramento esprimesse, più particolarmente, questo rito.

**[Rito del Battesimo]**
Arriviamo così al rito battesimale propriamente detto. Il Cantico contiene non poche allusioni all'acqua che sono state interpretate in un senso battesimale. Il versetto: *I suoi occhi, simili a colombe sulle rive dei ruscelli, si bagnano nel latte* (5, 12), è da **Cirillo di Gerusalemme** riallacciato al **Battesimo** di Cristo, quando lo Spirito discende sulle acque del Giordano sotto forma di colomba: *Il versetto annunzia simbolicamente che in tal modo Cristo si manifesterà agli sguardi* (PG 33, 981 A).
**Ambrogio** si sofferma invece sull'allusione al latte, che significa la semplicità: *Il Signore battezza nel latte, cioè nella sincerità. E battezzati nel latte sono coloro la cui fede è retta* (Exp. Psalm. 118, 16, 21: CSEL, 364).[347] D'altronde *la fontana suggellata* del versetto 4, 12, significa per **Ambrogio** la necessità per il sacramento del **Battesimo** di conservarsi, appunto, suggellato, *senza essere né violato con atti, né divulgato con parole* (*de Myst*. 55: Botte 126).[348]

[347] Ma allude alla **colomba** del **Battesimo** a proposito del vers. 4, 1: *I tuoi occhi sono come colombe (de Myst*. 37: Botte 119).

[348] Anche **Teodoreto**, *Com. Cant*. 3: PG 81, 144 C. Ciò corrisponde al senso del testo che esprime l'inviolabilità dell'alleanza (Robert, op. cit., p. 208).

Il versetto dove più evidente è il simbolismo battesimale è incontestabilmente: *I tuoi denti sono come un gregge di pecore tosate che ritornano dal lavatoio* (4, 2). È stato particolarmente caro a **Ambrogio**, che lo cita nel *de Mysteriis*: *Lode non mediocre: la Chiesa* [pag. 261] *è paragonata a questo gregge di pecore, contenendo in sè le molte virtù delle anime che hanno deposto, col* ***Battesimo****, i peccati che le si erano attaccati* (*de Myst*. 38: Botte 119).
E il tema ricompare altrove: *Come le pecore, sazie del buon cibo e riscaldate dal calore del sole, si bagnano nel fiume e ne risalgono liete e pulite, così le anime dei giusti risalgono dal lavacro spirituale* (*Exp. Psalm. 118*, 16, 23: CSEL, 365-366).

**[Tipologia sacramentale dei denti]**
**Ambrogio** interpreterà poi l'allusione ai denti in relazione al fatto che, nei sacramenti del Nuovo Testamento, *i battezzati, sebbene purificati nel corpo, necessitano tuttavia di una ulteriore purificazione, ottenuta mercè il cibo e la bevanda spirituale, come nell'Antico Testamento la manna successe alla fonte dell'Horeb* (Ibidem, 29: CSEL, 367). Si tratta dunque dell'**Eucaristia** e della sua virtù di rimettere i peccati dopo il **Battesimo**.
**Agostino** ha senza dubbio mutuato questo simbolismo da **Ambrogio**. È noto come nel *de Doctrina Christiana*, egli lo citi quale esempio onde dimostrare quanto una dottrina, comune in se stessa, diventi seducente se presentata sotto i veli misteriosi dell'allegoria principio pericoloso che trasforma la tipologia biblica in un simbolismo letterario:[349] *Che significa, ti chiedo, che se qualcuno parla dei buoni e fedeli servitori di Dio che, deposti i fardelli del mondo, sono venuti al santo bagno battesimale, riesce meno gradito all'uditorio che se esprimesse lo stesso concetto servendosi del passo del Cantico dei Cantici ove è detto alla Chiesa: I tuoi denti sono un gregge di pecore che risalgono dal lavatoio? Il pensiero è lo stesso e tuttavia, non so perché, io con-* [pag. 262] *templo* [contemplo] *i santi con maggior piacere quando li vedo, come i denti della Chiesa, liberare gli uomini dai loro errori, e provo un vivo piacere nel vederli come pecore tosate che hanno deposto le preoccupazioni del secolo e risalgono dal lavatoio, cioè dal* ***Battesimo*** (*de Doctr. Christ*. 2, 6: PL 34, 38-39).
Tuttavia questa esegesi tanto discutibile non è solo un procedimento letterario che deriva da **Ambrogio** e **Agostino**, come quest'ultimo testo potrebbe lasciar supporre.

[349] Vedi H. MARROU, *St. Augustin et la fin de la culture antique*, p. 489.

La ritroviamo infatti in **Teodoreto** ancorché poco disposto all'allegoria. Si tratta quindi di una tradizione comune: *Penso che, con i greggi di pecore, lo Sposo ci indichi quanti in virtù del* ***Battesimo*** *sono stati purificati essendosi liberati dai loro peccati, secondo l'insegnamento di* ***Paolo*** *che parla 'del bagno dell'acqua con la parola'. Così, egli dice, i vostri denti sono puliti e purificati da ogni errore di parola, cosicchè sembriate simili a coloro che sono stati giudicati degni del* ***Battesimo*** *salutare* (*Com. Cant*., 2: PG 81, 129 B). Si avverte sullo sfondo di questi testi, un'assimilazione del Cantico alla liturgia dell'iniziazione tale da trascendere ogni interpretazione particolare.

Di ciò faranno fede le *Catechesi* di **Cirillo di Gerusalemme**, con cui entriamo senz'altro nella catechesi comune. Ora, anche **Cirillo** interpreta il testo in questione in senso battesimale, proponendone tuttavia una diversa versione simbolica: *L'anima, testè schiava, riceve ora il Signore stesso come sposo; e questi, ricevendo l'impegno sincero della sua anima, esclama: Sei bella, mia diletta, sei bella. I tuoi denti sono simili ad un gregge di pecore ciascuna delle quali reca due gemelli. Egli parla dei denti in considerazione della pro-* [pag. 263] *-fessione* [professione] *di fede proferita da un cuore sincero*[350] *e dei gemelli, della doppia grazia, realizzata mercé l'acqua e lo Spirito* (PG 33, 446 C).

È evidente il riferimento del testo al **Battesimo** e come tale applicazione fosse diversamente interpretata. Il **Battesimo** non e rappresentato dal lavatoio, ma dai gemelli cui allude il seguito del versetto.[351]

**[Salmo 22 e tunica bianca]**

All'uscita del **Battesimo**, risalendo dalla vasca, il neobattezzato è vestito della tunica bianca ed accolto in seno alla comunità cristiana. Ciò offre lo spunto per una delle più notevoli interpretazioni di **Ambrogio**.

Citando i versetti 1, 4 e 8, 5, egli ci rappresenta il battezzato nello splendore della grazia simboleggiata dalla veste di bianchezza abbagliante, mentre risale dalla piscina battesimale, circondato dall'ammirazione degli angeli: *La Chiesa adorna di queste vesti, ricevute mercé il lavacro di rigenerazione, dice nel Cantico: Io sono nera, ma sono bella, figlie di Gerusalemme (1, 3). Nera per la fragilità della condizione umana, bella per la grazia: nera perché viene di tra i peccatori, bella*

[350] Il confronto fra i denti e la professione di fede è fatto anche da **Ambrogio** (CSEL, 367).

[351] La mirra di 5, 1 e 6, 1 è anche figura del **Battesimo** come conformità alla morte di Cristo, secondo **Gregorio di Nissa** (PG 44, 1016 D) e **Teodoreto** (PG 81, 148 C).

*perché resa tale dal sacramento della fede. E vedendo tali vesti, le figlie di Gerusalemme, stupite, esclamano: Chi è costei che sale vestita di bianco? (8, 5). Ella era nera, com'è improvvisamente diventata bianca?* (*de Myst*. 35: Botte 118-119).[352] [pag. 264]

**[Lo stupore degli angeli]**

Neppure gli angeli possono sopportare lo splendore che irradia il neobattezzato. E ciò evoca, nello spirito di **Ambrogio**, la scena dell'ascensione: *Perfino gli angeli esitarono quando Cristo risorse, le potenze dei cieli esitarono vedendo come, sebbene carne, salisse al cielo. Cosi chiedevano: Chi è questo re della gloria? E allorche alcuni dicevano: Apritevi, porte eterne, e il re della gloria passerà - altri ancora dicevano: Chi è questo re della gloria? Anche in* ***Isaia*** *vedrai che le Virtù dei cieli esiteranno chiedendosi: Chi è costui che sale da Edom, che sale da Bosra, le vesti macchiate di rosso, nello splendore della sua bianca tunica?* (*de Myst*. 36: Botte 119).

È questa un'allusione al tema neotestamentario dello stupore degli angeli di fronte alla ascensione di Cristo che torna al Padre dopo la risurrezione nella gloria, abbagliante, del corpo trasfigurato.[353] Il sacramento dell'iniziazione si presenta dunque come una configurazione a Cristo che, risorto, ritorna al Padre. In altra parte, **Ambrogio** presenterà esplicitamente l'iniziazione come partecipazione all'ascensione: *L'anima battezzata nel latte, sale al cielo. Le Potestà l'ammirano chiedendo: 'Chi è costei che sale vestita di bianco'? E forte del Verbo di Dio, essa entra nelle regioni celesti* (*Exp. Psalm. 118*, 16, 21).

Sul tema, seducente, dell'ammirazione degli angeli di fronte ai neobattezzati, **Ambrogio** ritornerà nel *de Sacramentis*. In questo passo egli la pone invece in relazione con la processione dal battistero alla chiesa: *Non ti resta che venire all'altare. Avviati. Gli angeli ti hanno visto. Vi hanno visto quando siete giunti, hanno visto la natura umana, già* [pag. 265] *macchiata delle tristi tracce del peccato, brillare improvvisamente d'un vivo splendore. Hanno allora esclamato: Chi è costei che sale dal deserto vestita di bianco? Anche gli angeli sono dunque pieni di ammirazione. Vuoi sapere perché? Ascolta l'apostolo* ***Pietro****, quando dice che le cose conferiteci sono quelle che gli angeli desiderano vedere, e che*

[352] La parola **nera** indica le sofferenze dell'esilio (ROBERT, op. cit., p. 204). L'applicazione allo stato dell'uomo prima del **Battesimo** è giustificata.

[353] P. BENOIT, L'Ascension, in ReVedi Biblique, 1949, pp. 161 ss.; sull'applicazione del **Salmo 23** all'ascensione, Vedi più avanti, p. 409.

*occhio non ha visto ne orecchio udito ciò che Dio ha preparato a coloro che lo amano* (*de Sacr*. 4, 5: Botte 19).
Il **Battesimo** raggiunge qui la pienezza del suo significato. Se, per gli occhi visibili, non v'è che un'unica tunica bianca, e una processione notturna, gli angeli, che vedono la realtà delle cose, ammirano l'avvenimento straordinario che si sta realizzando. Il **Battesimo** è un avvenimento tale da interessare l'intera creazione spirituale: un avvenimento inaudito che gli angeli non osano contemplare. Il testo citato da **Ambrogio** dipende senza dubbio dalla 1Pt (1, 12).
Ciò che conta è la relazione stabilita fra il **Battesimo** e la realtà cui, dice la Lettera, gli angeli assistono stupiti. I sacramenti appaiono allora come i grandi avvenimenti della storia sacra, le *mirabilia* che colmano di se l'intervallo tra la gloriosa Ascensio e la gloriosa Parusia, e il cui ordito costituisce questa scia folgorante di opere divine di cui gli angeli stessi, attoniti, non possono sostenere lo splendore.
Se **Ambrogio** ha particolarmente sviluppata questa tipologia, egli non è tuttavia che l'erede della tradizione mistagogica. Le *Catechesi* di **Cirillo di Gerusalemme** ci offrono, infatti, un commento analogo al passo citato. Nella catechesi sul **Battesimo**, **Cirillo**, onde stimolare il desiderio dei catecumeni, li previene circa l'iniziazione, e dice: *I cori angelici vi circonderanno chiedendo* [pag. 266] *Chi è colei che sale, vestita di bianco, appoggiandosi al suo Sposo?* (Pg 33, 448 B). Il **Battesimo** è presentato come partecipazione all'ascensione di Cristo al disopra dei cori angelici. Attraverso questi simboli, la più profonda teologia dei Padri ci si viene, poco a poco, rivelando.

**[L'accoglienza da parte di Cristo]**
Ma non soltanto gli angeli ammirano il battezzato, che, vestito dello splendore abbagliante della grazia, sale dalle acque purificatrici. Cristo stesso lo accoglie celebrandone la bellezza. L'esegesi di **Ambrogio** ricalca puntualmente quella di san **Cirillo**, di modo che la dipendenza ne risulta evidente. Infatti, quest'ultimo, dopo il testo testè citato, continua: *Colei che prima era serva riceve ora il Signore come sposo. E questi, accogliendone la promessa sincera, esclama: Tu sei bella, o amata, tu sei bella* (PG 33, 448 B).
Il **Battesimo** si definisce pienamente come mistero nuziale. L'anima, finora semplice creatura, diventa la sposa di Cristo. Emergendo dall'acqua battesimale dove l'ha purificata nel suo sangue, Cristo l'accoglie, vestita della bianca veste nuziale e riceve il giuramento chè gliela unisce per sempre.

In termini analoghi **Ambrogio** prosegue, dopo il passo citato: *Cristo, vedendo la sua Chiesa in vesti bianche, quella Chiesa per cui egli stesso, come hai visto nel profeta* ***Zaccaria****, aveva indossato una veste di vergogna, vedendo l'anima purificata e lavata dal bagno battesimale, esclama: 'Sei bella, o mia diletta, sei bella; i tuoi occhi sono simili a colombe e non vi è macchia in te, poiché la colpa è stata abolita nell'acqua'* (*de Myst*. 37: Botte 119).
È conservato il paragone degli occhi con le colombe: *Gli occhi sono belli come colombe poiché sotto forma di colomba lo Spirito Santo è disceso* [pag. 267] *dal cielo* (*de Myst*. 27: Botte 119). È lo Spirito Santo, diffuso nell'anima dal **Battesimo**, che le conferisce la bellezza di cui è adorna.

**[Il dialogo nuziale]**
Ha allora luogo il celebre dialogo per cui il **Battesimo** risulterà congiunto agli altri sacramenti. Per quanto colma l'anima desidera ancora: *Io ti prenderò e ti condurrò nella casa di mia madre e tu mi istruirai* (8, 1-2). *Come vedi, sebbene colma dei doni della grazia, ella desidera sempre più internarsi nei sacramenti e consacrarsi tutta a Cristo. Ella chiede ancora, pretende altro amore e prega le figlie di Gerusalemme, cioè le anime dei fedeli, che lo chiedano a suo nome, nella speranza che, per loro tramite, il suo Sposo sia indotto ad un amore più generoso nei suoi confronti* (*de Myst*. 40: Botte 120).
Si palesa, oltre il velo dei riti, il significato profondo del mistero sacramentale. È il mistero dell'amore di Dio per l'anima, che a sua volta risveglia l'amore dell'anima per Dio. Attraverso simboli che sembrano allontanarci dalla lettera dei sacramenti, ci è rivelata invece la loro più intima verità.

**[Signaculum o sfraghìs]**
All'aspirazione dell'anima, Cristo risponde: *Il Signore Gesù, toccato egli stesso da tanto ardore, dalla grazia di una tale bellezza non oscurata da macchia alcuna nei battezzati, dice alla Chiesa: Mettimi come un* ***sigillo*** *sul tuo cuore, come un marchio sul tuo braccio. Ciò significa: Sei bella, o mia diletta, sei bella e in te non v'è difetto alcuno. Mettimi come un sigillo sul tuo cuore, come un sigillo che faccia brillare la tua fede nella pienezza del sacramento. Le tue opere brillino del pari e- mostrino l'impronta di Dio, alla cui immagine fosti creata. Nessuna persecuzione diminuisca il tuo amore, né* [pag. 268] *le grandi acque possano*

*travolgerlo. Perciò hai ricevuto il sigillo spirituale* (*de Myst*., 41: Botte 120-121).[354]

L'allusione alla cresima è certa. Il ***signaculum spiritale*** è l'espressione latina equivalente alla ***sfraghìs*** greca. Il ***signaculum*** che la sposa del Cantico si pone sul cuore, simboleggia appunto tale sigillo. Gli elementi posti in evidenza da **Ambrogio** coincidono pienamente con la cresima, complemento (*plenum*) appunto atto ad accrescere la luce della fede e a fortificare l'amore. Identica interpretazione ci dà, del versetto, il *de Sacramentis*.

**Ambrogio** spiega che, sebbene il sacramento sia opera di tutte le tre Persone, indivisibilmente, ciascuna di esse agisce secondo i modi che le son propri: *Come? Dio ti ha unto, il Signore ti ha segnato col sigillo ed ha posto lo Spirito Santo nel tuo cuore. Hai così ricevuto lo Spirito Santo nel tuo cuore. Ricevi ora un'altra cosa, poiché come lo Spirito è nel tuo cuore, anche Cristo è nel tuo cuore. In che modo? Lo troverai nel* ***Cantico dei Cantici****: Mettimi come un sigillo sul tuo cuore. Tu sei stato dunque contrassegnato dell'impronta della sua croce, dell'impronta della sua passione. Hai ricevuto il sigillo a sua immagine, perché a sua immagine tu risorga e viva* (*de Sacr*. 6, 6-7: Botte 99).

Il ***signaculum*** non allude che al segno di croce tracciato in fronte. Ma, come osserva **Ambrogio**, si tratta anche di una unzione. Questo ulteriore aspetto del rito, egli vedeva prefigurato nel versetto 1, 2: *Il tuo nome è un olio profumato sparso* (*de Myst*. 29: Botte 117). [pag. 269]

Il versetto è similmente interpretato da **Teodoreto**, in senso sacramentario. Ma si tratta della consagnatio, che, come s'è visto, precedeva, in Antiochia, il **Battesimo**: *Se vuoi dare di questo versetto un'interpretazione più sacramentaria, ricordati della santa iniziazione* (***mystagoghìa***) *in cui gli iniziati, dopo la rinuncia al tiranno e la confessione del re, ricevono, quasi una specie di sigillo* (***sfraghìs***) *reale, l'unzione con l'olio profumato spirituale, essendo provvisti nell'olio, come in un segno, della grazia invisibile dello Spirito Santissimo* (PG 81, 60 C).

Ma ritorniamo ad **Ambrogio**, che nel ***signaculum*** impresso sul cuore e nel nardo odorifero, riconosce il simbolo della cresima. Neppure di questa nuova grazia, che segna un accrescimento, l'anima è paga. Essa aspira a molto di più: *Serbando nascosta la sublimità dei sacramenti celesti ed allontanando da sè gli assalti impetuosi del vento, essa aspira alla dolcezza della grazia della primavera e*

[354] Anche qui l'interpretazione patristica si attiene rigorosamente al senso letterale. Il sigillo significa che JHVH chiede ad Israele di restargli fedele (A. ROBERT, op. cit., p. 210). Ma il sigillo battesimale è appunto l'espressione dell'impegno di reciproca fedeltà fra Dio e l'anima.

*sapendo che il suo giardino non può dispiacere a Cristo, invoca lo Sposo dicendo:' Venga il mio diletto nel suo giardino e mangi il frutto dei suoi alberi'* (4, 16). *Essa possiede infatti alberi carichi di frutta che immergono le loro radici nelle acque della piscina sacra* (*de Myst*. 56: Botte 127).

L'anima purificata, fatta paradiso, continua a desiderare. Ora vuol accogliere in sé lo Sposo perché l'unione sia consumata. In altra parte **Ambrogio** vede nel testo l'invito, rivolto dalla Chiesa a Cristo, a venire nell'anima dei battezzati mediante l'**Eucaristia**: *Ti sei accostato all'altare, hai ricevuto la grazia di Cristo, hai ottenuto i sacramenti celesti. La Chiesa si rallegra della redenzione di un numero grande di anime, come di una gioia spirituale, vedendo ritta, intorno a sè, la sua fami-* [pag. 270] *-glia* [famiglia], *vestita di bianco. Troverai ciò nel Cantico dei Cantici. Essa invoca Cristo nella sua gioia ed ha allestito una sala degna di un banchetto celeste. Perciò dice Venga il mio diletto nel suo giardino, mangi il frutto dei suoi alberi. Chi sono questi alberi? In Adamo, tu eri diventato legno arido, ora, per la grazia di Cristo, gli alberi carichi di frutta pullulano* (*de Sacr*. 5, 14: Botte 91).

Cristo risponde all'invito e viene a visitare il giardino della sua Sposa: *Il Signore Gesù accetta volentieri e risponde alla sua Chiesa con celeste condiscendenza: 'Sono sceso nel mio giardino, o mia promessa, ho colto la mirra ed il nardo, ho mangiato il pane ed il miele, ho bevuto il vino ed il latte'* (5, 1) (*de Sacr*., V, 15; cfr. de Myst. 57).

**Ambrogio** riconosce qui la descrizione del banchetto eucaristico: *L'iniziato comprende perché egli parli di nutrimento e di bevanda* (*de Myst*. 57: Botte 127). E nel *de Sacramentis*, ove non è vincolato dal segreto dell'arcano, più esplicitamente scrive: *Vedi come in questo pane non sia amarezza alcuna, ma soltanto dolcezza. Vedi di quale natura sia questa gioia incontaminata* (5, 17: Botte 92).

Ma in questo versetto solo l'allusione al pane e al vino suggerisce ad **Ambrogio** un significato eucaristico. Il versetto seguente, al contrario, contiene l'invito stesso, rivolto dallo Sposo alle anime a partecipare al banchetto delle sue nozze con la Chiesa.

È quanto afferma **Gregorio di Nissa**: *Per coloro cui è noto il significato profondo della Scrittura, non v'è differenza tra ciò ch'è detto nel Cantico: Mangiate, amici, inebriatevi, miei diletti - e l'iniziazione sacramentale* (***mystagoghìa***) *degli Apostoli. Infatti, tanto qui che là il testo dice: Mangiate* [pag. 271] *e bevete* (PG 44, 989 C).

Si potrebbe obiettare, osserva tuttavia **Gregorio**, *che nel testo evangelico non si parla d'ebbrezza. Ma quest'ebbrezza è Cristo stesso, che opera l'estasi dalle realtà inferiori alle celesti* (PG 44, 989 D).

L'invito all'ebbrezza dello Sposo del Cantico è interpretato analogamente nelle catechesi: *La Chiesa di fronte a tanta grazia, la celebrazione da parte di Cristo del banchetto nuziale, invita i suoi figli, invita i vicini ad accorrere ai sacramenti: Mangiate, amici, bevete, inebriatevi, miei diletti. Di ciò che mangiamo e beviamo lo Spirito Santo ci ha detto per voce del profeta: Gustatene, provate quanta dolcezza è nel Signore. Cristo è in questo sacramento. Perché esso è corpo di Cristo, non in quanto elemento corporale, ma spirituale* (*de Myst*. 58: Botte 127).

E nel *de Sacramentis*, celebrando la sobria ebbrezza prodotta dal vino eucaristico: *Ogni volta che ne bevi*, egli scrive, *ti sono rimessi i peccati e ne sei inebriato in spirito. Colui che è ebbro di vino vacilla ed è titubante, colui che è inebriato dello Spirito è radicato in Cristo. Meravigliosa ebbrezza, che genera la sobrietà dello spirito. Ecco quanto andava detto a proposito dei sacramenti* (5, 17).[355]

Con la sobria ebbrezza suscitata dal vino eucaristico, la sete dell'anima è finalmente placata. Al termine della iniziazione sacramentale essa è passata dalle cose terrene alle celesti. Perciò l'**Eucaristia** segna la conclusione dei sacramenti.

Va tuttavia osservato come, in questa celebrazione del banchetto delle nozze tra la Chiesa e Cristo, realizzate dall'**Eucaristia**, l'aspetto nuziale non sia sottolineato e il simbolismo non sia diverso da quello [pag. 272] del convito del Libro della Sapienza o del calice inebriante del **Salmo 22**.

Dall'interpretazione di altri versetti del Cantico, in cui non solo il banchetto nuziale, ma l'unione nuziale stessa figura l'unione di Cristo e dell'anima consumata nell'**Eucaristia**, risulta l'aspetto più specificamente nuziale di questa.

**Ambrogio** ci riconduce al primo versetto del ***Cantico***: *Ti sei avvicinato all'altare, il Signore Gesù ti chiama, si tratti di te o della Chiesa, e ti dice Mi baci egli dei baci della sua bocca. L'espressione può applicarsi altrettanto bene a Cristo che a te: tu vuoi riferirla a Cristo. Come vedi, tu sei puro d'ogni peccato poiché le tue colpe furono cancellate. Perciò egli ti giudica degno dei sacramenti celesti e t'invita al celeste banchetto: Mi baci egli dei baci della sua bocca. Tu puoi riferire a te stesso il versetto. Vedendoti puro d'ogni peccato e degno di accedere all'altare di Cristo - e che altro rappresenta l'altare se non il corpo di Cristo? -*

[355] Vedi anche *de Cain et Abel*, I, 20-21: CSEL, 356-357.

*alla vista dei meravigliosi sacramenti tu esclami: Mi baci egli dei baci della sua bocca, ossia, mi dia Cristo un suo bacio* (*de Sacram*. 5, 5-7: Botte 89-90). La comunione eucaristica per cui il corpo di Cristo è posto sulle labbra del battezzato purificato dai suoi peccati è veramente il bacio dato da Cristo all'anima, espressione dell'unione d'amore che egli contrae con essa. L'unione nuziale figura qui direttamente l'eucaristia.

Analogamente **Teodoreto**: *Se alcuno, che ha pensieri bassi, è turbato dalla parola **bacio**, consideri come, al momento del sacramento, ricevendo le membra dello Sposo, noi lo baciamo e lo abbracciamo, ce lo applichiamo, con gli occhi, sul cuore, immaginiamo una specie di stretta nuziale e pensiamo di unirci a lui* [pag. 273] *e di abbracciarlo e baciarlo, poiché l'amore, come vuole la Scrittura, è tale da bandire ogni timore* (PG 81, 53 C). Il testo ancora più esplicito di quello di **Ambrogio**, procede tuttavia dalla medesima ispirazione.

La comunione eucaristica è effettivamente considerata una unione nuziale: è la consumazione dell'agape, della carità, mediante l'unione. Il concetto riaffiorerà altrove. Commentando l'espressione *giorno di nozze*,[356] **Teodoreto** la riferisce all'**Eucaristia**, e scrive: *Cibandoci delle membra dello Sposo e bevendo il suo sangue, realizziamo con lui una* unione (***koinonìa***) *nuziale* (128 A).

L'intera tradizione catechistica è dunque concorde nell'individuare nel ***Cantico dei Cantici*** una figura dell'iniziazione cristiana. Il fondamento di tale ipotesi è molto chiaro. Dal momento che il Cantico è la profezia delle nozze escatologiche del Messia e del nuovo Israele, si è in diritto di vederne la realizzazione nei sacramenti cristiani dove si effettuano le nozze perpetue tra Cristo e la sua Chiesa.

È lecito tuttavia chiedersi se tale interpretazione sacramentaria della teologia nuziale possa farsi forte del Nuovo Testamento. Ebbene, vi è un testo in cui il mistero del battesimo e dell'**Eucaristia** è presentato come la realizzazione delle nozze escatologiche: si tratta della Lettera agli Efesini: *Uomini, amate le vostre mogli come Cristo ha amato la Chiesa e per essa ha dato se stesso, per santificarla, avendola purificata con l'acqua battesimale, con la virtù della parola, onde farla comparire davanti a sé, questa Chiesa, senza* [pag. 274] *colpa ed immacolata... Chi ama sua moglie la nutre e la circonda di premure, come fa Cristo con la Chiesa, poiché noi siamo le membra del suo corpo. Perciò 'l'uomo*

[356] Questa espressione indica, nel testo del Cantico, l'avvenimento escatologico (ROBERT, op. cit., p. 207). Tale avvenimento è realizzato appunto dalla iniziazione cristiana.

*e la donna diventeranno una sola carne'. Grande è questo mistero; voglio dire: in rapporto a Cristo e alla Chiesa* (5, 25-32).

L'interesse del testo consiste anzi tutto nel dimostrare come il rito battesimale possa riallacciarsi al tema nuziale. Vi vediamo infatti apparire il motivo del bagno nuziale. Dom CASEL ha dimostrato come si tratti di una allusione ad un rito particolare del mondo antico consistente nel bagno inaugurale dei futuri sposi.[357] Si trattava di un bagno sacro che, per quanto riguardava la sposa, indicava la consacrazione al culto della famiglia in cui entrava.

In questo bagno **Paolo** scorge la figura del **Battesimo**. Si noti soprattutto che se il bagno costituisce una purificazione, la piena santificazione è costituita appunto dall'unione nuziale stessa. Evidentemente si fa allusione all'**Eucaristia**, con la quale Cristo e l'anima diventano un'unica carne, come lo sposo e la sposa.[358] È appunto quanto ci mostravano i Padri nell'esegesi del ***Cantico dei Cantici***.

Ciò è stato segnalato da **Metodio d'Olimpo**. Le nozze di Cristo e della Chiesa, consumate sulla croce, proseguono nella Chiesa mediante il **Battesimo** e l'**Eucaristia** *Il Verbo di Dio è sceso per unirsi alla sua sposa, morendo volontariamente per essa, onde renderla gloriosa ed immacolata nel bagno di purificazione. La Chiesa non* [pag. 275] *potrebbe altrimenti concepire i credenti e rigenerarli mediante il bagno della rigenerazione, se Cristo non tornasse a morire, non si unisse alla sua Chiesa e non le infondesse la forza del suo costato onde tutti i nati dal bagno battesimale possano crescere* (*Convito* 3, 8).

**[Conclusione]**

Il **Battesimo** rigenera dunque perpetuamente i cristiani immergendoli nella morte di Cristo, e l'**Eucaristia** li fa perpetuamente crescere vivificandoli con la forza del suo costato, ossia con la comunione della sua carne risorta. L'intera iniziazione sacramentaria diventa così l'espressione del mistero nuziale. Il testo paolino ci confermerà finalmente l'interpretazione delle figure incontrate finora.

Il **Battesimo** e l'eucaristia sono un mistero nuziale, poiché il mistero della passione è la realizzazione delle nozze escatologiche del Verbo e del nuovo Israele e l'iniziazione cristiana è la continuazione del mistero della passione.

[357] Le bain nuptiale de l'Eglise, in Dieu vivant, 4, pp. 43-44.

[358] Questa interpretazione eucaristica della Ef 5, 31 è data espressamente dal Crisostomo nel suo Commentario della Epistola agli Efesini.

[pag. 276]

# *Capitolo tredicesimo*
# Le figure Neotestamentarie

**[Vangeli e sacramenti]**

Una delle conquiste dell'esegesi contemporanea consiste nell'aver dimostrato come i Vangeli siano sostanziati di allusioni ai sacramenti. Nella misura infatti in cui vi si scorge, oltre che un documento storico della vita di Cristo, l'espressione stessa della fede e della vita della comunità cristiana, essi presentano quasi un duplice piano: le realtà dell'esistenza terrena di Cristo si trasformano in altrettante figure della sua vita gloriosa nella Chiesa, quale particolarmente si esprime nella vita sacramentale.

I riferimenti all'acqua viva od alle abluzioni, alla raccolta delle spighe o alla moltiplicazione dei pani acquistano così risonanze battesimali ed eucaristiche. Tale la tesi svolta da Oscar CULLMANN in *Urchristentum und Gottesdienst* e da Harald SAHLIN in *Zur Typologie des Johannesevangeliums*.[359]

Non è possibile studiare tutte le allusioni sacramentarie contenute nei Vangeli; del resto noi stessi ne abbiamo già segnalate molte: la moltiplicazione dei pani, l'acqua e il sangue scaturiti dalla ferita al costato, la raccolta delle spighe in giorno di sabato, la lavanda dei [pag. 277] piedi. Figure che si situano nel prolungamento diretto di episodi veterotestamentari quali, in particolar modo, la manna e la roccia di Horeb.

Il Vangelo secondo **Giovanni** si compone dunque di tre dimensioni simboliche, la vita di Cristo proiettata sullo sfondo dell'**esodo** diventa a sua volta figura della vita sacramentale della Chiesa. Ci occuperemo di due soli episodi del vangelo di **Giovanni**, ma tali da schiuderci nuove prospettive sulla simbolica sacramentaria. Il primo, quello della piscina di Betsaida, si ricollega al **Battesimo**; il secondo, delle nozze di Cana, all'**Eucaristia**.

[359] Vedi anche E. HOSKYNS, *The fourth Gospel*, Londra, 1948; A. CORREL, *Consummatum est*, Upsala, 1950.

**[Guarigione del paralitico]**

Il quinto capitolo del vangelo di san **Giovanni** narra la guarigione di un paralitico operata da Gesù alla piscina di Betsaida.

La tradizione cristiana antica ha scorto nell'episodio una figura del **Battesimo**. **Tertulliano**, **Didimo**, **Ambrogio** lo commen-tano nelle loro catechesi. Ne fanno cenno le preghiere consacrative dell'acqua battesimale etiopiche ed egiziane.[360] Non solo: è uno dei motivi più frequentemente celebrati dai più antichi affreschi battisteriali.

La Cappella Greca, alla fine del II secolo, illustra l'episodio parallelamente a quello della roccia di Horeb, che è una figura battesimale. La cappella dei sacramenti lo mostra a lato del **Battesimo** di Gesù e di un pescatore che solleva un pesce, temi questi riferentisi al **Battesimo**. Si tratta dunque di una delle più comuni figure arcaiche del **Battesimo**.

Ora, la tradizione cristiana altro non è che Tespressione del Nuovo Testamento stesso. L'episodio assume infatti, nel Vangelo secondo **Giovanni**, un significato nettamente battesimale, tanto da lasciar supporre che [pag. 278] tale significato risalga alla comunità apostolica. La piscina di Betsaida era teatro di guarigioni miracolose, ma di tali miracoli beneficiava un solo individuo, in un momento determinato, e con la mediazione di un angelo. Gesù abolisce tali condizioni: è egli stesso la salute che opera in ogni momento, e senza mediazione, per qualsiasi uomo.

In tal modo egli si presenta come la realtà di cui la guarigione mediante l'intervento angelico era la figura. È inoltre da notare come la guarigione abbia luogo di sabato, ciò che scandalizza i Farisei: ma Cristo intende così affermare come egli sia il padrone, e la realizzazione stessa del sabato.[361]

Questa azione di Cristo presenta tuttavia alcuni caratteri particolari. Essa non è soltanto guarigione del corpo, ma a questa guarigione è connessa la remissione dei peccati (14-16). Come spesso nel Vangelo secondo **Giovanni**, la realtà visibile si pone quindi come segno della invisibile. I pani della moltiplicazione sono figure della parola di Dio e dell'**Eucaristia**. Ma, qui, di quale realtà tale segno è figura? Della remissione dei peccati: 1'oggetto stesso del **Battesimo**, il che ci orienta già in senso sacramentale. Ma come sempre in san **Giovanni** i sacramenti non sono desi-gnati soltanto nel loro contenuto, ma anche nel loro

[360] P. LUNDBERG, *La typologie bapt. dans l'Eglise ancienne*, p. 25.

[361] O. CULLMANN, op. cit., p. 87. H. SAHLIN aggiunge che l'episodio dimostra la superiorità del **Battesimo** cristiano sulle purificazioni ebraiche (op. cit., pp. 20-21 e 73).

segno. I pani della moltiplica-zione raffigurano il pane eucaristico. Il miracolo di Betsaida ha luogo, nei pressi d'una piscina onde ricordarci come i battesimi cristiani primitivi avvenissero in piscine d'acqua viva, allusione questa all'agitazione dell'acqua prodotta dall'angelo. La scena viene così ad indicare la [pag. 279] remissione dei peccati in relazione con la piscina d'acque vive, acquistando un preciso carattere di figura battesimale.

Ne risulta che i Padri erano nel vero quando interpretavano il testo in senso battesimale. **Tertulliano** è il primo ad esprimersi in tal senso: *Un angelo, col suo intervento, agitava le acque della piscina di Betsaida. I malati lo tenevano d'occhio, perché il primo ad immergervisi, dopo il bagno non aveva più motivo di lamentarsi dei suoi mali. La figura della guarigione del corpo annunciava profeticamente quella dello spirito, secondo la legge per, cui le realtà materiali precedono sem-pre in figura le spirituali. Così, progredendo la grazia di Dio nell'umanità, un po-tere sempre maggiore fu concesso all'angelo ed alle acque. E mentre allora essi non portavano rimedio che ai mali del corpo, ora guariscono l'anima; mentre non operavano, prima, che una salute temporale, restaurano ora la vita eterna; mentre allora salvavano una sola persona una volta all'anno, ora salvano, ogni giorno, delle moltitudini, distruggendo la morte merce la remissione dei peccati* (*de Bapt*. 5: PL 1, 1206).

Sarebbe difficile trovare un commento più preciso del racconto di san **Giovanni**. **Tertulliano** sottolinea mirabilmente gli elementi concernenti il simbolismo battesimale. In ambedue i casi si tratta di una virtù infusa alle acque. Virtù che nella piscina ebraica non otteneva tuttavia che la guarigione del corpo e procurava solo la salute temporale. Qui essa opera la salute spirituale e la remissione dei peccati. In entrambi i casi è presa in considerazione la virtù dell'acqua.

La piscina di Betsaida è la figura della piscina battesimale; ma la guarigione non [pag. 280] era concessa che una volta all'anno, mentre il **Battesimo** e somministrato ogni giorno e, infine, il beneficiato era, allora, una sola persona: qui sono moltitudini. **Tertulliano** rileva gli stessi elementi che costituiscono in san **Giovanni** il raffronto tra figura e sacramento.

Abbiamo trascurato un motivo dove si rivela più specificamente la teologia di **Tertulliano**: quello dell'angelo.[362] Secondo il nostro autore la funzione

[362]La testimonianza di **Tertulliano** è importante non solo per il significato del brano, ma anche per la sua autenticità. È noto infatti come molti importanti mss. del N. T. omettano il vers. 4 dove si parla dell'angelo. Vedi E. HOSKYNS, op. cit., p. 265. [Esso però manca anche. nel papiro Bodmer II, della fine del secolo II, pubblicato recentemente da VEDI Martin, Ginevra, 1956 (N.d.T.)].

dell'angelo rimane infatti in entrambi i casi. Esso ha solo maggiore importanza nel **Battesimo**: *Plus aquis et angelo accessit*. È questo il caposaldo di tutta l'esposizione di Tertulliano tendente a dimostrare come anche nel **Battesimo** cristiano un angelo agisce per mezzo dell'acqua, comunicandole la virtù purificatrice: *Avendo le acque ricevuta una virtù salutare merce l'intervento di un angelo, lo spirito è immerso nell'acqua attraverso il corpo ed il corpo purificato nell'acqua per mezzo dello Spirito* (ib., 4).

E **Tertulliano** porta degli esempi giustificativi. Fa vedere anzitutto come i pagani stessi riconoscano che i demoni agiscono per mezzo l'acqua, e cita i battesimi di iniziazione relativi ai riti di Iside e Mitra. *Ma procediamo oltre: non solo in questi falsi sacramenti gli spiriti impuri vengono a coprire le acque per farle servire ai loro malefizi* (*Ibid*., 5).

E **Tertulliano** porta altri esempi in questo senso *Forse che ciò non interessa anche le fonti oscure, i rivi selvaggi, le piscine termali, i canali e le cisterne delle* [pag. 281] *case, di cui si dice che facciano perdere il senno grazie ai poteri di uno spirito malvagio?*

Ma perché ricordare tutto ciò? *Per rendere meno difficile credere che un angelo di Dio sia presente nelle acque che devono essere preparate in vista della salvezza degli uomini, allorché un angelo cattivo frequenta abitualmente tale elemento per la loro perdizione*.

E **Tertulliano** dispone di un argomento ancor più efficace: *Se l'intervento dell'angelo nelle acque ti sorprende, sappi che ha dei precedenti*. E a questo punto interviene il testo della piscina di Betsaida.

L'elemento che più ci interessa dal punto di vista della teologia battesimale è la funzione assolta dall'angelo. A che cosa corrisponde? L'idea della presenza particolare di un angelo nel **Battesimo** non è originale di **Tertulliano**. La si trova già in **Origene**. Prima del **Battesimo** l'anima era in potere del diavolo, col **Battesimo** essa è affidata ad un angelo.[363]

Non solo: l'angelo è presente al **Battesimo** stesso. *Quando ti è stato somministrato il sacramento della fede erano presenti le virtù celesti, i ministeri angelici, la Chiesa dei primogeniti* (*Hom. Jos*. 9, 4). Ed egli sembra esserne addirittura il ministro: *Vieni, angelo, ricevi con la virtù della parola colui che e convertito dall'antico errore, dalla dottrina dei demoni; prendilo per somministrargli il* ***Battesimo*** *della seconda nascita* (*Hom. Ez*. 1, 7).



[363] A. BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis*, p. 23.

Vi è così nel **Battesimo** quasi un duplice ministro: il sacerdote visibile e l'angelo invisibile: *Sul piano visibile la piscina genera il nostro corpo visibile tramite il ministero del sacerdote; su quello invisibile lo Spirito di Dio rigenera il nostro corpo* [pag. 282] *e la nostra anima con l'assistenza degli angeli* (**Didimo il Cieco**, *de Trinit.*: PG 39, 672 C).

Come ha giustamente osservato Erik PETERSON,[364] questa presenza angelica agli atti liturgici e specialmente al **Battesimo** definisce il carattere ufficiale delle azioni sacramentali del culto cristiano. È altresì possibile che una relazione esista tra noi e la parte riservata agli angeli per quanto riguarda l'ingresso dell'anima nella vita eterna.

S'è sottolineato il frequente parallelismo tra le rappresentazioni battesimali e quelle funerarie, tanto accentuato da rendere talvolta impossibile discernere se un affresco alluda all'una od all'altra.

Ora, è nota la funzione degli angeli nella liturgia della morte; l'offertorio della messa romana dei morti allude altresì a san Michele; in taluni apocrifi vediamo perfino l'angelo purificare l'anima mediante una specie di **Battesimo** nel fiume di fuoco prima di introdurla alla presenza di Dio.[365] Se il **Battesimo** sacramentale è una anticipazione del **Battesimo** escatologico, la partecipazione dell'angelo dovrà dunque apparirci normale.

La concezione di **Tertulliano** viene così ad inserirsi in una intera tradizione pur acquistando un significato del tutto particolare: l'angelo del **Battesimo** è presentato come il precursore dello Spirito Santo, essendogli specificamente riservato il rito purificatore dell'acqua ed essendo l'effusione dello Spirito collegata all'unzione: *Non è tanto nell'acqua che noi riceviamo lo Spirito Santo, ma purificati nell'acqua da un angelo, siamo pronti ad accoglierlo. Anche in questo caso la figura ha pre-*[pag. 283] *-ceduto* [preceduto] *la realtà. San* ***Giovanni*** *fu il precursore del Signore, preparandone le vie: similmente l'angelo che presiede al* ***Battesimo*** *prepara le vie allo Spirito Santo che dovrà venire, mediante la purificazione dei peccati, ottenuta dalla fede in quanto suggellata dal nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo* (*de Bapt*. 6).

Da questo testo singolare risulta come l'angelo purifichi le acque battesimali e infonda loro la virtù purificatrice. È del resto quanto emerge dal confronto con l'azione dei demoni nelle fonti e nei rivi, e con quella dell'angelo nella piscina di

[364] *Theologische Traktate*, pp. 361 ss.

[365] C. M. EDSMAN, *Le baptême de feu*, pp. 65-67; P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'Eglíse ancienne*, pp. 44-45.

Betsaida. Come l'angelo di Betsaida comunica alle acque il potere di guarire i corpi, l'angelo del **Battesimo** infonde loro la virtù di sanare le anime. Sembra certo che anche lo Spirito alitante sulle acque primordiali comunicando loro una virtù santificatrice fosse, per **Tertulliano**, un angelo.[366]

È questa una concezione tipica del nostro autore, in rapporto diretto con la piscina di Betsaida, concezione che si ritroverà del resto nella sua stessa scia in Occidente. Così **Ottato di Milevi** contesta, ad esempio, la validità del **Battesimo** dei donatisti : *Dov'è un angelo che possa agitarvi le acque?* (*Contra Parmenianum*, 2, 16). L'allusione a Betsaida è evidente.

Dopo **Tertulliano** l'interpretazione della piscina battesimale di Betsaida persiste nella tradizione patristica. La incontriamo in **Didimo** che dipende strettamente da **Tertulliano**: *Inoltre, tutti sono concordi nel vedere una figura del* ***Battesimo*** *anche in questa piscina di Gerusalemme detta di Betsaida. Si tratta di figura, non di realtà. L'immagine è infatti limitata ad un tempo de-* [pag. 284] *-terminato* [determinato]*, la realtà è eterna. Perciò una volta all'anno l'acqua agitata da un angelo guariva un solo uomo, il primo ad immergervisi, e solo dalla malattia corporea, non da quella spirituale. Ma il* ***Battesimo*** *autentico, dopo la manifestazione del Figlio e dello Spirito, ogni giorno, o meglio ad ogni ora, o anche ad ogni istante libera per sempre quanti vi discendono, da ogni peccato* (PG 39, 708 A-B).

Ritorna il confronto, molto preciso, già fatto da **Tertulliano**. Osserveremo che per **Didimo** tale interpretazione è universale, comune a tutta la Chiesa.

Non ci meraviglieremo perciò di trovarla nelle catechesi battesimali che offrono l'insegnamento comune della Chiesa. **Ambrogio** le dedica un intero capitolo del de Sacramentis. Egli esordisce con una indicazione interessante: *Che cosa è stato letto ieri?* (de Sacr. 2, 3). Il capitolo quinto di san **Giovanni** era dunque una delle letture liturgiche dell'ottava di Pasqua.

Ci troviamo quindi in un ambito propriamente liturgico, come per il **Salmo 22**. **Ambrogio** ricorda quindi il testo e prosegue: *Perché un angelo? Perché (Cristo) stesso è l'angelo del grande consiglio. Alla sua ora, essendo riservato all'ultima ora, onde cogliere il giorno al suo tramonto e arrestarne il tramonto. Ogni volta che l'angelo vi discendeva, l'acqua era agitata. Tu dirai forse: perché non è più così, ora? Ascolta dunque. I segni sono per gli increduli; la fede per i credenti* (2, 4).

[366] E. AMANN, *L'ange du baptême chez Tertullien*, in ReVedi Sc. Rel., 1021, pp. 208 ss.

Chiara è la linea interpretativa di **Ambrogio**, che sviluppa dettagliatamente il senso allegorico dell'episodio l'angelo raffigura Cristo; il momento in cui discende [pag. 285] l'ora di Cristo, ossia l'ultima. L'interpretazione continua in questo senso. Colui che vi si immerge per primo raffigura il popolo ebraico: *Ma allora solo uno veniva salvato. Quanto maggiore è la grazia della Chiesa, dove tutti coloro che si immergono ottengono la salvezza!*

L'elemento più caratteristico è l'interpretazione delle parole: *Io non ho alcuno (che mi porti)*. Per **Ambrogio** si tratta della fede nell'incarnazione: *Egli non poteva discendervi, non poteva salvarsi, se non avesse creduto che nostro Signore Gesù Cristo si fosse incarnato in una vergine. Poiché da dove ha origine il* ***Battesimo*** *se non dalla morte di Cristo? Là è tutto il mistero. Egli è guarito perché ha creduto in colui che doveva venire; ma sarebbe stato più perfetto se avesse creduto che colui che sperava vedere era già* (2, 7: Botte 63-64).

Non resta ormai più nulla dell'interpretazione di **Tertulliano**. L'angelo è figura di Cristo. Nel *de Mysteriis* **Ambrogio** tratta anche di Betsaida e ne ribadisce il si-gnifi-cato simbolico: *Questa piscina era una figura, affinché tu creda nella virtù divina che discende nella fontana battesimale* (*de Myst*. 23: Botte 115). L'angelo è la figura dello Spirito Santo che vivifica l'acqua battesimale. L'uomo che trasporta il paralitico è parimente interpretato in rapporto al Verbo fattosi carne *con la venuta del quale non è più l'ombra che guarisce qualcuno, ma la realtà che guarisce tutti* (ib. 24).

Il motivo presente in tutte le esegesi è il carattere universale della salvezza recata da Cristo, in opposizione al carattere limitato della guarigione trovata nella piscina. È infatti questo uno degli elementi caratteristici delle fi- [pag. 286] -gure [figure] neotestamentarie dei sacramenti.[367] In esso si concreta uno degli a-spetti essenziali dell'opposizione tra l'ordine ebraico e i tempi messianici inaugurati da Gesù.

I testi finora considerati erano desunti da trattati relativi al **Battesimo**. Ma l'interpretazione battesimale di Betsaida non è circoscritta a questi. Nel dodicesimo ***Sermone contro gli Anomei***, **Giovanni Crisostomo** commenta il capitolo quinto di san **Giovanni**, che era l'epistola del giorno. *Conformiamoci al miracolo di cui ci e stata data oggi lettura* (PG 48, 803 C).

E svolge poi il raffronto tra la piscina e il **Battesimo** nello stesso senso degli altri testi: nella prima era guarita una sola persona, col secondo *anche se tu gettassi l'universo intero nella piscina la forza della grazia non ne sarebbe*

[367] Vedi l'episodio di Naaman per il **Battesimo** e il banchetto della Sapienza per l'**Eucaristia**.

*diminuita, ma sanerebbe tutti: è la differenza tra il potere dei servi e l'autorità del padrone* (PG 48, 804). Là la guarigione non aveva luogo che una volta, qui ogni giorno; là non interessava che i corpi, qui le anime.[368]

**[Nozze di Cana ed Eucaristia]**

Se la guarigione della piscina di Betsaida è una figura battesimale, sembra certo che il miracolo delle nozze di Cana lo sia dell'**Eucaristia**. Si ripropone qui, sul piano neotestamentario, il tema delle nozze escatologiche. Osserveremo anzitutto come il Vangelo secondo san **Matteo** ci descriva il mondo a venire attraverso due parabole centrate nel tema nuziale.

Si tratta della parabola degli invitati al festino (Mt 22, 3) e di quella delle vergini sagge (Mt 25, 1). Escatologico è si- [pag. 287] -curamente [sicuramente] il significato di questi testi, ma, come s'è visto, i sacramenti sono una anticipazione delle nozze escatologiche. Era dunque naturale che la tradizione cristiana applicasse le due parabole, all'iniziazione. È infatti quanto ci propone la tradizione antica. Le parabole vi svolgono una funzione notevole e numerosi particolari ne sono stati direttamente messi in relazione con certi riti del **Battesimo** o dell'**Eucaristia** facendoci intravedere il simbolismo sacramentario delle nozze in generale.

All'inizio della *Procatechesi*, **Cirillo di Gerusalemme** illustra ai candidati la necessità di essere animati da una retta intenzione e di praticare una seria conversione per ricevere i sacramenti. E si vale a questo scopo della parabola degli invitati al banchetto. Il pranzo di nozze cui il re invita gli ospiti è l'iniziazione sacramentaria.

La veste nuziale rappresenta le disposizioni da cui devono essere animati i candidati: *Secondo il Vangelo, qualcuno ha voluto partecipare per curiosità alle nozze. Vi è entrato in abito sconveniente, si è seduto e ha mangiato. Lo Sposo lo aveva lasciato fare. Ma vedendo tutti gli altri vestiti di bianco, quegli avrebbe dovuto provvedersi a sua volta d'un tale abito... Così noi, servi di Cristo, ti abbiamo la-sciato entrare, ed è possibile che tu sia entrato con l'anima macchiata del fango del peccato. Deponi dunque, te ne prego, l'abito che indossavi, e vesti la bianca tunica della purezza. Te ne avverto prima che entri*

[368] Vedi anche *de Resurrectione*, 3; PCL, 439 D: L'angelo scendeva nella piscina e uno solo era salvo, il Signore degli angeli è sceso nel Giordano e ha sanato in sè l'universo.

*Gesù Cristo, lo Sposo delle anime, chè non veda il tuo abito* (PG 33, 336 B-341 A).[369] [pag. 288]

Il banchetto nuziale raffigura l'iniziazione battesimale. Questa costituisce le nozze di Gesù con l'anima. **Cirillo** avverte che questo banchetto nuziale è aperto a tutti, ma che, nello stesso tempo, richiede una conversione intgriore.

Il tema riappare più oltre: *Cominciate col lavare le vostre vesti con la penitenza, affinché, ammessi nella camera dello Sposo, siate trovati puri. Lo Sposo invita tutti indistintamente. La sua grazia è liberale. E la voce dei suoi araldi che echeggia possente riunisce tutti gli uomini. Ma egli stesso discerne coloro che sono entrati alle nozze simboliche. Non avvenga che alcuno di quanti si sono fatti inscrivere si senta dire: Amico, perché sei entrato senza la veste nuziale? Finora vi tenevate davanti alla porta. Possiate tutti dire: Il re mi ha introdotto nei suoi appartamenti* (Cant. 1, 3). *Ma che allora tutte le anime vostre siano senza macchia, né rughe, né alcunché del genere* (Ef 5, 27) (PG 33, 428 A-B).[370]

È altresì da notare 1'accostamentò della parabola degli invitati ad altri due testi: l'epistola agli Efesini - sul mistero nuziale del **Battesimo** - ed il Cantico dei Cantici. Ci troviamo insomma di fronte ad un complesso di temi concernenti le nozze e riferiti ai sacramenti.

Già **Origene** aveva tentato il confronto tra la parabola e lo stesso versetto del Cantico: *Il Re mi ha introdotta nei suoi appartamenti. Con queste parole la Sposa chiede agli amici dello Sposo di introdurla nella casa della gioia, dove si beve il vino e dove è apparecchiato il banchetto. È questa la cantina dove la Sapienza ha mesciuto il suo vino, è manda i servi ad invitare gli ignoranti ad* [pag. 289] *entrare. È questa la sede del convito cui prenderanno parte quanti vengono da Oriente e da Occidente, con Abramo, Isacco e Giacobbe, nel Regno dei cieli* (Mt 8, 11). *Davide, avendo ammirato il calice del banchetto disse: La mia coppa è meravigliosa* (Com. Cant. 3: PG 13, 155).

È evidente come nel brano convergano il **Salmo 22**, il banchetto della Sapienza, la parabola degli invitati ed il Cantico dei Cantici, ossia tutti i diversi aspetti del banchetto escatologico realizzato nell'**Eucaristia**. Più precisamente, è interessante studiare l'accostamento della parabola al Cantico. Come si vede, la tradizione ne è lontana.

[369] *I Ric. Clem*. vedono nella veste nuziale il simbolo del **Battesimo** stesso (che consente l'accesso al banchetto eucaristico) : La veste nuziale è la grazia del **Battesimo** (IV, 35. Vedi WASZINK, *Tertullien, de Anima*, p. 457).

[370] Si noterà come l'inizio della parabola sia usato come versetto nella liturgia romana eucaristica.

E se il tema del vecchio abito che è necessario deporre per indossare la tunica nuziale è qui riferito alle disposizioni del candidato, e chiaro come esso sia in relazione col simbolismo della spogliazione della vecchia veste e della vestizione della tunica bianca che fa parte dei riti battesimali. Del resto **Cirillo** applica ad entrambe lo stesso versetto d'**Isaia** 61, 10: *Egli mi ha vestito della veste della salute e mi ha avvolto nella tunica di letizia* (PG 33, 428 A e 1104 B).[371]

La seconda parabola nuziale del Vangelo è quella delle vergini prudenti. L'accento non è posto qui sull'abbandono delle disposizioni cattive, ma piuttosto sulla preparazione positiva all'ingresso alle nozze. Riferita ai sacramenti la parabola indicherà le disposizioni necessarie a partecipare al banchetto eucaristico e, da un punto di vista liturgico, il corteo delle vergini recantesi al cospetto dello Sposo con le lam-pade accese evocherà la processione che, nella notte pasquale, condurrà [pag. 290] i neobattezzati, con le fiaccole in mano, dal battistero alla chiesa per prendere parte al banchetto eucaristico.

Tale è il duplice aspetto evocato da **Cirillo** quando, all'inizio della *Procatechesi*, illustra il complesso dei riti dell'iniziazione: *Voi recate in mano le lampade del corteo nuziale che sono il desiderio dei beni celesti, la ferma risoluzione e la speranza che l'accompagn*a (PG 33, 333). L'attesa escatlogica simboleggiata dalle lampade delle vergini prudenti è trasferita all'attesa dell'iniziazione battesimale che è una anticipazione della Parusia e un incontro dell'anima con Cristo-Sposo.

**Gregorio di Nazianzo** confronta esplicitamente la processione della notte pasquale col corteo nuziale della parabola: *La sosta che tu farai subito dopo il* ***Battesimo*** *davanti alla grande cattedra, è la prefigurazione della gloria futura. Il canto dei Salmi, col quale sarai ricevuto, è il preludio della Salmodia celeste. Le lampade, ché tu accenderai, sono il sacramento* (***mystèrion***) *del celeste corteo luminoso nel quale ci recheremo al cospetto dello Sposo, anime vergini e luminose, con le lampade brillanti della fede. Non lasciamoci cogliere dal sonno per negligenza, onde non lasciar passare l'atteso, quando giungerà all'improvviso, e badiamo a non restare senza alimento e senza olio, chè non ci caccino dalla camera nuziale. Là non vi sarà posto né per l'arrogante né per il negligente, né per chi anzichè la veste nuziale indosserà una veste macchiata* (PG 36, 426 B-C).

Il brano indica nel corteo battesimale la figura della processione degli eletti il giorno della Parusia. O, meglio ancora, il corteo è il sacramento, il segno visibile

[371]La parabola viene applicata anche all'**Eucaristia** (**Cirillo Alessandrino**, *Hom. Pasch*., 14: PG 77, 712 B).

della liturgia celeste. Esso esprime questa perpetua Parusia sacramentale che costi-tuisce il culto cristiano de- [pag. 291] -scritta [descritta] da san **Giovanni** nella Apocalisse.

Il testo è altresì prezioso per la conoscenza della liturgia battesimale in Cappadocia nel IV secolo, con la sosta davanti al bema, alla cattedra del vescovo che presiedeva la cerimonia, eretta in fondo all'abside. È ancora da segnalare l'allusione finale alla parabola degli invitati. In questo discorso rivolto ai catecumeni, le due parabole sono dunque messe in relazione con un preciso significato sacramentario. Il che viene ad ulteriormente confermare il senso eucaristico scorto dai Padri nella parabola degli invitati.

Le due parabole di cui s'è parlato costituiscono la riconferma, da parte di Cristo, dell'annuncio delle nozze escatologiche, ed i Padri le hanno applicate all'iniziazione cristiana. Ma, come s'è visto a proposito della tipologia del convito escatologico, i banchetti di Cristo ne significavano la realizzazione attuale nella sua discesa in terra.

La moltiplicazione dei pani è così la realizzazione della manna del nuovo **Esodo**, e il pranzo presso Simone il fariseo quello del banchetto messianico. I banchetti di Cristo sono a loro volta figure dei sacramenti. Ciò si verifica anche per il pranzo di nozze. Vi è un episodio della vita di Gesù che rappresenta la realizzazione del banchetto nuziale escatologico ed il cui significato sacramentale è probabilmente analogo a quello della moltiplicazione dei pani: si tratta delle nozze di Cana.

Il significato sacramentario dell'episodio è stato valorizzato da Oscar CULLMANN.[372] Un carattere generale del Vangelo secondo **Giovanni** è il senso simbolico e, più specificamente, sacramentario delle espressioni. Ciò vale [pag. 292] per l'incontro con la Samaritana, la moltiplicazione dei pani, la piscina di Betsaida e, infine, per l'episodio in questione. L'espressione: *La mia ora non è ancora venuta, i 'tre giorni' che introducono il testo, alludono alla passione. Similmente, l'acqua trasformata in vino è un'altra allusione alla passione di Cristo con cui saranno abolite le purificazioni legali e in cui il sangue di Cristo laverà i peccati. Alla scrupolosa osservanza ebraica si sostituirà la gioia festiva, dell'età messianica simboleggiata in questo pranzo nuziale*.[373] Ed il vino eucaristico sarà il sacramento mediante il quale sarà significata ed operata la partecipazione al pranzo di nozze.

[372] *Urchristentum und Gottsdienst*, 2 ediz., pp. 67-72.

[373] Alf CORREL, *Consummatum est*, p. 257.

Tale interpretazione eucaristica è confermata dalla tradizione patristica. San Cipriano cita l'episodio per giustificare l'impiego del vino eucaristico: *Quanto è sbagliato e contrario, mentre il Signore alle nozze ha trasformato l'acqua in vino, che noi facciamo l'acqua col vino, mentre il senso simbolico* (sacramentum) *di questa realtà dovrebbe piuttosto avvertirci di offrire vino nei sacrifici del Signore. Infatti, poiché gli Ebrei mancavano della grazia spirituale, il vino ha fatto loro difetto. La vigna del Dio degli eserciti è infatti la casa d'Israele. Ma Cristo, insegnando che il popolo dei Gentili le succedeva, ha mutato l'acqua in vino, dimostrando cioè come alle nozze di Cristo con la Chiesa sarebbe affluito il solo popolo dei Gentili, mentre gli Ebrei ne sarebbero stati assenti* (*Epist. 63*, 22: CSEL, 711).

Le nozze di Cana simboleggiano così le nozze di Cristo con la Chiesa alle quali sono invitate le nazioni, come è simboleggiato dalla sostituzione del vino, simbolo [pag. 293] della gioia messianica, all'acqua delle purificazioni ebraiche. Ed il pranzo eucaristico è il sacramento di questa partecipazione delle nazioni a quel banchetto nuziale.

**Cirillo di Gerusalemme** sviluppa lo stesso tema nelle Catechesi mistagogiche: *Cri-sto ha mutato l'acqua in vino, che è affine al sangue, in Cana di Galilea. E noi ri-terremo scarsamente degno di fede che egli abbia mutato il vino nel suo stesso sangue! Invitato a nozze terrene egli ha operato tale miracolo. E non ammetteremmo noi che, a maggior ragione, egli abbia concesso ai figli della camera nuziale la gioia del suo corpo e del suo sangue?* (PG 33, 1107 C).

Si noti come ancora una volta l'accento sia posto sui simboli del vino e delle nozze. Entrambi si riferiscono all'**Eucaristia**. Il vino ne indica il segno visibile, le nozze significano che nell'**Eucaristia** si consuma l'unione nuziale di Cristo con la Chiesa nell'anima del cristiano.[374]

A lato della tradizione, probabilmente più attendibile, che riconosce nel miracolo di Cana una figura eucaristica, va tuttavia segnalata un'altra tendenza a scorgervi una figura battesimale. L'accento è posto allora sul simbolismo dell'acqua anziché su quello del vino. Analoga ambivalenza s'era già incontrata per il miracolo di Horeb. **Tertulliano** situa Cana tra le figure del **Battesimo** (cf. de Bapt. 9: PL 1, 1210 A).

La preghiera liturgica siriaca della benedizione dell'acqua alla vigilia dell'Epifania ricorda, accanto a quello di Marra, anche il miracolo di Cana come simboli della trasformazione dell'acqua. Questa serie tipologica ci è nota. Il testo di [pag.

[374] Vedi anche **Eusebio**, *Dem. Ev.*, 9: PG 22, 884 D; **Gaudenzio di Brescia**, *Serm. 2*: PL 20, 855 B.

294] **Tertulliano** rivela come anche questa interpretazione sia da considerarsi antica.[375]

A proposito della preghiera siriaca, degna di nota è la relazione ivi istituita tra il miracolo di Cana e l'Epifania. Tutti sanno che la liturgia romana riunisce tuttora in questa festa le tre manifestazioni di Cristo: l'adorazione dei magi, il **Battesimo** nel Giordano, le nozze di Cana. Ma, almeno in Oriente, nel giorno dell'Epifania come in quello di Pasqua, veniva somministrato il **Battesimo**.

**[Conclusione]**

È quindi comprensibile come un'intera tipologia sacramentaria si sia costituita intorno a quella festa. E come 1'iniziazione pasquale si è situata nel prolungamento dell'**Esodo**, simboleggiando la traversata del Mar Rosso il **Battesimo** e la manna l'**Eucaristia**, similmente la tipologia dell'Epifania si è costituita nell'ambito neotestamentario : il **Battesimo** nel Giordano simboleggia il **Battesimo** cristiano, le nozze di Cana l'**Eucaristia**. Proprio di questo ciclo è il carattere nuziale.

L'iniziazione cristiana è apparsa come la celebrazione delle nozze di Cristo e della Chiesa. Se ne trova la eco nell'antifona del *Benedictus* della liturgia romana per la festa dell'Epifania:[376] *La Chiesa si è unita oggi al suo Sposo celeste, poiché, nel Giordano, Cristo ha lavato i suoi peccati: i magi accorrono recando doni alle nozze reali e gli invitati godono dell'acqua mutata in vino, alleluja*.

[375] P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, pp. 22-23.

[376] * Nel salterio preconciliare.

[pag. 295]

# *Parte seconda*
# Le FESTE

[pag. 296, bianca]
[pag. 297]

## *Capitolo primo*
## Il mistero del SABATO

Si è visto, nella prima parte, come i sacramenti possano considerarsi la continuazione, nell'epoca attuale della storia sacra, delle grandi opere di Dio nel Vecchio e nel Nuovo Testamento e la prefigurazione dell'Escatologia. Ne consegue che non sapremmo comprenderne pienamente certi aspetti se non situandoli in tale prospettiva biblica. Ciò vale anche per altri elementi del culto cristiano e, in particolare, per la liturgia delle feste.

Questa si compone di un duplice ciclo, settimanale ed annuale. Li considereremo entrambi non soffermandoci, s'intende, che su quanto si situa nel proseguimento della Scrittura e, in special modo, del Vecchio Testamento.

La prima che incontriamo è la festa ebdomadaria, ossia la domenica: creazione squisitamente cristiana, intimamente connessa al fatto storico della risurrezione del Signore. Ma, proprio in quanto festa ebdomadaria, si pone il problema della sua relazione col sabato ebraico. Prima quindi di studiarne il simbolismo peculiare importa porre i termini del rapporto tra la domenica e il sabato. Quest'ultimo presenta un duplice aspetto: il primo, quello della simbolica sabatica, si risolve in una questione di tipologia; il secondo, quello del [pag. 298] riposo del sabato, in un problema istituzionale. Considereremo questo secondo aspetto come del tutto secondario relativamente al nostro assunto.

Le figure del Vecchio Testamento comprendono: personaggi, come Noè od Isacco; avvenimenti, come la traversata del Mar Rosso o l'ingresso nella Terra promessa; istituzioni, quali il tempio o la circoncisione.
Il sabato costituisce un caso eminente della terza categoria. Il suo carattere simbolico è confermato dal Nuovo Testamento: *Nessuno vi condanni a proposito di feste, nuova luna o di sabati, ché ciò non è che l'ombra delle cose a venire, mentre la realtà è in Cristo* (Col 2, 16). Qui troviamo l'affermazione che orienterà tutto il nostro discorso: Cristo è la realtà del sabato.
Si cercherà dunque quale sia il contenuto specifico della realtà religiosa del sabato, aiutandoci questa a conoscere, insieme ad altre figure, parte dell'essenza di Cristo stesso. Studio perciò fecondo di sempre nuove scoperte, se l'istituzione del sabato - in quanto tale - è stata abolita nel momento stesso in cui appariva quel Cristo che ne rappresentava il compimento.
Il contenuto della nozione di sabato è espresso in due versetti dell'**Esodo** che ne indicano i due aspetti essenziali. Da una parte, il sabato è *un giorno di riposo* (**anàpausis**) *consacrato a JHVH* (Es 16, 25); dall'altra, *è il settimo giorno*.
Il riposo e il settimo giorno: questi i due temi fondamentali di cui si compone il sabato. L'Antico Testamento li presenta come precetto letterale; il Nuovo ne mostrerà il compimento attuale: come cioè Cristo sia il vero riposo e come il cristianesimo sia il vero settimo giorno. Ciò ci discopre già quanto la tipologia del sabato avrà di particolare: essa sarà una tipologia del tempo.
Questa tipologia del sabato si trova del resto innestata nell'Antico Testamento stesso. S'è già osservato come questo contenga una prima meditazione spirituale sulle istituzioni mosaiche, una prima tipologia biblica.
Tale osservazione trova soprattutto qui la sua applicazione; lo stesso dicasi del duplice punto di vista che abbiamo testè segnalato. Vi troviamo prima di tutto una interpretazione escatologica. Il sabato è infatti il simbolo della sacra perdurabilità. E possiamo dire a questo proposito che esso sta alla storia ed al tempo come il tempio, altra istituzione fondamentale del mosaismo, sta all'universo ed allo spazio: ne è il grandioso simbolo biblico.
Il sabato esprime dunque la consacrazione del tempo a Dio, come il tempio ne esprime quella dello spazio. Ed allo stesso modo che il tempio, mediante la consacrazione di un recinto limitato, è la figura e il sacramento della consacrazione dell'universo che doveva essere realizzata nella risurrezione di Gesù Cristo e dalla cattolicità della Chiesa, così il sabato poneva la consacrazione di un giorno particolare come significativa della consacrazione a Dio della storia universale,

parimente destinata a trovare il suo principio nella risurrezione del Verbo incarnato.[377]

L'altro elemento del sabato è la nozione di riposo (***anàpausis***). Anche qui rileviamo, nell'Antico Testamento, una prima tipologia che si esprime in una spiritualizzazione. Spiritualizzazione reperibile presso i Profeti e, in particolar modo, presso **Isaia**. È qui che appare [pag. 300] per la prima volta l'affermazione, ripresa poi dai Padri della Chiesa, secondo cui il vero sabato, la vera ***anàpausis***, non consisterebbe tanto nell'interruzione del lavoro materiale quanto nella cessazione del peccato.

*E quanto alle adunanze, alle nuove lune ed ai sabati,*
*Io non posso tollerare di veder*
*l'iniquità e la festa solenne unite insieme ...*
*Desistete dunque dal male.*
*Imparate ad operare il bene* (**Isaia** 1, 13-19).[378]

E questo passo è tanto più importante in quanto, come vedremo tra poco, è ad esso che, senza soluzione di continuità, si riallaccerà l'insegnamento di Cristo. Tale spiritualizzazione del concetto di riposo sabatico, che, del resto, non interessa esclusivamente la pratica effettiva del sabato, è la stessa che ritroviamo in **Filone**, ma trasferita in una prospettiva platonica, quando egli indicherà nel sabato il simbolo dell'anima *che si riposa in Dio non applicandosi ad opera mortale alcuna* (*de Migr. Abrah.*, 91).

Vi è dunque, già radicata nell'Antico Testamento e nel giudaismo apocalittico ed alessandrino, una duplice tipologia del sabato. Tale tipologia è comunque ancora imprecisa nei suoi contenuti e, soprattutto, indeterminata relativamente all'oggetto.

Come dice **Paolo**, Cristo sarà la realtà di cui il sabato non è che l'ombra. Ora, il primato di questa affermazione non spetta ai Padri della Chiesa. L'interpretazione cristologica del sabato è già contenuta nel Nuovo Testamento.

Riprenderemo i due aspetti della tipologia sabatica, ma invertendone [pag. 301]l'ordine. Il Nuovo Testamento continua dapprima il processo di spiritualizzazione del sabato nella direzione indicata da **Isaia**, ponendo tuttavia in rilievo come la funzione di tale giorno possa dirsi assolta, poiché Cristo è la realtà che esso simboleggiava.

[377] Sull'aspetto propriamente escatologico del giudaismo, che considera l'eternità come un riposo sabatico, Vedi H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, pp. 215 ss.; A. G. HEBERT, *The Throne of Dauid*, pp. 147-149.

[378] Si veda anche 58, 13: Se tu chiami il sabato delizie ... e se l'onori senza operare secondo le tue vie ...

Questo aspetto acquista particolare evidenza nei passi del Vangelo riguardanti il conflitto tra Cristo e i Farisei a proposito del riposo sabatico. La tipologia del sabato non è, qui, teoricamente formulata come sarà in **Paolo**, ma attuata esistenzialmente, nella opposizione concreta dei Farisei, che incarnano la figura, e di Cristo che rappresenta la realtà. Il primo testo che ci interessa si trova nel Vangelo secondo **Matteo** (12, 1-13), dove si narra dei discepoli che, in giorno di sabato, raccolgono spighe in un campo. Alle proteste dei Farisei Cristo interviene in loro difesa.[379]

Egli esordisce ricordando come nell'Antico Testamento si trovino esempi di violazione legittima del sabato: *Non avete letto che cosa fece Davide quando, con gli altri che aveva seco, ebbe fame? Come entrarono nella casa di Dio e mangiarono i pani dell'offerta?... E non avete letto che in giorno di sabato i sacerdoti nel tempio non rispettano Il sabato e sono senza colpa?* (12, 3-5).

Vengono ora le parole capitali: *Ora io vi dico che è qui uno più grande del tempio stesso. Se aveste capito che cosa significa: Voglio misericordia e non sacrificio, non condannereste degli innocenti. Perché il* [pag. 302] *Figlio dell'Uomo è signore anche del sabato* (5-8).

Si confronti ora questo passo con quello immediatamente successivo, in cui si narra come Gesù guarisse in giorno di sabato un uomo dalla mano secca. A quanti lo accusano di ciò Gesù risponde: *È lecito fare il bene anche di sabato* (12, 12).[380] Il passo contiene una critica molto esplicita degli abusi del formalismo farisaico nel suo modo di interpretare il riposo sabatico.

Ma vi è di più. In primo luogo, Gesù definisce il carattere secondario del sabato. Esso non è legge assoluta, ma istituzione provvisoria. E lo prova con un argomento che sarà ripreso e sviluppato dai Padri. Egli lascia insomma capire che, essendo il signore di tale istituzione, nè è anche l'arbitro e, valendosi dell'esempio dato dai discepoli, fa vedere come essa ablia ormai compiuto il suo tempo.

E non è tutto: la similitudine del tempio sta a sottolineare il parallelismo esistente tra le due istituzioni. Gesù si presenta come più grande del tempio. Lo stesso vale, evidentemente, per íl sabato. Il sabato ed il tempio hanno ormai assolto la loro funzione perché è apparso il Cristo, sabato e tempio del Nuovo Testamento.

---

[379] H. RIESENFELD dà di questo passo un'interpretazione del tutto simile alla nostra. Egli vede nella scena la prefigurazione del sabato escatologico e del banchetto celeste (*Jésus transfiguré*, p. 318). Il sabato è realizzato in Cristo. Avremmo dunque un'allusione all'**Eucaristia** domenicale (CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, pp. 60 ss.).

[380] **Epifanio** scrive, a commento di questo passo, che il Figlio dell'Uomo, signore del sabato, se ne affranca per darci il grande Sabato, ossia il Signore stesso, nostro riposo e nostro sabatismo (*de Haer*. 66, 84: PG 41, 165).

Di questa realtà del nuovo sabato, che fa la sua apparizione con Cristo, il testo ci fornisce due prove. Prima di tutto le parole di Cristo immediatamente precedenti il passo testé citato: *Venite a me, voi tutti che siete affaticati ed oppressi, ed io vi darò sollievo. Prendete su di voi il mio giogo ed imparate da me, che sono mansueto ed umile di cuore, e troverete riposo* (**anà-** [pag. 303] **-pausis**) [***anàpausis***] *alle anime vostre* (11, 29-30).[381] Cristo si presenta dunque come il vero riposo, l'***anàpausis***, il vero sabato. Segue l'episodio della guarigione, operata di sabato, dell'uomo dalla mano secca. Guarigione che, come tutti i miracoli di Gesù, e una manifestazione anticipata dell'avvento del suo Regno, cioè del vero riposo.

La coincidenza di tale fatto col sabato sottolinea la relazione tra i due avvenimenti, allo stesso modo che i mercanti cacciati dal tempio dimostrano che Cristo è padrone del tempio, ed il vero tempio egli stesso. Dai passi citati risalta chiaramente come Cristo inauguri il vero sabato destinato a sostituire il sabato simbolico. E, d'altra parte, l'opposizione stessa dei Farisei non si spiegherebbe se essi non avessero visto in lui la determinazione a sostituirsi all'istituzione mosaica. Alla tipologia posteriore non resterà che sviluppare le conseguenze di tale atteggiamento concreto.

Un episodio analogo leggiamo nel Vangelo secondo **Giovanni**. Si tratta, questa volta, del paralitico guarito un sabato alla piscina di Betsaida. Abbiamo già ricordato questo episodio parlando del **Battesimo**. Agli Ebrei che lo perseguitano perché compie tali opere di sabato, Gesù risponde: *Il Padre mio fino a questo istante continua ad operare, e così io* (5, 17). Gli Ebrei chiedono allora la sua morte *perché faceva sé eguale a Dio* (5, 18).

Il nesso tra queste misteriose parole ed il riposo sabatico è evidente. Ma Cristo prende le cose ancor più [pag. 304] dall'alto. Gli Ebrei del suo tempo, nella loro esaltazione del sabato, pretendevano che Dio stesso vi fosse soggetto. Il concetto è espresso nel Libro dei Giubilei (2, 16).[382]

Le parole di Cristo condannano formalmente la estensione a Dio del precetto del riposo sabatico inteso come inoperosità. Non vi è alcuna inerzia in Dio, e la sua attività che, come dice **Clemente Alessandrino**, e pari al suo amore, si esercita

[381] Sembra che vi sia qui un'allusione al divieto di portare fardelli (greco: **fòrtia**) in giorno di sabato. Cristo è il vero sabato che solleva dal vero fardello: il peccato. Mediante un sottile giuoco di contrasti il riposo sabatico è presentato come un fardello ed il giogo di Cristo come un riposo. L'accostamento è di s. **Agostino** (*Epist. 2*, 5, 10, 8).

[382] Vedi A. MARMORSTEIN, *Quelques problèmes d'ancienne apol. juive*, ReVedi Et. Juiv., 1914, p. 161. Tuttavia, già **Filone** aveva combattuto questa tesi: Dio non cessa mai di operare. Ma come è proprio del fuoco il riscaldare, così di Dio il creare (*Leg. All.* 1, 5-6).

senza posa. Ciò è di una importanza estrema in quanto l'inattività, l'***otium*** sabatico apparirà da questo momento come un dato letterale, e quindi inferiore, di cui si cercherà il significato spirituale.
Da questo testo prenderanno le mosse i Padri della Chiesa per condannare il riposo sabatico dimostrando come esso non abbia carattere di norma universale, e comè il cristianesimo sia la realtà di cui quell'inoperosità era soltanto la figura. **Origene** scriverà, a commento delle parole di san **Giovanni**: *Egli dimostra come in nessun sabato Dio cessi di governare il mondo. Il vero sabato, in cui Iddio si riposerà da tutte le sue opere, sarà dunque il secolo futuro* (*Hom. Num*. 22, 4). L'opera di Cristo è dunque la realtà venuta a sostituire l'inattività simbolica del sabato.
Così, dal Vangelo stesso, risulta nella sua concretezza l'opposizione tra Cristo ed il sabato. Opposizione tut, tavia ancora velata. Vi è un tempo in cui figura e realtà si trovano a coesistere. E tale coesistenza perdurerà nella comunità cristiana primitiva. Gli Apostoli, a Gerusalemme, osservano il sabato anche dopo la risur- [pag. 305] -rezione [risurrezione] di Cristo (At 13, 14; 16, 3). Ma non si tratta che della sopravvivenza di un mondo ormai tramontato, mentre la realtà destinata a sostituirlo è già in atto. Così come gli Apostoli continuano ad andare a pregare nel tempio allorché è già sorto il tempio nuovo, ossia la comunità cristiana.
Ci troviamo qui ad una di quelle svolte fondamentali della storia, quando una realtà nuova appare liberandosi progressivamente dalle scorie di un vecchio mondo che va scomparendo.[383] La distruzione di Gerusalemme segnerà la fine del tempio. **Paolo** proclamerà la fine del sabato (Rom 14, 6).
Solo poche comunità giudaizzanti continueranno ad osservarlo (**Eusebio**, *Hist. Eccles*. 3, 27). E sarà lo stesso **Paolo** a definire il senso di questa evoluzione storica. Il sabato che muore poco a poco altro non era che una istituzione provvisoria, figura del mondo futuro. Ma ora quel mondo è giunto, il simbolo deve scomparire: *Nessuno vi condanni a proposito di feste, di nuova luna o di sabati, ché ciò non è che l'ombra delle cose a venire, mentre la realtà è in Cristo* (Col 2, 16).
Il Vangelo ci mostra dunque, in Cristo, il riposo già adombrato in quell'inoperosità sabatica di cui **Isaia** aveva intuito il significato profetico. Il Nuovo Testamento ci farà insomma vedere in Cristo il settimo giorno, ossia il tempo sacro che succede ai giorni profani, di cui il racconto della creazione aveva dato una prima interpretazione teologica. Anche qui l'originalità

[383] È quanto esprime la nozione di Cristo come **télos-arkhè**, come *cardine* . - che abbiamo incontrata nel ciclo di Noè.

dell'interpretazione neotestamentaria con-siste nell'essere cristologica nell'indicare cioè in Cristo quel settimo giorno di cui l'Antico Testamento aveva intravisto soltanto il signi- [pag. 306] -ficato [significato] profetico. Il testo fondamentale è il prologo del Vangelo secondo **Matteo**. Gli antenati di Cristo sono raggruppati in sei nuclei di sette personaggi.

Cristo appare così come l'iniziatore della settima età del mondo, età che appartiene a lui solo. Che questo sia il senso di tale disposizione è certo. Già il Libro delle Cronache, facendo le **genealogie** di Abramo e di Noè, ne raggrup-pava i discendenti nel numero simbolico di settanta. Raggruppamenti settenari che sono evidentemente intenzionali. Quelle di **Matteo** è una applicazione a Cristo della simbolica cronologica della Settimana sacra. La genealogia di **Luca** è parimente fondata sul numero sette, ma in modo diverso: essa comprende infatti settantasette personaggi da Adamo a Ge-sù. Già **Gregorio di Nazianzo** aveva segnalato tale carattere settenario. La genealogia di **Matteo** fa dunque del settimo giorno una figura di Cristo.

L'epistola agli Ebrei giustifica una interpretazione siffatta dimostrando come il settimo giorno abbia realmente il significato profetico che gli è attribuito (3, 7; 4, 11). L'autore procede dalle parole del **Salmo** 95, 11:[384] *Essi non entreranno nel mio riposo* (***anàpausis***).

Questo riposo egli lo assimila formalmente al settimo giorno (4, 4). Si tratta dun-que effettivamente del riposo del settimo giorno, del riposo, cioè, nella sua forma escatologica. Ora, l'autore dimostra come questo riposo non sia quello cui è fatta allusione là dove è detto che Dio si riposerà il settimo giorno. Infatti *le opere di Dio sono fatte fin dalla fondazione del mondo* (4, [pag. 307] 3) e qui si tratta invece dell'avvenire del mondo.

È cosa abbandonata l'interpretazione *archeologica* veterotestamentaria. Neanche può trattarsi dell'ingresso nella Terra promessa. Tale è il senso che, abbastanza ovviamente, propongono i Salmi, ma, come osserva l'autore: *Se Giosuè li avesse introdotti nel riposo, Davide non avrebbe, dopo tanto tempo, parlato di un altro giorno* (4, 8). E così non è neppure da ritenersi che "àcv&nauass del **Salmo** intenda designare la caduta di Gerico, avvenuta dopo sette giorni.

Al difuori dunque del riposo di Dio, nell'ordine della creazione, e del riposo d'Israele, nell'ordine del Vecchio Testamento, ve ne è un terzo: quello di cui parla il **Salmo**: *Resta ancora un giorno di riposo* (***anàpausis***) *riservato al popolo di*

[384] Si veda l'esegesi di questo testo in **Crisostomo**, *In Ep. ad Hebr*. 4, 8: PG 63, 55-58. L'autore distingue i tre riposi: quello di Dio, quello della Terra promessa, quello di Cristo.

*Dio. Colui infatti che entrerà nel riposo di Dio si riposerà dalle sue opere come Dio si è riposato dalle proprie. Affrettiamoci dunque ad entrare in questo riposo* (4, 10-11).

Il testo è particolarmente importante in virtù del parallelismo ivi istituito fra i tre sabatismi figurati dal sabato liturgico. Tale sabato assume, nel giudaismo, carattere celebrativo della creazione e della sua consacrazione a Dio e, in seguito, dell'ingresso nella Terra promessa e della realizzazione temporale della promessa stessa.

Ma l'uno e l'altro simbolismo sono a loro volta la prefigurazione e la profezia di un altro sabatismo, di un settimo giorno che non era ancor realizzato e lo sarà in Gesù Cristo, esistendo ormai quel settimo giorno in quanto realtà in cui dobbiamo affrettarci ad entrare.

Ritroviamo così, ma commentato e giustificato, anche il tema escatologico già indicato dalla genealogia di **Matteo**. La simbolica del settimo giorno serve, prima di tut- [pag. 308] -to [tutto], a mettere in valore il carattere di avvenimento escatologico del cristianesimo. È così guadagnata la prospettiva storica, che tale infatti è il senso di tutta l'epistola. Dio che aveva offerto agli Ebrei una prima possibilità di salvezza, cui essi si erano rifiutati, gliene offre ora una seconda.

Questa salvezza è Cristo stesso. Egli è il settimo giorno, o la settima età del mondo. Un'era di grazia si inaugura con lui. Non si può lasciarla passare come gli Ebrei hanno fatto con la loro. Si noti ancora come il tema del riposo ed il tema del settimo giorno, l'aspetto spirituale e quello escatologico, siano qui ricollegati, e ricollegati nell'unica persona di Cristo che conferisce loro un senso. Il messaggio del Nuovo Testamento consiste soprattutto nell'additare in Cristo colui che era stato annunciato dalle prefigurazioni veterotestamentarie.[385]

Il Nuovo Testamento ci pone di fronte al fatto dell'abolizione del sabato e del suo compimento in Cristo. Spetterà poi agli scrittori ecclesiastici illustrarne il significato. Tale abolizione, come quella delle altre istituzioni mosaiche, poneva infatti un arduo problema. La pratica letterale del sabato è, da un lato, oggetto di un comandamento espresso di Dio nell'Antico Testamento, libro che i cristiani considerano ispirato. Ma peraltro, tale pratica è stata abolita da Cristo stesso e, d'ora innanzi, il sabato non conserverà più per il cristiano che un valore puramente simbolico.

[385] È da vedere un'allusione escatologica al riposo del settimo giorno nelle parole pronunciate da **Pietro** alla trasfigurazione: Maestro è bene che noi stiamo qui? Tale l'ipotesi, seducente ma non decisiva, di H. RIESENFELD (*Jésus transfiguré*, p. 259).

Come conciliare le due affermazioni? Dio non può evidentemente essersi contraddetto. Ecco profilarsi allora due soluzioni opposte. [pag. 309]
Da una parte, quella dei giudaizzanti, fedeli alla pratica letterale del sabato e, pertanto, in armonia col Vecchio Testamento anche se in contrasto con la Chiesa. Dall'altra, quella degli gnostici, che rifiutavano l'Antico Testamento considerandolo opera di un altro Dio. Il che, se aboliva la contraddizione, portava tuttavia al rifiuto del Vecchio Testamento, rifiuto parimente inaccettabile. I cristiani intuirono la necessità di ribadire e l'ispirazione del Vecchio Testamento e il carattere compiuto del sabato. Ma occorse qualche tempo perché trovassero il modo di conciliare le due affermazioni.
Una prima soluzione consisteva nel negare puramente e semplicemente che la pratica letterale fosse mai stata oggetto di un comandamento divino. Tale è la posizione assunta dallo **Pseudo Barnaba**, per cui le istituzioni veterotestamentarie avrebbero valore di linguaggio meramente simbolico che la gnosi ha il compito di interpretare. Ma agli Ebrei mancò questa gnosi. Essi presero quel linguaggio alla lettera. Tutte le loro pratiche furono sempre condannate da Dio e, in particolare, quella del sabato (2, 5).
Come osserva giustamente il LESTRINGANT: *Per lui 1'esegesi cristiana non deve dare alla Scrittura un senso nuovo, in quanto questa non ha mai avuto altro senso. Dio non ha rivelato che un'unica verità, e i sacrifici, il tem-pio, la circoncisione ne erano i simboli la cui pratica costituiva pertanto una fla-grante violazione della volontà di Dio che, del resto, aveva formalmente avvertito il popolo infedele di non volere ne sacrifici ne offerte* (Essai sur l'unité de la révélation biblique, p. 168). Questa soluzione semplifica il problema. Non fu Cristo a conferire un significato simbolico al sabato che, di fatto, non aveva mai avuto altro senso [pag. 310] che quello. Il senso simbolico della Scrittura ed il senso letterale coincidono in quanto Mosè intese parlare un linguaggio simbolico.
Se questa soluzione radicale, che sarà poi quella di Pascal,[386] garantiva l'unità della Rivelazione, negava d'altra parte ogni vera consistenza al Vecchio Testamento.
La soluzione di **Giustino** sarà già più ricca di motivi e di sfumature. Egli dimostra inizialmente come nell'Antico Testamento stesso il comandamento del sabato non costituisca l'oggetto di un obbligo incondizionato, in quanto ammette delle eccezioni: *Forse che Dio voleva far cadere in peccato i vostri sacerdoti che offrono sacrifici in giorno di sabato, o coloro che in tal giorno dànno o ricevono*

[386] A.-M. DUBARLE, *Pascal et l'interprétation de l'Ecriture*, in R.S.P.T., 1941, pp. 346 ss.

*la circon-cisione, quando ha ordinato che i neonati siano circoncisi l'ottavo giorno, quan-d'anche fosse sabato?* (Dial. 27, 5). **Giustino** riprende, aggiungendo, un nuovo esempio, l'argomentazione di Cristo riferita da **Matteo** (12, 5). Ha così origine una tesi che ritroveremo, sempre più arricchita di nuovi esempi, lungo tutta la patristica. **Tertulliano** citerà la caduta di Gerico, avvenuta di sabato (Gios. 6, 4), ed i Maccabei che combatterono proprio in tal giorno (*Adv. Jud*., 4: PL 2, 606 B-C).

Tutti questi testi si ritrovano in **Ireneo** (*Adv. Haer*. 5, 8: PG 7, 994-995), in **Afraate** (*Dem. 13*; PS 1, 568-569), nei ‚Testimonia adversus Judaeos tramandati sotto il nome di **Gregorio di Nissa** (PG 46, 222 B-C). Si tratta di una prima forma di argomentazione situata nel prolungamento del Vangelo.

Dal Vangelo procede la seconda argomentazione: la [pag. 311] considerazione che Dio non tiene conto del sabato nel governo del mondo. Abbiamo già osservato, a proposito di Gv 5, 17, come sia qui contenuta una rispo-sta alla. concezione ebraica secondo cui Dio stesso sarebbe tenuto all'osservanza del sabato. **Giustino** ritorna due volte su questo argomento: *Guardate gli astri che non si riposano: essi non osservano il sabato* (23, 3). E più oltre: *Dio governa il mondo di sabato allo stesso modo che tutti gli altri giorni* (29, 3).

Nell'ambito stesso del giudaismo vi era del resto chi, come **Filone**, rifiutava la nozione, veramente inaccettabile, di un Dio sottoposto all'osservanza del sabato. **Clemente Alessandrino** riprenderà la tesi di **Giustino**: *Se (Dio), che è buono, cessasse di operare il bene, cesserebbe di essere Dio* (*Strom. 6*, 16; Staehlin, 504, 1-5)

E **Origene**: *Noi vediamo come Dio agisca sempre, e come non vi sia sabato in cui egli non agisca* (*Hom. Num*. 23, 4). La ***Didascalia Apostolorum*** aggiunge: *L'economia dell'universo non consente soste, gli astri non interrompono neppure per un istante il moto regolare impresso loro dalla volontà di Dio. Se egli dicesse: Ti riposerai, come potrebbe egli agire creando, conservando, nutrendo, governando noi e tutte le sue creature?... In realtà tale precetto (del riposo sabatico) fu istituito per un'età simbolica* (*Const. Ap*. 6, 18, 17).[387]

Queste due prime obiezioni àl valore assoluto del riposo sabatico rientrano dunque nello sviluppo stesso del Vangelo. **Giustino** ne produce una terza che è la più importante per conoscere il suo atteggiamento nei con- [pag. 312] -fronti [confronti] del sabato: *Coloro che furono detti giusti prima di Mosè e di Abramo, e che erano graditi a Dio, non erano stati circoncisi ne avevano osservato il*

[387] Vedi anche **Afraate**, **Dem. 13**, 3; PS 1, 547; 13, 9; 563.

*sabato. Perché Dio non ha insegnato loro queste pratiche?* (27, 5; vedi anche PG 46, 2-3). Non soltanto il mondo, dunque, non è vincolato all'osservanza del sabato, ma i patriarchi stessi, venerati dagli Ebrei, non vi furono obbligati da Dio. È vero che alcuni Ebrei come l'autore del Libro dei Giubilei, pretendono che i Patriarchi osservassero il sabato, ma si tratta evidentemente di esagerazioni.

Ne consegue pertanto che il sabato non è affatto necessario alla salvezza, se gli Ebrei stessi riconoscono che Abramo ha potuto salvarsi pur non avendolo mai praticato (46, 3). Anche questa tesi, non esplicitamente formulata nel Nuovo Testamento, dove se ne trova tuttavia l'equivalente, verrà raccolta dalla tradizione (**Tertulliano**, *Adv. Jud*., 4: PL 2, 606; **Afraate**, *Dem. 13*, 8; PS 1, 558).

Essa compare anche nella ***Didascalia***: *Se Dio avesse voluto che dopo sei giorni ci riposassimo; avrebbe cominciato col far riposare i Patriarchi e tutti i giusti vissuti prima di Mosè* (Const. Ap. 6, 18, 16).

Perché dunque fu istituito il sabato? **Giustino** non si spinge tanto lontano quanto **Barnaba**, e ritiene che Iddio abbia voluto la pratica del sabato nella sua forma letterale. Non si tratterebbe quindi di mera figura. Ma questa istituzione divina non è un onore per Israele e non segna alcun progresso nella via della salvezza.

È, al contrario, proprio a causa dell'iniquità d'Israele, che Dio gli ha imposto il sabato: *Solo a voi è stata necessaria la circoncisione: Noè e Melchisedec non hanno osservato il sabato e tuttavia sono riusciti graditi a Dio, e* [pag. 313] *così coloro che li hanno seguiti, fino a Mosè sotto il quale il vostro popolo ingiusto eresse un vitello d'oro nel deserto... Ecco perché Iddio ha adeguato i suoi provvedimenti al vostro popolo. Il sabato vi è stato imposto per farvi ricordare di Dio* (19, 6; vedi anche 27, 2; 45, 3; 46, 5; 112, 4).

È dunque a causa dell'infedeltà degli Ebrei alla legge naturale del culto divino che, per ricondurveli, Dio ha imposto loro il sabato quale mezzo educativo. Il sabato assume così carattere di segno concreto della riprovazione del popolo ebraico: *Furono le vostre iniquità, le vostre e quelle dei vostri padri, ad indurre Dio a prescrivervi il sabato, come un marchio di cui foste segnati* (21, 1).

In tal modo l'esistenza del sabato è giustificata, anche se non ancora come tappa storica. Infatti, secondo **Giustino**, non solo il sabato era per Dio una istituzione inferiore in vista di un ordine più perfetto, ma quest'ordine è proprio quello che era stato originariamente istituito. La situazione dei Patriarchi è da ritenersi perciò superiore a quella degli Ebrei, che segna pertanto una decadenza. Cristo sarà il restauratore dell'ordine primitivo. Il che significa che **Giustino** non vede ancora altra via onde evitare la contraddizione in Dio che quella di ammettere

che egli non abbia mai voluto il sabato e che questo non sia mai stato altro che una infrazione provvisoria all'ordine immutabile stabilito da Dio stesso.
È quanto egli asserisce formalmente: *Dio non accetta i vostri sacrifici, e se un tempo ve li ha ordinati non fu perché ne avesse bisogno, ma solo a causa dei vostri peccati... Non ammettendo questo cadremmo in qualche concezione assurda, come, ad esempio, quella di supporre che non sia questo lo stesso Dio che esisteva al* [pag. 314] *tempo di Enoc e di tutti coloro che non osservarono il sabato, poiché tale precetto risale a Mosè... Ma poiché gli uomini hanno peccato, Colui che non muta mai ha prescritto loro questa ed altre norme simili* (23, 1).
A **Giustino** sembrava chela nozione dell'immutabilità di Dio non potesse essere assicurata che congiuntamente a quella della immutabilità del mondo da lui stabilito. Egli manca del concetto di una rivelazione progressiva. Questa concezione antistorica la ritroveremo in **Eusebio di Cesarea**.
Appare comunque chiaro come Dio possa abolire il sabato senza minimamente contraddirsi, essendo stato indotto ad istituirlo dalla iniquità del popolo ebraico e, di conseguenza, con la volontà di revocarlo una volta conseguito lo scopo educativo che si era prefisso. *E come da Abramo ha avuto inizio la circoncisione, e da Mosè il sabato (ed è dimostrato che tali istituzioni furono determinate dalla impe-nitenza del vostro popolo), così, per volere di Dio, è legge chè esse scompaiano all'apparire di colui che nacque da una vergine della stirpe di Abramo: il Cristo figlio di Dio* (23, 1).
La venuta di Cristo segna la fine dell'economia provvisoria destinata, appunto, a preparare tale evento. La pratica letterale non era che un primo abbozzo di ciò che è pienamente realizzato in Cristo: *Io posso, prendendole una ad una, dimostrare come tutte le prescrizioni di Mosè non siano che 'tipi', annunci, e simboli di ciò che attende, per realizzarsi, Cristo* (42, 4).
Il vero sanato non consiste già nel consacrare un sol giorno a Dio, ma tutti i giorni; non nell'a-stensione dal lavoro materiale, bensì dal peccato: *La nuova legge vi impone di osservare continuamente il sabato, e voi, invece, poiché siete rimasti in ozio per un giorno intero, vi reputate giusti. Voi non riflettete sullo spirito del precetto. Non di tali cose si compiace il Signore Dio nostro. Se vi è tra voi uno spergiuro od un ladro: desista* (***pausàstho***); *se vi è un adultero: si penta, ed avrà così osservato i sabati di delizie, i veri sabati di Dio* (12, 3).
Le ultime righe sono importanti. In esse sono esplicitamente contrapposte la pratica esteriore del riposo un giorno alla settimana, che non è che un simbolo, e

la pratica interiore di cui quel riposo è rappresentativo. In realtà, il sabato, è la vita cristiana che vuol essere interamente consacrata a Dio, e ciò non mediante l'astensione dal lavoro manuale, ma mediante la cessazione del peccato. Risulta dal contesto come la cessazione del peccato debba essere intesa relativamente a1 battesimo.

Cristo è dunque il vero sabato simboleggiato dal sabato ebraico. Si noti come l'interpretazione spirituale di **Isaia** riappaia nello sfondo del luogo citato (e **Giustino** lo cita diffusamente: 12, 1; 13, 2-9; 14, 4; 15, 2-7) posta in relazione con l'economia cristiana. Il vero sabato di cui aveva parlato **Isaia**, e che consisteva nel *desistere dall'operare il male* (1, 16), soltanto in Cristo, cessazione del peccato, si realizza pienamente. Cristo introduce nell'unico sabato di cui i sabati della Legge erano una rappresentazione puramente profetica. **Giustino** prosegue così e conclude, nell'ambito del cristianesimo, il processo di spiritualizzazione iniziato da **Isaia**. Siamo nella tradizione della più autentica tipologia biblica.

Tuttavia, in **Giustino**, della tipologia sabatica appare ancora e soprattutto l'aspetto negativo, la giustificazione cioè della scomparsa del precetto letterale. Ciò si [pag. 316] spiega agevolmente se si pensa che la sua attenzione è orientata principal-mente verso il conflitto con gli Ebrei.

Altro è il caso di **Ireneo**, chiamato a fronteg-giare l'errore opposto, quello degli gnostici. Va detto anche che il suo pensiero su questo punto non è del tutto omogeneo. Ora egli accetta i postulati di **Giustino** ed ammette che l'apparizione della Legge è legata alla decadenza di Israele in Egitto (4, 16, 3: PG 7, 1017 A-B). Altrove traspare invece il suo pensiero più profondo. Dio forma l'umanità secondo un'economia progressiva (4, 38, 1). È normale quindi che la Legge sia stata data ad, un'umanità non ancora uscita dall'infanzia, come è normale che essa lasci il posto ad una economia più perfetta allorquando l'umanità sarà giunta ad un grado di perfezione più elevato. Ecco il vero giudizio sul sabato. Esso può apparire oggi superato e, tuttavia, aver rappresentato ieri l'espressione della volontà divina. Dio non muta, ma l'uomo è creatura situata nel tempo. **Ireneo** potrà così parlare del sabato come di una istituzione eccellente (4, 8, 2: PG 7, 994) affermandone, al tempo stesso, l'inattualità.

Non dunque a causa dell'iniquità degli uomini la Legge è apparsa come un regresso rispetto all'ordine immutabile voluto da Dio, ma solo in quanto lo sviluppo dell'umanità era graduale, e si imponeva perciò una forma di educazione appropriata. Ora però che l'umanità è uscita da quello stato di infanzia, l'ombra

della Legge deve cedere il passo alla realtà evangelica: *La legge non imporrà più di trascorrere un giorno nel riposo e nell'ozio a colui che osserva ogni giorno il sabato in quel tempio di Dio che è il* suo cuore (Dem., 96).

L'istituzione ebraica del sabato è dunque una figu- [pag. 317] -ra [figura] di quel sabato perpetuo che è il cristianesimo. Si noti il parallelismo col tempio. Ritroviamo qui, ma ulteriormente sviluppata, la tipologia di **Giustino**: *Dio ha istituito i sabati come segni. Ed i segni non mancano mai di un certo carattere simbolico, non sono mai privi di ammaestramento, n'e arbitrarî, perché fur0no dettati da un saggio artefice, ma anzi insegnano la perseveranza nel servizio di Dio durante tutta la giornata. Siamo stati stimati ogni giorno, dice Paolo, come pecore da immolare; il che significa che siamo consacrati, e perciò tenuti a perseverare sempre nella nostra fede, ad astenerci da ogni cupidigia, e non acquistare nè possedere beni terreni. Con ciò si voleva altresì significare il riposo di Dio dopo la creazione, ossia il regno in cui l'uomo che avrà perseverato nel servizio di Dio parteciperà al suo banchetto* (4, 16, 1: PG 7, 1015-1016).

Il testo conferma prima di tutto il carattere *rappresentativo* del sabato: *I segni non mancano mai di un certo carattere simbolico*. Tale simbolismo è successivamente sviluppato nel suo duplice senso ecclesiale ed escatologico. Tornano così a proporsi le due direttive della tipologia sabatica già individuate nell'Antico Testamento e rintracciate poi nel Vangelo.

Per quanto riguarda la prima, **Ireneo** pone l'accento sui due aspetti già considerati in **Giustino**: da un lato, sulla perseveranza durante tutta la vita nel servizio di Dio e, dall'altro, sulla cessazione del male: osserveremo tuttavia come, secondo una concezione propria di **Ireneo**, il sabato ebraico consi-stesse nell'astensione dalle opere servili, compiute, cioè, a scopo di lucro (4, 8, 2: PG 7, 994 B; vedi Is 58, 13) [pag. 318] e quindi non raffigurerebbe tanto l'assenza di peccato quanto il distacco abituale dalle cose terrene. Quanto all'aspetto escatologico, egli si mantiene nella tradizione veterotestamentaria : il settimo giorno non è la figura del cristianesimo al suo primo apparire, come nei testi evangelici e nella epistola agli Ebrei, ma piuttosto il mondo futuro.[388] Tale aspetto della tipologia sa-batica e posto da **Ireneo** - come pure dall'epistola agli Ebrei - in relazione col testo della Genesi. Come si vede, la tipologia escatologica del

[388] L'interpretazione escatologica è propria di **Ireneo**. Si tratta di un ritorno alla tipologia ebraica. I primi scrittori cristiani avevano dimostrato il compimento di questa tipologia in Cristo. **Ireneo** mostra come, nel cristianesimo stesso, sussista una escatologia. Abbiamo già considerato questo aspetto del suo pensiero a proposito dei temi del Paradiso e del diluvio. Sulle origine ebraiche di questa tipologia escatologica, Vedi H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, pp. 215 ss.

sabato si sviluppa nella linea della tipologia della Genesi, ripresa dell'epistola agli Ebrei, allo stesso modo come la tipologia spirituale si sviluppa nella direzione indicata da **Isaia** e ripresa poi dal Vangelo secondo **Matteo**.

Con **Ireneo**, la tipologia del sabato appare ormai fissata nelle sue linee essenziali, negativamente, per quanto concerne la giustificazione della abolizione del sabato ebraico e, al tempo stesso, positivamente riguardo al contenuto della simbolica sabatica. Questa tipologia sarà sviluppata nelle due direzioni suddette da **Tertulliano** ed **Origene**.

**Tertulliano** ne considera il primo aspetto. Il suo* *Adversus Judaeos*, continuazione del Dialogo con Trifone, fa parte di quella controversia col giudaismo che poneva in primo piano la questione del sabato. **Tertulliano** distingue due sabati: *Le Scritture parlano di un sabato eterno e di un sabato temporale* [pag. 319] (*Adv. Jud*., 4).

Umano il sabato temporale, divino il sabato eterno, e preesi-stente al sabato temporale: *E così, prima di questo sabato temporale, vi era un sabato eterno che fu anticipatamente rivelato e predetto. Apprendano dunque gli Ebrei che Adamo ha osservato il sabato e che Abele, offrendo a Dio un santo sacrificio, è riuscito gradito per l'osservanza del sabato, e che Noè, costruttore dell'Arca in vista dell'immane diluvio, ha parimente osservato il sabato* (Ib.).

Il sabato di cui si parla è, in realtà, il culto di Dio. Prefigurato nei Patriarchi *esso è stato realizzato al tempo di Cristo, quando tutti i popoli vennero a Gerusalemme ad adorare Dio Padre nel Figlio suo Gesù Cristo*. E questo è il sabato che *Dio vuole ormai che noi osserviamo*. Perciò « *sappiamo che dovremo astenerci da qualsivoglia opera sei°vile, e non solo il settimo giorno, ma sempre*.

Ritorna insomma la concezione del vero sabato inteso come culto di Dio ed astensione dalle opere servili, intese in senso spirituale, e ciò perennemente. Il passo è interessante in quanto **Tertulliano** dimostra come la pratica di tale sabato presso i Patriarchi assurgesse a valore di figura della realizzazione in Cristo.

Ma che ne è a1lora del sabato temporale, cioè dell'istituzione mosaica della sospensione settimanale del lavoro? Si tratta di una istituzione temporanea. **Tertulliano** ne riconosce la prova nel fatto che, nell'Antico Testamento stesso, essa era talvolta sospesa. E riprende gli esempi che abbiamo già citato. *Appare dunque chiaro che osservanze di questo genere avevano un valore provvisorio ed erano rese necessarie dalle circostanze, e che non in vista di una osservanza perpetua Dio ha dettato questa legge nel passato*.

Il sabato imposto limitatamente ad un'e- [pag. 320] -poca [epoca] determinata era dunque destinato a scomparire *Perciò, da quando fu chiaro che era stato rivelato un sabato temporale e predetto un sabato eterno, e che tutti questi precetti umani furono dettati nel passato del popolo d'Israele, si attese il tempo in cui le prescrizioni dell'antica legge e delle vecchie cerimonie sarebbero state revocate e in cui sarebbe sopravvenuta la promessa della nuova Legge, allorché la luce avrebbe brillato per quanti sedevano nelle tenebre*.[389]

**Tertulliano** completa così quanto di impreciso restava ancora nel pensiero di **Ireneo**, mostrando come lo stesso sabato eterno, che già esisteva nell'Antico Testamento accanto al sabato temporale, fosse una prefigurazione di Cristo, unico vero sabato, e come per ciò stesso annunciasse che il sabato temporale non rappresentava che un'economia provvisoria.

Se **Tertulliano** definisce così la tipologia del sabato nella sua forma, **Origene**, continuando **Ireneo**, la sviluppa rispetto al contenuto, e ciò nel duplice significato escatologico ed ecclesiale. Nella ***XXIII Omelia sui Numeri*** egli tratta della tipologia delle diverse feste ebraiche parallelamente alla trattazione filoniana del de Decalogo, ma senza nulla prendere a prestito da questa. *Bisogna che tutti i giusti celebrino anche la festa del Sabato. E che altro è tale festa se non quella di cui dice l'Apostolo: Vi è dunque un giorno di riposo (***sabbatismus**), *cioè l'osservanza del sabato riservata al popolo di Dio? Prescindendo quindi dall'osservanza ebraica* [pag. 321] *del sabato, consideriamo quale dovrà essere tale osservanza per il cristiano. In giorno di sabato egli non dovrà compiere alcunché di profano. Se tu dunque ti astieni da qualsiasi opera del secolo e non ti lasci prendere da preoccupazioni mondane, ma attendi alle cose dello spirito, vai in chiesa, presti attenzione alle letture ed alle omelie divine, mediti le cose celesti, ti preoccupi della speranza a venire, distogli lo sguardo dalle cose presenti e sensibili e lo collochi nelle invisibili e future, in ciò consiste l'osservanza del sabato cristiano. Colui che si astiene dalle opere profane ed attende a quelle dello spirito, celebra la festa del sabato. Egli non percorrerà la sua strada gravato da fardelli. E il fardello è, come dice il Profeta, il peccato stesso: Come un pesante fardello esso grava su di me. Il sabato ciascuno resta seduto al suo posto. Ma qual'è la sede spirituale dell'anima? È la giustizia e, inoltre, la verità, la saggezza, la santità, e tutto ciò che è Cristo: quella è la sede dell'anima. E da questa sede essa non dovrà uscire*

[389] Identica allusione all' epistola agli Ebrei nel *Contra Celsum*: Della creazione del mondo e del giorno di riposo (**sabbatismus**) lasciato in seguito al popolo di Dio, lunga, misteriosa (**mystikôs**), profonda e difficile sarebbe la spiegazione (5, 59, ed. Kotschau, 63, 2).

*se vuole cele-brare i veri sabati: Chi dimora in me, io in lui* (Gv 15, 5) (Hom. Num. 23, 4).[390]

Fin qui per quanto riguarda il significato spirituale ed ecclesiale. Il compimento della figura del sabato è la vita cristiana nella sua interezza, ossia del tutto spirituale e consacrata a Dio. A questo significato **Origene** aggiungerà quello escatologico: *E giacché abbiamo parlato dei veri sabati, se spingiamo più oltre la nostra ricerca della vera essenza del sabato, vedremo come la vera osservanza del sabato non sia di questo mondo. Non* [pag. 322] *risulta infatti che ciò che sta scritto nella Genesi, che Dio, il settimo giorno, si è riposato dalle sue opere, sia avvenuto in tal giorno, nè che avvenga attualmente, poiché noi vediamo come egli agisca ininterrottamente e come non vi sia sabato in cui non agisca, in cui non faccia sorgere il sole sui giusti come sugli ingiusti, in cui non colpisca o non risani. Perciò il Signore, accusato, nel Vangelo, dagli Ebrei di operare e di guarire di sabato, rispose loro: Il Padre mio fino a questo istante continua ad operare, e così io, dimostrando in tal modo come in nessun sabato Dio cessi di governare il mon-do e di provvedere alle necessità degli uomini. Infatti, all'inizio della creazione, egli fece esistere le sostanze, nel numero che, come Creatore, pensava fosse necessario alla perfezione del mondo; e fino alla consumazione dei secoli egli non cesserà mai di governarle e di conservarle. Il vero sabato, quando si riposerà da tutte le sue opere, sarà dunque il secolo a venire, quando il dolore e la tristezza e il pianto verranno meno, e Dio sarà tutto per tutti. Che Iddio ci conceda di festeg-giare con lui quel sabato, e di celebrarlo con i suoi santi angeli, offrendo sacrifici di lode e rendendo grazie all'Altissimo. Allora l'anima potrà veramente, ed ininterrottamente, essere presente a Dio ed offrirgli sacrifici di lode attraverso il gran sacerdote che, secondo l'ordine di Melchisedec, è sacerdote in eterno* (*Hom. Num. 23*, 4).[391]

Ritroviamo così l'eco della tradizione anteriore. Con **Giustino**, **Origene** ricorda come Dio, non cessando di [pag. 323] governare la creazione, non sia sottoposto al sabato. E si noti come egli riferisca espressamente al sabato il testo di Gv 5, 17. Lo stesso concetto era stato ripreso anche da **Clemente** (*Strom*. 6, 16; Staehlin, p. 504, 2), ma senza essere messo in relazione col testo evangelico. Con

[390] Per **Origene** il riposo simboleggiato dal sabato consiste più nel raccoglimento della contemplazione che nell'astensione dal peccato. Questo concetto è filoniano (*de Spec. Leg*. 2, 64).

[391] Vedi anche *Hom. Le*Vedi *13*, 5: Il numero sei ha una certa relazione con questo mondo; *Hom. Jud. 4*, 2: Il Senario è la figura di questo mondo che è stato compiuto in sei giorni.

**Ireneo**, egli dimostra che il riposo di Dio di cui parla la Genesi non è soltanto il tempo presente, ma altresì il mondo che succederà a questa creazione.
Il sabato raffigura perciò l'ingresso dell'uomo in quel mondo, dove si riposerà dalle sue opere, dove parteciperà al banchetto divino, alla liturgia degli angeli, dove offrirà eternamente, con Cristo Gran Sacerdote, il sacrificio di lode. Sono quelli i veri sabati di Dio, di cui il sabato ebraico era la prefigurazione lontana, di cui la preghiera continua è, nella Chiesa, 1'incoazione sacramentale, di cui la liturgia celeste sarà il pieno compimento.

**[Conclusione]**
È questo aspetto figurativo che ha maggiormente colpito la prima generazione cristiana. Preoccupata inizialmente di segnare la fine dell'ordine ebraico sostituito dalla realtà cristiana, essa ha insistito soprattutto sul superamento dell'istituzione sabatica del mistero cristiano totale. Ma si vide anche che il mistero cristiano comportava a sua volta una struttura sacramentale, cioè che nella Chiesa le realtà spirituali si esprimevano attraverso segni visibili. Aboliti i pani dell'offerta, alla Chiesa restava un altro pane.
Il tempio di Gerusalemme era distrutto e compiuto nel Cristo totale, tenda/tabernacolo della presenza divina, ma la Chiesa possedeva anche le chiese di pietra, legate alla presenza eucaristica. Il cristianesimo non è una realtà puramente spi- [pag. 324] -rituale [spirituale]. La sua essenza spirituale si esprime attraverso queste realtà sensibili, e in ciò consiste appunto la liturgia. È quanto si verificà anche nel nostro caso; il sabato era abolito e compiuto nel Cristo risorto; ma la risurrezione di Cristo aveva una commemorazione visibile: la domenica.

[pag. 325]

# *Capitolo secondo*
# La DOMENICA

**[Antichità del rito]**

La celebrazione della domenica è uno dei riti più antichi del cristianesimo. Fin dal secondo secolo, **Ignazio d'Antiochia** definisce il cristiano per la celebrazione della ***kyriakè***: *Quelli che vivevano secondo il vecchio ordine sono giunti alla nuova speranza, e non osservano più il sabato ma la domenica, giorno in cui la nostra vita è risorta in virtù di Cristo e della sua morte* (*Magn*. 6, 1).[392] Verso la stessa epoca, un pagano, cercando di descrivere ciò che caratterizza il comportamento del cristiano, non trova di meglio da dire che *Essi sogliono,* scrive Plinio il Giovane nella Lettera a Traiano, *riunirsi in un giorno determinato (**stato die**), prima dell'alba, e recitare una preghiera a Cristo, come Dio* (*Lett. 10*, 96). Questo giorno determinato, che Plinio non può distinguere altrimenti poiché, nel calendario ufficiale, non vi sono ricorrenze settimanali, è la nostra domenica. E quella riunione che ha per oggetto una preghiera a Cristo come Dio, al ***Kyrios***, è la sinassi eucaristica domenicale. [pag. 326]

**[Istituzione cristiana]**

La domenica è istituzione squisitamente cristiana. La sua origine va ricercata unicamente nel fatto della risurrezione di Cristo il giorno seguente il sabato. L'uso di riunirsi in tale giorno appare fin dalla settimana successiva, quando, otto giorni dopo la risurrezione, gli apostoli si danno convegno nel Cenacolo. La domenica è la continuazione di questa riunione ebdomadaria.

Essa è commemorazione della risurrezione di Cristo, sacramento della sua presenza in mezzo ai suoi, profezia della sua seconda venuta. In ciò consiste originariamente il suo unico significato. La domenica è insomma la Pasqua ebdomadaria.

[392] Il termine ***kyriakè*** appare per la prima volta nell'Ap 1, 9. L'equivalente latino è **dominicus dies** (**Tertulliano**, *de Or*., 23) donde la nostra domenica.

Tale giorno presentava tuttavia un certo numero di caratteri suscettibili di simbolismi: era il **primo** della settimana ebraica, coincideva con il giorno del sole nel calendario astrologico, era **l'ottavo** giorno.

**[Domenica e sabato ebraico]**

Esamineremo questi diversi significati. Ma occorre dire prima qualche parola sulla relazione tra la domenica ed il sabato. In un primo tempo la domenica era costituita dalla sola sinassi domenicale. Ciò presentava tuttavia una difficoltà consistente nella dissociazione del giorno del culto da quello del riposo.

Il giorno del riposo aveva già, nel paganesimo stesso, un significato religioso: *È caratteristica comune ai greci ed ai barbari*, scrive Strabone, *associare i sacrifici al riposo festivo. La natura stessa lo insegna. Il riposo, infatti, distoglie lo spirito dalle sue occupazioni per rivolgerlo a Dio* (10, p. 467, 9). Ora, questa realtà naturale era stata assunta dal giudaismo nel sabato.

**Filone** illustra chiaramente il passaggio dall'una all'altro: *Essendo noi composti di coro ed anima, Mosè assegnò all'uno e all'altra le attività che sono loro proprie e si preoccupò di fondare le une sulle altre, cosicchè, quando il corpo lavora, l'anima riposi, e il corpo, a sua volta, riposi allorche l'anima è attiva: in tal modo le due vite per eccellenza, la contemplativa e l'attiva si succedono alternativamente l'una all'altra; la vita pratica ha i sei giorni per le sue necessità materiali, la vita contemplativa dispone del settimo per attendere allo studio ed al perfezionamento della vita spirituale*.[393]

Il giorno di riposo cristiano avrebbe potuto inserirsi, trasfigurandolo, nel giorno di riposo cosmico già assunto dal sabato ebraico. Tuttavia non è quanto troviamo nel cristianesimo primitivo, dove il giorno di riposo appare disgiunto da quello del culto. È questo lo svantaggio della domenica rispetto al sabato. Infatti, qui, il cristianesimo s'imbatteva, per la sua realizzazione sacramentale, in una notevole difficoltà: per esso il giorno del culto era assolutamente legato alla domenica, e ciò tanto radicalmente che nulla avrebbe potuto e potrà mai modificare questo carattere dell'istituzione domenicale.

Ora, il giorno di riposo era, nella civiltà in cui esso si sviluppava, fissato in un altro giorno. I Romani avevano giorni festivi alternati a giorni lavorativi secondo

[393] Vedi P. BOYANCÉ, *Le cultes des Muses*, 1939, pp. 210 ss. È lecito chiedersi in qual misura, incorporando al sabato la nozione aristotelica del riposo contemplativo, **Filone** non ne alteri il significato. E la questione è tanto più importante in quanto, attraverso **Eusebio**, tale concezione aristotelica passerà dal sabato alla domenica. La nozione (aristotelica) di contemplazione (**theorìa**) prenderà il sopravvento su quella (biblica) di attesa. Si dovrà quindi parlare di alterazione nella misura in cui l'aspetto biblico sarà svuotato; si parlerà di una incorporazione, contingente ma legittima, nella misura in cui l'aspetto aristotelico si limiterà a colorire l'aspetto biblico senza sostituirvisi.

un rit- [pag. 328] -mo [ritmo] variabile non settenario. Dal canto loro gli Ebrei avevano il sabato. Conviene aggiungere che l'uso del riposo sabatico si era esteso anche ad ambienti pagani, come ne testimonia **Tertulliano**: *Alcuni di voi consacrano il giorno di Saturno all'ozio ed alla buona tavola, imitan-do una costumanza ebraica che ignorate* (*Apol*. 16, 11).

È evidente che i cristiani si trovarono a non poter far coincidere la domenica col riposo settimanale. È questo un altro aspetto del dramma di tutto il cristianesimo primitivo, di un cristianesimo cioè vissuto nell'ambito di una civiltà estranea ed ostile. **Tertulliano** ha mirabilmente descritto questa situazione, dimostrando come i cristiani dovessero unire la presenza all'intransigenza, rifiutarsi di abbandonare la società civile e non rinnegare tuttavia nessuna delle esigenze che ai costumi di tale società contrastavano (*Apol*. 42, 2-4).

Così nel caso di cui ci stiamo occupando. I cristiani si mantennero fedeli alla domenica cercando di mettervi la maggior cura (***differentes negotia***, dice **Tertulliano**, de Or. 23) per attendere al culto ed all'assemblea pur continuando a praticare il riposo, anche se svuotato del suo contenuto idolatrico, nei giorni stabiliti dalla società del tempo. La domenica finirà poi per annettersi il giorno di riposo e la frattura anormale esistente nel cristianesimo primitivo verrà meno.

Infatti, nel IV secolo, approfittando del fatto che il primo giorno della settimana era venerato, in quanto giorno del sole, tanto dai pagani quanto dai cristiani, Costantino lo trasformò in festivo consacrandolo al cul- [pag. 329] -to [culto].[394]

Non è nostra intenzione esaminare qui l'aspetto sociologico del problema, ma è certo che questo atto conferiva all'istituzione domenicale un'importanza del tutto nuova e ne sottolineava vieppiù il carattere sostitutivo del sabato già giornata festiva per alcuni pagani non meno che per gli ebrei. Si trattava quindi del segno tangibile del trionfo del cristianesimo.

Ci spieghiamo quindi come gli autori del IV secolo abbiano frequentemente discusso della simbolica sabatica e domenicale, simbolica che è implicita alla realtà liturgica della domenica anche là dove non è fatta allusione diretta a questa. Ed il rinnovamento della prassi determinerà una fioritura concomitante della mistica domenicale.

In un testo importante **Eusebio** definisce puntualmente la trasposizione alla ***kyriakè*** della simbolica sabatica: *È necessario esaminare che cosa significhi il*

[394] **Eusebio**, *Vit. Const*. 4, 18 (PG 20, 1165, B-C): (Costantino) stabilì che il giorno che è veramente il primo (**pròte**) e il supremo (**kyrìa**), il giorno domenicale e salutare, fosse considerato giorno di preghiera ... Prescrisse a quanti vivevano sotto l'autorità romana di festeggiare le domeniche e, parimente, di onorare i venerdì (Vedi J. GAUDEMET, *La législation religieuse de Constantin*, ReVedi Hist. Egl. Fr., 33, gen. 1947, pp. 43 ss.).

*sabato. La Scrittura, introducendolo dopo la creazione del mondo sensibile, lo caratterizza come il riposo di Dio. In che cosa potrebbe dunque consistere il riposo di Dio se non nel suo risiedere nelle realtà intelligibili ed ipercosmiche? Si dice infatti che egli agisce allorchè si dà cura del mondo sensibile e delle opere della provvidenza del cosmo. In questo senso vanno intese le parole di Nostro Signore:* ***Pater meus usque modo operatur et ego operor*** (Gv 5, 17). *Ma allorchè egli si volge alle realtà incorporee ed ipercosmiche ed è, per così dire, nel suo* [pag. 330] *osservatorio* (***periopè***), *si dice che egli riposa ed osserva il sabato. Similmente l'uomo, distogliendosi dalle opere che affaticano l'anima (e tali son tutte le attività materiali, proprie della natura terrena), rivolgendosi tutto intero a Dio ed attendendo alla contemplazione delle realtà divine ed intelligibili, vive così i sabati graditi a Dio e il riposo del Signore* (***Kyrios***) *Iddio. Di quei sabati di cui e stato detto:* ***Nunc relinquetur sabbatismus populo Dei*** (Eb 4, 9). *Il perfetto sabato ed il perfetto e beato riposo si trovano infatti nel regno di Dio, al di là dell'opera dei sei giorni, e al di fuori di tutte le cose sensibili, nelle realtà intelligibili ed incorporee, dove, liberati dal peso del corpo e dalla schiavitù della carne, con Dio e presso di lui festeggeremo il sabato e riposeremo* (*Com. Ps. 91*: PG 23, 1168 D).

Questa interpretazione del riposo del settimo giorno è la stessa di **Filone**. Da lui infatti procedono e l'idea che il riposo di Dio consista nella creazione del mondo intelligibile (*Leg. all.* 1, 5-6), e il concetto, che **Eusebio** fonde col precedente, del riposo come contemplazione (*de Decalogo*, 96). **Eusebio** accosta a questo tema le parole di **Giovanni** sull'attività perpetua del Padre.

E come **Filone** egli indica una imitazione di Dio nel volgersi dell'uomo dalle occupazioni temporali alla contemplazione. Di sapore ellenistico è l'immagine della ***periopè***.[395] E, finalmente, questa contemplazione non è che un'anticipazione, nella vita presente, del vero sabato che sarà la vita oltremondana, quando l'anima, liberata dalle opere materiali, che i sei giorni simboleggiano, potrà dedicarsi [pag. 331] interamente alle cose intelligibili e divine. Questo, per quanto riguarda la teologia del riposo sabatico.

Si tratta ora di farne l'applicazione liturgica. Si presentano a questo punto le realtà correlative del sabato ebraico e della domenica cristiana. **Eusebio** ci dà dapprima la sua teoria del sabato ebraico: *È l'immagine* (***eikon***) *del sabato (celeste) e del perfetto e beato riposo che ci viene proposto in terra dagli uomini di Dio: astenendosi dalle cose che distolgono troppo da Dio, volgendosi intera-*

[395] Vedi **Massimo di Tiro**, 17, 6. Il termine ricompare in **Gregorio di Nissa** (PG 44, 1194 D).

*mente alla contemplazione delle realtà divine, applicandosi giorno e notte alla meditazione (**melétè**) delle sacre Scritture, essi trascorrevano nel riposo festeggiando santi sabati ed un riposo gradito a Dio. Per questo, e con ragione, la legge di Mosè, che di ciò di cui abbiamo parlato tramanda le apparenze e le figure, ha stabilito un giorno particolare in cui le folle abbandonino le occupazioni ordinarie ed attendano alla meditazione della legge divina* (PG 23, 1168 C -1169 A).

Si comprenderà meglio questo testo ricordando la posizione di **Eusebio** nei confronti del Vecchio Testamento. Per lui la perfetta religione fu praticata già al tempo dei Patriarchi, che credevano nel Dio unico e nel Verbo (*Dem. Ev.* 1, 2: PG 22, 24) e praticavano la morale evangelica (1, 6; 22, 65). Solo più tardi è intervenuta la Legge, conseguenza del peccato degli uomini (1, 6; 22, 57); il Vangelo rappresenta soltanto un ritorno allo stato primitivo, non anteriore al peccato originale, ma contemporaneo ai patriarchi.

I Patriarchi appaiono così come i modelli della *vera filosofia*, che **Eusebio** fa consistere, non diversamente da **Origene** e dai monaci d'Egitto suoi contemporanei, in una ininterrotta meditazione della Scrittura. La loro vita era dunque una festa [pag. 332] continua. E questa vita contemplativa, quella dei patriarchi come quella dei cristiani, è lo specchio, ***eikòn***, del *beato riposo*, del riposo celeste dove, affrancato da ogni servitù terrena, l'uomo potrà contemplare le realtà intelligibili.

Il sabato è stato introdotto dalla legge mosaica in considerazione della moltitudine (***plèthos***), come strumento educativo in vista della pratica più perfetta del sabato perenne spirituale. È la tesi di **Origene** sulla genesi delle feste (*Contra Celsum* 8, 23; Koetschau, 240, 3-15). **Eusebio**, del resto, tiene a sottolinearlo espressamente: *Non ai sacerdoti fu prescritto il sabato, ma soltanto a coloro che sono incapaci di dedicarsi, per tutta la vita, al culto divino ed alle opere gradite a Dio* (1169 C).

Ora, la domenica cristiana è l'equivalente neotestamentario del sabato ebraico. Anche qui l'ideale consiste nella festa perpetua celebrata dai contemplativi. Si ricordino le parole di **Origene**: *Chi è perfetto è sempre occupato, in parole, opere e pensieri del Verbo di Dio, è sempre nei giorni di quello e per lui tutti i giorni sono domenica* (*Contra Celsum* 8, 22).

Ma alla moltitudine bisogna dare un giorno particolare da dedicare al culto divino. E *poiché, nel Nuovo Testamento, gli Ebrei furono infedeli, il Verbo ha trasferito la festa del sabato al sorgere della luce* (***anatolè***) *e ci ha dato, come*

*immagine del vero riposo, il giorno della salvezza, domenicale* (**kyriakè**) *e primo della luce, in cui il Salvatore del mondo, compiuta la sua missio-ne tra gli uomini e vinta la morte, ha varcato le soglie del Cielo, superando l'opera dei sei giorni* (***tèn exaèmeron kosmopoìan***) *e ricevendo il divino sabato ed il riposo beatifico allor-* [pag. 333] *-ché* [allorché] *il Padre gli disse: Siedi alla mia destra* (1169 C).

Nel testo è contenuta una sintesi della teologia domenicale. La domenica è la **kyriakè**, il giorno del Signore, perché, e qui appare tutta la teologia primitiva della redenzione, è il giorno in cui Cristo ha avuto ragione della morte e, superando i sei giorni, figura del mondo terreno con le sue miserie, ha varcato le porte del Cielo entrando nel sabato, nel riposo del settimo giorno. Ritroviamo insomma l'opposizione filoniana dei sei giorni, figura del mondo sensibile, e del settimo, figura del mondo intelligibile, cristianizzata dall'intervento del tema della **anàbasis**, dell'ascensione di Cristo. Vi si intravede altresì il mistero sabatico della ***kàthisis***, della seduta alla destra, figurata dalla ***anàpausis***.

**[Il culto spirituale]**

Ma in che cosa consiste il culto domenicale? È ciò che ci spiegherà **Eusebio** ispirandosi al **Salmo 91**, operando cioè la trasposizione del culto ebraico nel culto cristiano. *In tale giorno - che è quello della luce, il primo, e quello del vero sale - anche noi, riunendoci dopo l'intervallo di sei giorni e festeggiando i sabati santi e spirituali, adempiamo ciò che era stato prescritto ai sacerdoti: di osservare il sabato secondo la legge spirituale. Offriamo infatti vittime ed offerte* (***anaforàs***) *spirituali e facciamo salire l'incenso profumato secondo le parole*: ***Fiat oratio mea sicut incensum in conspectu tuo***. *Portiamo i pani dell'offerta, rinnovando la me-moria* (***mnème***) salutare, *e il sangue dell'aspersione, quello dell'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo e purifica le nostre anime; accendiamo anche le luci della gnosi al cospetto di Dio... In una parola: tutto ciò che era stato prescritto* [pag. 334] *per il sabato noi lo trasferiamo alla domenica* (***kyriakè***) *come in giorno più adatto e più degno del sabato ebraico* (1172 A-B).

**Eusebio** prosegue dimostrando come sia *tradizione dei cristiani riunirsi in tale giorno* per la confessione (***exomològhesis***), l'**Eucaristia**, la veglia notturna, la preghiera in unione con tutte le Chiese.

La constatazione che questi testi designano la domenica in particolare come primo giorno e giorno del sole, ci introduce nella simbolica della domenica. Se

essa ha ereditato alcune prerogative del sabato, ne possiede una dignità superiore, dignità che consiste essenzialmente nella sua qualità di giorno della risurrezione.

**[Il primo giorno]**

Ma pur restando nell'ambito della settimana ebraica, essa presenta un suo valore particolare. È anzitutto il primo giorno della settimana ed onorandola i cristiani entrano in contrasto con gli Ebrei: *Voi sostenete che il sabato è superiore alla domenica perché la Bibbia narra che il Signore compì tutte le sue opere in sei giorni e che santificò il settimo cessando di operare. Ma, vi chiediamo, qual'è il primo, l'Alfa od il Tau? Il primo, sarà dunque l'inizio del mondo* (*Didasc*. 113).

La ***Didascalia*** propone una prima simbolica. La domenica, in quanto primo giorno, è 1'*anniversario* della creazione del mondo. **Eusebio d'Alessandria**, nel V secolo, rivela il nesso esistente tra il primo giorno della creazione e la risurrezione, primo giorno della seconda creazione: *Il santo giorno della domenica è la commemorazione del Salvatore. È detto domenicale* (**kyriakè**) *perché è il Signore* (***Dominus***) (***Kyrios***) *dei giorni. In tale giorno il Signore ha dato inizio alla creazione* [pag. 335] *del mondo, e nello stesso giorno ha dato al mondo la risurrezione. Per questo tale giorno è il principio* (***arkhè***) *di ogni beneficio: principio della creazione del mondo, principio della risurrezione, principio della settimana* (PG 86, 416).

**Ambrogio** farà eco a questa dottrina quando, nell'inno delle lodi della domenica, scriverà *Primo die quo Trinitas | Beata mundum condidit | Vel quo resurgens Redemptor | Nos morte victa liberat.*

Sarebbe interessante un raffronto tra questi testi e un trattato ***de Sabbatis et Circoncisione*** che si trova nelle opere di **Atanasio**, ma è certamente spurio, e può considerarsi una piccola *somma* della teologia della settimana.[396] Non si dovrà tuttavia situarlo prima della fine del IV secolo. Il trattato vuol essere un commentario del precetto dell'**Esodo** (31, 16) relativo all'osservanza del sabato.

Esso era, dice l'autore sacro, il segno che stava a ricordare la creazione: doveva dunque essere celebrato finché questa durasse. *Ma quando fu creato un popolo nuovo, secondo il detto*: ***Populus qui creabitur laudabit Dominum*** (Sal. 101, 19), *non fu più necessario a quel (nuovo) popolo celebrare il termine della prima creazione, bensì cercare il principio della seconda. E qual è quel giorno, se non quello della risurrezione del Signore? Di là ha inizio la nuova creazione, di cui dice* ***Paolo****: Se dunque qualcuno è in Cristo, egli è una nuova creatura* (2Cor 5,

[396] Vedi anche **Eusebio di Emesa**, PG 86, 1413 ss.

17). *Dio, terminata la prima creazione si riposò: perciò la gene-* [pag. 336] *-razione* [generazione] *precedente festeggiava il sabato il settimo giorno; la seconda creazione è invece senza fine, per cui Iddio* ***usque modo operatur***. Per questo *motivo noi non osserviamo il sabato (cioè non ci riposiamo) in quel giorno come in memoria del primo, ma attendiamo i Sabati dei sabati a venire, cui la nuova creazione non guarda come a un termine, ma perpetuamente palesa e celebra. Il sabato fu quindi prescritto al popolo precedente perché conoscesse la fine ed il principio* (***télos kài arkhè***) *della creazione. Alla nuova creazione non fu imposto di osservare il sabato, affinché quando essa ne riconosca il principio nella domenica* (***kyriakè***), *sappia altresì che la grazia (di tale creazione) non avrà mai fine* (PG 28, 133 B-C).

L'autore passa poi a considerare l'opposizione tra il sabato e la domenica: *(Dio) ha indicato l'inizio, ossia la domenica, perché tu sapessi che la generazione precedente era finita. E alla prima succede l'inizio della seconda. Per questo il Signore è risorto dopo il sabato*. La domenica, giorno successivo al sabato, è allora l'emblema della seconda creazione. Qual'era dunque il significato del sabato? *Il sabato non indica tanto l'ozio* (***arghìa***) *quanto, da una parte, la gnosi del Creatore e, dall'altra, la cessazione della figura di questo mondo* (136 C). L'autore cita a questo proposito i testi relativi ai sacrifici offerti dai Leviti in giorno di sabato, la caduta di Gerico, avvenuta il settimo giorno, la circoncisione che poteva cadere anche in sabato. E si torna così alla critica dell'inoperosità sabatica. Del resto la Scrittura chiama sabati giorni che non sono tali propriamente parlando: *Il sabato non è dunque il settimo giorno, sibbene la remissione del peccato allorché qualcuno cessa di cadervi; e non è ozio, ma confessione ed umiltà d'animo* (137 A).

È facilmente riconoscibile l'idea primitiva del sabato come rottura col peccato. L'autore conclude così questa parte: *La legge del sabato non è perciò legge di inattività, ma di conoscenza, di propiziazione e di astensione da ogni sorta di male* (137 C).

Secondariamente, il sabato era figura della fine del mondo: *Dio non ha istituito il sabato perché fosse dedicato all'ozio, ma perché essi venissero a conoscenza della fine* (***katàpausis***) *della creazione. E voleva che conosciuta la fine di questa, essi cercassero il principio dell'altra. Il sabato era infatti la fine della prima creazione, la domenica* (***kyriakè***) *l'inizio della seconda, con cui egli aveva ripreso l'antica rinnovandola. Allo stesso modo dunque come prima era stata prescritta l'osservanza del sabato onde perpetuare il ricordo della conclusione*

*della prima fatica creativa, così ci è ordinato di onorare la domenica*, anniversario *dell'inizio della nuova creazione. In realtà, egli non ha fatto che rinnovare, l'antica e condurre a termine quanto aveva iniziato*.

Il concetto più interessante reperibile qui, e in cui non ci eravamo ancora imbattuti, è quello del sabato come commemorazione del termine della prima creazione. Si tratta di una applicazione inedita della simbolica della **ebdomada** e della **ogdoade**. Si viene intanto definendo la *commettitura** delle due simboliche del sabato e del primo giorno in rapporto alla successione delle due creazioni: *Il sesto giorno la creazione ebbe termine; il settimo Dio si riposò da tutte le sue opere. Ma, nel Vangelo, il Verbo dice: Sono venuto a condurre a* [pag. 338] *fine l'opera. Colui che si riposa da tutte le sue opere, con ciò stesso significa che alcune di esse richiedono un compimento, compimento che egli stesso è venuto a portare. Infatti l'opera sarebbe stata imperfetta se il peccato di Adamo avesse segnato la morte dell'uomo; potè dirsi perfetta quando l'uomo fu rivivificato. Cosicchè, rinnovata la creazione in sei giorni, egli dedicherà al rinnovamento un giorno preannunciato dallo Spirito Santo nel* ***Salmo****:* ***Haec dies quam fecit Dominus***. Il mondo della creazione, adombrato nel settenario, appare così come una prima tappa nella realizzazione del piano di Dio.

Questa interpretazione della domenica come primo giorno non è l'unica. Un intero gruppo di autori, da **Clemente** ad **Eusebio di Cesarea**, ne propone un'altra che considera il primo giorno non già dal principio della creazione del mondo, ma dalla generazione del Verbo. E, secondo tali autori, proprio della generazione del Verbo si tratterebbe nel versetto 5 della Genesi 1: *Sia fatta la luce e quello fu il primo giorno*.

Il primo ad enunciare questa tesi è **Clemente Alessandrino**: *Il settimo giorno prepara, con l'astensione dal male, il giorno primordiale nostro vero riposo. Esso è la luce primogenia in cui di tutte le cose si ha contemporaneamente la visione ed il possesso.*[397] *Da quel giorno la sapienza e la conoscenza ci illuminano. La luce della verità é infatti la vera luce, senza ombre, che partecipa indivisibilmente lo Spirito del Signore a quanti per suo mezzo si sono santificati* (*Strom*. 5, 16; Staehlin, 501-502). [pag. 339]

La domenica, primo giorno della settimana, ancor prima di essere il giorno della risurrezione, cioè della nascita del Verbo come primo nato di tra i morti, è il giorno, preesistente alla creazione stessa, della generazione del Verbo. **Clemente**

[397] L'espressione proviene da Aristotele attraverso **Eusebio**, *Prep. E*Vedi 13, 12, 9-12, anche se questi identificava il primo giorno col sabato e non con 1'indomani di esso.

ritornerà più volte su questo concetto: *Il giorno in cui Dio creò il cielo e la terra, quello cioè che vide il compiersi di tutta l'opera sua, palesa tale opera attraverso il figlio. Di esso parla Davide quando dice: Questo è il giorno che ha fatto il Signore: esultiamo e rallegriamoci in esso* (Sal. 97, 24). *Ciò che si chiama giorno è in realtà il Logos, che illumina tutte le cose nascoste e in virtù del quale ogni creatura ha fruito della luce e dell'esistenza* (*Strom. 6*, 16; Staehlin, 506, 15-25).[398]

Nella concezione del primo giorno come rappresentativo del Verbo stesso nella sua generazione anteriore al mondo è insito tuttavia il pericolo di una posizione *subordinazionista*. Tale, ad esempio, è certamente il caso di **Clemente**, per il quale il Verbo è generato per essere la luce del mondo.

Similmente, **Eusebio di Cesarea** insiste sulla relazione intercorrente tra il giorno della generazione del Verbo e quello della sua risurrezione, di cui la domenica è celebrativa: *In questo giorno (la domenica), che è quello della luce, il primo e quello del vero sole, riunendoci dopo l'intervallo di sei giorni e festeggiando i sabati santi e spirituali, noi adempiano quanto la Legge spirituale prescriveva ai sacerdoti, il sabato... In questo giorno, avendo detto Iddio Creatore:* ***Sia fatta la luce, la luce fu****; in questo stesso giorno sorse sulle anime nostre il sole di giustizia* (PG 23, 1172 B). [pag. 340]

Commentando il versetto del **Salmo**: *Tu hai posto le mie delizie nella tua opera, o Signore, ed io mi rallegrerò delle opere delle tue mani*, **Eusebio** ritorna a questa concezione del primo giorno inteso come giorno della generazione del Verbo e, al tempo stesso, della risurrezione.

Egli scrive infatti: *L'opera di Dio potrebbe veramente essere il giorno di cui è stato detto: Questo è il giorno che ha fatto il Signore, rallegriamoci ed esultiamo in esso. E, come s'è fatto vedere altrove, illustrando quanto riguarda la creazione del mondo, esso ilìdica appunto il giorno domenicale della risurrezione. Dio dice: Sia fatta la luce; e la luce fu. Come vedi non vi è in questo giorno altra creazione cui possano riferirsi tali parole. Il giorno fatto dal Signore altro non è che la prima domenica. Di essa è stato detto: O Signore, tu hai posto le mie delizie nella tua opera; e quanto alle opere delle sue mani, sono quelle create nei giorni seguenti* (PG 23, 1173 B-1176 A).

Come si vede, ritorna qui la stessa citazione del **Salmo 117** già incontrata in **Clemente Alessandrino**, e si tratta del **Salmo** domenicale per eccellenza, tale ancor oggi nel breviario romano. Ma già a questa data era stato commentato in

[398] **Giustino** annovera il nome Giorno tra quelli del Figlio (*Dial*. 24, 1; 91, 13).

relazione alla domenica. È qui riconoscibile una intera tradizione di esegesi dei salmi, nonchè l'opposizione tra l'opera di Dio - ossia il Verbo - e quella delle sue mani, cioè la creazione. Già in **Ireneo** le *mani di Dio* stavano ad indicare il Figlio e lo Spirito, strumenti del Padre nell'opera di creazione e di redenzione (>>).
Si possono poi confrontare la domenica in quanto primo giorno e la domenica come giorno del sole (***dies solis***). I due aspetti sono infatti vicini, poiché il primo giorno è quello della creazione della luce. Ma, di fatto, essi denunciano origini del tutto diverse. Il giorno del sole si riallaccia alla settimana planetaria che - importata dall'Oriente - cominciava a diffondersi in Occidente al tempo del cristianesimo primitivo in virtù dell'influenza dei magi ellenizzati.[399] Ora, il giorno consacrato al sole veniva a coincidere col primo della settimana ebraica, e di conseguenza, con la domenica cristiana. Non è difficile da comprendere come, agli occhi di certi pagani, i cristiani abbiano potuto passare per una setta di devoti del sole.
**Tertulliano** difende i suoi correligionari da questa accusa: *Se noi dedichiamo alla letizia il giorno del sole, per una ragione del tutto diversa da quella di rendere un culto al sole, siamo stati preceduti da quanti fra voi dedicano all'ozio ed alla buona tavola il giorno di Saturno ed hanno introdotto il sole nel calendario dei sette giorni* (*Apol*. 16, 11. Vedi ad Nat. 1, 13). Il passo, indirizzato ai pagani, sem-bra altresì testimoniare la diffusione nel mondo romano dell'uso - dovuto all'influenza del giudaismo contemporaneo - di consacrare al riposo il sabato, che cadeva appunto nel giorno di Saturno.[400]
Dalla testimonianza di **Tertulliano** si ricava inoltre che l'uso di designare questo giorno con l'espressione dies solis era allora diffuso anche nel mondo romano (così come continua tuttora in molti paesi: Sunday, Sonn- [pag. 342] -tag [Sonntag], ecc.). Questa è infatti l'espressione di cui si servono i Padri della Chiesa negli scritti indirizzati ai pagani.
**Giustino** scrive ad esempio nell'***Apologia***: *Nel giorno detto. del sole, tutti, nelle città come nelle campagne, si riuniscono in uno stesso luogo. Vengono lette le memorie degli Apostoli e gli scritti dei Profeti, finché, a lettura ultimata, colui che presiede la riunione pronuncia un discorso. Quindi tutti ci leviamo in piedi e preghiamo insieme, ad alta voce. Viene recato pane, vino ed acqua. Colui che*

[399] Vedi CUMONT, *La fin du monde selon les mages occidentaux*, in ReVedi Hist. Rel., 1931, p. 55; SCHURER, *Die Siebentaetige Woche in Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahr*., in Zeit. Neu est. Wiss., 1905, pp. 1 ss

[400] Vi può essere anche un'influenza dei neopitagorici, per i quali il giorno di Saturno era. l'anniversario della creazione dei *Saturrnia regna*.

*presiede eleva al cielo le preghiere e le eucaristie e il popolo risponde concordemente: Amen* (67, 5).
È questa una delle più antiche testimonianze della celebrazione della sinassi domenicale. Tuttavia, nel secondo secolo, se l'uso di chiamare questo giorno dies solis era diffuso, non era ancora diventato ufficiale. **Plinio** non potrà perciò parlare che di ***status dies***. Le cose dovevano cambiare in seguito. Lo sviluppo del culto solare nell'Impero conferì maggiore importanza al giorno del sole, e fu questa la circostanza che, come s'è detto, consentì a Costantino di trasformare la domenica in giorno festivo senza incontrare l'opposizione dei pagani.
Da questa coincidenza i cristiani seppero trarre un simbolismo: la domenica era il giorno del sole, e la Scrittura, dal canto suo, definisce Cristo il *sole di giustizia*. La domenica, in cui Cristo è risorto, apparve allora come il giorno in cui era spuntato il sole della seconda creazione. Sarà in tal modo possibile, pur procedendo da posizioni diverse, ristabilire il legame con la simbolica ebraica del primo giorno.
Tale simbolismo è già in **Giustino**: *Noi ci riuniamo,* egli scrive, *nel giorno del sole, perché è quello il primo giorno, quando Dio, traendo la materia dalle tenebre, creò il mondo* (Apol. 67, 7). La fusione dei due temi si fa già più evidente, ma gli sviluppi più interessanti si avranno nel IV secolo. San **Gerolamo** scriverà ad esempio: *Il giorno del Signore, il giorno della risurrezione, il giorno dei cristiani è il nostro giorno. E se i pagani lo chiamano giorno del sole, noi accettiamo volentieri tale denominazione. In quel giorno infatti ebbe origine la luce, in quel giorno ha brillato il sole della giustizia* (Anecd. Mareds., 1897, III, 2, p. 418).[401]
La domenica può insomma considerarsi un *ritorno* al primo giorno della creazione e inoltre una eco della generazione perpetua del Verbo. Ma questo aspetto resterà secondario.

**[Ottavo giorno]**
Di importanza capitale è invece la definizione, la cui origine resta tuttavia misteriosa, della domenica come *ottavo giorno*. Come si ricorderà, essa era già stata proposta da **Barnaba***: *Celebriamo con gioia l'ottavo giorno, in cui Gesù risorto è salito al cielo* (15, 8-9). **Tertulliano** la usa come denominazione corrente: *Per i pagani non vi è che una festa annuale; per te, ciascun ottavo giorno* (***octavus dies***) (*de Idol*. 14).

[401] Si veda Hugo RAHNER, *Griechische Mythen in christl. Deutung*, pp. 141-149.

E **Giustino** ce ne indica un significato nascosto: *Potremmo dimostrare che l'ottavo giorno racchiude in sè un mistero* (*Dial.* 24, 1). Si tratta dunque di una espressione comune e satura di significato.
Ma quale ne è l'origine? Il REITZENSTEIN ha pensato che, fosse anteriore al cristianesimo: *I cristiani fecero proprio il concetto di* ***ogdoàs*** *e lo misero in relazione con la risurrezione del Salvatore avvenuta il mattino della do-* [pag. 344] *-menica* [domenica], *ma esso non ha avuto origine di là*.[402]
Egli intendeva collegarlo ad una nozione della ogdoade come *riposo di Dio* che si ritroverebbe sia in **Filone** che nel mandeismo, e sarebbe uno degli elementi costitutivi della ***ghnosi*** precristiana, ma, in realtà, l'esempio filoniano che egli produce testimonia appunto il contrario.
**Filone** riprende sì la concezione astrologica delle sette sfere planetarie che raffigurano il mondo del mutevole cui si oppone la sfera delle stelle fisse, ma non designa questa come ottava (*de Dec*., 102-104). Quanto ai testi mandei, la loro data tardiva non consente di dedurne prova alcuna.
Sarà dunque necessario cercare in un'altra direzione. Abbiamo già incontrato più volte, nel corso delle presenti ricerche, allusioni all'ogdoade considerata come ottavo giorno. Tali allusioni non mancano nella letteratura ebraica apocalittica. L'ottavo giorno era presentato nel ***Secondo Enoc*** quale la figura del mondo futuro destinato a succedere al settimo millennio: *Ho benedetto il settimo giorno, il sabato, e gli ho aggiunto l'ottavo: quello della prima creazione. Quando i primi sette giorni saranno trascorsi sotto forma di millenni, comincerà l'ottavo millennio, che sarà un tempo illimitato, in cui non si conteranno più né gli anni, né i mesi, né i giorni, né le ore* (2Enoc 33, 7). È intuitiva come il giudaismo sia stato condotto a tale concezione dalla dissociazione delle due escatologie, quella terrena, cui è ri-servato il settimo millennio, raffigurato dal sabato, [pag. 345] e quella celeste, che rappresenta un giorno di più: l'ottavo.
Ma se la successione al settimo millennio del secolo futuro era una dottrina del giudaismo, non è altrettanto certo che così sia per quanto riguarda la designazione di quel mondo à venire come ottavo giorno, il che comporterebbe una svalutazione del settimo giorno poco compatibile col culto del sabato.
Converrà pertanto tener presente che il testo del 2Enoc è posteriore all'era cristiana[403] e che, di conseguenza, la menzione dell'ottavo giorno è verosimil-

[402] *Die Vorgeschichte der christliehen Tauf*, p. 314. Si veda anche F. J. DOELGER, *Die Achtzahl in der altchristlichen Symbolik*, Ant. und Christ., 4, 3, p. 181.

[403] H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic*, p. 95.

mente dovuta ad una influenza cristiana. Non è dunque più il caso di cercare l'origine di tale denominazione nell'ambito del pensiero escatologico ebraico.
Si arriva così alla conclusione che la dottrina dell'ottavo giorno è di **origine puramente cristiana**.[404] Il punto di partenza è stato il fatto della risurrezione di Cristo il giorno seguente il sabato, e tale giorno assumerà da quel momento una posizione preminente nella liturgia cristiana, fino a sostituirsi al sabato: Quelli che vivono secondo l'antico ordine di cose sono giunti alla nuova speranza, non osservando più il sabato, ma la domenica.[405] Ora, essendo il sabato il settimo giorno della settimana ebraica, la domenica poteva essere considerata, come si è detto, tanto il primo che l'ottavo giorno, e, infatti, essa viene designata in entrambi i modi. San **Giustino** parla dell'ottavo giorno nel quale Nostro Signore ha manifestato la propria risurrezione e che, implicitamente, verrà ad essere sempre il primo (*Dial*. 138, 1). [pag. 346]
Ma la definizione che ha avuto maggior fortuna è quella di **ottavo giorno**. Essa è già usata da **Barnaba**: *Non i vostri sabati amo, ma quello che io ho fatto, e in cui, ponendo fine all'universo, inaugurerò un mondo nuovo. Perciò festeggiamo con gioia l'ottavo giorno, in cui il Signore è risorto* (15, 8).
La sostituzione dell'ottavo giorno al settimo si pone dunque come l'espressione simbolica e concreta al tempo stesso della sostituzione del cristianesimo al giudaismo. Questo ci aiuta a comprendere un primo aspetto della simbolica dell'ottavo giorno che, non diversamente dalla simbolica del primo, servirà ai cristiani ad esaltare la superiorità della domenica nei confronti del sabato, diventando così uno strumento della polemica cristiana.
Il passaggio dalla religione del settimo a quella dell'ottavo giorno sarà ormai il simbolo del passaggio dalla Legge al Vangelo: *Septenario numero expleto postea per ogdoaden ad Evangelium scandimus* (**Gerolamo**, *In Eccl*. 2, 2).
Dal che si comprende come la tipologia dell'ottavo giorno abbia fatto la sua prima comparsa in certi scritti di polemica antigiudaica come l'Epistola di **Barnaba** o il *Dialogo con Trifone*.
È questo infatti l'aspetto sotto il quale più evidentemente si manifestava l'opposizione tra la **kyriakè** ed il sabato, opposizione che sant'Ilario saprà rigorosamente definire in questi termini: *Mentre il nome e l'os-servanza del sabato erano stati dettati. per il settimo giorno, noi festeggiamo l'ottavo e primo, festa del perfetto sabato* (Inst. Ps. 12: CSEL 22, 11) ed egli ricono-scerà nei

[404] Vedi C. SCHMIDT, *Gespraeche Iesu mit seinen Juengern*, p. 279.

[405] **Ignazio d'Antiochia**, *Magn*. 9, 1.

quindici salmi graduali *la continuazione dell'ebdomada del Vecchio Testamento e dell'ogdoade del Vangelo, attraverso* [pag. 347] *i quali ci si eleva alle realtà sante e spirituali* (16: CSEL 22, 14).
La dignità di cui l'ottavo giorno si trovava così liturgicamente, investito a scapito del settimo, non poteva non influire sulla tipologia della settimana. S'è visto come nella prospettiva biblica il settimo giorno raffigurasse il riposo della vita futura; ebbene, l'introduzione dell'ottavo giorno poneva, a questo riguardo, un problema. Ci si trova infatti di fronte a due simboliche ormai nettamente distinte.
Da una parte si avrà la sopravvivenza di una simbolica puramente veterotestamentaria per la quale nel sesto giorno è adombrato il mondo presente e, nel settimo, il mondo futuro; accanto a questa se ne profilerà un'altra secondo la quale i sette giorni costituiscono il mondo presente, e l'ottavo il mondo a venire.
È la stessa insomma che appare già nel testo di **Barnaba**: *Non i vostri sabati amo, ma quello che io ho fatto, e in cui, ponendo fine all'universo, inaugurerò. un mondo nuovo. Perciò festeggiamo con gioia l'ottavo giorno...* e che, congiuntamente alle precedenti, sarà chiaramente espressa da **Origene**: *Il numero otto, che contiene là. virtù della risurrezione, è la figura del mondo futuro* (Sel. Psalm.: PG 12, 1624 B-C).[406]
Tale simbolica escatologica dell'ottavo giorno si combinerà talvolta con quella del settimo: ciò soprattutto nel millenarismo, per cui il settimo giorno raffigurerà il millennio terreno precedente l'ottavo giorno eterno; ciò nondimeno tale combinazione si trova anche al di fuori della prospettiva propriamente millenarista.

**[Dottrina dell'ogdoade]**

A questo punto interviene un elemento nuovo. Paral- [pag. 348] -lelamente [parallelamente] al suo svilupparsi nell'ambito della gnosi ortodossa, la tipologia dell'ottavo giorno incontrerà, presso gli gnostici eterodossi, grande favore proprio in virtù della dottrina dell'ogdoade. Ma non sembra (come pensava il REITZENSTEIN) che questa abbia assunto grande importanza nella gnosi già in epoca precristiana. Solo nel cristianesimo, e in particolare nella liturgia cristiana, il tema del settimo giorno comincia ad essere considerato importante ed è guardato come simbolo di salvezza in opposizione al sabato ebraico.
Gli gnostici, avversari decisi del giudaismo, si impadronirono di questo tema, ma lo trasformarono radicalmente sostituendo alla successione storica della teologia

[406] Vedi anche: *Com. Rom*. 2, 13; *Hom. Le*Vedi 8, 4; *Com. Jo*. 2, 33.

della Chiesa la visione di una gerarchia di sfere sovrapposte. Tale visione fu evidentemente mutuata dall'astrologia, le cui concezioni erano universalmente diffuse nel mondo ellenistico contemporaneo e, in particolare, negli ambienti neopitagorici.

Alla base di una concezione siffatta riposa l'opposizione delle sette sfere planetarie, dominio dei *cosmocratores*, degli arconti, che tengono l'uomo sotto la tirannide della ***heimarméne***, e, al di là, del cielo superiore, quello delle stelle fisse, sede della incorruttibilità e del riposo.[407]

La salvezza dell'anima si opera mediante una ascensione durante la quale essa si eleva oltre le sette sfere planetarie, deponendo le spoglie vieppiù leggere della propria corporeità, fino ad ar- [pag. 349] -rivare [arrivare] alla divina ed eterna sfera delle stelle. Queste concezioni dipendono da una simbolica settenaria distinta da quella della settimana sabatica a cui si riallaccia del resto tutta una simbolica settenaria del Vecchio Testamento, quella del candeliere a sette bracci* (Es 25, 32), dei sette spiriti (Is 11, 2), dei sette angeli principali (Tob 12, 15). E se pure questa simbolica ha talvolta interferito con quella della settimana sabatica, conviene tuttavia distinguerla accuratamente.

In questa concezione astrologica è riconoscibile uno dei temi dell'ogdoade: essa designa la sfera delle stelle fisse in opposizione a quella dei pianeti (**Origene**, *Contra Cels*. 6, 22; **Proclo**, *Com. Tim.* 3, 355, 13).[408] Sarà proprio del sincretismo gnostico tentare il ravvicinamento della eminente dignità dell'*ogdoade* nel cristianesimo alla concezione pitagorica delle sfere planetarie. In tal modo si arriverà a ritenere che 1'ogdoade non definisce più il regno a venire della escatologia giudaico-cristiana, ma quel mondo superiore di cui la creazione intera non sarebbe che la degradazione.

**Ireneo**, riassumendo le teorie dello gnostico Valentino, descrive così l'ogdoade, in un testo dove è riconoscibile la commistione, caratteristica degli gnostici, di una terminologia cristiana e di concezioni estranee: *Essi chiamando la sede (di Sofia) Madre, Ogdoade, Saggezza, Terra, Gerusalemme, Spirito Santo, Signore. Essa abita la regione sopraceleste; il demiurgo, la regione celeste, cioè 1'ebdomada; i* ***cosmocratores*** *il nostro mondo* (*Adv*. [pag. 350] *haer*. 1, 5, 2).[409]

---

[407] CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, p. 162. La sfera delle stelle è considerata talvolta come la più elevata; talaltra si ammette che possa esservene una superiore. Vedi su questo punto: BOYANCÉ, *Etudes sur le songe de Scipion*, pp. 65-78. Questo ultimo punto di vista si ritrova nella gnosi.

[408] Vedi DOELGER, *Die Achtzahl in der altchristlichen Symbolik*, in Ant. und Christ., 4, 3, p. 181.

[409] Vedi F.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, pp. 174-175.

La successione dei sei giorni, dell'ebdomada e dell'ogdoade è così trasferita nel dominio delle sfere sovrapposte. E se la terminologia resta cristiana, la prospettiva storica del cristianesimo appare totalmente svuotata.
La prova che si tratta di una trasposizione in chiave mitologica del dato liturgico dell'ottavo giorno, ci è fornita da un altro gnostico, Teodoto, in un testo tramandatoci da **Clemente Alessandrino**: *Il riposo degli spirituali ha luogo il giorno del Signore* (***kyriakè***), *nella ogdoade detta giorno del Signore* (***kyriakè***). *Le anime che hanno le loro vesti saranno fino alla fine presso la Madre; le altre anime fedeli saranno presso il Demiurgo. Alla consumazione dei secoli entreranno anch'esse nell'ogdoade. Vi sarà poi il banchetto nuziale, comune a tutti gli eletti, finché tutto sarà uguale e conosciuto reciprocamente* (*Excerpt. Theod*., 63).
Non solo dunque 1'ogdoade, la cui origine potrebbe dar luogo a contestazioni, ma la ***kyriakè*** stessa, la creazione più tipicamente cristiana, e segno distintivo del cristianesimo, è associata all'ogdoade a designare il regno sopraceleste, quello situato immediatamente al disotto del ***Pleroma***, del mondo divino propriamente detto, ed al di là della ***ebdomada***.
La simbolica escatologica della ***ogdoàs*** è qui trasferita sul piano di una simbolica cosmologica. È anche da notare come il tema della ***anàpausis*** sia, da **Giustino**, associato all'ogdoade onde caratterizzare il regno che succederà al set- [pag. 351] -timo [settimo] millennio e che designa a sua volta il regno celeste che sta al di là dell'ebdomada. Come si vede le due concezioni si rispondono con perfetto sincronismo.

**[Conclusione]**
Questo parallelismo è del resto esplicitamente affermato in un passo di **Clemente Alessandrino**, dovè la gnosi cristiana appare influenzata dalla gnosi eterodossa (*Strom*. 6, 16).[410] Altrove egli contrapporrà la visione escatologica a quella cosmologica: a commento del passo di **Ezechiele**: *I sacerdoti sono purificati per sette giorni* ed il sacrificio è offerto l'ottavo (44, 27).
**Clemente** scriverà infatti: *Essi sono purificati per sette giorni, il tempo in cui la creazione fu condotta a termine. Il settimo è infatti consacrato al riposo* (***anàpausis***). *L'ottavo, egli offre il sacrificio, mediante il quale la promessa ottiene la sua realizzazione. La vera purificazione è infatti la fede nel Vangelo,*

[410] Vedi A. DELATTE, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, pp. 232-245; A. DUPONT-SOMMER, *La doctrine gnostique de la lettre waw*, pp. 35-80; F: M. SAGNARD, *La gnose valentinienne*, pp. 358-386.

*ricevuta dai Profeti, e la purezza conseguita mediante l'obbedienza, con il distacco dalle cose del mondo, fino alla restaurazione del tenda/tabernacolo del corpo. Si tratti dunque del tempo che attraverso le sette età del mondo conduce alla restaurazione* (***apokatàstasis***) *del riposo supre-mo, o dei sette cieli che, secondo alcuni, formano una gradinata detta ogdoade, egli dice che lo gnostico dovrà porsi al disopra del divenire e del peccato. Durante i sette giorni, delle vittime sono sacrificate per il peccato e si teme il cambiamento* (*Strom*. 4, 25).
**Clemente** lascia la scelta tra le due soluzioni. L'essenziale per lui [pag. 352] è la nozione di ogdoade come riposo supremo.[411] L'interpretazione cosmologica appare comunque come una deviazione rispetto alla simbolica cristiana dell'ottavo giorno, che è figura del mondo a venire.

[pag. 353]

## *Capitolo terzo*
# L'OTTAVO GIORNO

La posizione del giorno della risurrezione di Cristo in rapporto alla settimana ebraica ed alla settimana planetaria si prestava dunque a diverse simboliche, tra cui quella dell'ottavo giorno, destinata ad assumere un posto preminente. Sarà quindi opportuno soffermarvisi in modo particolare.

**[Visione cristiana della storia]**
Nei sette giorni, figura del tempo, seguiti dall'ottavo, figura dell'eternità, i Padri del IV secolo scorgeranno il simbolo della concezione cristiana della storia. Tale simbolismo si svilupperà tuttavia in due diverse direzioni.

[411] Vedi anche *Strom. 6*, 14, ed. Staehlin, 485-486; 7, 10; St., 20 ss.

Gli Alessandrini, più inclini all'allegoria, concepiscono i sette giorni come puro simbolo del tempo totale del mondo presente, opposto all'ottavo giorno, senza curarsi di far coincidere ciascuno dei sette giorni con un periodo storico determinato.
Gli occidentali, proseguendo le speculazioni delle Apocalissi, e più realisti, cercano, al contrario, di fare dei sette giorni delle precise determinazioni storiche, fondando su di essi calcoli che consentano di prevedere la data della Parusia. Queste due correnti, liberate dalle rispettive scorie, ***allegorismo*** alessandrino e ***millenarismo*** occidentale, si esprimono nel IV secolo [pag. 354] presso i **Cappadoci** e **Agostino** secondo due teologie della storia.

**[Allegorismo dei Cappadoci]**
In un testo fondamentale, il caposcuola dei Cappàdoci, **Basilio Magno**, definisce il suo pensiero con la massima chiarezza. **Basilio** ricorda e dimostra come la Chiesa possegga - oltre alla dottrina scritta - degli insegnamenti trasmessi ***en mysterìo(i)*** attraverso la tradizione apostolica. Ne enumera qualcuno.
Quindi prosegue: *Non tutti conoscono il motivo per cui, il primo giorno della settimana* (***mìa tu sabbàtu***) *recitiamo la preghiera stando in piedi. Infatti, non è soltanto perché anche noi siamo risorti con Cristo e perché dobbiamo tendere alle realtà celesti, che, nel giorno della risurrezione* (***anastasìmo[i]***), *commemoriamo la grazia che ci è stata accordata pregando in piedi, ma anche perché, penso, quel giorno è in qualche modo l'immagine dell'eone futuro* (***eikòn tu prosdokoménu aiònos***). *Anche per questo, essendo esso il principio* (arkhè) *dei giorni, Mosè non lo ha chiamato 'primo', bensì 'uno'. Vi fu, egli disse, una sera ed un mattino, un* (***mìa***) *giorno, che ritorna puntualmente su se stesso. Perciò il giorno che e realmente 'uno' e veramente ottavo, e che il Salmista nomina nei titoli di certi salmi significando così l'ordine che succederà a questa età: il giorno senza fine, l'altro eone in cui non vi sarà più sera, né successione, né cessazione, né vecchiaia, quel giorno è contemporaneamente uno ed ottavo* (***ogdoè***). *È dunque in virtù di una precisa esigenza che la Chiesa insegna ai suo figli a pregare in piedi in quel giorno, affinché, mediante il ricorro continuo della vita eterna, non trascurino i* [pag. 355] *mezzi per accedervi* (*de Spir. Sancto* 27; Pruche, 236-237).[412]

[412] I salmi al titolo dei quali allude il testo sono il 4 e 1'11 per 1'ogdoade. Gli gnostici li interpretavano già in tal senso. Vedi **Ireneo**, *Ad*Vedi *haer.* I, 18, 3. Lo stesso tema si ritrova presso i Padri. Così **Eusebio**, PG 23, 120 A; **Atanasio**, PG 27, 7; **Didimo**, PG 39, 1176 A; **Asterio**, PG 40, 444-449; **Crisostomo**, PG 55, 543 A.

Il testo costituisce una preziosa testimonianza nella storia liturgica a causa del divieto di pregare in ginocchio, la domenica (vedi anche **Tertulliano**, *de Cor*. 3; *de Oratione* 23), ma segna soprattutto un momento importante per la teologia domenicale. Si noti che si tratta di mistagogia propriamente detta, cioè della spiegazione della simbolica dei riti ai fedeli.

**Basilio** comincia col ricordare il significato fondamentale della domenica come giorno della risurrezione e, riferendosi alla Col 3, l, collega la preghiera recitata in piedi alla ricerca, da parte dei cristiani risorti con Cristo, delle realtà celesti.

Ma vi è un altro simbolismo: oltre ad essere memoriale della risurrezione, la domenica è anche l'immagine (***eikòn***) del secolo futuro. In altre parole, possiede un significato escatologico. Il suo valore pedagogico consiste nel mantenere, presso i cristiani, l'attesa del fatto escatologico, ricordando loro frequentemente la vita celeste futura ed impedendo loro di lasciarsi assorbire da interessi mondani. La teologia della domenica è così costruita ad immagine di quella sacramentale e del culto in generale, dove il duplice aspetto celebrativo e profetico è sempre accentuato.

La simbolica domenicale è del resto commentata da **Basilio** mediante alcuni elementi che si inseriscono in [pag. 356] una più antica tradizione speculativa. La domenica è ***arkhè***, cioè principio. Vi è qui una trasposizione del concetto di sabato come ***àrkhon***, in rapporto al testo della Genesi (1, 1) dove è detto che, in principio (*arkhè*), Dio creò la luce.[413]

In secondo luogo, e questo elemento è ancora più originale, **Basilio** precisa come, secondo la Scrittura, questo giorno non sia detto *primo*, ma *uno*. Egli ritornerà sull'argomento diffondendovisi maggiormente nella terza Omelia sull'Esameron: *Perché (Mosè) non ha chiamato questo giorno 'primo', ma 'uno'* (**mìa**)?

E **Basilio** ne dà una prima spiegazione, secondo cui si tratterebbe del giorno come insieme del dì e della notte; quindi prosegue: *Più importante è forse la ragione trasmessaci nelle tradizioni segrete* (***en aporrètois paradidòmenos***), *cioè che Dio, creatore del tempo, ha istituito gli intervalli dei giorni come misure e segni, e, misurando il tempo mediante l'ebdomada, stabilisce che questa, ritornando sempre su se stessa* (***anakyklysthai***), *dia la misura del tempo. L'ebdomada costituisce a sua volta un solo giorno, ritornando sempre su se stessa. Si*

[413] Questo motivo è già in **Filone** (**de Opif**., 100; **de D**ec., 106) la risultante della fusione del tema pitagorico del numero sette come ***àrkhon*** (**Filolao**, secondo Lido, *de Mensibus* 2, 12) e del tema biblico del primo giorno, ***arkhè***. **Clemente Alessandrino** conferirà per primo all'ottavo giorno il titolo di ***àrkhon***. E bisogna riconoscere, come ha giustamente osservato il REITZENSTEIN (*Die Vorgeschichte der christl. Taufe*, p. 351), che l'idea dell'ottavo giorno, come ripresa del primo dopo la settimana, è assai più normale di quella del settimo giorno identico al primo.

*tratta insomma della forma ciclica, che racchiude in sè il proprio principio e la propria fine. Ora, proprio dell'eone è di ritornare su se stesso e di non avere mai termine, per cui l'origine del tempo non* [pag. 357] *è detta primo giorno, ma giorno 'uno', allo scopo di sottolinearne l'affinità con l'eone stessa. Presentando tale carattere di unicità e di incomunicabilità, esso è giustamente detto 'uno'* (*Hom. Hex*. 2, 8: PG 29, 59 B-C).

Il brano sviluppa dettagliatamente ciò cui **Basilio** accennava, di passaggio, nel *Trattato dello Spirito Santo*. Il giorno che dà inizio alla settimana è detto *uno* proprio per indicare come la settimana, ritornando su se stessa, costituisca un'unità.[414]

Si considerino ora i due concetti qui espressi. Il primo è che il mondo del tempo è retto dall'ebdomada : si tratta di un tema pitagorico che fu già di **Filone**.[415] Il secondo è che questa ebdomada rappresenta un ciclo chiuso, che ritorna perennemente su se stessa, non avendo né principio né fine, ed assurgendo in tal modo a figura dell'eternità. Si manifesta qui, in tutta la sua chiarezza, la concezione ellenistica del tempo, mentre riappare la piena cannaturalità della monade e dell'ebdomada quale **Filone** la veniva elaborando. Osserveremo tuttavia che **Filone** cercava il modo di far coincidere questa dottrina con quella del sabato, dimostrando come quest'ulti-mo fosse il *primo* giorno.[416]

**Basilio**, al contrario, scarta questa soluzione con tale insistenza che ci chiediamo se [pag. 358] non intenda prendere posizione contro **Filone**. Ma, ci domandiamo, una simile concezione ciclica del tempo è compatibile con il pensiero cristiano? **Basilio** affronta il problema: *Se la Scrittura parla di più secoli* (***aiònes***), *nominando spesso il 'secolo dei secoli' od i 'secoli dei secoli', osserveremo tuttavia come nessuno di essi sia detto primo, nè secondo, nè terzo, cosicchè ciò non sta tanto a significare i limiti e le successioni degli eoni quanto stati e realtà differenti* (52 A).

Appare in tal modo la definizione degli eoni come universi qualitativamente differenti, piuttosto che come secoli in successione cronologica. Ogni **àion** è dotato di una propria individualità, ed essendo *incomunicabile* non potrà essere connume-rato con gli altri; è insomma *uno*, ma non primo o secondo. E appunto

[414] Ciò deriva direttamente dal pitagorismo. Leggiamo infatti nel *de Mensibus* di Lido: Il primo giorno, secondo i Pitagorici, dev'essere detto uno (***mia***) della monade, non già primo (***pròte***) dell'ebdomada, essendo unico ed incomunicabile agli altri (2, 4; Wuensch, p. 21). È un caso interessante di accostamento del testo biblico (**mìa heméra**, Gen 1, 5) all'interpretazione pitagorica. Vedi Y. COURTONNE, *Saint Basil et l'hellénisme*, pp. 35-36.

[415] *de Spec. Leg*., II, 56; *de Opif*., 111; *de Dec*., 103.

[416] *de Spec. Leg*., II, 59; *de Opif*., 103.

di questa unità il tempo ciclico è l'immagine. Non è possibile uno svuotamento più totale della storia. Siamo ormai in pieno ellenismo.
Potrà sembrare che ci siamo allontanati dal nostro assunto, ma con **Basilio** torniamo ora alla liturgia. E l'interesse di questo testo consiste appunto nel legame che esso stabilisce tra la speculazione sul tempo e l'istituzione liturgica. *Il giorno del Signore* (***heméra Kyrìu***) *e grande e celebre* (Gioele 2, 11). *La Scrittura conosce questo giorno senza sera, senza successione, senza fine; il Salmista l'ha detto anche ottavo, in quanto è situato al di fuori di questo tempo settenario. Che tu lo chiami giurno o secolo, il senso è il medesimo. Se questo stato è detto giorno, è uno* (***mìa***) *e non multiplo; se è detto eone, è solitario* (***monakòs***) *e non facente parte di un tutto* (***pollostòs***). *Onde elevare il nostro spirito verso la vita* [pag. 359] *futura (Mosè) ha chiamato 'uno' l'immagine dell'eone, il principio dei giorni, con-temporaneo della luce, la santa domenica* (***kyriakè***) *onorata dalla risurrezione del Signore* (***Kyrios***) (52 B).
Si fa luce così il pensiero di **Basilio**. Il giorno del Signore è l'eone futuro, l'ottavo giorno, oltre la settimana cosmica. Tale giorno è senza successione. Ritornano - e ciò potrebbe far pensare ad un atteggiamento polemico nei confronti di **Origene** - le espressioni del *Trattato dello Spirito Santo*.
Quando la Scrittura parla dei ***secoli***, al plurale, essa allude alle differenze di condizione nell'unico eone, e cioè alle gerarchie celesti: non ad una successione di secoli cosmici. Ebbene, il simbolo visibile di questo unico eone, il sacramento destinato ad orientare verso di lui i nostri spiriti, è il primo giorno della settimana, quello in cui fu creata la luce, in cui il Signore risorse e di cui la domenica ebdomadaria è la commemorazione liturgica; ed è detto *uno* onde significare che è la figura della unicità del secolo futuro.
Tutta la teologia della domenica viene così organizzandosi: è quello il giorno cosmico della creazione, biblico della circoncisione, evangelico della risurrezione, ecclesiale dell'**Eucaristia** e, finalmente, escatologico del secolo futuro.
Per un attimo abbiamo temuto che **Basilio** esautorasse la storia tutta riconducendoci in pieno ellenismo, anche se di questo egli non si è servito che allo scopo di svuotare la storia eoniàna di **Origene**, ed è ad una concezione sostanzialmente cristiana che si torna con l'opposizione fondamentale dei sette giorni, figura del mondo presente, e dell'ottavo, figura del mondo futuro.
Il testo dell'*Omelia sull'Esameron* contiene il [pag. 360] commento agli altri elementi che, nel de Spiritu Sancto, caratterizzano la domenica. Appare chiaro il motivo per cui tale giorno è, al tempo stesso, *uno* ed *ottavo*: *uno* in quanto *una* è

la vita futura, senza successione e senza declino - ed *ottavo* in quanto è il mondo futuro che succederà al mondo presente, simboleggiato dal settenario.
Il contributo fondamentale di Basilio consiste nel confronto istituito tra la *monade* greca ed il *mìa* biblico. Il tema della monade, infatti, non era stato finora assimilato dal pensiero cristiano. **Clemente**, nella tradizione filoniana, opponeva il mondo celeste a quello del mutevole, correndo così il rischio di giungere ad uno svuotamento della storia. **Origene** se ne era mantenuto estraneo, ma, d'un tratto, l'unità del mondo spirituale risultava compromessa.
**Basilio** riuscì a superare l'opposizione ed a inserire il tema della monade in una prospettiva escatologica. Con ciò, l'apporto del pensiero greco era non già respinto, né capovolto ed introdotto a scapito della vera concezione cristiana, ma conglobato in una visione superiore. È appunto questo uno degli elementi di maggior interesse dell'opera dei Cappadoci.
Il medesimo carattere e reperibile presso gli emuli di **Basilio**. **Gregorio Nazianzeno** ha sviluppato la teologia domenicale nel Sermone sulla Pentecoste: *Le feste degli Ebrei onorano 1'ebdomada, come i Pitagorici la '**tetractys**', nel cui nome prestano giuramento, e i discepoli di Simone (il Mago) e di Marcione 1'ogdaode ed i trecento, con i quali essi indicano non so quali eoni di ugùal numero. Ignoro in virtù di quale simbolismo, o di quali proprietà di tale numero, ma, di fatto, essi lo onorano* (Or. 41, in Pent.: PG 36, 429 C).[417]
Notevole è il rapporto istituito da **Gregorio** tra 1'ogdoade e la gnosi, ciò che conferma quanto già si è detto a questo proposito e non esclude minimamente le origini cristiane dell'ogdoade nell'ambito della gnosi stessa.
**Gregorio** passa poi a considerare la simbolica biblica dell'ebdomada. *È chiaro che Dio, avendo creato e dato forma alla materia nello spazio di sei giorni, ed avendola ornata di specie e di organismi vari, ed avendo fatto il mondo sensibile attuale, il settimo giorno si è riposato dalle sue opere, come è chiaramente espresso dal termine sabato che, in ebraico, significa riposo. Se ciò si presta ad una interpretazione più sublime, altri la cerchino. Questa dignità, presso gli Ebrei, non si estende soltanto ai giorni, ma anche agli anni. L'onore dei giorni è il sabato, come è dimostrato dai perpetui onori cui è fatto segno e dal periodo durante il quale si elimina il lievito;*[418] *l'onore degli anni è l'anno sabatico della remissione. E ciò si trova non solo nella settimana, ma altresì nelle settimane di*

[417] Sulla ***tetractys***, Vedi A. DELATTE, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, pp. 249-268.

[418] Vedi **Giustino**: Dio ha ordinato di impastare un nuovo lievito dopo i sette giorni degli azzimi, il che sta a significare la pratica di opere nuove.

*anni, il Giubileo, che riunisce insieme il riposo della terra, la liberazione degli schiavi, e la restituzione dei beni acquistati... Il numero sette, moltiplicato per se stesso, dà infatti cinquanta meno un giorno, giorno che gli aggiungiamo prendendolo nel secolo futuro: esso è al tempo stesso primo ed ottavo, o, meglio, uno* (***mìa***) *ed indistruttibile. Occorre infatti che là si fermi il sabatismo delle anime nostre, affinché una parte di sette sia* [pag. 362] *data agli uni, di otto agli altri, secondo l'interpretazione che alcuni nostri predecessori dettero delle parole di Salomone* (432 A -B).

**Gregorio**, con lo stile conciso che gli è proprio, riassume i dati essenziali del Vecchio Testamento relativi al settenario. Egli stesso non è *filosofo* e lascia ad altri le speculazioni *sublimi* su questo argomento, non considerandone che una, ossia una applicazione della teologia dell'ottavo giorno alla pentecostale settimana di settimane.

Infatti, dopo i quarantanove giorni della settimana di settimane, ne manca uno per arrivare a cinquanta. Questo giorno rappresenta il secolo futuro. *Esso è insieme primo ed ottavo, o meglio, uno ed indissolubile*. La concezione di **Basilio** dell'ottavo giorno, figura del mondo futuro, presentava esattamente gli stessi caratteri.

**Gregorio** ritrova l'opposizione tra l'ebdomada e l'ogdoade nel testo dell'Ecclesiaste 11, 2: *Fanne parte a sette ed anzi a otto...*, che alcuni suoi predecessori hanno interpretato in questo senso.[419] L'interpretazione tipologica data del testo può sembrare piuttosto involuta e volentieri si sarebbe portati a scorgervi un'invenzione patristica.

In realtà, anche qui i Padri procedono nella linea di una tradizione. Furono infatti i rabbini i primi a vedere nel testo dell'Ecclesiaste la figura, non del sabato e della domenica, ma del sabato e della circoncisione.[420] E questa interpretazione era nota allo stesso san **Gerolamo** (*Com. Eccl.* 11, 2). I Padri si sono perciò limitati ad applicarla alla domenica. Al di là del- [pag. 363] -la [della] patristica stessa riaffiora così il sustrato palestinese sul quale - fin dall'età apostolica - si venne elaborando la prima tipologia cristiana.[421]

[419] Identica è l'interpretazione di **Crisostomo**, PG 55, 543 D, e di **Agostino**, PL 33, 215.

[420] FOOT-MOORE, *Judaism* 2, 16; BACHER, *Agada der Tannaiten*, I, 156; BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, p. 242

[421] Gli esegeti moderni ignorano il significato di questo versetto. Vedi H. KRUSE, *Da partem septem necnon et octo*, in Verbum Domini, 1949, pp. 164-169.

A proposito di un'altra festa dell'anno liturgico, la domenica nell'ottava di Pasqua, **Gregorio** ritornerà sulla simbolica dell'ottavo giorno. Esistono altre testimonianze della celebrazione di tale ottava di cui, tra l'altro, si parla già nelle ***Costituzioni Apostoliche*** (V, 20): *Dopo otto giorni l'ottava sia per te una grande solennità*.

Era il giorno in cui i neobattezzati rientravano nella vita normale e deponevano la veste bianca indossata durante tutta la settimana ***in albis***. **Gregorio** conferma altresì l'importanza della festa, ed aggiunge: *Quella domenica (Pasqua) era quella della salvezza, questa è l'anniversario della salvezza; quella era il confine tra la sepoltura e la risurrezione, questa è quella della seconda creazione affinché, come la prima creazione è cominciata di domenica (è chiaro: il sabato cade infatti sette giorni dopo questa, essendo il riposo da tutte le opere), così anche, la seconda creazione ha inizio lo stesso giorno, che è insieme il primo, rispetto a quelli che seguono, e l'ottavo in rapporto a quanti lo precedono. Più sublime del giorno sublime e più mirabile del giorno mirabile esso si riferisce infatti alla vita celeste. E ad esso mi sembra che il divino Salomone alluda quando ordina di farne parte, agli uni, i sette, ossia questa vita; agli altri, gli otto, cioè la vita futura; egli parla della pratica del bene in questa vita e della restaurazione* (***apokatàstasis***) che [pag. 364] *avrà luogo nell'altra. Il grande Davide canta forse di questo giorno nei salmi sull'ottava* (612 C - 613 A).

Ci troviamo sempre nello stesso ordine di idee. La domenica è definita al tempo stesso come celebrazione (***ghenéthlion***) della risurrezione e figura della vita futura (***apokatàstasis***).

L'elemento nuovo, che non è del resto che uno sviluppo dello stesso tema, è dato dal parallelismo delle due creazioni, iniziate entrambe di domenica, nel giorno che è, nello stesso tempo, quello della creazione e quello della risurrezione. Il mondo della grazia è allora quasi una ***déutera ktìsis***, una seconda creazione, e più sublime e meravigliosa della prima; lo stesso tema sarà ripreso da **Gregorio di Nissa.**

È questo un altro passo avanti nella costituzione della visione cristiana della storia, che si presenta così composta di due creazioni successive, di cui la seconda è una ripresa, più sublime, della prima, senza peraltro che la prima ne risulti svalorizzata: essa resta ***thaumastè***, mirabile.

È questa la prima espressione della formula dell'offertorio della messa romana: *Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter (**thaumastòs**) condidisti et mirabilius (**thaumastotéros**) re-formasti*. Torna ad imporsi, trionfando della

tendenza greca a sminuire 1'ebdomada facendone il simbolo del mutevole e dell'illusorio, l'ottimismo cristiano di **Ireneo**.

**Gregorio di Nazianzo** è dunque un testimone della simbolica escatologica dell'ogdoade, anche se non vi ha molto insistito. Quella *filosofia sublime* che egli protesta di non possedere, la troviamo invece, ed è forse a lui che egli allude, presso il fratello di **Basilio**: **Gregorio di Nissa**.

Questi riprenderà il tema svi- [pag. 365] -luppandolo [sviluppandolo] sul piano filosofico e su quello mistico: filosofico, in quanto lo attrae il mistero del tempo; mistico, poiché egli attende l'avvento dell'ottavo giorno.

I salmi che maggiormente lo interessano sono il 6 e 1'11 in cui **Basilio** e **Gregorio di Nazianzo** avevano già mostrato come ciò fosse contenuto. Una prima allusione è reperibile nel ***Trattato sul titolo dei Salmi***: *Il tema dell'ogdoade è vicino a quelli che abbiamo già esposto. Tutte le energie della vita interiore sono orienta-te verso Peone futuro, il cui principio è detto* ***ogdoade*** *in quanto succede al mondo sensibile contenuto nell'ebdomada. Il titolo dell'Ogdoade incita dunque a non soffermarsi sul presente, ma ad avere lo sguardo rivolto all'ogdoade. Quando questa età transitoria avrà termine ed il mondo della generazione e della corruzione non esisterà più, allora verrà meno anche 1'ebdomada, misura di questo tempo, e ad essa succederà 1'ogdoade, ossia il secolo futuro che, nella sua totalità, costituisce un solo giorno, secondo l'espressione del Profeta che 'Grande Giorno' chiama ap-punto la vita che attendiamo. E non sarà più il sole visibile a rischiarare tale gior-no, ma la vera luce, il sole di giustizia, che dal Profeta è detto Oriente, poiché non sarà più celato dai tramonti* (Com. Ps. 2, 8: PG 44, 504 D - 505 A).

Si tratta evidentemente della stessa concezione di **Basilio** e di **Gregorio di Nazianzo**, ormai ben definita.

**Gregorio** dipende molto strettamente dal fratello **Basilio**. Vi è in entrambi la stessa citazione da Gioele 2, 11, sul Grande Giorno. L'ogdoade della Scrittura ha come fine, per **Gregorio**, allo stesso modo della domenica liturgica per **Basilio**, di mantenere i nostri occhi [pag. 366] fissi nella visione della vita futura.[422] Si nota l'impronta propria di **Gregorio di Nissa** nelle concezioni filosofiche sul mondo attuale come mondo della generazione e della corruzione, che troveremo sviluppate più oltre.

[422] PG 29, 52 B.

Parimente riconoscibile è il suo talento poetico, là dove si parla del giorno, *che non sarà più illuminato dal sole visibile, ma dalla vera luce, detta Oriente*.[423] La teologia della domenica come giorno del sole si ricongiunge a quella dell'ottavo giorno.

Il testo propone anche un'applicazione particolare di un tema già segnalato in **Gregorio Nazianzeno**: quello della seconda creazione; tale applicazione è suggerita dal passo dell'Apocalisse sul mondo futuro, da cui sarà assente il sole perché *Il Signore Iddio ne sarà la luce*. **Gregorio** vi torna un pò più oltre (548 C). *L'ogdoade segna la fine del secolo attuale e l'inizio dello eone futuro. Proprio dell'ogdoade è di non più consentire la preparazione* (***paraskeuè***) *dei beni e dei mali a quanti vi si trovano, ma ciascuno, di quanto avrà seminato per se stesso, raccoglierà le spighe.*

Tale contrapposizione del tempo del merito a quello della ricompensa non è nuova in **Gregorio di Nazianzo**. Il termine ***paraskeuè*** sembra alludere al divieto di raccogliere la manna di sabato, commentato in tal senso dalla Vita di Mosè (P. G., XLIV, 369 B-C).[424] Quello della ***dràgmata*** (spiga) può essere considerato [pag. 367] un riferimento all'ogdoade per eccellenza, quello della Pentecoste, festa della nuova messe (***dràgmata***).[425]

Ma più importante è il *trattatello* dell'Ogdoade che **Gregorio** dedica interamente all'argomento in questione. Egli si rivolge a coloro *che non ignorano il mistero dell'ogdoade* (PG 44, 608 C), e ricorda la circoncisione dell'ottavo giorno ed il suo significato simbolico. Affronta quindi il suo tema che consiste in una filosofia religiosa del tempo espressa mediante il simbolo della settimana e dell'ogdoade: *Il tempo di questa vita, nella prima realizzazione della creazione, è stato realizzato in una settimana di giorni. La creazione delle realtà* (ònta) *è cominciata il primo giorno, la fine della creazione ha avuto luogo il settimo. Vi fu infatti, dice la Scrittura, un giorno in cui furono create le prime realtà, poi, in un secondo, le seconde, e così via fino al settimo, che segna la fine della creazione e comprende il tempo coestensivo alla creazione del mondo. E poiché dunque nessun ciclo fu fatto al di fuori di questo, ne alcun'altra parte del mondo aggiunta a quelle che esistono dall'inizio, ma la creazione, secondo l'ordine*

[423] Si veda anche PG46, 1184 D.

[424] Vedi anche, su questo punto, **Origene**, *Hom. Ex.* 7, 6, che scorge nei sei. giorni il tempo del mondo in cui si raccolgono i meriti; **Cirillo Alessandrino**, *Glaphyres*: PL 69, 460 C, vi vede l'immagine della legge che non ricusiamo anche dopo il nostro ingresso nel sabato spirituale, che è Cristo.

[425] **Filone**, *de Spec. Leg.* 2, 162.

*costitutivo impostole, si mantenne entro quei limiti senza aumento ne diminuzione alcuna, così nessun altro tempo è esistito al di fuori di quello fissato con la creazione, e la realtà del tempo è circoscritta nella settimana di giorni. Per questo, quando misuriamo il tempo, partendo da un giorno e concludendo il computo col settimo, ritorniamo ad un giorno che misura tutta la estensione del tempo mediante il ciclo delle settimane, finché, passate le cose transitorie ed arrestatosi il flusso* [pag. 368] *del divenire, avremo, come dice l'Apostolo, l'avvento delle realtà imperturbabili, al di là dell'alterazione e del mutamento, e quella creazione permarrà sempre uguale a se stessa nei secoli a venire* (609 B-C).

In questo passo è reperibile uno degli aspetti della filosofia di **Gregorio di Nissa**: quello della fondamentale finitezza della creazione, chiusa entro limiti determinati ed insormontabili. In particolare, il tempo, creato col mondo stesso,[426] è un tempo finito, definito da una misura costituita dalla settimana, fino al giorno in cui avrà termine simultaneamente al mondo del divenire cui è strettamente connesso.[427]

L'opposizione tra la settimana e l'ogdoade assume qui un carattere più marcatamente metafisico. Non si tratta tanto dei mondi del peccato e della grazia, quanto di quelli del divenire biologico e della creazione spirituale. E onde caratterizzare tale contrasto, **Gregorio** ricorre ad un vocabolario filosofico. La ogdoade è definita in termini platonici come non suscettibile *di aumento ne di diminuzione*, ed *inaccessibile all'alterazione ed al mutamento*, ossia, ciò che *rimane uniformemente nelle medesime cose*. Del resto, la definizione del tempo come ***diàstema***, intervallo del movimento cosmico, è di origine stoica (**Diogene Laerzio** 7, 141),[428] e la ritroveremo in **Filone** (*de Op*., 26). Questo scritto può così dirsi il primo tentativo da parte di un filosofo cristiano di elaborare una filosofia della durata. [pag. 369]

Di fronte al mondo del tempo, **Gregorio** definisce poi, ma questa volta in termini teologici, quello dell'eternità: *In (quest'altro mondo) si vedrà la vera circoncisione della natura umana affrancata dall'esistenza biologica e la vera purificazione dalla vera macchia. La macchia dell'uomo è il peccato, generato con la natura umana, che purificherà allora interamente colui il quale ha operato la*

[426] Vedi anche **Filone**, *de Op*., 26, che dipende in ciò da Platone.

[427] H. Urs VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, p. 6; E. VON IVANKA, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik*, in Scholastik , 1936, pp. 185 ss.; J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 139.

[428] Vedi *The meaning of time in the Ancient World*, in New Scholasticism, gennaio 1947, pp. 1 ss.

*purificazione dei nostri peccati. In questo senso intendiamo la legge dell'ogdoade, che purifica e circoncide, ossia che, trascorso questo tempo settenario, dopo il settimo giorno sorgerà l'ottavo. Esso è detto ottavo perché viene dopo il settimo, ma non ammette, dopo di se, una ulteriore successione numerica. Permarrà infatti unico per sempre, ne sarà mai interrotto dalle tenebre. È un altro il sole che gli dà vita: quello donde irradia la vera luce, apparsa la quale, come dice l'Apostolo, non sarà più nascosto dai tramonti ma, tutto comprendendo nella sua virtù illuminante, rischiarerà di luce perenne ed ininterrotta coloro che ne son degni* (609 D-612 A).

Non sono nuove simili allusioni bibliche alla circoncisione ed alla purificazione nell'ottavo giorno. Parimente nota è la caratterizzazione dell'ottavo giorno come figura del mondo venturo. Esso succede all'ebdomada cosmica ma non ha più nulla dopo di se. È *uno*, come diceva **Basilio**, e non ammette ne interruzione ne successione. *Il ricordo dell'ogdoade,* soggiunge **Gregorio**, *introduce nel* ***Salmo*** *un'esortazione alla penitenza, poiché l'eredità attende i giusti nell'ogdoade, e così pure il giudizio di Dio*. La conclusione ci riporta al contenuto escatologico del mistero: fine della ogdoade è di alimentare il no- [pag. 370] -stro [nostro] zelo rinnovando in noi il ricordo della vita futura.[429]

Un aspetto più specificamente mistico della questione è posto in rilievo da un ultimo testo di **Gregorio** sul1'ogdoade. Giunto, nel suo ***Commentario delle Beatitudini***, ad esaminare l'ottava beatitudine, quella che promette il regno di Dio ai perseguitati per la giustizia, **Gregorio** scrive: *Io penso che convenga anzitutto considerare in che cosa consista il mistero dell'ogdoade* (***to tes ogdoès mysterion***) *per il Profeta, della ogdoade ricordata nel titolo di due salmi, ed altresì quali siano la purificazione e la legge della circoncisione, l'una e l'altra osservate dalla Legge l'ottavo giorno. Questo numero è forse in relazione con l'ottava beatitudine, che, in quanto vertice delle beatitudini, è situata alla sommità dell'ascesa verso la virtù. Infatti, il Profeta si vale qui del simbolo della ogdoade per alludere al giorno della risurrezione; la purificazione esprime il ritorno alla purezza della natura da parte dell'uomo macchiatosi del peccato, la circoncisione simboleggia l'abbandono delle pelli morte che, privati della vita dopo la disobbedienza, noi abbiamo rivestite; similmente l'ottava beatitudine comprende la restaurazione* (***apokatàstasis***) *nei cieli di coloro che caddero in*

[429] Si veda anche, in questo senso, *Hom. Cant*. 15: PG 44, 1116A-C.

*schiavitù e che da questa sono chiamati al regno* (*de Beat*. 8: PG 44, 1292 A-B).[430]

Il passo torna a proporre alla nostra attenzione le figure bibliche dell'ogdoade e l'accostamento di questa al giorno della risurrezione. L'opposizione tra la restaurazione e la [pag. 371] ***duléia*** sembra una allusione alla settimana di settimane. Ma l'impronta di **Gregorio** risulta soprattutto evidente dal significato mistico conferito all'ogdoade. Essa rappresenta il vertice della vita spirituale, perché è la vita eterna già cominciata. Ed i simboli con i quali egli la descrive sono quelli che, secondo il suo pensiero, definiscono la vita mistica: essa è ritorno dell'uomo alla sua vera natura, abbandono delle tuniche di pelle, figure della mortalità e della vita corporea, purificazione dalle macchie del peccato, restaurazione della dignità regale.

Alla esegesi dei Cappadoci e, in particolare, al Commentario del **Salmo 6** di Gregorio di Nissa, bisogna accostare un Commento di **Giovanni Crisostomo** al titolo di tale **Salmo**, che si trova nel secondo Trattato della contrizione (***katànyxis***): *Qual è l'ottavo se non il giorno del Signore grande e manifesto, che arde come paglia e fa tremare le potenze celesti? La Scrittura lo ha chiamato ottavo, significando con ciò il mutamento di stato* (***katàstasis***) *e l'inaugurazione* (***ananéosis***) *della vita futura. La vita presente non consiste in realtà che in una sola settimana* (***hebdomàs***), *che ha inizio il primo giorno e finisce il settimo, e ritorna* (***anakyclùmenos***) *poi ad intervalli* (***diastèmata***) *uguali svolgendosi secondo lo stesso ritmo. Perciò nessuno chiamerebbe la domenica ottavo giorno, ma primo. Il ciclo del settenario non si estende infatti al numero otto. Ma quando tutte queste realtà si arresteranno nel loro divenire, e si dissolveranno, allora comincerà il ciclo dell'ogdoade, che non riprende mai dall'inizio, ma costituisce degli spazi progressivi. Perciò il Pro-feta, animato da uria profonda contrizione e dal ricordo continuo del giudizio, ha scritto questo* ***Salmo*** (*de Compunctione* 2, 4: PG 47, [pag. 372] 415 D - 416 A).

Tutto, tranne gli sviluppi filosofici, ricorda il commento di **Gregorio**. Terminologia e pensiero coincidono. Il testo segna altresì il caso limite dell'interpretazione escatologica dell'ottavo giorno, in quanto ripudia formalmente questa denominazione per la domenica, riservandola al secolo venturo.[431]

[430] Vedi *Platonisme et théologie mystique*, pp. 25-65 (tuniche di pelle); 104-105 (purezza); 114-119 (dignità regale).

[431] Questa tradizione orientale si ritroverà in **Ambrogio** (*Exp. Luc*. 8, 23: CSEL 32, 401). Vedi F. J. DOELGER, *Die Symbolik der Achtzahl in den Schriften des Ambrosius*, in Ant. Christ., 4, 3, pp. 160-165

**[Millenarismo occidentale]**

Mentre la tradizione orientale elaborava l'interpretazione simbolica del settenario biblico come figura del tempo totale del mondo cui si contrappone l'ottavo giorno eterno, la tradizione occidentale, più realista e storica, ricercava la chiave della progressione delle età. L'interpretazione della settimana come figura dei ***sette millenni*** che costituiscono la storia del mondo trae origine dall'ambiente farisaico delle apocalissi. Fu in seguito ai contatti di certi discepoli di Gesù, quelli che **Ireneo** chiama, ma in senso non gerarchico, ***presbytoi***, con tali ambienti, che il modo di pensare millenarista permeò di sè la mentalità del cristianesimo più antico, rendendosi così reperibile presso Papia.[432]

In seguito, essa stette particolarmente a cuore ai cristiani più tradizionalisti, che vi scorgevano una eredità del cristianesimo primitivo.

Ne furono influenzati **Ireneo**,[433] **Ippolito**,[434] **Tertulliano**.[435] È notevole come fin dall'inizio [pag. 373] siano stati proprio i vecchi maestri occidentali: **Ireneo** a Lione, **Giustino** ed **Ippolito** a Roma, i maggiori esponenti di questa tradizione, che potrà dunque considerarsi la versione occidentale della simbolica della settimana come interpretazione religiosa della storia, almeno fino a **Agostino**.[436]

**[Agostino e la simbolica della settimana]**

Interessante sarà vedere **Agostino** alle prese con la simbolica della settimana, cioè con la teologia della storia. È nota l'importanza dell'opera agostiniana sotto questo punto di vista. La città di Dio rappresenta il massimo sforzo del pensiero latino antico di formulare una interpretazione cristiana della storia.

Del resto la simbolica sabatica riguarda anche in **Agostino** la teologia della persona, come **anàpausis**, *requies*. Ora, se quelle sono le due componenti fondamentali del pensiero agostiniano: il fluire della storia verso il mondo futuro della gloria e l'itinerario dell'anima verso il mondo interiore della pace, ne risulta che il tema del sabato campeggia al centro del pensiero agostiniano.

---

[432] Vedi **Eusebio**, *Hist. Eccl*. 3, 39. 3 *Ad*Vedi *haer*. 5, 28, 3; 33, 2.

[433] *Com. Dan*. 4, 23-24.

[434] *Ad*Vedi *Marc*. 4, 39; *de An*. 37, 4.

[435] Vedi J. H. WASZINK, *Tertulliani de Anima*, pp. 428-429, *Tertullans eschatologische Deutung der Siebenzahl*, in Pisciculi , pp. 276 ss.

[436] Vedi J. DANIÉLOU, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, in Vigiliae clirittianae, 1948, 1, pp. 1-16.

E, finalmente, sarà interessante vedere come **Agostino**, trovatosi di fronte alla tradizione millenarista, l'abbia dapprima accolta, e poi, a forza di riflessione, superata. Egli segna, ed è questo il terzo aspetto da meditare, un momento fondamentale del pensiero occidentale, quando, staccandosi da un arcaismo che lo paralizzava, esso si orienta verso forme autonome dando così inizio al medioevo.

È a proposito della domenica nell'ottava di Pasqua che **Agostino** tratta il problema dell'ogdoade nei suoi sermoni. Come s'è visto, questa ottava veniva celebrata [pag. 374] solennemente in Cappadocia, dove **Gregorio di Nazianzo** le dedicava un sermone, e altrettanto in Africa (Epist. 2, 55, 32: PL 33, 220). Si trattava in qualche modo dell'*ottavo giorno* per eccellenza, dell'ottava privilegiata. È quindi naturale che la teologia dell'ogdoade si sia espressa proprio in tale occasione. Ciò ci consente di constatare ancora una volta il nesso esistente tra la liturgia domenicale e la teologia della storia presso i Padri, secondo cui il tempo liturgico rappresenta il sacramento del tempo della storia sacra.

Bibbia e liturgia, teologia e mistica convergono in una stessa prospettiva escatologica, di cui rappresentano i diversi aspetti tra cui, tuttavia, non mancano corrispondenze.

Veniamo in tal modo a trovarci al centro di una concezione dove lo stesso tema, quello della settimana e dell'ottavo giorno, sussiste sotto diverse forme prefigurato nell'Antico Testamento, realizzato in Cristo, sacramentalmente presente nella liturgia, concluso dall'escatologia. Ogni scuola pone l'accento su di un aspetto particolare, ma tutto si ricollega al tema centrale.

Un primo testo ci è offerto dal ***sermone 259*** (PL 38, 1197 ss.): *L'ottavo giorno significa la vita nuova alla fine dei secoli, il settimo il riposo futuro dei santi su questa terra. Il Signore regnerà infatti sulla terra con i suoi santi, secondo l'insegnamento della Scrittura. Sarà quello il settimo giorno. Il primo infatti, considerando il tempo nella sua totalità, è quello che va da Adamo a Noè; il secondo da Noè ad Abramo; il terzo da Abramo a Davide; il quarto da Davide alla cattività babilonese; il quinto, da questa alla venuta di Nostro Signore Gesù Cristo. Con la venuta del Signore ha inizio il sesto, in cui viviamo. Perciò, come nella Genesi l'uomo fu creato il sesto giorno, così è nel nostro tempo, corrispondente al sesto del tempo totale, che, rigenerati dal* ***Battesimo****, ci prepariamo a ricevere l'immagine del nostro creatore. Quando questo sesto giorno sarà trascorso, verrà il riposo, dopo la ventilazione dell'aria, e i santi di Dio celebreranno il sabato. Dopo il settimo, quando nel campo farà la sua*

*apparizione l'onore* (***dignitas = timè***) *della messe, lo splendore ed il merito dei santi, noi ci incammineremo per questa via, e nel riposo di cui è detto che occhio non ha mai visto, né orecchio inteso ciò che Dio riserva a quanti lo amano. Si torna allora, per così dire, al principio. Allo stesso modo infatti che quando i sette giorni sono terminati, l'ottavo viene ad essere il primo, così, terminate e concluse le sette età del secolo transeunte, noi saremo riammessi alla immortalità ed alla beatitudine donde l'uomo era decaduto. Le ottave compiranno così i misteri* (***sacramenta***) *dei fanciulli* (1197-1198).

Questo testo d'un millenarismo deciso[437] presenta diversi motivi d'interesse. Vi troviamo anzitutto il tema dei sette millenni fuso con quello delle cinque età del mondo, quale 1'esegesi primitiva ha desunto dalla parabola degli operai dell'ultima ora. Secondo i calcoli di **Agostino** queste due serie trovano il loro addentellato l'una nell'altra, in quanto la quinta si conclude con Cristo venuto ad inaugurare la sesta.

**Agostino** osserva tuttavia come, per giungere a tale risultato, gli sia necessario fondarsi sulla suddivisione genealogica di **Matteo**. Esisteva infatti una divisione più antica, che sembra [pag. 376] aver costituito il nucleo tradizionale primitivo della parabola, secondo cui la prima età andrebbe da Adamo a Noè, la seconda da Noè ad Abramo, e fin qui nessuna differenza.

Ma a partire da questo punto, come fa vedere lo stesso **Agostino** hanno inizio le divergenze. Infatti, il gruppo seguente, va da Abramo a Mosè, e quindi da Mosè a Cristo, cosicchè Cristo inaugurerebbe la quinta età, ciò che discorda dal computo settenario.[438]

D'altra parte, il punto di vista agostiniano non coincide neppure con i calcoli di **Ippolito**.[439] Per questi, che si basa sulle settimane di Daniele, Cristo sarebbe apparso a metà del sesto millennio, cosicchè la fine del mondo e prevista per l'anno 500.[440] Per Agostino, invece, Cristo inaugura il sesto millennio, e la fine del mondo ne risulta spostata all'anno 1000. Come è noto, tale concezione sarà accettata dal medioevo. In compenso, ritroviamo la dipendenza da Lattanzio[441]

[437] L'essenza del millenarismo è la concezione di un regno glorioso di Cristo e dei santi sulla terra corrispondente al settimo millennio, prima dell'ottavo giorno, che è la vita eterna.

[438] Vedi ad es. **Origene**, *Com. Mth*. 15, 32, che fa risalire questa interpretazione ai **presbytoi**.

[439] **Pseudo Crisostomo**, PG 59, 724 B, segue **Origene**.

[440] *Com. Dan*. 4, 24.

[441] *de Di*Vedi *Inst*. 7, 14.

nel parallelismo tra l'uomo, creato il sesto giorno, e Cristo, incarnatosi nella sesta età del mondo.
Si potrebbero fare altre osservazioni. Riaffiora il tema escatologico della messe che si ricollega a Mt 13, 39, ma che, d'altra parte, la Pentecoste, ad un tempo festa della messe e festa dell'ogdoade delle settimane, riallaccia all'ottavo giorno. E questo ottavo giorno, in quanto ritorno del primo, è interpretato come la figura del ritorno dell'uomo alla beatitudine primitiva.
I Padri greci, più profondamente e più cristianamente, avevano tuttavia dimostrato come fosse piuttosto 1'eb- [pag. 377] -domada [l'ebdomada] a ruotare su se stessa e come l'ottavo giorno, situato al di fuori del ciclo, introducesse una nuova creazione o, in quanto ripresa del primo, una seconda creazione più perfetta della prima.
**Agostino** sembra più platonico dei greci stessi. In un altro discorso sull'ottava di Pasqua egli è tornato sugli stessi temi. Questo sermone fu raccolto sotto il numero 94 nel primo tomo della *Bibliotheca Nova* del MAI (pp. 182 ss.).
Il millelenarismo e qui meno accentuato. *La solennità delle ottave* (***octavarum***) *che, su tutta la superficie della terra, ha sottomesso le nazioni al nome di Cristo, è celebrata con devozione particolare da quanti furono rigenerati dal suo* ***Battesimo***. Ci troviamo ancora nell'ambito dell'ottavo giorno dopo Pasqua, particolarmente caro ai neobattezzati, ed **Agostino** spiegherà il senso simbolico di questa ottava rifacendosi anzitutto al tema del diluvio.
E continua: *Qual è il senso di tale mistero? Cercheremo di riassumerlo in poche parole. Chi non sa infatti che un tempo la terra fu lavata dalle sue macchie per mezzo del diluvio? E che il mistero del santo* ***Battesimo****, per cui tutti i peccati del-l'uomo vengono purificati dall'acqua, veniva predicato già allora? L'arca di legno incorruttibile figura della Chiesa non ospitava che otto persone. Così quanto il numero ottonario degli uomini esprime nelle acque del diluvio, in virtù delle quali i peccati furono lavati, ciò, nelle acque del* ***Battesimo****, in virtù delle quali i peccati vengono rimessi, è attestato dal numero ottonario dei giorni. Ebbene, come la stessa cosa può essere detta in modi diversi, così una sola, e la medesima, suole essere rappresentata attraverso più fatti simbolici. Non si dica quindi che vi* [pag. 378] *sono altrettante realtà differenti perché abbiamo, là, otto personaggi e qui otto giorni: si tratta sempre della medesima realtà, diversamente significata dai vari segni, come dalla diversità delle parole* (183).

**Agostino** ritorna all'antica simbolica della *Prima Pietro*, la più tradizionale di tutte le figurazioni ogdoadiche del **Battesimo**.[442]

E da sottolineare è l'osservazione secondo cui gli otto personaggi possono aver lo stesso significato degli otto giorni. Sembra infatti che sia questo il caso del senso letterale stesso del testo. Egli passa quindi al significato escatologico che più ci interessa: *Il numero otto simboleggia ciò che è attinente al secolo futuro, dove la rivoluzione del tempo non provoca accrescimenti nè diminuzioni, ma tutto rimane ugualmente in una stabile beatitudine. E come il tempo di questo mondo* (***saeculum***) *è misurato dal ritorno ciclico della settimana di giorni, non a torto è detto ottavo il giorno in cui, dopo le opere temporali, i santi, sopravvenuti, non distingueranno più l'attività dal riposo, per l'alternarsi del giorno e della notte, ma godranno di un riposo eternamente desto e di un'attività non pigramente ma infaticabilmente riposata*. La concezione escatologica si ripropone qui in termini che ricordano san **Basilio**.

**Agostino** accenna quindi al **Salmo 6** ed al rapporto tra 1'ogdoade e la meditazione del giudizio. Si noti la profondità del pensiero agostiniano nell'analisi di questa beata attività situata al di là del riposo come dell'azione. Essa si riallaccia alle pagine della Vita di Mosè in cui **Gregorio di Nissa** dimostra come sia proprio dell'attività spirituale trovare il riposo in se stessa.[443] [pag. 379]

**Agostino** passa poi a considerare il millenarismo. Il **Salmo** 6 si conclude col versetto: ***Custodies nos a generatione hac in aeternum***, *come principiando dal settimo e conducendo all'ottavo, di gloria in gloria, siccome sotto lo Spirito del Signore. Che altro vuol dire questa pace aggiunta a quella promessa dal Profeta? Che cosa, se non che il sabato simboleggiato dal settimo giorno, sebbene contenuto nello stesso ciclo temporale dei giorni, comporta esso pure un riposo, quello promesso su questa terra ai santi, allorchè nessuna agitazione di questo mondo li turberà più. Onde significare questa verità con grande anticipo, Iddio stesso, dopo aver creato, si riposò, il settimo giorno. E tale giorno non avrà. crepuscolo, perché, senza interessare ulteriormente la storia, esso condurrà i santi fino all'ottavo, ossia all'eterna beatitudine. Altro infatti è riposare nel Signore, in un ambito ancora temporale, ed è quanto esprime il settimo giorno, cioè il sabato; altro è trascendere i tempi per godere ormai del riposo senza fine nell'artefice del tempo, che è quanto simboleggia l'ottavo giorno*.

[442] 4, 20-21, Vedi supra p. 105.

[443] PG 44, 404 A.

Il vecchio millenarismo di **Ireneo** tocca qui profondità inconsuete. Altra cosa è la beatitudine concessa nel tempo, altra quella che attende i beati nelle regioni al di là del tempo. È questo il tentativo estremo di **Agostino** di estrarre dal millenarismo un significato religioso. E riesce infatti a prolungarne l'esistenza nella sua interpretazione profonda, non diversamente da come aveva fatto **Origene** per il mistero del giubileo. Sono questi i vertici della teologia cristiana del tempo. **Agostino** riconoscerà tuttavia come in tali tentativi, per quel loro voler penetrare un segreto che Dio si era riservato, vi fosse alcunché di sacrilego. [pag. 380]

Prima però di affrontare il testo che testimonia questa evoluzione, è opportuno indugiare ancora sulle ricchezze di questo. Dopo l'allusione al millenarismo, Agostino ritorna alla simbolica cronologica dell'ottavo giorno: *In questi giorni dotati di un certo significato simbolico, il primo viene ad essere altresì l'ottavo. La domenica* (***dominicus dies***) *è detta infatti* ***prima sabbati****, ma il primo giorno lascia il posto al secondo che lo segue. Al contrario, nel giorno simboleggiato da quello che è, insieme, primo ed ottavo, è contenuta l'eternità originaria donde col peccato dei nostri protogenitori decademmo fino alla presente condizione mortale, nonchè l'ultima ottava che ricupereremo dopo la risurrezione finale e la distruzione della morte nemica, talchè ciò che è corruttibile si rivesta di incorruttibilità, ed al figliol prodigo sia restituita la veste primitiva che, dopo la fatica del lungo viaggio, il cibo dei porci, le tante cure della vita mortale e il ciclo settenario del tempo gli è resa, finalmente, uguale e come ottava. Non dunque senza motivo Nostro Signore, nel giorno domenicale, insieme primo ed ottavo, si è degnato mostrare nella propria carne mortale il tipo stesso della risurrezione corporale* (184-185).[444]

Il passo riecheggia l'interpretazione patristica della parabola del figliol prodigo cui è restituita la veste della primitiva incorruttibilità. Sotto l'ispirazione di **Agostino** le figure scritturali, che talvolta sembrano odorare di muffa, si animano é diventano espressione della realtà spirituale.

Sarà opportuno fare ora ritorno alla concezione agostiniana della storia ed all'opera che ne costituisce il mo- [pag. 381] -mento [momento] capitale: La città di Dio. Affrontando lo svolgimento totale della storia religiosa del mondo **Agostino** doveva necessariamente imbattersi nel problema del millenarismo. Come vedremo, egli non ne accetta la formulazione *materiale* proposta da **Ireneo**

[444] Si veda un altro importante passo in *Epist. 55*, 13-23, dove l'ottavo giorno è interpretato come rivelazione della risurrezione.

e Lattanzio, scartando perfino, come del resto nei sermoni sull'ottava, l'idea di un regno visibile di Cristo in terra. Ciò nondimeno, gli è difficile liberarsi interamente dalla simbolica dell'ebdomada e dell'ottava e, nell'ultima pagina del libro, appunto ad essa farà ritorno, onde riaffermare il mistero fondamentale della storia sacra.

Nel capitolo 7 del libro 20 della *Città di Dio* **Agostino** affronta esplicitamente il problema prendendo lo spunto dall'interpretazione dell'Apocalisse. Egli comincia col riassumere la posizione millenarista: *Quanti, fondandosi su questo passo dell'Apocalisse* (20, 1-6), *hanno supposto una prima risurrezione corporale, furono anzitutto colpiti dal numero di mille anni, come se dovesse aver luogo, a beneficio dei santi, una specie di sabatismo di tale durata, ossia un santo riposo dopo le prove sei volte millenarie dacchè l'uomo è stato creato e, a causa del famoso peccato, scacciato dalla felicità paradisiaca nelle cure di questa vita mortale, cosicchè, essendo scritto* ***Un giorno è agli occhi di Dio pari a mille anni****, ai seimila anni trascorsi come fossero sei giorni succeda il settimo, come il sabato, negli ultimi mille anni, quando i santi risorgeranno appunto per celebrare il sabato* (PL 41, 667).

Interessante è il giudizio di **Agostino** su questa dottrina: *Una opinione siffatta sarebbe, entro certi limiti, accettabile se si pensasse che i santi godranno in quel* [pag. 382] *sabato di delizie spirituali determinate dalla presenza del Signore. Io stesso, un tempo, pensavo che così fosse. Ma quando sento dire che i risorti si abbandoneranno senza misura a banchetti terreni, ritengo che ciò non possa essere creduto che da uomini ancor legati alla carne*.

Due rilievi si impongono: in primo luogo, vi è una forma di millenarismo che **Agostino** condanna sotto ogni punto di vista: si tratta della nozione temporale di una sorta di vita umana in cui tutti i godimenti saranno moltiplicati. Concezione propria di *uomini legati alla carne*, che non ha nulla a vedere con l'ideale cristiano.

In secondo luogo, vi è un millenarismo che ammette un regno spirituale di Dio in terra: è questa l'opinione che, come si è visto nei sermoni, fu inizialmente condivisa dallo stesso **Agostino**. Ma qui egli sembra ormai ripudiarla.

Quale significato assumeranno allora i mille anni dell'Apocalisse? **Agostino** avanza due interpretazioni: si tratterebbe, secondo la prima ipotesi, del sesto millennio concepito come sesto giorno, volgente peraltro alla fine e cui seguirà il sabato senza crepuscolo, ossia l'infinito riposo dei santi. Il che presuppone la

nozione del mondo diviso in millenni e dimostra come **Agostino** non l'abbia ancor rifiutata. Egli respinge infatti il solo millennio intermedio, tra il sesto e il mondo futuro. È il mondo futuro che il settimo giorno designa. L'altra concezione indica nei mille anni il tempo totale del mondo. **Agostino** propende tuttavia per la prima. In tal caso i mille anni coincidono con il sesto millennio inaugurato da Cristo, cioè con la Chiesa in cui il regno di Cristo si esercita già efficacemente (673). L'interpretazione proposta da **Agostino** è la stessa cui [pag. 383] consente l'esegetica attuale, con padre Allo, e di cui il Cullmann ha tratto le conseguenze.[445]

Pur ripudiando la nozione di un regno terrestre di Cristo prima dell'ottava eterna, **Agostino**, nell'ultima pagina della Città di Dio, la più bella che sia stata dedicata al sabatismo spirituale, offre il tema di un settimo giorno già celeste che si conclude in un'ottava eterna, senza tuttavia che il suo pensiero cerchi di penetrare più a fondo nel mistero. *Si realizzerà allora il* ***Vacate et videte quoniam ego sum Deus****. Sarà quello il vero, grande sabato senza crepuscolo, lodato dal Signore nelle prime opere del mondo. Noi stessi saremo infatti il settimo giorno, allorchè saremo stati colmati e restaurati dalla benedizione e dalla santificazione. Ricreati da Dio e perfezionati da una grazia più alta, riposeremo eternamente, vedendo che egli stesso è Dio, perché saremo colmi quando egli sarà tutto in tutti noi. Se il numero stesso delle età è calcolato come quello dei giorni, secondo quanto sembra suggerire là Scrittura, quel sabatismo, in quanto settimo, si manifesterà ancora più chiaramente*.

**Agostino** si rifà a questo punto alla divisione in **cinque età**, fino a Cristo: *La sesta è l'attuale, che non vuol essere misurata da generazione alcuna, in considerazione delle parole: Non spetta a noi conoscere il tempo che il Padre nella sua potenza ha stabilito. Dopo, come il settimo giorno, Dio si riposerà, allorchè farà riposare in sè questo settimo giorno che saremo noi stessi. Sarebbe troppo lungo discutere ora circostanziatamente di tutte queste epoche. La settima sarà tuttavia il nostro sabato, la cui fine non segnerà il crepuscolo,* [pag. 384] *ma la domenica, in quanto ottavo giorno eterno, consacrato alla risurrezione di Cristo che prefigura il riposo, non soltanto dello spirito, ma del corpo. Allora riposeremo e vedremo; vedremo ed ameremo; ameremo e innalzeremo lodi* (803-804).

Questa estrema prospettiva agostiniana del mistero del settimo e dell'ottavo giorno rappresenta il superamento di ogni forma di millenarismo.



[445] *Le Christ et le temps*, trad. franc., 1947, p. 107.

Il testo risponde, in pari tempo, ad altri due problemi. Il primo è quello dell'atteggiamento agostiniano in rapporto non tanto al millenarismo quanto alla concezione della storia come settimana di millenni.

Per **Ippolito** tale nozione doveva essere accolta in senso strettamente letterale e servire pertanto di base ad un sistema di calcoli atto a determinare la data della fine del mondo. Ora, nel passo in questione, **Agostino** rinnega formalmente tale concezione. Egli continua a considerare i millenni come atti a conferire un quadro alla storia ed a distinguere periodi realmente diversi. Fatto importante che vale a fondare un'autentica prospettiva storica; egli respinge tuttavia, o almeno nell'ultimo periodo, radicalmente, l'idea che il numero di mille anni debba essere inteso in senso stretto. Si tratta di un mero simbolo che designa complessivamente tutta un'epoca.[446]

**Agostino** aveva già toccato questo punto nella ***Enarratio sul Salmo 6***: *È parso a taluni che (il numero otto del titolo del Salmo) indicasse il giorno del Giudizio, ossia il tempo della seconda venuta di Nostro Signore. Si è pensato che, contando gli anni da Ada-* [pag. 385] *-mo* [Adamo], *questa venuta dovesse aver luogo dopo settemila anni, cosicché i sette millenni passino come sette giorni, e quel tempo giunga come l'ottavo giorno. Ma, come il Signore ha detto:* Non est nostrum scire tempora*, è chiaro che nessuno può arrogarsi la conoscenza di quel tempo in virtù di supposizioni e computo d'anni* (PL 36, 90).

**Agostino** rimane così fedele, e ancora senza attribuirvi importanza, alla concezione settenaria della storia, scartandone tuttavia qualsiasi concordismo alla maniera di **Ippolito**.

L'ultima questione è quella interessante il contenuto del riposo sabatico. Come s'è detto, questo tema univa le concezioni agostiniane della storia e dell'uomo, la Città di Dio e le Confessioni. Se tema della prima opera è infatti il confluire del mondo intero verso l'ottava eterna, tema della seconda sarà la ricerca del riposo, figura del quale è il sabato, da parte dell'anima.

L'essenza di questo riposo è stata mi-rabilmente definita da **Agostino** nel passo testè citato: *Allora riposeremo e vedremo; vedremo ed ameremo; ameremo ed innalzeremo lodi*. Quanto tuttavia è qui racchiuso in una densa formula che esprime tutto lo slancio dell'anima agostiniana, ritroveremo ad ogni pagina della sua opera. Il sabato concepito non secondo la prospettiva storica, ma nella sua realtà interiore, è uno dei motivi dominanti dell'opera agostiniana. Il riposo

[446] Vedi già **Ambrogio**: Potremmo interpretare i sei giorni come composti di sei millenni, ma preferiamo intenderli in senso simbolico (*Exp. Luc.* 7, 7: CSEL 32, p. 285).

consiste soprattutto, e fin dalla vita presente, nella tranquillità dell'anima, tranquillità che solo una coscienza retta può garantire. Quindi, *solo chi non pecca osserverà veramente il sabato* (Sermone 38: PL 270, 1242).
È lo stesso tema di **Giustino** (*Dial*. 12, 3) ripreso nell'ambito di una maggiore interiorità. La rottura col peccato ha il [pag. 386] suo principio nel **Battesimo** che introduce al vero sabato (*de Gen. ad litt*. 4, 13: PL 34, 305).
Ma un riposo siffatto non appaga l'anima di **Agostino**, che sarà imperfetto finché saremo in questa vita: *Vi è un sacramento del sabato prescritto da Dio ai nostri antichi Padri, che noi cristiani osserviamo spiritualmente astenendoci da qualsiasi opera servile, ossia da ogni forma di peccato, e avendo il riposo nel nostro cuore, cioè la tranquillità dello spirito. Ma qualunque cosa tentiamo di fare nel secolo presente, non conseguiremo tuttavia tale riposo che uscendo da questa vita* (*Com. Jo*. 20, 2: PL 35, 1556).

**[Conclusione]**
Anche **Agostino** aspira alla pienezza che consentirà all'anima di abbandonarsi interamente alla contemplazione, all'amore ed alla lode senza esserne distolta dalle cose del mondo. Resta peraltro che se l'anima riposa nell'assenza del peccato, le preoccupazioni esterne non potranno turbare tale stato. Ed è già pace questa, in attesa di una pace maggiore.
Tale è l'estremo messaggio di **Agostino**: *Chi ha la coscienza in pace è tranquillo, e la pace è il sabato* del cuore. Egli è infatti volto verso il Signore che promette, e se è provato dal presente, si protende nell'attesa fiduciosa del futuro, ed ogni nube di tristezza si dissolve. Nella gioia, che consiste nella nostra serena speranza, è il nostro sabato* (*Enarr. in Ps. 91*, 2: PL 27, 1172).
**Agostino**, maestro di vita interiore, giunto al termine del suo lungo itinerario terreno ci addita nel mistero del sabato l'atteggiamento profondo del cristiano di fronte al mistero del tempo. Non si tratta soltanto di un possesso, ne di una semplice speranza, ma di una attesa che è già pace in se stessa, poiché riposa interamente sulla promessa del Dio fedele.

[pag. 387]

# *Capitolo quarto*
# La PASQUA

Nel mistero pasquale consiste, in certo senso, tutto il mistero cristiano. Mistero che rivela il suo inesauribile contenuto attraverso la molteplicità di prospettive secondo cui è considerato. Le dimensioni entro le quali il mistero cristiano deve essere pensato ci vengono proposte dal Vecchio Testamento stesso. Una di queste è la ***Pasqua*** propriamente detta. Essa si compone di un certo numero di aspetti attraverso i quali si organizza il mistero di Cristo. Tutto il cristianesimo è realizzazione di questa realtà pasquale. Ed in questo senso, non tanto la festa liturgica della Pasqua, quanto il mistero stesso della redenzione e la sua partecipazione sacramentale sono figurati nella Pasqua.

**[Solennità cristiana e inserzione ebraica]**

La solennità liturgica di Pasqua sottolinea, più propriamente, i punti di inserzione del mistero cristiano nella tradizione della Pasqua ebraica. Tali sono i motivi che formeranno l'oggetto della nostra ricerca. Si tratterà quindi di vedere come la tradizione patristica abbia inteso l'interpretazione tipologica del capitolo 12 dell'**Esodo** che può considerarsi il testo pasquale per eccellenza.

Il racconto dell'**esodo** si apre con alcune indicazioni cronologiche: il mese di Pasqua dev'essere considerato [pag. 388] come il primo dei mesi; l'agnello sarà scelto il decimo giorno del mese e mangiato il quattordicesimo verso sera. Tali indicazioni rappresentano l'elemento più caratteristico della Pasqua: il tempo definisce infatti la festa liturgica della Pasqua in opposizione al mistero cristiano considerato nel suo insieme.

Il simbolismo del tempo sarà quindi peculiare alla festa liturgica, non diversamente da quanto s'è già rilevato a proposito della domenica. Attraverso il ciclo annuale il mistero di Cristo si inserisce nel ciclo cosmico e questo, a sua volta, ne diventa come una prima figurazione. L'anno liturgico ci introduce alla simbolica del tempo.

La Pasqua ha luogo il primo mese dell'anno, per gli ebrei il mese di aprile, e corrisponde perciò alla primavera. Questa circostanza sarà per i Padri altamente significativa. Ma è interessante anzitutto notare come i cristiani siano stati preceduti dagli Ebrei nell'interpretazione spirituale della ricorrenza pasquale.
L'esegesi cristiana dipenderà in ciò da quella ebraica. Si legge infatti in **Filone** Alessandrino: *Il mese degli azzimi, cioè il settimo, è il primo per numero, ordine e dignità secondo il ciclo solare. Perciò è il primo nei libri santi. Si dà infatti che l'equinozio di primavera sia la figura e l'immagine del tempo in cui fu creato il mondo. E Dio, onde ricordarcene ogni anno la creazione ha fatto la primavera, la stagione in cui tutto germoglia e fiorisce Non a torto dunque tale periodo è in-scritto per primo nella Legge, essendo l'immagine stessa del principio d'ogni cosa* (*Spec. Leg*. 2, 150).[447]
Da questo passo la primavera appare, nell'ordine na- [pag. 389] -turale [naturale] stesso come una celebrazione annuale della creazione. I Padri riprenderanno tale motivo indicando nella primavera la figura della seconda creazione mediante la risurrezione del Signore.
È significativo come **Ippolito**, il primo a dare questa interpretazione, si rifaccia alla tradizione ebraica. Egli scrive infatti: *È detto anzitutto: questo é il primo dei mesi. Perché il mese di Pasqua è il primo dell'anno? Una tradizione segreta ebraica vuole che questa sia la stagione in cui il pastore munge il latte brillante, in cui l'ape raccoglie il dolce miele e modella la cera, in cui il navigante osa affidarsi al mare* (17; Nautin 145). Descrizione questa analoga a quanto troveremo più oltre, nel IV secolo. Essa potrebbe del resto non essere origi-nale, ma dipendere dalla sofistica contemporanea.
**Ippolito** va però oltre questa interpretazione naturalistica e pur senza respingerla mostra di preferire quella tipica e profetica, secondo cui la primavera non è tanto ricordo della creazione quanto figura della risurrezione: *Non rifiuto fede a tali concetti, ma penso, o meglio, credo, che solo in virtù della Pasqua spirituale, principio e dominio del tempo totale, questo mese sia quello della Pasqua, in cui tanto grande mistero è stato consumato e celebrato, affinché, come il Signore è il primogenito di tutte le creature intelligibili ed invisibili, dal principio, così questo stesso mese, onorato dal suo santo sacrificio, sia il primo dell'anno e l'inizio di tutto il tempo totale* (17; Nautin 149). Il primato della primavera deriva dunque dall'essere la stagione scelta, per il proprio sacrificio da colui che è il Principio dei tempi.

[447] Vedi supra p. 257.

Mentre **Ippolito** opponeva l'interpretazione cosmica [pag. 389] all'interpretazione incentrata su Cristo, **Eusebio** tenta di conciliarle in un celebre brano del *Trattato della Pasqua*. Dopo aver dimostrato perché le altre stagioni non convenissero alla risurrezione di Cristo, egli passa a considerare la primavera: *Resta la luminosa primavera che, in certo modo, è per l'intero anno ciò che è la testa per il corpo. È infatti l'epoca in cui il sole comincia a percorrere la prima parte del suo corso e la luna, allora nel suo pieno splendore, trasforma la notte in un giorno luminoso. Sono finite le furiose tempeste invernali, le lunghe notti, cessate le inondazioni. Ora, in questa nuova atmosfera luminosa, i naviganti trovano il mare calmo. Le campagne con le spighe turgide e gli alberi carichi di frutta ornate dei doni di Dio, concedono ai lavoratori, nel rendimento di grazie, la ricompensa del loro lavoro* (PG 23, 696 D).

Ma la ragione che ha fatto scegliere la primavera come stagione della risurrezione non è solo la sua bellezza. Essa, e qui **Eusebio** riprende il tema di **Filone**, è anche l'anniversario della creazione.

Perciò, continua **Eusebio** differenziandosi in ciò da **Ippolito**, essa conveniva alla risurrezione. *Quell'epoca era la stessa di quando ebbe inizio la creazione del mondo, allorché la terra dette i primi germogli ed apparvero gli astri; in quell'epoca il Salvatore del mondo intero ha celebrato il mistero della propria festa e, come un grande astro, è parso a illuminare la terra intera con i raggi della religione ricon-ducendo così l'anniversario del cosmo* (697 A).

*Il primo sole splendente nel primo mattino* evoca, allo spirito di **Eusebio**, il sorgere, nel mattino della seconda creazione, del sole di giustizia, che illumina il nuovo cosmo della Chiesa. Il tema del Cristo-sole, caro [pag. 391] a **Eusebio**, è assimilato a quello della primavera.[448] Tuttavia, nell'intervallo, ed **Eusebio** non lo dimentica, questo periodo è stato caratterizzato dalla Pasqua ebraica inseritasi per prima nel ciclo primaverile: *Fu proprio all'epoca di tale festività che gli Egiziani, alleati dei demoni, andarono incontro alla propria rovina, e gli Ebrei, che festeggiavano Dio, alla liberazione*.

La risurrezione di Cristo viene ad essere insieme, la realizzazione della festa cosmica di primavera e della festa ebraica dell'**esodo**: *Allora il simbolo divenne realtà; l'antica Pasqua, detta passaggio, conteneva anche il simbolo dell'immolazione dell'agnello e della nutrizione di pani azzimi*. Avremo occasione di tornare su questo ultimo punto. **Eusebio**, ed è ciò che conta, dimostra come la Pasqua cristiana conglobi la religione cosmica e quella ebraica.

[448] Hugo RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, pp. 149 ss.

Egli prosegue infatti: *Quanto s'è detto trova il suo compimento nella festa della salvezza. Cristo era 1'agnello il cui corpo veniva sacrificato. Era il sole di giustizia, quando la primavera divina e il cambiamento salutare hanno fatto passare la vita umana dal male al bene. Con i mali dell'inverno è cessata l'attività degli spiriti che turbano i popoli, e l'abbondanza dei nuovi frutti corona la Chiesa dei carismi dello Spirito Santo. I campi spiritualmente coltivati dal Verbo recano i bei fiori della santità e noi, liberati dal flagello delle tenebre, siamo resi degni della luce della conoscenza del giorno del Signore* (697 B-C).

Si noterà come, in questo passo, **Eusebio** riprenda le stesse espressioni di cui si era servito per la descrizione della primavera onde mostrare i simboli del- [pag. 292] -la [della] loro realizzazione nel cristianesimo. Questa assimilazione della religione cosmica è, come s'è detto, pienamente legittima, in quanto essa rappresenta realmente la religione primitiva, la rivelazione di Dio tramite la sua provvidenza nel mondo della natura.

La tradizione posteriore si manterra edele a questo tema. **Gregorio di Nazianzo**, nel Sermone sulla Pasqua, commenta l'**Esodo 12**: *Il mese cui è fatta allusione è il primo, o meglio, l'origine dei mesi, vuoi che tale sia sempre stato presso gli Ebrei, vuoi che tale carattere gli sia stato riconosciuto più tardi e che il primato gli sia stato conferito dal mistero cristiano* (PG 36, 642 C).

Riaffiora insomma lo stesso dubbio di **Ippolito**. La descrizione della primavera non si trova invece nel Sermone di Pasqua, ma in quello sull'ottava di Pasqua. **Gregorio Nazianzeno** lo svolge assai più diffusamente di quanto abbiano fatto gli autori fin qui menzionati. E l'influenza delle descrizioni letterarie è ancora più sensibile che in essi.[449]

Ne citeremo l'inizio. *Tutto concorre ad accrescere la bellezza e la letizia della festa. La regina delle stagioni festeggia la regina dei giorni offrendole quanto ha di più bello e dolce. Il cielo è più trasparente, il sole più alto e più luminoso, il corso della luna più brillante, il coro degli astri più puro. Le sorgenti scorrono più limpide, più abbondanti i fiumi, ormai liberi dai ghiacci. I prati odorano, la vegetazione abbonda, gli agnelli saltano tra il verde. La nave lascia il porto a vele spie-gate e i delfini l'accompagnano spiccando salti e soffiando lietamente. Il pastore e i boari accordano gli strumenti e mo-* [pag. 393] *-dulano [mòdulano] qualche aria* (PG 36, 620 A).

[449] Sulla ***ekfrasis*** presso i Padri, Vedi L. MÉRIDIER, *L'influence de la seconde Sophistique sur l'oeuvre de saint Grégoire de Nisse*, pp. 139 ss.

Lo svolgimento è più brillante pur restando invariati i temi: il sole, la luna, gli astri, il marinaio, il lavoratore. Si tratta di una descrizione i cui ca-noni erano fissati dalla retorica e su cui ciascuno poteva tutt'al più intessere qual-che variazione.

**Gregorio di Nazianzo** non indica tuttavia nella primavera una figura della risurrezione, come faceva **Eusebio**, nella cui tradizione si muove invece **Cirillo Alessandrino**. Di questi ci restano ***trenta Omelie pasquali*** (PG 77, 391-970).

La simbolica della primavera vi si affaccia a più riprese. Leggiamo ad esempio nella seconda Omelia: *La minaccia dell'inverno è cessata, soffiano i venti della prima-vera; i prati si coprono di fiori, gli alberi producono i frutti. Non a torto la Legge ci ha prescritto di osservare il mese delle primizie. Bisognava che la natura umana rivaleggiasse con le campagne verdeggianti mostrandosi per così dire vestita dei fiori della pietà* (PG 77, 429 D). E **Cirillo** prosegue in un parallelo tra l'inverno e il peccato, i venti di primavera e lo Spirito Santo, il profumo dei fiori e quello della virtù.

Altrove, dopo un'ennesima descrizione della primavera, **Cirillo** continua: *Ma ciò che più conta è che con le erbe e le piante sia tornata alla vita anche la natura che ha il dominio della terra intera. Voglio dire l'uomo. La stagione primaverile ci porta infatti la risurrezione del Salvatore, merce la quale fummo tutti rinnovati alla vita e sottratti alla corruzione, estranea, della morte. Sarebbe stato inconcepibile che le specie vegetali ritrovassero l'aspetto primitivo in virtù della forza di Dio che tutto vivifica e restasse inanimato e senza alcun soccorso dall'Alto proprio colui a beneficio* [pag. 394] *del quale è stata disposta la creazione vegetale* (PG 77, 581 B-C. Vedi anche 752 A-D).

Fino a questo momento siamo rimasti nell'ambito del pensiero greco. Svolgimenti analoghi presenta la predicazione pasquale in Occidente. Basterà citare l'inizio della *prima Omelia pasquale* di **Gaudenzio da Brescia**: *Il Signore Gesù ha voluto che la beata festa di Pasqua fosse celebrata in epoca conveniente, dopo le nebbie autunnali, dopo il triste inverno e prima delle calure estive. Bisognava infatti che Cristo, sole di giustizia, dissipasse le tenebre del giudaismo e il gelo del paganesimo prima dell'ardente giudizio futuro, con la luce serena della sua risurrezione, e restaurasse nella pace originaria le cose tutte che il Principe delle tenebre aveva avvolte nell'oscurità* (PL 20, 844-45).

**Gaudenzio** prosegue in termini che ci aiutano a ristabilire un contatto diretto con la tradizione comune *Dio ha creato il mondo di primavera. Fu in marzo infatti che Dio disse a Mosè : Considererete questo mese il primo dell'anno. Ora, il Dio*

*di ve-rità non avrebbe chiamato primo questo mese se esso non lo fosse veramente, come non avrebbe detto settimo giorno il sabato se la domenica non fosse il primo. Perciò il Figlio di Dio riscatta il mondo decaduto mediante la propria risurrezione nella stagione stessa in cui il mondo era stato creato dal nulla, cosicché ogni creatura sia rinnovata in lui*[450] (845). **Gaudenzio** astrae dal simbolo il significato più profondo, osserva cioè come lo stesso Verbo creatore verrà alla fine dei tempi a rinnovare la propria opera.

All'indicazione del primo mese dell'anno, l'**Esodo** ag- [pag. 395] -giunge [aggiunge] altre indicazioni cronologiche: l'agnello sarà scelto il decimo giorno ed immolato il quattordicesimo. Sarà opportuno avvertire come il 14 Nisan coincida con l'equinozio di primavera e la luna piena e come, infine, l'agnello sia immolato verso sera. Disponiamo così di altrettanti elementi che saranno commentati dagli esegeti.

Per quanto concerne il decimo e il quattordicesimo giorno incontriamo due diverse tradizioni. La prima nell'Omelia pasquale di **Ippolito**: *(L'agnello) è scelto il decimo giorno del mese: fatto estremamente significativo. La Legge è infatti separata dal Vangelo. Ora, la sintesi dell'insegnamento di quella è il Decalogo. L'Agnello mistico disceso dal cielo succede ai dieci comandamenti della. Legge. È conservato per alcuni giorni: la Scrittura simboleggia in questo intervallo il periodo precedente la Passione, allorchè il Signore, dopo essere stato arrestato fu trattenuto presso il gran sacerdote* (20-21; Nautin 151).

Una esegesi siffatta, situantesi nella tradizione interpretativa fondata da **Matteo**, riferisce le figure del Vecchio Testamento ai particolari cronologici della vita di Cristo; i dieci giorni simboleggiano l'Antico Testamento; i cinque giorni lo spazio che intercorre tra l'arresto di Cristo e la sua immolazione. Tale interpretazione è tuttavia destinata a scomparire:[451] l'unico elemento che sopravviverà è quello dei dieci giorni come simbolo del Vecchio Testamento, e mette conto rilevare che lo ritroviamo nella tradizione occidentale, in [pag. 396] **Gaudenzio di Brescia**: *La scelta dell'agnello il decimo giorno e la sua immolazione il quattordicesimo significa che il popolo ebraico doveva crocifiggere il Figlio di Dio, accolto che fu nel decalogo della Legge e nato quattordici generazioni dopo la cattività babilonese* (PL 20, 863 A).

[450] Vedi anche **Gregorio d'Elvira**, *Tractatus*, ed. Battifol, pp. 100 ss.

[451] Essa appare forse già nel N.T. Il Vangelo secondo **Giovanni**, infatti, in cui i numeri hanno spesso valore simbolico, osserva che l'ingresso di Gesù a Gerusalemme prima della Passione ebbe luogo il decimo giorno di Nisan (Gv 12, 1).

Accanto a questa interpretazione se ne trova un'altra che nella scelta del decimo giorno riconosce la preesistenza dell'agnello nel pensiero divino e, nella sua immolazione avvenuta il quattordicesimo giorno, la realizzazione del suo sacrificio alla fine dei tempi. Il tema è già reperibile nel *de Adoratione* di **Cirillo Alessandrino**. *(L'agnello) è scelto il decimo giorno e immolato la sera del quattordicesimo allo scopo di dimostrare come il mistero di Cristo non fosse nuovo, ne conosciuto per la prima volta, allorchè agli Ebrei piacque volgerlo in ischerno. La conoscenza di esso è anteriore alla Passione, i santi l'avevano precedentemente proclamato, la Legge l'ha annunciato, la sacra Scrittura ci ha dato la prefigurazione del mistero che è in lui* (PG 68, 1068 B-D). L'anteriorità della scelta sull'immolazione segna dunque che la conoscenza del mistero ne precede la realizzazione. Nessuna insistenza invece sul numero dei giorni.

È esattamente il contrario di quanto troviamo nei *Glaphyres* dello stesso autore: **Cirillo** avvicina al testo in questione la parabola degli operai ritardatari e continua: È *indubitabile che il mondo sia diviso in cinque epoche*. Le prime quattro sono inaugurate da Adamo, Noè, Abramo e Mosè: *Verso l'undicesima ora, cioè la quinta epoca, declinando ormai il giorno e il mondo presente volgendo al termine, Cristo ha 'assunto' le genti che fino allora non erano state chiamate alla co-* [pag. 397] *-noscenza* [conoscenza] *del vero. Così, l'agnello è scelto il primo dei cinque giorni, simbolo dell'inizio del tempo, e, conservato fino all'ultimo, è immolato verso sera; è chiaro come il mistero di Cristo non sia recente ne imprevisto, ma come fosse noto al Padre fin dalla creazione del mondo* (PG 69, 424 A-B).

La tematica che si è così venuta proponendo alla nostra attenzione non ci era del tutto ignota: così la parabola degli anni piegata all'interpretazione delle cinque età del mondo, e la preesistenza del mistero che mostra la precognizione del mistero di Cristo. Tali concezioni derivano, come molte altre di **Cirillo**, da **Origene**. Come è noto, l'originalità del nostro autore consiste invece nell'aver cercato, nei cinque giorni che separano la scelta dall'immolazione un simbolo delle cinque età.

Degno di attenzione è il fatto che ritroviamo lo stesso tema nelle *Omelie pasquali* dello **Pseudo Crisostomo**, nate nello stesso ambiente degli scritti di **Cirillo**: *Fin dal principio il sacrificio di Cristo era prefigurato nelle sofferenze dei giusti, a partire da Abele, e Cristo soffriva in tutti. Ma non si è compiuto se non quando l'agnello divino è venuto a soffrire di persona. L'agnello scelto il decimo giorno ed immolato la sera del quattordicesimo, sta a significare come il disegno della*

*passione esistesse fin dall'inizio, ma non dovesse realizzarsi che alla fine* (PG 59, 735).

È così definito il tema generale, ma l'allusione precisa ai cinque giorni è contenuta in un altro testo: *I cinque giorni simboleggiano il tempo totale del mondo, diviso appunto in cinque periodi: da Adamo a Noè, da Noè ad Abramo, da Abramo a Mosè, da Mosè alla venuta di Cristo e dalla venuta di Cristo ad oggi. Durante* [pag. 398] *tutto questo periodo la salvezza venne presentata all'umanità come conseguibile solo attraverso il sacrificio della santa vittima, ma questa attendeva ancora di essere immolata. Nella quinta epoca della storia vi fu l'immolazione della vera Pasqua ed il primo uomo, così salvato, è uscito alla luce dell'eternità* (PG 59, 724).

Tra queste Omelie ed il pensiero di **Cirillo** vi è perfetta identità. Siamo insomma nello stesso ambito teologico e, del resto, non è difficile incontrare, in questo inizio del V secolo, la concezione della venuta di Cristo nella quinta età del mondo. **Agostino**, in particolare, ne fa largo uso nel *de Catechizandis Rudibus*, prova di come ciò rientrasse nella catechesi comune. L'originalità dei singoli autori va piuttosto ricercata nell'applicazione di tale dottrina all'agnello pasquale.[452]

Se tuttavia il simbolismo delle cinque età può considerarsi secondario, non pare che lo stesso accada per il simbolismo della distinzione tra la scelta e l'immolazione in quanto figure dell'eterna preesistenza del sacrificio di Cristo nel pensiero divino e della sua realizzazione alla fine dei tempi. Non è da escludere che tale simbolismo risalga al Nuovo Testamento stesso. La *Prima Lettera di Pietro* comporta una interpretazione simbolica del capitolo che ci interessa: la tenuta da viaggiatore e l'**esodo** dall'Egitto vi sono interpretate in rapporto alla conversione cristiana (1Pt 1, 1. 13. 18).

E vi leggiamo: *Siete stati riscattati dal sangue prezioso dell'agnello senza difetto* (***amômos***) *e senza macchia, il sangue di Cristo, preordinato prima della creazione del mondo, ma manifestato negli ultimi tempi per voi* (1, 20). [pag. 399]

È senz'altro questa la fonte delle speculazioni delle Omelie. Si pone tuttavia il problema se, nella *Prima Lettera di Pietro*, l'opposizione tra il disegno preesistente e la manifestazione escatologica sia da ritenersi un commento simbolico della scelta dell'agnello il decimo giorno e della sua immolazione il quattordicesimo. Ora, bisogna riconoscere che tale testo contiene un commento

[452] Vedi anche la contemplazione circostanziata della Pasqua negli *Spuria* di **Cirillo** (PG, 87, 1204 A-D).

molto vicino al capitolo 12 dell'**Esodo**. Il termine ***amômos***, senza difetto, riferito dall'epistola all'Agnello, traduce molto esattamente la parola ebraica resa dai Settanta mediante ***téleios***: perfetto (12, 5). Il termine ***amômos*** definisce altresì l'agnello pasquale nel Lev 22, 17. L'epistola ha qui evitato l'uso di ***téleios*** in considerazione dei ***téleioi*** del versetto 13.[453] A queste condizioni e possibile che **Pietro** intendesse darci un primo tentativo di esegesi del decimo e del quattordicesimo giorno, e che l'interpretazione di **Cirillo** sia lo svolgimento di una esegesi cristiana primitiva.

Abbiamo trascurato una precisa indicazione cronologica concernente l'immolazione dell'agnello: essa aveva luogo verso sera. Ritroviamo cioè le due direttive esegetiche di **Matteo** ed alessandrina. La prima riconosce qui un annuncio del fatto che Cristo sarà immolato la sera del venerdì santo.

E' l'interpretazione proposta da **Ippolito**: *L'agnello è immolato verso sera: l'agnello sacro è infatti messo a morte al tramonto del sole* (23; Nautin 151). Non diversamente **Teodoreto**: *L'agnello viene immolato verso sera, come di sera Cristo fu consegnato agli Ebrei* (PG 80, 252 B).

Ma mentre **Ippolito** parlava della sera del venerdì santo, è invece a [pag. 400] quella del giovedì che pensa **Teodoreto**, seguito, in ciò, da **Gregorio di Nazianzo,** che tuttavia aggiunge a questa interpretazione storica una interpretazione escatologica: *L'agnello è immolato verso sera poiché 1a passione di Cristo ha luogo alla fine dei tempi. Può anche trattarsi di una illusione all'ora in cui venne istituita l'**Eucaristia*** (PG 36, 644 C).

Identica è la concezione di **Gaudenzio di Brescia**, con questo nuovo particolare: che l'allusione all'immolazione verso sera è messa in rapporto con l'oscurarsi del sole, l' *occasus solis* della sera della Passione. L'ora serale dell'immolazione dell'agnello pasquale è appunto prefigura dell' *occasus*: *(L'agnello) è immolato verso sera, sia in quella di questo mondo, in quanto ha sofferto nello scorcio del secolo, sia del tramonto del sole, in quanto il sole si oscurò al momento della crocifissione di Cristo* (PL 20, 863 B).

Si noti pertanto come a lato dell'interpretazione di **Matteo** un'altra venga profilandosi. Essa identifica la sera agli ultimi anni del mondo. Ad essa allude certamente la *Prima Lettera di Pietro* là dove parla dell'Agnello manifestato *negli ultimi tempi* (1, 22). Oltre che in **Ireneo** (*Adv. haer*. 4, 10: PG 7, 1000 B) la ritroviamo in **Origene** : *Poiché la Legge pasquale prescrive che l'agnello sia consumato di sera, il Signore ha sofferto nella sera del mondo, affinché tu possa*

[453] Vedi E. G. SELWYN, *The first Epistle of saint Peter*, pp. 145-146.

*sempre nutrirti della carne del Verbo, tu, che sarai sempre la sera, finché non sorga il mattino* (*Hom. Gen*. 10, 3).

Presso **Gregorio di Nazianzo** e **Gaudenzio di Brescia** tale interpretazione veniva a trovarsi in concorrenza con quella di **Matteo**.

**Cirillo Alessandrino** la espone in questi termini: *L'agnello viene ucciso verso sera perche solo negli ultimi tempi, quando il mondo era ormai* [pag. 401] *avviato al tramonto, la morte di Cristo è stata consumata* (PG 68, 1068 D). Le Omelie dello **Pseudo Crisostomo** non sono diversamente orientate: *Il fatto che la vittima non sia immolata di sera, ma verso sera, dimostra come Cristo non dovesse soffrire alla fine del tempo presente, ma verso questa fine* (PG 59; 724).[454]

Il quattordicesimo giorno del mese di Nisan, allorché si celebrava la Pasqua, è caratterizzato dalla coincidenza con l'equinozio di primavera e il plenilunio. La luce lunare succede da questo momento a quella del sole, sì che né il giorno né la notte conoscono oscurità. Anche questo aspetto è stato oggetto di una interpretazione simbolica, la più ricca, forse, di quante interessano il nostro studio.[455]

Si noti come, non diversamente che per la primavera, i cristiani siano stati qui preceduti dagli Ebrei. Già **Filone** ci aveva infatti dato una interpretazione simbolica dell'equinozio pasquale: *La festa ha inizio a metà del mese, il quattordicesimo giorno, quando la luna è piena, onde significare come tale giorno sia esente da tenebre, rischiarandolo il sole dall'alba al tramonto e la luna dalla sera fino al mattino* (*de Spec. leg*., 150).

Tale interpretazione sarà ripresa e svolta dagli autori cristiani ed anzitutto da **Eusebio**, che osserva come durante il periodo pasquale *la luna, nel suo pieno fulgore, trasformi il corso della notte in un giorno luminoso* (PG 23 XXIII, 696 D), senza tuttavia annettervi simbolismo alcuno. **Gregorio di Nissa** applica invece al cri- [pag. 402] - stianesimo [cristianesimo] l'interpretazione filoniana. Nel primo Sermone sulla Risurrezione egli si propone di confutare le critiche che gli Ebrei muovevano ai cristiani di non celebrare la Pasqua il quattordici di Nisan.

È noto infatti come in seguito al concilio di Nicea si fosse generalizzato l'uso di celebrare a festa a domenica successiva al quattordici di Nisan. **Gregorio**

[454] **Cipriano** fonde le due interpretazioni vedendo nella morte di Cristo, avvenuta di sera, una figura della sera del mondo (*Epist. 63*, 16: CSEL, 714).

[455] Vedi Hugo RAHNER, *Mysterium lunae*, in Zeitsch. Kath. Teol. », 1939, pp. 311-349; 428-442; 1949, pp. 61-80, 121-131.

risponde che la pratica letterale ha poca importanza. La Legge è stata abolita; ciò che importa è ormai il significato spirituale.

Il che gli offre l'occasione di esporre appunto il contenuto spirituale dell'equinozio: *Chi durante l'intera settimana della vita si astenga senza compromessi dal vizio, si sottrae alle tenebre. È quanto significa il quattordicesimo giorno del ciclo lunare: il giorno del plenilunio; e la. luna è tale che in quel momento, né la sera né il mattino si fa completamente notte Essa sorge infatti, prima che i raggi del sole calante si disperdano, sull'altra estremità del cielo, ed illumina la terra della sua luce. È questo un insegnamento da praticare per tutta la settimana della vita, l'unica Pasqua, rendendo tale periodo luminoso* (PG 46, 628 C-D).

In conseguenza dello spostamento della data di Pasqua, la notte luminosa non coincide più con il giorno della celebrazione. **Gregorio**, fedele ad **Origene**, interpreta tuttavia i riti della Legge come figure dell'intera esistenza cristiana. Questo è il giorno senza tenebre figurato dall'equinozio pasquale del giudaismo.[456]

**Gregorio** ritornerà sull'argomento nella *Lettera IV* istituendo un parallelo tra Natale e Pasqua. Il Natale, che coincide col solstizio d'inverno è il momento in cui a luce comincia ad aver ragione delle tenebre: presentimento dell'apparizione del sole di giustizia. La Pasqua al [pag. 403] contrario, all'eduinozio di primavera, significa il trionfo cli Cristo attraverso la risurrezione: *Il bene non dovrà più i tersi ad armi eguali contro un esercito ostile; è il trionfo della vita luminosa che ha sciolto le tenebre dell'idolatria nella dovizia della sua luce. Perciò il quattordicesimo giorno la luna si porta a fronte dei raggi del sole. Sorta al tramonto del sole, non tramonterà a sua volta prima di aver confuso i suoi raggi con quelli del sole, talchè una sola luce sussista senza soluzione di continuità, attraverso il ciclo diurno e notturno, senza l'intermezzo delle tenebre. Tutta la tua vita sia sempre una sola festa ed un grande giorno, puro da ogni tenebra* (PG 46, 1028 C-D).

Si avverte, nello sfondo ideologico del testo, una certa assimilazione al mistero cristiano di una complessa mitologia solare. Il conflitto tra la luce e le tenebre è quello espresso dal mito di Ormuzd e di Ahriman, di Apollo e di Posidone. Ma Cristo è il sole della nuova creazione, sorto al tempo dell'incarnazione: il suo nome è Oriente. Egli ha affrontato le potenze delle tenebre, e nel giorno della risurrezione disperderà del tutto le tenebre della morte e del peccato. Si compie così da parte del cristianesimo il processo di astrazione dei simbolismi cosmici

456

dai miti pagani in cui si erano pervertiti, nonchè l'assimilazione di essi in quanto simboli del mistero di verità. Siamo giunti con ciò al quarto secolo, al tramonto del paganesimo, allorchè il cristianesimo ne riveste le spoglie.

Lo stesso simbolismo riappare nelle Omelie dello **Pseudo Crisostomo**: *Il quinto giorno chi è salvo gode di una luce perpetua, la luna splende durante tutta la notte e ad essa succede il sole: ciò avviene infatti il quindi-* [pag. 404] *-cesimo* [quindicesimo] *giorno, quello del plenilunio. Il quattordicesimo va dunque interpretato simbolicamente* (59, 724).

Bisognerà tuttavia considerare come tale sim-bolismo non trovasse più corrispondenza alcuna nella notte pasquale dacché questa non era più celebrata il quattordici Nisan. Vedremo così come nel IV secolo esso venga sostituito. La notte luminosa, figura della sparizione delle tenebre operata dalla risurrezione di Cristo, non è più simboleggiata dallo splendore della luna che succede a quello solare, ma da quello delle fiaccole della veglia pasquale che rischiarano la notte trasformandola in un giorno pieno di luce.

Ciò risulta evidente dai sermoni del IV secolo. **Gregorio di Nissa** scrive ad esempio: *Poiché questa notte luminosa in cui lo splendore delle fiaccole si confonde coi raggi del sol levante, diventa un giorno continuo, non più framezzato dalle tenebre, comprendiamo, fratelli, come si avveri in essa la profezia che dice: È questo il giorno che ha fatto il Signore* (PG 46, 681 C). La luce delle fiaccole consentirà allora d'identificare la notte pasquale alla notte illuminata a giorno del **Salmo 138**: *Che Dio ci mostri presto questa no e, questa tenebra luminosa di cui è scritto: La notte sarà luminosa come il giorno* (PG 33, 357 A). E **Ambrogio** fa eco a san **Cirillo** nell' ***Exultet***: *Haec nox est de qua dictum est: Et nox sicut dies illuminabitur*.[457]

Al simbolismo del plenilunio fa tuttavia riscontro quello - in **Cirillo** - che riconosce nella luna il simbolo delle forze del male, declinanti a partire dalla risurrezione. E all'opposizione luce-tenebre è sostituita quella [pag. 405] tra il sole e la luna. Commentando, nei ***Glaphyres***, l'**Esodo** 12, **Cirillo Alessandrino** scrive: *Considera ancora un altro mistero proposto da questo passo: l'agnello è immolato il quattordicesimo giorno del mese, allorchè la luna piena diffonde sulla terra una luce falsa che si affievolirà poi a poco a poco, costretta a ritirarsi*.

Ed ecco illustrato il senso di questo simbolismo: *Comprendi ora, lasciandoti guidare da quanto ti viene proposto - quasi da una immagine ed un'ombra al-*

[457] Vedi B. CAPELLE, *L'Exultet pascal oeuvre de saint Ambroise*, Misc. Mercati, I, pp. 226 ss

*l'intelli-genza del vero, come il principe della notte fosse esaltato in tutto l'universo. Questo principe è il diavolo, rappresentato dalla luna. E la luna è infatti preposta alla notte, e il suo signore spargendo nel cuore degli uomini smarriti, quale una luce falsa, la saggezza del mondo, si arrogava una gloria universale. Ma Cristo, il vero Agnello che toglie i peccati del mondo, morendo per noi ha annientato la gloria del diavolo. Questa è infatti destinata a diminuire e scomparire poco a poco, mentre le genti si affretteranno ad ascendere verso la pace e l'amore di Dio, convertendosi con fede a lui* (PG 70, 424 C-D).

Lo stesso tema **Cirillo** riprenderà nelle ***Omelie pasquali***: *La giustizia si leverà alla luce di questi, finche la luna sia abolita. E perché sorga la giustizia è neces-sario che sia abolita la luna, ossia il Diavolo, signore della notte e delle tenebre, che qui è identificato simbolicamente alla luna* (PG 77, 408 C).

Tale interpretazione si riallaccia ad una concezione mitologica secondo cui Ecate, la luna, sarebbe la regina delle tenebre e del mondo dei morti.[458] Come è noto la luna era per gli antichi la sede dei morti.[459] La risurrezione di Cristo distrug- [pag. 406] -ge [distrug-ge] il potere della morte.

Perciò la fase decrescente della luna, successiva al quattordici Nisan, apparirà quale simbolo della vittoria di Cristo che umilia il potere della morte. Ancora una volta la simbolica liturgica assimila, rinnovandone il contenuto, i temi mitologici.

Un tema analogo è reperibile in **Agostino**. Trattando del simbolismo pasquale nell' *Epistola a Januarius*, egli scrive: *È qui anche un altro mistero* (sacramen-tum) *e non preoccuparti se lo trovi oscuro, chè sei ancor poco esperto di tali indagini* (PL 33, 207 A).

E **Agostino** osserva allora come la luna aumenti allontanandosi dal sole e diminuisca avvicinandoglisi. Essa rappresenta il mondo illusorio del peccato, secondo quanto afferma la Scrittura per la quale *lo stolto è mutevole come la luna* (Eccl 27, 11).

*E chi è questo stolto mutevole come la luna se non Adamo, in cui tutti abbiamo peccato? L'anima umana discostandosi dal sole di giustizia, cioè dalla contemplazione interiore della verità che non muta, si è estroversa oscurandosi sempre più. Ma allorchè comincia a ritornare all'immutabile saggezza, quanto più se ne avvicina, tanto più l'uomo 'esteriore' si dissolve e l' 'interiore' si rinnova, di giorno in giorno* (PG 33, 208 B). Ormai la luna non simboleggia più il signore delle tenebre, bensì il mondo dell'illusione. La simbolica è tuttavia la

[458] M. ELIADE, *Histoire des religions*, pp. 164-165.

[459] F. CUMONT, *Le symbolisme funéraire chez les romains*, pp. 181 ss.

stessa. La fase decrescente significa il regredire del male conseguente al sorgere del sole della risurrezione.

**[Conclusione]**

Questa, nelle sue diverse fasi, la simbolica del tempo pasquale. Si noti come sia introdotto fin d'ora quello che sarà il motivo di maggior interesse della simbolica dell'anno liturgico. Sotto un certo aspetto il tempo ha [pag. 407] valore simbolico. Il contenuto del mistero è lo stesso che per il **Battesimo**, ma l'elemento caratteristico è costituito, qui, dal particolare momento dell'anno. Essenziale sarà dunque l'interpretazione del ciclo temporale come figura degli avvenimenti cristiani.

E questo ciclo temporale è appunto quello della vita cosmica. Di conseguenza, al di là delle figure della religione biblica, saranno le realtà naturali ad avere carattere simbolico: di tali realtà consistono appunto le ierofanie o segni visibili della rivelazione di Dio nell'ambito della religione naturale. Infatti *se Dio ha permesso che le nazioni seguissero la loro strada, ciò nondimeno egli non è rimasto senza testimoni presso di esse, ma ha concesso loro la pioggia e le stagioni feconde, e nutrito i loro cuori colmandoli di gioia* (At 6, 16). Il senso di questa rivelazione è dovunque pervertito dalle concezioni pagane *che hanno mutato la maestà del Dio incorruttibile nell'immagine dell'uomo corruttibile* (Rom 1, 23), che hanno adorato i segni invece di adorare il Significato. Ma il culto cristiano riprende questa religione cosmica, la purifica dalle sue deviazioni, ne fa il segno e la prefigurazione del mistero cristiano che la compie.[460]

[460]Vedi J. DANIÉLOU, *The problem of symbolism*, in *Thought*, 1950, pp. 423 ss.

[pag. 408]

# *Capitolo quinto*
# L'ASCENSIONE

S'è avuto spesso occasione di osservare come la simbolica dei sacramenti si riconnetta a diversi temi biblici. Nel **Battesimo**, ad esempio, dalle tuniche bianche era possibile risalire alla teologia di Adamo, dalla ***sfraghis*** a quella dell'alleanza, dall'unzione d'olio a quella del Re messianico.

**[Ciclo liturgico pasquale]**

Il mistero battesimale da solo rivelavatosi attraverso tale molteplicità di rifrazioni una ricchissima varietà di significati. Discorso analogo merita il ciclo liturgico pasquale di cui ci occuperemo ora. Esso consiste in un vario complesso di motivi teologici tutti riallacciati a quella tematica veterotestamentaria nel cui ambito si ricomponeva l'unità del mistero pasquale. Considerato nella prospettiva dell'**esodo** tale ciclo si identificherà al mistero di Cristo morto e risorto. Tema fondamentale sarà allora quello del passaggio dalla vita antica alla nuova, simboleggiato nell'**esodo** dall'Egitto

In quanto nuova creazione esso è considerato come l'*anniversario* della prima e la prefigurazione della seconda. Vedremo come la Pentecoste stessa consistesse inizialmente nell'intero mistero pasquale considerato secondo una particolare prospettiva biblica.

Ciò vale anche per l'ascensione. Da un punto di vista ideologico es- [pag. 409] - sa [essa] esprime il mistero pasquale in una certa prospettiva, che è quella messianica: è la festa dell'instaurazione regale del Messia.[461] Il Salterio è infatti la principale fonte biblica dell'ascensione.[462]

[461] Vedi B. FISHER, *Die Psalmenfroemmigkeit der Maertyrerkirche*, 1949.

[462] Come s'è visto, vi era anche una relazione con l'ascensione di Elia, che ci introduce in un altro ordine di idee. Vedi supra p. 141.

Tale relazione interessa principalmente tre Salmi che studieremo successivamente. **Giustino** scrive nell'Apologia: *Egli doveva risalire al cielo secondo le profezie. È stato scritto: Alzale le porte celesti; che le porte si aprano, e il Re di gloria entrerà* (51, 6-7). La citazione è tratta dal **Salmo 23**, 17. La più antica testimonianza che conosciamo del applicazione di questo **Salmo** alla ascensione si trova nell'***Apocalisse di Pietro****: Gli Angeli si esortavano a vicenda affinché fossero adempiute le parole della Scrittura: Aprite le porte, o principi* [463]. Dove principi sono gli angeli custodi della sfera celeste in cui il Verbo di Dio introduce, all'ascensione, l'umanità che gli si è unita.

L'applicazione di questi versetti all'ascensione fu ben presto connessa ad un tema teologico di antica data, quello della discesa di Cristo nel mondo all'insaputa delle potenze angeliche dei cieli intermedi che assisteranno attonite alla sua gloriosa ascensione.[464] Il tema fa la sua prima apparizione nell' ***Ascensione di Isaia***: *Quando il Verbo discese nel terzo cielo assunse l'aspetto di quegli angeli; i custodi della porta celeste gli chiesero la parola d'ordine ed Egli la dette, perché non lo riconoscessero;* [pag. 410] *e vedendolo non lo lodarono, poiché il suo aspetto era simile al loro* (*Asc. Is*. 10, 24-26). Quando, al ritorno, Cristo *salì nel terzo cielo, non si trasformò, ma tutti gli angeli di destra e di sinistra ed il trono che è in mezzo a loro l'adorarono e lo lodarono dicendo: Come Nostro Signore ci ha nascosto la sua discesa e noi non abbiamo compreso?* (*Asc. Is*. 11, 25-26).

Il tema dell'incarnazione tenuta segreta agli angeli torna a proporsi in una celebre pagina di sant'Ignazio di Antiochia: *Il principe del mondo ha ignorato la verginità di Maria e il suo parto, così come la morte del Signore: tre misteri clamorosi compiuti nel silenzio di Dio* (Ef 19, 1).

Il tema dell'ignoranza delle potenze al momento dell'incarnazione e la conseguente manifestazione fatta loro con l'ascensione, della gloria dell'Uomo-Dio, risale a **Paolo**: *Predichiamo una sapienza di Dio misteriosa e occulta, sapienza che i potenti del secolo non hanno conosciuta poiché, se così non fosse, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria* (1Cor 2, 7-8).

Ed è *alla vista della Chiesa che i principati e le potestà apprendono 1'infinitamente varia sapienza di Dio* (Ef 3, 10). Ora, questo tema del ***descensus*** nascosto e dell'***ascensus*** palesato agli angeli custodi delle porte del cielo si accordava mirabilmente con il riferimento all'ascensione del **Salmo 23**.

[463] Rev.Or.Chrét (1910) p. 317.

[464] Vedi anche **Cipriano**, *Testimonia*, 11, 29; **Atanasio**, *Ad Marc*., 8, 23, 26.

Tale fusione è operata da **Giustino**: *Principi, alzate le porte; e voi porte eterne, alzatevi, e il re della gloria passerà. Quando Cristo risorse dai morti e salì al cielo, fu dato òrdine ai principi disposti da Dio nei cieli di aprire le porte celesti onde il re della gloria entrasse e salisse ad assidersi alla destra del Padre, finche avesse fatto dei suoi nemici lo sgabello su cui appoggiare i* [pag. 411] *piedi. Ma quando i principi celesti lo videro senza bellezza, né onore né gloria nell'aspetto, non lo riconobbero e chiesero: Chi è questo re della gloria?* (36, 4-6).

È così introdotto un elemento nuovo. All'*ascensus* gli angeli non riconoscono Cristo a causa dell'aspetto umano che egli ha assunto. L'espressione senza bellezza è una allusione al versetto 2 di **Isaia** (53) : *Non vi era in lui bellezza alcuna*: uno dei testi più, frequentemente citati nella comunità primitiva.[465]

Anche sant'**Ireneo** commenta il **Salmo** in questo senso, senza tuttavia raccoglierne il concetto finale: *Che egli dovesse essere elevato al cielo, Davide lo aveva detto: Alzate, principi, le vostre porte; e voi, porte eterne, apritevi, e il re della gloria passerà. Le porte eterne sono il cielo. Come il Verbo è disceso senza rendersi visibile alle creature, non ne fu riconosciuto nella sua discesa. Reso visibile merce l'incarnazione, si elevò nei cieli. E scorgendolo, gli angeli inferiori gridarono a quelli che stavano più in alto: Aprite le porte; e voi, porte eterne, alzatevi: il re della gloria fa il suo ingresso. E poiché gli angeli del cielo più alto chiedevano stupiti: Chi è costui? quanti lo vedevano nuovamente lo acclamarono: È il Signore forte e possente, è il re della gloria* (*Dem*. 84).

Il punto di vista teologico di **Ireneo** modifica parzialmente quello di **Giustino**. Con **Origene** riappare il tema caro a **Giustino**: *Quando egli avanzò vincitore, col corpo risorto di tra i morti, certe potestà dissero: Chi è costui che viene da Bosra, le vesti tinte di rosso?* (Is. **63**, 1), *Ma coloro che lo accompagnavano dissero ai* [pag. 412] *custodi delle porte celesti: Apritevi porte eterne* (*Com. Io.* 6, 56: ed. Preuschen, 165).

La versione atanasiana è caratterizzata da una diversa sfumatura: *Gli angeli del Signore che lo seguirono in terra vedendolo salire, lo annunciano alle virtù celesti perché gli aprissero le porte. Le potestà si stupiscono vedendolo rivestito di carne. Perciò esclamano: Chi è costui? stupite di tanto prodigiosa economia. E gli angeli, salendo con Cristo, rispondono loro. (È) il Signore delle virtù, il re della gloria, che rivela a coloro che stanno nei cieli il grande mistero, che cioè chi ha vinto i nemici spirituali è il re della gloria* (*Exp. Psalm. 23*: PG 27, 141



[465] CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, in Eph. Lov., 1939, pp. 13 ss.

D). Nel tema degli angeli discesi con Cristo e risalenti con lui si avverte l'influenza di **Origene**.[466]

Il tema è ripreso da **Gregorio di Nissa** in modo diverso e in un testo tanto più interessante in quanto è stato accolto dal Breviario romano come lezione del secondo notturno del mercoledì nell'ottava dell'Ascensione: *Davide, uscito di se stesso così da non avvertire più il peso del proprio corpo, e confusosi alle potestà ipercosmiche, ce ne riferisce le parole con cui, accompagnando il Signore nella discesa, ordinano agli angeli che circondano la terra, e cui è affidata l'esistenza umana, di alzare le porte* (PG 46, 693).

Ma gli angeli del perigeo non riconoscono il Signore, poiché *questi, sempre proporzionandosi alle capacità di colui che lo riceve, come si è fatto uomo tra gli uomini, si fa angelo tra gli angeli*. Essi chiederanno allora: *Chi e questo re della gloria?* È qui ripresa la nozione dell'Ascensione di **Isaia** di Cristo che riveste successivamente le forme delle nature angeliche attraverso cui [pag. 413] passa nel corso della ***discesa***, nozione tuttavia approfondita dalla concezione di **Origene** del Verbo adeguantesi alle capacità di coloro che lo ricevono.

E passiamo all'ascensione: *Questa volta, al contrario, i custodi formano il suo corteo ed ordinano alle porte ipercosmiche di aprirsi, poiché egli sia nuovamente adorato in esse. Ma esse non lo riconoscono, poiché egli ha rivestito 1'umíle tunica della nostra natura, poiché le sue vesti si sono tinte di rosso sotto il peso della miseria umana. E saranno le porte, questa volta, ad esclamare: Chi e questo re della gloria?* (683B-C).

L'*assenza di bellezza* in Cristo al momento dell'ascensione, effetto della sua natura umana e della passione che lo rendono irriconoscibile alle potestà celesti, fa pensare a **Giustino** e ad **Origene** (stessa citazione da Is 63, 1).

Ricorderemo infine come il tema appaia anche nel *de Mysteriis* di **Ambrogio**: *Perfino gli angeli dubitarono quando Cristo risorse, vedendone la carne salire al cielo. E chiedevano allora: Chi è questo re della gloria? E mentre gli uni dicevano: Alzate le porte, principi, e il re della gloria entrerà, gli altri dubbiosi rispondevano: Chi è costui che sale da Edom*? (Is 63, 1) (*de Myst*., 36: Botte, 119).[467]

[466] Vedi J. DANIÉLOU, Origène, pp. 236-237.

[467] Vedi supra p. 263. **Ambrogio** indica in questo passo una somiglianza tra il **Battesimo** e l'ascensione, prova ulteriore di come lo spirito sacramentario e l'aspetto festivo possano coincidere.

S'è notato come nel passo del Dialogo di **Giustino** (36, 4), alla citazione del **Salmo 23** venisse ad aggiungersi una citazione del **Salmo 109**: *Fu ordinato ai principi di aprire le porte affinché il re della gloria entrasse e salisse ad assidersi alla destra del Padre suo, finché abbia fatto dei suoi nemici lo sgabello dei suoi pie-* [pag. 414] *-di* [piedi].

È evidente, da un passo siffatto, quanto la teologia della comunità primitiva sia satura di cultura veterotestamentaria. Possiamo anzi affermare che i primi Padri hanno pensato il *fatto* di Cristo secondo categorie veterotestamentarie.[468] Ciò si nota soprattutto nel caso di cui ci stiamo occupando, e in cui questo **Salmo** ha fornito al dogma la sua espressione definitiva.

Il **Salmo 109** è infatti una fonte essenziale della teologia dell'ascensione. Sarà il Nuovo Testamento stesso a valersene per primo. Lo troviamo infatti già assimilato - a designare l'ascensione - alla più antica professione di fede cristiana, il discorso di **Pietro** nel giorno della Pentecoste: *Essendo Davide profeta ed avendogli Dio promesso con giuramento di far sedere sul suo trono un figlio del suo sangue, antivedendo il futuro parlò della risurrezione di Cristo. È quel Gesù che Dio ha risuscitato, del che noi tutti siamo testimoni. Ed egli, essendo innalzato alla destra di Dio ed avendo ricevuto dal Padre lo Spirito Santo, lo ha diffuso, come voi vedete ed udite. Poiché Davide non è salito in cielo, ma egli stesso dice: Il Signore ha detto al mio Signore Siedi alla mia destra finché io abbia fatto dei tuoi nemici lo sgabello dei tuoi piedi* (Atti 2, 30-35).

Il passo indica chiaramente nell'ascensione di Cristo il mistero preannunciato da Davide nel **Salmo 109**. Si noterà che - come in tutti i nostri testi - si tratta qui dell'ascensione in senso teologico, cioè dell'esaltazione dell'umanità di Cristo nella gloria del Padre, che segue [pag. 415] immediatamente alla risurrezione - e non dell'ascensione corporale che ha luogo quaranta giorni più tardi.[469]

Si tratta di un motivo teologico arcaico. A questo passo si confronti la Lettera agli Efesini: *Dio ha spiegato la sua forza in Cristo, risuscitandolo dai morti e facendolo sedere alla sua destra in cielo, al disopra di ogni principato, di ogni potestà e di tutto ciò che si nomina. E ogni cosa gli ha posto sotto i piedi* (Ef **1**, 20-22).

[468] Per **Giustino** il Kerygma è essenzialmente la testimonianza resa a Cristo dal VT, il significato cristologico della Scrittura - (H. HOLSTEIN, *La tradition des Apotres chez saint Irénée*, in Rech. Sc. Relig., 1949, p. 248).

[469] Si consulti P. BENOIT, *L'Ascension*, in ReVedi Biblique, 1949, pp. 162 ss.

Nello sfondo di questo passo si avverte la presenza del **Salmo**, rivelata in primo luogo, dalla ***sessio a dextris*** che gli è mutuata per definire l'instaurazione dell'umanità di Cristo nella gloria trinitaria e, successivamente, nella espressione: *Ed ogni cosa gli ha posto sotto i piedi*, chiara allusione allo ***scabellum pedum***.
L'espressione ***sessio a dextris*** per indicare l'esaltazione dell'umanità di Cristo nell'ascensione è reperibile in altri luoghi del Nuovo Testamento (Rom 8, 34),[470] donde è entrata a far parte della catechesi comune.
A questo titolo compare nel Simbolo, dove esprime un mistero particolare, la ***kathisis***, non l'ascensione in se stessa, ma la condizione dell'umanità di Cristo nella sua glorificazione presso il Padre nel periodo che va dall'ascensione alla Parusia: ***Ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Patris, unde venturus est.***
L'esempio serve a dimostrare fino a qual punto l'Antico Testamento, ed i Salmi in particolare, abbiano concorso nella comunità cristiana alla fondazione della teologia. Non ci meraviglieremo allora vedendo con quanta facilità i Padri riferiscano tale **Salmo** all'ascensione.
San **Giustino** avrà occasione [pag. 416] di scrivere: *Dio, il Padre del mondo, doveva elevare Cristo al cielo, dopo la risurrezione, e deve conservarvelo finché abbia colpito i demoni suoi nemici, finché sia completo il numero dei predestinati, solo in considerazione dei quali egli non ha ancora abbandonato l'universo alle fiamme. Udite come il profeta Davide preannuncia questo avvenimento: Il Signore ha detto al mio Signore: Siedi alla mia destra finché io abbia fatto dei tuoi nemici lo sgabello dei tuoi piedi* (*Apol* 45, 1-3). Si noterà come la vittoria sulle potenze designate dallo ***scabellum pedum*** sia qui da intendersi in relazione alla Parusia, che è il termine del mistero della ***sessio a dextris***, come l'ascensione ne è l'inizio.
L'interpretazione del **Salmo** come allusivo all'insieme dei tre misteri è paolina. La Prima ai Corinti spiega lo scabellum pedum in senso escatologico: *Bisogna che Cristo regni finché abbia messo tutti i nemici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico ad essere distrutto sarà la morte. Dio ha infatti posto ogni cosa sotto i suoi piedi* (1Cor 15, 25-26).
Lo ***scabellum pedum*** è dunque, qui, una realtà attuale, come nella Ef 1, 22, e, in pari tempo, una realtà escatologica. Si noterà del resto, come ha giustamente rilevato il MOLLAT, che **Paolo**, dopo la primitiva interpretazione in senso escatologico della vittoria di Cristo su tali potenze, ha inclinato, all'epoca delle

[470] Trascuriamo i passi in cui il **Salmo** è citato come prova della divinità di Cristo, senza riferimenti specifici all'ascensione.

epistole dal carcere, ad insistere maggiormente sulla sua *attualità*, in altre parole, sul1'avvenuta realizzazione dell'escatologia.[471]

Ancora più esplicito è un altro commento dei versetti del **Salmo** contenuto nell'epistola agli Ebrei. Come è [pag. 417] noto tale epistola situa la teologia dell'ascensione nel quadro dell'ingresso del gran sacerdote nel *sancta sanctorum* dopo l'offerta del sacrificio espiatorio. In questo ambito è introdotto il **Salmo**: *Cristo, al contrario, ha offerto un solo sacrificio in espiazione dei peccati e si è quindi seduto per sempre alla destra di Dio, attendendo ormai che i suoi nemici siano latti lo sgabello dei suoi piedi* (*Ebr*. 10, 12-13). È sempre la stessa opposizione tra la *sessio a dextris* - come indicativa dell'attuale dignità regale di Cristo, di cui l'autore dell'Epistola sottolinea del resto il carattere definitivo - e lo scabellum pedum, ancora atteso e cui corrisponderà la vittoria finale di Cristo.[472]

Non diversamente la tradizione posteriore continuerà a vedere nel **Salmo** la profezia del mistero particolare della *sessio a dextris*, conseguente all'ascensione. **Eusebio di Cesarea** scriverà ad esempio: *Il trono indica la dignità regale di Cristo, la sessio l'inconcussa stabilità della sua instaurazione; l' a dextris indica altresì la sua partecipazione ai beni della destra del Padre. Infatti il Padre fa parte al Figlio di tutti i beni della destra, buoni e salutari, perché li distribuisca* (Com. Ps.: PG 23, 1341 B).

Allo stesso modo **Atanasio** distingue le profezie dell'ascensione propriamente detta e quella della ***sessio*** (***kàthisis***), che è il nostro **Salmo**. Le testimonianze prodotte dimostrano come la formulazione del mistero della sessio, che fa parte del Simbolo, sia venuta elaborandosi nell'ambito del **Salmo 109**.

E non è questo l'unico aspetto della teologia dell'ascensione in rapporto con tale **Salmo**. Il testo di **Giustino** [pag. 418] continua infatti in questi termini: *Il Signore trarrà da Gerusalemme lo scettro del vostro potere. Questo annunciano le possenti parole che gli Apostoli, uscendo da Gerusalemme, predicarono ovunque* (Apol 45, 5).

È qui citato il versetto successivo del **Salmo 109**, in riferimento alla predicazione del Vangelo. Identica sarà l'interpretazione di **Eusebio**: *Ritengo che lo scettro del potere indichi la predicazione del Vangelo. La parola infatti che annuncia la potenza del nostro Salvatore e l'economia della sua opera, è uno scettro che simboleggia, insieme, l'insegnamento e la salvezza* (PG 23, 1342 C).

[471] Vedi D. MOLLAT, *Jugement dans le Nouveau Testament*, in SDB, 4 (1949), col. 1350-1354.

[472] Vedi A. M. VITTI, *L'Ascensione nella lettera agli Ebrei*, Roma, 1936, p. 156.

È da rilevare come in entrambi i passi il mistero della evangelizzazione sia posto in rapporto diretto con quello dell'ascensione.[473] Ora, rileggendo gli Atti, troviamo *Essendo stato elevato alla destra di Dio ed avendo ricevuto lo Spirito Santo, egli lo ha diffuso come voi vedete ed udite* (At **2**, 33).
E nella Lettera agli Efesini si legge: *Ha posto ogni cosa sotto i suoi piedi e lo ha imposto, come capo supremo, alla Chiesa* (**1**, 22). E più oltre: *È salito al disopra di tutti i cieli onde tutto colmare. Ed egli stesso ha fatto gli uni apostoli, gli altri profeti* (4, 10-11). Similmente nel Vangelo secondo **Marco**: *E dopo aver parlato loro il Signore Gesù fu assunto in cielo e siede alla destra di Dio. Ed essi andarono e predicarono ovunque con l'aiuto del Signore ché confermava le loro parole facendole seguire da miracoli* (**16**, 19).
Abbiamo qui una successione analoga: Ascensione, sessione, missione. Ora, è notevole come in tutti e tre [pag. 419] i passi citati sia fatta allusione al **Salmo 109**. **Marco** cita la ***sessio a dextris***, **Paolo** (Ef) lo ***scabellum pedum***, gli Atti l'uno e l'altro. È lecito quindi chiedersi se la seconda parte di tali passi, quella concernente la missione, non sia in rapporto col versetto successivo del **Salmo** stesso. CERFAUX ha dimostrato che il passo della Fil **2**, 5-11 sull'umiliazione e l'esaltazione di Cristo, era costruito secondo **Isaia** 53.[474] Il nostro caso è analogo: ci troviamo di fronte a un *theologoumenon* comune a molti passi del Nuovo Testamento fondato sul **Salmo 109**, 1-2. Prova ulteriore di come il Nuovo Testamento si sia espresso nell'ambito teologico del Vecchio.
Il **Salmo 67** è il terzo dell'ascensione. Ancora una volta sarà il Nuovo Testamento a riferirlo al mistero in un passo particolarmente denso di significato *A ciascuno di noi è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo. Perciò è detto: Essendo salito in alto egli ha condotto molti prigionieri, ed ha dato doni agli uomini. Ora, quel è salito che altro vuol dire se non che prima ancora era disceso nelle parti più basse della terra? Colui che è disceso è quello stesso che è risalito al disopra di tutti i cieli onde tutto colmare. Ed egli stesso ha fatto gli uni apostoli, gli altri profeti* (Ef 4, 7-11).
Nel passo troviamo simultaneamente giustapposti l'*ascensus* e il *descensus* non diversamente che nell'Ascensione di **Isaia** e, d'altro canto, il legame tra l'ascensione e la missione.
Un punto della traduzione paolina del **Salmo** merita di fermare la nostra attenzione in quanto interessa direttamente il nostro discorso. Là dove il testo

[473] Vedi J. DANIÉLOU, *Le Mystère de l'Avent*, pp. 160-176. Ed. it. pp. 148-163.

[474] *L'hymne au Christ serviteur de Dieu*, Misc. de Meyer, I, pp. 176 ss.

ebraico parla [pag. 420] di doni *ricevuti* da JHVH, **Paolo** parla di doni *dati* da Cristo. La modificazione del testo è certamente intenzionale. E come ha giustamente osservato Balthasar FISCHER, essa è in rapporto con la *cristologizzazione* del **Salmo**.[475] Ciò che l'Antico Testamento dice di JHVH è qui attribuito a Cristo. L'attribuzione appare pienamente giustificata e la trasformazione del testo riflette chiaramente il passaggio dal Dio del Vecchio Testamento a quello del Nuovo.

Non solo: è altresì posto in evidenza il carattere cristologico dell'interpretazione dei salmi della Chiesa primitiva. Quanto **Paolo** vi scorge non è tanto l'espressione della trascendenza di Dio - che ne costituisce il senso letterale - quanto quella della misericordia di Cristo, che ne rappresenta il significato tipologico. E solo questo senso profetico lo interessa.[476]

L'interpretazione paolina del **Salmo** passerà così nel patrimonio tradizionale. Giustino la riferisce all'ascensione (Dial. 39, 1 e 87, 6). **Ireneo** scrive: *E, risorto dai morti, egli doveva salire al cielo, come dice Davide: Migliaia e migliaia di angeli sono il carro di Dio; il Signore è in mezzo a loro, sul Sinai, nel santuario. Egli sale traendo seco la folla dei prigionieri; egli ha dato doni agli uomini. Il profeta chiama prigionia l'abolizione del potere degli angeli ribelli, ed ha indicato il luogo donde doveva ascendere dalla terra al cielo: poiché il Signore* - dice - *è salito da Sion, cioè dal monte che sorge di fronte a Gerusalemme, detto* [pag. 421] *monte Oliveto. Dopo essere risorto tra i morti egli raccoglie i suoi discepoli e sotto i loro occhi ha luogo l'ascensione, ed essi videro i cieli aprirsi per accoglierlo* (*Dem*., 83; PO 12, 793).

**Origene**, confrontando lo stesso versetto con Mt 12, 29, vi ravvisa la profezia della partecipazione dei giusti alla risurrezione ed all'ascensione: *Egli ha cominciato col legare il Diavolo alla croce, ed essendo entrato nella sua dimora, ossia l'inferno, di là risalì traendo seco i prigionieri, cioè quanti risorsero ed entrarono con lui nella Gerusalemme celeste* (*Com. Rom*. 5, 10: PG 14, 1052 A).

Questi non erano tuttavia i soli versetti del **Salmo 109**, riferiti all'ascensione. Il versetto 34 parla di JHVH *che sale sul cielo del cielo ad Oriente*. Questo versetto è di grande importanza per la storia liturgica. Esso veniva infatti ad affermare che l'ascensione di Cristo aveva avuto luogo ad Oriente e questo appunto cita la ***Didascalia Apostolorum*** (2, 57, 5) per fondare l'uso della preghiera verso

[475] *Die Psalmenfroemmigkeit der Maertyrerkirche*, p. 15.

[476] B. FISCHER illustra altre modificazioni di Salmi procedenti da tale intenzione: così l'aggiunta a ligio al vers. 10 del **Salmo** 95: *Dominus regnavit*, dove palese è l'intenzione cristologica e staurocentrica.

l'Oriente.[477] Gli angeli, all'ascensione, avevano infatti annunciato che *Cristo sarebbe tornato come era salito al cielo* (At **1**, 11). Donde l'attesa del ritorno di Cristo, dall'Oriente. Tale è per Erik PETERSON l'origine primitiva della preghiera verso Oriente. Essa è attesa del ritorno di Cristo che deve apparire ad Oriente.[478] Ma, data l'antichità di tale consuetudine, se esiste realmente un nesso tra questa e l'applicazione del **Salmo 109** all'ascensione, dovremo concludere che il [pag. 421] riferimento stesso del versetto all'ascensione è ancora più antico e data dai tempi apostolici.

Ciò nondimeno 1'esegesi del **Salmo** comportava una difficoltà. Infatti, se qui si tratta di un'ascensione ad Oriente, il vers. 5 dice: *Preparate le vie a colui che sale ad Occidente*. La difficoltà è stata diversamente risolta. Per **Eusebio** è l'espressione dell'opposizione stessa della epistola agli Efesini tra il ***descensus*** e l' ***ascensus*** : *Il testo aggiunge: 'Colui che è salito sul cielo del cielo ad Oriente' - che corrisponde esattamente a quanto detto sopra: 'Preparate le vie a colui che sale ad Occidente'. Conveniva infatti che dopo averne appreso la discesa, noi fossimo edotti della sua risalita. La discesa ha avuto luogo ad Occidente, con. l'oscurarsi dello splendore della sua divinità; l'ascensione ha avuto luogo sul cielo del cielo ad Oriente, con la restaurazione* (***apokatàstasis***) *gloriosa nei cieli* (PG 23, 720).

Tale simbolica dell'Oriente e dell'Occidente era, come è noto, familiare alla comunità cristiana primitiva. Nei riti battesimali la rinuncia a Satana aveva luogo verso l'Occidente, l'adesione a Cristo verso l'Oriente.[479] **Eusebio** ce ne illustra il contenuto simbolico: *Il paragone del sole ti aiuterà a comprendere di che si tratti. Come dopo il tramonto egli compie un percorso invisibile e, giunto all'orizzonte orientale, si eleva alto nel cielo, illuminando ogni cosa e dando al giorno la sua luce, così il Signore ci è qui mostrato mentre, dopo essere, per così dire, tramontato al tempo della passione e della morte ed averne attraversato quella invisibile regione, sale sul cielo del cielo ad Oriente* (PG 23, 720 A).

Identica è l'interpretazione di **Atanasio**: l'***occasus*** è la discesa [pag. 423] agli Inferi, l'***oriens*** l'ascensione (PG 17, 294 B, 303 D). Secondo un'altra versione l'***ascensus super occasum*** indicherebbe invece la vittoria di Cristo sulla morte, di cui l'***occasus*** è il simbolo. Questa è appunto l'interpretazione di **Gregorio di**

[477] F. J. DOELGER, *Sol salutis*, pp. 210-211.

[478] E. PETERSON, *La croce e la preghiera verso l'Oriente*, in Eph. liturgicae, 59 (1945), pp. 52 ss.

[479] Vedi supra pp. 36-43.

**Nissa**: *Il peccato dell'uomo fu causa della sua espulsione dal Paradiso. Egli lasciò l'Oriente* (Gen 2, 8) *per abitare l'Occidente. A causa di ciò, è ad Occidente che l'Oriente* (Zac 6, 12) *appare: Lodate il Signore che sale ad Occidente, affinché il sole illumini le tenebre* (PG 46, 496 A).

Evidentissima è, nel testo, la reciproca corrispondenza tra le allusioni ai luoghi veterotestamentari che trattano del ***Christus Oriens***. Il tema dell'abbandono dell'Oriente per 1'Occidente come equivalente dell'esilio fuori del paradiso risale ad **Origene**.[480]

È fuori di dubbio che lo stesso concetto perviene a sant'Ilario dalla medesima fonte. Sant'Ilario conosce entrambe le interpretazioni (PL 9, 467 B), ma insiste sulla seconda: *Tutto ciò che nasce alla vita conosce un tramonto. E questo annientamento delle cose destinate a tramontare è la morte. Conviene dunque esaltare e preparare le vie a colui che ascende sul tramonto della morte, che ha cioè esautorato ogni tramonto trionfando del suo proprio tramonto. È , salito sul tramonto della nostra morte colui che in virtù della sua risurrezione ci ha tratto dalla morte alla vita. Tale fu la gioia degli Apostoli allorché dopo la risurrezione lo videro e lo toccarono* (PL 9, 446 B).

La vittoria sull' ***occasus*** simboleggia dunque la risurrezione che precede 1'ascen- [pag. 424] -sione [l'ascensione], mentre **Eusebio** e **Atanasio** vedevano in essa la discesa agli Inferi.[481]

Cosi, numerose testimonianze provano come i Salmi presi in esame fossero considerati dai Nuovo Testamento e dalla comunità primitiva quali profezie dell'ascensione e come, a questo titolo siano stati incorporati alla liturgia ecclesiastica. Ma a questo punto ci chiediamo: questa interpretazione profetica è veramente fondata? ovvero, in qual misura non riposa su accostamenti arbitrari? Esprime insomma fe-delmente il significato profondo dei Salmi, o merita piuttosto di essere considerata in rapporto alle preoccupazioni proprie del tempó quando il conflitto tra il giudai-smo e il cristianesimo poneva in primo piano il problema del senso profetico? E questa preoccupazione non è da ritenersi secondaria per noi? Non sarebbe cioè pre-feribile svuotare i Salmi di tale contenuto messianico e ritenerne semplicemente il valore eterno di preghiere ispirate?

[480] Vedi J. DANIÉLOU, *Origène*, pp. 226-229.

[481] Trascuriamo il **Salmo 46**, importante nella liturgia romana attuale, ma che non vanta attestazioni risalenti all'età apostolica.

Ora, il fatto è che l'intera tradizione antica dell'uso liturgico dei Salmi riposa sulla considerazione del loro significato messianico. Ed è appunto tale senso che dà loro valore per la comunità primitiva. Questa non li ha adottati, s'è detto, né per il loro valore religioso né per il carattere ispirato che essi presentano, ma solo perché ha ritenuto che riguardassero Cristo. Furono dunque accettati dalla Chiesa in considerazione del loro significato messianico. Se tale non è il loro significato reale, l'impiego liturgico fattone nasce soltanto da un simbolismo affazzonato e perde, pertanto, qualsivoglia significazione dommatica. L'uso avrà dunque valore solo [pag. 425] in quanto l'interpretazione cristologica non sia sovrapposta ma corrisponda esattamente al significato letterale dei salmi stessi.

Che dire dei salmi che abbiamo studiato? Adottando una concezione della profezia che ha inizio con **Teodoro di Mopsuestia** e che non ritiene come messianiche se non poche predizioni di applicazione, per altro sempre contestabile, si riconoscerà valore messianico tutt'al più al **Salmo 109**, negandolo agli altri due. Se invece si considerano, con la quasi totalità dei Padri, i personaggi, gli avvenimenti e le istituzioni veterotestamentarie quali figure delle realtà escatologiche, realizzate in Cristo, l'interpretazione cristologica dei salmi apparirà allora pienamente giustificata. Ora, tale interpretazione si trova fondata nell'Antico Testamento stesso.

Il **Salmo 23** descrive una processione che entra nel tempio di Gerusalemme;[482] ma, come sappiamo, già nell'Antico Testamento il tempio simboleggia il tempio della Gerusalemme futura e parimente escatologico è il significato del culto. La ***Lettera agli Ebrei***, applicando tale **Salmo** all'ingresso di Cristo nel tempio celeste in occasione dell'ascensione, non farà dunque che affermare la realizzazione in Cristo di quanto era già annunciato nel culto del tempio.

Anche il **Salmo 67** è *processionale*: *Vengono prima i cantori* - scrive il PEDERSEN - *poi i suonatori di strumenti in mezzo a fanciulle danzanti al suono di tamburelli* (p. 437). E l'Apocalisse ci mostra in questa [pag. 426] liturgia terrena il simbolo di quella celeste (cf. Ap 15, 2).[483] Il testo stesso ci invitava, anche più esplicitamente che non nel caso precedente, ad attribuire alla liturgia un significato escatologico. *I salmi* - scrive il GUNKEL - *come parlano del passato o del presente di JHVH, così parlano dell'avvenire. Il cuore dell'uomo pio sussulta al*

[482] PEDERSEN, *Israel*, 2, p. 437: Il PODECHARD (Le Psautier, I, 1949, p. 117) riconosce che il **Salmo**, fin dall'AT, *ha potuto assumere un significato escatologico*.

[483] E. PETERSON, *Theologische Traktate*, pp. 330 ss.

*pensiero del tempo in cui il Signore si mostrerà in tutta la sua grandezza e prenderà possesso del trono del mondo. Una siffatta celebrazione gioiosa del futuro è esplicitamente descritta nel Salmo 67.*[484]

**Paolo**, nella Lettera agli Efesini **4**, 8, non ha dunque rivelato un significato del tutto inedito del **Salmo 67**. Questo descrive effettivamente l'ingresso escatologico nel tempio celeste. Ma **Paolo** ha affermato che ciò che è detto di JHVH è realizzato in Cristo, e questo è uno dei modi del Nuovo Testamento di realizzare il Vecchio.[485]

Il **Salmo 109** ci propone un altro aspetto della tipologia escatologica del Vecchio Testamento. Qui non è figurativa la liturgia del tempio, ma il Re davidico, che tuttavia rientra nel medesimo ambito figurativo, dato l'intimo nesso esistente tra il tempio e la dignità regale,[486] che il **Salmo** rivela appunto associando alla dignità regale il sacerdozio. Parimente possibile ci sembra un'allusione ad un rito di unzione regia facente parte della liturgia stesso del tempio.[487]

E l'attribuzione dei salmi a Davide ricorda appunto questo legame tra il tempio e [pag. 427] la dignità regale. Il Re davidico è un simbolo del Messia: non solo, il Re è, qui, un personaggio escatologico.[488] Si tratta dunque di una profezia in senso stretto (Mt 22, 44).

**[Conclusione]**

È finalmente possibile discutere, a questo punto, taluni aspetti dell'antica tradizione interpretativa. I Padri disponevano del testo dei LXX. Perciò hanno visto dei *principi* (23, 7) là dove si tratta semplicemente degli *architravi delle porte*. Ne si parla di Occidente nel 67, 5, ma solo di *pianure* ,[489] come nel 68, 34 non si parla di *Oriente*, ma solo di cieli *antichi*. La stessa libertà essi usavano nei confronti dei testi, e abbiamo visto, ad esempio, come **Paolo** sostituisce *dare* a *ricevere* (67, 19). Ne consegue la necessità di riaprire la discussione su taluni particolari interpretativi che possiamo conservare in quanto fanno parte del

[484] *Einleitung in die Psalmen*, 1928, pp. 79-80.

[485] B. FISCHER, op. cit., p. 8. Vedi anche Werner BIEDER, *Die Vorstellung von der Hollenfahrt J. C.*, 1949, p. 82.

[486] PEDERSEN, *Israel*, II, pp. 430-431.

[487] H. RIESENFELD, *Jesus transfiguré*, p. 142.

[488] GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, pp. 97-98.

[489] Il nuovo Salterio traduce: *per desertum.*

Nuovo Testamento o della tradizione, ma di cui non troveremo alcun fondamento veterotestamentario.
Non sono tuttavia questi particolari che contano. Essi rivelano tutt'al più errori di traduzione ovvero una certa prassi interpretativa rabbinica ormai inattuale. Né mette conto attardàrvisi. L'essenziale è altrove.
L'essenziale consiste, come s'è detto, nel fatto che l'interpretazione escatologica dei Salmi proposta dai Padri corrisponde pienamente al loro significato, sia che tale significato dipenda dalla tipologia generale del Vecchio Testamento e che questa sia più precisamente profetica. La dimostrazione neotestamentaria conserva dunque intatto il [pag. 428] suo valore. I Padri, dopo il Nuovo Testamento, hanno avuto ragione di insistere sul significato escatologico dei Salmi, che tale è appunto il loro valore - e di affermare come essi avessero trovato la loro realizzazione in Gesù Cristo, perché Cristo è appunto l'*eschatos anthropos*.

| | |
|---|---|
| Universa summa fidelium, | La totalità dei fedeli, |
| fonte orta baptismatis, | nata dal fonte battesimale, |
| sicut cum Christo in passione **crucifixi** [2], | come è stata crocifissa nella passione con Cristo, |
| in resurrectione **resuscitati** [3], | risuscitata nella risurrezione, |
| in ascensione ad dexteram Patris **collocati** [4], | collocata alla destra del Padre nell'ascensione, |
| ita cum Ipso sunt in hac nativitate **congeniti** [1] | così è stata generata con Lui in questa nascita |

LEONE I, *Sermo VI in Nativitate Domini*, 23, 5 [PL 54, 213-216]

# *Capitolo sesto*
# LA PENTECOSTE

**[Dall'unica Pasqua alle feste di Pasqua]**

Si è visto all'inizio del capitolo precedente come la festa di Pasqua fosse originaria-mente la festa del mistero cristiano totale: **incarnazione, passione, risurrezione, ascensione, discesa dello Spirito Santo**. È quanto troviamo nelle più antiche Omelie di Melitone e di **Ippolito**[490]. **Gregorio Nazianzeno** ne prolunga l'eco nel IV secolo: *La solennità odierna celebra la nascita di colui che per te è nato e piange la morte di colui che per te è morto* (PG 36, 652 D). Solennità che prolungandosi per tutto il periodo pasquale ne fa un unico giorno festivo.

Ciò risulta evidente dalle *Lettere pasquali* di **Atanasio** : *La santa domenica abbraccia con grazia continua le sette settimane della santa Pentecoste, nel corso delle quali celebriamo la festa di Pasqua* (PG 36, 1389 C). La Pentecoste indica qui il solo periodo pasquale ed ha per contenuto la risurrezione[491].

Ma a partire dal IV secolo si svilupperà la tendenza a distribuire l'unica solennità dell'unico mistero in tante [pag. 130] feste connesse ad altrettanti episodi partico-lari. Il giorno di Pasqua è collegato alla risurrezione, il quarantesimo giorno all'a-scensione, il cinquantesimo all'effusione dello Spirito. Come ha acutamente osser-vato dom Odo CASEL[492], l'aspetto storico tende ormai ad imporsi a quello teologico. Tale evoluzione sembra dipendere in gran parte dai pellegrinaggi a Gerusalemme, dove vigeva, come testimonia la *Peregrinatio Etheriae*, l'uso di commemorare gli episodi della vita storica di Cristo alla data e nel luogo in cui si erano svolti[493]. A ciò si aggiunga, alla stessa epoca, la necessità di moltiplicare le solennità cristiane onde sostituire le feste pagane, nonchè il desiderio di solennizzare i dogmi definiti dai concili contro gli eretici.

---

[490] Ch. MARTIN, *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople*, in Rev.Hist.Eccl. 1937, p. 263.

[491] **Atanasio** indica l'intero periodo con l'espressione ***grande domenica*** (PG 26, 1366A).

[492] *Art und Sinn des aelteste christlichen Osterfeier*, in Jahr. Lit. Wiss., 14, 1938, p. 58.

[493] BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 168.

Ora, ciò viene ad assumere un'importanza del tutto particolare per quanto concerne **la Pentecoste**. Questa ha designato successivamente due diverse realtà. Per il cristianesimo più antico la Pentecoste indicava le sette settimane seguenti la Pasqua e il cui contenuto era costituito dal mistero cristiano totale considerato sotto gli aspetti messi in particolare rilievo dalla festa ebraica della messe, corrispondente, appunto, alle sette settimane.
A partire dal IV secolo essa tenderà a non designare che l'ultimo giorno di tale periodo e a non accogliere altro contenuto che la discesa dello Spirito Santo. Tra i temi simbolici che studieremo, i primi due si riconnettono soprattutto al primo aspetto e l'ultimo al secondo.

**[La Festa ebraica]**
Nel trattato *de Specialibus Legibus*, tanto prezioso in [pag. 431] ordine alla conoscenza del culto ebraico all'epoca di Cristo, **Filone** Alessandrino tratta delle diverse solennità. Dopo aver parlato delle feste di Pasqua e degli azzimi - la prima aveva luogo il 14 Nisan, la seconda cominciava il 15 Nisan e terminava sette giorni dopo - continua: *Vi è una festa entro la festa stessa che ha luogo il giorno dopo il primo ed è chiamata* ***del fascio (di spighe)*** (de Spec. Leg., II, 162). Quindi, dopo averne illustrato il significato, passa alla successiva: *La solennità che ha luogo secondo il numero cinquanta* (pentekostòn) *ha preso il nome di* ***festa dell'offerta delle primizie*** (ib., 179). Le due feste meritano invero di essere confrontate costituendo il primo e l'ultimo giorno delle sette settimane in cui consiste il periodo della mietitura. Perciò l'ultimo giorno era detto festa delle settimane[494].

**[Levitico 23]**
Se interroghiamo ora il Deuteronomio vi troveremo la spiegazione di tale festa: *Conta sette settimane e celebra la festa delle settimane in onore di JHVH, Dio tuo* (Dt 16, 9). Come si vede, la festa ha inizio parallelamente a quella della mietitura e termina con questa. Altri testi definiscono questa doppia solennità precisandone la data: *Quando farete la mietitura recherete al sacerdote un fascio (di spighe)* (***dràgma***), ***primizia*** *della messe. Ed egli lo* ***alzerà*** *davanti a Dio per propiziàrvelo, e lo* ***alzerà*** *il giorno dopo il sabato. A partire da quel giorno contate sette settimane intere, fino al giorno seguente il settimo sabato, e offrite allora una* ***nuova offerta*** (Lev 23, 10-15).

[494] PEDERSEN, *Israel*, II, pp. 415-418.

Ci troviamo di fronte ad un complesso liturgico molto ben definito: quello delle sette settimane della mietitura. Il suo inizio, che con- [pag. 432] -siste [consiste] nell'offerta del fascio di spighe, coincide con il secondo giorno degli azzimi, il 16 Nisan, ma non ha nulla di comune con tale festa. Si concluderà cinquanta giorni dopo con la festa delle settimane, donde il nome, di **Pentecoste**.

**[L'offerta delle primizie]**

L'atto che caratterizza questo complesso liturgico è l'offerta delle primizie, di cui i Padri indicheranno la realizzazione nella Pentecoste cristiana. Già prima di loro, **Filone Alessandrino** aveva però cercato il significato religioso dell'atto liturgico dell'offerta dei **fasci di spighe**. Ed è degno di nota come egli conferisca lo stesso significato simbolico sia alla festa della dragma del 16 Nisan che a quella dell'offerta delle primizie, di cinquanta giorni dopo. Parlando della prima egli scrive: *Il fascio (di spighe) è recato sull'altare come offerta delle primizie* (aparke) *del paese che il popolo ha ottenuto in abitazione e della terra tutta in segno di ringraziamento* (eukharistia) *per la prosperità e l'abbondanza. L'offerta delle primizie comporta, in pari tempo, il ricordo di Dio - che è il sommo bene - ed una giusta riconoscenza verso colui che, è la causa vera di ogni benessere* (de *Spec. Leg.*, 162-171).

Ora, il commento alla festa finale della Pentecoste, quella dell'offerta delle primizie, riprende tale tema *Questa festa è detta dell'offerta delle primizie in due sensi. Innanzi tutto perché prima che il grano nuovo sia usato dall'uomo si offrono le primizie del raccolto e delle frutta: è infatti segno di giustizia e di pietà, dopo aver ricevuto da Dio il più grande dei doni, la prosperità, non godere del nutrimento più necessario e, insieme, più utile e gradevole, nè interamente appropriarselo prima di averne offerto le primizie a colui che lo concede; non* [psg. 433] *che gli si doni qualcosa, perché tutto, ricchezze e doni, gli appartiene, ma questo umile simbolo esprime l'attitudine di ringraziamento e di pietà verso chi, lungi dall'essere avaro di grazie, le dispensa con inesausta liberalità. Poi perché la spiga di frumento è, per eccellenza, il primo e il migliore dei prodotti* (*Spec. Leg*, 179-181).

**Filone** espone qui una vera e propria **teologia delle primizie** in quanto espressione del ringraziamento, cioè come riconoscimento dell'assoluta dipendenza dell'uomo da Dio. Teologia, questa, che ritroveremo presso i Padri della Chiesa.

**[Teologia delle primizie nei Padri]**

**Origene**, nella *Omelia 33 sui Numeri* tratta della simbolica delle feste ebraiche e interpreta la festa dell'offerta delle primizie (**nova**) in senso spirituale, come espressione del rinnovamento interiore dell'uomo[495]. Se questa interpretazione indica nell'economia cristiana la realizzazione spirituale di quanto la liturgia ebraica esprimeva ritualmente, non è tuttavia in relazione con la realtà liturgica della Pentecoste.

All'interpretazione liturgica si applica soprattutto **Cirillo Alessandrino**, il primo a darci una vera simbolica cristiana della festa ebraica della mietitura. Nel de Adoratione in spiritu et veritate, egli commenta successivamente due testi biblici relativi alla Pentecoste.

Il primo commento interessa *Numeri* 28, 26-31: *Nel giorno dell'offerta delle primizie* (***nova***) *offrirete a Dio una nuova oblazione alla festa delle settimane*. E **Cirillo** così commenta: *Diremo che la festa dell'offerta delle primizie simboleggia il mistero della risurrezione del Signore. Con Cristo la natura umana ha messo infatti nuovi fiori, avendo ormai abolita la corruzione e allontanato da sé l'antico peccato* (PG 68, 1093 A).

Appare [pag. 434] così evidente che il contenuto della festa della Pentecoste è per **Cirillo** la risurrezione stessa. Egli stesso confronta del resto la festa di Pasqua e la Pentecoste. Il contenuto della prima è *la morte dell'Emmanuele per noi. Ma la festa che la segue immediatamente e che non le è inferiore è la risurrezione di tra i morti, che trionfando della corruzione ci introduce ad una vita nuova. Infatti noi abbiamo spogliato il vecchio uomo e rivestito il nuovo, ossia Cristo. Contempla ora i primi frutti della umanità rinnovata: contempla Cristo, nella figura del fascio di spighe e nelle primizie dei campi e nelle prime spighe, santamente offerte a Dio Padre* (PG 68, 1093 C).

La festa della messe appare dunque come figura della risurrezione di Cristo e ciò sotto il duplice aspetto che caratterizza il contenuto della solennità stessa: è prima di tutto offerta, il che rappresenta l'offerta di Cristo al Padre suo, il carattere sacrificale della risurrezione; in secondo luogo è un'offerta di primizie: Cristo è infatti il primo frutto dell'umanità nuova[496].

[495] *Hom. Num*. 33, 8: PG 12, 753 A.

[496] La prima formulazione di tale concetto è reperibile in un frammento di **Ippolito** citato da **Teodoreto**: *La Pentecoste è la figura del Regno dei cieli, essendo Cristo salito verso suo Padre e avendo offerto la propria umanità in dono a Dio* (ed. Achelis, 122, 10-11).

Ad una ulteriore precisazione di quanto veniamo esponendo attende del resto **Cirillo**: *Cristo è dunque simboleggiato dalla **dragma** in quanto offerta delle prime spighe e delle prime frutta: egli infatti è il primo nato di tra i morti, è la via alla risurrezione, è colui che tutto rinnova. Le realtà antiche sono passate : ecco, tutto si e rinnovato, dice la Scrittura. Il fascio di spighe era offerto al Signore: così l'Emmanuele risuscitato dai mor-* [pag. 435] *-ti* [morti], *frutto nuovo e incorruttibile dell'umanità, è asceso al cielo per presentarsi ormai per noi, al cospetto del Padre* (PG 68, 1096 A).

Come si vede, **la Pentecoste rappresenta** per **Cirillo** il **mistero pasquale totale**: l'offerta della ***dragma*** sull'altare simboleggia l'ascensione mediante la quale Cristo, il primogenito dell'umanità risorta, sarà sempre presente davanti al Padre per intercedere in nostro favore.

Va osservato come nel passo citato **Cirillo** si riferisca ora a testi relativi alla festa del fascio di spighe, ora ad altri concernenti quella dell'offerta delle primizie. Per lui uno è dunque, come per **Filone**, il tema delle due feste. Egli si limita a darne una diversa interpretazione. Di conseguenza, la realizzazione nella liturgia cristiana del mistero raffigurato nella Pentecoste ebraica non si riferisce soltanto all'ultimo giorno della santa quinquagesima, ma a questa nel suo insieme. È quanto afferma espressamente **Cirillo**: *Il testo propone una evidente prefigurazione della santa Pentecoste dicendo che bisogna contare sette settimane dall'offerta del fascio di spighe. Infatti, dopo la risurrezione del Salvatore, attendiamo sette settimane prima di celebrare la festa* (1097 A).

È questo il testo che ci immette direttamente nella realtà liturgica. Il giorno della Pentecoste, conclusivo delle sette settimane è la solennità del **mistero pasquale totale**. E ciò che per **Cirillo** distingue la Pentecoste dalla Pasqua, non è tanto il contenuto, che è lo stesso, quanto l'aspetto sotto il quale esso è considerato. Nella festa di Pasqua il mistero di Cristo è considerato nella prospettiva simbolica dell'immolazione dell'agnello; nella Pentecoste, in quella dell'offerta delle prime spighe. [pag. 436]

Si viene così profilando una linea teologica che distingue le feste non in base al loro rapporto con gli episodi della storia di Cristo, ma attraverso le categorie veterotestamentarie tramite le quali si esprime **l'unico mistero di Cristo**. Linea teologica questa del tutto conforme al pensiero cristiano antico, per il quale la teologia consiste nella formulazione del *fatto* di Cristo secondo categorie mutuate dal Vecchio Testamento. La solennità liturgica ne sarà la manifestazione al livello della vita della comunità cristiana.

**[Cinquanta, numero sabbatico della settimana delle settimane]**

Il carattere primario della festa ebraica della Pentecoste consiste nell'essere la festa delle **primizie**. Il secondo è di durare **cinquanta** giorni, cioè sette volte sette settimane più un giorno. Da questo carattere dipendono i titoli, ordinari della festa: festa delle settimane o Pentecoste (= cinquantina). L'uso del settenario si riallaccia evidentemente alla simbolica generale del **sabato** nel Vecchio Testamento.

Nel *Sermone sulla Pentecoste* **Gregorio di Nazianzo** ne rievoca i diversi aspetti (PG 36, 429-433). Non ci sembra necessario insistervi oltre essendosene parlato a proposito del sabato. Ma qui non si tratta semplicemente della settimana, bensì della **settimana delle settimane**. Il che introduce due simbolismi particolari, che ritroveremo nei Padri, fecondi di nuove prospettive sulla teologia della Pentecoste.

Una prima interpretazione si riallaccia ad un significato particolare della **settimana delle settimane nel giudaismo**. È noto infatti come nel Vecchio Testamento vigesse l'uso, ogni settima settimana d'anni, ossia ogni cinquanta anni, di rimettere i debiti e di liberare gli schiavi (*Lev* **25**, 10). Il numero cinquanta assume così il significato simbolico di remissione (***afesis***) dei debiti.

**[Remissione dei debiti]**

**Filone** applicava già questo significato alla festa di Pentecoste: *La festa del fascio (di spighe)* - egli scrive - *è una specie di festa preparatoria, se così si può dire - ad un'altra maggiore solennità. Infatti, a partire da questa si calcola il cinquantesimo giorno* (***pentekostòn***), *al termine di sette settimane, numero sacro alla remissione* (***afesis***) *suggellato dalla monade, immagine del Dio incorporeo* (*de Spec. Leg*., 176).

Il testo sottolinea anzitutto la relazione tra la festa del fascio e quella delle primizie, dove la prima è quasi inaugurazione della seconda. Vediamo inoltre profilarsi due importanti simbolismi. Trascuriamo per ora quello del cinquantesimo giorno, o dell'unità che aumenta le sette settimane, e consideriamo invece il legame stabilito da **Filone** tra le sette settimane della Pentecoste e la nozione di **remissione**. Di questa simbolica si farà depositaria tutta una tradizione cristiana, quella della scuola alessandrina, che l'applicherà alla remissione (**àfesis**) dei peccati: uno degli aspetti della redenzione operata da Cristo. Anche sotto questo

aspetto la Pentecoste sarà dunque figura del mistero della redenzione. Ed a valorizzarne la simbolica sarà la fondamentale categoria biblica della remissione.
**Clemente Alessandrino**, di cui è ben nota la dipendenza da **Filone**, primo tra gli autori cristiani vede nel numero cinquanta il simbolo della remissione dei peccati. Si tratta delle dimensioni dell'arca di Noè, che misurava appunto cinquanta braccia di larghezza: *Affermano alcuni che il numero cinquanta sia il simbolo della spe-ranza e della remissione che ha luogo con la Pentecoste*.[497] Lo stesso **Clemente** si presenta dunque quale rappresentante di [pag. 438] una tradizione anteriore, che puó tuttavia ridursi allo stesso **Filone**.
Sulle tracce di **Clemente**, anche **Origene** interpreterà simbolicamente le dimensioni dell'arca: *Alla larghezza* - egli scrive - *si attribuisce il numero cinquanta: il numero sacro della remissione e della grazia. La Legge prevede infatti una remis-sione ogni cinquanta anni* (*Ho. in Gen. 2*, 5).
Ma **Origene** non si accontenta di questa indicazione. In primo luogo, dopo il passo testé citato, egli applica esplicitamente il simbolismo pentecostale alla redenzione operata da Cristo: *E Cristo, Noè spirituale, nella sua arca, ossia la Chiesa, dove salva il genere umano dalla distruzione, ha attribuito il numero della remissione, il cinquanta, alla larghezza. Poiché se egli non avesse accordato ai credenti la remissione dei peccati, la Chiesa non si sarebbe dilatata attraverso il mondo*. All'applicazione a Cristo della remissione simboleggiata dal numero cinquanta, non fa riscontro alcuna allusione alla Pentecoste liturgica. Questa si può tuttavia cogliere altrove: *Nel numero cinquanta è implicita la remissione, secondò il mistero del Giubileo, che ha luogo ogni cinquanta anni, o della festa che ha luogo alla Pentecoste* (*Hom. Matth*. 11, 3: PG 13, 908 A).

**[Remissione e settimane di secoli]**
La simbolica della Pentecoste, in quanto allusiva alla remissione assume un'importanza del tutto particolare in **Origene**, che nelle sette settimane liturgiche vede il simbolo delle settimane di settimane di secoli, di eoni attraverso cui si opera la remissione totale di tutti i peccati e la restaurazione dell'umanità intera nella sua perfezione attraverso una serie di esistenze successive: *Conviene esaminare se i testi relativi ai giorni, ai mesi, ai tempi e agli anni non riguardino i secoli* (***haiônes***). [pag. 439] *Se la Legge è infatti l'ombra dei beni futuri, nei*

[497] *Strom*. 6, 11; Staehlin, p. 147.

*sabati saranno adombrati altri sabati. E che dire della festa delle sette settimane di giorni?* (*de Or*. 27, 14; Koetschau, 373, 14)[498].

È del resto interessante notare come **Origene**, nelle ***Omelie sui Numeri*** abbia cercato di rintracciare nel Vangelo la simbolica della Pentecoste come simbolo della remissione: *Nel numero cinquanta è implicito il mistero della remissione e del perdono: l'abbiamo ampiamente dimostrato mediante numerosi testi scritturali. Il cinquantesimo giorno dopo Pasqua è considerato festivo dalla Legge. Nel Vangelo stesso insegnando la parabola della remissione e del perdono il Signore parla di un debitore che deve cinquanta denari* (*Hom. Num*. 5, 2; vedi anche 25, 2).

Non è impossibile che vi sia effettivamente una relazione tra l'uso del termine cinquanta e il tema della remissione. La simbolica della Pentecoste come simbolo del perdono concesso da Cristo, avrebbe così un fondamento neotestamentario[499].

Dopo **Origene** questa simbolica persiste nel mondo alessandrino, nell'ambito dell'insegnamento comune. La ritroviamo così nelle *Lettere pasquali* di **Atanasio** : *Contando sette settimane a partire da Pasqua, celebreremo il santo giorno della Pentecoste, già conosciuto dagli Ebrei sotto il nome simbolico di festa delle settimane. A questa epoca avevano luogo la liberazione e il condono dei debiti. E questo era, comunque, un giorno di libertà* (PG 36, 1366 A). **Atanasio** sem- [pag. 440] -bra [sembra] assimilare alla festa annuale della Pentecoste la grande remissione propria dell'anno giubilare.

Ma l'interesse del suo testo consiste nell'unione, più diretta di quanto avesse fatto **Origene,** della teoria della remissione alla festa liturgica cristiana della Pentecoste. Questa è dunque la festa il cui contenuto **Atanasio** identificava al mistero della remissione dei peccati figurato dal numero cinquanta. La Pentecoste ci induce pertanto a considerare l'unico mistero redentore sotto un nuovo punto di vista teologico[500].

Dopo aver indicato nella Pentecoste una figura della remissione, **Filone** suggerisce una seconda interpretazione del numero cinquanta desunta dalla simbolica pitagorica (*de Spec. Leg*., 177).

[498] Vedi J. DANIÉLOU, *Origène*, pp. 279-281.

[499] Più evidente appare l'allusione al simbolismo del numero cinquanta come remissione nell'ordine di Cristo di perdonare *settanta volte sette* (= 50 x 10 - 10) Mt 18, 22).

[500] Vedi anche **Gregorio di Nazianzo**, *In Pent*. 3: PG 36, 432 A.

**[Perfezione e numeri 7 e 1. Figure della vita eterna]**

Il che ci introduce alla considerazione di un altro aspetto della simbolica della Pentecoste, non più dedotto dalla sua relazione con l'anno giubilare di settimane, ma dalle proprietà stesse del **numero cinquanta**, composto di 7 x 7 + 1. Esso unisce infatti la perfezione del numero settenario, moltiplicato per se stesso, a quella della monade. È, almeno, quanto osserva **Filone**.

I Padri si ispireranno a questa simbolica numerica, sentendo tuttavia il bisogno di dimostrare come la monade filoniana sia, in pari tempo, 1'ogdoade cristiana, l'ottavo giorno: quello della risurrezione di Cristo, e che è figura della risurrezione nella vita futura. Cosi, per un'altra via, indiretta, e che non è che uno svolgimento della simbolica domenicale, la Pentecoste verrà a designare **la risurrezione**. Essa sarà, in questo senso, la **domenica per eccellenza**, o, come la chiama **Atanasio** (PG 36, 1366 B), **la grande Domenica**.

È questo autore infatti il primo a proporci l'interpretazione della Pentecoste come **figura della vita eterna**: *Poiché questo periodo è il simbolo del mondo futuro, noi celebreremo la grande domenica, prendendo qui le arre della vita eterna futura. Infatti quando emigreremo da qui, celebreremo pienamente la festa in unione col Signore* (PG 36, 1366 B).

Il tema della Pentecoste come figura della vita eterna ritorna spesso in sant'**Atanasio:** *Quando un certo numero di giorni saranno trascorsi, celebreremo la solennità della santa Pentecoste, il cui ciclo di giorni figura il mondo futuro, dove vivendo sempre con Cristo loderemo il Dio dell'universo* (ib., 1379 A). Per **Atanasio** i giorni della Pentecoste sono un simbolo della vita eterna. Non è tuttavia chiaro donde precisamente derivi tale simbolismo.

La risposta ci è data da san **Basilio**. Spiegando nel *Trattato dello Spirito Santo* come numerose consuetudini cristiane, di cui i cristiani non conoscono ormai più il significato, dipendano dalla tradizione apostolica, egli è indotto a parlare della Pentecoste: *Tutto il periodo dei cinquanta giorni* (***pentekoste***) *ci ricorda la risurrezione che attendiamo nell'eternità. Infatti, quel giorno uno e primo, moltiplicato sette volte per sette, conclude le sette settimane della Pentecoste, poiché essa comincia il primo e termina con quello, per cinquanta volte dispiegandosi nell'intervallo in giorni simili. Essa non manca di qualche somiglianza con l'eternità, terminando là dove comincia secondo un ritmo circolare. In tale giorno le leggi della Chiesa ci hanno insegnato ad osservare nella preghiera la sosta in piedi, onde significare che la parte superiore della*

*nostra anima deve emigrare* [pag. 442] *oltre il presente, verso l'avvenire* (*de Spir. Sancto* 17; Pruche, p. 237).

Per **Basilio**, come per **Atanasio**, la Pentecoste raffigura la risurrezione. E raffigura la risurrezione in quanto è l'ottavo giorno. Infatti, secondo il ragionamento di **Basilio**, essa consiste nella ripetizione, durante sette volte sette giorni, del primo, inaugurale, che è una domenica, ed è altresì l'ottavo.

**La Pentecoste appare come costituita da cinquanta 'domeniche'.**[501] È dunque la grande Domenica di cui parlava **Atanasio**. Ora, la domenica è, in pari tempo, commemorativa della risurrezione di Cristo e figura della. risurrezione a venire. In quanto inaugurata e conclusa da una domenica, la Pentecoste, nel suo insieme, potrà dirsi figura della risurrezione.

**Gregorio di Nazianzo** sviluppa un tema analogo: *Le settimane di giorni generano la Pentecoste, giorno santo degli Ebrei; le ebdomadi d'anni danno luogo all'anno giubilare, così come lo chiamano, giorno di riposo per la terra e di liberazione per gli schiavi. Infatti questa nazione non solo consacra a Dio le primizie delle frutta e degli animali, ma altresì dei giorni e degli anni. Fu così che il numero sette per la venerazione di cui è fatto oggetto, trasmise questa dignità alla Pentecoste. Moltiplicato per se stesso esso dà infatti cinquanta, meno un giorno che prendiamo dal secolo futuro, 1'ogdoade, sempre la medesima e la prima, o piuttosto unica e indistruttibile. Là infatti conviene che il presente sabatismo delle nostre vite abbia termine, perché una parte* [pag. 443] *sia data al sette ed una all'otto, conformemente all'interpretazione data dai nostri predecessori di questo passo di Salomone* (PG 36, 432 A-B).

**[La settimana cosmica]**

La prospettiva si differenzia lievemente da quella di **Basilio**. Questi intendeva la settimana di settimane come composta di altrettante domeniche. **Gregorio**, al contrario, vi scorge la figura del tempo, della settimana cosmica che rappresenta la totalità della storia, e nel cinquantesimo giorno, che vi si aggiunge per fare cinquanta, la figura dell'eternità, raffigurata non dall'ottavo giorno, simbolo della risurrezione, ma dalla monade, figura dell'indivisibile eternità. La simbolica si fa più pitagorica, più prossima a **Filone** che non in **Basilio**. Ci troviamo del resto di

[501] **Ambrogio**, *Exp. Luc.* 8, 25: *Durante questi cinquanta giorni, la Chiesa ignora il digiuno, come la domenica, e* ***tutti questi giorni sono altrettante domeniche.***

fronte ad un semplice svolgimento della simbolica domenicale con in più quel-l'accentuazione escatologica cara ai Cappàdoci[502].

Con **Agostino** ci riavviciniamo maggiormente alla linea di **Basilio**. *Il giorno della Pentecoste ha un significato misterioso, perché sette volte sette danno quarantanove e, ritornando al suo punto di partenza, che è l'ottavo giorno e primo, esso conclude la cinquantina questi cinquanta giorni si celebrano dopo la risurrezione del Salvatore come figura ormai, non di lavoro, ma di riposò e gioia. Per questo anche noi smettiamo il digiugno e preghiamo ritti in piedi, e questo è segno della risurrezione, cantando l'Alleluia onde significare che la nostra opera futura non consisterà che nella lode di Dio* (*Lett. 55*, 28: PL 33, 218 A).

I cinquanta giorni inaugurati e conclusi dalla domenica, figura della vita futura, sono nel loro complesso simbolo [concreto, pegno] del 'riposo' e della felicità eterna. [pag. 444]

**[La preghiera in piedi]**

Si osserverà come **Agostino** segnali un altro elemento, il fatto della **preghiera in piedi**: elemento già presente nel luogo di **Basilio** testè citato e menzionato da **Tertulliano** stesso (*de Orat*., 25; P.L., I, 1193 A). Per **Agostino** questa **mancanza di genuflessione è una allusione alla risurrezione**. **Basilio**, con precisione anche maggiore, vi scorge il segno che *noi emigriamo verso la vita futura*. Il rito stesso viene così a riferirsi alla risurrezione. Si tratta di un elemento prezioso di cui dobbiamo tener conto. È questo infatti il solo rito propriamente detto che, con 1'Alleluja, caratterizzi il periodo liturgico della Pentecoste. La simbolica dei riti viene così a corroborare la tipologia dei testi onde mostrare nella Pentecoste la figura del secolo futuro e della risurrezione a venire.

**[Pentecoste come cinquantesimo giorno]**

I temi finora considerati si riallacciano alla Pentecoste considerata nel suo insieme come **mistero della risurrezione**. Ma s'è detto all'inizio che a partire dal quarto secolo aveva cominciato a manifestarsi la tendenza a caratterizzare i diversi momenti dei cinquanta giorni con i diversi episodi della risurrezione, dell'ascensione, della discesa dello Spirito. Questo movimento condurrà, poco a poco, a chiamare Pentecoste solo il cinquantesimo giorno del tempo pasquale, ed a scorgere in esso non già il mistero pasquale tutto intero sotto l'aspetto di offerta delle primizie, di remissione dei peccati o di anticipazione della vita eterna, ma

[502] Vedi sopra pag. 361 (numerazione originale].

solo relativamente al suo episodio conclusivo: la discesi, dello Spirito Santo. Siamo insomma sulla linea che condurrà alla moderna concezione della Pentecoste.
Il che appare già nelle Omelie del IV secolo, a lato di passi che ancora risentono della concezione primitiva. [pag. 445]
**Gregorio di Nazianzo**, dopo aver commentato il simbolismo del numero cinquanta, scrive ad esempio: *Celebriamo la Pentecoste e la discesa dello Spirito, e il giorno fissato per la realizzazione della promessa e della speranza* (PG 36, 436 B). Analogamente **Gregorio di Nissa**: *Oggi, essendo compiuta la Pentecoste, secondo il ciclo annuale del tempo, a questa stessa ora, cioè la terza, è discesa la grazia inesprimibile: lo Spirito si è nuovamente unito agli uomini* (PG 46, 697 B). L'allusione alla celebrazione dell'avvenimento all'ora stessa in cui si è verificato, si situa nella più autentica tradizione liturgica di Gerusalemme. A Gerusalemme infatti, come sappiamo da **Eteria**, la discesa dello Spirito Santo era celebrata la mattina della Pentecoste con una riunione alla chiesa di Sion, sull'area del Cenacolo, all'ora terza, e si leggeva il testo degli Atti degli Apostoli relativo appunto alla discesa dello Spirito Santo (43, 2-3; Pétré, p. 249).

**[La promulgazione della Torah sul Sinai]**
Ci troviamo dunque di fronte ad una nuova concezione della Pentecoste, in quanto discesa dello Spirito Santo il cinquantesimo giorno dopo Pasqua.
Sotto questo nuovo aspetto la Pentecoste assumerà un ulteriore contenuto simbolico. Infatti, fino ad ora, non s'è collegata la festa ebraica del cinquantesimo giorno che al tema della festa naturalistica della messe, l'unico, d'altra parte, di cui si parla nella Scrittura e in **Filone**.
Ma, come per la Pasqua, alla festa stagionale degli azzimi si era aggiunta la commemorazione storica dell'**esodo** dall'Egitto, allo stesso modo per la Pentecoste, alla festa stagionale dell'offerta delle primizie della messe si aggiunge la commemorazione d'un episodio storico del [pag. 446] ciclo dell'**esodo**, **la promulgazione della Legge sul Sinai**[503]. Quando la Pentecoste divenne per i cristiani la festa particolare del cinquantesimo giorno, se ne cercò la figura nel giudaismo e fu così che la si collegò alla promulgazione della Legge. sul Sinai. Ciò appare anzi tutto in **Agostino**. La tradizione greca anteriore tace su questo punto.

[503] FOOT-MOORE, *Judaism*, II, pp. 48 ss.; BONSIRVEN, *Le Judaisme au temps du Christ*, II, p. 123.

Nella *Lettera a Januarius*, **Agostino** raccoglie autorevoli testimonianze onde fondare la celebrazione della festa del cinquantesimo giorno, e porta in primo luogo quella del Vangelo, *poiché fu allora che discese lo Spirito Santo* (PL 33, 218 C). Ma altre se ne trovano nel Vecchio Testamento: *Dopo infatti che essi hanno celebrato la Pasqua immolando l'agnello, si contano cinquanta giorni fino a quello in cui la Legge fu data sul Monte Sinai a Mosè, il servo di Dio, e scritta dal dito stesso di Dio* (218 D). L'indicazione di cinquanta giorni tra la Pasqua e il Sinai non è esplicitamente espressa nella Scrittura, ma corrisponde, grosso modo, alle sue indicazioni[504]. La si trova nel *Libro dei Giubilei* (1, 4).

S'è visto come **Agostino** sottolinei che la *Legge fu scritta dal dito stesso di Dio*. È questo infatti il motivo che trasformerà la legge del Sinai nella figura della discesa dello Spirito Santo. *Infatti*, scrive **Agostino**, *è detto molto esplicitamente nei Vangeli che il dito di Dio significa lo Spirito Santo. E come un Evangelista aveva detto: È col dito di Dio che io caccio i demoni* (Lc 11, 20), *un altro ha espresso lo stesso concetto affermando: Con lo spirito di Dio io caccio i demoni* (Mt 12, 28) (PL 33, 218 D).

La concordanza tra i due Testamenti è palese: *La vittima è immolata, la Pasqua celebrata e, cinquanta giorni dopo, la terribile legge è data, scritta col dito stesso di Dio. Cristo è immolato - condotto, come attesta **Isaia**, come una pecora al mattatoio - la vera Pasqua è celebrata e, cinquanta giorni dopo, lo Spirito Santo, che è il dito di Dio, è dato in vista della carità* (PL 33, 219 A)[505].

Questo accordo dei due Testamenti suscita nell'animo di **Agostino** uno slancio entusiastico: *Chi non preferirebbe questo gaudio dei divini misteri, allorché brillano della luce di una sacra dottrina, a tutti gli imperi del mondo, anche pacificati da una pace inconsueta? Come i due Serafini essi si rispondono l'un l'altro cantando le lodi di Dio: Santo, santo, santo è il Signore, Dio degli eserciti - così i due Testamenti, di concerto, cantano insieme la santa verità* (PL 33, 218 D).

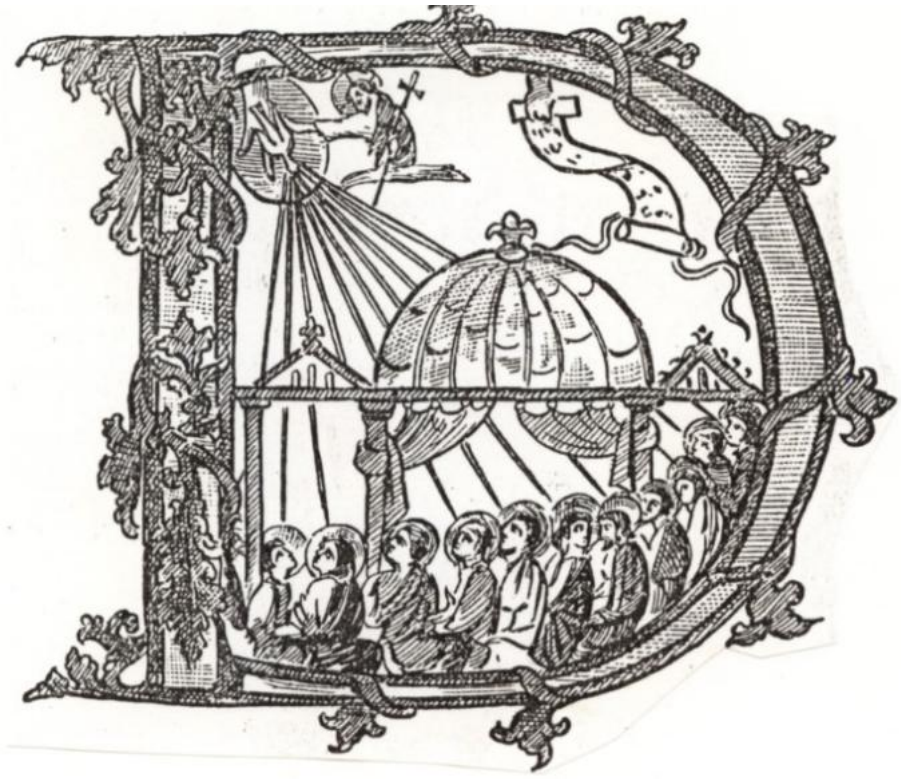
E continua nella comparazione: *La legge nell'arca è la santificazione nel corpo del Signore. Mercé la sua risurrezione ci è permesso il riposo futuro. Ed in vista della partecipazionè a tale risurrezione la carità ci è comunicata attraverso lo Spirito Santo* (PL 33, 219 C).

[504] Vedi la dimostrazione di **Agostino**, PL 33, 219 C-D.

[505] Vedi anche *Città di Dio* 16, 43: PL .. 522 A: *Lo Spirito Santo è detto dito di Dio nel Vangelo, per richiamare alla nostra memoria l'avvenimento prefigurativo.*

**[Conclusione]**

Con la Pentecoste si conclude il nostro studio delle feste pasquali. Abbiamo visto contrapporsi due concezioni della festa. **L'una** la definisce soprattutto in funzione degli avvenimenti del Nuovo Testamento. La festa diventa allora semplice commemorazione e non ha altro contenuto che quello dell'avvenimento stesso. L'al- [pag. 448] -tra [l'altra] vi scorge il mistero di Cristo rifratto attraverso le categorie delle religioni cosmica e mosaica. E queste categorie, in quanto forme della rivelazione, sono come altrettante *prefigurazioni*. Esse hanno lo scopo preciso di darci le forme attraverso cui esprimere gli avvenimenti di Cristo. Perciò la concezione che riallaccia la festa cristiana alla liturgia veterotestamentaria è più ricca di contenuto dogmatico.



[pag. 449]

# *Capitolo settimo*
# Le Tende/Tabernacoli

Il Nuovo Testamento non annulla, bensì conclude il Primo/Vecchio. Non vi è esempio più chiaro di questo principio di quello offerto dalle feste liturgiche. Le grandi solennità giudaiche di Pasqua e Pentecoste sono state assunte dal cristianesimo e arricchite, solo, di un nuovo contenuto.

Vi è tuttavia un'eccezione a questa norma, ed è quella della terza grande festa del giudaismo, quella delle tende/tabernacoli, la *Skenopeghia* dei LXX,[506] che aveva luogo dal 15 al 22 settembre. Non ne sussiste che una traccia: la lettura del testo del Levitico ad essa relativo (23, 29-43), il sabato delle quattro tempora di settembre. Ciò nondimeno, se la festa ebraica delle tende/tabernacoli non si è prolungata nella liturgia cristiana, essa è apparsa ugualmente ai Padri della Chiesa come una figura delle realtà cristiane.

**[Festa ebraica del raccolto]**

La prima origine della festa delle tende/tabernacoli deve essere ricercata nel ciclo delle feste stagionali. È la festa del raccolto, come la Pentecoste lo era della mésse. Il testo stesso del Levitico che ne prescrive la celebrazione, la definisce come tale (23, 39). E **Filone** sotto- [pag. 450] -linea [sottolinea] anche questo aspetto (*de Spec. Leg.* II, 204).[507]

A questa solennità stagionale si collegano i riti caratteristici della festa: l'abitazione nelle capanne di fronde per sette giorni, le libagioni d'acqua destinate ad invocare la pioggia, la processione attorno all'altare agitando il mazzo (***lulab***) di salice, mirto e palma, e recando un limone (***etrog***).[508]

[506] Sul termine skenopeghia, vedi A. DEISSMANN, *Licht von Osten*, 1909, p. 81.

[507] PEDERSEN, *Israel*, II, pp. 418-425.

[508] Strack-Billerbeck, II, pp. 774-812.

**[Memoria della dimora nelle tende]**

Ma, come per le altre feste che hanno una stessa origine, il pensiero ebraico ha inscritto il ricordo di un avvenimento della sua storia nel quadro ciclico della festa stagionale. Così la Pasqua, festa delle prime spighe e degli azzimi, è divenuta la celebrazione dei primogeniti risparmiati dall'angelo sterminatore. Per quanto riguarda le tende/tabernacoli la trasformazione è senz'altro più tardiva.[509]

Essa è tuttavia già indicata nel Levitico: la festa delle tende/tabernacoli (***skenài***) è destinata a conservare negli Ebrei il **ricordo del loro soggiorno nelle tende** (***skenài***) durante la traversata del deserto, al tempo dell'**esodo** (Lev 23, 43). Questa spiegazione riappare in **Filone** (de *Spec. Leg.* II, 207),[510] ma sarà reperibile anche presso i Padri (**Agostino**, *In Jo.* 28, 7, 3: PL 35, 1623; **Gerolamo**, *In Zach.* 3, 14: PL 25, 153, 6).

**[Le tende come simbolo dell'escatologia]**

Ma all'epoca dei profeti, gli avvenimenti passati della storia di Israele, e in particolare l'**esodo**, non sono ricordati che allo scopo di alimentare la speranza del popolo negli avvenimenti futuri, in cui il potere di JHVH si manifesterà in modo ancor più grande in favore dei suoi: gli avvenimenti dell'**esodo** diventano così simbolo [pag. 451] delle realtà escatologiche. Tale è l'origine della tipologia.

Ciò si ripropone a proposito delle tende/tabernacoli. I Profeti rappresentano la vita del giusto nel regno messianico, come un soggiorno nelle tende/tabernacoli, figurati dalle tende della permanenza nel deserto. Leggiamo ad esempio in **Isaia**: *Il popolo abiterà nel riposo e nella pace e, confidente, nelle tende/tabernacoli* (32, 18).[511] In tal modo la liturgia delle tende/tabernacoli, nonchè ricordo del passato diventava figura del futuro.

È quanto ci mostra il giudaismo posteriore. *Le capanne furono concepite, non solo come ricordo della protezione divina nel deserto, ma come una prefigurazione dei sukkot che i giusti abiteranno nel secolo a venire. Risulta così come una significazione escatologica estremamente precisa fosse annessa al rito*

[509] H. RIESENFELD procede, senza dubbio troppo oltre quando parla di una 'razionalizzazione teologica secondaria' (Jésus transfiguré, p. 147).

[510] Ed anche nella tradizione rabbinica: STRACK-BILLERBECK, II, 778.

[511] B. ZIELINSKI, *De transfigurationis sensu*, in "Verbum Domini" (1948) 34.

*più caratteristico della festa delle tende/tabernacoli, quale era celebrata al tempo del giudaismo*.[512]

Del che possediamo forse un documento nei dipinti della **sinagoga di Dura-Europos**. Il quadro 13 rappresenta gli Ebrei nelle tende dell'**esodo**. Ma queste tende sono concepite ad immagine delle capanne della festa delle tende/tabernacoli. E, come le altre rappresentazioni di Dura [Europos], sottintendono un significato escatologico.

Il RIESENFELD scrive: *Nelle capanne della festa delle tende/tabernacoli si concretizza il legame tra le tende dell'episodio biblico, rappresentato dal quadro, e le dimore dei giusti di Israele nel secolo a venire*.[513]

La letteratura rabbinica, da parte sua, avan- [pag. 452] -za [avanza] l'idea che i giusti abiteranno, in Paradiso, capanne simili e la festa delle tende/tabernacoli alimentava tale speranza. Intorno a questo tema centrale si sviluppano talune concezioni secondarie, come quella che *l'addobbo dei padiglioni futuri sarebbe in rapporto con le azioni dei giusti nella loro vita terrena*.[514]

**[Conclusione del ciclo agrario annuale e instaurazione regale]**

Si pone tuttavia un problema: questo significato escatologico dei ricordi dell'**esodo**, custoditi dalla liturgia, non è proprio della festa delle tende/tabernacoli, ma varrebbe anche per altre solennità. Vi è dunque una causa che conferisce alla festa delle tende/tabernacoli un significato escatologico particolare? Un primo motivo ci è suggerito da **Filone**: si tratta della festa conclusiva del ciclo agrario annuale (*teléiosis*) (*de Spec. Leg*. II, 204). Il motivo può avere il suo valore; vedremo del resto come esso sia stato ripreso dai Padri della Chiesa e, in particolare, da **Metodio**: *Nella nuova creazione celebreremo, senza tristezza, la grande festa delle tende/tabernacoli, allorchè i frutti della terra saranno realizzati* (Conv 9, 1; 114, 8-9).

Un'altra ragione, più antica e più profonda, è che, fin dal Vecchio Testamento, la festa delle tende/tabernacoli era in relazione con le **speranze messianiche**. Le origini di questo legame sono oscure. È noto che, secondo un'intera scuola, l'origine della festa delle tende/tabernacoli sarebbe la festa annuale dell'instau-

[512] H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 189; BONSIRVEN, *Judaisme palestinien*, I, 522; H. SAHLIN, *Zur typologie des Johannes Evangeliums*, p. 54.

[513] RIESENFELD, *Jésus*, 195.

[514] *Ibidem*, 197.

razione regale, quale esisteva nelle antiche religioni siriache.[515] È questa la festa i cui resti sussisterebbero nelle tre solennità ebraiche del principio di settembre, Rosh-ha-shana, Kippur e Sukkoth. [pag. 453]
Questa solennità avrebbe poi assunto nel giudaismo un carattere messianico: l'ado-razione del re attuale si sarebbe cioè convertita nell'attesa del re venturo. Questa influenza non è impossibile. Non sembra tuttavia che convenga cercare là, con Harald Riesenfeld, l'origine prima della festa, che potrebbe invece riallacciarsi ai culti stagionali. Si tratta piuttosto di una trasformazione che questa avrebbe subito in epoca regia con la conseguente introduzione di motivi a questa armonizzati.
È comunque certo che la festa delle tende/tabernacoli aveva assunto un'importanza del tutto particolare nel giudaismo successivo all'esilio, relativamente all'attesa messianica. In un testo materiato di temi messianici, il profeta **Zaccaria** ci mostra, dopo la vittoria del Messia, e quindi in tempi escatologici, *tutte le nazioni che salgono alla Gerusalemme futura onde celebrarvi la festa delle tende/tabernacoli* (**14**, 16).

**[Il Salmo 117]**
La festa liturgica appare così come una prefigurazione dei tempi messianici. Possediamo d'altra parte un **Salmo**, che appartiene alla liturgia posteriore all'esilio, della festa delle tende/tabernacoli; caratterizzato da un nettissimo colorito messianico. Si tratta del **Salmo** 117/118, cantato durante la processione solenne, quando il settimo giorno della festa i fedeli giravano intorno all'altare agitando il *lulab*, il mazzo di salice, di palma e di mirto. A questa processione allude il versetto: *Constituite diem solemnem in condensis usque ad corno altaris.* Il **Salmo** indica il Messia come colui che deve venire: *Benedictus qui venit in nomine Domini*, ed invoca la sua venuta col grido dell'*Hosanna*: *Salvum me fac* (v. 25). Tale giorno è anche detto *il grande Hosanna*.[516]* [pag. 454]
Così, allo stesso modo come l'attesa delle tende/tabernacoli del nuovo **esodo** aveva aumentato di un significato escatologico le capanne di fronde alla festa delle tende/tabernacoli, l'attesa della venuta del Messia aggiungerà un significato messianico ad un altro elemento del rituale della festa, la **processione** stessa intorno all'altare.

[515] MOWINCKEL, *Psalmenstudien*; ENGNELL, *Studien in divine Kingsghip*.

516

Di conseguenza fin dal Vecchio Testamento, e più particolarmente nel giudaismo contemporaneo a Cristo, il rituale della festa aveva già assunto un significato tipologico, e soprattutto, data la particolare accentuazione del tema messianico, un valore escatologico. Il Nuovo Testamento e i Padri della Chiesa non dovranno perciò creare una tipologia che già esisteva, ma soltanto mostrare in modo più preciso dove questa tipologia si realizzava.

**[Giudaismo rabbinico]**

È finalmente possibile osservare che questa interpretazione escatologica della festa delle tende/tabernacoli nell'Antico Testamento è proseguita nel giudaismo. Le tracce di queste speculazioni rabbiniche sono reperibili nei Padri.

**Metodio** scrive ad esempio nel ***Convito***: *Solo chi ha festeggiato la festa delle tende/tabernacoli entrerà nella Terra santa. Lasciando i loro tende/tabernacoli essi hanno fretta di giungere al tempio ed alla città di Dio, cioè ad una gloria più grande e più celeste, come fu per le figure di tali realtà presso gli Ebrei. Allo stesso modo infatti che uscendo dai confini dell'Egitto essi si posero in viaggio finché giunsero ale tende/tabernacoli, e di là, essendo avanzati ancora, raggiunsero la Terra promessa, così è per noi. Anch'io, postomi in cammino ed uscito dall'Egitto di questa vita, arrivo anzitutto alla risurrezione ed alla vera* ***Skenopeghìa****. E là, avendo costruito il mio bel taberna-* [pag. 455] *-colo* [tenda/tabernacolo] *il primo giorno della festa, quello del giudizio, celebro 1a festa con Cristo durante il millennio del riposo (****anàpausis****), detto i sette giorni, i veri sabati. Poi, seguendo Gesù che hà attraversati i cieli, mi metto ancora in cammino, come quelli, dopo il riposo della festa delle tende/tabernacoli, verso la Terra promessa, i cieli - non attardandomi più nelle tende/tabernacoli, - cioè non essendo il mio tenda/tabernacolo rimasto lo stesso, ma essendo passato, dopo il millen-nio, dalla forma umana corruttibile alla grandezza ed alla bellezza angelica. All'uscita del luogo delle tende/tabernacoli, dopo aver celebrato la festa della risurrezione, procederemo verso realtà migliori, salendo alla casa posta al disopra dei cieli* (9, 5; 120).

**Metodio** sembra così situarsi direttamente nella tradizionale interpretazione messianica della festa delle tende/tabernacoli secondo i rabbini, cui il carattere festivo del giorno in cui ciascuno mangiava e beveva con la propria famiglia nella capanna ornata di fronde appariva come una prefigurazione delle gioie materiali che attendevano i giusti nel regno messianico.

**Gerolamo** ce ne ha lasciato una preziosa testimonianza per quanto concerne l'epoca patristica. Egli scrive infatti a proposito della festa delle tende/tabernacoli: *In virtù di una speranza fallace gli Ebrei promettono che tali cose avranno luogo nel regno millenario* (*in Zach*. 3, 14). Il millennio indica il regno terreno del Messia. Esisteva dunque nel giudaismo una tradizione - di cui **Metodio** è la eco - che vedeva nella festa delle tende/tabernacoli una figura del millennio.

La concezione terrena della felicità dei giusti non è del resto il solo elemento che riveli in lui l'influenza del- [pag. 456] -le [delle] speculazioni ebraiche relative alla festa delle tende/tabernacoli. Noi incontriamo anche una interpretazione del *lulab* e dell'*etrog*, destinati ad ornare le tende/tabernacoli e considerati come simbolo delle buone azioni che, compiute in questa vita, meriteranno la gloria ai corpi risorti:[517] *Io festeggerò solennemente Iddio avendo ornato di buone azioni il tenda/tabernacolo del mio corpo. Esaminato il primo giorno della risurrezione, io reco ciò che è prescritto per vedere se sono adorno dei frutti della virtù. Se la* ***Skenopeghìa*** *è la risurrezione, sono prescritte, per l'ornamento delle capanne, le opere della giustizia* (116, 23-27). E **Metodio** vede nell'*etrog* l'albero della vita, figura della fede[518] con cui bisogna presentarsi il primo giorno al tribunale di Cristo. Le palme figurano l'ascesi, i mirti la carità, i salici la purezza.[519]

Tutte queste concezioni sono probabilmente di origine rabbinica e si riferiscono all'interpretazione escatologica della festa delle tende/tabernacoli nel giudaismo antico. Dal *Mishna* risulta l'obbligo per ciascuno di presentarsi col suo lulab composto nel modo prescritto.[520] E ancora più precisamente: *Il concetto che la decorazione dei padiglioni futuri sarà in rapporto con le azioni dell'uomo durante la sua vita terrena* è familiare ai *Midrashim*.[521] L'accostamento dell'*etrog* - del limone di cui si portava in mano il bel frutto durante la festa - all'albero della vita dai meravigliosi frutti, potrebbe riallacciarsi agli usi [pag. 457] della

[517] H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 36.

[518] Vedi anche **Didimo**, *de Trin*., 2: PG 39 721 A.

[519] Sulla simbolica dei salici Vedi Hugo RAHNER, *Griechisce Mythen in christlicher Deutung*, pp. 370 ss.

[520] Strack-Billerbeck, II, 9, 783.

[521] H. RIESENFELD, op. cít., p. 197.

festa presso gli Ebrei[522] e alle speculazioni sull'albero della vita così frequenti nel giudaismo.[523]
È degno di nota come gli avvenimenti fondamentali della vita di Cristo si inscrivano nel quadro delle grandi feste del giudaismo: la risurrezione nel quadro pasquale, la discesa dello Spirito Santo in quello della Pentecoste. Ciò è evidentemente destinato a dimostrare la realizzazione in Cristo delle figure veterotestamen-tarie di cui, tali feste, erano celebrative.

**[La realizzazione in Cristo]**
A prima vista sembra che non si possa dire altrettanto della festa delle tende/tabernacoli. Un solo episodio della vita di Gesù è espressamente situato nel quadro di questa, e non si tratta certo di uno dei misteri principali: è l'episodio, riferito da san **Giovanni**, di Cristo che si presenta come fonte d'acqua viva (Gv 7, 37). Ma uno studio più approfondito ci discoprirà tuttavia che non pochi episodi del Nuovo Testamento *significano che le speranze escatologiche e messianiche connesse alla festa delle tende/tabernacoli sono in via di realizzarsi*.[524]

**[La trasfigurazione]**
Il primo di tali episodi è quello della **trasfigurazione**. Pochi testi del Nuovo Testamento sono più densi di risonanza veterotestamentaria: la nube, la voce dal cielo, Mosè ed Elia. Sembra tuttavia che si possa procedere più oltre fino a vedere nella scena una allusione esplicita alla festa delle tende/tabernacoli. Harald Riesenfeld ci ha dato uno studio circostanziato dei temi della trasfigurazione e delle loro relazioni con la festa dei taber- [pag. 458] -nacoli [tende/tabernacoli]. Tale studio è ricco di accostamenti suggestivi; e tuttavia necessario distinguervi ciò che si collega strettamente alla festa - ed è quanto ci interessa qui - da ciò che concerne l'insieme delle feste autunnali ed implica la tesi dell'unità di queste feste e del loro nesso con quella dell'instaurazione regia - tesi peraltro insufficientemente fondata.
Una prima indicazione la troviamo all'inizio della scena, in un particolare cronologico. Secondo **Marco** e **Matteo** la trasfigurazione avrebbe avuto luogo *sei giorni più tardi* (Mt 17, 1; Mc 9, 2), **Luca** afferma: *circa otto giorni dopo* (9,

[522] *Ibidem*, 24; VOLZ, *Das Neujahrsfest Iahweh*, pp. 35ss

[523] Il *lulab* e 1'*etrog* riprodotti su certi **monumenti funerari** ebraici significano senza dubbio la risurrezione. H. RIESENFELD, op. cit., p. 36.

[524] Ibidem, 277.

28). L'oscillazione stessa dimostra trattarsi di un momento dell'anno in cui l'intervallo da sei a otto giorni acquistava grande importanza. Il che conviene principalmente alla festa delle tende/tabernacoli che durava sette giorni, e in cui l'ottavo aveva un'importanza particolare. La nube (Lc 9, 35-36) è in rapporto col culto del tempio. La sua presenza nel tenda/tabernacolo è il segno della ***shekinah*** di JHVH. È del resto noto come in essa fosse implicito, nel giudaismo, un significato escatologico e la sua presenza fosse considerata il segno della dimora, di JHVH tra i giusti, nel mondo a venire.

Il fatto più importante è tuttavia quello delle tende (***skenài***) che **Pietro** propone di erigere per il Signore, Mosè ed Elia. Sembra infatti provato che queste tende contenessero una allusione alla festa delle tende/tabernacoli.[525] Dopo quanto si è detto più sopra, il significato della scena. risulterà chiaro. L'*epifania* della gloria di Ge- [pag. 459] -su [Gesù] è interpretata da **Pietro** come il segno dell'avvento dei tempi messianici. E uno dei caratteri di tali tempi era appunto il soggiorno dei giusti nelle tende che figuravano quelle della festa delle tende/tabernacoli. Il che si spiega ancora meglio se la trasfigurazione ha avuto effettivamente luogo al tempo della festa delle tende/tabernacoli. Essa significava allora che le realtà prefigurate dai riti della festa erano realizzate.

La trasfigurazione rappresenta la vera festa delle tende/tabernacoli. Tale significato escatologico apparirà ancora più accentuato se si ammette col Riesenfeld che l'espressione di **Pietro**: *È bene che noi stiamo qui* sia l'espressione stessa del riposo, dell'***anàpausis*** escatologica.[526] La festa delle tende/tabernacoli veniva pertanto a prefigurare il riposo della vita futura.

Si osserverà del resto che la concezione secondo cui i giusti, nella vita futura, soggiorneranno nelle tende/tabernacoli, concezione di cui abbiamo seguito la genesi nel giudaismo, appare nel Nuovo Testamento stesso.

**Matteo** parla dle tende/tabernacoli eterni (*aionìoi skenài*) per indicare le dimore dei giusti nella vita futura. Nell'Apocalisse (7, 15; 12, 12; 13, 6; 21, 3) l'espressione ***skenun*** designa frequentemente la dimora celeste dei giusti. Non si tratta dunque di un testo isolato, ma di un tema correntemente interpretato in

[525] ZIELINSKI, *de Transfigurationis sensu*, in "Verbum Domini" (1948) 34. Il nesso tra la montagna e la festa delle tende/tabernacoli è indicato da Neemia (8, 15): *Andate sulla montagna e portatene fronde con cui costruire le tende/tabernacoli.*

[526] RIESENFELD, 258.

senso messianico.[527] La scena della trasfigurazione indica dunque che i tempi messianici sono venuti.
Il tema delle capanne nella festa delle tende/tabernacoli appariva realizzato nella venuta di Cristo.

**[L'ingresso messianico in Gerusalemme e il Salmo 117/118]**
Questo nuovo [pag. 460] aspetto della liturgia delle tende/tabernacoli illumina un altro episodio della vita del Signore: **l'ingresso in Gerusalemme** il giorno delle Palme.
S'è parlato del carattere messianico della processione intorno all'altare il settimo giorno della festa, caratterizzata dallo scuotimento dei *lulab* e del canto dell'*Hosanna* e del *Benedictus* del **Salmo 117/118**. Ebbene, proprio questi motivi liturgici ci vengono riproposti dalla scena delle palme.
La folla accompagna l'ingresso di Gesù, sull'asino che, secondo **Zaccaria** (9, 9), era appunto la cavalcatura del re messianico, agitando rami di palma (Gv 12, 13) e cantando i due versetti del **Salmo 117/ 118**: *Hosanna. Benedictus qui venit in nomine Domini* (12, 15). Il significato della scena è chiaro: essa indica che l'avvento del Messia, prefigurato dalla solenne processione del settimo giorno della festa delle tende/tabernacoli, è attuato nella persona di Cristo.
Vale la pena di aggiungere che, come per la trasfigurazione, si tratta di una realizzazione soltanto provvisoria della festa delle tende/tabernacoli; il mistero della Parusia gloriosa è stato intravvisto, ma è scomparso poi, essendone la manifestazione riservata alla fine dei tempi. È insomma quanto intende Gesù allorchè ricorda come la vera festa delle tende/tabernacoli, quando sarà cantato il **Salmo 117/118**, è riservata a più tardi: *Non mi vedrete ormai più finché canterete Benedictus qui venit in nomine Domini* (Mt 23, 39).
E come osserverà profondamente **Metodio** a proposito della festa delle tende/tabernacoli: *La Legge è figura ed ombra dell'immagine, cioè del Vangelo; e l'immagine, il Vangelo, lo è a sua volta della realtà* (*Conv*. 115, 26-27). La scena delle palme, adombrata nella festa delle tende/tabernacoli, rappre- [pag. 461] -senta [rappresenta] a sua volta la Parusia gloriosa. E il versetto *Benedictus* accompagna ciascuna di queste parusie.

[527] La relazione tra la trasfigurazione e la Parusia era stata chiaramente indicata dalla 2Pt 1, 18.

**[L'Apocalisse]**

Del resto, non solo del **Salmo 117/118** il Nuovo Testamento dà una interpretazione escatologica. **Giovanni**, nell'Apocalisse, si vale dell'intera liturgia delle tende/tabernacoli per descrivere la processione degli eletti intorno all'altare celeste. E tale liturgia è effettivamente riconoscibile nel passo dell'Ap **7**, 9-17 che descrive l'immensa folla riunita davanti al trono dell'Agnello. Molti sono infatti gli elementi che si riferiscono alla festa in questione; le palme (***foinìkes***) recate in mano,[528] le vesti bianche che evocano quella indossata da Cristo alla trasfigurazione (7, 9), il tenda/tabernacolo dove il Signore è circondato dagli eletti (***skenosei***) (7, 15), le fonti di acqua viva cui essi si ristorano (7, 17). La visione escatologica presenta insomma, in secondo piano, la proiezione di quella prima realizzazione della processione delle tende/tabernacoli che, sul piano del Vangelo, era l'episodio delle palme.

S'è già segnalato come nella scena dell'Apocalisse le fonti d'acqua alludessero alla festa delle tende/tabernacoli. Infatti, come s'è appena detto, le acque attinte alla piscina di Siloe, che servivano alle abluzioni nel tempio nei sette giorni della festa, ne rappresentavano un rito caratteristico.

**[Fiumi d'acqua viva]**

Vi è però un **terzo episodio** evangelico in cui è evocata la festa delle tende/tabernacoli, e precisamente in occasione di tale rito: ne riferisce san **Giovanni**: *Nell'ultimo giorno poi, il più solenne della festa, Gesù, ritto in piedi, a gran voce diceva: Se qual-* [pag. 462] *-cuno* [qualcuno] *ha sete venga a me, e beva chi ha fede in me; come dice la Scrittura: 'fiumi d'acqua viva scorreranno dal suo ventrè* (7, 37-38):[529] La maggior parte dei commentatori riconosce concordemente nell'immagine usata da Gesù un'allusione alle abluzioni d'acqua l'ultimo giorno della festa delle tende/tabernacoli.

Queste abluzioni sono originariamente in relazione con i riti stagionali di invocazione della pioggia. Ma, nella trasposizione storica della festa del giudaismo, esse evocavano la fonte d'acqua viva fatta scaturire da JHVH nel deserto al tempo dell'**esodo**, quando gli Ebrei abitavano le tende/tabernacoli. E il rito, ricordando tale avvenimento passato, annunciava una nuova effusione d'acqua viva alla fine dei tempi. Mostrando che da sè dovrà zampillare l'acqua viva, Cristo si presenta allora come la realtà prefigurata dalla festa delle tende/tabernacoli. E ancora più

[528] Osserviamo che solo **Giovanni** aveva notato che, nella scena delle palme, queste venivano recate in mano (12, 13).
[529] Sulle diverse interpretazioni di questo vers. Vedi Hugo RAHNER, *Flumina de ventre Christi*, in "Biblica", 1941, pp. 269 ss.

precisamente, l'Evangelista indicava nell'acqua viva il simbolo dell'effusione escatologica dello Spirito Santo che avrà *luogo quando Cristo sarà glorificato* (7, 39).[530]

**[Tracce della festa delle Tende]**

Si è così giunti ad una seconda tappa. Abbiamo visto dapprima come i tre riti della festa delle tende/tabernacoli avessero assunto nel giudaismo un significato escatologico: le capanne di fronde, la processione accompagnata dal *lulab* e dall'*hosanna*, le abluzioni d'acqua viva. S'è visto poi come tre episodi del Nuovo Testamento mostrassero la realizzazione nella persona di Cristo di quella simbolica escatologica dei riti. Resta da vedere come i Padri [pag. 463] indichino la continuità di tale tipologia nella liturgia della Chiesa.

Come s'è osservato, il Nuovo Testamento si limitava ad affermare che le realtà escatologiche, prefigurate dalle tende/tabernacoli, erano già realizzate in Cristo. Quando si trattava di Pasqua e della Pentecoste i Padri ci hanno mostrato che tale realizzazione continuava nella Chiesa con il ciclo liturgico. Si arriva così a quello che può dirsi il problema peculiare della festa delle tende/tabernacoli essa non vanta un equivalente vero e proprio nel ciclo liturgico cristiano. Significa che non ne troviamo traccia alcuna? È l'ultimo problema da considerare.

**[Figura dell'anno liturgico]**

Una prima indicazione ci è fornita da **Didimo il Cieco**. La festa delle tende/tabernacoli è considerata come la **figura dell'anno liturgico** nel suo insieme: *Gli Ebrei con la solennità della **Skenopeghìa** preannunciavano in figura* (***mystikos***) *le sinassi delle sante Chiese e dei **Martyria** che con la fede e le buone opere ci guidano alle tende/tabernacoli del cielo. È a proposito di queste che colui che li ha eretti diceva: Adoperate le inique ricchezze a farvi degli amici che vi accolgano, quando morrete, nelle tende/tabernacoli eterni* (PG 39, 721 A).

La festa delle tende/tabernacoli si riferisce qui all'insieme delle domeniche e, specialmente, al tempo dopo la Pentecoste, che è appunto quello durante il quale essa aveva luogo e in cui è ancora fatta allusione ad essa: il **sabato delle quattro tempora di settembre**. Commemorando il tempo della traversata del deserto, tra l'**esodo** dall'Egitto e la terra promessa, essa sarebbe dunque la figura della. vita

[530] Questo tema è ripreso da **Cirillo Aless**.: La fonte d'acqua della festa delle tende/tabernacoli è il Cristo spirituale e celeste che irrora con le fontane celesti coloro che lo ricevono (*de Ad*., 68, 1109 A).

della Chiesa, tra il battesimo ed il cielo, che li- [pag. 464] -turgicamente [liturgicamente] corrisponde al periodo successivo alla Pentecoste.

**[Festa delle Tende e Natale, Epifania]**

Si sarebbe potuto procedere più oltre fino a stabilire una corrispondenza tra la festa delle tende/tabernacoli e una solennità cristiana? Un tentativo in questo senso è rappresentato dal *Sermone sulla Natività di Cristo* di **Gregorio di Nissa** (PG 46, 1129-1130). Il che può a prima vista sorprendere non riuscendosi ad intravedere chiaramente la relazione liturgica tra la festa delle tende/tabernacoli e quella del Natale.

Non bisogna tuttavia dimenticare che, nel IV secolo, la festa del 25 dicembre ha carattere essenzialmente ideale: non si riallaccia cioè ad un episodio della vita di Cristo quanto ad un aspetto della cristologia. Aspetto che è quello della manifestazione del Messia: secondo il **Salmo 117/118**, l'oggetto essenziale prefigurato dalla festa delle tende/tabernacoli. Proprio di **Gregorio** è il tentativo di riallacciare la terza grande festa del ciclo liturgico cristiano, quella del 25 dicembre (o del 6 gennaio) alla terza del ciclo liturgico ebraico, che veniva a mancare finora di un equivalente. Tentativo interessante ma destinato a non essere seguito, e di cui la liturgia non conserva traccia.

Il primo elemento dell'interpretazione di **Gregorio** è quello messianico. Come s'è detto, questo elemento caratterizza la festa delle tende/tabernacoli quale è stata descritta nel **Salmo** 117/118. Essa appare come l'espressione dell'attesa del Messia e il simbolo del suo avvento, tema ripreso da **Gregorio**: la festa delle tende/tabernacoli figura la venuta del Messia ed è stata realizzata con questa. *Dice il profeta Davide che il Dio dell'universo, il Signore del mondo ci si è manifestato* (***epéfanen***) *onde fondare la festa solenne nelle macchie di fronde* [pag. 465] (***pyknazòmena***, **Salmo 117/118**, 27). *E col termine* ***pyknazòmena*** *egli designa appunto la festa delle tende/tabernacoli da lungo tempo istituita, secondo la tradizione mosaica*.[531] *Ma annunciata da sempre, essa non era ancora realizzata. Infatti, se la realtà era prefigurata negli avvenimenti simbolici, il vero costruttore delle tende/tabernacoli non era ancora venuto. È per concludere tale festa conformemente alla. parola del profeta, che il Dio e Signore dell'universo si è manifestato* (**epéfanen**) *a noi* (*de Anima*: PG 46, 132 B).

[531] Si noterà che Cregorio sa che il **Salmo 117/118** è relativo alla festa delle tende/tabernacoli.

Il punto di partenza di **Gregorio** è qui 1'espressione *si è manifestato* (***epéfanen***). Il **Salmo** delle tende/tabernacoli annunciava questa *epifania* - la stessa che si realizza nella persona di Gesù. E appunto la festa dell'*Epifania*, quella del 25 dicembre e del 6 gennaio, commemora tale manifestazione.

Su questo punto insisterà il *Sermone della Natività*, riallacciando più particolarmente tale manifestazione al fatto dell'incarnazione: *Il soggetto della festa odierna* (25 dicembre) *è la vera festa delle tende/tabernacoli. Oggi, il tenda/tabernacolo umano e infatti costruito da colui che ha rivestito la natura umana in considerazione di noi tutti. Le nostre tende/tabernacoli, già abbattuti dalla morte, vengono riedificati da colui che in origine, ha costruito la nostra casa. Perciò, all'unisono con Davide, intoniamo noi pure il Salmo:* ***Benedetto colui che viene nel nome del Signore****. Come viene? Non per nave o su di un carro. Ma è introdotto alla vita umana dalla Vergine immacolata. Nostro Signore si è manifestato* (***epéfanen***) *onde fondare* [pag. 466] *la festa solenne nelle tende/tabernacoli, fino alle ali dell'altare* (PG 46, 1129 B-C).

L'avvento di Cristo, la sua nascita, è dunque interpretata come la vera festa delle tende/tabernacoli. Appare qui un nuovo motivo: le ***skenài***, le tende/tabernacoli umani costruiti in origine erano stati abbattuti dal peccato. L'interpretazione deriva da **Metodio**, che segue **Gregorio**.[532] Cristo è venuto a riscattarli, a restaurare l'umana matura, a inaugurare la vera festa delle tende/tabernacoli già prefigurata nella liturgia ebraica.

L'inaugurazione di questa ***Skenopeghìa*** è l'incarnazione stessa in cui, secondo san **Giovanni**, Cristo ha edificato il tenda/tabernacolo al suo stesso corpo (***eskenosen***) (Gv 1, 14).

Sembra accertato che proprio questo termine costituisce il *ponte* tra la festa delle ***skenài***, e quella della natività di Cristo.[533] In tal modo riesce a fonderglisi un nuovo tema che, riallacciandosi ad un'altra linea di pensiero ideologica, era estraneo al tema biblica della festa delle tende/tabernacoli.

Osserviamo come **Gregorio** fondi la sua interpretazione della festa, non solo sull'espressione ***apparuit nobis***, come nel *de Anima*, ma anche sul versetto: *Benedetto colui che viene nel nome, del Signore*, che esprime infatti il saluto messianico propriamente detto. S'è visto il Vangelo applicarlo all'ingresso

[532] *Le prescrizioni del Levitico riguardanti la festa delle tende/tabernacoli simboleggiano la risurrezione dei nostri corpi* (*Conv.* 113, 24). Il paragone dei corpi con le tende/tabernacoli (= tende) sembra derivare da Platone (*Axiochos*, 365 E). Esso c passato nella Sapienza greca (9, 15) donde **Paolo** ha potuto mutuarlo (2Cor 5, 2-8).

[533] **Eusebio** (*Dem. E*Vedi 9: PG 27, 1173 D) indica il corpo di Cristo come uno *skenòma.*

trionfale del giorno delle Palme ed alla Parusia finale. **Gregorio** di [pag. 467] Nissa lo applica a sua volta alla **prima Parusia**, di Cristo nella carne.
Se si ricorda come con tale versetto la liturgia saluti Cristo nella sua **venuta eucaristica**, esso apparirà come il versetto messianico per eccellenza, il canto che scandisce le parusie successive, nelle epoche successive della storia della salvezza.

**[Ritrovata unità della creazione]**
Ma **Gregorio di Nissa** non pone l'accento solo sulle figurazioni dell'avvento del Messia con la costruzione delle tende/tabernacoli, ma anche su un'altra figurazione escatologica: la **ricostruzione dell'unità della creazione** spirituale distrutta col peccato. Un elemento liturgico ed un versetto del **Salmo 117** ne costituiscono la figurazione; la processione solenne della festa delle tende/tabernacoli intorno all'altare ed il versetto: *Constituite diem solemnem (in condensis) usque ad cornu altaris.* La processione intorno all'altare accompagnata dal canto dei salmi gli appare come la figura del coro ricostituito dell'intera creazione, ahorchè gli uomini uniranno la loro voce a quella degli angeli.[534]
Il ***Sermone sulla Natività*** si esprime in questi termini: *Noi non ignoriamo, fratelli, il mistero racchiuso in questo versetto del **Salmo**, cioè che la creazione tutta è un solo santuario del Dio della creazione. Ma quando apparve il peccato, le labbra di coloro che ne erano stati toccati si chiusero, il coro di quanti celebravano la festa si interruppe e la natura umana cessò di parteciparvi con la natura angelica... Ma le parole della verità hanno risuonato alle orecchie che si erano chiuse, così da formare una sola festa armoniosa costituita dall'unione in un unico fascio* (***pyknazómenon***) *in occasione della festa delle tende/tabernacoli, della creazione inferiore con le* [pag. 468] *potenze sublimi che circondano l'altare celeste. Le ali dell'altare celeste sono infatti le sublimi ed eminenti potenze della natura spirituale, i Principati, le Potestà, i Troni, e le Dominazioni cui la natura umana è riunita con la **Skenopeghìa** in una festa comune* (PG 46, 1129-1130).
Questo tema della ricostituzione del pleroma della creazione spirituale è caro a **Gregorio di Nissa** che vi ritornerà più volte.[535] La sua relazione particolare con la festa delle tende/tabernacoli può essere stata suggerita dalla liturgia celeste

[534] Vedi **Ilario**, *In Psalm. 136*: PL 9, 780 B.

[535]

dell'Apocalisse, dove i santi e gli angeli appaiono riuniti intorno all'altare celeste. Più direttamente si vede a quale elemento del ***Salmo 117/118*** **Gregorio** la riallacci. La creazione angelica gli appare simboleggiata dalle ali dell'altare. Di questa esegesi del vers. 27 del nostro **Salmo** ritroveremo altri esempi (**Atanasio** (?), *Sel. Psalm.*: PG 27, 480 B).
Quanto all'unione degli uomini con gli angeli essa si riallaccia principalmente alla processione circolare intorno all'altare, figura della restaurazione del coro celeste. Secondariamente, **Gregorio** la ricollega al ***lulab***, al mazzo fatto di fronde diverse, indicato nel **Salmo** con l'espressione condensa (*pyknazómena*), che figura l'unione delle diverse creature spirituali.

**[Conclusione]**
Il tentativo di **Gregorio di Nissa** non ebbe alcun seguito. Osserveremo tuttavia come il *Graduale della seconda messa di Natale* contenga tre versetti del **Salmo**, e precisamente quelli che il nostro Autore applicava alla Natività: i versetti 28-29 e 23. A Natale la tenda/taber- [pag. 469] -nacolo [tabernacolo] escatologico fu appunto eretta per la prima volta, quando il Verbo *ha stabilito la sua tenda/tabernacolo tra noi*, ed è stata restaurata l'unità degli angeli con gli uomini, allorché gli angeli vennero a visitare i pastori.
La festa delle tende/tabernacoli non è tuttavia legata interamente ad alcun mistero della vita di Cristo. Si deve forse al fatto che essa è connessa, più di qualsiasi altra festa, all'unico di tali misteri che non sia ancora realizzato: quello dell'ultima Parusia.
Se questo **mistero della sovranità di Cristo sulla storia** dovesse essere un giorno celebrato liturgicamente, i testi del Levitico e del Vangelo, i versetti del ***Salmo 117/118*** e le letture di **Gregorio di Nissa** e di **Cirillo** d'Alessandria potrebbero comporne il più meraviglioso degli uffici.

.Finis.

[Al termine di questo lavoro usiamo volentieri la frase conclusiva dell'amanuense autore del Sacramentario Gelasiano: **Sicut navigantibus dulcis est portus sic scriptori novissimmus versus** (f. 245v)**]**



# *Testi biblici interattivi*

Estratto dimostrativo.

## Latino Vulgata

Scegliamo di proposito il testo latino della Vulgata gerominiana
per la sua riconosciuta fedeltà al testo ebraico e greco (LXX).
I links colorati consentono l'immediata lettura delle corrispondenze latine
offrendo utilissime indicazioni interpretative,
ben collocate nel complesso gioco delle relazioni testuali e dei loro contenuti.

**Genesi 1-9; 15-22.**

Esodo 12-13

Lev 1-3

Deut 26-28

### Genesis 1-9; 15-22

1.
*1* in principio creavit Deus caelum et terram
*2* terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi et spiritus Dei ferebatur super aquas
*3* dixitque Deus fiat lux et facta est lux
*4* et vidit Deus lucem quod esset bona et divisit lucem ac tenebras
*5* appellavitque lucem diem et tenebras noctem factumque est vespere et mane dies unus
*6* dixit quoque Deus fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis
*7* et fecit Deus firmamentum divisitque aquas quae erant sub firmamento ab his quae erant super firmamentum et factum est ita
*8* vocavitque Deus firmamentum caelum et factum est vespere et mane dies secundus
*9* dixit vero Deus congregentur aquae quae sub caelo sunt in locum unum et appareat arida factumque est ita
*10* et vocavit Deus aridam terram congregationesque aquarum appellavit maria et vidit Deus quod esset bonum
*11* et ait germinet terra herbam virentem et facientem semen et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum cuius semen in semet ipso sit super terram et factum est ita
*12* et protulit terra herbam virentem et adferentem semen iuxta genus suum lignumque faciens fructum et habens unumquodque sementem secundum speciem suam et vidit Deus quod esset bonum
*13* factumque est vespere et mane dies tertius
*14* dixit autem Deus fiant luminaria in firmamento caeli ut dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos
*15* ut luceant in firmamento caeli et inluminent terram et factum est ita
*16* fecitque Deus duo magna luminaria luminare maius ut praeesset diei et luminare minus ut praeesset nocti et stellas
*17* et posuit eas in firmamento caeli ut lucerent super terram
*18* et praeessent diei ac nocti et dividerent lucem ac tenebras et vidit Deus quod esset bonum
*19* et factum est vespere et mane dies quartus
*20* dixit etiam Deus producant aquae reptile animae viventis et volatile super terram sub firmamento caeli
*21* creavitque Deus cete grandia et omnem animam viventem atque motabilem quam produxerant aquae in species suas et omne volatile secundum genus suum et vidit Deus quod esset bonum
*22* benedixitque eis dicens crescite et multiplicamini et replete aquas maris avesque multiplicentur super terram
*23* et factum est vespere et mane dies quintus
*24* dixit quoque Deus producat terra animam viventem in genere suo iumenta et reptilia et bestias terrae secundum species suas factumque est ita
*25* et fecit Deus bestias terrae iuxta species suas et iumenta et omne reptile terrae in genere suo et vidit Deus quod esset bonum
*26* et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili quod movetur in terra
*27* et creavit Deus hominem ad imaginem suam ad imaginem Dei creavit illum masculum et feminam creavit eos
*28* benedixitque illis Deus et ait crescite et multiplicamini et replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et universis animantibus quae moventur super terram
*29* dixitque Deus ecce dedi vobis omnem herbam adferentem semen super terram et universa ligna quae habent in semet ipsis sementem generis sui ut sint vobis in escam
*30* et cunctis animantibus terrae omnique volucri caeli et universis quae moventur in terra et in quibus est anima vivens ut habeant ad vescendum et factum est ita

31 viditque Deus cuncta quae fecit et erant valde bona et factum est vespere et mane dies sextus

2.
1 igitur perfecti sunt caeli et terra et omnis ornatus eorum
2 conplevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat
3 et benedixit diei septimo et sanctificavit illum quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret
4 istae generationes caeli et terrae quando creatae sunt in die quo fecit Dominus Deus caelum et terram
5 et omne virgultum agri antequam oreretur in terra omnemque herbam regionis priusquam germinaret non enim pluerat Dominus Deus super terram et homo non erat qui operaretur terram
6 sed fons ascendebat e terra inrigans universam superficiem terrae
7 formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem
8 plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a principio in quo posuit hominem quem formaverat
9 produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu et ad vescendum suave lignum etiam vitae in medio paradisi lignumque scientiae boni et mali
10 et fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad inrigandum paradisum qui inde dividitur in quattuor capita
11 nomen uni Phison ipse est qui circuit omnem terram Evilat ubi nascitur aurum
12 et aurum terrae illius optimum est ibique invenitur bdellium et lapis onychinus
13 et nomen fluvio secundo Geon ipse est qui circuit omnem terram Aethiopiae
14 nomen vero fluminis tertii Tigris ipse vadit contra Assyrios fluvius autem quartus ipse est Eufrates
15 tulit ergo Dominus Deus hominem et posuit eum in paradiso voluptatis ut operaretur et custodiret illum
16 praecepitque ei dicens ex omni ligno paradisi comede
17 de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris
18 dixit quoque Dominus Deus non est bonum esse hominem solum faciamus ei adiutorium similem sui
19 formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terrae et universis volatilibus caeli adduxit ea ad Adam ut videret quid vocaret ea omne enim quod vocavit Adam animae viventis ipsum est nomen eius
20 appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia et universa volatilia caeli et omnes bestias terrae Adam vero non inveniebatur adiutor similis eius
21 inmisit ergo Dominus Deus soporem in Adam cumque obdormisset tulit unam de costis eius et replevit carnem pro ea
22 et aedificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam in mulierem et adduxit eam ad Adam
23 dixitque Adam hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea haec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est
24 quam ob rem relinquet homo patrem suum et matrem et adherebit uxori suae et erunt duo in carne una
25 erant autem uterque nudi Adam scilicet et uxor eius et non erubescebant

3.
1 sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus qui dixit ad mulierem cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi
2 cui respondit mulier de fructu lignorum quae sunt in paradiso vescemur
3 de fructu vero ligni quod est in medio paradisi praecepit nobis Deus ne comederemus et ne tangeremus illud ne forte moriamur
4 dixit autem serpens ad mulierem nequaquam morte moriemini
5 scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum
6 vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile et tulit de fructu illius et comedit deditque viro suo qui comedit
7 et aperti sunt oculi amborum cumque cognovissent esse se nudos consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata
8 et cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso ad auram post meridiem abscondit se Adam et uxor eius a facie Domini Dei in medio ligni paradisi
9 vocavitque Dominus Deus Adam et dixit ei ubi es
10 qui ait vocem tuam audivi in paradiso et timui eo quod nudus essem et abscondi me
11 cui dixit quis enim indicavit tibi quod nudus esses nisi quod ex ligno de quo tibi praeceperam ne comederes comedisti
12 dixitque Adam mulier quam dedisti sociam mihi dedit mihi de ligno et comedi
13 et dixit Dominus Deus ad mulierem quare hoc fecisti quae respondit serpens decepit me et comedi
14 et ait Dominus Deus ad serpentem quia fecisti hoc maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae super pectus tuum gradieris et terram comedes cunctis diebus vitae tuae
15 inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius
16 mulieri quoque dixit multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos in dolore paries filios et sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui
17 ad Adam vero dixit quia audisti vocem uxoris tuae et comedisti de ligno ex quo praeceperam tibi ne comederes maledicta terra in opere tuo in laboribus comedes eam cunctis diebus vitae tuae
18 spinas et tribulos germinabit tibi et comedes herbas terrae
19 in sudore vultus tui vesceris pane donec revertaris in terram de qua sumptus es quia pulvis es et in pulverem reverteris
20 et vocavit Adam nomen uxoris suae Hava eo quod mater esset cunctorum viventium
21 fecit quoque Dominus Deus Adam et uxori eius tunicas pellicias et induit eos

22 et ait ecce Adam factus est quasi unus ex nobis sciens bonum et malum nunc ergo ne forte mittat manum suam et sumat etiam de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum
23 emisit eum Dominus Deus de paradiso voluptatis ut operaretur terram de qua sumptus est
24 eiecitque Adam et conlocavit ante paradisum voluptatis cherubin et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitae

4.
1 Adam vero cognovit Havam uxorem suam quae concepit et peperit Cain dicens possedi hominem per Dominum
2 rursusque peperit fratrem eius Abel fuit autem Abel pastor ovium et Cain agricola
3 factum est autem post multos dies ut offerret Cain de fructibus terrae munera Domino
4 Abel quoque obtulit de primogenitis gregis sui et de adipibus eorum et respexit Dominus ad Abel et ad munera eius
5 ad Cain vero et ad munera illius non respexit iratusque est Cain vehementer et concidit vultus eius
6 dixitque Dominus ad eum quare maestus es et cur concidit facies tua
7 nonne si bene egeris recipies sin autem male statim in foribus peccatum aderit sed sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius
8 dixitque Cain ad Abel fratrem suum egrediamur foras cumque essent in agro consurrexit Cain adversus Abel fratrem suum et interfecit eum
9 et ait Dominus ad Cain ubi est Abel frater tuus qui respondit nescio num custos fratris mei sum
10 dixitque ad eum quid fecisti vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra
11 nunc igitur maledictus eris super terram quae aperuit os suum et suscepit sanguinem fratris tui de manu tua
12 cum operatus fueris eam non dabit tibi fructus suos vagus et profugus eris super terram
13 dixitque Cain ad Dominum maior est iniquitas mea quam ut veniam merear
14 ecce eicis me hodie a facie terrae et a facie tua abscondar et ero vagus et profugus in terra omnis igitur qui invenerit me occidet me
15 dixitque ei Dominus nequaquam ita fiet sed omnis qui occiderit Cain septuplum punietur posuitque Dominus Cain signum ut non eum interficeret omnis qui invenisset eum
16 egressusque Cain a facie Domini habitavit in terra profugus ad orientalem plagam Eden
17 cognovit autem Cain uxorem suam quae concepit et peperit Enoch et aedificavit civitatem vocavitque nomen eius ex nomine filii sui Enoch
18 porro Enoch genuit Irad et Irad genuit Maviahel et Maviahel genuit Matusahel et Matusahel genuit Lamech
19 qui accepit uxores duas nomen uni Ada et nomen alteri Sella
20 genuitque Ada Iabel qui fuit pater habitantium in tentoriis atque pastorum
21 et nomen fratris eius Iubal ipse fuit pater canentium cithara et organo
22 Sella quoque genuit Thubalcain qui fuit malleator et faber in cuncta opera aeris et ferri soror vero Thubalcain Noemma
23 dixitque Lamech uxoribus suis Adae et Sellae audite vocem meam uxores Lamech auscultate sermonem meum quoniam occidi virum in vulnus meum et adulescentulum in livorem meum
24 septuplum ultio dabitur de Cain de Lamech vero septuagies septies
25 cognovit quoque adhuc Adam uxorem suam et peperit filium vocavitque nomen eius Seth dicens posuit mihi Deus semen aliud pro Abel quem occidit Cain
26 sed et Seth natus est filius quem vocavit Enos iste coepit invocare nomen Domini

6.
1 cumque coepissent homines multiplicari super terram et filias procreassent
2 videntes filii Dei filias eorum quod essent pulchrae acceperunt uxores sibi ex omnibus quas elegerant
3 dixitque Deus non permanebit spiritus meus in homine in aeternum quia caro est eruntque dies illius centum viginti annorum
4 gigantes autem erant super terram in diebus illis postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum illaeque genuerunt isti sunt potentes a saeculo viri famosi
5 videns autem Deus quod multa malitia hominum esset in terra et cuncta cogitatio cordis intenta esset ad malum omni tempore
6 paenituit eum quod hominem fecisset in terra et tactus dolore cordis intrinsecus
7 delebo inquit hominem quem creavi a facie terrae ab homine usque ad animantia a reptili usque ad volucres caeli paenitet enim me fecisse eos
8 Noe vero invenit gratiam coram Domino
9 hae generationes Noe Noe vir iustus atque perfectus fuit in generationibus suis cum Deo ambulavit
10 et genuit tres filios Sem Ham et Iafeth
11 corrupta est autem terra coram Deo et repleta est iniquitate
12 cumque vidisset Deus terram esse corruptam omnis quippe caro corruperat viam suam super terram
13 dixit ad Noe finis universae carnis venit coram me repleta est terra iniquitate a facie eorum et ego disperdam eos cum terra
14 fac tibi arcam de lignis levigatis mansiunculas in arca facies et bitumine linies intrinsecus et extrinsecus
15 et sic facies eam trecentorum cubitorum erit longitudo arcae quinquaginta cubitorum latitudo et triginta cubitorum altitudo illius

16 fenestram in arca facies et in cubito consummabis summitatem ostium autem arcae pones ex latere deorsum cenacula et tristega facies in ea
17 ecce ego adducam diluvii aquas super terram ut interficiam omnem carnem in qua spiritus vitae est subter caelum universa quae in terra sunt consumentur
18 ponamque foedus meum tecum et ingredieris arcam tu et filii tui uxor tua et uxores filiorum tuorum tecum
19 et ex cunctis animantibus universae carnis bina induces in arcam ut vivant tecum masculini sexus et feminini
20 de volucribus iuxta genus suum et de iumentis in genere suo et ex omni reptili terrae secundum genus suum bina de omnibus ingredientur tecum ut possint vivere
21 tolles igitur tecum ex omnibus escis quae mandi possunt et conportabis apud te et erunt tam tibi quam illis in cibum
22 fecit ergo Noe omnia quae praeceperat illi Deus

7.
1 dixitque Dominus ad eum ingredere tu et omnis domus tua arcam te enim vidi iustum coram me in generatione hac
2 ex omnibus animantibus mundis tolle septena septena masculum et feminam de animantibus vero non mundis duo duo masculum et feminam
3 sed et de volatilibus caeli septena septena masculum et feminam ut salvetur semen super faciem universae terrae
4 adhuc enim et post dies septem ego pluam super terram quadraginta diebus et quadraginta noctibus et delebo omnem substantiam quam feci de superficie terrae
5 fecit ergo Noe omnia quae mandaverat ei Dominus
6 eratque sescentorum annorum quando diluvii aquae inundaverunt super terram
7 et ingressus est Noe et filii eius uxor eius et uxores filiorum eius cum eo in arcam propter aquas diluvii
8 de animantibus quoque mundis et inmundis et de volucribus et ex omni quod movetur super terram
9 duo et duo ingressa sunt ad Noe in arcam masculus et femina sicut praeceperat Deus Noe
10 cumque transissent septem dies aquae diluvii inundaverunt super terram
11 anno sescentesimo vitae Noe mense secundo septimodecimo die mensis rupti sunt omnes fontes abyssi magnae et cataractae caeli apertae sunt
12 et facta est pluvia super terram quadraginta diebus et quadraginta noctibus
13 in articulo diei illius ingressus est Noe et Sem et Ham et Iafeth filii eius uxor illius et tres uxores filiorum eius cum eis in arcam
14 ipsi et omne animal secundum genus suum universaque iumenta in genus suum et omne quod movetur super terram in genere suo cunctumque volatile secundum genus suum universae aves omnesque volucres
15 ingressae sunt ad Noe in arcam bina et bina ex omni carne in qua erat spiritus vitae
16 et quae ingressa sunt masculus et femina ex omni carne introierunt sicut praeceperat ei Deus et inclusit eum Dominus de foris
17 factumque est diluvium quadraginta diebus super terram et multiplicatae sunt aquae et elevaverunt arcam in sublime a terra
18 vehementer inundaverunt et omnia repleverunt in superficie terrae porro arca ferebatur super aquas
19 et aquae praevaluerunt nimis super terram opertique sunt omnes montes excelsi sub universo caelo
20 quindecim cubitis altior fuit aqua super montes quos operuerat
21 consumptaque est omnis caro quae movebatur super terram volucrum animantium bestiarum omniumque reptilium quae reptant super terram universi homines
22 et cuncta in quibus spiraculum vitae est in terra mortua sunt
23 et delevit omnem substantiam quae erat super terram ab homine usque ad pecus tam reptile quam volucres caeli et deleta sunt de terra remansit autem solus Noe et qui cum eo erant in arca
24 obtinueruntque aquae terras centum quinquaginta diebus

8.
1 recordatus autem Deus Noe cunctarumque animantium et omnium iumentorum quae erant cum eo in arca adduxit spiritum super terram et inminutae sunt aquae
2 et clausi sunt fontes abyssi et cataractae caeli et prohibitae sunt pluviae de caelo
3 reversaeque aquae de terra euntes et redeuntes et coeperunt minui post centum quinquaginta dies
4 requievitque arca mense septimo vicesima septima die mensis super montes Armeniae
5 at vero aquae ibant et decrescebant usque ad decimum mensem decimo enim mense prima die mensis apparuerunt cacumina montium
6 cumque transissent quadraginta dies aperiens Noe fenestram arcae quam fecerat dimisit corvum
7 qui egrediebatur et revertebatur donec siccarentur aquae super terram
8 emisit quoque columbam post eum ut videret si iam cessassent aquae super faciem terrae
9 quae cum non invenisset ubi requiesceret pes eius reversa est ad eum in arcam aquae enim erant super universam terram extenditque manum et adprehensam intulit in arcam
10 expectatis autem ultra septem diebus aliis rursum dimisit columbam ex arca
11 at illa venit ad eum ad vesperam portans ramum olivae virentibus foliis in ore suo intellexit ergo Noe quod cessassent aquae super terram
12 expectavitque nihilominus septem alios dies et emisit columbam quae non est reversa ultra ad eum

13 igitur sescentesimo primo anno primo mense prima die mensis inminutae sunt aquae super terram et aperiens Noe tectum arcae aspexit viditque quod exsiccata esset superficies terrae
14 mense secundo septima et vicesima die mensis arefacta est terra
15 locutus est autem Deus ad Noe dicens
16 egredere de arca tu et uxor tua filii tui et uxores filiorum tuorum tecum
17 cuncta animantia quae sunt apud te ex omni carne tam in volatilibus quam in bestiis et in universis reptilibus quae reptant super terram educ tecum et ingredimini super terram crescite et multiplicamini super eam
18 egressus est ergo Noe et filii eius uxor illius et uxores filiorum eius cum eo
19 sed et omnia animantia iumenta et reptilia quae repunt super terram secundum genus suum arcam egressa sunt
20 aedificavit autem Noe altare Domino et tollens de cunctis pecoribus et volucribus mundis obtulit holocausta super altare
21 odoratusque est Dominus odorem suavitatis et ait ad eum nequaquam ultra maledicam terrae propter homines sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adulescentia sua non igitur ultra percutiam omnem animantem sicut feci
22 cunctis diebus terrae sementis et messis frigus et aestus aestas et hiemps nox et dies non requiescent

9.
1 benedixitque Deus Noe et filiis eius et dixit ad eos crescite et multiplicamini et implete terram
2 et terror vester ac tremor sit super cuncta animalia terrae et super omnes volucres caeli cum universis quae moventur in terra omnes pisces maris manui vestrae traditi sunt
3 et omne quod movetur et vivit erit vobis in cibum quasi holera virentia tradidi vobis omnia
4 excepto quod carnem cum sanguine non comedetis
5 sanguinem enim animarum vestrarum requiram de manu cunctarum bestiarum et de manu hominis de manu viri et fratris eius requiram animam hominis
6 quicumque effuderit humanum sanguinem fundetur sanguis illius ad imaginem quippe Dei factus est homo
7 vos autem crescite et multiplicamini et ingredimini super terram et implete eam
8 haec quoque dixit Deus ad Noe et ad filios eius cum eo
9 ecce ego statuam pactum meum vobiscum et cum semine vestro post vos
10 et ad omnem animam viventem quae est vobiscum tam in volucribus quam in iumentis et pecudibus terrae cunctis quae egressa sunt de arca et universis bestiis terrae
11 statuam pactum meum vobiscum et nequaquam ultra interficietur omnis caro aquis diluvii neque erit deinceps diluvium dissipans terram
12 dixitque Deus hoc signum foederis quod do inter me et vos et ad omnem animam viventem quae est vobiscum in generationes sempiternas
13 arcum meum ponam in nubibus et erit signum foederis inter me et inter terram
14 cumque obduxero nubibus caelum apparebit arcus meus in nubibus
15 et recordabor foederis mei vobiscum et cum omni anima vivente quae carnem vegetat et non erunt ultra aquae diluvii ad delendam universam carnem
16 eritque arcus in nubibus et videbo illum et recordabor foederis sempiterni quod pactum est inter Deum et inter omnem animam viventem universae carnis quae est super terram
17 dixitque Deus Noe hoc erit signum foederis quod constitui inter me et inter omnem carnem super terram
18 erant igitur filii Noe qui egressi sunt de arca Sem Ham et Iafeth porro Ham ipse est pater Chanaan
19 tres isti sunt filii Noe et ab his disseminatum est omne hominum genus super universam terram
20 coepitque Noe vir agricola exercere terram et plantavit vineam
21 bibensque vinum inebriatus est et nudatus in tabernaculo suo
22 quod cum vidisset Ham pater Chanaan verenda scilicet patris sui esse nuda nuntiavit duobus fratribus suis foras
23 at vero Sem et Iafeth pallium inposuerunt umeris suis et incedentes retrorsum operuerunt verecunda patris sui faciesque eorum aversae erant et patris virilia non viderunt
24 evigilans autem Noe ex vino cum didicisset quae fecerat ei filius suus minor
25 ait maledictus Chanaan servus servorum erit fratribus suis
26 dixitque benedictus Dominus Deus Sem sit Chanaan servus eius
27 dilatet Deus Iafeth et habitet in tabernaculis Sem sitque Chanaan servus eius
28 vixit autem Noe post diluvium trecentis quinquaginta annis
29 et impleti sunt omnes dies eius nongentorum quinquaginta annorum et mortuus est

15.
1 his itaque transactis factus est sermo Domini ad Abram per visionem dicens noli timere Abram ego protector tuus sum et merces tua magna nimis

2 dixitque Abram Domine Deus quid dabis mihi ego vadam absque liberis et filius procuratoris domus meae iste Damascus Eliezer
3 addiditque Abram mihi autem non dedisti semen et ecce vernaculus meus heres meus erit
4 statimque sermo Domini factus est ad eum dicens non erit hic heres tuus sed qui egredietur de utero tuo ipsum habebis heredem
5 eduxitque eum foras et ait illi suspice caelum et numera stellas si potes et dixit ei sic erit semen tuum
6 credidit Domino et reputatum est ei ad iustitiam
7 dixitque ad eum ego Dominus qui eduxi te de Ur Chaldeorum ut darem tibi terram istam et possideres eam
8 at ille ait Domine Deus unde scire possum quod possessurus sim eam
9 respondens Dominus sume inquit mihi vaccam triennem et capram trimam et arietem annorum trium turturem quoque et columbam
10 qui tollens universa haec divisit per medium et utrasque partes contra se altrinsecus posuit aves autem non divisit
11 descenderuntque volucres super cadavera et abigebat eas Abram
12 cumque sol occumberet sopor inruit super Abram et horror magnus et tenebrosus invasit eum
13 dictumque est ad eum scito praenoscens quod peregrinum futurum sit semen tuum in terra non sua et subicient eos servituti et adfligent quadringentis annis
14 verumtamen gentem cui serviturі sunt ego iudicabo et post haec egredientur cum magna substantia
15 tu autem ibis ad patres tuos in pace sepultus in senectute bona
16 generatione autem quarta revertentur huc necdum enim completae sunt iniquitates Amorreorum usque ad praesens tempus
17 cum ergo occubuisset sol facta est caligo tenebrosa et apparuit clibanus fumans et lampas ignis transiens inter divisiones illas
18 in die illo pepigit Dominus cum Abram foedus dicens semini tuo dabo terram hanc a fluvio Aegypti usque ad fluvium magnum flumen Eufraten
19 Cineos et Cenezeos et Cedmoneos
20 et Hettheos et Ferezeos Rafaim quoque
21 et Amorreos et Chananeos et Gergeseos et Iebuseos

16.
1 igitur Sarai uxor Abram non genuerat liberos sed habens ancillam aegyptiam nomine Agar
2 dixit marito suo ecce conclusit me Dominus ne parerem ingredere ad ancillam meam si forte saltem ex illa suscipiam filios cumque ille adquiesceret deprecanti
3 tulit Agar Aegyptiam ancillam suam post annos decem quam habitare coeperant in terra Chanaan et dedit eam viro suo uxorem
4 qui ingressus est ad eam at illa concepisse se videns despexit dominam suam
5 dixitque Sarai ad Abram inique agis contra me ego dedi ancillam meam in sinum tuum quae videns quod conceperit despectui me habet iudicet Dominus inter me et te
6 cui respondens Abram ecce ait ancilla tua in manu tua est utere ea ut libet adfligente igitur eam Sarai fugam iniit
7 cumque invenisset illam angelus Domini iuxta fontem aquae in solitudine qui est in via Sur
8 dixit ad eam Agar ancilla Sarai unde venis et quo vadis quae respondit a facie Sarai dominae meae ego fugio
9 dixitque ei angelus Domini revertere ad dominam tuam et humiliare sub manibus ipsius
10 et rursum multiplicans inquit multiplicabo semen tuum et non numerabitur prae multitudine
11 ac deinceps ecce ait concepisti et paries filium vocabisque nomen eius Ismahel eo quod audierit Dominus adflictionem tuam
12 hic erit ferus homo manus eius contra omnes et manus omnium contra eum et e regione universorum fratrum suorum figet tabernacula
13 vocavit autem nomen Domini qui loquebatur ad eam Tu Deus qui vidisti me dixit enim profecto hic vidi posteriora videntis me
14 propterea appellavit puteum illum puteum Viventis et videntis me ipse est inter Cades et Barad
15 peperitque Abrae filium qui vocavit nomen eius Ismahel
16 octoginta et sex annorum erat quando peperit ei Agar Ismahelem

18.
1 apparuit autem ei Dominus in convalle Mambre sedenti in ostio tabernaculi sui in ipso fervore diei
2 cumque elevasset oculos apparuerunt ei tres viri stantes propter eum quos cum vidisset cucurrit in occursum eorum de ostio tabernaculi et adoravit in terra
3 et dixit Domine si inveni gratiam in oculis tuis ne transeas servum tuum
4 sed adferam pauxillum aquae et lavate pedes vestros et requiescite sub arbore
5 ponam buccellam panis et confortate cor vestrum postea transibitis idcirco enim declinastis ad servum vestrum qui dixerunt fac ut locutus es
6 festinavit Abraham in tabernaculum ad Sarram dixitque ei adcelera tria sata similae commisce et fac subcinericios panes
7 ipse vero ad armentum cucurrit et tulit inde vitulum tenerrimum et optimum deditque puero qui festinavit et coxit illum
8 tulit quoque butyrum et lac et vitulum quem coxerat et posuit coram eis ipse vero stabat iuxta eos sub arbore
9 cumque comedissent dixerunt ad eum ubi est Sarra uxor tua ille respondit ecce in tabernaculo est

10 cui dixit revertens veniam ad te tempore isto vita comite et habebit filium Sarra uxor tua quo audito Sarra risit post ostium tabernaculi
11 erant autem ambo senes provectaeque aetatis et desierant Sarrae fieri muliebria
12 quae risit occulte dicens postquam consenui et dominus meus vetulus est voluptati operam dabo
13 dixit autem Dominus ad Abraham quare risit Sarra dicens num vere paritura sum anus
14 numquid Deo est quicquam difficile iuxta condictum revertar ad te hoc eodem tempore vita comite et habebit Sarra filium
15 negavit Sarra dicens non risi timore perterrita Dominus autem non est inquit ita sed risisti
16 cum ergo surrexissent inde viri direxerunt oculos suos contra Sodomam et Abraham simul gradiebatur deducens eos
17 dixitque Dominus num celare potero Abraham quae gesturus sum
18 cum futurus sit in gentem magnam ac robustissimam et benedicendae sint in illo omnes nationes terrae
19 scio enim quod praecepturus sit filiis suis et domui suae post se ut custodiant viam Domini et faciant iustitiam et iudicium ut adducat Dominus propter Abraham omnia quae locutus est ad eum
20 dixit itaque Dominus clamor Sodomorum et Gomorrae multiplicatus est et peccatum earum adgravatum est nimis
21 descendam et videbo utrum clamorem qui venit ad me opere conpleverint an non est ita ut sciam
22 converteruntque se inde et abierunt Sodomam Abraham vero adhuc stabat coram Domino
23 et adpropinquans ait numquid perdes iustum cum impio
24 si fuerint quinquaginta iusti in civitate peribunt simul et non parces loco illi propter quinquaginta iustos si fuerint in eo
25 absit a te ut rem hanc facias et occidas iustum cum impio fiatque iustus sicut impius non est hoc tuum qui iudicas omnem terram nequaquam facies iudicium
26 dixitque Dominus ad eum si invenero Sodomis quinquaginta iustos in medio civitatis dimittam omni loco propter eos
27 respondens Abraham ait quia semel coepi loquar ad Dominum meum cum sim pulvis et cinis
28 quid si minus quinquaginta iustis quinque fuerint delebis propter quinque universam urbem et ait non delebo si invenero ibi quadraginta quinque
29 rursumque locutus est ad eum sin autem quadraginta inventi fuerint quid facies ait non percutiam propter quadraginta
30 ne quaeso inquit indigneris Domine si loquar quid si inventi fuerint ibi triginta respondit non faciam si invenero ibi triginta
31 quia semel ait coepi loquar ad Dominum meum quid si inventi fuerint ibi viginti dixit non interficiam propter viginti
32 obsecro inquit ne irascaris Domine si loquar adhuc semel quid si inventi fuerint ibi decem dixit non delebo propter decem
33 abiit Dominus postquam cessavit loqui ad Abraham et ille reversus est in locum suum

19.
1 veneruntque duo angeli Sodomam vespere sedente Loth in foribus civitatis qui cum vidisset surrexit et ivit obviam eis adoravitque pronus in terra
2 et dixit obsecro domini declinate in domum pueri vestri et manete ibi lavate pedes vestros et mane proficiscimini in viam vestram qui dixerunt minime sed in platea manebimus
3 conpulit illos oppido ut deverterent ad eum ingressisque domum illius fecit convivium coxit azyma et comederunt
4 prius autem quam irent cubitum viri civitatis vallaverunt domum a puero usque ad senem omnis populus simul
5 vocaveruntque Loth et dixerunt ei ubi sunt viri qui introierunt ad te nocte educ illos huc ut cognoscamus eos
6 egressus ad eos Loth post tergum adcludens ostium ait
7 nolite quaeso fratres mei nolite malum hoc facere
8 habeo duas filias quae necdum cognoverunt virum educam eas ad vos et abutimini eis sicut placuerit vobis dummodo viris istis nihil faciatis mali quia ingressi sunt sub umbraculum tegminis mei
9 at illi dixerunt recede illuc et rursus ingressus es inquiunt ut advena numquid ut iudices te ergo ipsum magis quam hos adfligemus vimque faciebant Loth vehementissime iam prope erat ut refringerent fores
10 et ecce miserunt manum viri et introduxerunt ad se Loth cluseruntque ostium
11 et eos qui erant foris percusserunt caecitate a minimo usque ad maximum ita ut ostium invenire non possent
12 dixerunt autem ad Loth habes hic tuorum quempiam generum aut filios aut filias omnes qui tui sunt educ de urbe hac
13 delebimus enim locum istum eo quod increverit clamor eorum coram Domino qui misit nos ut perdamus illos
14 egressus itaque Loth locutus est ad generos suos qui accepturi erant filias eius et dixit surgite egredimini de loco isto quia delebit Dominus civitatem hanc et visus est eis quasi ludens loqui
15 cumque esset mane cogebant eum angeli dicentes surge et tolle uxorem tuam et duas filias quas habes ne et tu pariter pereas in scelere civitatis
16 dissimulante illo adprehenderunt manum eius et manum uxoris ac duarum filiarum eius eo quod parceret Dominus illi
17 et eduxerunt eum posueruntque extra civitatem ibi locutus est ad eum salva animam tuam noli respicere post tergum nec stes in omni circa regione sed in monte salvum te fac ne et tu simul pereas
18 dixitque Loth ad eos quaeso Domine mi
19 quia invenit servus tuus gratiam coram te et magnificasti misericordiam tuam quam fecisti mecum ut salvares animam meam nec possum in monte salvari ne forte adprehendat me malum et moriar
20 est civitas haec iuxta ad quam possum fugere parva et salvabor in ea numquid non modica est et vivet anima mea
21 dixitque ad eum ecce etiam in hoc suscepi preces tuas ut non subvertam urbem pro qua locutus es
22 festina et salvare ibi quia non potero facere quicquam donec ingrediaris illuc idcirco vocatum est nomen urbis illius Segor
23 sol egressus est super terram et Loth ingressus est in Segor
24 igitur Dominus pluit super Sodomam et Gomorram sulphur et ignem a Domino de caelo
25 et subvertit civitates has et omnem circa regionem universos habitatores urbium et cuncta terrae virentia

*26* respiciensque uxor eius post se versa est in statuam salis
*27* Abraham autem consurgens mane ubi steterat prius cum Domino
*28* intuitus est Sodomam et Gomorram et universam terram regionis illius viditque ascendentem favillam de terra quasi fornacis fumum
*29* cum enim subverteret Deus civitates regionis illius recordatus est Abrahae et liberavit Loth de subversione urbium in quibus habitaverat
*30* ascenditque Loth de Segor et mansit in monte duae quoque filiae eius cum eo timuerat enim manere in Segor et mansit in spelunca ipse et duae filiae eius
*31* dixitque maior ad minorem pater noster senex est et nullus virorum remansit in terra qui possit ingredi ad nos iuxta morem universae terrae
*32* veni inebriemus eum vino dormiamusque cum eo ut servare possimus ex patre nostro semen
*33* dederunt itaque patri suo bibere vinum nocte illa et ingressa est maior dormivitque cum patre at ille non sensit nec quando accubuit filia nec quando surrexit
*34* altera quoque die dixit maior ad minorem ecce dormivi heri cum patre meo demus ei bibere vinum etiam hac nocte et dormies cum eo ut salvemus semen de patre nostro
*35* dederunt et illa nocte patri vinum ingressaque minor filia dormivit cum eo et nec tunc quidem sensit quando concubuerit vel quando illa surrexerit
*36* conceperunt ergo duae filiae Loth de patre suo
*37* peperitque maior filium et vocavit nomen eius Moab ipse est pater Moabitarum usque in praesentem diem
*38* minor quoque peperit filium et vocavit nomen eius Ammon id est filius populi mei ipse est pater Ammanitarum usque hodie

20.
*1* profectus inde Abraham in terram australem habitavit inter Cades et Sur et peregrinatus est in Geraris
*2* dixitque de Sarra uxore sua soror mea est misit ergo Abimelech rex Gerarae et tulit eam
*3* venit autem Deus ad Abimelech per somnium noctis et ait ei en morieris propter mulierem quam tulisti habet enim virum
*4* Abimelech vero non tetigerat eam et ait Domine num gentem ignorantem et iustam interficies
*5* nonne ipse dixit mihi soror mea est et ipsa ait frater meus est in simplicitate cordis mei et munditia manuum mearum feci hoc
*6* dixitque ad eum Deus et ego scio quod simplici corde feceris et ideo custodivi te ne peccares in me et non dimisi ut tangeres eam
*7* nunc igitur redde uxorem viro suo quia propheta est et orabit pro te et vives si autem nolueris reddere scito quod morte morieris tu et omnia quae tua sunt
*8* statimque de nocte consurgens Abimelech vocavit omnes servos suos et locutus est universa verba haec in auribus eorum timueruntque omnes viri valde
*9* vocavit autem Abimelech etiam Abraham et dixit ei quid fecisti nobis quid peccavimus in te quia induxisti super me et super regnum meum peccatum grande quae non debuisti facere fecisti nobis
*10* rursusque expostulans ait quid vidisti ut hoc faceres
*11* respondit Abraham cogitavi mecum dicens forsitan non est timor Dei in loco isto et interficient me propter uxorem meam
*12* alias autem et vere soror mea est filia patris mei et non filia matris meae et duxi eam uxorem
*13* postquam autem eduxit me Deus de domo patris mei dixi ad eam hanc misericordiam facies mecum in omni loco ad quem ingrediemur dices quod frater tuus sim
*14* tulit igitur Abimelech oves et boves et servos et ancillas et dedit Abraham redditque illi Sarram uxorem suam
*15* et ait terra coram vobis est ubicumque tibi placuerit habita
*16* Sarrae autem dixit ecce mille argenteos dedi fratri tuo hoc erit tibi in velamen oculorum ad omnes qui tecum sunt et quocumque perrexeris mementoque te deprehensam
*17* orante autem Abraham sanavit Deus Abimelech et uxorem ancillasque eius et pepererunt
*18* concluserat enim Deus omnem vulvam domus Abimelech propter Sarram uxorem Abraham

21.
*1* visitavit autem Dominus Sarram sicut promiserat et implevit quae locutus est
*2* concepitque et peperit filium in senectute sua tempore quo praedixerat ei Deus
*3* vocavitque Abraham nomen filii sui quem genuit ei Sarra Isaac
*4* et circumcidit eum octavo die sicut praeceperat ei Deus
*5* cum centum esset annorum hac quippe aetate patris natus est Isaac
*6* dixitque Sarra risum fecit mihi Deus quicumque audierit conridebit mihi
*7* rursumque ait quis auditurum crederet Abraham quod Sarra lactaret filium quem peperit ei iam seni
*8* crevit igitur puer et ablactatus est fecitque Abraham grande convivium in die ablactationis eius
*9* cumque vidisset Sarra filium Agar Aegyptiae ludentem dixit ad Abraham
*10* eice ancillam hanc et filium eius non enim erit heres filius ancillae cum filio meo Isaac
*11* dure accepit hoc Abraham pro filio suo
*12* cui dixit Deus non tibi videatur asperum super puero et super ancilla tua omnia quae dixerit tibi Sarra audi vocem eius quia in Isaac vocabitur tibi semen
*13* sed et filium ancillae faciam in gentem magnam quia semen tuum est

14 surrexit itaque Abraham mane et tollens panem et utrem aquae inposuit scapulae eius tradiditque puerum et dimisit eam quae cum abisset errabat in solitudine Bersabee
15 cumque consumpta esset aqua in utre abiecit puerum subter unam arborum quae ibi erant
16 et abiit seditque e regione procul quantum potest arcus iacere dixit enim non videbo morientem puerum et sedens contra levavit vocem suam et flevit
17 exaudivit autem Deus vocem pueri vocavitque angelus Domini Agar de caelo dicens quid agis Agar noli timere exaudivit enim Deus vocem pueri de loco in quo est
18 surge tolle puerum et tene manum illius quia in gentem magnam faciam eum
19 aperuitque oculos eius Deus quae videns puteum aquae abiit et implevit utrem deditque puero bibere
20 et fuit cum eo qui crevit et moratus est in solitudine et factus est iuvenis sagittarius
21 habitavitque in deserto Pharan et accepit illi mater sua uxorem de terra Aegypti
22 eodem tempore dixit Abimelech et Fichol princeps exercitus eius ad Abraham Deus tecum est in universis quae agis
23 iura ergo per Dominum ne noceas mihi et posteris meis stirpique meae sed iuxta misericordiam quam feci tibi facies mihi et terrae in qua versatus es advena
24 dixitque Abraham ego iurabo
25 et increpavit Abimelech propter puteum aquae quem vi abstulerant servi illius
26 respondit Abimelech nescivi quis fecerit hanc rem sed et tu non indicasti mihi et ego non audivi praeter hodie
27 tulit itaque Abraham oves et boves et dedit Abimelech percusseruntque ambo foedus
28 et statuit Abraham septem agnas gregis seorsum
29 cui dixit Abimelech quid sibi volunt septem agnae istae quas stare fecisti seorsum
30 at ille septem inquit agnas accipies de manu mea ut sint in testimonium mihi quoniam ego fodi puteum istum
31 idcirco vocatus est locus ille Bersabee quia ibi uterque iuraverunt
32 et inierunt foedus pro puteo Iuramenti
33 surrexit autem Abimelech et Fichol princeps militiae eius reversique sunt in terram Palestinorum Abraham vero plantavit nemus in Bersabee et invocavit ibi nomen Domini Dei aeterni
34 et fuit colonus terrae Philisthinorum diebus multis

22.
1 quae postquam gesta sunt temptavit Deus Abraham et dixit ad eum Abraham ille respondit adsum
2 ait ei tolle filium tuum unigenitum quem diligis Isaac et vade in terram Visionis atque offer eum ibi holocaustum super unum montium quem monstravero tibi
3 igitur Abraham de nocte consurgens stravit asinum suum ducens secum duos iuvenes et Isaac filium suum cumque concidisset ligna in holocaustum abiit ad locum quem praeceperat ei Deus
4 die autem tertio elevatis oculis vidit locum procul
5 dixitque ad pueros suos expectate hic cum asino ego et puer illuc usque properantes postquam adoraverimus revertemur ad vos
6 tulit quoque ligna holocausti et inposuit super Isaac filium suum ipse vero portabat in manibus ignem et gladium cumque duo pergerent simul
7 dixit Isaac patri suo pater mi at ille respondit quid vis fili ecce inquit ignis et ligna ubi est victima holocausti
8 dixit Abraham Deus providebit sibi victimam holocausti fili mi pergebant ergo pariter
9 veneruntque ad locum quem ostenderat ei Deus in quo aedificavit altare et desuper ligna conposuit cumque conligasset Isaac filium suum posuit eum in altari super struem lignorum
10 extenditque manum et arripuit gladium ut immolaret filium
11 et ecce angelus Domini de caelo clamavit dicens Abraham Abraham qui respondit adsum
12 dixitque ei non extendas manum tuam super puerum neque facias illi quicquam nunc cognovi quod timeas Dominum et non peperceris filio tuo unigenito propter me
13 levavit Abraham oculos viditque post tergum arietem inter vepres herentem cornibus quem adsumens obtulit holocaustum pro filio
14 appellavitque nomen loci illius Dominus videt unde usque hodie dicitur in monte Dominus videbit
15 vocavit autem angelus Domini Abraham secundo de caelo dicens
16 per memet ipsum iuravi dicit Dominus quia fecisti rem hanc et non pepercisti filio tuo unigenito
17 benedicam tibi et multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli et velut harenam quae est in litore maris possidebit semen tuum portas inimicorum suorum
18 et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae quia oboedisti voci meae
19 reversus est Abraham ad pueros suos abieruntque Bersabee simul et habitavit ibi
20 his itaque gestis nuntiatum est Abraham quod Melcha quoque genuisset filios Nahor fratri suo
21 Hus primogenitum et Buz fratrem eius Camuhel patrem Syrorum
22 et Chased et Azau Pheldas quoque et Iedlaph
23 ac Bathuel de quo nata est Rebecca octo istos genuit Melcha Nahor fratri Abraham
24 concubina vero illius nomine Roma peperit Tabee et Gaom et Thaas et Maacha

>> Esodo 12-13 ovvero i testi pasquali
Levitico 1-3 e i sacrifici incruenti e cruenti
Deut 26-28 e le grandi Alleanze nella Terra Promessa

Avvenire, www.avvenire.it, 08 maggio 2012
***RISCOPERTE***
**Daniélou, la verità usurpata**
Al numero 56 di rue Dulong, non c'è il citofono per suonare agli appartamenti. Allora, per entrare, aspetto che arrivi qualcuno. Davanti alla casa, c'è una chiesa luterana. Un po' più avanti, massaggi tailandesi; a fianco una psicoterapeuta; sull'altro lato, una misteriosa società finanziaria. Una famiglia arriva, apre il portone, e mi respinge bruscamente quando chiedo di poter vedere l'ingresso. Dopo qualche tempo arriva una giovane donna, molto truccata. Ha paura di me, ma infine mi fa entrare: «Però non ti ho fatto entrare io», dice. Salgo quattro piani, 72 scalini ricoperti da un tappeto lurido, un buio e uno squallore che fanno impressione. Al quarto piano, sono davanti alla porta che fu della *call-girl* Mimì Santoni. Non busso. Qui, nel 1974, morì il cardinale Jean Daniélou, stroncato da un infarto. Daniélou è un protagonista dimenticato della stagione teologica del Vaticano II. Era uno dei principali motori della "nouvelle théologie", fra i fondatori di *Sources Chrétiennes*, redattore di riviste, autore di circa sessanta libri, e fra le voci più autorevoli al Concilio. Ma in seguito alla sua morte, raccontata in modo scandalistico sulla stampa parigina, su di lui è calato il silenzio. Oggi i suoi libri sono quasi tutti fuori commercio.
Di lui si ricorda solo la strana circostanza del decesso. «Camminava sempre in fretta; la testa arrivava prima, poi il resto!». Lo racconta suor Grazia Zangrando, che trovo a Parigi nella casa delle "Figlie del Cuore di Maria". Negli ultimi tempi il cardinale Daniélou viveva da loro. Aveva traslocato a casa delle suore in seguito a forti contrasti con i gesuiti con cui abitava da decenni. Aveva osato molto in un'intervista a Radio Vaticana il 23 ottobre 1972: «Penso che attualmente c'è una crisi molto grave della vita religiosa e che non bisogna parlare di rinnovamento, ma piuttosto di decadenza. […] La causa essenziale di questa crisi è una falsa interpretazione del Vaticano II». Suonava come un'accusa ai suoi superiori diretti: all'epoca, il segretario dell'Unione dei Superiori Generali degli istituti religiosi era il generale della Compagnia di Gesù. Suor Grazia racconta: «Appena è venuto da noi, ha dato la sua disponibilità per celebrare la nostra messa mattutina, alle 7. Ma dopo l'Eucaristia il cardinale si sedeva per venti minuti di preghiera in silenzio, prima di dare la benedizione, sconvolgendo così tutti gli orari della casa!». Veramente un sacerdote così aveva una doppia vita? Suor Grazia allarga le braccia: «Non ho mai creduto a quelle storie».
Nel 1972 era giovane novizia, ed era rimasta colpita dalla semplicità di padre Daniélou, che come unico segno esteriore del suo essere cardinale portava le calze rosse, e che nonostante i suoi molti impegni faceva di tutto per pranzare nel convento assieme a un vecchio sacerdote, padre Girard, che altrimenti sarebbe rimasto solo. Il 19 maggio 1974, Daniélou era andato in Bretagna a predicare un ritiro (fra le altre cose, aveva parlato della bellezza del celibato sacerdotale). Il giorno dopo aveva celebrato la messa, aveva lavorato a *Sources Chrétiennes* e, nel pomeriggio, aveva preso l'autobus 68 per Porte de Clichy, all'altro lato della città ed era giunto alla casa della prostituta Mimì Santoni. Questo il racconto di Mimì riportato da Emmanuelle de Boysson: «Veniva per portarmi dei soldi per aiutarmi a pagare l'avvocato di mio marito, che era stato imprigionato. Era bianco come un lenzuolo. Mi ha guardato e mi ha domandato di aprire la finestra. sottolineando: "Che caldo che fa qui!"». L'attacco cardiaco preannunciato negli ultimi due giorni, con mancamenti notati da molti testimoni, è arrivato. Concludeva la Santoni: «È caduto in ginocchio. La sua testa si è schiantata sul pavimento. Un ultimo respiro e poi niente. Molto tempo dopo, mi sono detta: che bella morte per un cardinale cadere in ginocchio!».
Le circostanze della morte furono al centro di una feroce campagna di stampa. Ma Daniélou meritava veramente un simile trattamento? Nel suo primo libro, *Il segno del tempio*, cita una bella frase di Claudel, «Soltanto un'anima purificata sentirà il profumo della rosa». Poi commenta: «Occorre che ritrovi la purezza del mio sguardo. Allora le creature ritorneranno a essere messaggi luminosi». Ma chi era il cardinale Daniélou? Ovunque nella sua autobiografia, come nel ricordo di chi lo conosceva bene, si pone come un uomo singolarmente libero, fuori dagli schemi. Si situa fuori dall'ambito mondano che suo padre, più volte ministro, voleva per lui. E si pone fuori dagli stereotipi: «Sono profondamente un uomo di Chiesa, sono molto poco clericale». Nei ritiri spirituali poneva apertamente le domande scottanti della fede: «Che cosa vi dà il diritto di credere in questa cosa improbabile che Dio sia intervenuto nella storia dell'uomo? Cioè, che cosa giustifica il mio diritto di aderire alla verità della storia santa? […] Ho il diritto di fidarmi assolutamente della testimonianza della Scrittura?». Non aveva paura di guardare in faccia le difficoltà, non si nascondeva dietro pie frasi. Allo stesso tempo, la sua grande certezza non aveva il sapore dell'intransigenza. In un dibattito pubblico con André Chouraqui, traduttore di una versione della Bibbia in francese che ha suscitato molto interesse, ebbe a dire «In quanto cristiano, le devo annunciare Gesù Cristo e spero una cosa soltanto, che lei lo riconosca, il che non mi impedisce di rispettare profondamente i valori del giudaismo». Singolare e solare schiettezza. Daniélou, l'uomo del dialogo, era anche l'uomo della fermezza e del vigore del pensiero. Non aveva paura di usare parole forti quando era in gioco un punto irrinunciabile. Ha dimostrato in numerosi testi e conferenze di essere un profondo conoscitore ed estimatore di tante religioni: non solo l'ebraismo, ma anche l'islam, l'induismo, il buddismo, l'animismo africano... Era seriamente impegnato a far emergere dall'esperienza religiosa dell'umanità quegli elementi comuni su cui far leva per meglio vivere insieme, e anche per mostrare la somma convenienza di Cristo. Diceva che «il cristianesimo non è una religione tra altre religioni. È fondamentalmente un messaggio di Dio indirizzato agli uomini di ogni religione».
L'unica posizione religiosa con cui aveva poca pazienza era l'ateismo. Lo considerava «profondamente disumano». «Dinnanzi

all’ateismo, davanti a una totale insensibilità ai valori religiosi, provo un senso di imbarazzo quasi fisico e non capisco perché i cristiani non rigettino fermamente l’ateismo, per quanto siano ammirabili alcuni atei». Dedicava una parte significativa del suo tempo a parlare agli studenti. Nei primi anni di messa, aveva servito come cappellano dell’*École Normale Supérieure de Sèvres*, e aveva aiutato il cappellano del gruppo cattolico di Lettere presso la *Sorbonne*. Poi con madre Marie de l’Assomption dà vita al movimento ecclesiale il "Circolo san Giovanni Battista". Si radunavano gruppi di studentesse per la messa domenicale seguita da una conferenza sulla fede, *le matinées spirituelles*. Molti suoi libri sono nati da questa predicazione. All’inizio di uno di essi, *Miti pagani e mistero cristiano*, scrive nella prefazione: «In un tempo in cui l’esistenza di Dio è contestata da tanti, è più che mai urgente parlare, e con quel tono diretto che può prestarsi alle critiche dei saggi, ma che può giungere ai cuori. Ed è questo che mi interessa». La stessa testimonianza viene resa da padre Xavier Tilliette, nella prefazione ai *Carnets del cardinal Daniélou*. Scrive: «Deplorava la speculazione teologica, col pomposo titolo di ricerca, e la pastorale sacramentale utopica, senza radici, senza la vera esperienza delle persone, delle anime, dei loro bisogni e della loro fame. Respingeva con tutta la forza una teologia di laboratorio». Daniélou fu innanzitutto un prete, apostolo di Cristo, infiammato dal desiderio di insegnare agli uomini e alle donne la bellezza della vita cristiana.

**Jonah Lynch - Vicerettore Fraternità San Carlo Borromeo**