

Pierluigi Banna*

FIGURE DI SACRIFICIO IN EPOCA PATRISTICA

SOMMARIO. I. UN TEMA CONTROVERSO E SOSPETTO SIN DALLE ORIGINI: 1. *Il sospetto dei cristiani nei confronti dei sacrifici pagani*; 2. *Il sospetto dei pagani nei confronti dei sacrifici cristiani*; 3. *Un sospetto trasversale: il rapporto con la ritualità giudaica* – II. SPIRITUALIZZAZIONE GIUDAICO-CRISTIANA DEL LINGUAGGIO SACRIFICALE – III. IL REFERENTE CRISTOLOGICO DEL LINGUAGGIO SACRIFICALE: 1. *La comunione del Sacerdote*; 2. *L'espiazione per mezzo del sangue della vittima*; 3. *La riconciliazione definitiva col Padre (propiziazione)*; 4. *La necessaria e continua disambiguazione*; 5. *La partecipazione al sacrificio* – IV. CONCLUSIONI. VIE PER UNA MEDIAZIONE CRISTIANA DEL SACRIFICIO

Questo contributo non intende offrire un'esauriente presentazione della concezione del sacrificio nella prima età patristica (II-IV secolo), tematica peraltro già ampiamente indagata da diversi studi, che analizzano le differenti prospettive inerenti al contesto interno ed esterno di ogni singolo autore antico¹. Si vogliono piuttosto rilevare le strategie ermeneutiche attuate dai primi scrittori cristiani nel presentare temi e linguaggi sacrificali,

* Professore incaricato di Patrologia presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ Cf R.J. DALY, *Christian Sacrifice: The Judaeo-Christian Background before Origen*, The Catholic University of America Press, Washington 1978, 311-490; ID., *Sacrifice in Pagan and Christian Antiquity*, T&T Clark, London 2019; F.M. YOUNG, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge 1979; ID., «Opfer IV», in *Theologische Realenzyklopädie*, W. de Gruyter, Berlin 1995, vol. XXV, 271-278; L. SABOURIN, «Christ made "Sin" (2 Cor 5,21): Sacrifice and Redemption in the History of a Formula», in S. LYONNET - L. SABOURIN (edd.), *Sin, Redemption and Sacrifice: a Biblical and Patristic Study*, Biblical Institute Press, Rome 1970, 187-296: 203-216; E. FERGUSON, «Spiritual Sacrifice in Early Christianity», *ANRW* 23/2 (1980) 1151-1189; V. LOMBINO, «Sacerdozio e sacrificio nei Padri dei primi secoli», in ID. (ed.), *Sacerdozio-Sacrificio nei Padri dei primi secoli*, Borla, Roma 2013, 25-327. Per la natura sintetica dell'approccio agostiniano che, in qualche modo, riflette e comprende molte delle intuizioni già evidenziate da altri autori, si rimanda direttamente a studi specifici; tra questi segnalo il recente A. DUPONT, «Homiletic Perspectives on Augustine's Sacrificial Theology. Exegetical Approaches of *Sacrificium* in the *Sermones Ad Populum*», *Annali di Storia dell'Esegesi* 35/1 (2018) 143-162.

argomenti già a quei tempi altamente esposti all'ambiguità e al fraintendimento. L'ampio richiamo al sacrificio nella letteratura cristiana dei primi secoli può essere considerato come l'esito di una costante (e variamente riuscita) opera di mediazione culturale e disambiguazione semantica, da cui poter ricavare coordinate teologiche perché la teologia intraprenda o rinunci ad analoghe operazioni anche ai nostri giorni.

I. UN TEMA CONTROVERSO E SOSPETTO SIN DALLE ORIGINI

La pratica rituale del sacrificio e l'uso del linguaggio sacrificale, nelle differenti declinazioni delle tradizioni giudaica e pagana, si presentavano ai primi cristiani gravidi di sospetti e di ambiguità enucleabili secondo tre prospettive, di cui due simmetriche: sospetto dei cristiani nei confronti dei sacrifici pagani e sospetto dei pagani nei confronti dei sacrifici cristiani. A queste si aggiunge, in modo trasversale, la più nota e complessa relazione tra sacrifici giudaici e sacrifici cristiani.

1. Il sospetto dei cristiani nei confronti dei sacrifici pagani

I primi autori cristiani di area greco-latina provenivano da società in cui pratiche e riti sacrificali erano un dato di fatto della cultura civile e della tradizione culturale². Come testimonia la controversia sorta a riguardo delle carni immolate agli idoli (cf 1 Cor 8-10), questo dato socio-culturale fu ritenuto estraneo, sospetto e incompatibile con la fede e il culto delle nascenti comunità cristiane³. Le critiche che in vario modo i cristiani rivolgevano ai sacrifici pagani possono essere raccolte attorno a due capi d'accusa: i sacrifici, rivolti a «dèi morti», erano espressione di

² Cf W. BURKERT, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino 1981; S. HITCH - I. RUTHERFORD (edd.), *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*, Cambridge University Press, Cambridge 2017; F. PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice: Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2007.

³ Significativo è il fatto che l'editto del 304 di Diocleziano imponesse, al fine di smascherare i cristiani, l'obbligo di sacrificio, cf G. RINALDI, «“Rectores aliqui”. Note propografiche per lo studio dei rapporti tra impero romano e comunità cristiane», *Annali di Storia dell'Esegesi* 26/1 (2009) 99-164.

idolatria⁴; inoltre, in questi stessi riti si dava adito alla venerazione delle potenze demoniache, come testimoniavano le immoralità connesse ai sacrifici (prostituzione, pederastia, infanticidio)⁵. Apponiamo a questo secondo capo d'accusa l'annotazione di Giustino, ripresa successivamente da Tertulliano, sullo "scimmiettamento" dei riti cristiani operato per mezzo degli stessi demòni in alcuni culti misterici pagani⁶, da considerare quale implicito riconoscimento di un'imbarazzante analogia tra culti pagani e culti cristiani.

Come osservato da F.M. Young, l'armamentario critico nei confronti dei sacrifici era attinto da due fonti distinte, già poste tra loro in connessione dalla letteratura giudaico-ellenistica⁷. Vi era anzitutto l'avversione giudaica nei confronti dell'idolatria e del ritualismo dei Gentili, dove ritroviamo i capi d'accusa sopra indicati. In modo secondario, i cristiani recuperarono un filone trasversale e ricorrente della tradizione filosofica romano-ellenistica che accusava i sacrifici di propagare una concezione antropomorfa di divinità da placare per mezzo delle offerte umane⁸. Inol-

⁴ L'espressione "dèi morti" in riferimento ai sacrifici si ritrova in *Did.* 6,3; *2Clem* 3,1; *Diogn.* 2,1-10: 8; 3,3.5. Per una disamina più ampia delle critiche dei cristiani ai culti sacrificali rimando a G.B. BAZZANA, *La polemica anti-sacrificale cristiana negli scritti della fine del I e dell'inizio del II secolo*, «Ricerche Storico Bibliche» 21/2 (2009) 255-270.

⁵ Questa accusa trova ampio riscontro nella letteratura cristiana antica, basti citare *EvPhil* 54,17-35; 63,4-5; *JUST.*, *1apol.* 1,12,5; *CLEM. ALEX.*, *protr.* 3,42,1-7; *TERT.*, *spect.* 12 e, ancora nell'VIII secolo, *Jo. D.*, *fid. orth.* 89,4: «I greci offrivano sacrifici, proprio come facevano gli ebrei, ma i greci ai demòni e gli ebrei a Dio». Il fatto che i demòni e non gli stessi dèi fossero i destinatari dei sacrifici era stato sostenuto dal filosofo morale Plutarco nel I secolo d.C. e, in seguito, dal neoplatonico Porfirio di Tiro, i cui brani furono ripresi da autori cristiani come Eusebio di Cesarea, Firmico Materno e Cirillo di Alessandria, cf E. FERGUSON, *Demonology of the Early Christian World*, E. Mellen, Lewiston - Queenston - Lampeter 1984.

⁶ Cf *JUST.*, *1apol.* 66,3-4; *ID.*, *dial.* 70,1; 78,6; *TERT.*, *apol.* 21,14; 22,9; 47,3-5.11; *ID.*, *prae-scr.* 40,2-6; *ID.*, *coron.* 15,3-4; *ID.*, *bapt.* 5,1-5. La denuncia di tale imitazione diventa un *locus communis* dell'apologetica cristiana, come testimonia la ripresa nel V secolo da parte di *AUG.*, *epist.* 102,16-21.

⁷ F.M. YOUNG, «The Use of Sacrificial Ideas», 87-89; *ID.*, «Opfer IV», 273-274, anche se enfatizzando l'influsso della critica filosofica.

⁸ La tesi è già presente in Empedocle, *EMP.*, *frag.* B137,1-4 (DK 1,367), in riferimento ai sacrifici umani. Più incalzante e polemico nei confronti dei riti tradizionali è il ragionamento di Socrate in *PL.*, *Euthphr.* 14A-15A: 15A: «in che cosa mai consistono questi doni che gli dèi ricevono da noi?», cf P. BIERNAT, «Sacrifice in Euthyphro 14a-15b», *Classical Philology* 113/3 (2018) 330-340. Simili osservazioni, anche se con una accet-

tre, contemporaneamente alla diffusione del cristianesimo, trovava consenso tra i pensatori ellenistici l'idea che condusse al rifiuto dei sacrifici animali e umani, in quanto questi sarebbero stati espressione di corruzione e decadenza del genere umano, inizialmente uso a praticare solo offerte di esseri inanimati⁹. Le narrazioni consegnate dalla tradizione (anzitutto egizia) in riferimento ai sacrifici erano piuttosto da interpretarsi in senso allegorico – sosteneva Plutarco¹⁰.

tazione dei sacrifici, si ritrovano pure in ambito stoico, cf CHRYSIPP. STOIC., 215 (SVF 3,51). Già l'apologeta Atenagora farà propria l'obiezione filosofica di chi «mette una misura alla religiosità per mezzo dei sacrifici», cf ATHENAG., *leg.* 13,1. Analogamente Clemente Alessandrino in CLEM. ALEX., *protr.* 2,41,4, denuncia la superstizione di chi crede che gli dèi si cibino dei sacrifici degli uomini, non risparmiando critiche anche al ritualismo dei Giudei in ID., *strom.* 7,3,14,3-7,3,15,2; 7,6,30,3, avvalendosi anche di frammenti di autori non cristiani come i comici Ferecrate, Eubulo e Menandro. Il tema trova una continua ripresa in quasi tutte le opere di genere apologetico fino al secolo V con Cirillo di Alessandria e Teodoreto di Cirro.

⁹ La tesi, anche stavolta, era già presente in EMP., *frag.* B128 (DK 1,362-363), ripresa da Teofrasto, a noi noto grazie a Porfirio, *abst.* 2,5,1-2,29,2; 2,58,1-2,60,4; 4,15,1-2. Quest'ultimo, condannando i sacrifici cruenti in quanto rivolti ai demòni, si rifà anche alla tradizione pitagorica la quale sosteneva il rifiuto di sacrifici cruenti nei confronti degli animali nella cornice di un'ideale dieta vegetariana, cf D.L. 8,22-23. Questi concetti vengono ripresi anche da Democrito e Senocrate, il quale non a caso è menzionato da CLEM. ALEX., *strom.* 7,6,32,9. Simili osservazioni si ritrovano in Luciano di Samosata (*sacr.* 10-14), mentre Plutarco di Cheronea, sacerdote del Tempio di Apollo a Delfi, in PLUT., *mor.* (*quaest. conv.*) 8,8,3, riconduce l'origine dei sacrifici animali all'intenzione di evitare il diffondersi delle bestie a danno dei raccolti. Cf J. RIVES, «The Theology of Animal Sacrifice in the Ancient Greek World: Origins and Developments», in J.W. KNUST - Z. VÁRHELYI (edd.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford University Press, Oxford 2011, 187-202; G. SFAMENI GASPARRO, «Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio. II. Il "De abstinentia" di Porfirio», in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nella teologia*, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1989, 461-505; ID., «Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio. I. La tradizione pitagorica, Empedocle e l'Orfismo», in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nella liturgia*, 107-155.

¹⁰ Cf PLUT., *mor.* (*Is. et Os.*) 11: «se crederai che nulla, né sacrificio, né azione qualsiasi, è tanto gradito agli dèi quanto il possedere una vera opinione intorno alla loro natura, potrai sfuggire alla superstizione, che è un male per nulla minore dell'ateismo», confermato da ID., *mor.* (*frag.*) 157, riportato (non a caso) da EUS., *p.e.* 3,1,2. Rimando a E. MUÑIZ GRIJALVO, «Sacrificios en el tratado "De Iside et Osiride": los "tristes sacrificios" de Plutarco», in A. PÉREZ JIMÉNEZ - F. CASADESÚS BORDOY (edd.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Clásicas, Madrid 2001, 179-186.

Questi sospetti nei confronti dei sacrifici pagani avrebbero potuto costituire valide ragioni per evitare qualsiasi collusione tra cristianesimo e mondo sacrificale, in modo da sottolineare la differenza della nuova fede dall'apparato rituale tradizionale, come d'altra parte parrebbe confermare l'abolizione di sacrifici animali da parte dell'imperatore cristiano Costanzo (*CTh* 16,10,2). Eppure, tranne rare eccezioni¹¹, i cristiani dei primi tre secoli non si sottrassero al rischio di definire la propria fede e il proprio culto con termini propri del mondo sacrificale.

2. *Il sospetto dei pagani nei confronti dei sacrifici cristiani*

Gli argomenti della critica antisacrificale filosofica (di cui pure gli scrittori cristiani si servirono) furono ragionevolmente ritorti contro la ritualità cristiana, fondamentalmente secondo due direttive. In primo luogo, a fronte di un movimento filosofico sincretistico consistente nel rifiuto delle sopra menzionate immoralità e nella loro interpretazione spiritualizzante secondo combinazioni che prevedevano una maggiore (Amelio, Giamblico, Giuliano, Salustio) o minore (Plotino, Porfirio, Proclo) pratica concreta degli stessi rituali sacrificali¹², l'esclusività con cui i cristiani rivendicava-

¹¹ Mi riferisco alle argomentazioni di taglio epicureo di Arnobio, il quale si oppone non solo ai sacrifici, ma anche alle preghiere in quanto presuppongono una divinità bisognosa del rapporto con gli uomini, cf ARNOB., *nat.* 7,3,1-7,33,10; 7,9,13. Rimando a A. KUCZ, «Una critica della devozione irrazionale nell'*Adversus Nationes* di Arnobio di Sicca Veneria», *Roczniki Humanistyczne* 63/3 (2015) 91-102: 92-93.

¹² Porfirio, sempre nella ripresa della tradizione pitagorica, si oppose all'esteriorità dei sacrifici che non fossero accompagnati da una purificazione intellettuale dell'anima, cf PORPH., *Marc.* 11; 14; 16; 19; ID., *abst.* 2,19,4; 2,34,3-4; 2,45,4; 2,61,1-5: 1: «Per gli dèi la primizia migliore è un intelletto puro e un'anima libera da passioni». Il passo è ancora una volta ripreso da EUS., *p.e.* 4,14,9,1. Il filosofo di Tiro non escludeva la possibilità di sacrifici in particolari circostanze, in modo meno superstizioso di come li viveva Amelio, condiscipolo di Plotino, cf G. MUSCOLINO, «L'astensione dal sacrificio cruento in Porfirio e la sua trasmissione nel Cristianesimo», in A. MUSCO - G. MUSOTTO (edd.), *Coexistence and Cooperation in the Middle Ages*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2014, 953-968. Rimando sul contesto filosofico a A. CAMPLANI - M. ZAMBON, «Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale», *Annali di Storia dell'Esegesi* 19/1 (2002) 59-99: 68-69; A. SAGGIORO, «Il sacrificio pagano nella reazione al cristianesimo: Giuliano e Macrobio», *Annali di Storia dell'Esegesi* 19/1 (2002) 237-254: 242-243; 248-251, su Giuliano e Salustio; R.J. DALY, «Opfer», in G. SCHÖLLGEN (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, A. Hiersemann, Stuttgart 2015, vol. XXVI, 143-206: 153-161; G.G. STROUMSA, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses*

no efficacia solo per i loro nuovi e strani sacrifici veniva intesa come una pretesa inaudita e sconcertante¹³. I Giudei, d'altra parte, oltre ad essere impossibilitati a compiere i loro sacrifici dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme, godevano una particolare immunità da simili critiche a causa della loro identificabilità etnica con una tradizione particolare¹⁴.

In secondo luogo, lo stesso rito cristiano, se descritto nei termini del sacrificio cruento e salvifico del Figlio, era associabile a quelle degenerazioni della superstizione tradizionale comportanti il sacrificio umano. A questo capo di accusa si possono ricondurre le denunce di antropofagia sparse in scritti di autori cristiani e anticristiani (Celso, Porfirio, Giuliano) nei confronti dei cristiani¹⁵, la superstizione dell'affidarsi al potere mediatore di un uomo crocifisso¹⁶ come anche l'immagine perversa di una vita

de l'Antiquité tardive, Odile Jacob, Paris 2005, tr. it., *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2006, 62-66.

¹³ Già il filosofo neoplatonico Celso affermava in ORIG., *Cels.* 5,41: «A questo punto, io credo che non ci sia differenza a chiamare Zeus l'Altissimo, o Zen, oppure Adonai, o Sabaoth, oppure Amùn, come gli Egiziani, o Papaïos, come gli Sciti». La legittima pluralità dei culti è rivendicata anche da Porfirio, cf PORPH., *Chr.*, fr. 77 (= MAC. MGN., *apocr.* 4,22,1); PORPH., *abst.* 2,11,1; 2,33,1; ID., *phil. ex or.* 324F; 326F. Sulla ricerca da parte di Porfirio di una via universale di purificazione dell'anima (non raggiunta da greci, barbari e cristiani), cf P.F. BEATRICE, «Barbarians, Greeks, and Christians», in G. BADY - D. CUNY (edd.), *Les polémiques religieuses du I^{er} au IV^e siècle de notre ère. Hommage à Bernard Pouderon*, Beauchesne, Paris 2019, 259-273: 264-266. Di simile parere è anche Giuliano imperatore, riportato in CYR., *Juln.* 4,46; 7,16.

¹⁴ Scrive, infatti, Celso in ORIG., *Cels.* 5,41: «se dunque in virtù di tali principi i Giudei osservassero la loro legge, non sarebbero certo da biasimare, ma lo sarebbero piuttosto coloro che hanno abbandonato le proprie tradizioni, per seguire quelle dei Giudei [*i.e.* gli etnocristiani]».

¹⁵ Accusa riportata da ARIST., *apol.* 15,7; JUST., *Iapol.* 27,5; ID., *dial.* 10,1; TAT., *orat.* 25,5; ATHENAG., *leg.* 3,1; 13,4; 35,1-6; THPHL. ANT., *Autol.* 3,4; 3,15; MIN. FEL. 9,1-7, che cita l'orazione di Frontone («Un bambino cosparso di farina, per ingannare gli inesperti, viene posto innanzi al neofita, [...] viene ucciso. Orribile a dirsi, ne succhiano poi con avidità il sangue, se ne spartiscono a gara le membra, e con questa vittima stringono un sacro patto»); TERT., *apol.* 7,1; 9,2-4; EUS., *h.e.* 5,1,14, che testimonia l'accusa nel corso del martirio dei Martiri di Lione.

¹⁶ Il sacrificio dei cristiani può essere facilmente accostato a quello proprio di una fede irrazionale, cf PORPH., *abst.* 2,23, come denunciato già prima da Celso in ORIG., *Cels.* 1,9. Inoltre Celso accusa l'impotenza di Gesù davanti a Pilato, il suo restare in croce e la fragilità della sua carne cf *ivi*, 2,34; 3,42; 7,53: «presentate come Dio un uomo dalla vita più infame e dalla morte più miserevole che si possa immaginare».

eterna acquistata attraverso il mangiare la carne e bere il sangue umani del Figlio sacrificato¹⁷.

Queste antiche critiche ci spingono a considerare la connotazione sacrificale del culto cristiano non tanto come un frutto tardivo della teologia dei primi cristiani, quanto un suo assunto originario, già riscontrato nella sua ambiguità dagli osservatori filosofici esterni. I cristiani avevano corso il rischio di ricorrere all'uso del linguaggio sacrificale per indicare il loro stile di vita e la loro ritualità. Occorrerà comprendere le ragioni di questa scelta tanto sospetta *ad intra*, quanto sospettabile *ad extra*.

3. Un sospetto trasversale: il rapporto con la ritualità giudaica

A questi sospetti reciproci tra cristiani e pagani riguardanti l'ambito sacrificale occorre aggiungere, anche se per brevi accenni, il rapporto tra mondo sacrificale giudaico e cristianesimo. Il problema si pose all'interno dei diversi orientamenti etnici, sociali e teologici delle prime comunità cristiane, più o meno concilianti con il portato della tradizione giudaica, secondo le divisioni ipotizzate o ipotizzabili tra cristianesimo e giudaismo che ancora oggi animano il dibattito tra gli studiosi.

Dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme, appare dato condiviso, anche dalle frange più legate alla tradizione giudaica, il non auspicare ad un ripristino del culto sacrificale templare¹⁸. Ciò è dovuto al fatto che, come attestato, ad esempio, anche in Ebrei, il sacrificio di Cristo si pone come compimento definitivo e superamento degli antichi sacrifici giudaici¹⁹. Origene giunge persino a considerare¹⁹ come provvidenziale la caduta

¹⁷ Già PLUT., *mor. (superst.)* 13-14, riprendendo il frammento empedocleo sopra citato (*supra*, n. 9), denunciava l'atrocità di padri che sacrificavano i propri figli, frutto della superstizione dell'animo umano. Una critica alla collera del Dio giudaico è formulata da Celso in ORIG., *Cels.* 4,71-72. In particolare, Tertulliano in TERT., *scorp.* 7,1-2.4-7, lascia trasparire l'accusa di un Dio omicida e crudele. Con esplicitzza PORPH., *Chr.*, fr. 69 (= MAC. MGN., *apocr.* 3,15,1-2), in riferimento a Gv 6,53, definisce le affermazioni di Gesù «più inopportune di ogni absurdità e più brutali di ogni natura brutale, [poiché] un uomo mangia le carni umane e beve il sangue dei suoi simili, cioè di coloro che appartengono alla sua specie, e facendo questa azione avrebbe la vita eterna».

¹⁸ Cf S.J. JOSEPH, «'I Have Come to Abolish Sacrifices' (Epiphanius, Pan. 30.16.5): Re-examining a Jewish Christian Text and Tradition», *New Testament Studies* 63/1 (2017) 92-110.

¹⁹ Cf Eb 10,9b-10: «Così egli abolisce (*gr. anaireî*) il primo sacrificio per costituire quello nuovo. Mediante quella volontà siamo stati santificati per mezzo dell'offerta del

del Tempio per la crescita della Chiesa in modo da evitare la confusione dei cristiani più semplici che potevano ancora nutrire qualche fascino per i riti giudaici²⁰.

Se da una parte il cristianesimo si pone perciò come rottura e superamento rispetto alla pratica dei sacrifici templari, d'altra parte i testi sacri dei Giudei utilizzati all'interno delle comunità cristiane presentavano norme e descrizioni di sacrifici dai tratti simili alla ritualità pagana rifiutata dai cristiani²¹. La menzione dei sacrifici giudaici poteva essere criticata come un retaggio della «superstizione giudaica» – per utilizzare un'espressione dell'*A Diogneto* – rispetto a cui il *tertium genus* dei cristiani veniva a proporre la nuova e vera religiosità²². Questa posizione, portata all'estremo, avrebbe però potuto condurre non solo al rifiuto di alcune sezioni del testo sacro, ma persino dello stesso Dio giudaico – come sostenuto da Marcione di Sinope – opzione rifiutata non solo dalla Grande Chiesa, ma anche da parte dello gnosticismo. La via che invece prevalse è

corpo di Gesù Cristo, una volta per sempre». Rimando al contributo di F. Manzi sul tema, presente in questo volume [cf *supra*, 251-288]. Il concetto di rimozione o sostituzione ricorre anche in *Barn.* 2,6: «Ha rifiutato (*gr. katêrgēsen*) queste cose perché la nuova legge di nostro Signore Gesù Cristo, che è senza il giogo della necessità, non avesse un sacrificio fatto per l'uomo». L'abolizione è da contemperare con la posizione (successiva) di autori come Giustino (*dial.* 92,4), Ireneo (*haer.* 4,14,3; 4,15,1) e Gregorio di Nazianzo (*Or.* 31,25), i quali ritennero la presenza dei sacrifici nel mondo giudaico come rimedio concesso dalla benevolenza divina al popolo d'Israele in modo temporaneo a difesa dell'idolatria.

²⁰ Cf ORIG., *princ.* 4,13; ID., *hom. in Lev.* 10,1. Anche IREN., *haer.* 4,17,5, riconosce nella caduta del Tempio il compimento della profezia di Ml 1,10-11, riguardante la cessazione del sacrificio in un unico luogo in cambio di molti sacrifici (l'eucaristia) al nome del Signore in ogni luogo.

²¹ Cf ORIG., *hom. in Lev.* 1,1: «secondo alcuni dei nostri [...], io, uomo di Chiesa, che vivo sotto la fede nel Cristo e come posto in mezzo alla Chiesa, sono incitato dall'autorità del precetto divino a sacrificare vitelli e agnelli, e ad offrire fior di farina con incenso e olio. Così fanno quanti ci costringono a essere schiavi della storia e a osservare la lettera della Legge». Ancora nel IV secolo Ambrogio di Milano riporta l'opinione di alcuni cristiani scandalizzati dalla somiglianza tra il sacrificio di Abramo e l'arte aruspicina, cf AMBR., *Abr.* 2,8,50.54-55. L'imperatore Giuliano sospettava che Mosè conoscesse e praticasse i vari rituali del sacrificio pagano, cf CYR., *Juln.* 9,21.

²² Cf *Diogn.* 1,1; 3,1-4.6, ove i sacrifici giudaici sono assimilati a quelli pagani riprendendo la critica biblica e filosofica al formalismo di un culto che suppone un Dio bisognoso della devozione umana.

testimoniata dalla *Lettera a Flora* dello gnostico valentiniano Tolomeo²³, il quale invitava, come faranno anche Ireneo, Clemente ed Origene, a non rigettare, ma ad interpretare gli aspetti precettistici e cultuali dell'Antico Testamento in senso spirituale e non letterale²⁴.

Abbiamo rilevato tre motivi di sospetto che avrebbero potuto gravare sull'uso del linguaggio sacrificale da parte dei primi cristiani: l'analogia con i sacrifici pagani, le accuse della filosofia pagana, il legame non pacifico con le tradizioni rituali del mondo giudaico. Nonostante questi possibili sospetti, del medesimo linguaggio è constatabile una presenza non ignorabile all'interno dei testi cristiani dei primi secoli. Sarà dunque utile comprendere per quali ragioni e con quali mediazioni e rinegoziazioni dei significati, i cristiani intesero rifarsi ad un campo semantico tanto scomodo e sospetto. A tal proposito, si offre una breve analisi delle figure allegoriche e cristologiche del sacrificio presenti in alcuni scritti cristiani dei primi quattro secoli, lasciando da parte l'opera agostiniana.

II. SPIRITUALIZZAZIONE GIUDAICO-CRISTIANA DEL LINGUAGGIO SACRIFICALE

L'interpretazione spirituale della precettistica riguardante i sacrifici non è operazione originale degli scrittori cristiani. Questi si muovono, come in altri ambiti relativi al rapporto tra cultura giudaica e gentilità, sul solco tracciato dagli scrittori giudaico-ellenistici²⁵, in particolare Filone di

²³ La lettera indica una parte della legge come «tipica e simbolica, legiferata ad immagine delle realtà spirituali e superiori», cf EPIPH., *haer.* 33,3-7: 33,5,2.8-13, intendendo l'offerta di sacrifici come rendimento di grazie e aiuto al prossimo, la circoncisione del cuore e non della carne, il sabato e il digiuno come astensione dalle azioni malvage.

²⁴ Cf IREN., *haer.* 4,17,1; CLEM. ALEX., *strom.* 7,6,32,7; ORIG., *Cels.* 4,31. Significativamente l'esegesi dei cristiani dei primi secoli si concentrò sui libri dell'Antico Testamento proprio per permettere ai fedeli una comprensione di un testo che dal punto di vista letterale sembrava estraneo al *background* di provenienza ellenistico e alla stessa vita delle comunità cristiane.

²⁵ Come riconosciuto da R.J. DALY, «Christian Sacrifice», 4: 317, quando usiamo il termine «spiritualizzazione» intendiamo un ambito complesso che comprende estensivamente sia l'estremo della pura interpretazione allegorica implicante l'abolizione di qualsiasi rito, sia il senso morale attribuito ai riti effettivamente praticati. Per una succinta rassegna di altri testi giudaici che presentano interpretazioni spirituali dei sacrifici rimando a E. FERGUSON, «Spiritual Sacrifice», 1157-1159; si sofferma sulla spiritualizzazione *halakhica* del sacrificio presso il giudaismo rabbinico G.G. STROUMSA, «La fine del sacrificio», 66-76.

Alessandria²⁶. Questi, precorrendo alcune riflessioni degli autori cristiani, riprende la critica intragiudaica (profetica in particolare) e filosofica sul formalismo superstizioso di quei riti sacrificali che presupponevano una divinità da placare per mezzo di offerte umane. Esempificativo è un passo del *De specialibus Legibus*:

Troverai che una tale e scrupolosa minuzia a riguardo dell'animale [da sacrificare] alluda per simbolo ai tuoi comportamenti da migliorare; la legge, infatti, non è rivolta ad esseri irrazionali, ma a coloro che sono dotati di intelletto e ragione. Perciò l'attenzione da avere non è al fatto che ciò che è sacrificato sia senza alcuna imperfezione, ma che chi sacrifica non sia agitato da alcuna passione²⁷.

Le norme sacrificali giudaiche, pur senza essere del tutto respinte nel loro aspetto pratico²⁸, vengono sottoposte ad un processo di spiritualizzazione volto all'educazione della religiosità (*eusébeia*) dell'uomo nei confronti di Dio, punto rivendicato dai Giudei come proprio e distintivo dalle tradizioni culturali degli altri popoli: «Cos'altro è una vera offerta se non la religiosità di un'anima cara a Dio?» – scrive ancora Filone²⁹. Il sacri-

²⁶ La somiglianza tra la spiritualizzazione filoniana e l'Epistola agli Ebrei è stata notata già da A. MÉASSON, «Le De Sacrificiis Abelis et Caini de Philon d'Alexandrie», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 3 (1966) 309-316: 315, con una precisazione, che anticipa quanto più avanti si dimostrerà: «Comme il en a l'habitude, l'auteur alexandrin se situe au plan de la vie spirituelle [...]. Il en va tout autrement dans l'Épître [aux Hébreux]; aux sacrifices multiples d'autrefois s'oppose un sacrifice unique et qui racheté tous les hommes. Mais il ne s'agit plus de passer du monde visible à une réalité invisible; la victime a été réellement immolée et le sacrifice fut sanglant comme ceux qui en étaient la figure».

²⁷ PHILO ALEX., *spec. leg.* 1,260. Il tema del riconoscimento di Dio come sovrano dell'uomo e dell'universo da parte dell'uomo pietoso e virtuoso fa da guida alla rilettura spiritualizzante della pratica sacrificale anche in ID., *Cher.* 28,94-97; ID., *sacrif.* 19,71-20,74; ID., *plant.* 25,108; 39,164; ID., *fug.* 15,80-82, con ripresa, non a caso, di un passaggio del *Teeteto* platonico (176C) sulla giustizia dell'uomo che si assimila alla giustizia divina.

²⁸ F. CALABI, «I sacrifici e la loro funzione conoscitiva in Filone di Alessandria», *Annali di Storia dell'Esegesi* 18 (2001) 101-127: 120, sottolinea la non abolizione del momento materiale del sacrificio anche per l'alessandrino Filone che non aveva ancora assistito alla caduta del Tempio di Gerusalemme. Un testo di derivazione giudaica come il libro IV degli *Oracoli Sibillini*, probabilmente scritto dopo il 70 d.C., giungerà al rifiuto della stessa ritualità templare (ORAC. SIB. 4,24-30), ripreso non a caso da Clemente Alessandrino (*protr.* 4,62,1; *paed.* 2,10,99).

²⁹ PHILO ALEX., *Moys.* 2,107-108: 108. Cf anche ID., *Det.* 7,18-21. Per ulteriori approfondimenti cf V. NIKIPROWETZKY, «La spiritualisation des sacrifices et le cultes sacrificiel au Temple de Jérusalem chez Philon d'Alexandrie», *Semitica* 18 (1967) 97-116.

ficio perciò viene a costituire un richiamo all'adorazione dell'unico Dio, al riconoscimento della sua opera creatrice, all'assimilazione dell'uomo alla perfezione divina attraverso la purificazione delle passioni per mezzo dell'ascesi nelle virtù.

Una simile opera di spiritualizzazione è rinvenibile negli scritti dei cosiddetti Padri Apostolici. Più che una dipendenza diretta da Filone è stata ipotizzata dagli studiosi la condivisione di un *milieu* culturale (trasversale a giudei e cristiani)³⁰ in opposizione alla formalità superstiziosa dei sacrifici (giudaici e pagani) sulla base di una raccolta di *testimonia* biblici che ben si combinavano alla critica filosofica sopra accennata³¹. I passaggi sacrificali del testo sacro ebraico vennero rilette, in modo analogo a quanto visto per Filone, come immagine di un culto spirituale (cf Rm 12,1) che ogni animo contrito offre all'unico e vero Dio³². Si possono raccogliere due coordinate di tale culto spirituale, rivendicato dai cristiani come realizzazione dell'unica e vera religiosità (*vera religio*).

In primo luogo, a differenza di Filone, non si trova più alcun rimando al sacrificio materiale compiuto nel Tempio di Gerusalemme. Come scrive lo pseudo-Barnaba, l'antica realtà rituale è stata abolita (*katargeîn*) per far spazio ad una legge nuova, quella introdotta da Cristo:

³⁰ Significativo un frammento falsamente attribuito a Sofocle (*frag.* 618), riportato da diversi autori cristiani (Atenagora, Clemente Alessandrino, Eusebio, Cirillo, Teodoreto). Clemente rivela di averlo letto nel trattato *Abramo* dello pseudo-Ecateo, uno scrittore greco filogiudaico: «crediamo di aver pietà nei loro confronti [degli dèi] per mezzo di sacrifici e inutili feste».

³¹ Alcuni dei passi biblici sono: Sal 50(51),19; Is 1,11-13;58,4-10; Ger 7,21-23; Zc 7,10; 8,17; Os 6,6. Tali brani ricorrono in *IClem* 18,2-16; 52,1; Ps.-BARN., 2,5-3,5; JUST., *Iapol.* 37,5-8; CLEM. ALEX., *paed.* 3,12,89-91; IREN., *haer.* 4,17,1-2. Per quanto riguarda i *testimonia* dell'*Epistola di Barnaba* A. D'ANNA, «Sacrificio e scrittura nell'*Epistola di Barnaba*», *Annali di Storia dell'Esegesi* 18/1 (2001) 181-195: 185-186, pensa ad una fonte cristiana, a differenza di P. PRIGENT, *Les testimonia dans les christianisme primitif. L'Épître de Barnabe (I-XVI) et ses sources*, J. Gabalda, Paris 1961, 217, il quale rimanda ad una fonte giudaica da cui i cristiani attinsero.

³² Su Rm 12,1, basti ricordare che Origene lo interpretava come invito alla sostituzione delle vittime sacrificali con il corpo degli uomini razionali che si purificano dai vizi (apostoli, martiri, vergini, continenti), resi sacrificio santo e vivo, in quanto viventi in Cristo e santificati dallo Spirito santo, cf ORIG., *in Rom.* 9,1. Si veda anche TERT., *orat.* 28: «Questa è la vittima sacrificale che abolisce gli antichi sacrifici [...]. Noi siamo i veri adoratori e i veri sacerdoti che, pregando con spirito, con spirito sacrificiamo la preghiera come vittima appropriata e accetta a Dio. È questa vittima che gli ha chiesto e si è procurato».

Queste cose [i sacrifici] perciò le ha abolite [*katérgēsen*], affinché la nuova legge del Signore nostro Gesù Cristo, in quanto è priva del giogo della necessità, non avesse un'offerta fatta da mani di uomo. E a loro dice ancora una volta: «Avete forse ordinato ai vostri padri, quando uscirono dall'Egitto, di offrirvi olocausti e sacrifici?» (Ger 7,22)³³.

In secondo luogo, il culto spirituale corrisponde ad un'ascesi attraverso le virtù, come visto in Filone, per offrire in olocausto tutta la propria vita a Dio. Tale offerta, oltre a comprendere elementi comuni all'etica giudaica ed ellenistica (la purificazione dalle passioni, la penitenza, il digiuno, la carità)³⁴, introduce aspetti specifici della predicazione cristiana quali l'amore verso il nemico e la prontezza al martirio³⁵.

Il punto dirimente della *variatio* cristiana nella spiritualizzazione del sacrificio, che conduce sia all'abolizione del riferimento al culto templare gerosolimitano sia all'aggiunta di elementi dell'etica gesuana nell'ascesi

³³ PS-BARN., 2,4-7: 6-7. Complementare all'abolizione è la rilettura spirituale dell'architettura templare che si trova, ad esempio, in ORIG., *hom. in Ex.* 9,4, dove il tabernacolo rappresenta il cuore dell'uomo spirituale, le colonne le virtù, gli atrii le aperture del cuore, le fondamenta la parola di Dio, il capitello la fede in Cristo, le ostie le preghiere, le vittime la misericordia, il toro la superbia, il pugnale la continenza, l'ariete l'iracondia, il becco la lussuria, il capro la libidine, il candelabro l'attesa, la mensa con i pani le parole degli Apostoli, l'altare per l'incenso il buon odore di Cristo. Similmente ID., *hom. in Lev.* 2,2-4; ID., *in Rom.* 9,1, cf A. MONACI, «Sacrificio e perdono dei peccati in Origene», *Annali di Storia dell'Esegesi* 19 (2002) 43-58: 51-52. A tal proposito, si può notare qualche accenno allegorico alla nuova ritualità cristiana (battesimo, eucaristia) intesa come partecipazione al nuovo sacrificio di Cristo, cf *infra*, n. 76. Per adesso basti richiamare IREN., *haer.* 4,18,3-4; PS.-IREN., *frag.* 36, per l'associazione tra sacrificio vivente dei cristiani ed eucaristia.

³⁴ In *IClem* 52,1, sacrificio gradito a Dio è la confessione dei peccati; in HERM., *sim.* 56(3),8, il sacrificio interiore è rapportato al digiuno; il distacco dalle passioni è ripreso da CLEM. ALEX., *strom.* 5,11,67,1-3; rimando anche a ORIG., *hom. in Lev.* 2,5; 5,2; 5,7. Significativa la testimonianza di Ambrogio, che sulla scorta di Filone e di Origene, in AMBR., *Abr.* 2,8,51-53, ravvisa il senso morale dei quattro animali offerti da Abramo nella carne (la vitella), nei sensi (la capra), nella parola (ariete), nella castità (tortora) e nella grazia (la colomba), ma questo senso morale – precisa il vescovo di Milano, distaccandosi dalla fonte giudaica – dipende dal Verbo di Dio che si è offerto per essere sacrificato per gli uomini.

³⁵ Cf *IClem.* 36,1; 59,2; PS.-BARN. 2,5-10: 8; IGN. ANT., *Rom.* 2,2; 4,2; ID., *Smyrn.* 1,1; ID., *Eph.* 8,1; 18,1; 21,1; M. POLYC. 14,1-2, dove Policarpo, legato come un capro, è presentato come sacrificio gradito a Dio in grado di partecipare al calice di Cristo; CYPR., *epist.* 76,3,1-2, sostiene che chi è prigioniero per la fede offre se stesso come animale santo e immacolato, riprendendo Rm 12,1-2. Cf E. ZOCCA, «Sacrificio e martirio nella letteratura agiografica del II e III secolo», *Annali di Storia dell'Esegesi* 18/1 (2001) 281-306.

morale, sembra rinvenibile in entrambi i casi nella considerazione della stessa vita di Cristo e della sua morte come vero sacrificio. È possibile raccogliere in modo palpabile tale punto dirimente confrontando la ripresa di un passaggio del *De Sacrificiis* di Filone di Alessandria nell'opera ambrosiana *De Cain et Abel*³⁶. Il vescovo di Milano riutilizza le allegorie filoniane ponendo come realtà dell'ombra (il rito sacrificale) una disposizione pur sempre interiore dell'animo, che però non è relegabile al campo della ragione e della virtù, come per l'autore alessandrino, ma a quello della preghiera e della fede in Gesù per l'opera dello Spirito Santo.

Si ha l'impressione che la spiritualizzazione delle categorie sacrificali non sia stata mossa solo dall'intento di interpretare in ambito cristiano alcuni passaggi problematici delle scritture veterotestamentarie, ma soprattutto sia stata guidata dall'interpretazione sacrificale che della morte di Cristo era offerta dalla tradizione orale, prima, e dagli scritti neotestamentari, poi. A conferma di ciò, oltre a quanto pertiene l'aspetto cristolo-

³⁶ Cf AMBR., *Cain et Ab.* 2,6,19-2,6,21; PHILO ALEX., *sacr.* 21,76-26,86. Si tratta dell'interpretazione allegorica delle primizie offerte secondo Lv 2,14 che prevede prima i frutti freschi, poi quelli abbrustoliti, poi in chicchi e infine ridotti in farina. Evidenziamo solo i punti di differenza tra Filone e Ambrogio, indicando tra parentesi i passi delle rispettive opere.

	Filone	Ambrogio
<i>Frutti freschi</i>	Mente giovane che rifiuta i miti tradizionali e impara a pensare dal punto di vista di Dio (21,76).	La nuova fede di colui che è rinnovato nel battesimo e nella grazia della passione del Signore (2,6,19).
<i>Frutti abbrustoliti</i>	Anima provata al fuoco della ragione espellendo le passioni irrazionali (24,80).	Virtù provata dal fuoco della Parola e ardente di Spirito Santo (2,6,20).
<i>Frutti in chicchi</i>	Divisione della ragione in componenti essenziali e dimostrazioni particolari, nuda di concezioni false (24,82-25,85).	Fede e preghiera priva di involucri e divisi secondo virtù, rilette come prudenza nei riguardi della verità della fede, temperanza tra i coniugi prima di partecipare al sacrificio, forza nella preghiera nel momento della difficoltà, osservanza della giustizia (2,6,21).
<i>Frutti ridotti in farina</i>	Esercizio e pratica di ciò che è stato intuito dalla ragione (26,86).	Assiduità nella preghiera ad immagine di Gesù (2,6,22).

gico del sacrificio, su cui ci si soffermerà più avanti, è possibile rilevare il rifiuto da parte della Grande Chiesa di interpretazioni del sacrificio univocamente spirituali, prive cioè di riferimento ad un concreto momento storico della vita di fede cristiana, sia esso la morte di Cristo in croce, la celebrazione eucaristica, o la vita nella carità. Mi riferisco, in particolare, alla condanna dell'interpretazione unicamente spirituale e sincretistica del sacrificio offerta prima dagli gnostici nel II secolo e, successivamente, dalla teurgia neoplatonica intorno al V secolo³⁷.

III. IL REFERENTE CRISTOLOGICO DEL LINGUAGGIO SACRIFICALE

La presentazione della figura di Cristo con categorie sacrificali (sacerdote e vittima per la remissione dei peccati) è dato ampiamente attestato sin dagli albori dell'epoca patristica³⁸. Tale interpretazione, che abbiamo ipotizzato far da guida anche alla rilettura spiritualizzante cristiana dei sacrifici giudaici, è al cuore dell'*Epistola* dello Pseudo-Barnaba, dove il capro espiatorio del Levitico (Lv 16) è figura del sacrificio di Cristo insieme all'applicazione a Gesù stesso del carne isaiano del servo (Is 53,1-12) che ha redento il popolo caricando su di sé il peccato di tutta l'umanità³⁹. A ciò si aggiunga che nel corso dei primi tre secoli della nostra era la lettura

³⁷ Sugli gnostici rimando alla critica rivolta da Epifanio di Salamina (EPIPH., *haer.* 37,5,6-8) al sacrificio degli Ofiti, i quali interpretano sincretisticamente in chiave spirituale anche le pratiche sacrificali pagane; o l'interessante interpretazione offerta da G. FILORAMO, «Il sacrificio nei testi gnostici», *Annali di Storia dell'Esegesi* 18 (2001) 211-223; 221-223, del sacrificio pleromatico del Sommo Sacerdote celeste come quintessenza del sacrificio spiritualizzato, realtà di cui tutti i sacrifici sono ombra. In ambito neoplatonico, sul sacrificio come azione di purificazione verso l'unione con l'Uno e con le sue potenze nella ripresa allegorica delle tradizioni religiose di tutti i popoli, *in primis* della teurgia, dei misteri egiziani e degli oracoli caldaici, cf IAMB., *Myst.* 5,1-26 (199,5-240,19); PROCL., *inst.* 145;209; SALUST., 16,1,5-8.

³⁸ Non solo nell'*Epistola* agli Ebrei, ma già in quella ai Corinzi di Clemente Romano, Cristo viene definito come Sommo Sacerdote (cf *IClem* 36,1; 61,3; 64,1). Sintetica di un'epoca la lapidaria affermazione di GR. NAZ., *Or.* 45,12; 38,16: «Viene condotto al sacrificio come agnello e offre il sacrificio come sacerdote».

³⁹ Cf PS-BARN., 7,3-11. Riconosce nell'interpretazione cristologica del capro il criterio ermeneutico del vero senso della Scrittura, guida alla spiritualizzazione degli altri aspetti del sacrificio sopra evidenziati, A. D'ANNA, «Sacrificio e scrittura», 189-191; 195. Il richiamo ad Is 53,1-12, già presente nella versione lucana del discorso di Pietro in At 8,32, si ritrova in PS-BARN., 5,2, come anche in *IClem* 16,3-14; JUST., *dial.* 13,2-9; ID., *Iapol.* 50,3-11; MELIT., *Pasch.* 460, solo per citare gli scritti più antichi.

sacrificale della morte in croce di Gesù veniva indicata quale senso patente e indiscusso di numerosi passi neotestamentari (tra i quali naturalmente spicca l'Epistola agli Ebrei)⁴⁰. Il sacrificio di Cristo, in tal senso, si poneva e veniva proposto come tipo e compimento dei sacrifici antichi⁴¹.

L'applicazione dell'immaginario e delle categorie sacrificali a Cristo e alla sua morte si presentava come dato certamente scomodo del messaggio cristiano: ambiguo, criticabile dai pagani se non assimilabile ai loro riti, refrattario ad una spiritualizzazione universalistica; eppure, gli scrittori che analizzeremo si impegnarono a darne ragione come obbedienza ad un dato offerto dalle Scritture sacre e dalla tradizione. Senza poter evidenziare le divergenze esistenti tra i singoli autori, dato il carattere generale del presente studio, si possono tuttavia enucleare quattro dimensioni del sacrificio di Cristo atte ad operare la mediazione di tale immaginario: la comunione del Sacerdote, l'espiazione per mezzo della vittima, la riconciliazione definitiva col Padre, la partecipazione dei fedeli.

1. *La comunione del Sacerdote*

Il primo aspetto riguarda l'identità di Cristo Sacerdote. Egli si pone in una condizione di comunione con l'umanità condividendo la fragilità umana sin dall'incarnazione, e poi con la passione e con la sua morte⁴².

⁴⁰ Negli scritti dei primi quattro secoli già sopra citati e in quelli che riporto più sotto ricorrono con frequenza i seguenti passi biblici: Gv 1,29.36; Rm 3,25; 8,32; 2 Cor 5,19.21; Ef 5,2; Fil 2,8; Col 1,20; 2,14-15; 1 Pt 2,14. Rimando a L. SABOURIN, «Christ made Sin», 188 e a F. MANZI, «“Per mezzo di lui offriamo a Dio un sacrificio di lode”. La dimensione sacrificale della salvezza cristiana», *La Scuola Cattolica* 149 (2021) 251-288: 252-253, per una lista più ampia di queste citazioni bibliche.

⁴¹ In Ps-BARN., 7,2-3, il sacrificio della giovenca di Nm 19,7-8, è figura del sacrificio di Cristo. Rimando, a titolo esemplificativo, a CLEM. ALEX., *strom.* 7,6,32,7; ID., *paed.* 1,5,23,1; ORIG., *Cels.* 4,31; ID., *hom. in Lev.* 2,5: «Si comanda di immolare un agnello a Pasqua, non perché Dio richieda il sacrificio di un agnello ogni anno, ma fissa che si deve immolare “quell'Agnello che toglie il peccato del mondo” (Gv 1,26)». Sul tema, cf A. POLLASTRI, «Sacrificio», in A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo Dizionario di Antichità Patristiche e Cristiane*, Marietti, Genova-Milano, vol. III, 2008², 4656.

⁴² Ireneo di Lione (IREN., *haer.* 4,8,2), descrive Cristo come compimento dell'opera di sommo sacerdote «propiziando Dio in favore degli uomini, purificando i lebbrosi, curando i malati e morendo lui stesso, perché l'uomo esiliato uscisse dallo stato di condanna e ritornasse senza timore alla propria eredità». Per Origene, la tunica di lino del Sommo sacerdote è figura della carne di cui si rivestì Cristo, fino a farsi peccato (cf 2 Cor 5,21) per la salvezza degli uomini, cf ORIG., *hom. in Lev.* 9,2.

Cristo, pur restando privo di qualsiasi peccato, in obbedienza al Padre e in vista della remissione dei peccati dell'umanità assume nella purezza della sua carne la maledizione dell'intero genere umano infedele a Dio⁴³. Origenes interpreta questa intenzione comunionale in ottica salvifico sacrificale, come ingresso del Sacerdote all'altare del sacrificio⁴⁴.

2. L'espiazione per mezzo del sangue della vittima

Il Sommo Sacerdote compie la purificazione del peccato dell'intera umanità attraverso il versamento del proprio sangue, riprendendo le parole attribuite allo stesso Gesù dai racconti sinottici dell'ultima cena. L'interpretazione dello spargimento del sangue di Cristo come segno di remissione dei peccati si ritrova già nel II secolo, vale a dire in un'epoca in cui non si era ancora raggiunta la definizione del canone neotestamentario, in Clemente Romano e Ignazio di Antiochia⁴⁵.

Un'esplicita rielaborazione della potenza redentrice del sangue sparso di Cristo si ritrova al cuore della già menzionata *Epistola* dello pseudo-Barnaba, nella rilettura in riferimento al crocifisso dei sacrifici espiatori

⁴³ In questa direzione, già Giustino rilegge Is 53,5, cf JUST., *dial.* 95,1-3: 2: «Il Padre di tutti volle che lo stesso suo Cristo assumesse le maledizioni di tutti a favore degli uomini di ogni specie, sapendo che lui crocifisso e morto sarebbe poi risorto». Sulla stessa linea, rielabora il concetto anche *Diogn.* 9,2-6, sempre nella ripresa di Is 53 col concetto di riscatto (*lytron*), presente anche in Mc 10,45; Mt 20,28. Rimando anche a JUST., *Iapol.* 52,7; ORIG., *hom. in Lev.*, 3,1; 9,2,5, per l'interpretazione figurale di Gn 49,10. Significativo un passaggio ambrosiano (AMBR., *Cain et Ab.* 2,3,11), di marca chiaramente origeniana: «Dunque Colui che, atteso per la salvezza di tutti, venne per me, generato nel grembo di una Vergine, per me fu immolato, per me sperimentò la morte, per me risorse. In Lui si compì la redenzione di tutti gli uomini, ottenne la loro resurrezione. Lui è il vero Levita, Lui ha fatto sì che noi aderiamo a Dio come leviti e rivolgiamo a Lui preghiere continue, speriamo da Lui la salvezza, fuggiamo le occupazioni terrene, siamo considerati proprietà di Dio».

⁴⁴ Cf ORIG., *in Lev. hom.* 7,1; 9,10, con ripresa nel secondo passo delle parole dell'ultima cena sul sangue versato (nella versione di Mt 16,28).

⁴⁵ Cf *IClem.* 12,7; 21,6; 49,6; 7,4: «Fissiamo gli occhi sul sangue di Cristo e riconosciamo quanto sia prezioso per il Padre suo il fatto che è stato versato per la nostra salvezza e a tutto il mondo ha portato la grazia della conversione», con un implicito richiamo a Mc 4,23; Lc 22,20. Cf anche IGN. ANT., *Rom.* 7,1; *Philad.* 4; *Smyrn.* 6,1; PS-BARN., 5,1: «Il Signore sopportò di dare la sua carne alla distruzione perché fossimo purificati con la remissione dei peccati, cioè per mezzo dello spargimento del suo sangue», con allusione a Mt 26,28.

con asperzione di sangue animale di Lv 16 e Nm 19, testi cui si fa allusione anche in Eb 9,6-14. Il passaggio di Levitico è ripreso anche da Giustino e Tertulliano. Con leggere variazioni in questi tre autori (pseudo-Barnaba, Giustino e Tertulliano) i due capri previsti nel sacrificio sono figura (*týpos*) delle due venute di Cristo: il capro emissario mandato a morire nel deserto sul quale ricadono le colpe di tutti è immagine del crocifisso; mentre la seconda venuta di Cristo glorioso, che inizia già in questo tempo, è ritrovata nel capro offerto in oblazione (*eis proshorán*) che purifica dai peccati coloro che credono in lui⁴⁶. Inoltre, Giustino, beneficiando rispetto allo pseudo-Barnaba della riflessione teologica presente nell'Epistola agli Ebrei, ritiene che i peccati dell'umanità siano tali da non poter ricevere purificazione per mezzo del sangue di pecore e capri, ma solo dal sangue di Cristo, sangue puro in quanto viene direttamente dalla potenza di Dio e privo di alcuna compromissione col peccato non provenendo da generazione carnale⁴⁷.

Una variazione significativa dell'interpretazione di Lv 16 è offerta da nel terzo secolo da Origene: il capro offerto in oblazione è Cristo *tout court*, mentre il capro emissario mandato nel "deserto" dell'inferno è il demonio (*hom. in Lev. 9,5*). Quest'ultimo, che accusava l'uomo a causa del peccato, davanti al sangue puro di Cristo non può esercitare il suo potere di accusatore e così viene relegato nell'inferno e – per riprendere l'espressione di Col 2,14-15 – inchiodato alla croce⁴⁸. In tal modo, le anime diventano definitivamente proprietà di Dio e le colpe ricadono sul capro emissario, il quale non può più accusare nessuno dei fedeli in Gesù⁴⁹.

⁴⁶ Cf PS.-BARN., 7,6-8,6; JUST., *dial.* 40,4; TERT., *Iud.* 14,9; ID., *adv. Marc.* 5,6,8. L'autore latino in entrambi i passi indicati aggiunge un legame tra capro offerto in oblazione (Cristo glorioso) ed eucaristia, poiché del sangue di questo capro i cristiani si nutrono per la loro salvezza.

⁴⁷ Cf JUST., *dial.* 54,1-2; 13,1 con una chiara ripresa di Eb 9,13, cui segue una lunga citazione di Is 55,3-13, cf anche ID., *Iapol.* 32,7-11. Sulla stessa linea si muoverà anche Ireneo, ricollegando la potenza purificatrice del sangue alla generazione non carnale di Gesù da Dio per mezzo della vergine, cf IREN., *Demonstratio* 57.

⁴⁸ Cf ORIG., *hom. in Jos.* 8,3; ID., *hom. in Lev.* 3,4; 8,10. Si ricordi che Accusatore è il significato ebraico di *Šāṭān*, esplicitato da Ap 9,10. Rimando a A. MONACI, «Sacrificio e perdono», 45: «per Origene nessun peccato avviene senza l'intervento demoniaco; questo significa che il sangue di Gesù per essere efficace [...] deve anche neutralizzare le potenze».

⁴⁹ Cf ORIG., *hom. in Jes.* 11,5; ID., *hom. in Lev.* 2,4; 3,1. In *ivi*, 5,3, l'Alessandrino sostiene che i peccati inchiodati alla croce vengono purificati e consumati dal fuoco divino. Il

Ambrogio, creativo esportatore nel mondo latino dell'esegesi origeniana, svilupperà ampiamente anche una dimensione giuridica della teoria della redenzione sulla scorta di quanto in parte proposto da Tertulliano e Cipriano⁵⁰. Il demonio è presentato come un usuraio che tiene in schiavitù l'umanità per i debiti accumulati a causa del peccato: la sentenza dell'accusatore è per questo la morte del debitore⁵¹. Con il versamento del suo sangue puro e privo di alcun debito-peccato⁵², Cristo assume su di sé il debito dell'umanità e la riscatta⁵³, mettendo definitivamente a tacere in favore di coloro che si affidano alla sua croce⁵⁴ le rivendicazioni del malvagio usuraio sul quale ricadono le maledizioni per i peccati⁵⁵.

Ciò che preme evidenziare è che entrambe le prospettive (origeniana e ambrosiana) intendono eludere qualsiasi fraintendimento del sacrificio

valore purificatore del sangue dell'agnello-Cristo si ritrova anche nell'origeniano Didimo, poi ripreso anche da Ambrogio, cf DIDYM., *fr. Ps.* 541.

⁵⁰ Cf TERT., *fug.* 12,3-6 e l'analisi di A. VICIANO, *Cristo Salvador y Liberador del hombre. Estudio sobre la soteriología de Tertuliano*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1986, 317. Per quanto si dirà su Ambrogio, cf D. RAMOS-LISSÓN, «La doctrina de la 'salus' en la "Expositio Evangelii secundum Lucam" de S. Ambrosio», *Scripta Theologica* 5/2 (1973) 629-655: 634; J.W. SMITH, *Christian Grace and Pagan Virtue: the Theological Foundation of Ambrose's Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2011, 51.65.

⁵¹ Cf AMBR., *in psalm.* 36,46; 48,14; ID., *sacr.* 5,4,27; ID., *in Luc.* 7,114: il demonio è anche presentato come un venditore all'asta dell'umanità, mentre Cristo è colui che riscatta per la salvezza.

⁵² Cf AMBR., *Ioseph* 4,19; ID., *in Luc.* 10,58. Il debito non è nei confronti del Padre, ma del demonio, come chiarito da ID., *Tob.* 9,33; ID., *in psalm.118* serm. 8,23. Sulla purezza del sangue di Cristo, privo di peccato, sottratto alla corruzione della morte e perciò non bisognoso di redenzione, cf ID., *in Luc.*, 7,117; ID., *in psalm.118* serm. 6,21-22; ID., *in psalm.* 40,34; ID., *virginit.* 19,129. Non credo però plausibile trarre dalla purezza del sangue di Cristo la presenza della dottrina della soddisfazione nel pensiero di Ambrogio, come invece sostiene J. RIVIÈRE, «De la "satisfaction" du Christ chez Saint Ambroise», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 28 (1927) 160-164.

⁵³ Cf AMBR., *in psalm.* 39,14; 61,10: «Venne per riscattarci con il suo sangue; non venne per versare il nostro, ma per offrirsi per noi come un buon mercante che preserva la propria merce con la passione del proprio corpo»; ID., *Ioseph* 9,42; 9,50; ID., *in Luc.* 10,96; ID., *paenit.* 2,7,65.

⁵⁴ Cf AMBR., *paenit.* 2,7,53; ID., *in psalm.118* serm. 4,11-12; ID., *paenit.* 1,5,26.

⁵⁵ In AMBR., *fug.saec.* 7,44; 9,57, ritorna l'espressione di Col 2,14 – più perspicua in questo contesto giuridico – della cambiale affissa alla croce. In tal modo, soddisfatta la sentenza («satisfactum sententiae», si noti la logica retributiva), il diavolo viene coperto di vergogna, cf ID., *in psalm.118* serm. 20,23. Al contrario, chi compie iniquità viene consegnato al giudizio di Satana, che non conosce mitezza, cf ID., *in psalm.118* serm. 16,13; 20,23.

di Cristo come soddisfazione delle rivendicazioni del Padre⁵⁶, come testimonia anche la tesi condivisa – non solo da Origene e Ambrogio, ma anche da altri autori – della *fraus* che dalla croce viene tesa al demonio: il sangue versato sulla croce è esca che attira il demonio, il quale pensa di avere a che fare con un uomo (peccatore come tutti gli altri) sul quale imporre la sanzione della condanna a morte. Il demonio è attirato, ma non può esercitare il suo potere e con un'inversione di sorte finisce per essere inchiodato al palo della croce⁵⁷.

Le elaborazioni origeniane e ambrosiane (il diavolo come capro emisorio, come usuraio e la *fraus diaboli*) potrebbero essere interpretate come testimonianze della rinegoziazione del valore sacrificale della morte di Cristo in modo da disambiguarlo da qualsiasi analogia con la logica superstiziosa dei sacrifici pagani; la qual logica avrebbe potuto condurre a comprendere il sacrificio di Cristo come ricompensa alla crudele collera del Padre⁵⁸.

3. La riconciliazione definitiva col Padre (propiziazione)

La conseguenza apportata dall'espiazione per mezzo del sangue è la ricostituzione del rapporto col Padre, il che comporta la remissione dei

⁵⁶ J. GAUDEMET, «Droit séculier et droit de l'Église chez Ambroise», in G. LAZZATI (ed.), *Ambrosius Episcopus*, Vita e pensiero, Milano 1976, vol. I, 286-315: 292-293, nella ripresa puntuale di referenze e nozioni giuridiche non cede ad anacronistici richiami alla teologia del riscatto del debito da pagare al Padre (tesi non presente in Ambrogio), come invece è stato proposto da A. MADEO, *La dottrina soteriologica di S. Ambrogio*, A. & F.lli Cattaneo, Bergamo 1943, 96-97; S. PASQUETTO, *Morte in Adamo e novità di vita in Cristo nella dottrina di S. Ambrogio*, Pontificia Facultas Theologica S.s. Theresiae a Jesu et Johannis a Cruce in Urbe, Romae 1966, 18-21.

⁵⁷ La tesi della *fraus* si ritrova in vario modo in CLEM. ALEX., *protr.* 1,111,2; ORIG., *comm. ser. in Mt.* 12,28; 16,8; ID., *Jo.* 6,53,274; ID., *hom. in Ex.* 6,9; GR. NYSS., *or. catech.*, 23,3-4; AMBR., *sacr.* 5,4,23; ID., *in Luc.* 4,11-12; ID., *in psalm.* 40,13, dove si immagina che Cristo si sia lasciato colpire al costato da Satana perché da lì sprizzasse il sangue che avrebbe sconfitto il Nemico. Cf J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes dans l'Antiquité chrétienne*, vol. II, J. Gabalda, Paris 1931, 296-298; J.N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, EDB, Bologna 2014²[1968], 227-230.

⁵⁸ Dalla croce sono "soddisfatti" non i diritti del Padre, ma quelli del demonio, cf ORIG., *comm. ser. in Mt.* 12,40; ID., *comm. in Rom.* 2,13; ID., *hom. in Ex.* 6,9. J.W. SMITH, *Christian Grace*, 81-85.114, sottolinea che in Ambrogio il vero riscatto di Cristo sia nei confronti del debito da pagare al demonio, in modo da poter restituire all'uomo la perduta dignità celeste.

peccati. All'uomo è restituita l'amicizia divina che aveva perduto a causa della sua disobbedienza, come incisivamente esprime Ireneo di Lione:

Egli è il nostro Creatore, il quale secondo l'amore è Padre, secondo la potenza è Signore, secondo la Sapienza è nostro Fattore e Plasmatore, che ci inimicammo per la trasgressione del suo comando. Ma al momento opportuno il Signore restaurò la sua amicizia con noi per la sua incarnazione, facendosi «Mediatore tra Dio e gli uomini» (1 Tm 2,5), rendendo a noi propizio il Padre (*propitians*) contro il quale avevamo peccato e rinforzando la nostra disobbedienza per mezzo della sua obbedienza, donandoci così la conversione e la sottomissione al Creatore⁵⁹.

L'idea della riconciliazione universale è espressa da Origene a più riprese: Cristo, dopo aver sconfitto la morte, con una carne umana pura sta presso il Padre (indicato come Santo dei Santi) e di lì intercede definitivamente in favore di tutti gli uomini riconciliati o da riconciliare al Padre nel suo sangue⁶⁰, perché «il sangue di Gesù fu sparso non soltanto a Gerusalemme, [...] ma asperse anche l'altare che è nei cieli, ove è anche la *Chiesa dei primogeniti* (cf Eb 12,23)» (ORIG., *hom. in Lev.* 1,3).

Il concetto di propiziazione è anche interpretato dall'esegeta alessandrino in un senso sacrificale alludendo al propiziatorio (*hilastérion*) dell'arca dell'alleanza richiamato da Rm 3,25 ed Eb 9,5⁶¹, coordinatamen-

⁵⁹ IREN., *haer.* 5,17. Il segno «|» indica la fine dell'originale greco e l'inizio della traduzione latina. Per quanto riguarda l'uso del verbo *propitiare* è da intendersi come disporsi adeguato dell'uomo nei confronti di Dio, senza alcun accenno all'ira del Padre.

⁶⁰ Cf ORIG., *hom. in Lev.* 9,10; 10,2 (riprendendo Rm 5,11); 9,5: «Fu dunque necessario che il mio Signore [...] risalisse al Padre e là più pienamente si purificasse presso quell'altare celeste, per offrire in purezza eterna quel pegno della nostra carne che aveva portato con sé. Ecco il vero giorno della propiziazione in cui Dio è stato reso propizio agli uomini; come dice anche l'Apostolo: "Era Dio che, nel Cristo, riconciliava a sé il mondo" (2 Cor 5,19); e di nuovo del Cristo dice: "Pacificando mediante il sangue della sua croce le cose che sono nel cielo e quelle che sono sulla terra" (Col 1,20)». Sulla scia dell'esegeta alessandrino si muove anche Ilario nel suo *Commento ai Salmi*, dove indica Cristo come sommo sacerdote che siede alla destra di Dio intercedendo per chi si affida a lui, cf HIL. PICT., *Ps.* 53,13; 119,5.

⁶¹ Il passo di Rm 3,25 non trova tale allusione al mondo sacrificale nell'interpretazione di AMBROSIAST., *comm. Rom.* 3,25, ove si afferma comunque che in Cristo Dio «si sarebbe reso propizio al genere umano. Nel sangue di Cristo, poiché per la sua morte siamo liberati, affinché si manifestasse lui stesso e condannasse la morte per mezzo della sua passione».

te al termine “propiziazione” (*hilasmós*) di 1 Gv 2,2⁶². Senza indugiare sui dettagli dell’interpretazione allegorica origeniana, l’idea della propiziazione intende conferire a Cristo il titolo di mediatore unico e definitivo tra Dio e gli uomini (cf 1 Tm 2,5), intercessore definitivo per la remissione dei peccati del mondo intero⁶³. Tutti i sacrifici della legge giudaica sono pertanto aboliti come ombra, modello e immagine dalla verità apparsa nell’unico sacrificio in grado di sanare definitivamente dal male⁶⁴.

Nella stessa direzione di Origene si muove l’esegesi latina, con un’oscillazione tra i termini *propitiatio*, *propitiator*, *propitiatorium* e *placatio*, utilizzati per tradurre i passi biblici sopra indicati (soprattutto Rm 3,25 e 1 Gv 2,2) nell’intenzione di indicare la riconciliazione definitiva dell’umanità col Padre per mezzo del mediatore tra Dio e gli uomini⁶⁵. Ci soffermia-

⁶² Già CLEM. ALEX., *paed.* 3,12,98,1 interpretava il passo giovanneo in riferimento alla guarigione del corpo e dell’anima apportate da Gesù, ma senza citare il termine propiziatario. In ORIG., *Jo.* 1,33,240-241, viene esplicitato come attributo che esprime «la vicinanza al Padre in nostro favore, intercedendo per la natura degli uomini e rendendolo propizio».

⁶³ In una lunga esposizione di ORIG., *comm. in Rom.* 3,5, la propiziazione indica il momento successivo all’espiazione, cioè il rendere Dio propizio agli uomini e quindi la remissione delle colpe e la giustificazione per mezzo della fede. L’oro puro del propiziatario rappresenta l’anima santa e pura di Gesù, le dimensioni indicano la mediazione tra Dio (lunghezza) e l’uomo (larghezza), in cui abitano il Verbo e lo Spirito simboleggiati dai due Cherubini; l’arca è la carne, la propiziazione mediante il sangue consiste, sulla base di Lv 4,13-20, nella remissione dei peccati da parte del sommo sacerdote e vittima che raggiunge tutti credenti attraverso la fede e, in secondo luogo, il mondo intero. Nel brano, infine, si trova un’associazione tra il passo di Rm 3,25 e di 1 Gv 2,2, come anche in ORIG., *hom. in Ps.* 77,2; ID., *Jo.* 1,22,139. Sull’interpretazione origeniana può avere influito anche la rilettura che fa del propiziatario PHILO ALEX., *fug.* 100-101: 100; ID., *Moy.* 2,96-97, come espressione della potenza misericordiosa di Dio che, in senso morale, allude anche al potere misericordioso dell’uomo.

⁶⁴ Cf ORIG., *hom. in Num.* 24,1: «tale fu questa vittima che una sola bastò alla salvezza di tutto il mondo»; ID., *hom. in Lev.* 3,5; 4,8; 9,2; 9,5; 10,1; 3,8: «Il sacrificio unico e perfetto, in vista del quale tutti questi sacrifici avevano preceduto come tipo e figura è il “Cristo immolato” (cf 1 Cor 5,7). Se uno tocca la carne di questo sacrificio, subito “viene santificato” (cf Lv 6,18) se è impuro, viene sanato se ha un male».

⁶⁵ In HIL. PICT., *Ps.* 129,9, si trova che il Figlio è nei confronti dei peccati dell’uomo *propitiatio*, *redemptio* e *deprecatio*. Lo stesso autore (*ivi*, 64,4) traduce *hilastérion* di Rm 3,25 e *ἱλασμός* di 1 Gv 2,2 come *placatio*, così fa anche TERT., *puđ.* 19,16-17, che commenta: «una volta per tutte da Cristo le colpe sono state distrutte». Ancora Cipriano interpreta «*hilasmós*» di 1 Gv 2,2 come *deprecatio* (CYPR., *epist.* 55,18), mentre AMBR., *in psalm.* 48,15, utilizza per lo stesso passo ricollegato a Rm 3,25 e 2 Cor 5,19, *redemptio* e *propitiatio*; Rufino, traducendo Origene (*comm. in Rom.* 3,5, vedi sotto) invece rende

mo ancora una volta sul pensiero di Ambrogio. Questi, pur condividendo l'interpretazione di fondo offerta da Origene su Cristo come propiziazione (*off.* 3,18,103; *fid.* 3,11,87), cerca di disambiguare le possibili collusioni con un funzionamento superstizioso del linguaggio sacrificale aggiungendovi una dimensione giuridica e presentando in tal modo, sempre sulla scorta di 1 Gv 2,2, la figura di Cristo come avvocato dell'umanità presso il Padre. Compiuta l'espiazione per mezzo del suo sangue, Cristo intercede quale mediatore universale a favore di tutti gli uomini⁶⁶. La funzione di Cristo avvocato permette di chiarire che il versamento di sangue non è servito a placare l'ira del Padre, ma è in favore degli uomini, perché questi siano riconciliati, tramite la fede in lui, al Padre e così perdonati dei peccati:

Confessa piuttosto che intervenga in tuo favore Cristo, che abbiamo come avvocato presso il Padre (1 Gv 2,1), preghi per te la Chiesa, pianga il popolo. Non temere di ottenere. L'avvocato (*aduocatus*) promette il perdono, il difensore (*patronus*) promette la grazia, l'affrancatore (*adsertor*) garantisce la tua riconciliazione con la pietà paterna⁶⁷.

nota la variante *exoratio*, attestata solo da Agostino e nell'area africana in un periodo a lui successivo. Il termine specifico *propitiatorium* entra nel latino a partire dalla traduzione di Origene e si afferma successivamente in Ambrogio e Agostino.

⁶⁶ Numerosi sono i passi ambrosiani che riprendono l'attributo di avvocato (AMBR., *off.* 1,48,239; ID., *fug.saec.* 2,13; ID., *in psalm.* 39,8; 40,14; ID., *in psalm.118* serm. 20,34; 21,14; ID., *in Luc.* 5,42; 7,225, solo per citarne alcuni). Hanno già riconosciuto la predominanza di questo attributo nell'opera ambrosiana A. MADEO, «La dottrina soteriologica», 9-10; E. TORAÑO LÓPEZ, «La teología de la gracia», 26. Riporto il passo di AMBR., *in psalm.* 48,13-15: 15, dove, dopo aver ripreso i passi biblici già rilevanti nell'opera origeniana (Rm 3,25; 2 Cor 5,19; Col 2,14; 1 Tm 2,5), il pastore milanese commenta: «Solo Cristo ha riconciliato il mondo a Dio per mezzo del suo sangue (2 Cor 5,19). C'è una vittima più grande? C'è un sacrificio superiore? C'è un avvocato migliore di lui che si è fatto intercessione per i peccati di tutti e ha dato la sua anima per il nostro riscatto? Allora, non si vada alla ricerca della propiziazione o del riscatto dei singoli, poiché il sangue di Cristo per mezzo del quale ci ha riscattati il Signore Gesù è prezzo per tutti. Lui solo ci ha riconciliato col Padre ed ha sofferto fino alla fine, poiché egli ha assunto il nostro travaglio». Si noti l'ordine causale secondo cui la riconciliazione col Padre è permessa dal riscatto per mezzo del sangue, a partire dall'assunzione della fragilità umana.

⁶⁷ AMBR. *in Luc.* 7,225, si notino tutti i termini giuridici (indicati tra parentesi nel testo) utilizzati da Ambrogio.

4. *La necessaria e continua disambiguazione*

Come si è potuto constatare dalle riflessioni fin qui condotte, l'interpretazione sacrificale della morte di Cristo è percepita dagli autori dei primi secoli come onerosa consegna fatta a loro dalla tradizione della Chiesa e confermata dall'esegesi di precisi passi della Scrittura. L'onere consiste nel dover sempre disambiguare un argomento (la cui scomodità è peraltro legata allo stesso scandalo della croce) da logiche proprie del mondo sacrificale pagano *in primis*, ma anche giudaico, tendenti a visioni superstiziose, distorte e formali della stessa divinità. Per evitare il rischio di una visione del Padre da appagare nella sua ira col sangue del Figlio, si è notato come gli autori cristiani in vario modo siano ricorsi a stratagemmi esegetici: sul tema dell'espiazione si è cercato di scaricare sul demonio l'esigenza di condannare i delitti commessi dall'umanità; in ambito di propiziazione si è cercato di evidenziare l'aspetto di perdono dei peccati e riconciliazione col Padre grazie alla mediazione universale di Cristo.

Vorremmo, però, segnalare due episodi di una mancata vigilanza sulla disambiguazione, col rischio di riportare il sacrificio di Cristo a logiche sacrificali proprie di una visione antropomorfa della divinità la quale richiede di essere ricompensata in modo adeguato per ripristinare la sua benevolenza nei confronti dell'umanità, anche se ancora non fa esplicitamente capolino la presenza dell'ira del Padre che si placa grazie al sacrificio del Figlio innocente.

A livello penitenziale, in parte in Tertulliano e più esplicitamente in Cipriano, si fa menzione delle opere di penitenza come strumento adeguato a placare l'ira divina⁶⁸. La trasposizione di questa logica soddisfattoria uma-

⁶⁸ Un accenno, in riferimento al digiuno come «dovere che riconcilia con Dio anche se irato» si ritrova in TERT., *ieiun.* 7,1, opera del periodo montanista. Cipriano di Cartagine, volendo prendere le distanze dalle remissioni dei peccati concesse con faciloneria agli apostati dai confessori della fede, descrive il legittimo cammino penitenziale, fatto di *confessio*, *expiatio* (termine sacrificale) e *satisfactio*, come «offesa placata a Dio indignato e minaccioso», cf CYPR., *laps.* 17; ma anche *ivi*, 29; ID., *elem.* 4. L'ira divina è un modo di indicare la conseguenza della posizione di Dio nei confronti del peccato (ID., *epist.* 59,13), tanto che è attribuita anche al demonio che accusa i peccatori (ID., *epist.* 58,7). Anche in Tertulliano la difesa dell'ira di Dio lungo il V libro dell'*Adversus Marcionem* è via per contrastare la posizione di Marcione e riferire all'unico Dio la disposizione contraria nei confronti del peccato, cf S. GROSSE, «Der Zorn Gottes: Überlegungen zu einem Thema der Theologie bei Tertullian, Laktanz und Origenes», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 112/2 (2001) 147-167: 151-156.

na sul sacrificio di Cristo potrebbe però condurre a ritenere che il sangue di Cristo fosse necessario non a vantaggio dei peccati degli uomini o contro le rivendicazioni del demonio, ma per la richiesta dello stesso Padre⁶⁹.

In ambito greco, la cristologia semiariana di Eusebio di Cesarea, che comportava un forte subordinazionismo del Figlio al Padre e l'assunzione da parte del Verbo della sola carne umana⁷⁰, oltre ai motivi sacrificali sopra indicati (liberazione dalle potenze maligne, riconciliazione degli uomini), metterà in gioco anche l'obbedienza del Figlio al Padre come causa del sacrificio di Cristo⁷¹. Il Padre abbandona il Figlio sulla croce lasciandolo come vittima in pasto ai carnefici perché egli potesse essere il sacrificio vero, in grado di riscattare gli uomini dal peccato, vittima gradita a Dio stesso⁷².

Atanasio di Alessandria, Gregorio di Nazianzo e, in ambito latino, ancora Ambrogio sembrano accorgersi di certe visioni poco attente alla particolare specificità del sacrificio di Cristo. E criticano tali visioni con motivazioni tra loro molto simili. Atanasio dichiara che Cristo non evitò, ma andò incontro alla morte, accettando che da altri fosse ucciso (non da sé, o per una debolezza del corpo), perché da Verbo e Vita quale era – affermazione tipicamente filonicena – distruggesse la morte in favore di

⁶⁹ Sempre in terra africana, a cavallo tra V e VI secolo, Fulgenzio di Ruspe scriverà in FULG. RUSP., *ad Tras.* 1,15: «Poiché per mezzo del peccato l'uomo fu separato da Dio, dovette intervenire tra il Dio irato e l'uomo peccatore una tale figura di mediatore che per rendere propizio Dio all'uomo avesse in sé totalmente e veramente Dio in quanto generato da Dio e che per riconciliare l'uomo a Dio contenesse in sé l'uomo in quanto generato dall'umanità», cf E. CAL PARDO, «Dimensión sacrificial de la muerte de Cristo en los escritos de san Fulgencio de Ruspe», *Estudios Eclesiásticos* (1972) 459-485.

⁷⁰ Cf A. GRILLMEIER, *Gesù Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, I, Paideia, Brescia 1982 [1979], 392-393; 404.

⁷¹ In EUS., *d.e.* 4,12,6-8, Eusebio indica quattro cause della morte in croce di Cristo. Oltre a quelle già note riguardanti il dominio sulla morte contro il potere del demonio, il perdono dei peccati e l'effusione della sua potenza a coloro che avrebbero creduto in lui, al terzo posto inserisce una strana motivazione: «perché fosse presentato al Dio di tutti come vittima di Dio e grande sacrificio a favore del cosmo intero».

⁷² Cf EUS. CAES., *d.e.* 1,10,14.18.25 sulla vittima gradita a Dio (*theophilés*), scelta dal Padre per il riscatto di tutti. Cf *ivi*, 10,1,23; 10,8,33: «La forza [divina, *i.e.* il Padre] lo abbandonò perché voleva che scendesse “fino alla morte” e “alla morte di croce”, e così si mostrasse quale espiazione e riscatto (*antipsuchon*) in modo da diventare espiazione per la vita di coloro che credono in lui». Concordo in questo caso con J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Étude théologique*, J. Gabalda, Paris 1931, 162-166, nel ravvisare un anticipo del concetto di sostituzione penale.

tutti gli uomini portando così a compimento il suo sacrificio⁷³. Ambrogio chiarisce che la volontà del Figlio di sacrificarsi è espressione dell'unica volontà della Trinità divina di salvare gli uomini, mentre gli Ariani separano tra la potenza del Padre che “fa credito” e quella del Figlio che “rimette il debito”⁷⁴. Infine, il padre Cappadoce schernisce coloro che credono che il riscatto del Figlio sia richiesto dal Padre al Figlio, quando invece è espressione di unità di potenza e volontà divina per liberare gli uomini dalle accuse del demonio:

Quando mai [il sangue sarebbe versato] al Padre? Non eravamo infatti [da peccatori] sotto il suo dominio. Ma poi come il Logos, il sangue dell'unigenito sazierebbe quel Padre che non accettò Isacco offerto in sacrificio dal Padre? [...]. È chiaro che il Padre lo accolse non perché lo avesse chiesto o perché ne avesse bisogno, ma per l'economia, il progetto secondo cui l'uomo fosse santificato con l'umanità di Dio⁷⁵.

⁷³ Cf ATHAN., *inc.* 21,5-6: «Poiché era la Vita e il Verbo di Dio, anche occorreva che la sua morte fosse a vantaggio di tutti [...], non da se stesso, ma da altri prese lo spunto per portare a compimento il sacrificio». Il fine soteriologico della liberazione degli uomini dal peccato riducendo all'impotenza il demonio è motivo ricorrente dell'opera atanasiana, cf *ivi*, 9,2; 10,4-5; 16,4; 20,2-6; 37,7.

⁷⁴ Cf AMBR., *apol. Dav. II* 12,72-73: «il Figlio è anche creditore [essendo] nel Padre e il Padre perdona nel Figlio». In *Id.*, *Ioseph* 12,69-70, si afferma che la missione di Cristo non è comandata dalla morte o dalla crudeltà umana, ma fu opera di Dio per la vita degli uomini. Il dialogo pieno d'amore tra Cristo risorto e il Padre che lo accoglie in cielo di *Id.* in *psalm.* 40,35, e altri passi ambrosiani (*Id.*, *Iac.* 1,6,25; 2,9,41; *Id.*, in *Luc.* 10,170; *Id.*, in *psalm.* 37,53) avevano condotto J. RIVIÈRE, «Le sacrifice du Père dans la Rédemption d'après saint Ambroise», *Revue des Sciences Religieuses* 19/1 (1939) 1-2, a riconoscere un principio della dottrina della soddisfazione nel pensiero del pastore milanese: il Padre rischierebbe il sacrificio del Figlio per la salvezza dell'uomo. La prima critica allo studioso arrivò da F. SZABÒ, *Le Christ créateur chez saint Ambroise*, Augustinianum, Roma 1968, 52-53; 85, il quale rimise in primo piano la comune volontà di Padre e Figlio a partire dall'affermazione dogmatica della consustanzialità dei due e della loro unità nell'opera di salvezza degli uomini e di sconfitta del demonio, cf AMBR. in *Luc.* 7,225; *Id.*, *fid.* 2,12,102.; *Id.*, in *Luc.* 5,42. Anche D. FLOOD, «Substitutionary Atonement and the Church Fathers: A reply to the authors of *Pierced for Our Transgressions*», *The Evangelical Quarterly* 82/2 (2010) 152-153, riconosce che in Ambrogio la soddisfazione è applicata a riguardo del peccato del penitente e non del Figlio rispetto al Padre.

⁷⁵ GR. NAZ., *or.* 45,22. In *ivi*, 38,15, volendo confutare l'errore di chi separa il Figlio dalla Potenza paterna (Ariani) e di chi lo confonde con essa (Sabelliani), invita a considerare come una sola cosa la benevolenza del Padre e la potenza del Figlio, nella coincidenza tra volontà del Padre e missione del Figlio.

Le due distorsioni nella lettura del sacrificio di Cristo e le tre correzioni che abbiamo attinto dai tre Padri filonicensi spingono al riconoscimento della singolare applicazione del linguaggio sacrificale al caso della “morte di Cristo”. Se, infatti, si intende questo sacrificio al modo dei rapporti solitamente intercorrenti tra gli uomini e la divinità, inevitabilmente si ritorna ad una logica soddisfacente per cui l’uomo Gesù col suo sacrificio ripaga qualcosa nei confronti di un Dio irato.

Il sacrificio di Cristo, invece, si pone con una singolare specificità che invita a riplasmare il lessico sacrificale e, in qualche modo, a reinterpretarlo abolendo e portando a compimento i sacrifici che lo hanno preceduto. Di tale singolarità possiamo riconoscere tre caratteristiche, di cui due già evidenziate, e una ancora da sviluppare. In primo luogo, essa è espressione dell’unica volontà divina di redenzione degli uomini dalla schiavitù del peccato, senza gerarchizzazione o separazione tra volontà paterna e volontà filiale. In secondo luogo, rappresenta l’unica e definitiva riconciliazione dell’umanità col Padre, perché è stata messa a tacere per sempre l’accusa del peccato: non vi saranno peccati che non siano già stati condonati da questo sacrificio o che ne richiederanno di maggiori, la logica del sacrificio antico è perciò abolita per sempre. Infine, come vedremo, il sacrificio del cristiano, a livello spirituale e a livello rituale, è intendibile solo come partecipazione a questo unico e definitivo sacrificio.

5. *La partecipazione al sacrificio*

Già negli scritti dell’età subapostolica il rito eucaristico veniva indicato come il sacrificio compiuto dai cristiani⁷⁶. Tale connotazione è da ascrivere alla partecipazione, attraverso la condivisione del pane e del vino consacrati, al sacrificio redentore dello stesso Cristo⁷⁷, come sintetizza efficacemente ancora Gregorio di Nazianzo nel IV secolo:

⁷⁶ Cf *Did.* 14,1-3: «Riuniti nel giorno del Signore, spezzate il pane e rendete grazie quando avete confessato i vostri peccati, perché sia puro il vostro sacrificio. [...] Questa è la parola detta dal Signore: “in ogni luogo e tempo mi si offra un sacrificio puro, poiché io sono un gran re, dice il Signore, e il mio nome è mirabile tra le genti”». Cf anche più avanti *Diogn.* 9; *JUST., dial.* 41; 117; *IREN., haer.* 4,17,5; *TERT., orat.* 19,4; *ID., cult. fem.* 2,11,2. Per una rassegna di testi più ampia, cf L. SABOURIN, «Christ made Sin», 189-191; V. LOMBINO, «Sacerdozio e sacrificio», 65; 69-70.

⁷⁷ Rimando al già menzionato *Ps.-IREN., frag.* 36, dove il sacrificio dei cristiani offre per mezzo della comunione con gli antitipi (pane e vino) remissione dei peccati e vita

Sacrifichiamo non vitelli giovani, né agnelli che hanno già corna e unghie, che sono per lo più morti o privi di sensibilità, ma offriamo a Dio un sacrificio di lode, sull'altare superno, alla presenza dei cori celesti. [...]. Per dire meglio, immoliamo noi stessi a Dio: o piuttosto, offriamo ogni giorno in sacrificio a Dio anche ogni nostro movimento. Accettiamo tutto in onore del Logos, imitiamo la Passione con le nostre sofferenze, veneriamo il sangue con il sangue, di buon grado saliamo sulla croce (*or.* 45,23).

Il testo del Nazianzeno ci introduce ad altre dimensioni della vita cristiana come la penitenza, la carità, l'impegno missionario e financo il martirio⁷⁸ che, come sopra richiamato, vengono descritti con toni desunti dal linguaggio sacrificale, dal momento che l'esistenza del cristiano partecipa alla redenzione apportata dalla Pasqua di Cristo. In questi atti il cristiano peccatore compie i "sacrifici" della nuova Alleanza, cioè partecipa all'unico sacrificio di Cristo, rendendo l'intera vita un sacrificio spirituale gradito a Dio⁷⁹. Come si può notare, ritornano i temi già affrontati a proposito della spiritualizzazione del linguaggio sacrificale, temi che adesso

eterna ottenuti dal corpo e dal sangue di Cristo. Scrive Origene in *ORIG., hom. in Lev.* 7,5; 9,9; 3,8: «Se uno tocca la carne di Gesù [...] con fede totale [...] costui tocca la carne del sacrificio ed è santificato» e la sua esistenza si riempie di carità verso il prossimo. Meno convinta del legame tra sacrificio sacramentale ed esistenziale in Origene è A. MONACI, «Sacrificio e perdono», 47; 54-55, ma in *ORIG., hom. in Lev.* 2,4, l'Alessandrino paragona ognuno dei sacrifici del cristiano ad un animale sacrificato nell'economia dell'AT: il vitello (battesimo), il capro (il martirio), pingui capretti (elemosina), l'ariete (il perdono), la colomba (la conversione), fior di farina (la carità), fior di farina cotta (la penitenza). Anche per *CYPR., epist.* 63,14-17, dal sacrificio di Cristo discende il sacrificio offerto dal sacerdote in Chiesa.

⁷⁸ Sul martirio, cf *supra*, n. 35. Anche l'efficacia del sacrificio della penitenza dipende dall'opera di colui dal cui fianco sgorgarono sangue e acqua, scrive Origene in *ORIG., hom. in Lev.* 8,10.

⁷⁹ Cf *IREN., haer.* 5,2,2, che descrive l'esistenza del cristiano come eucaristia grazie alla partecipazione al corpo e al Sangue di Cristo. Significativo un brano di *ORIG., hom. in Lev.* 9,9: «Se rinuncio a tutto quello che possiedo, prendo la mia croce e seguo il Cristo (cf Lc 14,33), offro un olocausto all'altare di Dio; o "se consegno il mio corpo a bruciare avendo la carità" (1 Cor 13,3) e consegno la gloria del martirio, offro me stesso in olocausto all'altare di Dio. Se amo i miei fratelli, fino a "dare la mia vita per i miei fratelli" (cf 1 Gv 3,16), se "combatto fino alla morte per la giustizia, per la verità" (cf Sir 4,33), offro un olocausto all'altare di Dio. Se faccio morire le mie membra ad ogni concupiscenza della carne (cf Col 3,5; 1 Gv 2,16), se "il mondo per me è crocifisso e io per il mondo" (cf Gal 6,14), offro un olocausto all'altare di Dio e io stesso divento sacerdote della mia vittima».

possiamo riconoscere con maggiore chiarezza quali frutti dell'interpretazione sacrificale data all'unico e definitivo evento salvifico pasquale.

IV. CONCLUSIONI. VIE PER UNA MEDIAZIONE CRISTIANA DEL SACRIFICIO

L'analisi svolta sull'utilizzo del linguaggio sacrificale nei primi quattro secoli dell'era cristiana ha rivelato in un primo momento l'ambiguità e la scomodità del tema per le sue inevitabili connessioni con la superstizione pagana e con il formalismo giudaico da cui i convertiti al cristianesimo intendevano prendere risolutamente le distanze. Tuttavia, l'utilizzo di termini e usi propri del mondo sacrificale giudaico è esibito, sin dai primi testi dell'età subapostolica, come obbedienza ad un dato consegnato dalla tradizione e dal nascente canone neotestamentario a partire dal valore redentivo della morte di Cristo intesa quale sacrificio unico e definitivo per la remissione dei peccati e la riconciliazione dell'umanità con Dio. Di conseguenza, l'eventuale abbandono del linguaggio sacrificale da parte del magistero e della teologia dovrebbe anzitutto richiedere la plausibilità di una rilettura ermeneutica della tradizione e di numerosi passi del Nuovo Testamento che prescindesse da tali numerose allusioni al mondo sacrificale, o comunque le relegasse ad un dato storico-culturale secondario rispetto al nucleo fondante del *kerygma*.

Qualora tale riscontro dogmatico ed esegetico pervenisse alla conclusione che l'interpretazione in termini sacrificali della morte di Cristo fosse dato imprescindibile del *depositum fidei*, l'analisi svolta ci indicherebbe altresì la necessità di una continua rinegoziazione dei dinamismi e dei termini del sacrificio alla luce del caso propriamente "cristiano" in rapporto al contesto storico in cui la comunità di fedeli di epoca in epoca si trova, in modo da disambiguarli da qualsiasi collusione con tradizioni estranee alla rivelazione stessa. In particolare, possiamo evidenziare dall'epoca patristica tre prospettive di diverso valore secondo cui condurre tale opera di continua disambiguazione del linguaggio sacrificale.

In primo luogo, occorre tutelare la singolarità specifica del caso del "sacrificio di Cristo", Figlio di Dio incarnato, il quale si pone come discontinuità (abrogazione) nei confronti della materialità rituale delle altre tradizioni religiose, giudaica compresa; e nei confronti di quest'ultima quale chiave di rilettura spirituale nell'ottica del compimento. Come sopra rilevato, la mancata tutela di questa singolarità ha condotto tanto i primi oppositori del cristianesimo (Celso, Porfirio, Giuliano) quanto alcuni

scrittori cristiani (Fulgenzio di Ruspe, Eusebio di Cesarea) a concepire il sacrificio di Cristo nei termini soddisfattori e compensatori propri dei sacrifici umani, profilando in modo più o meno esplicito un Dio assetato del sangue del Figlio per placare la propria ira nei confronti degli uomini peccatori. L'unicità e la definitività del sacrificio di Cristo, in forza della sua identità umano-divina, è invece ravvisabile nella comunione del sacerdote con l'umanità intera (incarnazione), nella potenza del suo sangue puro che riscatta dal peccato (espiazione) e nella riconciliazione misericordiosa definitiva assicurata all'umanità con Dio (propiziazione).

In secondo luogo, la rilettura della vita sacramentale ed etica del cristiano in termini sacrificali è presente nei primi secoli non tanto come parallela o alternativa, sostitutiva o originaria rispetto alla prima prospettiva cristologica, quanto piuttosto come frutto della partecipazione all'unico sacrificio di Cristo. L'interpretazione spiritualizzante dei termini sacrificali (culto spirituale, carità, martirio ecc.) nei testi dei primi secoli era legata a doppia mandata a quel motore ermeneutico che era l'evento pasquale e solo esteriormente assimilabile alle altre interpretazioni spiritualizzanti proposte dalla tradizione filosofica e giudaico-ellenistica.

La spiritualizzazione *tout court* del linguaggio sacrificale, cioè senza ancoraggi cristologici, potrebbe apparire come un'agile *exit strategy* per relegare ad un contesto socio-culturale del passato i riferimenti a termini oggi inusuali quali sangue, vittime ed espiazioni. Resta comunque il fatto che l'analogia tra questa spiritualizzazione e simili operazioni rinvenibili nel mondo filosofico e giudaico (e quindi anche ad un certo funzionamento universale dell'*homo religiosus*) di nuovo presenterebbe il conto alla riflessione teologica nel momento in cui tale funzionamento universale si dovesse proiettare sul caso della "morte di Cristo". Perché, infatti, proprio in quell'evento così importante per la vita dei cristiani il sacrificio puro e immateriale si sarebbe contaminato con lo spargimento di sangue? E di un uomo? E persino del Figlio di Dio? Il funzionamento universale del sacrificio spirituale si rivelerebbe incapace di dar ragione del sacrificio di Cristo, quando invece è proprio quel sacrificio unico ed eccezionale a dar nuovo significato al funzionamento di ogni sacrificio, sia nella direzione dell'abolizione, sia della spiritualizzazione.

Infine, la presentazione del singolare sacrificio di Cristo richiederà, da parte di chi è affidatario del *munus* magisteriale all'interno della Chiesa, occhi e orecchi attenti al funzionamento del dinamismo sacrificale dentro i contesti socio-culturali del proprio tempo, come si è visto in epoca

patristica. Di questi dinamismi occorrerà mutuare, criticare, riplasmare linguaggi e marcare confini, in modo da poter presentare in modo comprensibile, ma pur sempre scandaloso, la *novitas* dell'evento cristiano. Venendo ai nostri giorni, per quanto ad un osservatore occidentale appaiano estranei i rituali sacrificali del mondo giudaico e pagano, proprio oggi si assiste all'immolazione di vite umane al narcisismo politico, economico, sociale e degli affetti più quotidiani secondo la cultura dello scarto, come più volte e recentemente denunciato da papa Francesco⁸⁰. Da queste nuove forme di "sacrificio" i cristiani di oggi, come i cristiani dei primi secoli, potrebbero riprendere linguaggi, esempi ed espressioni per annunciare in modo nuovo e sempre vero la redenzione portata da quell'unico e storico sacrificio che di questi sacrifici si è già posto come abolizione e liberazione.

13 gennaio 2021

⁸⁰ Cf FRANCESCO, *Fratelli Tutti* (3 ottobre 2020), nn. 18-21; *Lettera Enciclica Fratelli Tutti del Santo Padre Francesco sulla fraternità e l'amicizia sociale*, A. SMERILLI - G. VIGINI (edd.), San Paolo - LEV, Cinisello Balsamo - Città del Vaticano 2020, 42-44.