

ENRICO MAZZA

LA MISTAGOGIA

Le catechesi liturgiche
della fine del quarto secolo e il loro metodo

II Edizione

1996
C.L.V. - EDIZIONI LITURGICHE

CAPITOLO SETTIMO

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

1. La mistagogia come teologia

Le omelie mistagogiche di cui abbiamo ora terminato l'esame, vanno considerate tra i grandi testimoni della liturgia della fine del quarto secolo. Tenute nel quadro dell'iniziazione cristiana, esse sono un genere letterario con caratteristiche sue proprie e differente dalle altre mistagogie, pur condividendo con esse gli elementi fondamentali. Queste omelie sono abbastanza omogenee tra loro, circoscritte in un tempo e in uno spazio ben definiti; tuttavia, nonostante questo grande vantaggio, riesce difficile formulare una teoria generale che renda conto di tutti i dati che sono emersi dall'analisi di questi testi. Infatti noi sappiamo ben poco di queste grandi mistagogie della fine del quarto secolo, delle quali abbiamo i testi ma quasi nient'altro che ci aiuti a situarle meglio.

In queste condizioni potremmo compiere operazioni storicamente errate, perché viziate da anacronismo, qualora cercassimo a tutti i costi di costruire una teoria generale sulla mistagogia. Infatti, da tutto il materiale fin qui trattato è emerso molto bene che il metodo mistagogico è diverso in ciascun autore, pur all'interno di un medesimo progetto: dare ai battezzati una adeguata formazione che li renda capaci in ordine alla vita in Cristo così come è stata acquisita nella celebrazione liturgica. Per ottenere questo risultato, i Padri elaborano una teologia di quella liturgia dalla quale ha avuto origine la nuova vita dei neofiti.

In questa teologia liturgica non manca mai, né può mancare, l'uso della tipologia, così come era già risultato all'inizio di questa ricerca; e infatti in ciascuno degli autori esaminati è presente la tipologia come metodo proprio per elaborare la teologia liturgica. Tuttavia si è visto con chiarezza che, nella tipologia, ciascun autore è differente dall'altro e quindi non dobbiamo stupirci se questa differenza si proietta nel metodo mistagogico stesso creando quelle profonde diversità che abbiamo costatato. Le differenti maniere di fare tipologia, e quindi mistagogia, non dipendono dalla scuola di appartenenza, scuola alessandrina, scuola antiochena, o influsso diretto del metodo di Filone di Alessandria. Infatti ab-

biamo visto che Teodoro sviluppa una mistagogia profondamente allegorica, nonostante che egli appartenga alla scuola antiochena: il metodo di Teodoro è dovuto alla sua fonte, ossia al rituale che normava la celebrazione liturgica nella sua chiesa. Tuttavia abbiamo visto che Cirillo di Gerusalemme, che si trova nella linea di sviluppo del medesimo rituale, almeno per l'eucaristia, non accede al metodo di interpretazione allegorico della liturgia. Evidentemente, in materia di mistagogia, esisteva un'ampia possibilità di scelta che consentiva al singolo autore di procedere ad elaborazioni decisamente personali, anche a livello di metodo; è il caso specifico di Giovanni Crisostomo che elegge il tema morale come chiave di volta di tutte le sue omelie mistagogiche: non per questo esse sono meno mistagogiche delle altre.

È possibile che in queste scelte incida anche il gusto personale del predicatore, oltre al bisogno pastorale al quale egli deve rispondere. Così, l'uso della tipologia liturgica di Ambrogio è molto diverso da quello di Cirillo: per il primo, i due Testamenti è come se si sovrapponevano per dare vita ad un'unica prospettiva liturgica che spieghi il realismo e l'efficacia sacramentale, pur conservando una certa distinzione tra evento e sacramento; per il secondo, invece, i due Testamenti restano ben distinti, e il sacramento non viene confuso con la realtà salvifica di cui esso è sacramento, quantunque vengano affermati l'efficacia e il realismo più decisi. Anche Teodoro è portatore di un forte realismo, potremmo dire *realismo esagerato*, eppure con la sua teoria sul rapporto escatologia-sacramento riesce a conservare uno scarto, ossia una distanza, tra il sacramento e l'evento storico salvifico che è oggetto del sacramento.

Per Ambrogio, la tipologia biblica è il veicolo diretto dei contenuti del sacramento, mentre per Cirillo essa resta una conferma esterna della teologia del sacramento, che viene accertata per via non tipologica.

Possiamo dire solo una cosa: la mistagogia, ossia la tipologia applicata alla liturgia, è un modo per costruire la teologia dei sacramenti; tuttavia, in base ai testi delle catechesi mistagogiche, dobbiamo rilevare che nella costruzione di questa teologia intervengono anche molti altri fattori che spiegano le diversità profonde che esistono tra i vari autori.

2. Il metodo della mistagogia

Nello studio delle catechesi mistagogiche, dopo aver ammirato la struttura e lo stile dei testi, lo sviluppo delle argomentazioni e la sorprendente freschezza delle citazioni bibliche, si è colpiti dal fatto che si tratta di un fenomeno molto ristretto tanto nello spazio quanto nel tem-

amente alle-
 na: il metodo
 nava la cele-
 che Cirillo di
 simo rituale,
 zione allego-
 gia, esisteva
 ore di proce-
 di metodo; è
 a morale con-
 per questo

personale del
 ponderare. Cor-
 so da quello
 rapponessero
 il realismo e
 one tra even-
 stano ben di-
 ca di cui es-
 e il realismo
 o, potremmo
 orto escatolo-
 istanza, tra il
 ramento.

dei contenuti
 esterna della
 ologica.
 ologia applli-
 ramenti; tut-
 amo rilevare
 he molti altri
 vari autori.

ammirato la
 ioni e la sor-
 al fatto che si
 anto nel tem-

po; inoltre ci sono profonde differenze nella mistagogia dei vari autori esaminati. Tuttavia, al di là di tutto questo, c'è un fatto che accomuna tra loro tutte le mistagogie esaminate: l'uso della tipologia biblica come metodo per conseguire una intelligenza dei sacramenti.

In questo non c'è nulla di nuovo dato che questo metodo è molto diffuso ed è precedente il quarto secolo. Nei primi secoli del cristianesimo è il metodo ordinario della teologia dei sacramenti e della liturgia: colui che fa uso della tipologia non fa una cosa particolare, specifica, diversa da tutte le altre: semplicemente applica il normale metodo della teologia all'area della liturgia e dei sacramenti.

Per cogliere bene il processo della tipologia biblica usato nella spiegazione dei riti liturgici, le mistagogie della fine del quarto secolo sono i testi migliori, anzi, sono testi unici dato che la tipologia biblica entra in crisi, come metodo teologico, proprio nel quarto secolo e questa crisi sarà irreversibile. Questi testi sono, per così dire, il canto del cigno della tipologia biblica applicata alla liturgia.

Dall'esame dei testi mistagogici, effettuato nei vari capitoli precedenti, è possibile ricavare il metodo del commento mistagogico dei riti dell'iniziazione cristiana. La tipologia biblica applicata alla liturgia non è frutto di ispirazione o di particolare genialità degli autori; è frutto di una tecnica e un metodo rigoroso, sapientemente applicati, che sono identici in tutti gli autori, anche se il risultato è diverso a seconda delle capacità e delle doti personali dei vari autori. La conoscenza della Scrittura è la prima di queste doti e subito dopo c'è la capacità letteraria dell'omileta.

Il metodo è costituito da cinque livelli o tappe; nessuna delle cinque tappe, attraverso le quali si sviluppa il cammino di questa teologia, è superflua o meno importante. Solo così riusciremo a rendere ragione di tutti i dati che abbiamo trovato esaminando le varie catechesi mistagogiche dei Padri.

Ecco i vari passaggi del metodo della catechesi mistagogica:

a) l'omileta inizia con la descrizione del rito, del gesto, dell'azione o del formulario liturgico di cui vuole dare la spiegazione.

b) Successivamente si risale dal rito al racconto biblico dell'evento di salvezza, compiuto da Dio. Si tratta cioè di risalire a un testo biblico, fosse anche un solo versetto, che viene esplicitamente citato o richiamato per sommi capi. L'evento di salvezza può appartenere tanto all'Antico Testamento quanto al Nuovo, e deve essere in grado di rendere ragione di quella salvezza che si celebra nella liturgia.

c) In questo terzo gradino della risalita mistagogica ci si occupa solo dell'evento di salvezza al quale si era risaliti nella tappa precedente, e si cerca di comprenderlo in modo più profondo mostrandone tutto il suo

valore salvifico. Per ottenere questo risultato si fa ricorso ad altri testi del Nuovo e dell'Antico Testamento e, molto spesso, si fa uso di una riflessione teologica in quanto tale. Sottolineo ancora che l'oggetto di questa teologia non è, direttamente, il sacramento in quanto tale, bensì l'evento di salvezza considerato in se stesso così come è accaduto nella storia. Dunque in questa terza tappa del metodo mistagogico viene formulata una teologia dell'evento di salvezza descritto nel testo biblico. Termina così la risalita dal rito all'evento.

d) Ora si tratta di ridiscendere dall'evento di salvezza, descritto nella Scrittura, al rito di cui si vuol dare una illustrazione. Tutto ciò che è stato descritto ed elaborato fino a questo momento, nei punti precedenti, viene applicato al rito liturgico. Il rito viene investito tanto del versetto biblico, quanto del suo contenuto, ossia dell'evento di salvezza, della sua teologia e del suo carattere stesso di evento. Si tratta dunque di un movimento discendente che termina sul rito. È in questo quarto punto che c'è una vera e propria interpretazione della liturgia fatta con i testi biblici che hanno per oggetto gli eventi di salvezza.

e) Il quinto punto è la tappa in cui si dà origine alla terminologia della sacramentalità. In questa ultima tappa non c'è nulla di nuovo se non la nascita di una terminologia tecnica che racchiuda, in modo sintetico e unitario, il cammino dei punti precedenti. Qui si condensa in un solo termine la *risalita* all'evento (in quanto narrato nella Scrittura) e la *ridiscesa* al rito. La terminologia della sacramentalità che ha per oggetto tanto l'intera celebrazione quanto i singoli elementi (acqua, pane, vino, olio, professione di fede, esorcismi, ecc.)¹. Come esempio citiamo alcuni di questi termini che sono diventati le basi del vocabolario della sacramentalità: *mistero*, *sacramento*, *figura*, *immagine*, *immagine-verità*, *tipo-antitipo*, *somiglianza (similitudo)*, ecc. Quando questa terminologia fa uso di binomi come, ad esempio, *immagine-verità*, *tipo-antitipo*, viene messa in particolare evidenza l'aspetto relazionale del sacramento, ossia la relazione che intercorre tra il rito liturgico e l'evento di salvezza. Anche gli altri termini del vocabolario della sacramentalità hanno funzione di esprimere il rapporto tra il rito e l'evento: questo rapporto è contemporaneamente di identità e differenza. Questa terminologia non è nata dalla sacramentalità stessa; è un vocabolario di importazione e nasce dal linguaggio tecnico della tipologia biblica².

¹ È chiaro anche che questo quinto punto non può tenere il posto delle quattro tappe che lo hanno preceduto, ma solo esprimerne la sintesi.

² Dopo aver percorso le cinque tappe del metodo mistagogico (nelle quali si costruisce la teologia dei sacramenti) ci rendiamo conto dei motivi per cui la sacramentalità non ha una terminologia sua propria ma la importa dall'ermeneutica biblica, ossia dalla tipologia biblica.

Le tappe essenziali di questo metodo sono il secondo punto e il quarto, ossia: 1) La risalita, ossia l'identificazione della citazione biblica che descrive l'evento di salvezza³; 2) La discesa, ossia l'applicazione alla liturgia di tutto ciò che si è trovato a proposito dell'evento di salvezza.

Il metodo interpretativo dei sacramenti è tipologico perché i sacramenti stessi sono una realtà tipologica, e infatti questo metodo è possibile solo se la natura dei sacramenti è, in quanto tale, *imitazione*.

È noto il testo di Cirillo sul battesimo come partecipazione (*koinonia*), in imitazione (*en mymesei*), alle vere sofferenze di Cristo⁴. Ci sono molti padri tributari di questa concezione, ma colui che è più accurato e preciso nella elaborazione di questa teologia è Agostino che scrive: « Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent »⁵.

Questa dottrina patristica sui sacramenti come *imitazione* è la ragione ultima ed è la condizione di possibilità che permette di applicare la tipologia biblica alla liturgia. Se il sacramento è *imitazione*, ne segue che il solo modo per definirlo sta nel risalire alla realtà di cui è imitazione. Quindi il rito liturgico, il sacramento, viene conosciuto e definito solo attraverso la conoscenza di quella realtà di salvezza (descritta nella Scrittura) di cui è *imitazione*.

Lo scopo di questo metodo tipologico è di assicurare un legame ontologico tra il rito e l'evento di salvezza e, nello stesso tempo, di conservare la superiorità ontologica dell'evento nei confronti del rito. Dunque c'è un'identità tra il rito e l'evento, ma, dato che l'evento resta superiore e irriducibile al rito, c'è anche una differenza. Se dovessi dire in una sola parola la natura di questa ontologia, direi semplicemente: identità nella differenza.

I Padri della chiesa non hanno mai teorizzato questo metodo, anche se lo hanno usato diffusamente e, di conseguenza, non è mai divenuto un

³ Nell'uso patristico di questo metodo, il punto debole sta nella scelta di un testo biblico che sia capace di spiegare, ossia di esserne la ragion sufficiente, il rito che viene commentato. La scelta del testo era quasi sempre dovuta al metodo allegorico. L'uso dell'allegoresi non era un problema dato che si trattava di un dato culturale ampiamente condiviso. Per rendersi conto della fragilità di questo modo di risalire al testo biblico, basti la seguente citazione di Filone di Alessandria che ha esplicitamente teorizzato questa risalita: « ... Essa ha liberato e scoperto i simboli, essa ha svelato i pensieri e li ha messi in luce per coloro che possono, a partire dal più piccolo indizio, risalire attraverso il visibile fino alla contemplazione dell'invisibile » (F. DAUMAS - P. MIQUEL [éd.], *Philonis Alexandrini. De vita contemplativa*, [= R. ARNEL-DEZ - J. POUILLOUX - C. MONDÉSERT (éd.), *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, 29], Paris 1963, p. 139).

⁴ *Omelia* 2,5-6.

⁵ *Ep.* 138,7.

sistema rigido e meccanico. È possibile dunque che questi cinque punti che abbiamo descritto siano mescolati tra loro, che non si succedano nello stesso ordine della nostra descrizione, oppure, addirittura, che un punto resti implicito all'interno di un altro che viene usato con maggiore ampiezza. In una parola, si tratta di un metodo molto duttile.

Il metodo che abbiamo ora descritto come risalita e discesa, ha un illustre predecessore nel metodo dialettico del platonismo, un metodo che appartiene tanto all'area della conoscenza quanto all'area dell'ontologia. Bisogna tenere presente la dialettica platonica per comprendere come il metodo mistagogico raggiunga la conoscenza della natura del sacramento e non solo il suo significato oppure il suo simbolismo. La natura del sacramento è espressa dal vocabolario della sacramentalità, non il significato o il simbolismo.

3. Imitazione e tipologia

Se la mistagogia è il metodo della teologia dei sacramenti, non ci stupiremo nel trovare che ci sono tante mistagogie quante sono le teologie dei sacramenti o, anche, diversi metodi mistagogici all'interno dello stesso testo.

Ad esempio, in Ambrogio la tipologia biblica serve a stabilire un nesso ontologico tra due eventi, ossia tra la celebrazione liturgica e l'evento narrato nelle Scritture, Antico o Nuovo Testamento, indifferentemente; infatti i sacramenti dei cristiani sono anteriori a quelli dei Giudei e Melchisedech è autore dei sacramenti. Con questo procedimento si assicura realismo ed efficacia storico-salvifica al rito. Ma con questo metodo la strada è aperta anche ad una evoluzione successiva che è già presente in certi passi di Ambrogio stesso, e da lui pienamente condivisa: l'identificazione completa tra il rito e l'evento storico-salvifico.

La tipologia si presta molto bene a questa evoluzione. La teoria dell'*imitazione* e della *similitudine*, invece, non si presta altrettanto bene e, pertanto, è recessiva fino a cadere totalmente in oscurità, sostituita dalla dottrina della pura e semplice *presenza*. Questa sostituzione non è strana, ma perfettamente coerente dato che l'*imitazione* e la *similitudine* non appartengono alla sfera del visibile e dell'esteriore, ma alla struttura ontologica della liturgia. Tuttavia *imitazione* e *similitudine* sottolineano troppo l'alterità e, quindi, non sono più atte a esprimere una teologia che è più preoccupata dell'immanenza che della trascendenza dell'evento rispetto al rito. Naturalmente la scelta non è tra immanenza e trascendenza ma, come ci insegna Teodoro anche senza usare questo vocabolario,

l'immanenza è possibile solo a causa della trascendenza. La dottrina della *imitazione e similitudine* ha una precisa e forte connotazione ontologica che implica decisamente la *presenza*: nel momento in cui l'alterità viene vista in opposizione alla identità, allora prevale la *presenza* che, poi, diventerà l'unica categoria del realismo sacramentale. L'evento si è trasformato nel rito liturgico; Il corpo e sangue di Cristo si sono trasformati in pane e vino e, quindi, sono *dentro* il pane e il vino così come lo Spirito santo è *dentro* l'acqua battesimale o l'olio dell'unzione.

4. Un problema culturale e filosofico?

In questa evoluzione si ha l'impressione che il problema non appartenga tanto alla storia della liturgia e delle sue interpretazioni, quanto piuttosto alla storia della cultura filosofica.

Nelle omelie che abbiamo considerato, il discorso del realismo sacramentale veniva fatto a partire dalla constatazione che, nel sacramento, ciò che si *vede* è diverso da ciò che si *crede*: « aliud videtur, aliud intelligitur ». Per passare dalla apparenza, oggetto dei sensi, alla vera realtà, oggetto della fede, occorre rendere ragione del rapporto che esiste tra i due piani. La dottrina della sacramentalità ha proprio questo scopo: rispondere alla domanda sul nesso che c'è tra quei due piani dell'*essere* che corrispondono ai due piani della *conoscenza*: il veduto e il creduto.

Se prendiamo in esame Cirillo, ci accorgiamo che tutto il vocabolario tecnico che, con grande precisione, egli usa a questo proposito, è già tutto presente nel *Fedone* di Platone⁶. Il problema di Platone non è la sacramentalità, ossia il nesso tra il veduto e il creduto, ma il rapporto fra l'uno e il molteplice e, quindi, il nesso tra il sensibile e l'intelligibile: « In effetti, Platone nei suoi scritti presenta differenti prospettive al riguardo, affermando che tra sensibile e intelligibile c'è *a*) un rapporto di *mimesi* o di imitazione, *b*) oppure di *metessi* o di partecipazione⁷, *c*) oppure di *koinonia* o di comunanza, *d*) oppure di *parousia* o di presenza »⁸; e ancora: « Il sensibile è *mimesi* intelligibile perché lo imita, pur senza mai riuscire ad eguagliarlo (...). Il sensibile, nella misura in cui realizza la propria essenza, *partecipa*, cioè ha parte dell'intelligibile (e, in particolare, proprio per questo suo *aver parte* dell'Idea, esso è, ed è

⁶ *Fedone* 100 C-E; 74 D; 75 B.

⁷ Questo dato non era stato messo in luce nell'analisi dei testi di Cirillo, perché non rilevante nell'argomento; esso si trova in *Omelia* 3,2 (A. PIEDAGNEL [éd.], *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques*, [= Sources chrétiennes, 126], Paris 1966, p. 124).

⁸ G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, (= *Metafisica del platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi*, 3), Milano 1987, p. 218.

conoscibile) »⁹. La distinzione dei due piani della realtà, intelligibile e sensibile, costituisce veramente la via maestra di tutto il pensiero platonico¹⁰ e quindi non fa stupore se i Padri della chiesa, che avevano appunto un problema analogo a proposito del valore ontologico dei sacramenti, si siano serviti dei concetti già elaborati da Platone e dal platonismo. L'elaborazione della teoria dell'Iperuranio serve a Platone per spiegare, con un principio superiore e unificante (l'Idea), le varie cose sensibili; l'Idea spiega¹¹, in senso ontologico, le cose sensibili che da essa dipendono. Analogamente, l'evento storico-salvifico *spiega*, in senso ontologico, il sacramento che di esso partecipa; ricordiamo che i Medio-platonici « hanno codificato l'interpretazione delle Idee come pensieri dell'Intelletto divino »¹²; inoltre hanno posto che le Idee « in quanto tali sono l'eterno paradigma e la regola di tutte quante le cose »¹³.

Se quel certo platonismo di cui erano portatori i Padri fa talvolta dubitare sulla sufficienza della loro impostazione teoretica in ordine alla garanzia del realismo sacramentale, dobbiamo ricordare che la prima funzione cui deve adempiere l'Idea e l'Iperuranio è ontologica: l'Idea ha una funzione nella struttura ontologica degli enti che di essa partecipano. Ma ora è necessario fare un passo in più. Ad opera della scuola di Tubinga, con H. Krämer e K. Gaiser, e dell'Università Cattolica di Milano con G. Reale, è iniziato il ricupero e la valorizzazione della *Protologia* contenuta nelle "Dottrine non scritte" di Platone. Così si esprime G. Reale parlando delle "Dottrine non scritte": « Solo alla luce di esse l'ontologia delle Idee (e di conseguenza l'intero pensiero di Platone) può acquistare unità e senso compiuto »¹⁴. Infatti « la realtà che deriva dai Principi è concepita da Platone non già in dimensione orizzontale, ma è intesa come una struttura verticale, secondo una serie successiva di piani, l'uno subordinato rispetto agli altri, e tutti quanti dipendenti in modo analogo dai due Principi supremi »¹⁵.

Se ci collochiamo in questa prospettiva, è perfettamente logico pensare che il sacramento è *analogo*, ma non identico al *principio*, ossia all'evento storico-salvifico che lo fonda in senso ontologico e lo *misura*¹⁶.

⁹ *Ivi*, p. 219.

¹⁰ *Ivi*, p. 179.

¹¹ *Ivi*, p. 194.

¹² *Ivi*, p. 169.

¹³ *Ivi*, p. 62.

¹⁴ *Ivi*, p. 223.

¹⁵ *Ivi*, p. 249.

¹⁶ Su questo concetto platonico, cfr. H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta*

intelligibile e pensiero platonico e avevano apologetico dei sacramenti e dal platonismo a Platone per le varie cose sensibili che da esse scaturiscono, in senso stretto che i Mediorientali come pensieri in quanto tali»¹³.

Ma talvolta durante l'ordine alla prima epistola: l'Idea ha una propria partecipazione alla scuola di Platone di Milano della *Protologia* si esprime G. Reale e di esse l'ontologia (Platone) può anche derivare dai orizzonti, ma è necessaria di piani differenti in modo

te logico pensiero, ossia alla misura¹⁶.

Un problema che abbiamo sempre sottolineato nell'analisi delle omelie mistagogiche è stato quello della piena identità o analogia del sacramento con l'oggetto di cui è sacramento. Ecco come il problema è visto nell'ontologia di Platone: « A causa del predominare di un principio oppure dell'altro, una cosa può essere "uguale" o "diseguale", ma in quanto è un *determinato essere*, partecipa di ambedue i principi. (...) Del resto, la stessa distinzione nel grado di mescolanza dei due principi sta a base anche del rapporto tra il mondo intelligibile e quello sensibile »¹⁷. E ancora: « Platone segue quindi la massima secondo la quale il fondamento o il principio ultimo può essere solo ciò che è *affine* nell'essenza al principiato e non ciò che è uguale nell'essenza al principiato, e che quindi tra principio e principiato è necessario che vi sia differenza di dimensione »¹⁸.

Alla luce della nuova interpretazione di Platone, dovuta alla *Protologia*, anche Aristotele viene di fatto ridimensionato dato che appare più un continuatore, seppure critico, del sistema platonico, che non l'autore di un sistema totalmente alternativo. Una delle critiche di maggior rilievo mosse da Aristotele a Platone riguarda proprio l'Iperuranio; Aristotele riproponeva le Idee « come forme-nella-materia. Questa posizione di Aristotele ha avuto molto successo »¹⁹.

Se ben vediamo, in molti passi delle omelie patristiche che abbiamo esaminato c'è questo stesso itinerario: *a*) si parte dall'affermazione della *partecipazione, mimesi, similitudine, tipo* come spiegazione del rapporto di identità tra *evento* e *sacramento*²⁰, *b*) per terminare poi, cambiando rotta, alla dottrina sull'*evento* che è divenuto *sacramento*. Ciò che è oggetto del sacramento, si identifica con il sacramento stesso nel senso che è stato *immanentizzato* ed è, ormai, all'interno di esso. In questo tipo di evoluzione si ravvisa qualcosa di molto simile al problema che Aristotele aveva avuto nei confronti delle Idee platoniche; verso queste, egli produsse « una forte critica teoretica, che sosteneva la necessità di immanentizzarle, e di conseguenza le riproponeva come forme-nella-materia »²¹. Proprio Ambrogio è l'autore del concetto sacramentale di *trasfi-*

dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia, (introduzione e traduzione di Giovanni Reale), (= *Metafisica del platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica*. Studi e testi, 1), Milano 1987, p. 172, nota 47.

¹⁷ *Ivi*, p. 160.

¹⁸ *Ivi*, p. 222, nota 18.

¹⁹ G. REALE, *op. cit.*, p. 169.

²⁰ Tuttavia l'evento resta *esterno* al sacramento perché lo trascende essendone il *principio* in senso ontologico.

²¹ *Ivi*, p. 169.

gurazione, progenitore remoto dello sviluppo medievale del tema della transustanziazione.

5. Un'ultima questione

Ma i Padri erano consapevoli di tutto questo? No, certamente. Ma dobbiamo esserne consapevoli noi, altrimenti non riusciremo a renderci ben conto della istanza ontologica sottesa a questo pensiero patristico; infatti questa, molto spesso, emerge con chiarezza solo quando si ricorre al retrostante pensiero platonico e lo si utilizza come criterio ermeneutico. Se noi saremo consapevoli di tutto questo, riusciremo anche a renderci conto del perché i Padri, non possedendo pienamente l'ontologia che è propria della "seconda navigazione" e delle "dottrine non scritte", hanno finito per abbandonare la tipologia come dottrina dei sacramenti, spinti dal bisogno di un maggior realismo sacramentale.

Ciò non dipende tanto dai Padri, quanto dalla storia, più ampia, del pensiero platonico ed aristotelico. Infatti, il senso della "seconda navigazione" è ormai quasi dimenticato già con Speusippo, primo successore di Platone alla guida dell'Accademia; con lui la grande scoperta platonica del soprasensibile è già profondamente compromessa e perde, quasi per intero, il suo significato profondo²². Dopo Speusippo viene Senocrate e con lui prosegue ulteriormente l'allontanamento dell'Accademia dalla impostazione metafisica del suo grande fondatore²³, al punto che si deve riconoscere che è stato Aristotele il vero erede di Platone²⁴. Ma anche Aristotele non ebbe miglior fortuna dato che il momento magico del Peripato andò poco oltre la morte del suo fondatore²⁵. Bisogna aspettare Filone con, in seguito, il medioplatonismo, perché venga riguadagnato in pieno il concetto dell'incorporeo, riagganciandosi, così, all'autentico spirito del platonismo²⁶. In Filone, « capovolgendo la prospettiva comune a tutte le scuole ellenistiche, al corporeo viene negata ogni autonomia

²² G. REALE, *Storia della filosofia antica*. I sistemi dell'età ellenistica, Milano 1987, vol. 3, p. 100.

²³ *Ivi*, pp. 107-115. « E così la voce di Platone si spense fra le mura stesse dell'Accademia » (*ivi*, p. 121).

²⁴ *Ivi*, p. 125; cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*. Platone e Aristotele, Milano 1987, vol. 2, pp. 388-395.

²⁵ G. REALE, *Storia della filosofia antica*. I sistemi dell'età ellenistica, vol. 3, p. 127.

²⁶ G. REALE, *Storia della filosofia antica*. Le scuole dell'età imperiale, vol. 4, Milano 1987, p. 253. Inoltre, « viene mantenuto l'aspetto eidetico-paradigmatico della dottrina delle Idee in tutta la loro portata » (*ivi*).

ontologica, ossia ogni capacità di dare ragione di se medesimo »²⁷. G. Reale conclude che, in tal modo, i guadagni metafisici di Platone sono pienamente ricuperati.

Poste queste premesse, è necessario che ci chiediamo se i Padri che abbiamo esaminato, avrebbero potuto superare la distanza temporale e culturale che li separava da Platone. Potevano raggiungere i benefici della "seconda navigazione" platonica, al di là delle interpretazioni e delle scuole che si erano succedute? Potevano avere consapevolezza delle "Dottrine non scritte" in modo da avere una buona conoscenza della portata ontologica del pensiero platonico? La risposta è, evidentemente, negativa.

I Padri erano uomini del loro tempo ed erano portatori della cultura e degli orizzonti filosofici del loro tempo: essi non erano, primariamente, dei filosofi di professione. Essi erano portatori di un platonismo generico, non organizzato e sistematico, che consentiva loro solamente di attingere dalle opere del grande maestro quanto poteva servire per le loro necessità teologiche e pastorali. Infatti essi erano dei pastori che non avevano un interesse principalmente sistematico o speculativo, come emerge con estrema chiarezza nelle omelie mistagogiche.

In conclusione, dobbiamo dire che quando leggiamo dei passi della mistagogia che hanno un qualche aggancio con espressioni platoniche, dobbiamo essere consapevoli che in Platone esiste una precisa dimensione ontologica, anche se questa non è stata pienamente capita dalla tipologia dei Padri²⁸.

Da un lato, infatti, dobbiamo ammettere che i Padri sono consapevoli che esiste una certa implicazione ontologica quando applicano la tipologia. Tra i tanti esempi presenti in questo studio, si può citare la protesi descritta da Teodoro, che appare dotata di una sua propria sacramentalità, in quanto *tipo* della morte di Cristo.

D'altra parte, si deve ammettere che i Padri non sono pienamente consapevoli di questa dimensione ontologica; spesso, infatti, essi pongono l'*imitazione* non alla base della struttura intima della realtà²⁹, ma alla base dell'azione rituale in quanto esternamente visibile e percepibile; questa, di conseguenza, si presenta come una esteriore rappresentazione, quasi un'azione scenica, della morte e risurrezione di Cristo. Anche Am-

²⁷ *Ivi*, p. 268.

²⁸ Anche nel caso in cui questo sia stato da loro formulato solo imperfettamente, forse a causa dell'imperfetto possesso dello strumento culturale di cui si sono serviti: il platonismo.

²⁹ E quindi invisibile, alla stessa maniera della concezione che Ambrogio ha della *similitudine*, esposta sopra.

brogio, portatore di una precisa concezione ontologica di *similitudine* (in contesto eucaristico), cessa di ricorrere a questo genere di categorie tipologiche quando deve dare una più stringente spiegazione del realismo sacramentale dell'eucaristia.

I Padri che abbiamo esaminato mostrano di avere le loro difficoltà nell'uso della tipologia biblica, fino ad abbandonarla, proprio quando si richiede che essa sia portatrice del dato ontologico della sacramentalità. In questa prospettiva l'"evento" resta troppo staccato dalla celebrazione che lo dovrebbe contenere: l'evento resta "trascendente" il rito. Questo tipo di questione e di situazione risponde meglio ai dati tipici del platonismo piuttosto che a quelli del medioplatonismo³⁰.

Da questa imperfetta consapevolezza del valore ontologico delle categorie usate, nascono due conseguenze, già in epoca patristica e proprio negli autori esaminati. Da un lato il realismo sacramentale (che si impone per motivi di fede) cessa di avere la miglior espressione nelle categorie della tipologia e comincia a venire trattato con il linguaggio comune. Questo dà piena enfasi ad un vero e proprio "fisicismo" sacramentale che sfocia nelle affermazioni della *nuova* morte e *nuova* risurrezione di Cristo nell'atto liturgico. Questa è una situazione che vorrei definire come "realismo ingenuo" o anche "realismo esagerato". Dall'altro lato, l'antica concezione mistagogica continua ad influire nell'interpretazione dei sacramenti sia con il proprio vocabolario, che con la propria teologia e il proprio metodo: la tipologia biblica. Tuttavia, persa la prospettiva ontologica della tipologia, tutto questo *metodo ermeneutico* viene visto come insufficiente ad esprimere il realismo sacramentale, ed ecco che nasce il suo valore rappresentativo puramente formale, simbolico ed esteriore, di tipo allegorico, atto a creare la funzione di segno didattico, evocatore di alcuni contenuti della liturgia.

³⁰ Preferisco parlare di platonismo e non di medioplatonismo dato che nel medioplatonismo si è ben consapevoli che il problema del platonismo sta nella eccessiva trascendenza delle Idee che, di conseguenza, viene corretta in certa maniera con l'apporto di dati aristotelici: « la metafisica platonica venne ripresa insieme ai guadagni ad essa apportati da Aristotele » (G. REALE, *Storia della filosofia antica. Le scuole dell'età imperiale*, vol. 4, Milano 1987, p. 336); e ancora: « Platone aveva posto come assoluto il mondo delle Idee, ossia l'Intelligibile, e aveva posto questo al di sopra della Mente e dell'Intelligenza (...). Aristotele, invece, aveva posto come assoluto l'Intelligenza intesa come pensiero di se medesimo (Pensiero di Pensiero), aveva immanentizzato le Idee nel sensibile, trasformandole in "forme" intrinseche alle cose, ed aveva sostenuto che solo in questa maniera l'intuizione eidetica di Platone poteva reggere » (*ivi*, p. 338).

6. Mistagogia e salvezza

Alla fine del capitolo dedicato ad Agostino abbiamo visto che questo autore fa uso del metodo mistagogico in una duplice prospettiva: *a)* Agostino fa uso della mistagogia come di una catechesi che deve condurre all'intelligenza del mistero, ossia dell'evento di salvezza; *b)* l'intelligenza del mistero, per Agostino non è di natura puramente intellettuale, ossia conoscitiva; per lui la conoscenza del mistero è assimilazione al mistero e l'intelligenza della salvezza sta nel conseguire la salvezza ed essere salvati.

La salvezza è un cammino di crescita nella fede che è una vera e propria risalita a Dio; anche la mistagogia è una risalita che, partendo dal rito giunge, attraverso la Scrittura, all'evento di salvezza operato da Dio. Nella celebrazione del battesimo, secondo Agostino, i due itinerari si congiungono e diventano un solo cammino verso Dio. Il cammino di conoscenza viene arricchito dall'intervento della volontà e così diventa un itinerario di conversione. Nella concezione agostiniana del sacramento l'uomo diventa ciò che il sacramento è; dato che il sacramento è partecipazione dell'evento di salvezza, il fedele è partecipe della salvezza.

In questa concezione agostiniana della mistagogia, la parola che spiega il mistero ha una funzione molto alta, più vicina alla logica del sacramento che alla logica della didattica. Infatti essa introduce i fedeli nell'efficacia dei sacramenti affinché essi diventino ciò che celebrano; ricordiamo la felice espressione agostiniana sull'eucaristia: « si bene accepistis, uos estis quod accepistis »³¹.

In tal modo la mistagogia, che era catechesi sul mistero, diventa iniziazione al mistero, in modo analogo al battesimo e all'eucaristia.

7. Conclusione

Non intendo proporre queste riflessioni sul platonismo come atte a spiegare tutte le dottrine e tutti i problemi che sono emersi nell'analisi delle omelie mistagogiche; diversamente, cadrei anch'io nel rischio di voler produrre una teoria generale sulla mistagogia. Queste riflessioni vanno proposte solo in prospettiva metodologica; ossia per non dimenticare alcuni elementi della cultura dell'epoca patristica, che non poteva non influenzare quegli uomini pubblici, veri punti di riferimento e maestri di pensiero, che erano i Padri della fine del quarto secolo. Inoltre

³¹ *Sermo 227* (S. POQUE [éd.], *Augustin d'Hippone. Sermons pour la Pâque*, [= Sources chrétiennes, 116], Cerf, Paris 1966, p. 234).

vorrei sottolineare che gli accenni alla cultura del platonismo non vanno sopravvalutati, come se volessi riaprire la questione del platonismo dei Padri. Mi sembra che gli elementi del platonismo che ho messo in evidenza derivino più da una generica cultura platonica di cui poteva essere pervaso l'ambiente che da un consapevole e voluto richiamo dotto agli scritti di Platone.