



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

UUP
URBINO
UNIVERSITY
PRESS

IL SACRO E LA CITTÀ

A cura di
Andrea Aguti, Damiano Bondi

uup.uniurb.it



**INCONTRI
E PERCORSI**

N.03

INCONTRI E PERCORSI è un collana multidisciplinare che nasce nel 2022 e raccoglie le pubblicazioni di convegni e mostre promossi e organizzati dall'Università di Urbino.

Volumi pubblicati

01.

Le carte di Federico. Documenti pubblici e segreti per la vita del Duca d'Urbino (mostra documentaria, Urbino, Biblioteca di san Girolamo, 26 ottobre - 15 dicembre 2022), a cura di Tommaso di Carpegna Falconieri, Marcella Peruzzi, UUP 2022

02.

Paolo Conte. Transiti letterari nella poesia per musica. Contributi di studio a cura di Manuela Furnari, Ilaria Tufano, Marcello Verdenelli, UUP 2023

IL SACRO E LA CITTÀ

A cura di
Andrea Aguti, Damiano Bondi

IL SACRO E LA CITTÀ

a cura di Andrea Aguti, Damiano Bondi

Convegno organizzato dal Dipartimento di Economia, Società, Politica (DESP) all'interno del progetto di ricerca biennale "Un secolo di René Girard. La violenza e il sacro tra antropologia e politica", finanziato dal DESP, e realizzato in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università Statale di Milano.

Progetto grafico

Mattia Gabellini

Referente UUP

Giovanna Bruscolini

In copertina

Immagine di Carlo Andrea Schlatter e ISIA U

PRINT ISBN 9788831205481

PDF ISBN 9788831205467

EPUB ISBN 9788831205474

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY, il cui testo integrale è disponibile all'URL:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su:

<https://uup.uniurb.it>

© Gli autori per il testo, 2024

© 2024, Urbino University Press

Via Aurelio Saffi, 2 | 61029 Urbino

<https://uup.uniurb.it/> | e-mail: uup@uniurb.it

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche e online ed è distribuita da StreetLib (<https://www.streetlib.com/it/>)

SOMMARIO

PREMESSA Andrea Aguti, Damiano Bondi	9
ON MIMETIC DIMENSIONS IN TRAVEL MOBILITY CHOICES Emanuel Muroi, Ivan Blečić, Eleonora Sottile, Italo Meloni	13
ACCERCHIAMENTO, ISOLAMENTO, ESPULSIONE: Gianfranco Mormino	39
RÉNE GIRARD CONTRO L'UNANIMITÀ OMICIDA Ardian Ndreca	55
IL VILLAGGIO E LA FORESTA Cristiano Maria Bellei	71
LA FORMAZIONE DELLO STATO-NAZIONE COME PROCESSO DI SACRALIZZAZIONE Damiano Bondi	85
LA CITTÀ E L'ASSEDIO Luigi Alfieri	105
<i>POLIS/POLEMOS</i> LA DECONSTRUZIONE DELLA RAZIONALITÀ DEL POLITICO IN RENÉ GIRARD Silvio Morigi	113
GIRARD E LA RIFONDAZIONE SACRIFICALE DELL'IMPERO TARDOANTICO Ulrico Agnati	137
SPAZIO SACRO E SPAZIO POLITICO NELLA QABBALAH. UNA LETTURA A PARTIRE DA GERSHOM SCHOLEM Carlo Altini	165
LA FOLLA NELLE PIAZZE DEL DECAMERON (II 1, IV 2, V 6) Marco Stucchi	183

GIRARD E LA RIFONDAZIONE SACRIFICALE DELL'IMPERO TARDOANTICO

Ulrico Agnati

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

ABSTRACT

In light of René Girard's works (especially *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978), the paper discusses some elements concerning religion, politics, and law that emerged in the context of the Roman Empire but relevant in the history of political and religious institutions in medieval and modern Europe. Attention will be focused on pagan and Christian sacrifices in their relationship with the political dimension, which both have contributed to establish and consolidate.

Parvum non parvae amicitiae pignus
per Annalisa Franchi De Bellis

Il sacrificio è l'istituzione primordiale della cultura umana
(René Girard, *Il sacrificio*)

1. Intendo discutere, alla luce del pensiero di René Girard, un'ipotesi di lettura di alcuni elementi riguardanti religione, politica e diritto nel contesto dell'impero romano, sebbene le considerazioni che proporrò si proietino sulla storia delle istituzioni politiche e religiose dell'Europa medievale e moderna. Si tratterà, specificamente, del sacrificio pagano e del sacrificio cristiano nel rapporto con la dimensione politica¹.

1 Ringrazio Andrea Aguti, Luigi Alfieri, Cristiano Maria Bellei, Damiano Bondi, Silvio Morigi e Gianfranco Mormino per le discussioni intercorse su René Girard e su alcuni aspetti del suo

Non ricorrerò all'intero corpus dei saggi girardiani, ma farò riferimento in particolare a *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978)². In quest'opera Girard espone in modo meditato e articolato, riprendendo e contestualizzando i risultati de *La violence et le sacré* (1972), la sua ipotesi antropologica di fondo, chiarendone i presupposti teorici ed esplicitandoli sulla base dell'interpretazione non sacrificale del capro espiatorio, interpretazione che si fonda su alcuni spunti presenti nell'Antico Testamento che vengono in piena luce nel Nuovo Testamento³.

2. La centralità del sacrificio animale⁴, di frequente seguito dal correlato banchetto⁵, trascinava dal religioso (se vogliamo provare a usare

pensiero. Gli studiosi della religione antica riconoscono l'importanza del contributo di Girard; è significativo, al proposito, quanto scrive Jan N. Bremmer nell'apertura di un suo recente lavoro: «It is perhaps a sign of our post-modern times that no new important theories regarding sacrifice have come to the fore since René Girard and Walter Burkert [...]» (Jan N. Bremmer, *Transformations and Decline of Sacrifice in Imperial Rome and Late Antiquity*, in *Transformationen paganer Religion in der römischen Kaiserzeit*, M. Blömer, B. Eckhardt (eds.), Berlin-Boston, De Gruyter 2018, p. 215).

2 Citerò, abbreviando il rimando in *Cose*, la traduzione italiana di Rolando Damiani: René Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, Milano, Adelphi 19967.

3 Girard trova nel racconto della vita e della morte di Gesù il radicale disvelamento del meccanismo sacrificale attraverso l'affermazione della totale innocenza della vittima e dunque la neutralizzazione del meccanismo stesso, ciò che mette l'uomo di fronte alla sua propria violenza senza alcuna giustificazione: «ovunque si radicano i Vangeli spariscono per sempre i sacrifici cruenti e si scatena la più grande rivoluzione culturale dell'umanità», una rivoluzione desacralizzante (René Girard, *Le Sacrifice*, Paris 2003, ed. it. *Il sacrificio*, a cura di P. Antonello, Milano, Raffaello Cortina Editore 2004, p. 85). Questo disvelamento si rinviene – secondo Girard soltanto in modo parziale – anche nei *Vedanta* e nel rifiuto buddista del sacrificio; della tradizione vedica Girard tratta in *Le Sacrifice*; cfr. anche Vincenzo Di Marco, *René Girard. Evangelo della non violenza*, Villa Verucchio, Pazzini 2021. Un'efficace introduzione al pensiero di Girard è offerta da Christine Orsini, *René Girard*, Paris, Presses Universitaires de France 2018.

4 «There can be little doubt that animal sacrifice was the most important and significant ritual act of both Greek and Roman religion», scrive Jan N. Bremmer, *How Do We Explain the Quiet Demise of Graeco-Roman Religion? An Essay*, “Numen” 68, 2021, p. 244 (con ampia bibliografia). Una recente riflessione introduttiva sul sacrificio, che privilegia l'età moderna, è offerta da Vincenzo Lavenia, Sabina Pavone, *Sacrificio: questioni, interpretazioni, comparazioni. Una introduzione*, “Storicamente” 18, 2022, no. 1. DOI: 10.52056/9791254691984/01. Anche il popolo ebraico pratica il sacrificio animale riservandolo al solo vero Dio; cfr. 2Mac 6.18-31; 4Mac 5-7; 2Mac 7; 4Mac 8-18.

5 «Nel linguaggio delle fonti antiche, di varia provenienza, quando ci si riferisce al sacrificio senza ulteriori specificazioni, di norma, si intende il sacrificio cruento» (Pietro Paolo Onida, *Il divieto dei sacrifici di animali nella legislazione di Costantino. Una interpretazione sistematica*, in *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, a cura di F. Sini, P.P. Onida, Torino, Giappichelli 2003, p. 82.

queste distinzioni di ambito) e innervava la vita politica e sociale dei popoli che gravitavano intorno al Mediterraneo in epoca antica. Il sacrificio consolidava la comunità umana al suo interno e gettava un ponte verso quella divina; già nella riflessione antica gli era riconosciuta una funzione fondativa della comunità politica.

I sacrifici e i rituali (*sacra*) erano, infatti, riconosciuti da Cicerone come elemento fondante della comunità civica, insieme alla valutazione delle traiettorie di volo degli uccelli o del prendere il cibo da parte di animali specifici, insieme all'interpretazione della conformazione dei visceri degli animali o di prodigi e apparizioni (appannaggio di interpreti ed aruspici). I primi re di Roma, Romolo e Numa, l'uno attraverso il rituale degli auspici⁶, il secondo attraverso l'istituzione dei sacrifici, posero le fondamenta della comunità che – osservava Cicerone – senza il favore degli dèi non sarebbe mai potuta crescere fino alle dimensioni della repubblica imperiale mediterranea del I secolo a.C.⁷.

Nella ricostruzione di Livio, Camillo, dopo aver salvato Roma dai Galli, evitò che fosse abbandonata la città dalla popolazione che voleva trasferirsi a Veio, tenendo un discorso nel quale – incarnando anche un esempio di *pietas* – parlò anche dell'intervento divino che aveva concesso ai Romani la vittoria e della necessità di non abbandonare la loro città «fondata ritualmente con auspici e augurii, che ovunque è ricca di cose sacre e di dèi, di tempi prefissati e di luoghi nei quali compiere i sacrifici»⁸.

6 Il collegio sacerdotale degli auguri aveva competenza sull'interpretazione di certi segni indicativi della volontà divina (*auspicia, auguria*); si trattava di consultazioni pubbliche e per il bene pubblico e si tenevano, ad esempio, all'apertura delle riunioni comiziali e nel caso della nomina di magistrati apicali, di sacerdoti maggiori, del *flamen Dialis*. I magistrati apicali godevano del *ius auspiciorum*, il diritto di ordinare gli *auspicia* al fine di conoscere la volontà degli dèi su particolari questioni e ciò, evidentemente, poteva essere impiegato nel contesto politico per frenare iniziative altrui.

7 Cic., *De nat. deor.* III 5: *Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi mihi que ita persuasi, Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae civitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisset.*

Cfr. Francesco Sini, *Aspetti giuridici e rituali della religione romana: sacrifici, vittime e interpretazioni dei sacerdoti* in *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, a cura di F. Sini e P.P. Onida, Torino, Giappichelli 2003, pp. 3-71, in part. pp. 8 ss.

8 Liv. V 52.2: *Urbem auspicato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrificiis sollempnibus non dies magis statim quam loca sunt in quibus fiant.*

In Grecia e a Roma era usuale la sequenza dell'immolare l'animale e del successivo pasto⁹ con i cibi consacrati, cui partecipavano uomini e dèi. A Roma, nel contesto dei *sacra publica*, il sacerdote (uomo politico che si dedica anche al culto) offre il sacrificio e il banchetto *pro populo Romano*. Livio (1.20.5-7), nelle prime pagine della sua storia di Roma, elenca le competenze dei pontefici: la prima, per gerarchia e nell'ordine espositivo, riguarda le *hostiae*, le vittime sacrificali e i correlati sacrifici cruenti¹⁰.

I sacerdoti addetti ai cibi sacri (*epulones*)¹¹, celebravano l'*Epulum Iovis*, il banchetto in onore di Giove; vi prendevano parte gli dèi, partecipando alla mensa come statue¹².

Il sacrificio e il banchetto si confermano nella loro funzione riconciliatrice messa in luce da Girard anche nella narrazione di fatti della storia di Roma: gli avversari politici Publio Cornelio Scipione Africano Maggiore e Tiberio Sempronio Gracco, padre dei celebri tribuni, presero casualmente posto vicini l'un l'altro celebrando l'*Epulum Iovis* e, inopinatamente,

9 In ambito romano si segnalano John Schied, *La spartizione sacrificale a Roma*, in *Sacrificio e società nel mondo antico*, a cura di C. Grottanelli - N.F. Parise, Roma-Bari, Laterza 1988, pp. 267-292; Gerhard Binder, *Banquet. Rome*, in *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, II, ed. H. Cancik - H. Schneider [et al.], Leiden-Boston, Brill 2003, col. 494-497; Andreas Bendlin, *Sacrifice, Roman*, in *The Encyclopaedia of Ancient History*, Roger S. Bagnall et al. (eds.), vol. 11, Malden, Blackwell 2013, pp. 6002-6005.

10 Nel lessico cristiano *hostia* conserverà analogo significato per indicare specificamente e prioritariamente il pane-corpo di Gesù del quale si rinnova il sacrificio nel rituale eucaristico. *Hostia* significa *vivum animal, quod in sacris mactatur in honorem deorum*, secondo *Totius latinitatis lexicon consilio et cura Jacobi Facciolati: opera et studio Ægidii Forcellini*. Patavii: Typis Seminarii 1828, p. 570, s.v. *hostia*. Nel latino medievale *hostia* significa *panis ad sacrificium Eucharisticum destinatus* secondo *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*. Ed. nova locupletior et auctior, opera et studio Monachorum Ordinis S. Benedicti e Congregatione S. Mauri. Parisiis, Sub oliva Caroli Osmont 1733, col. 1213, sv. *hostia*. Nel libro XVI del *Codex Theodosianus* (titolo CTh. 16.10 *De paganis, sacrificiis et templis*) *hostia* ricorre con il significato di vittima e di sacrificio cruento in CTh.16.10.10 (391 febr. 24), CTh.16.10.12.1 (392 nov. 8), CTh.16.10.25 (435 nov. 14).

11 A Roma, in origine, era il collegio sacerdotale dei *pontifices* a sovrintendere ai banchetti sacri, sostituiti poi dagli *epulones*: *Pontifices veteres propter sacrificiorum multitudinem tris viros epulones esse voluerunt, cum essent ipsi a Numa, ut etiam illud ludorum epulare sacrificium facerent, instituti* (Cic., *De or.* III 19.73). Tale collegio fu considerato tra quelli di maggior rilievo politico; ne fece parte anche l'imperatore Augusto. Cfr. Arduino Maiuri, *Epulones Iovis parasitos* (*Aug., Civ. VI 7*). *Istituzione, storia e declino di un collegio minore romano, in Il cibo e il sacro. Tradizioni e simbologie*, a cura di I. Baglioni, E. Santilli, A. Turchetti, Roma, Quasar 2020, pp. 201-210; James B. Rives, *Cult Practice, Social Power, and Religious Identity: The Case of Animal Sacrifice in Juden, Christen, Heiden? Religiöse Inklusion und Exklusion in Kleinasien bis Decius*, Herausgegeben von S. Alkier, H. Leppin, Tübingen, Mohr Siebeck 2018, pp. 71-88.

12 Val. Max. II 1.2.

nacque un'amicizia tale che Scipione promise sua figlia in sposa a Tiberio Gracco¹³.

Il culto-sacrificio-banchetto celebrava, affermava, rafforzava l'unità politica e religiosa della comunità¹⁴. Il sacerdozio romano durante l'età repubblicana era sempre rimasto appannaggio dell'élite e nella transizione al Principato Ottaviano Augusto, per consolidare il proprio potere, assunse la carica apicale di *pontifex maximus*, saldando ancora più strettamente il profilo religioso e quello politico nella sua stessa persona.

Livio (1.21.1-2), dopo aver parlato di sacrifici e dei dettagli rituali, dei sacerdoti e delle loro funzioni, osserva con un passo perfettamente consonante con l'ipotesi girardiana, che il popolo stava lontano dalla violenza e dalle armi perché interessato a conoscere la volontà divina. La convinzione dell'intervento diretto degli dèi nelle vicende umane, rendeva la comunità perfettamente ordinata perché ciascuno manteneva la parola data e il giuramento pronunciato, tanto che ciò sostituiva la legislazione e le sanzioni¹⁵.

Quanto richiamato cursoriamente da Cicerone, Livio, Valerio Massimo e Aulo Gellio non serve a confermare la centralità politico-religiosa del sacrificio (ben nota e spiegabile in modo alternativo rispetto all'ipotesi girardiana¹⁶), quanto a rimarcare la diffusa consapevolezza di tale rile-

13 *P. Africanus superior et Tiberius Gracchus, Tiberii et C. Gracchorum pater, rerum gestarum magnitudine et honorum atque vitae dignitate inlustres viri, dissenserunt saepenumero de republica et ea sive qua alia re non amici fuerunt. Ea simultas cum diu mansisset et sollemni die epulum Iovi libaretur atque ob id sacrificium senatus in Capitolio epularetur, fors fuit, ut aput eandem mensam duo illi iunctim locarentur. Tum quasi diis immortalibus arbitris in convivio Iovis Optimi Maximi dexteris eorum conducentibus repente amicissimi facti. Neque solum amicitia incepta, sed adfinitas simul instituta: nam P. Scipio filiam virginem habens iam viro maturam [i.e. Corneliam, n.d.a.], ibi tunc eodem in loco despondit eam Tiberio Graccho, quem probaverat elegeratque exploratissimo iudicii tempore, dum inimicus est (Gell. XII 8.2).*

14 Paolo Scarpi, *Il senso del cibo. Mondo antico e riflessi contemporanei*, Palermo, Sellerio 2005, p. 21.

15 Liv. I 21.1-2: *Ad haec consultanda procurandaque multitudine omni a vi et armis conversa, et animi aliquid agendo occupati erant, et deorum adsidua insidens cura, cum interesse rebus humanis caeleste numen videretur, ea pietate omnium pectora imbuerat ut fides ac ius iurandum [proximo] legum ac poenarum metu civitatem regerent.*

16 Vd. Cristiano M. Bellei, *Violenza e ordine nella genesi del politico. Una critica a René Girard*, Trieste, Edizioni Goliardiche, 1999; Cristiano M. Bellei, *Girard e la modernità. Il sacrificio tra retribuzione e colpa espiatoria*, "Cosmopolis" 14.1-2, 2017 <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XIV122017&id=3>. In questo saggio Bellei, con una lucida sintesi scandita tematicamente (origine, caccia, sacrificio e capro espiatorio), critica l'ipotesi di Girard selezionandone, anche attraverso il confronto con Canetti, Konrad, Malamoud, Nietzsche, ciò che ritiene condivisibile

vanza nella riflessione tardo repubblicana – consapevolezza che non viene meno nel corso dell'epoca imperiale e culminerà nella reinterpretazione cristianizzata del sacrificio pagano.

Il sacrificio era un segno interculturale di civilizzazione, di riverenza verso gli dèi e di corretta partecipazione alla vita sociale e politica; era un elemento caratterizzante e non controverso della *koinè* politica, culturale, religiosa dell'impero romano¹⁷.

3. In questo contesto visse Gesù, Re di un Regno non di questo mondo, per entrare nel quale si deve nascere di nuovo spiritualmente (Gv 3), nel quale la rinuncia alla violenza, alla retribuzione, alla vendetta è accompagnata dalla legge suprema dell'amore per Dio e per il prossimo, che porta ad abdicare alla propria affermazione personale nella carne, rinuncia che Gesù esemplifica nel non tutelare i propri beni dando il mantello a chi pretende la tunica e nel non proteggere le proprie energie e il proprio tempo, facendo due miglia con chi ti costringe a farne uno¹⁸. Gesù incarna compiutamente la volontà del Padre mettendo a disposizione la propria vita di innocente.

Al momento dell'arresto Gesù sgrida Pietro per aver mozzato l'orecchio al servo del sommo sacerdote e l'ultimo miracolo di guarigione compiuto dal Messia nel suo ministero terreno è una riparazione della violenza compiuta da un suo seguace; ritengo che, così facendo, abbia ulteriormente confermato con i fatti l'intenzione di spezzare la spirale della vio-

e quanto, invece, caduco, in particolare in relazione alla necessità di cooperazione interna al gruppo a fronte di minacce esterne e della necessità di sfamarsi. Non tutti i sacrifici riguardano la collettività e andranno spiegati in modo differente, ad esempio come soluzione magica; vd. Gianfranco Mormino, *Il sacrificio animale*, in G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*, Milano, Edizioni Libreria Cortina, 2017, pp. 19-85. Ancora Gianfranco Mormino, *La dimensione politica del sacrificio in René Girard*, "Cosmopolis" 14.1-2.2017 <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XIV122017&id=15>, in conclusione osserva: «L'interpretazione politica del sacrificio proposta da Girard, sottolineandone il carattere di soluzione tecnica a un problema, coglie dunque perfettamente nel segno ma può essere considerata limitante nel suo escludere finalità differenti, legate anche alla necessità di soddisfare bisogni non collettivi e di affrontare problemi non antropici».

17 James B. Rives, *Between orthopraxis and orthodoxy: Constantine and animal sacrifice*, in *Costantino prima e dopo Costantino*, a cura di G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa, Bari, Edipuglia 2012, pp. 153-163.

18 Mt 5.38-41: «Voi avete udito che fu detto: "Occhio per occhio e dente per dente". Ma io vi dico: non contrastate il malvagio; anzi, se uno ti percuote sulla guancia destra, porgigli anche l'altra; e a chi vuol litigare con te e prenderti la tunica, lascagli anche il mantello. Se uno ti costringe a fare un miglio, fanne con lui due». Cfr. Lc 6:27-36, Rm 12:17-21.

lenza e della vendetta¹⁹. Nello stesso contesto Gesù rinuncia esplicitamente al soccorso che potrebbe avere dalle legioni degli angeli, per testimoniare fino alla fine la totalità del proprio amore.

Chi vede Gesù vede il Padre. Il Padre di Gesù è amore e non violenza, fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. Il Padre non chiede la morte del Figlio, che è conseguenza del rifiuto da parte degli uomini del messaggio di amore (la cui pienezza si manifesta nella morte di Gesù sulla croce²⁰) e di non violenza del Vangelo²¹. La morte del Figlio non è dunque, per Girard, un sacrificio voluto da Dio, il quale è assolutamente estraneo ad ogni violenza²². La croce rappresenta una vittoria clamorosa, non un sacrificio²³. E «Gesù muore, non in un sacrificio, ma contro tutti i sacrifici, perché non ci siano più sacrifici»²⁴.

La lettura non sacrificale del κήρυγμα, che per Girard è il cuore del cristianesimo e contiene la potenza demistificatrice e demolitrice del meccanismo vittimario, si scontra non tanto con la lettera dell'Antico Testamento, nel quale le anticipazioni anti-sacrificali che vengono individuate da Girard hanno un peso assai rilevante, visto il contesto, ma con numerosi passi neotestamentari²⁵.

19 Mt 26.51-54: «Ed ecco, uno di quelli che erano con lui, stesa la mano, prese la spada, la sfoderò e, colpito il servo del sommo sacerdote, gli recise l'orecchio. Allora Gesù gli disse: "Riponi la tua spada al suo posto, perché tutti quelli che prendono la spada, periranno di spada. Credi forse che io non potrei pregare il Padre mio che mi manderebbe in questo istante più di dodici legioni di angeli? Come dunque si adempirebbero le Scritture, secondo le quali bisogna che così avvenga?"». Cfr. Mr 14:43-50; Lu 22:47-53; Gv 18:3-11.

20 Gv 15.13: «Nessuno ha amore più grande di quello di dare la sua vita per i suoi amici». Cfr. *Cose*, p. 273.

21 *Cose*, p. 235: «I Vangeli parlano sempre dei sacrifici solo per escluderli e negare ogni loro validità. Al ritualismo farisaico Gesù oppone una frase antisacrificale di Osea: "Andate, dunque, a imparare il significato di questa parola: Misericordia io voglio e non sacrificio (Mt 9.13)"».

22 *Cose*, p. 235-6: «Non c'è nulla nei Vangeli che suggerisca la morte di Gesù come un sacrificio [...]. Mai nei Vangeli la morte è definita un sacrificio. I passi invocati per giustificare la concezione sacrificale della Passione possono e devono essere interpretati al di fuori del sacrificio. Nei Vangeli la Passione ci è infatti presentata come un atto che arreca salvezza all'umanità, ma in nessun caso come sacrificio». Gli uomini tendono a riportare al Padre la morte del Figlio, per deresponsabilizzarsi in parte, reinserendo in Dio la violenza; cfr. *Cose*, p. 272.

23 *Cose*, p. 249: «Vi è in Paolo una vera e propria dottrina della vittoria clamorosa, benché ancora nascosta, che l'apparente fallimento di Gesù rappresenta, una dottrina dell'efficacia della croce, che non ha nulla a che vedere con il sacrificio. In seguito, questa dottrina è stata completamente soffocata sotto la lettura sacrificale».

24 *Cose*, p. 269.

25 Robert J. Daly, *The origins of the Christian doctrine of sacrifice*, Philadelphia, Darton, Long-

Non è necessario insistere nel richiamare affermazioni ben note e ci si limita ad osservare che Gesù viene presentato nel Vangelo di Giovanni, in limine all'inizio del suo ministero, come «l'Agnello di Dio» che si carica dei peccati del mondo²⁶, realizzando un progetto provvidenziale che viene chiarito nella prima lettera di Pietro²⁷. Gesù è identificato con l'«Agnello di Dio» in vari luoghi del Nuovo Testamento, con una rilevante densità nell'Apocalisse²⁸. Ovviamente l'agnello pasquale degli ebrei²⁹ è il presupposto del parallelismo tra Gesù e l'agnello, immolato durante la festa ebraica della Pesach (Mc 14.12), periodo nel quale Gesù fu crocifisso³⁰.

L'Epistola agli ebrei, cui Girard deve necessariamente dedicare particolare attenzione, parla esplicitamente del sacrificio di Gesù, compiuto una volta per tutte per annullare il peccato³¹. Nella lettura sacrificale, il sangue di Gesù, versato una volta per sempre per la redenzione eterna (Eb 7.27, 9.12), diviene il fondamento del patto rinnovato tra Dio e l'uomo³².

man & Todd Ltd 1978.

26 Gv 1.29: «Il giorno seguente, Giovanni vide Gesù che veniva verso di lui e disse: «Ecco l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo!» In greco: Τῆ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν, καὶ λέγει· Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. “Toglie” è una traduzione che tradisce la ricchezza del verbo αἴρω che significa principalmente sollevare, dunque prendere su di sé, e qui subentra il fine – “per portare via” – ed è un verbo usato in ambito ebraico precipuamente per l'espiazione.

27 1Pt 1.18-22: «Dio ha pagato un riscatto per salvarvi da quel modo di vivere inutile ereditato dai vostri padri e, come ben sapete, non vi ha riscattati pagando con oro e argento, cose che passano, ma con il prezioso sangue di Cristo, l'Agnello di Dio senza difetto e senza macchia. A questo scopo, Dio lo scelse già prima della creazione del mondo; ma soltanto in questi ultimi tempi egli lo ha rivelato per amor vostro. Grazie a Cristo, ora voi potete aver fede in Dio, che l'ha resuscitato dai morti e gli ha dato immensa gloria. Così adesso la vostra fede e la vostra speranza sono rivolte verso Dio. Amatevi a vicenda con tutto il cuore, perché, ubbidendo alla verità, la vostra anima è stata purificata dall'egoismo e dall'odio, e così ora potete amarvi sinceramente come fratelli».

28 Si veda, ad esempio, Ap 5.6: «Agnello sul trono, ma come sgozzato»; Ap 5.12; 12.11; 13.8; 22.14.

29 Mc 14.12.

30 Vd. anche At 8.32.

31 Eb 9.26: «In questo caso, egli avrebbe dovuto soffrire più volte dalla fondazione del mondo; ma ora, una volta sola, alla fine dei secoli, è stato manifestato per annullare il peccato con il suo sacrificio». Scrive al proposito Girard, *Cose*, p. 238: «Nulla di quanto i Vangeli affermano esplicitamente su Dio autorizza il postulato inevitabile che giunge alla lettura sacrificale dell'Epistola agli Ebrei. Questo postulato è stato formulato compiutamente dalla teologia medievale ed è quello di un'esigenza sacrificale da parte del Padre». Sulla Epistola agli Ebrei cfr. *Cose*, p. 249 e, in part. pp. 288-292.

32 Lc 22.20: «Allo stesso modo, dopo aver cenato, diede loro il calice dicendo: “Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue, che è versato per voi”». In greco: καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως

In effetti l'autore della lettera spiega la superiorità di Gesù rispetto ai profeti, agli angeli, a Mosè e mostra anche il superamento del sistema sacrificale ebraico a fronte di quanto compiuto da Gesù, che viene descritto, proprio per la necessità di un confronto diretto con l'ebraismo, in termini pienamente sacrificali – al fine di mostrare, anche in questo settore, la superiorità di Gesù.

Per Girard il linguaggio e le immagini sacrificali che riguardano Gesù sono solamente dei retaggi espressivi che rimarcano, in modo fuorviante, le «analogie strutturali» con i sacrifici veterotestamentari, senza vedere le «incompatibilità»³³. Questo linguaggio e queste immagini palesano un modo arcaico e inesatto di pensare Dio, assegnandogli la violenza che, di contro, ha soltanto origine umana. Il vero Dio è amore.

μετὰ τὸ δειπῆσαι, λέγων· Τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Cfr. 1Cor 11.25: «Nello stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: “Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne berrete, in memoria di me”». Eb 8.8: «Infatti Dio, biasimando il popolo, dice: “Ecco, i giorni vengono”, dice il Signore, “che io concluderò con la casa d'Israele e con la casa di Giuda, un nuovo patto”»; Eb 8.13: «Dicendo “un nuovo patto”, egli ha dichiarato antico il primo. Ora, quel che diventa antico e invecchia è prossimo a scomparire». Eb 9.15: «Per questo egli è mediatore di un nuovo patto. La sua morte è avvenuta per redimere dalle trasgressioni commesse sotto il primo patto, affinché i chiamati ricevano l'eterna eredità promessa». Eb 12.24: «a Gesù, il mediatore del nuovo patto e al sangue dell'aspersione, che parla meglio del sangue d'Abele».

33 *Cose*, p. 286. Girard richiama un passo di Gregorio di Nazianzo come esempio patristico di resistenza alla lettura sacrificale in *Cose*, p. 292 n. 16. Girard esprime riserve sul proprio rifiuto dell'interpretazione della morte di Gesù come un sacrificio in René Girard, *Théorie mimétique et théologie*, in *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée de Brouwer 1995, pp. 63-82, ma la riconferma con convinzione in René Girard, *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord 2007, p. 10. Un articolato lavoro di conciliazione tra teoria mimetica ed eucaristia è effettuato Riccardo Di Giuseppe, *Teoria mimetica e eucaristia in Spazio sacrificale, spazio politico. Saggi di teologia politica e di antropologia fondativa*, a cura di M.S. Barbieri, Massa, Transeuropa 2013, pp. 81-105; in conclusione del saggio l'Autore scrive: «L'orgiasmo dionisiaco e l'eucarestia cristiana divergono – per concludere – in maniera inconciliabile tanto più quanto più si assomigliano. La loro opposizione, di fatto, è totale, ciò che implica volentieri una certa simmetria: l'un modello è l'inverso dell'altro. Il primo infrange, l'altro ricapitola. La chiave per comprendere la contraddizione è il ruolo che giuoca l'amore nella conversione della violenza: il rapporto dei protagonisti del sacrificio alla violenza, la distribuzione dei ruoli in rapporto a quest'ultima. Nella fondazione pagana, attiva è la funzione dell'omicida, nell'eucarestia è attivo il ruolo della vittima. Nell'orgiasmo dionisiaco, di segno positivo è l'espulsione della violenza, nell'eucarestia il raccogliarla sopra di sé. È la vittima che diventa attiva – i carnefici sono imbambolati nell'iterazione della colpa. Perciò, se il sacrificio pagano è un'apologia della violenza, l'eucarestia cristiana è un'apologia della carità: il concetto stesso di sacrificio è convertito» (pp. 99-100). Si leggano, sul tema, anche Adele Colombo, *Il sacrificio in René Girard: dalla violenza al dono*, Brescia, Morcelliana 1999; Paola Mancinelli, *Cristianesimo senza sacrificio. Filosofia e teologia in René Girard*, Assisi, Cittadella 2001.

Dio rivela progressivamente la sua vera natura contraria alla violenza e al sacrificio. E l'uomo, destinatario della rivelazione, diviene capace di ricevere questa verità soltanto attraverso un'evoluzione, una maturazione, che non procede in modo uniforme per tutte le culture, ma vede quella ebraica alla testa e, a seguire, il cristianesimo nella lettura sacrificale, «probabile e perfino inevitabile. Essa proviene dal fondo dei tempi. Ha a suo favore il peso di una storia religiosa che, nel caso delle masse pagane, non è mai stata interrotta o scossa da qualcosa di simile all'Antico Testamento»³⁴.

La rivelazione dell'amore e della non violenza di Dio è dunque progressiva, ma ha affermazioni esplicite nell'Antico Testamento; pur diventando rivelazione piena nel Nuovo Testamento, tuttavia mantiene a volte una modalità di pensiero e di espressione più antica, dunque sacrificale, anche nei testi più recenti della tradizione giudeo-cristiana, redatti nel I secolo d.C. e accolti nel canone delle chiese cristiane. In altri termini: è innegabile, anche nel Nuovo Testamento, la presenza di una rappresentazione sacrificale della morte di Gesù; tuttavia, la prassi delle prime generazioni cristiane, che non praticano il sacrificio neppure nelle modalità trasfigurate che verranno in seguito adottate, può corroborare l'interpretazione non sacrificale che Girard offre del κήρυγμα e della natura stessa del Padre.

Il cristianesimo vissuto e praticato nel I secolo dell'era volgare era, in effetti, una religione sconcertante per l'evo antico, in quanto mancava del sacrificio, oltre ad essere priva di sacerdoti e di templi³⁵. Ciò era affiancato da un commensalità intensa e rilevante. Gesù, nei tre o quattro anni del suo ministero, ha coltivato la commensalità come momento di incontro, condivisione, accettazione dell'altro, costruzione dell'intimità personale ed edificazione della comunità dei fedeli.

La sera prima della crocifissione Gesù siede a tavola con i discepoli e preannuncia la sua morte, rappresentando il proprio corpo come pane e il proprio sangue come vino, e invitando chi crede in lui a ricordarlo attraverso quei gesti da compiere nel contesto di un pasto comunitario³⁶. Questo è appunto quanto viene compiuto dalle comunità cristiane per alcune gene-

34 *Cose*, p. 315-6. Osserva poco più avanti Girard: «è il cristianesimo, ma nella sua versione sacrificale, e religiosamente del tutto analoga all'Antico Testamento, che servirà da educatore dei Gentili. Esso può svolgere questo ruolo solo nella misura in cui il velo sacrificale che si stende sul radicalismo del suo messaggio gli permette nuovamente di divenire fondatore sul piano culturale» (*Cose*, p. 317).

35 Vd. Ulrico Agnati, *Sacrifici e banchetti. Divieti cristiani e obblighi pagani*, "Minima Epigraphica et Papyrologica" 27, 2022, pp. 175-246.

36 Il gesto di 'spezzare il pane' in ambito ebraico è un momento iniziale del pasto; nel lessico cristiano, per sineddoche, indica il pasto intero.

razioni; lo attestano alcune lettere neotestamentarie (con il particolare rilievo di 1Cor, dove Paolo regola la commensalità affinché non si manchi di rispetto per il ricordo dell'ultima cena che ha luogo durante tale pasto), gli Atti degli Apostoli³⁷, la Didaché tra la fine del I e l'inizio del II secolo³⁸, la celebre lettera di Plinio il Giovane a Traiano, e ancora Giustino martire alla metà del II secolo.

Alla metà del II secolo, tuttavia, l'interpretazione sacrificale dell'ultima cena inizia a emergere e a prendere forza, cambiando alcuni aspetti della vita e della struttura delle comunità cristiane.

Un'attestazione esemplare dell'interpretazione sacrificale della cena del Signore si legge nel *corpus* delle lettere ignaziane, il cui nucleo centrale può essere datato a partire dagli anni quaranta del II secolo.

In questo epistolario si trova anche l'interpretazione 'simbolica' della carne del Signore, che viene identificata con la fede, e del Suo sangue, che viene identificato con l'amore (Ign., *Trall.* 8); si tratta di una lettura plausibile dei testi canonici cristiani e adottata diffusamente in cristianesimi non cattolici. Tuttavia il corpus ignaziano presenta con vigore e convinzione una differente lettura, che prevale come quantità e intensità di affermazioni sulla precedente, e che si ritrova nella storia e nell'attualità ben esemplificata nel cristianesimo cattolico.

In questa interpretazione il pane e il vino assumono la consistenza della presenza materiale del corpo e del sangue della vittima, cioè Gesù, e il memoriale dell'ultima cena diviene sempre più un sacrificio strutturato e dotato di sacerdote celebrante. Si legge che negare l'eucaristia come sacrificio del corpo e del sangue di Cristo equivale a negare Gesù, il Suo sacrificio salvifico e la Sua resurrezione. Chi non crede che l'eucaristia sia la carne del Salvatore Gesù Cristo deve essere isolato e allontanato (*Smyrn.* 7.1). Il sacrificio eucaristico è visto come centrale per l'unità della chiesa, che deve avere soltanto un'eucaristia, perché c'è soltanto una carne del Signore

37 At 2.42 e 46 descrivono la chiesa di Gerusalemme dopo Pentecoste e lo spezzare il pane nelle case, mostrando una fase nella quale «questi primi cristiani non distinguono tra Eucaristia e pasto in comune, e la cosa varrà anche per le comunità paoline» (Romano Penna, *La Cena del Signore. Dimensione storica e ideale*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2015, pp. 76-77). Un gruppo di semplici fedeli si riunivano in una casa, luogo profano e ordinario, per prendere un pasto in comune, ricordando insieme, come prescritto nella tradizione paolino-lucana, l'ultima cena di Gesù e il dono del suo corpo e del suo sangue. Non ricorrono vocaboli che rimandino a cose sacre o servizi cultuali, non si parla di immolare e sacrificare o fungere da sacerdote; cfr. Romano Penna, *La Cena del Signore. Dimensione storica e ideale*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2015, p. 104.

38 *Didaché* (14.1) ricorda il giorno nel quale «riunirsi per spezzare il pane e rendere grazie».

Gesù Cristo, e una sola coppa del Suo sangue che condividono i fedeli; un solo pane distribuito a tutti i comunicanti e una sola coppa distribuita agli stessi; e così un altare soltanto, e un unico vescovo con i suoi collaboratori, i presbiteri e i diaconi (*Philad.* 4). La celebrazione eucaristica (ἁγία, ma anche *eucharistia*) per essere valida, dev'essere condotta dal vescovo o da chi da lui designato (*Smyrn.* 8.2).

La cena del Signore viene vista come un sacrificio anche in altre fonti nel II secolo³⁹, ma il corpus ignaziano, richiamato in estrema sintesi, palesa in modo esemplare che il sacrificio e la figura specialistica del sacerdote, che si distingue dai laici, si inseriscono insieme nelle comunità cristiane di quarta e quinta generazione.

Girard non ha considerato specificamente queste testimonianze e non si è occupato di eucaristia e di ecclesiologia⁴⁰, ma ha offerto alcuni spunti enunciati in *Des choses*; selezionando drasticamente richiamo un passo rilevante nella nostra prospettiva:

Grazie alla lettura sacrificale, ha potuto esistere per quindici o venti secoli, quella che si chiama la cristianità, ossia una cultura fondata come tutte le culture, almeno fino a un certo punto, su forme mitologiche prodotte dal meccanismo fondatore. Nella lettura sacrificale è lo stesso testo cristiano, paradossalmente, che serve da fondamento. Sul misconoscimento del testo, che rivela in maniera esplicita il meccanismo fondatore, si basano gli uomini per rifare delle forme culturali ancora sacrificali e generare una società che, a causa di tale misconoscimento, si situa nel prolungamento di tutte le culture umane, riflettendo ancora la visione sacrificale che il Vangelo combatte⁴¹.

39 *Did.* 14; Giust., *Dial.* 41 e 117; Iren., *Adv. Haer.* 4.17.5, 5.2.3; Tertull., *De orat.* 19,4; *Trad. Apost.* 4 e 21.

40 James Allison, *Repenser la sacramentalité après René Girard: désir, signe et intelligibilité de la crise*, Présentation donnée lors de la réunion 2022 du Colloque sur la violence et la religion, tenue à la Pontificia Universidad Javeriana du 29 juin au 2 juillet 2022 (<https://jamesalison.com/fr/repenser-la-sacramentalite-apres-rene-girard/>): «Comme on le sait, René Girard n'a écrit ni sur les sacrements ni sur l'ecclésiologie». «Il participait pourtant régulièrement aux sacrements, ayant été pendant quelque temps ministre eucharistique pour l'aumônerie catholique de Stanford. Par la suite, il assista fidèlement à une messe grégorienne [...]». Girard partecipava con regolarità alla messa secondo il rito cattolico; quindi, nei fatti, la sua fede personale conviveva con l'interpretazione sacrificale del cristianesimo nella sua manifestazione più evidente. James Allison ne deduce una risemantizzazione della parola 'sacrificio' da parte di Girard: «L'un des merveilleux cadeaux que nous a laissés René Girard, c'est qu'en défaisant ce récit faussement sacrificiel de la mort du Christ, et en permettant ainsi au mot "sacrifice" d'être complètement resignifié, il nous a donné un moyen de commencer à vivre au niveau sacramentel les signes anthropologiques trop longtemps célébrés dans la fausse transcendance du sacrifice».

41 *Cose*, p. 236.

Risulta interessante rilevare che per strutturare una comunità (in questo caso religiosa), per darle un ordine e una gerarchia, per dotarla di una cultura e di una liturgia si ricorra al sacrificio. Girard parla della lettura sacrificale del cristianesimo, della realizzazione storica del cristianesimo, che per la grande chiesa – come viene definita da una parte importante degli storici del cristianesimo – è essenziale proprio per divenire grande, per strutturarsi, consolidarsi, affermarsi come comunità che vive in parallelo alla comunità politica imperiale ed è da questa percepita inizialmente come un corpo estraneo e una grave minaccia. Perché il cristianesimo non entra nella galassia del paganesimo, ma si contrappone ad essa come alternativa senza possibilità di compromessi; e il sacrificio cristiano, come inteso nel corpus ignaziano, si pone, a partire dal II secolo, in concorrenza radicale e alternativa al sacrificio pagano.

La partecipazione al sacrificio pagano era vietata sin dalla prima generazione cristiana; Paolo è molto chiaro e dettagliato. Il sacrificio pagano, rivolto agli dèi del politeismo, è mera idolatria per i cristiani. Il rifiuto del sacrificio pagano è, però, per le prime generazioni cristiane, un rifiuto di partecipazione a qualsiasi tipo di sacrificio, in quanto quelli che venivano celebrati erano soltanto sacrifici idolatri. Questa mancanza di sacrificio nelle prime generazioni cristiane era coerente, nella lettura girardiana, con la natura non sacrificale del cristianesimo, che rivela il Dio d'amore e non violento e denuncia, vanificandolo, il meccanismo del capro espiatorio. Tuttavia, al divieto di partecipare al sacrificio pagano – che verrà pagato con la vita da migliaia di martiri nel corso delle sporadiche, ma cruenti ondate persecutorie – il cristianesimo, entrando nella storia, affiancherà ben presto un proprio sacrificio, esemplato su quello ebraico e pagano, interpretando in modo marcatamente sacrificale sia le parole e i gesti di Gesù nell'ultima cena, sia la crocifissione.

La crocifissione non è replicabile, ed è quanto afferma il testo sacro con la Lettera agli ebrei⁴². Tuttavia, a fianco del divieto di compiere i gesti mimetici che scatenano l'antagonismo, l'ipotesi girardiana prevede un secondo imperativo, positivo e non negativo: «Rifare l'evento miracoloso che ha posto fine alla crisi, immolare nuove vittime sostituite alla vittima originaria in circostanze il più possibile simili a quelle dell'esperienza

42 La crocifissione di una vittima che i carnefici identificano con Gesù viene replicata nel racconto agghiacciante di Jorge L. Borges, *Il Vangelo secondo Marco*, in *Il manoscritto di Brodie* (ed. orig. *El informe de Brodie*, 1970) in *Tutte le opere*, a cura di Domenico Porzio, II, Milano, Mondadori 19873, pp. 432-438.

originaria. È l'imperativo del rituale»⁴³. L'ultima cena di Gesù, tenuta a Gerusalemme nel contesto pasquale, si presta alla costruzione del rituale e del sacrificio cristiano, poggiandosi sulle caratteristiche sacrificali già richiamate e sul comando «fate questo in memoria di me» non attestato nella tradizione marciano-matteana, ma esplicito nella tradizione paolino-lucana (1Cor 11.24-25, Lc 22.19).

4. Dalla fine del II secolo prende sempre più forza l'interpretazione sacrificale del cristianesimo. Il banchetto, nel quale si incastonava il ricordo di Gesù che spezza il pane e versa il vino offrendoli come il suo corpo e il suo sangue, dunque un momento in ricordo di Gesù che si realizzava all'interno del pasto comunitario, perde la propria autonomia. Il mangiare e bere non sono più l'occasione per ricordare l'amore totale di Gesù, ma divengono conseguenza e corollario del sacrificio. La commensalità comune, concreta, festosa e quotidiana, fa spazio a un rituale preciso, a una liturgia studiata, il cui testo non viene divulgato per iscritto, celebrata per mano dei sacerdoti all'interno di edifici appositamente adibiti. Le basiliche cristiane volute da Costantino, il primo imperatore cristiano, segnano l'affermazione compiuta di una specifica declinazione del cristianesimo, che ha ormai acquisito il sacrificio, il tempio, il sacerdozio.

Il cristianesimo si allinea, inoltre, alla tendenza emersa nel contesto pagano nel II-III secolo: investire più negli edifici che nelle spese per sacrifici e banchetti, assai dispendiosi quando richiedevano di immolare animali. Il sacrificio cristiano, pur essendo cruento, viene realizzato materialmente con pane e vino, simulacro di sacrificio cruento sulla cui materialità si insiste (e i miracoli delle ostie che sanguinano servono nei secoli a confermare il contenuto cruento).

Nel contesto liturgico viene celebrato anche ciò che rimane del banchetto comunitario, circoscritto alla forma ritualizzata del consumo delle sacre specie, che sempre più hanno acquistato concretezza, che sono, cioè, sempre più corpo e sangue della vittima sacrificata, Gesù il Cristo. Il sacrificio, per breve tempo escluso, acquisisce un ruolo centrale nella religione cristiana come viene ad essere declinata, seguendo l'impostazione sacrificale tradizionale nell'ebraismo (ormai sprovvisto di tempio dal 70 d.C.) e nel paganesimo, ancora pienamente attivo nelle sue polimorfe modalità e credenze.

43 *Cose*, p. 46.

Nell'anno 313 il cristianesimo divenne *religio licita* e, attraverso l'affermazione all'interno della *domus* regnante – sebbene con oscillazioni dottrinarie tra arianesimo e credo niceno, e con l'eccezione dei 18 mesi di regno di Giuliano l'Apostata – si impose come religione imperiale nei decenni successivi, attirando un numero sempre crescente di sudditi, con conversioni più o meno superficiali.

Il cristianesimo influenzò la legislazione imperiale che passò dal dettare l'obbligo di sacrificare agli dèi pagani, ancora sotto Diocleziano, al divieto di sacrificare agli dèi, nel volgere di pochi decenni. La regola cristiana del cosiddetto concilio di Gerusalemme e le indicazioni di Paolo entrarono nella legislazione pubblica. Ciò accadde in parte già con Costantino, il quale, durante il suo regno, dopo una iniziale affermazione della libertà di religione contenuta nel cosiddetto Editto di Milano, si orientò verso una certa ostilità nei confronti del paganesimo, accompagnata contestualmente dall'aperto sostegno dato al cristianesimo, manifestando entrambi nella sua produzione normativa, secondo la narrazione (certamente tendenziosa, ma non infondata) del suo contemporaneo Eusebio, vescovo di Cesarea⁴⁴.

Il IV secolo vide una rapida progressione del cristianesimo come 'religione di stato', usando un'espressione modernizzante, ma eloquente.

Nell'ultimo quarto del IV secolo il cristianesimo niceno era la religione dell'imperatore d'Oriente, l'uomo più potente del suo tempo, Teodosio I, ed egli, coerente al principio che è responsabilità di chi governa garantire la *pax deorum*, mirò ad imporre per legge ai suoi sudditi la propria scelta religiosa (380 d.C.)⁴⁵: il principio *cuius regio eius religio* si data ben

44 V.C. 2.45: *Εἴθ' ἐξῆς δύο κατὰ τὸ αὐτὸ ἐπέμποντο νόμοι, ὁ μὲν εἴργων τὰ μυσσὰρὰ τῆς κατὰ πόλεις καὶ χώρας τὸ παλαιὸν συντελουμένης εἰδωλολατρίας, ὡς μήτ' ἐγέρσεις ξοάνων ποιεῖσθαι τολμᾶν, μήτε μαντείας καὶ ταῖς ἄλλαις περιεργαῖς ἐπιχειρεῖν, μήτε μὴν θύειν καθόλου μηδένα, ὁ δὲ τῶν εὐκτηρίων οἰκῶν τὰς οἰκοδομὰς ὕψου ἄξιον τε εἰς πλάτος καὶ μήκος τὰς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ διαγορεύων, ὡσανεὶ μελλόντων τῷ θεῷ σχεδὸν εἰπεῖν ἀπάντων ἀνθρώπων τοῦ λοιποῦ προσοικειοῦσθαι τῆς πολυθεοῦ μανίας ἐκποδῶν ἡρμένης. τοιαῦτα γὰρ φρονεῖν τε καὶ γράφειν τοῖς κατὰ τόπον ἄρχουσι βασιλέα ἢ αὐτοῦ περι τὸν θεὸν ἐνήγεν ὀσία, χρημάτων δὲ μὴ φείδεσθαι δόσεως, ἀλλ' ἐξ αὐτῶν τῶν βασιλικῶν θησαυρῶν τὰς ἐπισκευὰς ποιεῖσθαι περιεῖχεν ὁ νόμος. ἐγράφετο δὲ καὶ τοῖς κατὰ πάντα τόπον τῶν ἐκκλησιῶν προέδροις τοιαῦτα, ὅποια καὶ ἡμῖν ἐπιστέλλειν ἡξίου, πρώτην ταύτην εἰς ἡμέτερον πρόσωπον γραφῆν διαπεμψάμενος.* Costantino avrebbe promulgato due leggi vietando con la prima le sozzure (τὰ μυσσὰρὰ) dell'idolatria così che nessuno possa fabbricare oggetti di culto, praticare la divinazione od altre arti occulte e neanche procedere a sacrificare (θύειν); con la seconda si stabilisce di innalzare nuovi oratori e di ampliare le chiese.

45 Si leggano CTh. 16.1.2 e CTh. 16.2.25 (= C. 1.1.1 e C. 9.29.1), emanata a Tessalonica nel 380. CTh. 16.1.2 pr.: (...) *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse romanis religio usque ad nunc ab*

prima della pace di Augusta del 1555. Dieci anni più tardi, precisamente nel febbraio 391, Teodosio I promulgò a Milano il divieto del culto pagano (CTh. 16.10.10)⁴⁶. Nel novembre 392 Teodosio I riaffermò, con il provvedimento CTh. 16.10.12, il divieto del culto pagano in Oriente, con norme destinate ad essere applicate in ogni luogo (pubblico e privato) e da tutti, senza distinzione di rango, per qualsiasi forma culturale. Tutti potevano promuovere l'accusa, come per *maiestas*, contro chi avesse osato *immolare hostiam* o *spirantia exta consulere* (CTh. 16.10.12.1). Si riconfermano le fondamenta politico-religiose della *civitas* secondo la tradizione classica, come richiamato nel § 2.

La politica e il diritto svuotavano lo spazio religioso dal paganesimo, consentendo e sostenendo soltanto la *catholica religio*, dichiarata per legge l'unica vera e *sacrosancta religio*.

In questo contesto da un lato la legislazione imperiale creava lo spazio per l'affermarsi definitivo della nuova religione e del nuovo sacrificio e, dall'altro, il cristianesimo sacrificale era maturo per sostituire il paganesimo come culto ufficiale dell'impero, avendo assunto tutte le caratteristiche tradizionali necessarie ad una sostituzione del simile con il simile.

5. Teodosio aveva promulgato la già richiamata CTh. 16.10.10 a Milano, capitale di Occidente dell'impero e sede episcopale di Ambrogio; e aveva promulgato la legge due mesi dopo aver fatto una pubblica penitenza ed essere stato riammesso dal vescovo al sacrificio cristiano, dal quale il vescovo stesso l'aveva escluso come conseguenza della strage di Tessalonica, azione repressiva ordinata dall'imperatore che aveva, però, travalica-

ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam Patris et Filii et Spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. Al riguardo: Antonella Di Mauro Todini, *Aspetti della legislazione religiosa del IV secolo*, Roma, La Sapienza 1990, pp. 130 ss.

46 CTh.16.10.10 *Idem AAA. ad Albinum praefectum praetorio. Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat. Iudices quoque haec forma contineat, ut, si quis profano ritui deditus templum uspiam vel in itinere vel in urbe adoraturus intraverit, quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur nec non officium eius parem summam simili maturitate dissolvat, si non et obstiterit iudici et confestim publica adtestatione rettulerit. Consulares senas, officia eorum simili modo, correctores et praesides quaternas, apparitiones illorum similem normam aequali sorte dissolvant. Dat. vi kal. Mart. Mediolano Tatiano et Symmacho cons. (391 febr. 24).* Gli Augusti sono Valentiniano, Teodosio e Arcadio; Albino è *praefectus Urbi*. Si vietano i sacrifici animali, viene precluso il recarsi nei templi a tal fine e rivolgere lo sguardo alle immagini.

to le intenzioni dello stesso Teodosio e che era stata fortemente condannata dal vescovo.

Con Aurelio Ambrogio (Treviri, 340 ca. - Milano, 4 aprile 397), santo per cattolici e ortodossi, vescovo e padre della Chiesa, considerato con Girolamo, Agostino e Gregorio Magno tra i quattro massimi dottori della Chiesa d'Occidente, assistiamo ad una svolta storica emblematica, cosciente, teorizzata negli scritti e realizzata nella prassi dal vescovo di Milano, nell'interazione con alcuni imperatori, in particolare con Teodosio⁴⁷. Offro in breve un quadro, considerando sinteticamente alcuni aspetti.

5.1 Ambrogio segue e perfeziona l'interpretazione sacrificale del cristianesimo e, per ricollegarci a quanto veduto (*supra* § 3), si inquadra nella linea di pensiero delle epistole ignaziane. Si tratta di un percorso che porterà alla transustanziazione – con un termine del latino medievale impiegato nella teologia dogmatica cattolica dell'eucaristia⁴⁸.

Ambrogio considera l'eucaristia un sacrificio nel quale Cristo, sacerdote e vittima⁴⁹, è presente nel pane e nel vino che la preghiera trasfigura in carne e sangue (*per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem*)⁵⁰. Cristo viene immolato (*Christus immolatur*), mentre il fumo degli incensi si eleva dagli altari dove officiano *pro populo*

47 Vd. Ulrico Agnati, *Ambrogio e il potere imperiale: res publica e sacrosanctae religionis cultus*, in *Tesserae Iuris Romani. Scritti per Salvatore Puliatti*, a cura di U. Agnati, F. De Iuliis, M. Gardini, Napoli, ESI 2023, pp. 3-65.

48 Catechismo della Chiesa Cattolica 1376: «Il Concilio di Trento riassume la fede cattolica dichiarando: “Poiché il Cristo, nostro Redentore, ha detto che ciò che offriva sotto la specie del pane era veramente il suo Corpo, nella Chiesa di Dio vi fu sempre la convinzione, e questo santo Concilio lo dichiara ora di nuovo, che con la consacrazione del pane e del vino si opera la conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del Corpo del Cristo, nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo Sangue. Questa conversione, quindi, in modo conveniente e appropriato è chiamata dalla santa Chiesa cattolica transustanziazione”».

49 Ambr., *In psalm. XXXVIII enarratio* 25: *Vidimus Principem sacerdotum ad nos venientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum: sequimur, ut possumus, sacerdotes; ut offeramus pro populo sacrificium: etsi infirmi merito, tamen honorabiles sacrificio; quia etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris quando Christi corpus offertur: immo ipse offerre manifestatur in nobis, cuius sermo sanctificat sacrificium quod offertur.*

50 Ambr., *De fide ad Gratianum IV* 10,124: *Denique addidit: Caro enim mea vere est esca, et sanguis meus est potus (Gv 6.56). Carnem audis, sanguinem audis, mortis Dominicae sacramenta cognoscis; et divinitati calumniaris? Audi dicentem ipsum: Quia spiritus carnem et ossa non habet (Luc. XXIV, 39). Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus (I Cor. XI, 26).*

i sacerdoti⁵¹. Questo rituale rinnova l'espiazione: il sacrificio così inteso è un continuo versare il sangue di Cristo per la remissione dei peccati degli uomini che continuamente peccano⁵².

Il sacerdote sacrificante è necessario per il rituale, che si compie nel tempio (l'*ecclesia*: il vocabolo dalla comunità dei fedeli passa a designare l'edificio) ed è un sacrificio a tutti gli effetti, come ribadisce Ambrogio in numerosi passi e opere, sebbene all'apparenza vi siano sull'altare (il vocabolo ricorre nel senso pregnante) il pane e il vino e non il corpo e il sangue della vittima⁵³.

5.2 Ambrogio fu portatore di una specifica ideologia politico-religiosa, che espresse in varie tipologie di scritti e che – ancor più rilevante – realizzò nei fatti, ponendosi in diretto e coraggioso contraddittorio con gli imperatori del suo tempo. È utile richiamare alcuni contenuti.

Ambrogio, opponendosi all'imperatore Valentiniano nella controversia con gli ariani per le basiliche di Milano, afferma che la Chiesa è autocefala e possiamo dire, con linguaggio bartoliano, *superiorem non recognoscens*. Infatti, l'imperatore non può legittimamente inserirsi nelle questioni ecclesiastiche e che riguardano Dio (*ea quae sunt divina imperatoriae potestati non esse subiectae*, Ambr., *Ep.* 20.8) e i sacerdoti devono essere giudicati dai sacerdoti⁵⁴. Esiste un *sacerdotale ius* affidato da Dio direttamente al vescovo e incredibile⁵⁵.

51 Ambr., *Exp. in Lc.* 1.28: *Atque utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus assistat angelus, immo praebeat se videndum. Non enim dubites assistere angelum, quando Christus assistit, quando Christus immolatur. Etenim pascha nostrum immolatus est Christus (I Cor. V, 7).*

52 Ambr., *Sacr.* 4.28: *Si quotiescumque effunditur sanguis, in remissionem peccatorum funditur; debeo illum semper accipere, ut semper mihi peccata dimittantur. Qui semper pecco, semper debeo habere medicinam.*

53 È assai interessante anche una raccolta di sei sermoni, dedicati all'illustrazione dei sacramenti (*De sacramentis*), probabilmente un resoconto tachigrafico della predicazione di Ambrogio ai catecumeni; l'eucaristia viene trattata nel quarto e in parte nel quinto dei sei sermoni. A differenza del precedente scritto, Ambrogio ha sicuramente riveduto per la pubblicazione il *De mysteriis* (databile tra 387 e 391), che rielabora in breve i contenuti del *De sacramentis*.

54 Ambr., *Ep.* 21.2 (= 75 Faller): *Nec quisquam contumacem iudicare me debet, cum hoc asseram, quod augustae memoriae pater tuus non solum sermone respondit, sed etiam legibus suis sanxit: In causa fidei vel ecclesiastici alicuius ordinis eum iudicare debere, qui nec munere impar sit, nec iure dissimilis; haec enim verba rescripti sunt, hoc est, sacerdotes de sacerdotibus voluit iudicare. Qui netiam si alias quoque argueretur episcopus, et morum esset examinanda causa, etiam haec voluit ad episcopale iudicium pertinere.*

55 Ambr., *Ep.* 21.2: *Quando audisti, clementissime Imperator, in causa fidei laicos de episcopo*

La legge di Dio è superiore alle leggi umane e, nello specifico, a quelle imperiali: *Legem enim tuam nollem esse supra Dei legem* (Ambr., *Ep.* 21.10).

L'imperatore è legittimo e protetto da Dio soltanto se è suddito di Dio⁵⁶. Teodosio è stato vittorioso in guerra e in pace perché gode del favore di Dio (Ambr., *Ep.* 40.22-24) e deve mantenere tale favore, per il bene suo e dell'impero⁵⁷.

Il vescovo ha il diritto e il dovere alla *dicendi libertas*, cui corrisponde l'obbligo dell'imperatore di ascoltare e di dare seguito alle indicazioni ricevute. Ne dipende la legittimità del potere imperiale e, insieme, la salvezza personale dell'imperatore⁵⁸.

La gerarchia ecclesiastica è mediatrice tra Dio e l'uomo. Infatti Ambrogio prega Dio per Teodosio e Ambrogio offre il sacrificio per Teodosio⁵⁹.

Il sacrificio è centrale nello scontro politico tra Ambrogio e Teodosio sulla sinagoga di Callinico distrutta dai cristiani nel 388. Ambrogio voleva che l'imperatore ritirasse il provvedimento imperiale che condannava il vescovo locale a ricostruire a sue spese la sinagoga incendiata. Durante la celebrazione, Ambrogio domandò all'imperatore di poter offrire per lui tranquillamente

iudicasse? Ita ergo quadam adulatione curvamus, ut sacerdotalis iuris simus immemores, et quod Deus donavit mihi, hoc ipse aliis putem esse credendum?

56 Ambr., *Ep.* 20.19: *Noli te gravare, Imperator, ut putes te in ea, quae divina sunt, imperiali aliquod ius habere. Noli te extollere, sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus. Scriptum est: Quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari (Matth. XXII, 21). Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem Ecclesiae.*

57 Ambr., *Ep.* 40.31 (= 74 Fallor): *Habes in quibus Domini adhuc debes circa imperium Romanum invitare et emereri clementiam; habes quibus amplius, quam tibi speres: illorum gratia, illorum salus te in hoc sermone conveniat.*

58 Ambr., *Ep.* 40.2: *Sed neque imperiale est libertatem dicendi denegare, neque sacerdotale, quod sentias, non dicere. Nihil enim in vobis imperatoribus tam popolare et tam amabile est, quam libertatem etiam in iis diligere, qui obsequio militiae vobis subditi sunt. Siquidem hoc interest inter bonos et malos principes, quod boni libertatem amant, servitatem improbi. Nihil etiam in sacerdote tam periculosum apud Deum, tam turpe apud homines, quam quod sentiat, non libere denunciare.*

Ambr., *Ep.* 40.3: *et ideo clementiae tuae displicere debet sacerdotis silentium, libertas placere. Nam silentii mei periculo involveris, libertatis bono iuvaris. Non ergo importunus indebitis me intersero, alienis ingero: sed debitis obtempero, mandatis Dei nostri obedio. Quod facio primum tui amore, tui gratia, tuae studio conservandae salutis.*

Ambr., *Ep.* 40.4: *Et tamen si in causis reipublicae loquar, quamvis etiam illic iustitia servanda sit, non tanto astringar metu, si non audiar; in causa vero Dei quem audies, si sacerdotem non audias, cuius maiore peccatur periculo? Quis tibi verum audebit dicere, si sacerdos non audeat?*

59 Ambr., *Ep.* 40.1: *Nam si indignus sum, qui a te audiar; indignus sum, qui pro te offeram, cui tua vota, cui tuas committas preces. Ipse ergo non audies eum, quem pro te audiri velis?*

il sacrificio: *Fac me securum pro te offerre: absolve animum meum* (Ambr., Ep. 41.28). L'imperatore cedette e *dixit se emendaturum rescriptum*⁶⁰.

La stessa leva venne adoperata dal vescovo per piegare l'imperatore nel caso del massacro del popolo di Tessalonica, ordinato nell'agosto del 390 da Teodosio come rappresaglia per l'assassinio del governatore e di alcuni funzionari imperiali⁶¹. Ambrogio non avrebbe offerto il sacrificio se Teodosio fosse stato presente: *offerre non audeo sacrificium, si volueris assistere* (Ambr., Ep. 51.13); e dichiara necessario il pentimento pubblico perché l'imperatore peccatore possa riaccostarsi al sacrificio: *Tunc offeres, cum sacrificandi acceperis facultatem, quando hostia tua accepta sit Deo* (Ambr., Ep. 51.15). La procedura sacrificale è esemplata sul modello veterotestamentario e l'intermediazione sacerdotale è imprescindibile. Otto mesi più tardi, avvicinandosi il Natale, Teodosio si assoggettò alla penitenza pubblica e ottenne la comunione. Teodosio aveva così aderito all'impostazione politico-religiosa ambrosiana e alle gerarchie disegnate dal vescovo, cui si era sottomesso. Teodosio aveva adottato questo comportamento per fede personale (è una mia convinzione, ovviamente) e per evitare uno scontro politico tra due strutture ormai distinte, ma interconnesse: chiesa e impero.

5.3 Il sacrificio eucaristico fu la leva impegnata da Ambrogio, una leva completamente nella sua disponibilità: il sacerdote deve salire personalmente all'altare e compiere egli stesso il sacrificio a beneficio del fedele, che necessita dell'intermediazione sacerdotale, e il sacerdote deve poter agire in coscienza, come richiede Ambrogio, ciò che significa che il fedele deve comportarsi come il sacerdote ritiene giusto.

Non vi era mai stata una radicale dualità tra politica e religione nella tradizione romana: re-sacerdoti, pii condottieri, cerimonie religiose celebrate regolarmente nel senato, sacerdoti che erano uomini politici a tutti gli effetti; Augusto aveva ancor più strettamente integrato politica e religione assumendo il pontificato massimo a vita e trasmettendolo dinasticamente ai suoi successori.

Orazio, per portare un esempio di epoca augustea, ci offre una gerarchia divina e umana nella quale Ottaviano Augusto, indicato nel *carmen*

60 Ambr., Ep. 41.28 (= 1 extra coll. Faller): *ita ad altare accessi, non aliter accessurus, nisi mihi plene promisisset. Et vere tantae oblationis fuit gratia, ut sentirem etiam ipse eam Deo nostro commendatiorem fuisse gratiam, et divinam praesentiam non defuisse.*

61 Salvatore Puliatti, *S. Ambrogio, vescovo di Milano, ispiratore e testimone del diritto tardoantico*, in *Studi in onore di Antonino Metro*, vol. 5, a cura di C. Russo Ruggeri, Milano, Giuffrè 2010, pp. 135-162. Vd. Paulin., *Vita Ambrosii*, 24.

come *Caesar*, è certamente subordinato a Giove, irraggiungibile governatore delle cose umane e divine (*Carm.* 1.12.13-16: *Quid prius dicam solitis parentis / laudibus, qui res hominum ac deorum, / qui mare ac terras variisque mundum / temperat horis?*). Augusto è secondo a Giove, ma è a lui direttamente subordinato, senza soluzione di continuità, senza intermediari, e il poeta, rivolto a Giove, prega perché Augusto (in qualche modo *conlega minor* del padre degli dèi) possa con equità governare il mondo⁶². Tra l'imperatore e il divino alla fine del IV secolo, tra Dio e Teodosio, di contro, c'è Ambrogio: la rivoluzione cristiana ha creato storicamente una discontinuità tra mondo soprannaturale e detentore del potere politico.

Il sacrificio è centrale nel paganesimo e nel cristianesimo sacrificale; in entrambi i contesti il sacerdote controlla il sacrificio e per questo funge da intermediario con Dio e si distingue da tutti gli altri. Nel paganesimo il sacerdozio è una funzione politica e il paganesimo è la religione che fonda la città. Il cristianesimo sacrificale crea un suo sacrificio alternativo, destinato al solo Dio, ma esemplato sul modello del sacrificio pagano; anche nel cristianesimo, come detto, il sacerdozio funge da mediatore con il divino, tuttavia non è originariamente una funzione politica, in quanto il cristianesimo non nasce insieme alla *civitas*, ma almeno sette secoli più tardi di Roma, ed è fortemente osteggiato dalla *civitas*, che percepisce il κήρυγμα originario come estraneo e destabilizzatore del religioso e del politico. Si tratta, in effetti, di una scissione inedita nel mondo antico: Gesù è un rivoluzionario, anche in termini meramente terreni, e il cristianesimo è una rivoluzione.

La Chiesa, dunque, nasce e si struttura separatamente rispetto alla *res publica*, generando una dicotomia radicale: due orizzonti religiosi differenti e due strutture istituzionali che però agiscono sullo stesso territorio. Si percepisce in potenza la dicotomia papato-impero, che Ambrogio porta in luce, pionieristicamente e con evidente coraggio personale. In questa competizione tra chiesa e impero la prima, riuscendo a risacralizzare cristianamente il secondo e dunque controllando il sacro, finisce per controllare il politico.

6. Abbiamo veduto l'emergere dell'interpretazione sacrificale del cristianesimo, religione alternativa al paganesimo e che si dota di un proprio sacrificio. Ambrogio, le cui idee politico-istituzionali abbiamo illustrato,

62 La preghiera di Orazio descrive Augusto come diretto delegato di Giove sulla terra: *Gentis humanae pater atque custos, / orte Saturno, tibi cura magni / Caesaris fati data: tu secundo / Caesare regnes* (*Carm.* 1.12.49-52); nella consapevolezza di non essere dio, ma di essergli sottomesso (*minor*), Augusto potrà reggere equamente il vasto mondo: *te minor laetum reget aequus orbem* (*Carm.* 1.12.57).

si pone come interlocutore forte dell'imperatore e proprio sul terreno del sacrificio, monopolio del vescovo, riesce ad affermare la propria volontà politica su quella di Teodosio. Ciò è dovuto anche al fatto che il cristianesimo aveva desacralizzato il sistema politico e contestualmente, anche grazie ad Ambrogio e a Teodosio, lo stava risacralizzando all'insegna del cristianesimo. Si tratta di due movimenti della storia che provo ad illustrare sinteticamente richiamando alcuni fatti salienti ed esemplari.

6.1 Il senato romano si riuniva in luoghi consacrati; la riunione, per potersi svolgere, doveva essere preceduta da auspici propizi. Augusto per conferire maggiore dignità e sacralità stabilì che, prima di sedere al proprio posto, i senatori facessero un sacrificio con incenso e vino sull'altare del tempio nel quale si teneva la riunione del senato⁶³. Ad Augusto si deve la conclusione dei lavori per l'edificazione della sede stabile del senato, la Curia Iulia, affacciata sul Foro, che nel IV secolo era ancora il luogo di riunione del senato; essa ospitava un altare e una statua della dea Vittoria, che divennero oggetto di uno scontro politico-religioso che durò alcuni decenni con fasi alterne. Il cuore dello scontro era il sacrificio e la religione della *res publica*, una battaglia iniziata dagli imperatori cristiani per desacralizzare la politica dalla religione pagana, un confronto che ebbe luogo all'interno della curia, nel centro tradizionale del potere. Uno dei figli di Costantino, Costanzo II, cristiano ariano, aveva fatto rimuovere l'ara e la statua della Vittoria dalla curia di Roma nel 357; ricollocata da Giuliano, fu nuovamente rimossa da Graziano, nel 382⁶⁴.

Dopo l'uccisione di Graziano (383), il giovane Valentiniano II divenne imperatore e il pagano Simmaco, prefetto di Roma, si rivolse a lui nel 384 domandando, con la sua *Relatio III*, il ripristino della statua della Vittoria nella curia. Dinanzi al silenzio del vescovo di Roma intervenne Ambrogio, anche perché l'imperatore si trovava a Milano.

Simmaco proponeva di sacrificare su un solo altare e Ambrogio (Ep. 17 Maur. = 72 Faller) respinse la possibilità⁶⁵. Minacciò, inoltre, Valenti-

63 Suet., *Aug.* 35: *Quo autem lecti probatique et religiosius et minore molestia senatoria munera fungerentur, sanxit, ut prius quam consideret quisque ture ac mero supplicaret apud aram eius dei, in cuius templo coiretur [...].*

64 Vd. Domenico Vera, *Commento storico alle Relationes di Quinto Aurelio Simmaco*, Pisa, Giardini 1981, pp. 12-53; Ivano Dionigi, *La maschera della tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18. Simmaco, Terza Relazione*, Milano, Rizzoli 2006; Tessa Canella, *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Brescia, Morcelliana 2017.

65 Ambr., *Ep.* 17.31: *Quid est nisi insultare fidei, unius arae sacrificium vindicare? Ferendumne*

niano II di scomunica, se avesse accolto le richieste di Simmaco⁶⁶. Affermò che l'altare di Cristo aveva sostituito gli altari pagani e che l'imperatore cristiano doveva rivolgersi soltanto a Cristo⁶⁷ e non poteva sovvenzionare i *templa dei gentiles*, a meno che non volesse che i suoi doni fossero poi rifiutati dall'altare di Cristo (*ara Christi*)⁶⁸.

Al vertice del governo imperiale, coinvolgendo il senato e l'imperatore, si realizzava uno scontro frontale tra due rituali religiosi in parte analoghi e certamente concorrenti, dotati entrambi di *sacerdotes, templa, arae* e *hostiae*. Il cristianesimo sacrificale, anche per la tenacia e il prestigio di Ambrogio, ebbe la meglio. È per noi assai significativo vedere il senato, il cuore della tradizione politica, svuotato del sacrificio pagano. È cessata la 'protezione' pagana sul centro decisionale tradizionale della *res publica*.

6.2 Il vuoto non doveva restare tale e andava riempito. Il meccanismo sacrificale fonda culture e istituzioni, per richiamare Girard. Si assiste, quindi, alla rifondazione cristiana dell'impero romano, desacralizzato espellendo il paganesimo e risacralizzato inserendo il cristianesimo, mantenendo però intatto al fondo il meccanismo sacrificale originario. Ciò si rende manifesto nel fatto che Ambrogio non sacrifica per Teodosio fino alla penitenza pubblica dell'imperatore⁶⁹.

istud, ut gentilis sacrificet, et christianus intersit? Ambr., Ep. 17.14: *Obsequium tuum Dominus Iesus recusat et respuit, quoniam idolis obsecutus es; dixit enim tibi: Non potestis duobus dominis servire. Privilegia tua sacrae Deo virgines non habent, et vindicant virgines Vestae? Cur sacerdotes Dei requiris, quibus petitiones profanas gentilium praetulisti? Alieni erroris societatem suscipere non possumus.*

66 Ambr., Ep. 17.12: *Certe si aliud statuitur, episcopi hoc aequo animo pati et dissimulare non possumus; licebit tibi ad Ecclesiam convenire: sed illic non invenies sacerdotem, aut invenies resistantem.*

67 Ambr., Ep. 18.10 (= 73 Fallor): *Sed vetera, inquit, reddenda sunt altaria simulacris, ornamenta delubris. Reposcantur haec a consorte superstitionis: christianus imperator aram solius Christi didicit honorare. Quid manus pias et ora fidelia ministerium suis cogunt sacrilegis exhibere? Vox imperatoris nostri Christum resultet, et illum solum, quem sentit, loquatur; quia cor regis in manu Dei (Prov. XXI, 1). Numquid imperator gentilis aram Christo levavit?*

68 Ambr., Ep. 17.14: *Quid respondebis sacerdoti dicenti tibi: Munera tua non quaerit Ecclesia, quia templa gentilium muneribus adornasti? Ara Christi dona tua respuit, quoniam aram simulacris fecisti.*

69 La fedeltà di Ambrogio alla romanità entra in queste dinamiche, come ha affermato Marta Sordi, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*, in *Ambrosius episcopus. Atti del Cong. Int.* (Milano 2-7 dicembre, 1974), Milano, Vita e Pensiero 1976, p. 227: «è proprio la fedeltà senza sottintesi alla tradizione politica di Roma che induce Ambrogio ad un rifiuto totale ed intransigente di ogni traccia di paganesimo che ancora offusca ai suoi occhi la realtà dell'impero romano-cristiano e che ne minacci l'unità. In effetti, anche se l'affermazione può apparire paradossale, Ambrogio attacca con una decisione maggiore di ogni altro ecclesiastico del suo tempo la

Osservando le vicende storiche e adottando la prospettiva girardiana si può affermare che con Ambrogio e Teodosio prende concretamente corpo in ambito politico, normativo, liturgico, individuale «la lettura medievale che effettivamente ha ri-sacralizzato tutto»⁷⁰.

7. La funzione strutturante del sacrificio, che fonda cultura e istituzioni secondo la lettura girardiana, si conferma considerando sia le istituzioni politiche sia l'ecclesiologia, che Girard stesso non ha specificamente affrontato. Il sacrificio, in epoca imperiale, serve da un lato per strutturare la chiesa-istituzione e serve, dall'altro, per risacralizzare la *res publica*, che il cristianesimo aveva sganciato dalla religione. E il sacrificio cristiano all'unico Dio struttura l'impero tardoantico in senso ancora più marcatamente monarchico, verticistico, assolutistico, creando una teologia politica sua propria a partire dal vescovo e storico della chiesa Eusebio, che è attivo (significativamente) in epoca costantiniana.

Tutto questo si riflette sull'interpretazione corrente del significato di *sacrificium* a cavallo tra tarda antichità e alto medioevo. Un ottimo esempio, che ci consente di conoscere un punto di arrivo dell'evo antico e che trasmette questa eredità culturale fondativa al medioevo, è contenuto in una celebre opera enciclopedica databile intorno al 635: le *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia. Il vescovo iberico offre una efficace sintesi definitoria di *sacrificium* in *Etymologiae*, VI,19. In continuità con la definizione generale di sacrificio propria del paganesimo (*Sacrificium autem est victima et quaecumque in ara cremantur seu ponuntur*) viene offerta la specificazione cristiana: *Sacrificium dictum quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis Dominicae passionis; unde hoc eo iubente corpus Christi et sanguinem dicimus*.

religione tradizionale di Roma, proprio perché è Romano e non ammette scissioni all'interno dello stato romano né ammette riserve alla sua personale fedeltà a questo stato».

70 Le parole di di Girard sono estrapolate da una più ampia e generale argomentazione che merita di essere riportata: «Nessuno si chiede se questi testi [quelli della violenza apocalittica contenuti nei Vangeli; ad es. Mt 24, Lc 17] non sono ripresi in uno spirito che è proprio dei Vangeli e che li desacralizza completamente. Ai lettori moderni questo non interessa affatto. Che si dichiarino credenti o non credenti, rimangono fedeli alla lettura medievale che effettivamente ha ri-sacralizzato tutto. Gli uni perché preservano la concezione di un dio di violenza che porrà fine agli abomini di una umanità peccatrice; gli altri perché si interessano soltanto a denunciare la precedente concezione, piuttosto che criticare realmente i testi, e non viene a loro mai in mente che questi testi, sempre irrisi e mai veramente decifrati, potrebbero dipendere da uno spirito del tutto diverso dallo spirito del cristianesimo sacrificale» (*Cose*, pp. 243-4).

Il sacrificio pagano-cristiano è necessario per rifondare l'impero su base cristianizzata – sebbene la rivoluzione cristiana non intenda prioritariamente fondare istituzioni di questo mondo, quanto piuttosto manifestare il Regno di Dio (già e non ancora pienamente). Ma l'adozione di un cristianesimo sacrificale non soltanto era necessaria per la politica dell'impero pagano; essa era inevitabile, se guardiamo i fatti dall'alto, facendo nostra la prospettiva evolutiva girardiana.

A differenza della tradizione religiosa pagana, l'ebraismo si è progressivamente spogliato del sacrificio, mostrando sin dalla Genesi l'ingiustizia della morte di Abele e proclamando attraverso i profeti la necessità della misericordia e non del sacrificio (Os 6.6), per portare soltanto due esempi, entrambi richiamati da Gesù (Mt 23.35 e Lc 11.51; Mt 9.13, 12.7), che esclama: «Se sapeste che cosa significa: “Voglio misericordia e non sacrificio”, non avreste condannato gli innocenti». Questo lungo, radicato e anche sotterraneo processo di espulsione della violenza sacrificale ha consentito all'ebraismo di continuare a vivere dopo la distruzione del tempio, rinunciando al rituale dei sacrifici e alla casta sacerdotale senza gravi contraccolpi. Un analogo processo plurisecolare, versato nel testo sacro, non era avvenuto per il paganesimo che soltanto negli ultimi due millenni in Occidente sta maturando progressivamente l'espulsione del mito del capro espiatorio, e si sta preparando a raggiungere uno stato evolutivo assimilabile a quello che gli ebrei avevano conseguito al tempo di Gesù.

Dunque il cristianesimo si pone in continuità con il paganesimo: è il cristianesimo storico del quale ha scritto Girard. Questa religione, con il suo sacrificio interpretato alla luce del contesto coevo, sta alle fondamenta religiose e istituzionali della storia dell'Europa, nei lunghi secoli nei quali l'entità geoculturale sarà designata con il nome di *Christianitas*: «la lettura sacrificale rifà del meccanismo rivelato – e dunque necessariamente annientato, se questa rivelazione fosse veramente assunta – una specie di fondamento sacrificale e culturale. È su questo fondamento che hanno finora poggiato la 'cristianità' e il mondo moderno»⁷¹. Il risultato, ancora per

71 *Cose*, p. 285. Negli scritti di Ambrogio come nella legislazione degli imperatori cristiani si trova una radicale e aggressiva avversione per gli ebrei, i pagani e gli eretici; a commento di quei testi si può richiamare Girard che osserva: «il carattere persecutorio del cristianesimo storico è legato alla definizione sacrificale della passione e della redenzione. Tutti gli aspetti della lettura sacrificale sono solidali gli uni con gli altri. Il fatto di re-iniettare violenza nella divinità non può restare senza conseguenze sull'insieme del sistema, poiché scagiona parzialmente l'umanità di una responsabilità che dovrebbe essere uguale e identica per tutti» (*Cose*, p. 285). Si legga anche *Letture sacrificale e storia* in *Cose*, pp. 313-317.

Girard, è una novità illusoria: «si crede di far posto, per la prima volta, al Logos cristiano, nella città cristiana, e di dargli finalmente la dimora terrena che non ha mai posseduto, ma ci si richiude invece nel Logos del mito»⁷².

72 *Cose*, pp. 338-9.

