

La nozione di sacramento: da Trento al Vaticano II fino al terzo millennio

**Dal «sacramentum in genere signi»
al «sacramentum in genere ritus»?**

di *Andrea Grillo*

«... propter modicam contrarietatem deficiis a coeptis, et
nimis avide consolationem quaeris»

De imitatione Christi III, 6

La distanza, che separa le diverse confessioni cristiane (occidentali) dopo il Concilio Tridentino e la sua attuazione, si incardina non secondariamente sul modo con cui esse intendono il momento sacramentale come mediazione della Chiesa di Cristo. È anzi tradizionale l'abitudine di individuare proprio nella comprensione dei sacramenti uno dei profili più scottanti,¹ su cui allora si è determinata una frattura ed oggi può verificarsi una riconciliazione e un reciproco riconoscimento.

La nuova sensibilità incline ad un profonda assunzione della *mens oecumenica* come criterio fondamentale per una nuova teologia si scontra però con una esigenza almeno altrettanto urgente: per una teologia cristiana dei sacramenti – prima ancora di tendere ad una comunione tra le chiese – si tratta anzitutto di comprendere la cosa stessa in questione, ossia i sacramenti come tali! Al contrario, non è raro che la preoccupazione di una «intesa ecumenica» possa condurre a cercare prioritariamente quasi in un «minimo comun denominatore» il livello di un possibile approfondimento del tema sacramentale, certo in vista del superamento della reciproche incomprensioni, ma non di rado anche con l'esito di allontanare tutti gli interlocutori dalla comprensione della cosa di cui è questione. L'obiettivo di superare le diver-

Si pubblica qui il testo della relazione presentata dall'autore nell'ambito del convegno «Dialogo tra Chiese. Verso un superamento dei conflitti confessionali», organizzato a Trento dal Centro per le Scienze Religiose nei giorni 8-9 maggio 1996.

¹ E. JÜNGEL ha espresso questa idea nel modo più esplicito e con grande lucidità, affermando «daß die reformatorische Theologie als Streit um das Sakrament begann und in immer wieder anderer Weise ein Streit um das Sakrament blieb»; *Das Sakrament - Was ist das? Versuch einer Antwort*, in E. JÜNGEL - K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1971, pp. 9-61, qui p. 44, nota 2.

genze è talmente incisivo da oscurare il fatto che il punto su cui si raggiunge l'intesa ecumenica può rimanere molto distante dalla comprensione teologica del «fatto sacramentale» di cui è questione. Ciò equivale a dire che si può arrivare ad essere tutti d'accordo, ma l'intesa ecumenica non è ancora la garanzia di una buona teologia. Il fatto che si sia d'accordo non può escludere che il consenso raggiunto rimanga molto lontano dalla verità che oggi deve essere cercata, affermata e serbata.

Non sarebbe inopportuno pertanto ricordare qui quel monito barthiano, che invitava tutte le confessioni cristiane a promuovere l'ecumenismo prima di tutto con il fatto di poter e voler essere integralmente se stesse. Per questo è importante che oggi si tenti una ricostruzione della sacramentaria cattolico-romana senza voler prima di tutto intercettare le definizioni non cattoliche di sacramento, ma mirando a dar conto appieno del sacramento così come inteso in senso cattolico.² Si potrà scoprire in tal modo che questo apparente allontanamento dall'obiettivo ecumenico può sortire – forse sorprendentemente – un risultato significativo: riformulando *funditus* la questione sacramentaria, ad un tempo spiazza sia le vecchie concezioni, sia le antiche divisioni, trovando e quasi creando *ex novo* lo spazio necessario e quindi la reale possibilità di una comunione più profonda, naturalmente di grande impatto anche a livello ecumenico.

I. I SACRAMENTI NEL SISTEMA TEOLOGICO

«I sacramenti non appartengono primariamente all'ordine conoscitivo, quello della -logia, ma all'ordine *pratico*, quello dell' -urgia ...».³

Il destino di una disciplina teologica si misura attraverso la capacità che ha e mantiene nel dar conto del proprio «oggetto specifico». Ciò vale anche per la «teologia del sacramento», che in tanto può sperare di avere un futuro significativo e incisivo, in quanto riesca ancora a proporre al nostro tempo un profilo del sacramento che sappia comunicare integralmente, fedelmente ed efficacemente il '*depositum fidei*'. Non a caso ho usato il termine «teologia del sacramento», che è locuzione volutamente generica e indefinita, e sta ad

² Tenderei a vedere anche in queste preoccupazioni di carattere ecumenico uno dei motivi più efficaci (e oggi rischiosi) di quella svolta della sacramentaria generale che ha spostato il tema «sacramento» dal settenario ai due concetti cardine di Cristo-sacramento e di Chiesa-sacramento. La tradizione protestante e la ecclesiologia romantica sono le fonti di queste sue 'figure' che oggi la sacramentaria avvalora come suo ordinario (e spesso irriflesso) fondamento. In realtà l'*Ur-* e il *Grund-Sakrament*, oltre ad aver rimotivato potentemente la teologia dei sacramenti come 'segni' di Cristo e della Chiesa, costituiscono anche una forma di fuga dal (e rimozione del) compito di una integrale teologia sacramentaria, poiché oscurano in modo difficilmente reversibile la originarietà del rito e della celebrazione per la comprensione della «economia» dell'organismo sacramentale. Un efficace ecumenismo, oltre che sottolineare le verità comuni piuttosto che gli errori opposti, può (e necessariamente deve) riconoscere gli errori comuni, oltre che le verità rispettive.

³ L.M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Torino 1988, pp. 120-121.

indicare anche l'esigenza di un compito: la *expositio sacramenti* oggi può essere perseguita adeguatamente soltanto in un confronto pluridisciplinare, determinato dalla circostanza per cui il discorso tradizionale sul sacramento incontra insormontabili difficoltà di comunicazione. Vorrei allora innanzitutto precisare meglio questa idea di fondo.

Non è vero che la teologia scolastica, controversistica e manualistica fosse di per sé insufficiente al compito di impostare una adeguata teologia del sacramento.⁴ Essa era adeguata ad un certo tipo di cultura, di rapporto dell'uomo con il sacro e di autocoscienza teologica ecclesiale. Nel momento in cui sono mutati questi elementi del contesto, inevitabilmente quella argomentazione teologica era destinata a naufragare. Ma il naufragio coinvolge non il valore in quanto tale della teologia di Tommaso o di Suarez, di Lutero o Caetano, ma il modo con cui quella teologia «parla» all'uomo di oggi. Soprattutto per come essa non riesce a parlare, per quello che non può dire riguardo a ciò che tenta di spiegare.

Chi comincia a riflettere sulla «teologia sacramentaria» con questo obiettivo – ossia quello di ricostituire condizioni ottimali di comunicazione del «cuore» della verità cristiana – si rende conto della avvenuta fine della autosufficienza della teologia dogmatica e sistematica circa i sacramenti! Una sola disciplina non garantisce più di cogliere l'oggetto «sacramento» nel suo profilo decisivo, ossia come 'segno' che sorge in una prassi rituale, il cui riconoscimento oggi può essere assicurato soltanto dal superamento della *Trennung* tra teologia e antropologia che segna ancora così profondamente la teologia cattolica e protestante in materia.⁵

Per questo vorrei dedicare i primi passi del mio itinerario ad una delimitazione delle competenze che si affollano intorno al sacramento, poiché esse sono – in qualche modo – la traccia del problema che Trento ha imposto-impostato, e che oggi cerchiamo ancora di risolvere. A questa indicazione sommaria farò seguire una serie di perlustrazioni più accurate nei tre settori che vorrei considerare.

Per prima cosa osserverei un semplice fatto, che però è già carico di conseguenze significative: la teologia sacramentaria (TS), la teologia liturgica (TL) e la teologia fondamentale (TF) parlano del sacramento. Già questo

⁴ Così sembra propenso a ritenere, almeno prioritariamente, L.M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, Torino 1990, soprattutto pp. 11-60, dove viene impostata la critica alla 'ontoteologia', come presupposto implicito della sacramentaria classica. Per una visione complessiva della portata e dei limiti del contributo di Chauvet alla sacramentaria generale contemporanea rinvio a A. GRILLO, *Ragioni del simbolo e rifiuto del fondamento nella sacramentaria generale di L.M. Chauvet. Spunti per una critica «in bonam partem»*, in «Ecclesia Orans», 12 (1995), pp. 173-193.

⁵ Si delinea così la tesi che vorrei sostenere: la impostazione della sacramentaria *in genere signi* ha subito profondamente l'evoluzione della cultura moderna con la separazione tra ragione e fede, tra antropologia e teologia. In tale regime di separazione, il discorso sul segno come fondamento e peculiarità, come «genere» della sacramentaria non regge più, nel senso che non riesce più a recuperare quella unità di teologia e di antropologia che per la sacramentaria (contrariamente a molte altre discipline) è davvero costitutiva! Perciò si richiede da essa un contributo notevole per recuperare (attraverso i concetti di 'simbolo' e ancor più di 'rito') una nuova significatività dell'antropologico per il teologico e del teologico per l'antropologico.

affollamento intorno ad un solo soggetto da parte di tante discipline diverse⁶ merita grande attenzione, poiché da un lato segnala la rilevanza del tema, ma dall'altro indica anche la incertezza che regna nella sua trattazione.

La domanda sull'efficacia e sul significato del sacramento assume da ultimo un rilievo centrale e acquisisce una importanza strategica al fine di una retta comprensione del rapporto tra discipline.

Ma mi pare che proprio a questo riguardo potremmo dire che TS, TL e TF usano sistematicamente tre diverse definizioni di sacramento. TS privilegia ancora una definizione tradizionale di sacramento come 'segno e causa', anche se ultimamente ha aperto lo sguardo su un orizzonte più ampio (soprattutto in termini di 'simbolo'); TL invece tende ad assumere il sacramento come 'culto e rito', soprattutto nella loro origine filologica ed evoluzione storica, mentre TF (per quel poco che se ne occupa) spesso fa del sacramento più in generale una specifica 'mediazione' del rapporto tra rivelazione e fede.

L'ipotesi che cercherò di svolgere in tesi prevede prima di tutto un passaggio storico attraverso queste tre competenze: nella storia dello sviluppo del «discorso sul sacramento» possiamo scoprire la chiave per aprire lo scrigno del suo segreto. Passando dalla TS alla TL alla TF, la dottrina sul sacramento ha acquisito col tempo una diversa coscienza del proprio rapporto con la cultura, con la antropologia e con il pensiero astratto dell'uomo, fino a giungere a mostrarci che finché non riusciremo a collocare il discorso sul sacramento all'interno del fondamento della fede, ogni teologia del sacramento risulterà dispensabile, accessoria e secondaria. Ossia, per pervenire finalmente alla comprensione del legame tra rito del culto e fondamento della fede si dovranno indagare le modalità che hanno prima opposto e poi sempre meglio armonizzato (anche se ancora tutt'altro che definitivamente) le preoccupazioni della «sacramentaria» con quelle della «liturgia». Non si dà infatti rivelazione cristiana – nel modo storico e come *historia salutis* – senza la celebrazione rituale di essa: ciò resta ancora in un certo senso l'impensato che occorre mettere a tema della riflessione teologica fondamentale.

Queste assunzioni debbono essere anzitutto riferite al fatto che noi non padroneggiamo la rivelazione e la fede prima di aver compreso il sacramento. Questa, che ci sembra una ovvietà, è in realtà lo scoglio più difficile da superare: «il fatto che ciò che è ovvio venga anche compreso è tutt'altro che ovvio» (Jünger).⁷

Se sono cristiano è perché credo che in Cristo Dio mi si riveli in modo definitivo. Normalmente questo nocciolo centrale della fede viene svolto al di fuori e al di là di ogni discorso sul sacramento. Qui sta il difetto che deve essere riconosciuto come decisivo. Una TF che non parla del sacramento

⁶ Cui potrebbero aggiungersene legittimamente anche altre (ad esempio, morale, diritto canonico, ecclesiologia ...), che qui però esorbitano dal «taglio» scelto per la trattazione.

⁷ Una sana dose di dialettica filosofica non guasta per capire la decisività del passaggio: ovvio è per me che il sacramento sia importante; ma non so dire il perché. La sua importanza è puramente «nominale», ma in realtà io ne ho perso il fondamento. Per ritrovarlo non posso far altro che riconnettere strettamente il sacramento con ciò che è decisivo, per la mia fede e per la mia identità di cristiano.

non fonda adeguatamente la fede. Ma anche una TS che non si occupa del fondamento generale della fede elabora inadeguatamente una dottrina sul sacramento che risulta ultimamente debole e instabile, proprio perché il suo «fondamento» particolare non è connesso con il fondamento generale della fede.

Questa funzione di raccordo tra TS e TF – che oggi invoca una nuova esplicitazione – tradizionalmente, e sostanzialmente ancora per Trento, era affidata al «senso comune», alla scontata presupposizione di una cultura e di un rapporto strettissimo tra esperienza religiosa e riflessione teologica. La TF poteva presupporre il sacramento perché essa prendeva la parola in un mondo altamente «sacramentalizzato». Anche la cosiddetta crisi della Riforma, cui rispose la Riforma cattolica di Trento, in realtà avvenne in un mondo ancora pienamente e disinvoltamente sacramentale. In tale mondo vigeva insomma un regime di presupposizione della celebrazione al sacramento, del rito al segno, nel senso che la ritualità era l'ambito pratico in cui l'esperienza sacramentale e il discorso teologico sul sacramento assumeva senso.

Quando questa presupposizione è cominciata a venir meno – a partire dal XVIII secolo – il rapporto tra TS e TF è entrato in crisi. Ci sono voluti alcuni decenni, ma la reazione non si è fatta attendere troppo a lungo: il sorgere di una teologia della liturgia alla fine dell'Ottocento è stato proprio il materializzarsi di una tale risposta. Così è avvenuto che il *deficit* rituale e culturale, esperienziale e comunitario, che la teologia non poteva più presupporre come scontato nella prassi ecclesiale comunitaria e individuale, abbia spinto la teologia stessa (o almeno una sua piccola parte) a ripensare il proprio fondamento.

La controprova di tale sviluppo storico-teorico è costituita dal fatto che il sorgere di una TL ha assunto fin dai primi tempi un carattere spiccatamente fondamentale, in particolar modo con Beauduin, con Festugière e poi con Casel fino a Marsili, rivendicando alla liturgia del sacramento una collocazione originaria e irriducibile nella comprensione della fede cristiana.⁸

Conseguenze di questa auspicata intersezione sono alcuni punti qualificanti della nuova coscienza maturata in tal modo. Attraverso di essi può essere scorto un profilo dei sacramenti che da un lato risulta sorprendente, e dall'altro invece può spingere a rimeditare alcuni contenuti che appartengono a tutta la tradizione della riflessione sacramentaria e a farne apparire in modo più significativo la pertinenza anche per il progresso di un dialogo ecumenico che voglia affrontare i problemi veramente alla radice.

Le acquisizioni centrali sulle quali mi soffermerò sono annunciate da formule che assomigliano persino troppo a *slogans*, ma che proprio in questa forma di «gravi eccessi» possono contribuire a chiarire l'intento esplicativo e persino «sperimentale» della proposta di ricostruzione teorica:

⁸ Per una visione d'insieme del pensiero liturgico di Festugière e sul più generale problema della fondamentalità della riflessione liturgica rimando al mio saggio: A. GRILLO, «*La cause de le liturgie gagne chaque jour du terrain*». *Modernità, rinascita liturgica e fondamento della fede in Maurice Festugière*, in «Ecclesia Orans», 13 (1996), 2, pp. 229-251.

- la definizione provocatoria del «sacramentum in genere ritus»;
- un diverso rapporto tra teologia e antropologia;
- un conseguente nuovo concetto di ‘historia salutis’.

1. *I sacramenti «in genere ritus»*

Dire che oggi i sacramenti, per essere compresi ed esplicitati, devono essere collocati *in genere ritus* non significa semplicemente screditare l’approccio tradizionale, ma piuttosto valorizzarne appieno la decisiva altezza di intuizione e profondità di struttura.

Tra *in genere ritus* e *in genere signi* non si dà una alternativa (*in re*), ma solo una differenza (*in scientia*): non c’è antitesi, né la svolta può essere intesa come un capovolgimento.⁹ Bisogna dire invece che i sacramenti, per poter essere intesi come segni, debbono essere primariamente collocati nell’ambito del rito e riconsegnati alla loro natura di «azioni celebrative». La nuova collocazione (nel genere pratico-rituale) ci permette non di abolire la antica collocazione (nel genere teorico-segnico), ma di conservarla senza farla cadere nella insignificanza.

Se uno degli aspetti nuovi della comprensione dei sacramenti è dunque la possibilità di ricomprenderli *in genere ritus*, tuttavia bisogna chiarire che cosa si intende con ciò. L’essersi emancipati da una comprensione riduttiva è un fatto indiscutibilmente positivo: l’aver a lungo insistito sulla loro natura segnica aveva proprio la funzione di emancipare dalla cattura e dall’appannamento rituale. Ma nella nuova configurazione si salvaguarda il fatto che essi non possono essere compresi come ‘segni da leggere’, ma come ‘azioni da compiere’. Analizziamo meglio questa difficoltà della visione tradizionale.

Data l’azione, bisognava spiegarla: così funzionava il bisogno di interpretazione teologica della scolastica e poi della ‘manualistica’. L’azione rituale, che era data, era poi spiegata in termini di ‘segno’.

Se l’azione non è più data, come accade oggi per un *deficit* non primariamente teologico, tale azione deve essere ‘detta’! Certo, il dirla non ha ancora risolto il problema del sacramento, ma il tacerla senza dubbio lo complica! Parlare, oggi, di ‘segno’ per i sacramenti, non è meno esatto e necessario di ieri. Ma questo non può però essere compreso come ciò che primariamente il sacramento è. Primariamente, quanto a ‘genere’, il sacramento è azione rituale che ha un significato religioso!¹⁰

⁹ Non vi è qui il ribaltamento tra I e II atto della *Zauberflöte*: non c’è una *Königin der Nacht* (buona e poi cattiva) che lotta contro un *Sarastro* (cattivo e poi buono)! Ogni teologia che proceda *à la manière de* Heidegger dimentica più o meno clamorosamente il vincolo che la inchioda ad una tradizione come ‘permanenza’ dello Spirito. Il che non significa assolutizzare ogni forma del passato, bensì assumere il compito di trovarne la plausibilità con strumenti sottili, e non con criteri così generali e onnicomprensivi da poter condannare intere epoche o millenni addirittura.

¹⁰ Insomma, riepilogando le caratteristiche di questa comprensione rinnovata si può dire che: a) il *genus ritus* non abolisce il *genus signi*, ma ne individua adeguatamente il contesto e il modo della comunicazione; b) il *genus ritus* è «genere» solo per opposizione al «*genus signi*». In verità si tratta di

A questo punto è però bene aggiungere due importanti precisazioni:

– ciò che si intende per 'rito' non è quella azione in cui l'uomo si ritrova solo con le sue abitudini e con la sua insidiosa e malcelata volontà di potenza e di autoaffermazione. Questa è la conclusione cui giunge una scienza antropologica impostata in modo chiuso e acritico. Già l'antropologia culturale sa che il rito è molto più ricco di quanto la teologia voglia normalmente pensare. Ma sta alla teologia fare davvero del momento rituale una interazione decisiva del rapporto tra Dio e uomo, tra grazia e storia, tra misericordia e prassi etica, insomma tra antropologia e teologia;

– per sconfiggere oggi una sorta di nuova tentazione ritualistica, che attende sempre al varco ogni teologia sacramentaria, non bisogna barricarsi dietro una opposizione tra storia e rito, tra tempo lineare e tempo circolare, ma bisogna invece reinnestare la ritualità nella fede e nella teologia, per coglierne il valore «decongestionante» rispetto all'orientamento puramente «storicistico». Una nuova comprensione della *historia salutis* è appunto quella che riesce a mantenere lo statuto segnico dei sacramenti soltanto ricollocandoli nella loro dimensione rituale, senza timore di perdere così tutta la originalità cristiana, ma accettando invece una comprensione nuova di rito, antropologicamente approfondita e teologicamente rivalutata.

2. Una nuova integrazione tra teologia e antropologia

Il contributo che una teologia dei sacramenti veramente avvertita può offrire al pensiero teologico ecumenico da un lato può determinare una nuova comprensione del rapporto tra antropologia e teologia e d'altro canto presuppone però che tale rapporto venga chiarito nei suoi profili più generali. L'oggetto determinato della disciplina (il sacramento) costituisce la provocazione ad un movimento di pensiero che corre anche autonomamente e insistentemente ripropone il dilemma della teologia di questo secolo: il teologo deve partire dall'uomo o deve cominciare da Dio? Quale strada deve essere imboccata per assicurare alla teologia il suo buon esito? Protestantismo liberale e barthismo neortodosso, modernismo e antimodernismo, *nouvelle théologie* e istanza tradizionale si confrontano in una indiscutibile tensione. Se non si può non accordare un generale assenso all'istanza che pretende l'assenza di presupposti rispetto al discorso su Dio che qualifica originalmente il lavoro teologico, si può davvero concordare fino in fondo

una formula ad effetto, per contrasto e quasi *a contrario* rispetto alla dizione tradizionale, proprio per contraddire la «riduzione a segno» del fatto sacramentale, della azione sacramentale; c) il *genus ritus* è il solo modo per potenziare – e non per indebolire – il rinvio segnico al contenuto propriamente teologico. È un «prender sul serio» la opacità e intransitività del rito rispetto alla trasparenza e transitività del pensiero teologico; d) il *genus ritus* è infine il principio per una nuova comprensione del rapporto tra rivelazione e storia. In tale nuova relazione la storia non può essere compresa in opposizione al rito, e la mediazione non può essere opposta alla immediatezza. La peculiarità del sacramento viene così rispettata come «segno» solo in quanto ricompresa originariamente nell'ambito della prassi rituale, che rifiuta una immediata funzionalizzazione alla «logica del segno», ma può essere segno solo se rispettata nella sua «autonomia strutturale» di «azione rituale».

con questo imperativo che sembra imporre la sovrapposizione e confusione tra un Dio senza presupposti e una teologia senza presupposti? Il vero problema, credo, si colloca in questa sottile ma decisiva distinzione.

Che Dio sia senza presupposti è il contenuto di quel discorso che può essere fatto sempre soltanto nell'ambito dei presupposti dell'uomo:¹¹ anzi, tanto maggiore può essere la fedeltà alla libertà e priorità di Dio quanto più profondo sarà lo scavo sulle condizioni di possibilità del discorso umano su Dio e del parlare di Dio all'uomo. Che Dio parli è la condizione perché l'uomo possa ascoltare qualcosa di definitivo e di convincente su di sé. Ma che (e come) l'uomo ascolti è la condizione perché quella Parola possa davvero comunicare e comunicarsi.

Le forme specifiche della comunicazione tra Dio e uomo sono davvero i modi con cui il Dio di Cristo si comunica e entra in comunione non con l'uomo in astratto, ma con 'quest'uomo', con la sua lingua, i suoi costumi, la sua cultura. La astrazione intorno all'uomo non aumenta la concretezza e la storicità di Dio. Non è più facile annunciare quel Dio che si è fatto uomo, che si è determinato, quando si assume come interlocutore un uomo stilizzato, un'immagine conveniente di uomo (magari tutta testa, tutta coscienza, tutta storia) che risulta ultimamente una nuova (anche se opposta) astrazione.

Questo è stato un errore che in fondo ha accomunato le due tradizioni antitetiche della teologia cristiana cattolica e protestante del nostro secolo: sia coloro che volevano cominciare con l'uomo, con la sua comprensione, con la sua libertà, con la sua storia, con la sua possibilità di essere uditore, sia coloro che volevano cominciare solo da Dio, dalla sua Parola, dalla sua autocomunicazione, dalla sua rivelazione, dalla sua tradizione storica, avevano in comune il fatto di disegnare un interlocutore umano troppo stilizzato, troppo unilateralmente moderno, troppo astratto rispetto alla questione che era in causa: ossia rispetto al problema generale della possibilità che l'uomo possa davvero incontrare Dio e vivere in Lui.

Vi è stata certo nel nostro secolo una svolta antropologica, che ha significato per la teologia cattolica una ripresa potente di significatività e di attenzione all'uomo. Anche questo grande esito del lavoro di alcune generazioni di teologi è stato però segnato dalla esigenza di risignificare il patrimonio tradizionale teologico avendo come interlocutore l'uomo nella sua dimensione antropologica moderna. L'interlocutore di questa teologia è stata più la filosofia che non l'uomo come tale, e comunque più la filosofia dei secoli XVIII e XIX che non quella del XX, unita ad una autocomprensione antropologica più vicina alla sensibilità patristica che alla autocomprensione contemporanea. La sua apertura è stata possibile sulla base di un

¹¹ Due convincenti contributi che spingono la teologia a superare la contrapposizione sono costituiti da K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, trad. it., Roma 1996 (soprattutto nel rapporto tra Parola di Dio e parola dell'uomo) e da E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, trad. it., Casale Monferrato 1986, che costituisce un generale «ripensamento» del pensiero barthiano ispirato alla unificazione tra rivelazione ed esperienza.

approfondimento dei primi secoli della chiesa o del medioevo, pur avendo come esigenza la interpretazione e il dialogo (e finalmente non la condanna) dell'uomo contemporaneo.

Ma tale svolta antropologica è stata soltanto la prima: essa è stata una benedizione che oggi tuttavia appare largamente insufficiente, perché ha spesso soltanto capovolto il problema, senza risolverlo. Ha opposto ad una «via tradizionale» una «via nuova», ma ha lasciato fuori dalla sua ottica il presupposto dell'una come dell'altra.

Ciò appare del tutto evidente per la vicenda della *esplicatio sacramenti*, dove lo stile tradizionale 'presupponeva' il momento rituale come sfondo del suo discorso, mentre la via nuova tende a 'rimuovere' tale presupposto per poter seriamente prendere in considerazione l'uomo moderno come interlocutore.

Lo spazio per una reintegrazione del presupposto (dopo l'età della pre-supposizione e dopo l'età della rimozione) può essere costituito ora da una 'seconda svolta antropologica' che ricostituisca per così dire l'orizzonte generale in cui può infine apparire riequilibrata la scissione tra primato antropologico e primato teologico. Tale seconda svolta costituisce anche il riconoscimento sereno della rilevanza, per il costituirsi stesso del lavoro teologico e per il suo fondamento, dell'oggetto e del metodo delle cosiddette «scienze umane», che oggi – paradossalmente – contribuiscono non tanto ad avvalorare, quanto a «smontare» e a decostruire l'immagine moderna di uomo su cui la prima svolta antropologica aveva prosperato.¹²

In questa nuova struttura la teologia assume la antropologia (quella culturale e non prima di tutto quella filosofica o teologica) per riconoscere il luogo della impostazione del proprio ascoltare e del proprio parlare. Nella prospettiva della sacramentaria ciò significa che affermare il collocarsi del sacramento prima di tutto nel genere del rito indica che in questo luogo si istituisce una relazione significativa (anche se non esclusiva) tra Dio e uomo, senza che l'orizzonte così identificato possa alterare in senso antropocentrico la impostazione, ma anzi perché possa garantire un supremo equilibrio rispetto alla teologia.

La seconda svolta antropologica è così la prospettiva di superamento delle opposizioni tra una teologia senza presupposti e una teologia con presupposti, poiché costituisce soltanto una sorta di 'topologia del teologico', uno strategico *réplacement* del teologico (dopo il suo *déplacement* moderno), una ricollocazione del discorso e del lavoro teologico nella sua tipicità di religione e di esperienza del sacro che non può essere ridotta né a momento «puramente» antropologico, né a momento «puramente» teologico.¹³ Questa

¹² Solo in senso molto generale mi pare che emergano qui alcune somiglianze con gli esiti della ricerca sulle scienze umane proposta da M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Una archeologia delle scienze umane*, trad. it., Milano 1967. Ciò che in questo autore appare come il «sonno antropologico» – nonostante la sua forte tinta di anti-umanesimo – coglie davvero una questione di cui la teologia – perché l'uomo sia salvo – deve necessariamente tener conto.

¹³ Si dimostra così che il difetto di entrambe le tendenze teologiche dei primi tre quarti del nostro secolo non consiste tanto nell'aver imboccato la via antropologica o quella teologica, ma nell'aver inteso

svolta insomma non è una scelta tra due alternative (antropologia o teologia) ma mira a rendere finalmente impossibile l'alternativa tra teocentrismo e antropocentrismo e addita lo sfondo che – solo quando è stato dimenticato – ha potuto determinare il sorgere stesso della *quérelle* moderna tra quei due punti di vista che si presumevano antitetici, ma che erano invece correlati nell'orizzonte della «esperienza religiosa e rituale».¹⁴

3. *Un nuovo profilo della «historia salutis»*

Tutto quanto ho indicato sopra in forma quasi rapsodica evidentemente può essere illuminato solo procedendo ad una necessaria chiarificazione della nozione di 'rito' e ad un suo inserimento in una rinnovata teologia della storia della salvezza.

a) In particolare si tratta di far notare le difficoltà che il concetto ha incontrato nel dar conto adeguatamente del 'fatto' sacramentale, senza risucchiarlo nell'ambito della narrazione storico-salvifica, dato che il recupero dell'originarietà del momento biblico non è ancora una adeguata comprensione di che cos'è la *historia salutis*. Non di rado, infatti, il riferimento alla storia (come fatto esteriore e come appropriazione coscienziale del senso di tale evento) ha significato (forse inevitabilmente) la rimozione del momento rituale, la sua obliterazione dall'orizzonte di significatività in cui il rapporto tra Dio e uomo nasce e prende figura.

b) Perciò è necessario scoprire più attentamente quale sia il rapporto tra 'storia' e 'salvezza':

– sul piano della 'storia' bisogna arrivare ad una corretta articolazione tra immediatezza storica e mediazione rituale (come fa SC), ma cogliendo anche il nesso inverso tra immediatezza rituale e mediazione storica;

– sul piano della 'salvezza' bisogna giungere ad una corretta articolazione tra il 'fatto (evento)' e la sua 'comunicazione', nella sua dimensione di «annuncio» e di «celebrazione».¹⁵

l'una o l'altra in modo «puro», dove appunto la purezza significa l'accettazione della scissione del teologico dal suo presupposto «locale», religiosamente e sacramentalmente necessario. La teologia può essere «pura» solo quando dimentica di essere 'discorso secondo' rispetto ad una «prassi esperienziale di fede». La teologia «classica» non ha mai pensato così.

¹⁴ Tracce evidenti di questa nuova sensibilità si manifestano in molteplici settori: mi limito a rinviare ad alcuni contributi di un volume che mostra efficacemente la attenzione a questo mutamento: G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994, dove meritano attenzione soprattutto i saggi di A.N. TERRIN, *Antropologia culturale e 'homo religiosus'. Problemi epistemologici posti dalla ritualità*, pp. 63-113, e G. BOF, *Antropologia culturale e teologia protestante*, pp. 147-169.

¹⁵ Ciò che è in questione può essere pensato anche come una 'coordinazione fondamentale' tra *Sacrosanctum Concilium e Dei Verbum*, ossia tra celebrazione e rivelazione, nella quale risulti ultimamente impossibile un accesso generale alla rivelazione che possa «saltare» il confronto con l'atto rituale di ri-presentazione/rappresentazione dell'evento fondante (cfr. *infra*, il contributo di P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996). Una tale scollatura ha di fatto generato la incomprendibilità della liturgia e dei sacramenti di cui la stessa riforma liturgica si trova oggi a soffrire, proprio per un difetto non principalmente di volontà (la mancata applicazione del Concilio), ma originariamente per un difetto di pensiero.

II. LE TRE PRINCIPALI DISCIPLINE CHE STUDIANO I SACRAMENTI

La teologia sacramentaria poteva coprire tutto il quadro dei discorsi sul sacramento solo finché rimase la sola disciplina che si occupava dei sacramenti. Soltanto con il XX secolo in verità apparve la necessità di tematizzare con maggior forza la dimensione «rituale» e «culturale» del sacramento. E tuttavia non possiamo pensare che la grande teologia del medioevo, che ha fissato i canoni con cui ancor oggi noi facciamo teologia, abbia potuto nascondere e nascondersi questo aspetto del sacramento. Assai probabilmente noi possiamo individuare nella concentrazione della attenzione sul sacramento come segno la traccia di una tradizione assai antica, che tuttavia è dotata di un significato che ancora oggi tende a sfuggirci. Quando essa parla del sacramento in termini di 'segno' sembra infatti «dimenticare» e «tralasciare» ciò che invece «presuppone». Ossia, per parlare dei sacramenti *in genere signi* presuppone la evidenza di una loro comprensione *in genere ritus*, di una loro collocazione in quello spazio simbolico-rituale, di cui poi essa propone la interpretazione teologica.

1. *La «preistoria» della svolta moderna, ossia il sorgere di una «concorrente» della sacramentaria come la «teologia liturgica»*

Per determinare gli inizi della nuova visione dei sacramenti, dobbiamo scorgere in quale momento la «teologia sacramentaria» suscitò fuori di sé – e anche contro di sé – il sorgere di una «teologia liturgica».

Seguirò una strada in grado di mostrare – seppure per sommi capi – che cosa è accaduto (non solo teologicamente, ma anche culturalmente), perché abbia potuto nascere una esigenza come quella a cui ha dato risposta quella che oggi noi chiamiamo «teologia liturgica». Per dare di essa una definizione provvisoria dobbiamo chiarire anzitutto due aspetti:

– assumo la nozione di 'teologia liturgica' in una accezione non radicale, ossia, tanto per intenderci, non nel senso dell'«unica forma di piena ripresentazione del mistero» e di *theologia prima*, come formulata da S. Marsili sulla scia degli studi di O. Casel;

– sottolineo invece nella espressione il valore di «endiadi risolta» della locuzione. In tale senso «teologia liturgica» significa imperfettamente il «necessario» riferirsi al culto da parte della fede e di quella sua espressione riflessa che è la teologia.

Così possiamo notare come la ripresa della intenzione cui mirava il Movimento liturgico nelle sue diverse espressioni si sposta inevitabilmente su un piano diverso. Non si tratta più né di assumere una sorta di primato della liturgia sulla teologia, né di procedere ad una sorta di esclusiva esegesi dei testi liturgici, né di fare della liturgia una parte dell'ambito «teologico-pratico» accanto all'ambito propriamente sistematico, quanto piuttosto di riscoprire il legame fondamentale tra fede e culto, reintegrando la liturgia

nel fondamento della rivelazione e della fede.¹⁶ Che cosa significhi questa impresa e come abbia preso forma soltanto all'alba del nostro secolo dovrà emergere dall'indagine alla quale ci accingiamo.

Risulta comunque del tutto assodato che prima di questo momento, una rivendicazione della necessità del culto per la fede era qualcosa di «impensato», restava quasi tra le pieghe del pensiero che si esercitava magari su tutti i diversi «oggetti» della fede, ma non su questo suo «presupposto culturale».¹⁷

2. *Movimento liturgico, nostalgia e progresso teorico*

La nuova impostazione della problematica liturgica e sacramentale nasce intorno a metà dell'Ottocento, con le prime riflessioni di quello che verrà poi chiamato 'movimento liturgico'.¹⁸ Il nuovo fenomeno, se ha davvero una importanza, è proprio quella di indirizzare verso un nuovo obiettivo l'interesse che da più di un secolo si era manifestato nei confronti del rito e della liturgia. In effetti, se ancora con Dom Guéranger (1805-1875) l'interesse puramente «filologico» e «nostalgico» sembra ancora largamente prevalere, con Dom Beauduin (1873-1953) e con Dom Festugière (1870-1950) la liturgia viene sottoposta ad una analisi teorica e teologica già approfondita, che manifesta una decisa inclinazione ad un approccio fondamentale. Curiosamente entrambi questi autori – dai quali si è soliti far partire la riflessione propriamente teologica sulla liturgia e quindi anche ogni possibile apertura ad una «teologia liturgica» – pubblicano le loro opere quasi nello stesso anno durante il secondo decennio del nostro secolo: infatti il primo pubblica *Essai de manuel fondamental de liturgie* nel 1912 e *La piété de l'Eglise* nel 1914, mentre il secondo dà alle stampe *La liturgie Catholique* nel 1913. I due monaci benedettini, precursori della grande riflessione che investirà la liturgia nei successivi decenni, e culminerà poi nella riforma liturgica impostata dalla *Sacrosanctum Concilium*, sanno però anticipare in modo originale gran parte dei temi che poi costituiranno il compito della elaborazione di una efficace teologia liturgica.¹⁹ Anzi, la considerazione di entrambi i tentativi, nella loro diversa impostazione, è già in grado di

¹⁶ In questa riflessione possiamo quindi dire che la teologia liturgica risulta infine una fase di passaggio verso una forma di teologia (*tout court*) più equilibrata e comprensiva dell'intera esperienza di fede, nella quale la tradizione sacramentaria e la nuova disciplina liturgica finalmente collaborano ad una più profonda comprensione del rapporto tra rivelazione e fede cristiana.

¹⁷ Qui possiamo permetterci di anticipare l'ipotesi che per il sorgere della moderna «teologia liturgica» – nell'accezione debole che abbiamo indicato – possa essere considerato decisivo il carattere di rivendicazione di una nuova centralità del culto. Non è importante che questa sia poi diventata (soprattutto in Casel e Marsili) una comprensione «totalizzante»: essa è il punto di passaggio per ripensare la rivelazione e la fede anche grazie al culto e al sacramento.

¹⁸ Per una informazione globale sulla portata culturale e teologica del fenomeno cfr. B. NEUNHEUSER, *Movimento liturgico*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA (edd), *Nuovo Dizionario di liturgia*, Cinisello Balsamo 1988, pp. 905-918.

¹⁹ Cfr. S. MARSILI, *Teologia liturgica*, *ibidem*, pp. 1508-1525.

anticipare non soltanto quasi tutti i temi successivi, ma anche di indicare alcune questioni aperte della comprensione teologica della liturgia.

3. *L'istanza della teologia fondamentale: coordinamento di teologia sacramentaria e teologia liturgica*

Dopo Casel è chiaro che non è possibile pensare il sacramento cercando subito di saltare sul piano del non sacramentale. La stessa centralità della Chiesa o del Cristo non sono altro che un alibi per la perduta centralità di un rito significativo, necessario e fondamentale. Che la fede possa essere pensata senza rito, questo è il primo problema della sacramentaria! Altrimenti, se pensiamo che ogni sacramento possa essere realizzato anche *voto tantum*, confondiamo l'eccezione con la regola. Non possiamo capire le regole a partire dalle eccezioni! Allora è sommamente necessario arrivare ad articolare la cristologia e la ecclesiologia fin dal principio con una base rituale: in una teologia fondamentale non rituale o addirittura antirituale, la sacramentaria è soltanto una appendice di cui prima o poi ci si libera!

Se i sacramenti sono solo una «funzione della chiesa» o del «battezzato» si finge di aver compreso ciò che rimane non discusso. Che i sacramenti siano *in genere ritus* resta oggi la provocazione più grande per riaprire con successo la sensibilità alla loro dimensione di segni. A tutto questo non bisogna rinunciare.

Perché mai si sente subito il bisogno di garantirsi dai riti nello spiegare i sacramenti? Da dove viene questo bisogno di prendere le distanze dal loro aspetto rituale, come da qualcosa di estraneo e impuro, come da una corruzione e perversione della «purezza» del segno? Tutto questo mi pare che imponga oggi, e con urgenza, un supplemento di riflessione. D'altra parte aver pensato il sacramento indipendentemente dal rito risponde ad una duplice logica che deve essere sottesa alla riflessione teologica: una 'logica della economia scientifica' (la logica della presupposizione di ciò che è del tutto pacifico) e una 'logica della difesa psicologica' (la logica della rimozione di ciò che è troppo problematico).

La 'logica dell'economia scientifica' ha guidato la riflessione tradizionale, la quale poteva pensare il sacramento a partire dall'orizzonte rituale. Il campo visivo della teologia scolastica e tridentina aveva ancora un occhio rituale: l'occhio non compare nel campo visivo, anche se strutturalmente ne fa parte, sia pure nel silenzio e nel buio. E secondo l'adagio per cui *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* quel rito che non faceva problema non veniva neppure trattato come tale. Ma il silenzio sul rito parla non a favore, ma contro la assenza e tanto meno la irrilevanza di esso.

La 'logica della difesa psicologica', invece, ha preteso che il rito fosse nominato proprio per essere escluso dalla significatività. La prima logica taceva per ammettere, la seconda parlava per estromettere. La prima non parlava di ciò che comprendeva implicitamente, la seconda parlava di ciò che non comprendeva più!

4. *Il rapporto tra teologia sacramentaria, teologia liturgica e teologia fondamentale come evoluzione da Trento al Vaticano II*

Come abbiamo visto, la emergenza del profilo «celebrativo» e «rituale» non si limita a legittimare una nuova disciplina (appunto la teologia della liturgia),²⁰ ma movimentata l'intero quadro del sapere teologico, sostanzialmente costringendo la teologia sacramentaria a riformulare il proprio approccio e facendo intervenire anche la teologia fondamentale a sostenere un ruolo all'interno di questo rapporto.

Infatti la pertinenza di uno spazio per la ripetizione rituale e per una prassi celebrativa non lascia semplicemente il resto della teologia come prima.

Si possono allora riformulare le diverse competenze, che una nuova comprensione può suggerire, nei termini di un 'rapporto (dialettico) tra mediazione e immediatezza'.²¹ In una nuova figura di relazione dovrebbero essere considerate le competenze diverse, ma reciproche tra (almeno) tre diverse discipline teologiche. Qui cogliamo uno dei frutti più rilevanti che la recente riflessione liturgico-sacramentaria non soltanto ha determinato con la propria ricerca, ma che ha già impiegato rapsodicamente all'interno di essa: ossia una *intersezione* tra discipline diverse per la chiarificazione completa ed equilibrata del «fatto sacramentale». Questa interdisciplinarietà a noi pare così articolabile:²²

la 'teologia liturgica', che è costitutivamente orientata alla indagine dell'evento della rivelazione, ma *sub specie celebrationis*, sotto il profilo della ritualità e del simbolo, come modalità della presenza e della storia del Mistero. Essa è dunque incline a prediligere l'immediatezza sacramentale della mediazione teologica. Guarda al segno sacramentale del significato teologico, nel contesto dell'azione rituale, simbolica e celebrativa;

la 'teologia sacramentaria', che è invece ordinariamente indirizzata a cogliere il significato teologico dell'evento sacramentale, come anche la sua giustificazione storica e magisteriale. Ha dunque per oggetto la mediazione teologica della immediatezza sacramentale. Guarda al significato del segno sacramentale, a ciò a cui rimanda più che al modo della presenza di ciò che è così designato;

²⁰ Con una certa dose di paradosso, la 'teologia liturgica', che nasce dall'ambiente monastico europeo a cavallo tra XIX e XX secolo, con la sua ispirazione anche fortemente cattolico-romana, costituisce, in prospettiva, uno dei contributi più significativi per sbloccare la contrapposizione cattolico-protestante in materia sacramentale. Di questo si è accorto lucidamente anche H.U. VON BALTHASAR, cogliendo le affinità tra Movimento Liturgico e «riduzione antropologica» della teologia moderna (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, trad. it., Roma 1991, p. 46, nota 15). La sensazione è però che Balthasar consideri in questo caso più il versante pastorale che non quello «fondamentale» del Movimento stesso.

²¹ Per quanto attiene a questa soluzione teorica, non potendomi qui dilungare su di essa, rinvio al volume A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padova 1995, dove ho tentato di elaborarne i contenuti in modo più preciso.

²² Questo progetto di relazioni è già stato esposto – almeno embrionalmente – nel citato articolo A. GRILLO, *Ragioni del simbolo e rifiuto del fondamento*, dove compare al termine della analisi della proposta di Chauvet per una rinnovata teologia sacramentaria fondamentale.

la 'teologia fondamentale generale', che non può esimersi dal dovere di fare sintesi tra queste due – solo per certi versi antitetiche – competenze. Il suo luogo è quello della mediazione di questa dialettica di immediatezza e mediazione. Non è meno «particolare» delle due discipline precedenti, ma è costitutivamente indirizzata ad occuparsi del coordinamento delle diverse discipline: questa è la sua particolarità, di superare le singole particolarità. Proprio per questo suo compito la teologia fondamentale non può essere «sostitutiva» di competenze che stanno al suo esterno, ma piuttosto deve «arricchire» la dialettica. Essa può così arricchire grandemente oltre che se stessa, anche le due discipline che contribuisce a «coordinare», e precisamente in questo modo:

– alla 'teologia liturgica' può aprire il campo reciproco rispetto a quello ad essa più abituale: accanto alla immediatezza sacramentale della mediazione teologica quello della mediazione sacramentale della immediatezza teologica;

– alla 'teologia sacramentaria' può dischiudere il campo reciproco rispetto a quello ad essa più consueto: accanto alla mediazione teologica della immediatezza sacramentale la immediatezza teologica della mediazione sacramentale.

Da tutto questo risulta allora evidente come l'inserimento della «teologia fondamentale» non deve essere inteso nei termini di una nuova competenza assoluta rispetto alla relatività delle due tradizionali discipline che si occupano del sacramento. Non ci sono «teologie prime», neppure a livello «fondamentale». È invece compito di una teologia fondamentale capace di assumere su di sé il lavoro di una delucidazione del sacramento quello di riequilibrare le pretese che la teologia liturgica e la sacramentaria spesso continuano a contendersi, presumendo una «principialità» e un «primato» che non spetta né a loro né a nessun'altra «theologia prima».

Ogni forma di assolutismo disciplinare può avere senso soltanto quando una disciplina è *in fieri*: solo in questi casi – grazie al cielo – si ha (e si deve avere) il coraggio di essere anche unilaterali. Ma se lo sbilanciamento prosegue, e diventa un vezzo «di scuola», allora rischia anche di squalificare persino quegli eroici inizi. Solo i maestri e i precursori possono permettersi la unilateralità: agli allievi si addice l'equilibrio. A questo equilibrio può contribuire una teologia fondamentale che – come «teologia seconda» – sia capace di «gestire» la inevitabile conflittualità tra le prospettive antitetiche della scienza liturgica (che parte dal rito sacramentale) e della teologia sacramentaria (che arriva al rito sacramentale).

Al termine del nostro cammino ci pare di poter avanzare una ipotesi conclusiva: la verità della esigenza di portare alla luce una «teologia liturgica» rispetto ad una «teologia sacramentaria» tende oggi ad assumere un compito ad un tempo più ampio e diverso da quello del passato. Scopre infatti che l'esigenza di riscoprire il fondamento culturale e rituale della fede cristiana non può essere il compito di un semplice settore della teologia, ma investe la totalità del compito teologico, fino a pretendere una attenzione

decisiva da parte della teologia fondamentale. L'esito della teologia liturgica è allora quello di una modificazione del compito della teologia nel suo fondamento, al cui interno deve essere compreso il ruolo fondamentale del culto e del rito. Così il contrasto tra «teologia sacramentaria» e «teologia liturgica» si supera in una nuova autocomprensione della teologia rispetto al proprio fondamento, al cui interno la ritualità culturale pretende un adeguato riconoscimento, teoretico e pratico: in quanto teoretico, come arricchimento della teoresi fondamentale; in quanto pratico, come insuperabile «positività» che si incardina nel cuore del fondamento e che continuamente ne pone in crisi le ricostruzioni «puramente» teoretiche, così anche dando un impulso non secondario alla ricerca di una comunione ecumenica più autentica.

III. VERSO UNA NUOVA DEFINIZIONE DEI SACRAMENTI: APERTURA ECUMENICA E RIVALUTAZIONE DEL RITO IN E. JÜNGEL

1. *La antitesi tra Rahner e Chauvet*

La storia recente della riflessione sui sacramenti può essere stilizzata su due grandi modelli che innovano la lettura «tradizionale»: da un lato la «riduzione trascendentale» di K. Rahner, dall'altro la «interpretazione simbolica» di L.-M. Chauvet.

Rispetto al primato riflessivo rahneriano, la grande inversione proposta da Chauvet, se rigorosamente intesa, riabilita i sacramenti secondo una prospettiva antropologica che rischia però di lasciare tra i presupposti proprio la teologia.²³ Come l'approccio classico lasciava tra le «ovvietà» il rito e il culto, così questo approccio post-moderno può recuperarli solo a patto di lasciare al suo esterno il senso teologico, cui evidentemente non rinuncia, ma che ammette ed integra in una forma di autoevidenza comunque pre- e meta-sacramentale.²⁴ L'unica strada per superare questa grande *impasse*,

²³ Coglie bene questa difficoltà A.N. TERRIN, *Nuovo tentativo di fondazione della liturgia pastorale in rapporto alle scienze umane*, in A.N. TERRIN, *Leiturgia: dimensione fenomenologica e aspetti semiotici*, Brescia 1988, pp. 13-40, qui p. 24, quando afferma: «l'autore non riesce a creare una vera cerniera tra scienze umane e teologia e il discorso rimane frammentario; una volta spostato sul versante della teologia con qualche piccola puntata sulle scienze umane, un'altra volta resta tutto rivolto alle scienze umane, ma senza capacità di agganci reali con i problemi teologici».

²⁴ Sulla stessa linea mi paiono le preoccupazioni di S. UBBIALI, *Il sacramento e l'istituzione divina. Il dibattito teologico sulla verità del sacramento*, in «Rivista Liturgica», 81 (1994), pp. 118-150, qui p. 143, quando evidenzia i limiti di entrambe le visioni (classica e post-moderna) proprio in ordine al fondamento: «... la teologia del 'segno', inteso nel senso della manifestazione dell'essenza, attorno a cui si è alimentato il materiale esposto dal manuale, è fatalmente destinata alla definitiva scomparsa. Poiché il punto di avvio del ragionamento è nell'appello alla legge razionale del rapporto Dio-uomo, esso non tollera un accostamento significativo all'oggettività del sacramento. Identicamente un intrinseco grado di *fragilità speculativa* attraversa le posizioni, che intendono emergere quali figure sostitutive della concezione tradizionale, senza con ciò riprendere il compito della motivazione dell'aspetto antropologico, al quale il tentativo della fase antecedente pure aveva cercato di assolvere. L'abbandono dell'istanza, entro cui si era mosso il procedimento predisposto attraverso il modello precedente, *non può significare la rinuncia ad un'indagine sulle condizioni antropologiche direttamente correlate alla struttura particolare delle forme concrete della manifestazione storica della verità dell'uomo*».

senza cedere alla nostalgia verso modi di intendere i sacramenti legati ad una sensibilità culturale del passato, sta nel non opporre il 'rito-simbolo' al 'fondamento', articolandone invece adeguatamente le istanze in una dialettica di immediatezza e mediazione. Il fondamento della fede non può rinunciare all'apporto del rito e del simbolo, ma anche il rito-simbolo non può prescindere da una accurata chiarificazione fondamentale.²⁵

A questa rilettura antitetica – ma coerente nella sua inefficacia generale – ha dato recentemente un prezioso contributo la riflessione speculativa sui sacramenti proposta da S. Ubbiali, che approda ad una ricostruzione per molti versi affine alla prospettiva qui delineata e capace di consistenti aperture ecumeniche. Anziché far uso del concetto di «mediazione», questo autore preferisce articolare l'alternativa in base alla relazione tra «antropologia» e «assolutezza del fondamento». Egli scrive infatti a proposito della opposizione Rahner-Chauvet:

«I due aspetti, che nell'oscillazione attuale si collocano secondo una posizione contraria ma non per questo opposta, riguardano rispettivamente l'assorbimento dell'aspetto antropologico nella manifestazione del fondamento oppure la rinuncia radicale all'assolutezza della manifestazione del fondamento. Se nel primo criterio è contenuta la perdita della dimensione della storicità del sacramento, nel secondo è contenuta la perdita della sua qualità teologica. Mentre attraverso il primo ideale si riproduce l'errore della cosificazione materiale del sacramento, attraverso il secondo se ne insinua la completa dissoluzione, giacché viene ad essere escluso il carattere che ne qualifica la natura originale di sacramento».²⁶

In trasparenza – e anche per esplicito cenno dell'autore – si può notare come la contrapposizione delle due visioni sia riferita proprio alle figure di Rahner e di Chauvet, esattamente come nel nostro modello. La difficoltà decisiva si colloca anche per questo autore nel bisogno di garantire lo spazio per una mediazione (teologico-fondamentale) che accolga in pieno la dialettica di immediatezza e mediazione costitutiva del rapporto tra esperienza di fede e riflessione teologica. Solo in questa prospettiva può apparire evidente come non si ponga una reale alternativa né tra immediatezza e mediazione, né tra fondamento e discorso simbolico-antropologico: l'esigenza di una nuova impostazione della sacramentaria generale si traduce inevitabilmente in una nuova collocazione del sacramento all'interno della teologia fondamentale generale.

²⁵ Un simile interesse per il rapporto tra teologia fondamentale e sacramento-liturgia si può riscontrare in J. DRISCOLL, *Liturgy and Fundamental Theology. Frameworks for a Dialogue*, in «Ecclesia Orans», 11 (1994), pp. 69-99, sebbene la prospettiva riguardi essenzialmente la relazione tra «teologia liturgica» e «teologia fondamentale», lasciando da parte la problematica sacramentale in senso proprio. Meno esplicitamente, ma ancora più determinatamente, si muovono su questa linea gli studi di G. BONACCORSO, *Introduzione allo studio della liturgia* (Caro salutis cardo. Sussidi, 1), Padova 1990, e di R. TAGLIAFERRI, *Il progetto di una scienza liturgica*, in *Celebrare il mistero di Cristo*, Manuale di liturgia a cura dell'APL, Roma 1993, pp. 45-120.

²⁶ S. UBBIALI, *Il sacramento e l'istituzione divina*, p. 144.

2. Nuove tendenze emergenti: Bonaccorso e Sequeri

Nell'attuale riflessione sui sacramenti, oltre all'apporto delle linee interpretative legate al primato del «fondamento assoluto» (Rahner) o della «rilevanza antropologica» (Chauvet), assistiamo anche al convergere di due direzioni dell'indagine, che manifestano la tendenza della liturgia ad occuparsi del fondamento della fede e, viceversa, della teologia fondamentale ad occuparsi del culto rituale cristiano. Questo andamento sembra ricevere una solenne conferma da due recentissime opere per molti versi esemplari proprio rispetto a questo duplice indirizzo.²⁷ Esse attestano, nella maniera più incisiva, quanto rilievo stia assumendo nel dibattito teologico attuale la relazione tra esperienza rituale e fondamento della fede.

L'opera di P. Sequeri è di grande significato anzitutto per la sua natura formale di trattato di teologia fondamentale, che proprio in quanto costruito come un originale trattato *de fide* assume al proprio interno la rilevanza strutturale del rito per una piena comprensione ed esposizione della natura della fede cristiana. Vero *opus magnum*, dalla impalcatura ampia e dal tenore di una densità e profondità difficilmente eguagliabile, il libro sorprende per la frequenza e per la pertinenza dei suoi riferimenti centrali al momento rituale-celebrativo.²⁸

Sequeri formula la propria reintegrazione del rito nel fondamento della fede con una scansione che mi pare di poter ricostruire nelle sue linee essenziali in quattro fondamentali passaggi:

l'individuazione del bisogno di una riconquistata integralità della coscienza credente, come progetto specifico che si inserisce nel più vasto programma della scuola di Milano in vista del superamento della separazione tra ragione e fede. Il compito primario di tale progetto è quindi «l'elaborazione della struttura antropologica della coscienza credente».²⁹

Il superamento della opposizione tra fede e religione e tra santo e sacro, quali strutture a priori di accesso alla fede cristiana che hanno pesantemente impedito la riconsiderazione delle dimensioni simbolico-rituali come figure essenziali alla coscienza credente:

«Le progressive scissioni moderne hanno via via espunto dalla struttura originaria del sapere i nessi fondamentali che collegano il sapere alla vita affettiva, etica, simbolica, rituale, della coscienza medesima».³⁰

Il conseguente riconoscimento della centralità del simbolo e del rito per la fondazione, la argomentazione e la attuazione della fede cristiana.

²⁷ Mi riferisco ai lavori di P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, e di G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Padova 1996.

²⁸ Posso qui riferire senza la dovuta ampiezza sulla struttura e sugli intenti generali del volume. Mi limiterò invece a ricordare brevemente i passi più significativi per l'obiettivo di questa ricerca.

²⁹ P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, p. 114.

³⁰ *Ibidem*, p. 135.

«La *celebrazione rituale* del mistero sacro stabilisce, rammenta, rinsalda le condizioni cognitive e pratiche di una promettente relazione con Dio (incluso l'ascolto della parola che genera sapienza e l'esperienza di prossimità che genera legami). La *religio* sarà certamente anche molto più di questo. Ma sicuramente non è mai meno di questo. E la stessa fede cristiana, comunque la si voglia interpretare, si costituisce in ogni modo in intrinseco rapporto con questo fondamentale legame. ... L'istituzione della fede, nella sua struttura originaria e nella sua determinazione storica, avviene sempre per rapporto alla dimensione rituale della evocazione del mistero sacro».³¹

Infine, il più globale compito di reimpostazione del rapporto tra teologia e antropologia, come sola via in grado di superare davvero efficacemente quella netta scissione tra ragione e fede, tra cultura e credenza, tra teologia fondamentale e liturgia,³² che impedisce di poter parlare correttamente del mistero di grazia della rivelazione di Dio in Cristo: «Il rito cristiano, in altri termini, *custodisce formalmente la trascendenza di Dio in seconda battuta*».³³

Credo di non sbagliarmi se ravviso in quest'opera il primo tentativo sistematico di formulazione di una teologia fondamentale che assuma in pieno il rito come 'dato'.³⁴

In senso contrario, ma con esito tutt'altro che contraddittorio rispetto alla riflessione precedente, si è mosso G. Bonaccorso, elaborando una sintetica esposizione della liturgia cristiana che dimostra evidentemente una grande passione per il fondamento e perciò si trova di fatto ad eseguire (e a dar seguito a) buona parte del programma raccomandato da Sequeri.

Anzi, vorrei dire che in questo lavoro, per quanto estremamente stringato e talvolta lapidario,³⁵ si possono trovare chiariti e approfonditi proprio quei piani che in Sequeri appaiono quasi sfuggenti e inafferrabili. Mi riferisco proprio alla (centralità della) integrazione tra sapere teologico e sapere antropologico e al (marginale) riferimento al concetto di coscienza.

Quanto al primo livello, il lavoro di Bonaccorso non percorre alcuna via breve, non si lascia attrarre dalla impazienza di un salto immediato tra rito e teologia, che voglia inserire il primo nell'orizzonte della seconda *sic et*

³¹ *Ibidem*, pp. 140-141. In questo modo la liturgia assume in senso forte il valore di *fons* non solo per la fede, ma anche per la teologia: «Nel rito la fede raggiunge l'evidenza propria del suo fondamento e, al tempo stesso, ritorna ogni volta sul suo asse verticale ... Perché è appunto in questo 'grado-zero' dell'esperienza del senso, in questo 'punto geometrico' della coscienza credente istituita dalla sua genesi (nascita e rinascita) rituale, che si costituisce la struttura della legittimazione antropologica e teologica di ogni riflessività ulteriore»; p. 141.

³² «Per quanto poi riguarda la teologia fondamentale sembrano esservi ancora labilissime tracce di un insediamento sistematico della dimensione sacramentale»; *ibidem*, p. 739.

³³ *Ibidem*, p. 768.

³⁴ Evidentemente, non mancano alcuni profili in cui il progetto di Sequeri dà adito ad alcune perplessità, soprattutto per quanto riguarda la 'centralità della nozione di coscienza' che guida il percorso della indagine, come anche riguardo al modo con cui l'autore ritiene di dover far spazio al tema antropologico, assunto in una accezione prevalentemente teoretico-filosofica, il che di per sé non è un male, ma mi pare tradisca un riferimento troppo marginale alla antropologia culturale, come bagaglio di un sapere che Sequeri pare incline a classificare come 'sapere alieno' (anche se il suo linguaggio tradisce le ampie letture in questo campo).

³⁵ Rispetto alla mole del volume di Sequeri è forse meno di 1/6, ma di considerevolissima concentrazione.

simpliciter. Egli è invece consapevole che la mediazione antropologica è il passaggio obbligato per ogni plausibile teoria del culto cristiano e che proprio essa, in quanto mediazione antropologica, costituisce una immediatezza per la stessa teologia, che l'*intellectus fidei* ha il diritto e dovere di riconoscere nel proprio fondamento. Qui si dischiude il contributo a mio avviso più significativo del volume, che è opera squisitamente teologica proprio in questa sua originale e non dissimulata impalcatura antropologica. Non si vergogna dell'uomo, e per questo non si vergogna del Vangelo.

Il secondo livello della novità – per certi versi ancora più radicale del primo e comunque ad esso strettamente collegato e sovraordinato – è il diverso taglio dell'approccio. Mentre Sequeri parte in sostanza da una «identità», da una unità originaria, da una postazione tutto sommato stabile che è appunto la 'coscienza' (costitutivamente credente), per approdare ad un riconoscimento di tutto quanto vi è di 'differente', di 'lontano', di 'strutturale', di 'altro' rispetto alla coscienza e che tuttavia in essa pur sempre si integra, Bonaccorso inverte la rotta, e comincia sempre da una tensione irreconciliata, da una 'differenza', da uno 'iato', da una 'polarità', che non dà alcun primato alla coscienza, se non quasi nell'ambito di una *epoché* fenomenologica – dove il centro non è la riflessione, ma 'la cosa stessa' – per approdare, solo alla fine, ad una unità, nella quale la differenza risulta ultimamente insuperabile.

In questo quadro assume tutto il suo rilievo l'intento di una sottolineatura della funzione della liturgia per una teoria della fede:

«La celebrazione è l'incontro tra l'esperienza religiosa, che implica l'interruzione della vita ordinaria, e l'azione rituale, che imita quell'interruzione grazie al processo di separazione. ... La fede esiste come celebrazione o non esiste affatto».³⁶

Ma non solo: anche per la riflessione teologica la 'principalità' di questo 'luogo rituale' costituisce una necessità originaria:

«La celebrazione liturgica costituisce un 'luogo teologico' fondamentale e fondativo per la coscienza di fede della chiesa. In altri termini, un'autentica riflessione teologica non può esimersi da porre tra i suoi stessi fondamenti il 'celebrare'».³⁷

Anche su questo piano è chiaro come in Bonaccorso vi sia la preoccupazione reciproca rispetto a quella manifestata da Sequeri: come quegli recuperava il rito a partire dal discorso sul fondamento, qui si ritorna al fondamento a partire dalla liturgia: e non è chi non veda la fruttuosità che tale movimento pendolare assicura allo sviluppo di un pensiero teologico più convincente ed efficace. La reciprocità degli intenti approda, ultimamente, ad una affinità di prospettive veramente affascinante: fino a prospettare che la reintegrazione del rito nel fondamento possa costituire davvero, per entrambi, un esito non soltanto auspicato, ma anche già correttamente impostato.

³⁶ G. BONACCORSO, *Celebrare*, p. 44.

³⁷ *Ibidem*, pp. 88-89.

3. E. Jüngel e l'evoluzione del suo concetto di sacramento-liturgia

Il percorso qui sommariamente abbozzato, con la sua forte chiusura intra-cattolica, oserebbe interpretare se stesso non come un ostacolo, bensì come una promozione del dialogo ecumenico, visto che vi sono paralleli tentativi elaborati in ambito non-cattolico, i cui esiti non mi paiono sostanzialmente diversi da questi.³⁸

Penso in particolare alla evoluzione che il pensiero di E. Jüngel manifesta a proposito del tema sacramentario. Vi si trovano aperture davvero considerevoli ad ammettere la non riducibilità del rito ad altro da sé, ossia lo spazio per l'elemento 'intransitivo' di cui è costituita ogni azione sacramentale, e la attenta valutazione della funzione strategica che la celebrazione rituale (della «liturgia in senso stretto») esercita in funzione del culto spirituale (o «liturgia in senso lato»).

In primo luogo deve essere notata la sensibile evoluzione che la problematica del sacramento ha assunto in questo autore, a partire dai suoi scritti di fine anni Sessanta³⁹ fino alle ultime pagine del 1990.⁴⁰ È significativo che già nei primi saggi egli fosse convinto della inutilizzabilità del concetto di 'segno' come «ökumenische Verständigungsbasis» per una teologia del sacramento.⁴¹ Tale concetto tradizionale veniva piuttosto individuato come il 'luogo della controversia', che manifestava diverse accezioni (inconciliabili) di segno (come segno puramente indicativo, come simbolo reale ovvero come segno efficace nel senso dell'*ex opere operato*). Ma questa problematizzazione della categoria fondamentale di 'segno' non evita a Jüngel di cadere in una forma di riduzione del segno al significato, additando in una radicale 'concentrazione cristologica' l'unica accezione veramente cristiano-evangelica di sacramento, come risulta bene dai «2 assiomi» e dalle «25 tesi» con cui l'autore correda il primo dei suoi saggi.⁴²

Altrettanto interessante è il fatto che Jüngel, già nel secondo saggio di questa prima fase della sua riflessione, sostituisca al termine 'segno', come categoria di comprensione del sacramento, il concetto di mediazione,⁴³

³⁸ Si tratta appunto di quei tentativi di ripensamento del sacramento che connettono originariamente la sua natura 'rituale' e 'pratica' con la dottrina tradizionale in termini di 'segno' e di 'strumento'.

³⁹ Mi riferisco ai due studi pubblicati successivamente con il titolo *Das Sakrament - Was ist das? Versuch einer Antwort*, in E. JÜNGEL - K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament?*, pp. 9-61.

⁴⁰ Il riferimento è qui prevalentemente al saggio *Der evangelisch verstandene Gottesdienst*, in E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologischen Erortungen III*, München 1990, pp. 283-310. Una attenzione agli studi di questo autore dimostra la sensibilità ecumenica di M. LOEHRER, *Das augustinisches Binom «sacramentum et exemplum» und die Unterscheidung des Christlichen bei G. Ebeling und E. Jüngel*, in M. LÖHRER - E. SALMANN (edd), *Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedeutung*, Roma 1995, pp. 377-403, qui p. 396.

⁴¹ E. JÜNGEL, *Das Sakrament*, in E. JÜNGEL - K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament?*, p. 15.

⁴² Cfr. *ibidem*, pp. 36-40.

⁴³ Il secondo *Vortrag* dell'autore, articolato su 'cinque tesi', si apre con questa definizione di sacramento: «Sakrament ist der theologische Begriff einer Vermittlung, die nicht nur etwas, sondern auch sich selbst vermittelt»; E. JÜNGEL, *Das Sakrament*, p. 41.

nozione che tuttavia non riesce a superare la distinzione tra sacramento (Cristo) e feste della chiesa (battesimo e eucaristia).

Si nota invece una ben diversa impostazione teoretica come radice del saggio più recente, dove Jüngel si interroga prima di tutto non già sul concetto di 'sacramento', ma su quello di 'culto' (*Gottesdienst*). Anche questo testo si presenta come uno studio sistematico, che approda ad una «serie di tesi»⁴⁴ in cui sostanzialmente la questione sacramentale viene ripensata secondo nuovi schemi, nei quali la riflessione sulla liturgia e sul culto cristiano impedisce una soluzione radicale e diretta, una vera e propria 'riduzione del culto alla parola' come sembrava indicare la linea di tendenza precedente. Le affermazioni fondamentali appaiono essenzialmente le due seguenti:

– i testi del Nuovo Testamento non permettono di risolvere la polarità tra un culto che si identifica con l'esistenza e la permanenza di prassi specifiche irriducibili al primo momento;

– il culto cristiano assume così una sua doppia forma, come 'culto spirituale' e come 'culto liturgico', di cui il primo si identifica con l'esistenza (ed è atematico) mentre il secondo si identifica con prassi specifiche (ed è tematico).

Come è evidente, ciò determina un orizzonte di irriducibilità tra culto spirituale e culto liturgico, come riflesso del rapporto tra rivelazione ed esperienza, tra ontologia e escatologia, tra antropologia e teologia.⁴⁵ L'approfondirsi della connessione tra «interruzione» e «corrispondenza» come categorie portanti del pensiero jüngeliano getta luce sulla questione sacramentale e permette di giungere ad una comprensione estremamente ardita della celebrazione liturgica, che «viene completamente misconosciuta nella sua peculiarità quando viene considerata soltanto come *mezzo necessario* allo scopo della realizzazione della *loghiké latreia*».⁴⁶

A questo punto Jüngel recupera un concetto di azione già elaborato da Schleiermacher nella tradizione protestante, nel quale si «riscopre» la rilevanza di un «agire rappresentativo» accanto ad un «agire efficace». Solo mantenendo la rilevanza di questa distinzione di può evitare di fraintendere i diritti della festa e della celebrazione del culto cristiano.⁴⁷ Il valore che per Jüngel viene tutelato dal ruolo della «festa» è la sua capacità di 'interruzione' della vita per aprire al carattere gratuito dell'irruzione di Dio come salvezza della vita in Cristo.

⁴⁴ Organizzate in gerarchia, in otto paragrafi e numerosissimi sottoparagrafi (cfr. E. JÜNGEL, *Der evangelisch verstandene Gottesdienst*, pp. 305-310), costituiscono una sorta di 'controconto' rispetto alle tesi del testo di più di vent'anni prima.

⁴⁵ Qui sembra essere intervenuta una nuova consapevolezza della irriducibilità della creazione alla redenzione, quasi in ascolto della critica che F. Rosenzweig ha rivolto alla teologia protestante d'inizio secolo (cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, trad. it., Casale Monferrato 1990, la parte in *theologos* alle pp. 99 ss.).

⁴⁶ E. JÜNGEL, *Der evangelisch verstandene Gottesdienst*, p. 296.

⁴⁷ Per una riflessione su questa coppia concettuale cfr. B. MALFÈR, *Das Handeln des Christen. Theologische Ethik am Beispiel von Schleiermachers Christlicher Sitte*, Münsterschwarzach 1979, pp. 186 ss.

Nell'interessante discussione di questa nuova dimensione della liturgia, che eviti di far cadere la stessa vittima di una riduzione alla morale o alla dottrina, mi pare si possa trovare in una delle tesi finali del testo di Jüngel la conferma della convergenza che questa lettura mostra nei confronti delle preoccupazioni strettamente cattoliche che abbiamo prima considerato. Infatti egli afferma, nella tesi 2.3, che «entrambe le forme di culto (liturgico e spirituale) sono *cooriginarie (gleichursprünglich)*».⁴⁸ Tale affermazione, che per l'autore costituisce anzitutto una forte autocritica della comprensione evangelica del culto, rappresenta una significativa apertura verso la nuova accezione dei sacramenti come 'riti'. Certo, per Jüngel in ambito cattolico vige il pericolo opposto, ossia di una «riduzione del culto spirituale al culto liturgico», ma si tratta di una interpretazione largamente estrinseca, ossia legata più all'apparire che non all'essere attuale del cattolicesimo post-conciliare, dove il problema dei sacramenti è molto più simile alla tradizione protestante di quanto di solito non si ammetta.

Ogni agire umano è costitutivamente legato ad una sintesi di agire e ricevere e ciò appare in piena evidenza nella celebrazione festiva del battesimo e della cena del Signore. Anzi l'agire «vive del ricevere».⁴⁹

Si apre così chiaramente la prospettiva in cui collocare la alternativa tra 'azione dell'uomo' e 'azione di Dio', tra 'opere' e 'grazia' non già all'esterno della prassi sacramentale, prima e oltre ad essa (come vorrebbe ogni radicale riduzione del culto liturgico al culto spirituale), ma piuttosto all'interno stesso della dimensione festiva del celebrare. Solo in una raggiunta consapevolezza della decisività dei riti per l'apertura di fede si può finalmente affermare che «il Vangelo che dona l'accesso alla presenza di Dio e alla totalità indivisa della esistenza ha il suo *Sitz im Leben* nel culto liturgico che interrompe elementarmente il contesto vitale mondano e nel culto spirituale che modifica il contesto vitale mondano».⁵⁰

In tal modo risulta innegabile il contributo che anche dal settore evangelico giunge per un approfondimento di grande rilievo del ruolo che il riferimento al rito assume oggi prima di tutto per una piena ed adeguata comprensione del mondo sacramentale, della 'cosa stessa' a cui deve tendere ogni teologia, e di conseguenza anche per un significativo contributo a quel cammino ecumenico che soltanto dal riconoscimento della verità può ottenere una reale promozione.

IV. CONCLUSIONE

Solo dopo queste considerazioni e al termine del breve itinerario che ho percorso, appare finalmente giustificata la preoccupazione espressa dalla

⁴⁸ E. JÜNGEL, *Der evangelisch verstandene Gottesdienst*, p. 305.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, p. 307, tesi n. 4.11.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 308. Equivale alle tesi 4.6, 4.61 e 4.62.

epigrafe rubata alla «Imitazione di Cristo». Il voler concludere immediatamente e direttamente al senso ultimo dei sacramenti (ossia a Cristo e alla Chiesa) costituisce ad un tempo una grande opportunità di risignificazione sacramentale che ha dato corpo alla teologia post-conciliare, ma anche la debolezza di buona parte della sacramentaria contemporanea, che si è emancipata dalle strettoie tridentine, ma così ha anche tendenzialmente rimosso il problema della funzione del rito nella chiesa del III millennio.

C'era forse un prezzo da pagare, per poter cogliere meglio il nocciolo della dimensione sacramentale, per poter tornare a comprendere davvero la funzione della mediazione sacramentale. E tale prezzo è risultato all'inizio quasi impercettibile, un piccolo abbassamento di tono, un procedere oltre quasi distratto rispetto alla durezza, alla impertinenza e alla intransitività rituale della struttura sacramentale. Ogni sfrondata, ripulitura, razionalizzazione degli *ordines* aveva in sé anche la ribattitura di questa piccola dimenticanza. Si osava sperare che il difetto del secolo di fronte ai riti dipendesse soltanto da quello che essi comunicavano, dal loro contenuto; si osava ritenere che la parola come tale avrebbe emancipato dalla cattività ritualistica. Ma ben presto, a distanza di una generazione dal grande mutamento, dalla riforma liturgica, è apparso sempre più chiaro che ogni enfasi sul contenuto, sul significato del segno – per quanto giustificata ed urgente – costituiva semplicemente una riflessione che presupponeva il rito sacramentale, ma che non riusciva ad illustrarne la gratuita necessità. Per qualche tempo, come per una improvvisa illuminazione, si era badato soltanto più all'aspetto 'transitivo' e concettuale (segnico-semantico) dei sacramenti, e non al loro spessore 'intransitivo', simbolico e pre-concettuale (rituale e pragmatico). Col tempo, nello spazio di qualche decennio, accanto alla 'riforma dei riti' si è fatto sempre più innanzi il problema della necessità di una 'iniziazione ai riti'. Nella distanza tra questi due corni della questione sacramentale del nostro secolo e nella scarsissima attenzione che si è prestata al secondo di essi, si colloca oggi la preoccupazione di quello che giustamente può essere detto il compito di «rieducare ai sacramenti».⁵¹

La coscienza fondamentale da maturare – anche per un fruttuoso lavoro ecumenico – deve ricordare, con Kierkegaard, che vi sono cose in cui «propriamente ogni generazione deve ricominciare da capo», in cui una generazione non può fare nulla al posto della successiva: a veder bene, il sacramento è proprio il segno di una tale consapevolezza, per cui la «storia» non è riducibile alla sola coscienza storica, al solo sapere storico strutturato, alla sola progressiva «autoevidenza dei principi», ma deve essere intesa prima di tutto come il succedersi di generazioni, con sottilissimi e delicatissimi legami tra di esse: per i quali un semplice gesto, accompagnato da poche parole e da qualche silenzio, vale come *medium* che assicura la possibilità e insieme la realtà della comunicazione della grazia.

⁵¹ Cfr. P. SEQUERI, «Ma che cos'è questo per tanta gente?». *Itinerario rieducativo al sacramento cristiano*, Milano 1990, che è libretto quasi di edificazione e di catechesi iniziale, ma con lucidissime analisi contestuali.

Sotto questa luce, l'itinerario ecumenico appare come un percorso necessariamente determinato, ossia una via verso una comunione di tradizioni determinate. La determinazione storica, con tutto il suo peso, si lascia spesso interpretare come uno ostacolo: di qui la tendenza (mistica e gnostica) a depurare la fede da ogni elemento positivo per rendere possibile la intesa, tra ogni uomo e con ogni vivente.⁵² Ma è bene chiedersi: su che cosa può avvenire alla fine tale intesa? La sensazione è che a quel punto contino solo più le forme, purché del tutto private di ogni pur minimo contenuto. Uno Spirito che sia semplicemente togliimento di ogni contenuto non è il principio dell'ecumenismo cristiano, ma la premessa per l'oblio di ogni cristianesimo. Non il «minimo comun divisore», ma – per dir così – il «massimo comune multiplo» è la prospettiva che l'ecumenismo è tenuto a perseguire per il futuro. In tale prospettiva i sacramenti non possono essere pensati per via del togliere, arretrando al loro livello «puramente» riflesso, ma per via del mettere, assumendo in pieno e più adeguatamente tutto il loro spessore di mediazione tra antropologico e teologico, e non stilizzandoli come pallide immagini di un contenuto concettualmente (ma vanamente) dominato in anticipo.

In tal senso deve essere compresa la possibilità di intenderli prima di tutto *in genere ritus* e successivamente (altrettanto necessariamente) anche *in genere signi*. Il significato di tale «priorità rituale», come caratteristica della dimensione sacramentale e come garanzia della sua possibilità comunicativa, può costituire un pungolo straordinariamente efficace per il lavoro di approfondimento ecumenico sui sacramenti delle chiese cristiane in cammino all'inizio del nuovo millennio.

⁵² Tipica, sotto questo punto di vista, è la tesi esposta in M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Casale Monferrato 1996, dove ogni determinazione è vista con radicale sospetto.