

I contributi pubblicati nella rivista “Sacramentaria & Scienze religiose” sono sottoposti alla procedura di *peer review*, secondo il criterio del doppio cieco (*double blind*), che ne attesta la qualità e validità scientifica.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO (ANCONA)

aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

ISSR MARCHIGIANO *REDEMPTORIS MATER* (ANCONA)

collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

Direttore e responsabile scientifico

Mario Florio.

Consiglio di redazione

Massimo Regini, Roberto Cecconi, Davide Barazzoni, Sebastiano Serafini
Giovanni Frulla, Leonardo Pelonara, Gaetano Tortorella, Giovanni Varagona
(docenti dell'ITM e dell'ISSR).

Comitato scientifico internazionale

Luigi Alici (Italia), Università di Macerata.

Christof Betschart (Svizzera), Pontificia Facoltà Teologica Teresianum.

Andrea Bozzolo (Italia), Pontificia Università Salesiana.

Pasquale Bua (Italia), Istituto Teologico Leoniano (Anagni).

Riccardo Burigana (Italia), Centro di Studi per l'Ecumenismo in Italia (Firenze).

Carla Canullo (Italia), Università di Macerata.

Ioan Chirila (Romania), Facoltà Teologica Università Babeş Bolyai, Cluj Napoca.

Piero Coda (Italia), Istituto Universitario Sophia (Firenze).

Emmanuel Falque (Francia), Institut Catholique de Paris.

Roberto Nardin (Italia), Pontificia Università Lateranense.

Lucia Panzini (Italia), Istituto Teologico Marchigiano (Ancona).

Jean Louis Ska (Belgio), Pontificio Istituto Biblico.

S. E. Yannis Spiteris (Grecia), Pontificia Università Lateranense.

Natalino Valentini (Italia), Istituto Studi Ecumenici San Bernardino (Venezia).

Lubomir Žák (Slovacchia), Facoltà di Teologia, Palacký Univer. (Rep. Ceca).

Consulente linguistica

Debora Carlacchiani.

Progetto grafico della copertina

Raffaele Marciano.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

61

Come sta la Teologia sacramentaria?
How is the Sacramental Theology doing?

ANNO XXXIII / 2024 - N. 1

Cittadella Editrice - Assisi

Contatti: *Direzione generale, Redazione e Amministrazione*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
teologiamarche@gmail.com

Contatti: *Direzione editoriale*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
redazioneitm@gmail.com

Abbonamento annuo per l'Italia € 40 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate IBAN IT70 R010 3002 6100 0006 3228 884;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2023".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2023".

Volume singolo per l'Italia € 20. Volume singolo per l'estero € 30.

Numero pubblicato con il contributo del
Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose
della Conferenza Episcopale Italiana.

Immagine di copertina: *Moltiplicazione dei pani e dei pesci*,
Basilica di Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna.
www.wikimedia.org. Elaborazione grafica di un dettaglio

Finito di stampare da
Grafiche VD srl - Città di Castello (PG)
info@grafichevd.com

INDICE

Editorial	Pag. 9
Editoriale	» 11

SEZIONE *SACRAMENTARIA*

Atti del Convegno nazionale per Docenti di Sacramentaria e Liturgia del primo ciclo di studi di Teologia e Scienze Religiose

COME STA LA TEOLOGIA SACRAMENTARIA?
Metodologie, programmi, manuali e pratiche di insegnamento
al primo ciclo della formazione teologica e di scienze religiose

Ancona, 4-5 settembre 2023

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO
ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DELLE MARCHE

PRESENTAZIONE

Massimo Regini	» 15
----------------	------

APERTURE

COME STA LA TEOLOGIA SACRAMENTARIA?

HOW IS SACRAMENTAL THEOLOGY DOING?

Angelo Lameri	» 17
---------------	------

LA QUESTIONE DEL METODO IN SACRAMENTARIA SPECIALE.

L'EMERGENZA DELL'ISTANZA LITURGICA

IN ALCUNI RECENTI MANUALI DI TEOLOGIA EUCARISTICA

THE QUESTION OF METHOD IN SPECIAL SACRAMENTAL THEOLOGY.

THE EMERGENCE OF THE LITURGICAL ISSUE IN A FEW RECENT MANUALS

ON EUCHARISTIC THEOLOGY

Pasquale Bua	» 33
--------------	------

ESPERIENZE

L'INSEGNAMENTO DELLA SACRAMENTARIA A VERONA

THE TEACHING OF THE SACRAMENTARY IN VERONA

Luigi Girardi

Pag. 61

VERSO UN'ESPERIENZA VIVA DEL MISTERO.

L'INSEGNAMENTO DELLA TEOLOGIA LITURGICO-SACRAMENTARIA
NEL I CICLO DI TEOLOGIA NELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

TOWARD A LIVING EXPERIENCE OF THE MYSTERY.

THE TEACHING OF LITURGICAL-SACRAMENTAL THEOLOGY
IN THE BACHELOR OF THEOLOGY AT THE PONTIFICAL UNIVERSITY
OF THE HOLY CROSS

Fernando López-Arias

» 75

L'INSEGNAMENTO DELLA SACRAMENTARIA ALL'ITM (ANCONA).
IL METODO MISTAGOGICOTEACHING SACRAMENTAL THEOLOGY AT ITM (ANCONA).
THE MYSTAGOGICAL METHOD

Giovanni Frausini

» 89

ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE
GIOVANNI PAOLO I (VENETO ORIENTALE)HIGHER INSTITUTE OF RELIGIOUS SCIENCES
GIOVANNI PAOLO I (EASTERN VENETO)

Roberto Bischer

» 97

ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE
REDEMPTORIS MATER (ANCONA)*REDEMPTORIS MATER* HIGHER INSTITUTE
OF RELIGIOUS SCIENCES (ANCONA)

Viviana de Marco

» 105

QUESTIONI APERTE

RELAZIONE DEL LABORATORIO TEMATICO

1. SACRAMENTARIA FONDAMENTALE / GENERALE

THEMATIC WORKSHOP REPORT

1. FUNDAMENTAL / GENERAL SACRAMENTARY

Leonardo Pelonara

Pag. 111

RELAZIONE DEL LABORATORIO TEMATICO

2. SACRAMENTARIA SPECIALE

THEMATIC WORKSHOP REPORT

2. SPECIAL SACRAMENTARY

Giovanni Frausini

» 115

ALLEGATO AL SECONDO LABORATORIO

STATO DELLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA

PROPOSTE DI “INTEGRATORI” PER UNA “BUONA SALUTE”

STATE OF SACRAMENTARY THEOLOGY

PROPOSALS OF “SUPPLEMENTS” FOR “GOOD HEALTH”

Salvatore Giuliano

» 119

ORIZZONTI

ALCUNI APPUNTI PER PROSEGUIRE IL DIALOGO

Mario Florio

» 127

A FEW NOTES TO KEEP THE DIALOGUE GOING ON

Mario Florio

» 133

SEZIONE *SCIENZE RELIGIOSE*

ARTICOLI

OSSA E SANGUE.

NOTE SU ALCUNE CONCEZIONI E PRASSI MAGICO-RELIGIOSE

RELATIVE ALLA MORTE

BONES AND BLOOD.

NOTES ON SOME MAGICAL-RELIGIOUS CONCEPTIONS

AND PRACTICES RELATIVE TO DEATH

Michele Carmine Minutiello

» 141

IL CRISTIANO NEL MONDO. TRA OBBEDIENZA ALLA LEGGE DI DIO
E LIBERTÀ NELLE SCELTE INDIVIDUALI

THE CHRISTIAN IN THE WORLD. BETWEEN OBEDIENCE TO THE
LAW OF GOD AND FREEDOM IN INDIVIDUAL CHOICES

Roberto Tamanti

Pag. 157

LINGUAGGIO, COMUNICAZIONE E ANNUNCIO.
LA SFIDA DELLA POSTMODERNITÀ
ALLA COMUNICAZIONE DELLA FEDE

LANGUAGE, COMMUNICATION AND ANNOUNCEMENT.
THE CHALLENGE OF POSTMODERNITY
TO COMMUNICATION OF FAITH

Gaetano Tortorella

» 175

L'ANNUNCIAZIONE NELLE INTERPRETAZIONI
DI SAVINIO, GIULIANI E PISTOLETTO

THE ANNUNCIATION IN THE INTERPRETATIONS
OF SAVINIO, GIULIANI AND PISTOLETTO

Gilberto Marconi

» 197

SEZIONE *RECENSIONI*

Recensioni area liturgica e sacramentaria

» 213

Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare

» 219

EDITORIAL

This 61st issue of the Review is primarily characterized by a first monographic part in the *Sacramental Theology* Section devoted to the collection of the Proceedings of the last National Conference for Teachers of Liturgy and Sacramental Theology of the Theological Faculties, Aggregated and Affiliated Theological Institutes, Theological Studies and Higher Institutes of Religious Sciences on the theme *How is Sacramental Theology doing? Methodologies, Programs, Manuals and Teaching Practices in the First Cycle of Theological Education and Religious Sciences*, a Conference promoted by the Theological Institute of the Marche Region (aggregated to the Faculty of Theology of the Pontifical Lateran University) and the Higher Institute of Religious Sciences of the Marche Region, held in Ancona on September 4-5, 2023.

A second part, in the *Religious Sciences* Section, presents four essays that develop a path of in-depth study in a miscellaneous and multidisciplinary key, starting from Art History, with a study on the Annunciation interpreted by three 20th-century artists (Prof. Gilberto Marconi), continuing with the History of Religions and the theme of death in some religious and cultural practices and visions (Prof. Carmine Minutiello), then moving on to an essay on Theology of Communication in the post-modern cultural context (Prof. Gaetano Tortorella) and landing on a study in a Moral Theology key on the complex relationship between freedom and ethical norms in the context of today's great changes (Prof. Roberto Tamanti). Completing the volume are a few reviews on the two sections of the Magazine.

* * *

I may not go any further in this *Editorial* except to say something helpful to read the first part related to the Proceedings of the Conference and to hint at future new developments.

I would like to emphasize indeed that I tried to present as fully as possible the contributions that emerged during the proceedings, with the collaboration of colleagues involved in various ways, in addition of course to the two opening lectures and the contributions relating to teaching experiences in five Italian centers of formation in both Theology and Religious Sciences. Readers will realize this as they gradually progress in reading the various texts, which should be placed side by side where possible, respecting the sequence of the

proceedings of the Conference itself, faithfully reflected in the sequence proposed in this publication.

The evening spent together visiting some eminent sites in the historic center of Ancona led us to its Cathedral where we enjoyed the beautiful view of the sunset lights on the Adriatic coast, from the panoramic balcony in front of St. Ciriaco, after visiting and admiring the treasures of Christian art preserved in the Cathedral itself.

Sincere thanks to those who believed in the planning of the Conference and contributed to its realization: to the teaching staff of the ITM and the ISSR of Ancona with their respective Directors, to the speakers for the care they took in preparing and presenting their valuable speeches, to each of the approximately thirty lecturers from various Italian seats who participated, and to the Faculty of Theology of the Pontifical Lateran University who approved and supported the project.

The focus of the Conference on the teaching of Sacramental Theology and Liturgy in the first cycle of studies in Theology and Religious Sciences seems to me (and us) to have hit a very important target, especially in relation to the world of students and their formation. This work deserves to be further developed; therefore after this first step we are thinking of a next conference dedicated to the question *Where is Sacramental Theology going?*

In the meantime, I hope that the world of scholars and teachers *in re sacramentaria et liturgica* will benefit from the contribution of study and reflection offered by the Proceedings published in this issue of the Review. The next Issue, No. 62, is already in preparation and will be dedicated to the Jubilee of 2025, which is now approaching.

Mario Florio
Scientific Director

EDITORIALE

Questo N. 61 della Rivista si caratterizza innanzitutto per una prima parte monografica nella Sezione *Sacramentaria* dedicata a raccogliere gli Atti del recente Convegno Nazionale per Docenti di Liturgia e Sacramentaria delle Facoltà Teologiche, Istituti Teologici Aggregati ed Affiliati, Studi Teologici e Istituti Superiori di Scienze Religiose sul tema *Come sta la teologia sacramentaria? Metodologie, programmi, manuali e pratiche di insegnamento al primo ciclo della formazione teologica e di scienze religiose*, Convegno promosso dall'Istituto Teologico Marchigiano (aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense) e dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose delle Marche e svoltosi in Ancona nei giorni 4-5 settembre 2023.

Una seconda parte, nella Sezione *Scienze Religiose*, presenta quattro saggi che sviluppano in chiave miscelanea e multidisciplinare un percorso di approfondimento che inizia dalla Storia dell'Arte con uno studio sull'annunciazione interpretata da tre artisti del Novecento (Prof. Gilberto Marconi), prosegue con la Storia delle Religioni sul tema della morte in alcune prassi e visioni religiose e culturali (Prof. Carmine Minutiello) per poi passare ad un saggio di Teologia della comunicazione nel contesto culturale postmoderno (Prof. Gaetano Tortorella) ed arrivare ad uno studio in chiave Teologico morale sul complesso rapporto tra libertà e norme etiche nel quadro dei grandi cambiamenti attuali (Prof. Roberto Tamanti). Il volume si conclude con alcune recensioni relative alle due Sezioni della Rivista.

* * *

Non intendo prolungarmi oltre in questo *Editoriale* se non per dire qualcosa di utile per la lettura della prima parte, quella relativa agli Atti del Convegno e accennare a futuri nuovi sviluppi.

Mi preme infatti sottolineare che ho cercato, con la collaborazione dei colleghi coinvolti a diverso titolo, di presentare il più integralmente possibile i contributi emersi durante i lavori, oltre ovviamente alle due relazioni di apertura e ai contributi relativi alle esperienze di docenza in cinque centri italiani di formazione sia teologica che di scienze religiose. Il lettore se ne accorgerà progredendo gradualmente nella lettura dei vari testi che andrebbero accostati, ove possibile, rispettando la successione dello stesso svolgimento del Convegno rispecchiata fedelmente nella sequenza proposta in questa pubblicazione.

La serata passata insieme con la visita ad alcuni luoghi eminenti del centro storico di Ancona ci ha portati alla sua Cattedrale per gustare dal balcone panoramico davanti a S. Ciriaco la splendida visione delle luci del tramonto sulla costa adriatica dopo avere visitato e ammirato i tesori dell'arte cristiana custoditi nella stessa Cattedrale.

Un sincero grazie a chi ha creduto alla progettazione del Convegno e ha contribuito alla sua attuazione: al corpo docente dell'ITM e dell'ISSR di Ancona con i loro rispettivi Direttori, ai relatori per la cura nella preparazione e presentazione dei loro preziosi interventi, a ciascuno dei circa trenta docenti provenienti da varie sedi italiane che hanno partecipato e alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense che ha approvato e supportato il progetto.

L'attenzione rivolta dal Convegno alla didattica della Teologia Sacramentaria e della Liturgia nel primo Ciclo degli studi di Teologia e Scienze Religiose mi (e ci) sembra aver centrato un obiettivo davvero importante soprattutto in relazione al mondo degli studenti e alla loro formazione. Questo lavoro merita di essere ulteriormente sviluppato e così dopo questo primo *step* si sta pensando ad un prossimo Convegno dedicato alla domanda *Dove va la teologia sacramentaria?*

Nel frattempo mi auguro che il mondo degli studiosi e docenti *in re sacramentaria et liturgica* possa avvalersi del contributo di studio e riflessione offerto negli Atti pubblicati in questo Numero della Rivista. Il prossimo Numero 62, già in fase di preparazione, sarà dedicato al Giubileo del 2025 ormai alle porte.

Mario Florio
Responsabile scientifico

SEZIONE *SACRAMENTARIA*

**Atti del Convegno nazionale per Docenti di Sacramentaria e Liturgia
del primo ciclo di studi di Teologia e Scienze Religiose**

COME STA LA TEOLOGIA SACRAMENTARIA?

*Metodologie, programmi, manuali e pratiche di insegnamento
al primo ciclo della formazione teologica e di scienze religiose*

Ancona, 4-5 settembre 2023

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO
ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DELLE MARCHE

PRESENTAZIONE

Massimo Regini

Presentiamo nella nostra rivista gli Atti del Convegno organizzato dal nostro Istituto Teologico Marchigiano indirizzato ai Docenti di Teologia Sacramentaria e Liturgia delle varie Facoltà teologiche italiane, degli Istituti aggregati o affiliati e degli Istituti di Scienze Religiose, sul tema: “Come sta la Teologia sacramentaria?”. Il Convegno aveva come obiettivo quello di offrire un momento di confronto sulle pratiche di docenza in atto in sacramentaria nel corso istituzionale delle nostre Facoltà e Istituti.

Secondo la prospettiva propria dei vari interventi ascoltati, lo sguardo si è rivolto alla lettura, in chiave critica e comparativa, delle varie prassi vigenti tanto nelle Facoltà Teologiche, Istituti o Studi Teologici come nei molti ISSR presenti in Italia. Da qui l'angolatura specifica del Convegno, attento al piano del metodo e della didattica.

Forse la novità più evidente del Convegno è stata proprio il fatto che si è rivolto ad un ambito della teologia, quello sacramentale, non sempre oggetto di una particolare attenzione nella ricerca teologica e nei metodi di insegnamento, mentre l'attualità della prassi ecclesiale, ancora fortemente sacramentale, e gli interrogativi legati a tale prassi come la fede dei battezzati e la ministerialità ecclesiale, richiedono certamente una luce nuova e un coraggio teologico in questo ambito specifico della teologia sacramentaria, a partire dal suo insegnamento nel contesto delle diverse discipline teologiche.

Questo sembra essere più che mai il tempo dell'annuncio della fede e della sua celebrazione, per giungere alla proposta di percorsi mistagogici della fede, temi questi che pongono al centro della riflessione teologica la qualità dell'insegnamento della teologia sacramentaria.

Crediamo che promuovere lo studio e l'approfondimento scientifico della teologia, come anche l'indispensabile comunicazione della «sapienza teologica» attraverso un insegnamento condiviso e organico delle discipline teologiche, possa contribuire all'opera di evangelizzazione della «Chiesa in uscita», secondo gli orientamenti della Lettera enciclica *Lumen fidei*, dell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* e della Costituzione apostolica *Veritatis gaudium*.

Con questa iniziativa del nostro Istituto Teologico Marchigiano si è cercato, almeno come un segno, quasi un sacramento, di promuovere l'indicazione offerta dal Magistero di fare “rete” fra gli Atenei, un'esperienza che potremmo definire un «cenacolo teologico».

La sacramentaria guarda ai momenti fondamentali della vita, attraverso i gesti e i segni che ne fanno un'esperienza pasquale. Ci anima in questi nostri percorsi teologici, proprio per il loro specifico sacramentale, il desiderio di una

teologia che diventi *gusto per la vita*, sapienza per i passi dell'esistenza, capace di illuminare l'intelligenza e cuore dei fedeli, senza rinunciare ad essere anche una testimonianza critica, che giustifichi la bellezza e la necessità di riscoprire il dono della vita in Cristo.

Questo progetto risponde, inoltre, al desiderio di fare teologia in modo sinodale, promuovendo tra i teologi la capacità di ascoltare, dialogare, discernere e integrare la molteplicità e varietà delle istanze e degli apporti.

Prof. Massimo Regini
Direttore Istituto Teologico Marchigiano

COME STA LA TEOLOGIA SACRAMENTARIA?

HOW IS SACRAMENTAL THEOLOGY DOING?

Angelo Lameri*

Abstract

The article takes its cue from a provocative statement by the theologian G. Colombo on the chaotic state of sacramental theology. The fundamental elements for a fruitful method in sacramental theology are then analysed. The insights of *Sacrosanctum Concilium*, *Optatam totius* and the recent apostolic constitution *Veritatis gaudium*, lead to the valorisation of a transdisciplinary approach.

* * *

L'articolo, prendendo spunto da una provocatoria affermazione del teologo milanese G. Colombo sullo stato caotico della teologia sacramentaria, si propone di analizzare gli elementi fondamentali per un metodo fecondo in teologia sacramentaria. Le intuizioni di *Sacrosanctum Concilium*, *Optatam totius* e della recente costituzione apostolica *Veritatis gaudium*, conducono a valorizzare un approccio transdisciplinare.

1. Un «stato caotico» della sacramentaria?

Il titolo di questo Convegno è formulato con una domanda: *Come sta la teologia sacramentaria?* La questione, così posta, sembrerebbe richiedere un'attenta diagnosi ed eventualmente l'individuazione di una terapia da applicare per giungere a risultati fecondi o quanto meno promettenti¹. Già il primo passo non appare semplice, almeno se raccogliamo la provocazione che il teologo

* Professore ordinario di Liturgia e sacramentaria generale, Pontificia Università Lateranense.

¹ Sulla questione cfr. anche un nostro precedente intervento a una tavola rotonda presso la Pontificia Università della Santa Croce: A. LAMERI, *Prospettiva liturgica*, in A. S. SÁNCHEZ-GIL (a cura), *Sacramenti e diritto. I sacramenti come diritti e come sorgente di diritto*, EDUSC, Roma 2022, pp. 289-294.

milanese Giuseppe Colombo aveva formulato un paio di decenni orsono, quando ha definito *caotico* lo stato della teologia sacramentaria, *caos* prodotto dai teologi sistematici. Scriveva:

Sotto un'apparente sintonia linguistica, essa [la teologia sacramentaria] è in realtà frantumata senza possibilità non solo d'intesa, ma di confronto. Inutile chiedersi qual è la sacramentaria oggi dominante o quali sono le sacramentarie oggi concorrenti. Ciascuno produce la propria, senza curarsi di confrontarsi con le altre. D'altro lato le differenze non sono di semplice dettaglio, ma investono l'intero impianto teologico. La sacramentaria è infatti diventata presuntuosamente, ma senza fondamento, la «fondamentale». La vicenda è particolarmente triste perché si è consumata nello spazio di una sola generazione².

Egli proponeva anche una terapia, suggerendo di trasferire il tema ai liturgisti, i quali – sempre a suo parere – apparirebbero meno esposti a subordinare il “mistero” alla “cultura”, proprio per la loro attenzione alla celebrazione più che alla speculazione.

Senza lasciarci scoraggiare dall'iperbole del teologo milanese e prima di abbracciare acriticamente la sua proposta terapeutica, tentiamo di cogliere in breve qualche aspetto fondamentale e alcune linee di tendenza. Già alcuni tentativi di sintesi e di lettura della riflessione contemporanea sono noti. Achille Maria Triacca³ osservava come le visuali sacramentarie fatte proprie dal Vaticano II abbiano aperto ampi orizzonti, operando il superamento di una comprensione dei sacramenti puramente moralistica (condizioni per una lecita e valida celebrazione e partecipazione), o semplicemente strumentalistica (mezzi di santificazione), o strettamente rubricistica. Egli ha individuato diverse chiavi di lettura attraverso le quali presentare le linee di tendenza attuali: classica, sacramentale o simbolica, storico-salvifica, personalista, verbale, liberatrice, unitaria, pneumatologica. La rivista *Theological Studies*⁴ nel 1994 ha dedicato parte di un suo quaderno all'analisi delle maggiori correnti della teologia sacramentaria, collocate nel loro contesto teologico più ampio: dalla teologia della liberazione a quella femminista, al più articolato approccio dell'epoca postmoderna. Andrea Grillo⁵ si propone invece di assumere come chiave interpretativa il rapporto tra teologia

² G. COLOMBO, *Prefazione*, in A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, Las, Roma 1999, p. 5.

³ A. M. TRIACCA, *Sacramenti*, in M. MIDALI - R. TONELLI (a cura), *Dizionario di pastorale giovanile*, LDC, Leumann 1992, pp. 831-838.

⁴ R. A. DUFFY - K. W. IRWIN - D. N. POWER, *Current Theology. Sacramental theology: a review of literature*, in «Theological Studies» 55 (1994), pp. 646-705.

⁵ A. GRILLO, *Liturgia e sacramenti*, in G. CANOBBIO - P. CODA (a cura), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. II. *Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 411-481.

dei sacramenti e rito. Andrea Bozzolo⁶ preferisce articolare la sua presentazione attorno ad alcune aree linguistiche, in particolare quella tedesca e quella francese, attirando l'attenzione su alcuni nodi teorici individuati: sacramentalità, simbolo e rito. Soprattutto in relazione al primo nodo egli propone di individuare alcuni modelli: sacramentalità della fede, della rivelazione, della Chiesa e della Parola, di Gesù Cristo e dell'incontro. Non è difficile individuare gli autori di riferimento a cui egli rimanda. Sergio Ubbiali⁷, con un'attenzione di natura sistematica e teologico-fondamentale, analizza diversi progetti di teologia sacramentaria alla luce della prospettiva con cui essi declinano il rapporto tra azione sacramentale e teoria del sapere⁸. Potremmo inoltre individuare alcuni snodi tematici trasversali alle varie classificazioni, quali per esempio il rapporto con la cristologia e l'ecclesiologia, con la teologia fondamentale in relazione all'atto di fede, con l'antropologia, soprattutto in chiave personalista. Anche in questo caso però emerge più la differenza degli approcci rispetto a una convergenza che rimane puramente nominale. La questione cristologica infatti è affrontata in modo completamente diverso da Schillebeeckx, che passa attraverso la filosofia/fenomenologia della religione privilegiando la categoria esistenziale dell'incontro, rispetto agli approcci liberazionisti, dove i sacramenti, intesi come simboli di libertà, divengono luogo di contestazione delle ingiustizie che Cristo nuovamente condanna nell'oggi, come aveva già condannato nella sua vita terrena. Il riferimento ecclesiologico è molto diverso in Rahner rispetto ad alcuni approcci recenti, che privilegiano una lettura pneumatologica dell'agire sacramentale della Chiesa, passando attraverso la celebrazione dell'Eucaristia. A questo proposito in una sua recentissima pubblicazione il giovane teologo Gabriele Bernagozzi si propone di allargare la comprensione della teologia liturgico-sacramentale al campo ecclesiologico, mettendo al centro l'azione del Paraclito nei confronti della Chiesa a partire dalla celebrazione Eucaristica. La Terza Persona della SS. Trinità appare così come co-istituente la comunità ecclesiale e realizzatrice della comunione e dell'unità della Chiesa⁹. Sono semplicemente riferimenti di carattere esemplificativo che vogliono illustrare quello stato caotico sopra evocato, che però non è da intendersi nel senso di confuso o disordinato, quanto piuttosto di disorganico, cioè in attesa di nuove intuizioni che possano creare armonia tra proposte legittimamente diverse.

⁶ A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, Las, Roma 1999. Cfr. anche A. BOZZOLO, *La sacramentaria del novecento. Modelli teologici a confronto*, in «Rivista Liturgica» 94 (2007), pp. 331-348.

⁷ S. UBBIALI, *Sacramentaria*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (a cura), *Teologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 1388-1413.

⁸ Già in precedenza il nostro autore aveva esplicitato il valore del ricorso al rito per cogliere la natura del sacramento. cfr. S. UBBIALI, *Liturgia e sacramento*, in «Rivista liturgica» 75 (1988), p. 314.

⁹ Cfr. G. BERNAGOZZI, *Lo Spirito e la Chiesa. Una lettura pneumatologico-ecclesiologica a partire dalle preghiere eucaristiche*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2023.

Recentemente anche l'Istituto Teologico Marchigiano in una serie di seminari, sfociati in due significative pubblicazioni¹⁰, si è occupato delle questioni del metodo in teologia sacramentaria, precisato di volta in volta come mistagogico, conciliare, fenomenologico-ermeneutico. Si giunge a una prima conclusione che indirizza verso un approccio in cui il contesto della celebrazione diventa il luogo proprio e imprescindibile per lo studio dei sacramenti. Senza peraltro dimenticare, come afferma Francesco Giacchetta, che «la sacramentaria è terra di incroci: tra liturgia e sistematica, antropologia e cristologia, scienze umane e teologia. Essa quindi, apre uno spazio che chiede ordine, ma rifiuta rigidità; domanda unità, ma pure articolazioni»¹¹. Teniamo presente questa affermazione, perché verrà in seguito ripresa e sviluppata in ciò che in embrione già contiene.

2. Il sacramento nel suo ambiente naturale: la celebrazione

Il rapporto tra liturgia e sistematica di Giacchetta e la terapia di Colombo accennata all'inizio ci indirizzano verso la celebrazione come luogo proprio dell'esistenza del sacramento e, di conseguenza, della sua comprensione¹². Il rimando alla celebrazione, oltre a poggiare su un dato di fatto inconfutabile: il sacramento non esiste in astratto, ma in quanto celebrato, suggerisce un approccio che sappia unire il momento speculativo con e a partire dall'immediatezza simbolica del rito.

La Costituzione liturgica conciliare, nel paragrafo che apre il capitolo III dedicato ai sacramenti e ai sacramentali, indica quattro obiettivi verso i quali sono finalizzati i sacramenti: la santificazione degli uomini, l'edificazione del corpo di Cristo, il culto a Dio, il fine pedagogico¹³. Due di questi obiettivi attraversano trasversalmente la Costituzione liturgica, in particolare il capitolo primo: santificazione degli uomini e culto a Dio colti nel loro inscindibile rapporto. Se il sacramento si dà in una celebrazione liturgica e questa è contemporaneamente atto di Cristo e della Chiesa, è evidente che la dimensione discendente

¹⁰ Cfr. F. GIACCHETTA (a cura), *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del metodo in teologia dei sacramenti*, Cittadella Editrice, Assisi 2008 e F. GIACCHETTA (a cura), *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo*, Cittadella Editrice, Assisi 2015.

¹¹ F. GIACCHETTA (a cura), *Grazia, sacramentalità, sacramenti*, p. 5.

¹² La prospettiva oggi è ampiamente condivisa. Basti citare l'ultimo manuale in ordine di tempo pubblicato in Italia nel quale l'autore fin dalle prime pagine afferma che il teologo sistematico «non può presentare il senso teologico dei sacramenti prescindendo totalmente dal modo in cui essi vengono celebrati: la celebrazione infatti costituisce il termine di confronto per qualsiasi teoria teologica sui sacramenti». P. CASPANI, *L'agire sacramentale. Linee di teologia sacramentaria generale*, Cittadella Editrice, Assisi 2023, qui, p. 7.

¹³ SC 59.

(santificazione) non può essere separata da quella ascendente (culto)¹⁴. L'unità e l'integrazione delle due dimensioni sono conseguenza del modo di concepire la liturgia non soprattutto come "dovere" dell'uomo virtuoso e della Chiesa di rendere a Dio l'adorazione dovuta, ma come partecipazione all'azione sacerdotale di Cristo, che dona la salvezza, e condivisione di quella lode al Padre eternamente cantata nelle sedi celesti e che il Figlio, nella sua incarnazione, ha introdotto su questa terra, associando a sé la comunità degli uomini¹⁵. Si va quindi nella direzione del superamento della dissociazione del sacramento in quanto celebrato dal sacramento spiegato teologicamente nelle sue componenti di materia e forma, che a partire dalla Scolastica ha condotto a individuare nel rito, e quindi a separare, ciò che è essenziale – *ad validitatem* – e ciò che sono invece le cerimonie *ad sollemnitatem*, ritenute spesso un semplice ornamento¹⁶. La teologia dei classici manuali preconciliari di sacramentaria si muove proprio in questa prospettiva, per cui quando si tratta dei sacramenti non si fa riferimento al culto e quando si pensa al culto i sacramenti sono a esso per lo più estranei, perché la dimensione ascendente-culto è considerata nel contesto della teologia morale e quella discendente-santificazione in relazione e in continuità con la cristologia e in specie con la teologia della giustificazione¹⁷. In realtà il culto è già santificazione, perché in ultima istanza è lasciarsi trasformare dell'azione di Dio che si attua nell'azione umana. A questo proposito J. Ratzinger osservava che la forma essenziale del culto cristiano è «eucaristia», rendimento di grazie, dove l'uomo si lascia invadere di doni, dove

noi non glorifichiamo Iddio offrendogli qualcosa di presumibilmente nostro – quasi che ciò non fosse già per principio suo! –, bensì facendoci regalare qualcosa di Suo, e riconoscendolo così come l'unico Signore. Lo adoriamo lasciando cadere la finzione d'un campo in cui noi saremmo in grado di presentarci a lui come contrattori autonomi, mentre in realtà noi possiamo esi-

¹⁴ A tal proposito è sufficiente riportare la conclusione di SC 7: «Giustamente perciò la liturgia è considerata come l'esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo. In essa, la santificazione dell'uomo è significata per mezzo di segni sensibili e realizzata in modo proprio a ciascuno di essi; in essa il culto pubblico integrale è esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra. Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun'altra azione della Chiesa ne uguaglia l'efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado».

¹⁵ Cf. SC 8 e 83.

¹⁶ Sul tema cf. Cf. A. LAMERI, *Il rapporto tra teologia liturgica e teologia dei sacramenti*, in «*L'ateranum*» 79 (2013), pp. 125-136 e C. SCORDATO, *Rapporto tra liturgia e teologia: il modello della scolastica*, in «*Rivista liturgica*» 94 (2007), pp. 376-392.

¹⁷ Cf. il Concilio di Trento che lega i canoni sui sacramenti a quelli sulla giustificazione: «Per completare la salutare dottrina della giustificazione, promulgata nella precedente sessione con il consenso unanime di tutti i padri, è sembrato logico trattare dei santissimi sacramenti della Chiesa, mediante i quali ogni vera giustizia ha inizio o viene aumentata, se già iniziata, o è recuperata, se perduta» (DH 1600).

stere soltanto in lui e in derivazione da lui. Il sacrificio cristiano non consiste in un dare a Dio ciò che Egli non avrebbe senza di noi, bensì nel nostro farci completamente ricettivi nei suoi confronti e nel lasciarci integralmente assorbire da lui. Permettere a Dio di operare su di noi: ecco la quintessenza del sacrificio¹⁸.

Alla luce di queste considerazioni possiamo comprendere la prospettiva di *Sacrosanctum Concilium*, che rifugge ogni dicotomia tra santificazione dell'uomo e adorazione di Dio, infatti:

l'uomo nella celebrazione del sacramento si incontra con Dio in Cristo e in questo incontro la sua vita prende la forma del Vangelo, così da essere trasformata e divenire sacrificio vivente, culto gradito a Dio nella costante ricerca della sua volontà¹⁹.

Lo stesso paragrafo di *Sacrosanctum Concilium* sopra citato accenna anche all'efficacia dei sacramenti che «conferiscono certamente la grazia», chiara allusione all'*ex opere operato* del Concilio di Trento. L'aspetto degno di nota qui è il fatto che l'efficacia dei sacramenti non viene spiegata attraverso le categorie scolastiche della causalità e della strumentalità, ma con la terminologia storico-salvifica introdotta all'inizio del capitolo primo. È dal mistero pasquale che i sacramenti attingono la loro efficacia di santificazione. Per essere più precisi il testo parla di liturgia dei sacramenti: sono i sacramenti in quanto celebrati in un'azione rituale che attingono dal mistero pasquale la loro efficacia. SC 5-7 colloca infatti la celebrazione liturgica nell'alveo della storia della salvezza²⁰. Il disegno di Dio, «il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità»²¹, si attua nella storia degli uomini, raggiunge il suo compimento nel mistero pasquale e trova la sua ri-attualizzazione sacramentale nelle azioni liturgiche della Chiesa fino al compimento escatologico. Questa chiave ermeneutica della celebrazione assunta da *Sacrosanctum Concilium* sarà fatta propria anche dagli altri documenti conciliari, come afferma L. Girardi:

Dal Vaticano II in poi, la comprensione teologico-biblica della liturgia ha segnato ogni comprensione e rilettura dell'azione liturgica: la liturgia attualizza e comunica la rivelazione divina culminata in Cristo e tale rivelazione è compresa come "storia della salvezza". Il modo di intendere la liturgia presuppone questo modo di intendere la divina rivelazione. Ci sono delle forme

¹⁸ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 229-230.

¹⁹ A. LAMERI - R. NARDIN, *Sacramentaria fondamentale*, Queriniana, Brescia 2020, p. 373. Cf. anche le pp. 197-204 e 369-373.

²⁰ Per questo aspetto cf. le nostre più ampie considerazioni in LAMERI - NARDIN, *Sacramentaria fondamentale*, pp. 236-240.

²¹ 1Tm 2,4.

di corrispondenza tra rivelazione e liturgia che fanno da sfondo alla svolta conciliare. Con il nuovo concetto di rivelazione come storia della salvezza cambia anche il concetto di liturgia come partecipazione al mistero-evento e non come risposta al mistero-dottrina e fruizione della redenzione. La liturgia diventa celebrazione del mistero²².

È in fondo la riproposizione della mistagogia dei padri della Chiesa²³ che, basata sulla lettura tipologica della Scrittura, vuole garantire non solo l'unità tra Antico e Nuovo Testamento, fondata sulla persona di Cristo, ma dilata questa prospettiva alla liturgia, per cui il sacramento è immagine/figura/imitazione dell'antitipo-Cristo di cui l'evento veterotestamentario costituisce il tipo²⁴. In sintesi la celebrazione sacramentale

è l'*actio Dei* che si presenta come storia salvifica di cui la Chiesa è parte costitutiva; entro tale storia si pongono i "riti sacramentali" del tempo attuale. Bibbia e liturgia si corrispondono a vicenda come momenti rivelativi-attuativi di un unico grande evento di salvezza nella storia, un unico grande "mysterium in figura" nella cui continuità si pone e si rende intellegibile il "sacramentum ritualis"²⁵.

In questo contesto, che ci indirizza verso il sacramento in quanto celebrato, possiamo leggere anche l'asserzione di SC 48 che, a proposito dell'Eucaristia, afferma che per *intus-legere* questo grande misero della fede è necessario passare per *ritus et preces* (SC 48). Ciò che è detto per l'Eucaristia, si può naturalmente applicare a tutto il settenario. Afferma a questo proposito S. Ubbiali:

Per una lettura appropriata della realtà del sacramento occorre postulare il primato del ricorso alla pratica ecclesiale. Poiché la Chiesa unicamente nella celebrazione conquista e percepisce ciò che il sacramento di sua natura è, la teoria del sacramento deve procedere dal rimando all'atto pratico²⁶.

In sintesi, possiamo affermare che il problema di natura metodologica riguarda il passaggio da un approccio ai sacramenti di stampo immediatamente ontologico (metafisica teologica dei sacramenti) ad uno pratico-ermeneutico, che vuole mostrare il nesso inscindibile che sussiste tra il donarsi sacramentale

²² L. GIRARDI, *Conferma le parole della nostra fede. Il linguaggio della celebrazione*, CLV-Edizioni liturgiche, Roma 1998, p. 244.

²³ Sulla mistagogia cf. in modo particolare: E. MAZZA, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica*, CLV-Edizioni liturgiche, Roma 1988 e L. GIRARDI (a cura), *La mistagogia. Attualità di una antica risorsa*, CLV-Edizioni liturgiche, Roma 2014.

²⁴ Cfr. a questo proposito G. FRAUSINI, *Il metodo mistagogico*, in F. GIACCHETTA (a cura), *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, pp. 9-117.

²⁵ C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, EDB, Bologna 1989, p. 268.

²⁶ S. UBBIALI, *Liturgia e sacramento*, in «Rivista liturgica», 75 (1988), p. 314.

della grazia e l'agire simbolico dell'uomo²⁷. Di per sé, anche la storia della teologia sacramentaria avvalora questo orientamento. Essa infatti potrebbe essere letta alla luce di una domanda di fondo, sempre latente anche nelle speculazioni ontologico-metafisiche: quale rapporto esiste tra ciò che si vede e ciò che si compie? Tra l'azione dell'uomo e l'agire di Dio? Tra ciò che è percepito dai sensi e il dono della grazia? Sia l'argomentare della mistagogia patristica, sia quello scolastico, confluito nella manualistica classica, pur con terminologie diverse (figura, immagine, segno, materia, forma, causa...) non potevano ignorare che Dio agisce nelle azioni dell'uomo, in quelle singolari azioni che sono quelle rituali, che di loro natura salvaguardano la priorità dell'agire di Dio.

3. Storia della salvezza e forma rituale

La riscoperta della liturgia come ambiente naturale della comprensione del sacramento è stata favorita anche dall'affermarsi, a partire dagli anni cinquanta del secolo scorso, della categoria di storia della salvezza, assunta poi da *Sacro-sanctum Concilium* come chiave ermeneutica della celebrazione della Chiesa. Il tema della storia della salvezza ha indotto anche ad applicare le categorie storico-salvifiche di alleanza, incontro, memoria, presenza alla teologia sacramentaria. In altre parole, il sacramento in quanto celebrato è colto come evento, superando la categoria di segno, spesso interpretata solo a livello noetico, per privilegiare quelle di simbolo e di rito che sono costitutive di una relazione che apre all'orizzonte di un senso che rimane indisponibile²⁸. In questo contesto diventa ineludibile il rendere ragione di un evento di natura rituale che dà forma alla vita cristiana e mette in atto la fede dell'uomo, che si mette in gioco lasciandosi trasfigurare dall'azione che egli compie, in realtà come destinatario della stessa. È infatti la forma rituale «che rende disponibile un'esperienza *sui generis* del mistero di Cristo e ne dispiega anche la qualità di evento fondante

²⁷ Cfr. A. BOZZOLO, *Le trasformazioni della teologia sacramentaria e il problema del metodo*, in F. GIACCHETTA, *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del metodo in teologia dei sacramenti*, Cittadella Editrice, Assisi 2008, pp. 55-63. L'autore mette qui in guardia dal rischio di far valere il recupero del pratico non come opportunità determinante per una riformulazione più adeguata dell'ontologico, ma piuttosto come un'istanza alternativa ad esso in nome di una concezione del sacramento di stampo linguistico ed ermeneutico (p. 59).

²⁸ «A differenza del segno che rimanda ad altro da sé, il simbolo invita dunque a entrare in sé e a partecipare di sé: in un ordine (di relazioni) al quale esso stesso appartiene. In questo modo istituisce un riconoscimento, un patto, un'alleanza che si estendono agli stessi fruitori del simbolo, i quali sono invitati a entrarvi, a partecipare: a riconoscersi all'interno di un comune ordine simbolico. A differenza dunque del segno – che propriamente designa e informa – il simbolo piuttosto assegna e forma un'identità e un posto all'interno di una relazione». S. BIANCU, *Il simbolo: una sfida per la filosofia*, in S. BIANCU - A. GRILLO, *Il simbolo. Una sfida per la filosofia e per la teologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, pp. 15-99, qui 77.

della fede e della vita cristiana»²⁹. Il ricorso alla liturgia non può quindi essere ricondotto al solo utilizzo dei libri liturgici come fonte per ricavarne una teologia del sacramento, ricorrendo poi alle categorie della teologia sistematica, ma, più in profondità, si tratta di rendere ragione dell'agire simbolico in ordine alla salvezza e alla relazione con la sacramentalità della rivelazione. Rivelazione e celebrazione dei sacramenti condividono infatti lo stesso orizzonte. Se la verità di Dio si rende disponibile in una *economia* nella quale interagiscono *gesta et verba* in cui i gesti/eventi non sono solo supporto esterno al contenuto delle parole, i sacramenti sono essi stessi eventi che condividono la stessa logica, essi infatti «sono ancora azioni di creazione, di chiamata, di liberazione, di santificazione, di missione, di giudizio»³⁰. Teologia liturgica e teologia sacramentaria, che nel corso dei secoli si sono tra loro progressivamente allontanate, si ricompongono così in unità, data dall'oggetto proprio, ma anche da una feconda reciprocità di metodo. G. Colombo poi affermava: «se i liturgisti devono alimentare una speranza che i sistematici hanno spento, hanno da essere di fattura originale e pregiudizialmente non succubi e ripetitivi dei sistematici; fallirebbero se concepissero la loro disciplina semplicemente applicativa della sistematica: ne assumerebbero gli errori invece di correggerli»³¹. Alla luce di queste affermazioni ci pare utile fare riferimento a un testo poco conosciuto di Romani Guardini, pubblicato esattamente un secolo fa, dedicato al metodo sistematico della scienza liturgica³². Egli intende riscattare la scienza liturgica dalla riduzione alla storia dei riti e dall'attenzione esclusiva o prevalente agli ordinamenti giuridico-rubricali. Ritene infatti importante richiamare la natura teologica della liturgia e, di conseguenza, la necessità dell'elaborazione di un metodo coerente. Il metodo della scienza liturgica deve porsi alcune domande:

Quale contenuto ideale, formale, spirituale deve desumere dalle forme liturgiche un lettore, un ascoltatore, un orante recettivo? Quale coscienza di fede, quale sentimento vitale religioso, quale deposito spirituale della Chiesa si manifesta oggi nelle singole parole, usi, oggetti liturgici e nel loro insieme?³³

In altre parole: l'oggetto della scienza liturgica sono sì i libri liturgici, l'eucologia, le azioni rituali, gli ordinamenti, ma essi vanno compresi in relazione

²⁹ Cfr. L. GIRARDI, *La scienza liturgica e l'approccio antropologico nella riflessione sul rito cristiano*, in «Credere oggi» 29 (2009), p. 75.

³⁰ ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, p. 407.

³¹ G. COLOMBO, *Prefazione*, p. 7.

³² R. GUARDINI, *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft*, in «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 1 (1921), pp. 97-108. Citeremo dalla traduzione italiana di Marta Tedeschini Lalli: R. GUARDINI, *Il metodo sistematico nella scienza liturgica*, in «Rivista Liturgica» 104 (2018), pp. 499-512. Cfr. P. TOMATIS, *Romano Guardini e il metodo della scienza liturgica*, in «Ephemerides liturgicae» 137 (2023), pp. 282-296.

³³ Id., p. 504.

alla pratica viva in quanto espressione di processi reali. Oggetto della ricerca liturgica sistematica è perciò la «Chiesa viva nella sua prassi culturale effettiva e nelle sue affermazioni vincolanti a questa connesse»³⁴. Guardini insiste molto su questa dimensione “vivente” della liturgia e quindi della singolarità del metodo di indagine da applicarsi. Solo in questa prospettiva la ricerca liturgica può collegarsi strettamente alla teologia sistematica

e studiare così la vita liturgica nei suoi contenuti dottrinali, o etici o giuridico-rubricistici. Può, ancor più, prendere in considerazione punti di vista filosofici e interessarsi dell'epistemologia liturgica, della filosofia della religione, dell'estetica liturgica. Può infine avvicinarsi al campo delle scienze umane naturali e della ricerca naturalistica, e cercare di mettere in piedi una sociologia, una pedagogia, una teoria dell'arte, una psicologia, ecc. del fatto liturgico [...]. In quest'opera, anche la scienza liturgica generale lavora in connessione con le altre scienze delle quali si trova a toccare i campi: teologia, filosofia, sociologia, scienza della religione, psicologia³⁵.

4. Multi-inter-transdisciplinarità

Sembra qui anticipato il dettato di *Sacrosanctum Concilium* 16 e di *Optatum totius* 16 sull'insegnamento della liturgia. Le parole di Guardini ci mettono inoltre in guardia da un rischio, costantemente latente, di una autoreferenzialità, perché, leggiamo sempre nelle poche e profetiche pagine del teologo milanese da cui siamo partiti,

l'unità intrinseca del discorso teologico postula la corresponsabilità delle diverse discipline e conseguentemente l'esigenza di procedere, ovviamente ciascuna secondo i propri principi, ma non nell'ignoranza rispettiva, bensì nello scambio d'informazione più completo e più puntuale, perché ogni disciplina, oltre a portare il proprio contributo alla completezza e integrità del discorso teologico, possa svolgere anche la sua funzione di vigilanza critica sulle altre discipline³⁶.

Corresponsabilità tra le diverse discipline e reciproca vigilanza critica ci indirizzano verso un nuovo approccio metodologico, espresso anche da papa Francesco nel proemio di *Veritatis gaudium*:

è senz'altro positiva e promettente l'odierna riscoperta del principio dell'interdisciplinarietà: non tanto nella sua forma “debole” di semplice multidiscipli-

³⁴ Id., p. 507.

³⁵ Id., pp. 510-511.

³⁶ G. COLOMBO, *Prefazione*, p. 7.

plinarità, come approccio che favorisce una migliore comprensione da più punti di vista di un oggetto di studio; quanto piuttosto nella sua forma “forte” di transdisciplinarità, come collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di Luce e di Vita offerto dalla Sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio (n. 4)³⁷.

Una interdisciplinarità forte come capacità di collegamenti all'interno di un sistema globale senza confini stabili tra le discipline era già stata auspicata cinquant'anni fa dallo psicologo-filosofo francese Jean Piaget che, tra i primi, ha coniato il termine transdisciplinarità³⁸. Se infatti la multidisciplinarità consente di affrontare uno stesso oggetto di studio secondo il metodo e l'approccio tipici di discipline diverse e l'interdisciplinarità può aprire nuovi ambiti conoscitivi integrati, la transdisciplinarità³⁹ «si presenta come uno spazio relazionale extra-disciplinare dove ogni sapere, aprendosi con proprio metodo e propri contenuti agli altri saperi, può collocarsi»⁴⁰.

5. *Sacrosanctum Concilium 16 e Optatam totius 16*

Nell'ambito della teologia dei sacramenti allora non si tratta riduttivamente di passare il tema dal teologo dogmatico al liturgista e nemmeno di contendersi la disciplina alla ricerca del metodo più promettente, quanto di convergere in unità, in una unità alla quale si giunge con una interdisciplinarità “forte” *quae disciplinas transcendit*. Non nel senso di scavalcare oggetto e metodo propri di ogni disciplina, ma di ricercare una sintesi oltre ogni specifica disciplina. Possiamo leggere in questa luce le indicazioni di

³⁷ «Hoc sensu iuvat prorsus et proficit quod hodie inter disciplinas nexus denuo detegitur principium, non modo in eius “debili” forma quae meram multipliciter disciplinarum respicit, qua melius attingitur et iuvatur intellectus variis ex partibus inquisitionis obiecti, verum potius in eius “forti” forma quae disciplinas transcendit, aequae atque omnes scientiae collocantur et miscentur intra spatium Lucis Vitaeque, quod Sapientia a Dei Revelatione manans suppeditat». FRANCESCO, Costituzione apostolica, *Veritatis gaudium* (8 dicembre 2018), in «Acta Apostolicae Sedis» 110 (2018), pp. 1-34.

³⁸ «Enfin, à l'étape des relations interdisciplinaires, on peut espérer voir succéder une étape supérieure qui serait “transdisciplinaire”, qui ne se contenterait pas d'atteindre des interactions ou réciprocités entre recherches spécialisées, mais situerait ces liaisons à l'intérieur d'un système total sans frontières stables entre les disciplines» J. PIAGET, *L'épistémologie des relations interdisciplinaires*, in AA.VV., *L'interdisciplinarité: problèmes d'enseignement et de recherche dans les universités*, OCDE, Paris 1972, pp. 131-144, qui 143.

³⁹ Cfr. considerazioni e la loro applicazione al concetto di persona in R. FERRI, *Per una transdisciplinarità del sapere: il caso di “persona”*, in «Lateranum» 87 (2021), pp. 447-458.

⁴⁰ C. RONDINARA, *Ontologia trinitaria ed epistemologia della transdisciplinarità*, in P. CODA - A. CLEMENZIA - J. TREMBLAY (a cura), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016, p. 58.

Sacrosanctum Concilium 16 e di *Optatam totius* 16. In questi testi conciliari vi è presente un rimando alla multidisciplinarietà, ma soprattutto un auspicio di armonica convergenza. Nella Costituzione liturgica si afferma: «I professori delle altre discipline... abbiano cura di mettere in rilievo, ciascuno secondo le intrinseche esigenze della propria disciplina, il mistero di Cristo e la storia della salvezza in modo che la loro connessione con la liturgia e l'unità della formazione sacerdotale risultino chiaramente» (SC 16). *Optatam totius* aggiunge: «si insegnino loro [agli alunni] a riconoscerli presenti [i misteri della salvezza] nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa; e inoltre essi imparino a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione, ad applicare le verità eterne alla mutevole condizione di questo mondo e comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei» (OT 16). Il mistero di Cristo, cuore della storia della salvezza, la sua presenza nella vita della Chiesa, in modo singolare nelle azioni liturgiche, la capacità di comunicarlo agli uomini contemporanei, costituiscono il luogo di convergenza che va oltre ogni disciplina. Non si tratta però di desiderare una “superdisciplina” che faccia sintesi, perché «si immagina, in fondo, che non vi sia una disciplina onnicomprensiva, o così importante da prevalere sulle altre; la visione di sintesi che la teologia può fornire non è data da una disciplina, ma dal convergere armonico (che a volte suppone anche una sana dialettica) di tutti gli approcci che sono giustificati dall'oggetto stesso»⁴¹. Non possiamo poi dimenticare che l'approccio transdisciplinare va anche oltre. Esso, secondo Christoph Theobald, invita a collocare le varie discipline nel contesto sociale dove esse si situano, che per la teologia è il legame con un corpo sociale specifico e singolare: la Chiesa. Non solo, la collocazione dei saperi nello «spazio di Luce e di Vita offerto dalla Sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio»⁴², suggerisce il fatto che se la teologia è la scienza della fede essa intercetta necessariamente la fede di coloro che la praticano⁴³. Una posizione anticipata da Guardini che invita a cogliere la liturgia come forma vivente che connette forma e contenuto, soggetto e oggetto.

Non ci dilunghiamo ulteriormente nella questione teorica, riteniamo infatti più fecondo coglierne una possibile applicazione, rivolgendoci a un'esperienza consolidata da decenni nella facoltà teologica americana del Mount Angel Seminary in Oregon, che prepara al ministero presbiterale candidati di varie diocesi dell'ovest degli Stati Uniti e accoglie anche studenti e studentesse di

⁴¹ L. GIRARDI, *Principi generali per la riforma e l'incremento della sacra liturgia*, in S. NOCETI - R. REPOLE, *Commentario ai documenti al Vaticano II, I. Sacrosanctum Concilium – Inter mirifica*, EDB, Bologna 2014, p. 121.

⁴² FRANCESCO, Lettera apostolica *Desiderio desideravi* (29 giugno 2022), n. 36.

⁴³ Cfr. CH. THEOBALD, *La théologie en contexte de transdisciplinarité. Un itinéraire d'apprendissage*, in «Revue de sciences religieuses» 95 (2021), pp. 91-144.

congregazioni religiose e laici⁴⁴. Nel 1988 la facoltà iniziò a rivedere il *curriculum* degli studi e ci si chiese come individuare un punto di riferimento perché gli studenti si potessero orientare tra le varie discipline teologiche. Per usare le parole di *Desiderio desideravi*, come orientarsi e interpretare «la mappa della scienza teologica»⁴⁵. La risposta venne individuata a partire dall'affermazione di Ireneo, ripresa al n. 1327 del *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «L'Eucaristia è il compendio e la somma della nostra fede. Il nostro modo di pensare è conforme all'Eucaristia, e l'Eucaristia, a sua volta, si accorda con il nostro modo di pensare». In altre parole la visione unificante del *curriculum studiorum* è stata individuata nell'ecclesiologia eucaristica o ecclesiologia di comunione, svolta a partire dalla celebrazione stessa dell'Eucaristia. Si è colta infatti una circolarità tra celebrazione eucaristica e i principali temi della teologia cattolica. Essi infatti hanno la loro origine ultima e il loro sempre rinnovato slancio nella celebrazione stessa. In questo modo, in un corso introduttorio al ciclo degli studi teologici, a partire dall'Eucaristia celebrata, vengono individuati otto temi fondamentali:

- l'ecclesiologia, a partire dall'assemblea liturgica radunata
- la parola di Dio e la sua comprensione nella dinamica sacramentale in cui è inserita la sua proclamazione/ascolto
- il Mistero Pasquale, che nell'insegnamento accademico è la cristologia
- Anamnesi, Epiclesi, Escatologia: è la presenza nell'oggi dell'evento salvifico del passato e al tempo stesso la prolessi nell'oggi del suo compimento escatologico
- La manifestazione del mistero trinitario nell'azione liturgica: la celebrazione dell'Eucaristia è infatti partecipazione alla vita trinitaria
- La vita morale: ciò che la Chiesa professa nel Credo e ciò che celebra nei sacramenti, richiede e rende possibile un nuovo stile di vita
- Teologia spirituale: il rapporto con Dio che si esprime nella preghiera liturgica non è un rapporto con il dio della propria immaginazione, ma con il Dio confessato, celebrato e vissuto nella Chiesa
- Teologia pastorale e missione: la Chiesa non esiste per se stessa, ma per il bene del mondo.

Siamo di fronte a una proposta minimale, ma che può offrire un'idea di come comprendere e iniziare ad applicare un metodo transdisciplinare. Qui infatti non si tratta solo di considerare l'eucaristia come *analogatum princeps* e quindi principio di intelligenza dell'economia sacramentale, ma sulla scia di una riflessione di Jean-Luc Marion, di considerare l'eucaristia come il *sito* della teologia. Il filosofo francese infatti, rileggendo l'episodio dei discepoli incam-

⁴⁴ Cfr. J. DRISCOLL, *Theology at the Eucharistic Table*, Gracewing, Leominster 2005.

⁴⁵ *Desiderio desideravi*, 36.

minati verso Emmaus, coglie nel gesto eucaristico dello spezzare il pane e del rendimento di grazie il momento nel quale il testo delle Scritture prende vita per la presenza del Verbo fatto carne, che conosce gli eventi pasquali proprio perché sofferti e vissuti nella propria carne. Per il filosofo, solo a partire dal Verbo fatto carne e riconosciuto nell'eucaristia è possibile individuare il luogo ermeneutico del teologare, perché qui il teologo entra nella comunione con il Mistero e può leggere i *verba* delle Scritture alla luce del Verbo, intendendole secondo l'intenzionalità originaria del *logos* che dice dicendosi, lasciandosi dire dal Padre nello Spirito, così come Egli lascia che la sua volontà faccia la volontà del Padre⁴⁶.

6. L'apporto del liturgista

In questa prospettiva, quale apporto può offrire il liturgista? Come in parte accennato all'inizio di questo contributo, si tratta di indagare il rapporto tra presenza del mistero di Cristo – azione rituale; agire salvifico della grazia – performatività del rito; forma rituale del sacramento – forma della vita cristiana. Il tutto nell'orizzonte sacramentale della rivelazione, che non significa applicare indiscriminatamente la categoria di sacramento a ogni realtà, cosa che la dissolverebbe in uno slogan svuotato di contenuto proprio, ma leggere la rivelazione come evento e incontro, proprio come la celebrazione del mistero di Cristo nella liturgia: l'una e l'altra si compiono infatti *gestis verbisque* (DV 2). In questo orizzonte il liturgista non trascurerà la ricerca storica e l'analisi puntuale degli *ordines* con la loro eucologia. Lo studio del "rito" infatti non può avvenire in modo astratto, ma a partire dai "riti". Egli però saprà scorgere e mostrare come la sacra Scrittura diventa voce dell'Interlocutore che interpella gli uditori, come la preghiera di lode e di invocazione diventa memoria dell'azione salvifica che si rende presente oggi grazie alla *virtus* dello Spirito Santo, perché Cristo è presente *virtute sua* nei sacramenti (SC 7), saprà infine collocare l'oggi dell'azione rituale della Chiesa in relazione feconda con la sua presenza nel mondo e come prolessi di un compimento, quando Cristo, «nostra vita, si manifesterà» (SC 8).

In altre parole, la collocazione della sacramentaria nell'ambito della riflessione liturgico-sistematica, proprio a morivo della natura di tale approccio, che non può prescindere dall'atto pratico e quindi dalla vita, può condurre a una feconda intelligenza del mistero di Cristo in una prospettiva sintetica e transdisciplinare. Non si tratta infatti di attivare una conoscenza puramente intellettuale, ma condurre a un'unità di un conoscere che al tempo stesso è amare, vivere, incontrare il mistero di Dio. Il libro del Siracide afferma:

⁴⁶ J.-L. MARION, *Du site eucharistique de la théologie*, in Id., *Dieu sans l'être*, Puf, Paris 2016⁴, pp. 197-222.

Beato l'uomo che medita sulla sapienza e ragiona con l'intelligenza, considera nel cuore le sue vie, ne penetra con la mente i segreti. La insegue come uno che segue una pista, si apposta sui suoi sentieri. Egli spia alle sue finestre e sta ad ascoltare alla sua porta. Fa sosta vicino alla sua casa e fissa un chiodo nelle sue pareti; alza la propria tenda presso di essa e si ripara in un rifugio di benessere; mette i propri figli sotto la sua protezione e sotto i suoi rami soggiorna; da essa sarà protetto contro il caldo, egli abiterà all'ombra della sua gloria (14,20-27).

Come possiamo notare, qui meditare sulla sapienza e ragionare con l'intelligenza non costituiscono un'operazione puramente intellettuale, ma fondamentalmente vitale. Non si tratta solo di penetrare con la mente i segreti di Dio, ma appostarsi sui suoi sentieri, spiare alle sue finestre, fare sosta vicino alla sua casa, alzare presso di essa la propria tenda. L'approfondimento liturgico-sistematico apre quindi l'orizzonte della mente umana e fa comprendere che penetrare i misteri di Dio significa lasciarsi da essi trasformare, perché l'orizzonte della teologia, grazie alla fede, si spalanca oltre l'orizzonte proprio della ragione umana, a comprendere le profondità che, senza la rivelazione, la ragione umana non avrebbe mai potuto sospettare⁴⁷. Da questo punto di vista non sono dunque in alternativa studio e preghiera, fare teologia e celebrare il mistero di Cristo, perché il mistero, oggetto dello studio della teologia, è in ultima analisi il "mistero personale", come lo chiamava O. Casel, cioè la persona di Gesù Cristo, contemplato nello studio, incontrato nella liturgia, amato nel fratello.

Angelo Lameri
Pontificia Università Lateranense
Piazza San Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano
lameri@pul.va

Parole chiave

Teologia sacramentaria, Liturgia, Metodo, Transdisciplinarità.

Keywords

Sacramental Theology, Liturgy, Method, Transdisciplinarity.

⁴⁷ Cfr. G. COLOMBO, *Professione "teologo"*, Glossa, Milano 1996, pp. 48-49.

**LA QUESTIONE DEL METODO IN SACRAMENTARIA SPECIALE.
L'EMERGENZA DELL'ISTANZA LITURGICA
IN ALCUNI RECENTI MANUALI DI TEOLOGIA EUCARISTICA**

**THE QUESTION OF METHOD
IN SPECIAL SACRAMENTAL THEOLOGY.
THE EMERGENCE OF THE LITURGICAL ISSUE IN A FEW
RECENT MANUALS ON EUCHARISTIC THEOLOGY**

Pasquale Bua*

Abstract

The article reviews the principle manuals of the theology of the Eucharist published in Italy after 2000: in order, Ghislain Lafont, Cesare Giraudo, Carlo Rocchetta, Pierpaolo Caspani, Helmut Hoping, Andrea Grillo. The aim of the survey, which concludes with a few summary theses, is to critically examine the outcomes of the methodological restructuring of the theology of the sacraments currently underway, a restructuring determined by the awareness that, in the case of the sacraments, the ritual dimension offers itself as an original and indispensable datum for theological understanding.

* * *

L'articolo passa in rassegna i principali manuali di teologia dell'eucaristia pubblicati in Italia dopo il 2000: nell'ordine Ghislain Lafont, Cesare Giraudo, Carlo Rocchetta, Pierpaolo Caspani, Helmut Hoping, Andrea Grillo. Lo scopo dell'indagine, che si conclude con alcune tesi riepilogative, è di esaminare criticamente gli esiti della ristrutturazione metodologica della sacramentaria speciale attualmente in corso, ristrutturazione determinata dalla presa di coscienza che, nel caso dei sacramenti, la dimensione rituale si offre come dato originario e imprescindibile per l'intelligenza teologica.

* Professore straordinario di Teologia dogmatica nell'Istituto Teologico Leoniano (Anagni).
Professore invitato nelle Pontificie Università Gregoriana e Urbaniana.

Tra i molti meriti del Movimento Liturgico c'è quello di aver dato avvio alla ricerca di un nuovo "metodo" per la sacramentaria, e ciò a partire dalla riscoperta, propiziata dallo studio delle fonti patristiche, del legame fra teologia dei sacramenti e liturgia dei sacramenti, per affrancare la prima da un orientamento ontologista e apologetico e la seconda da una concezione cerimoniale e rubricista¹. Sarebbe stato poi il Concilio Vaticano II a dare un impulso decisivo agli sforzi in atto, facendoli convergere in una più complessiva opera di rinnovamento dello statuto epistemologico della teologia².

Senza addentrarci in questi aspetti, già esplorati dalla sacramentaria *in genere*, il nostro intento è piuttosto quello di misurarne la recezione da parte della sacramentaria *in specie*, per capire se l'istanza liturgica, dopo essere stata messa a punto sotto il profilo generale, abbia concretamente suscitato un ripensamento del modo di studiare i singoli sacramenti. L'impressione è in realtà che, nonostante molti pregevoli tentativi, il passaggio dalla sacramentaria fondamentale a quella speciale non si sia ancora compiutamente realizzato, forse a causa della fisiologica resistenza della manualistica ad avventurarsi su un sentiero che appare, al tempo stesso, inesplorato e faticoso.

Testeremo quest'assunto prendendo come esempio il manuale di teologia dell'eucaristia, sacramento per il quale il ripensamento del metodo, con la pressione inevitabile che il metodo esercita sui contenuti, sembra trovarsi in uno stadio più avanzato rispetto agli altri sacramenti, nonostante anche in

¹ Cfr., fra gli innumerevoli contributi, l'ampia ricerca condotta da L. DELLA PIETRA, *Rituum forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale* (Caro salutis cardo. Studi 21), pres. A. Grillo, EMP, Padova 2012; preceduta da A. GRILLO, *La forma rituale della fede cristiana. Teologia della liturgia e dei sacramenti agli inizi del XXI secolo*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011. Rivelative dell'interesse odierno per la questione sono due raccolte di studi pubblicate a breve distanza l'una dall'altra: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, eds. G. Tangorra - M. Vergottini, Glossa, Milano 2006 (soprattutto i contributi di G. Angelini, A. Bozzolo, G. Bonaccorso, L. Girardi, A. Grillo, C. Scordato); S. UBBIALI (ed.), «La forma rituale del sacramento». Scienza liturgica e teologia sacramentaria in dialogo, Atti della XXXVII Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia (Costabissara, 24-28 agosto 2009), CLV - EL, Roma 2011 (in particolare i saggi di G. Bonaccorso, S. Ubbiali, A. Grillo, L. Girardi, A. Bozzolo, mentre C. Scordato propone una rassegna dei metodi di insegnamento della teologia dei sacramenti in Italia, soffermandosi prevalentemente sulla sacramentaria fondamentale). Queste indicazioni bibliografiche, per quanto schematiche, consentono di indovinare con facilità chi sono al momento gli autori italiani più impegnati sul campo.

² Su tali questioni l'Istituto Teologico Marchigiano, grazie al quale ha origine il presente saggio, si è in passato confrontato più volte, a partire da quando, quasi trent'anni fa, si è dotato di un indirizzo di specializzazione in teologia dei sacramenti. Cfr. i contributi raccolti in F. GIACCHETTA (ed.), *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del metodo in teologia sacramentaria* (Gestis verbisque 2), Cittadella, Assisi 2008; e in ID. (ed.), *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo. Studi seminariali dell'Istituto teologico marchigiano* (Gestis verbisque 14), pres. M. Florio, Cittadella, Assisi 2015; ai quali si può accostare M. FLORIO, *Teologia sacramentaria. Temi e questioni* (Gestis verbisque 23), postf. F. Giacchetta, Cittadella, Assisi 2020.

questo caso si osservino difficoltà e incertezze di diversa natura. Dovendo circoscrivere l'indagine nello spazio e nel tempo, ci concentreremo di seguito sui principali manuali pubblicati in Italia a partire dal Duemila. Parlando di "principali", intendiamo dire quelli che, a una rapida ricerca, risultano essere i più adottati nei cicli di studio per il baccalaureato in teologia e in scienze religiose. Parlando di "manuali", delimitiamo la ricerca alle opere pensate per offrire una sintesi complessiva della teologia eucaristica a quanti per la prima volta accostano questo sacramento dal punto di vista scientifico. Opere che si configurano talvolta come monografie di varia estensione, talaltra come contributi all'interno di pubblicazioni più ampie (come quelle che presentano in successione tutti i sacramenti), vuoi che siano stese dal medesimo autore vuoi che si presentino in forma di collettanea.

1. Ghislain Lafont 2000 e 2001 (trad. it. 2002)

Cominciamo con due teologi le cui opere, sia pure molto differenti per lunghezza e approccio, hanno in ambedue i casi registrato una buona accoglienza in Italia.

Il primo è il contributo redatto dal benedettino francese Ghislain Lafont per il secondo volume del *Corso di teologia sacramentaria* pubblicato nel 2000 da un gruppo di docenti del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, dove lo stesso Lafont aveva insegnato per anni³. Quell'articolo è stato seguito a stretto giro da una monografia che ne ha ripreso e ampliato alcune prospettive sistematiche: pubblicato in francese nel 2001, il saggio *Eucaristia. Il pasto e la parola* è apparso in traduzione italiana già nel 2002, a cura di Andrea Grillo, che ne ha firmato anche la presentazione⁴.

L'istanza liturgica domina intenzionalmente la prima di queste due opere, e ciò perché, secondo Lafont, è la pratica celebrativa – che nei suoi elementi fondamentali si mantiene identica nelle diverse epoche e alle diverse latitudini – a mettere ordine nel conflitto delle interpretazioni che caratterizza la

³ Cfr. Gh. LAFONT, «L'eucaristia», in A. GRILLO - M. PERRONI - P.R. TRAGAN (eds.), *Corso di teologia sacramentaria*, II. *I sacramenti della salvezza*, Queriniana, Brescia 2000, 188-225.

⁴ Cfr. ID., *Eucaristia. Il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli* Elledici, Leumann (TO) 2002 (or. fr. *L'eucharistie. Le repas et la parole*, Cerf, Paris 2001). Grillo saluta con entusiasmo questo pur breve saggio di Lafont perché, scrive, «il suo volume offre al lettore alcune prospettive di rilettura dell'esperienza eucaristica talmente originali da costituire quasi un *novum* assoluto all'interno del panorama teologico non solo di oggi, ma di sempre» («Presentazione», *ibid.*, 3-11: 10). A distanza di anni Grillo ha ripreso il dialogo con Lafont sulla «nuova teologia eucaristica», introducendo e offrendo in traduzione italiana una serie di articoli del teologo francese (apparsi sulla rivista digitale *Munera* nel corso del 2018: cfr. <https://www.cittadellaeditrice.com/munera/>).

teologia eucaristica, facendole convergere intorno all'essenziale⁵. Come effetto di ciò, afferma il teologo francese, le fonti di una teologia dell'eucaristia «innanzitutto» sono «le fonti liturgiche, vale a dire i diversi testi che fin dalle origini sono serviti a celebrare la “cena del Signore”, a stabilirne la pratica e a regolarne il linguaggio», testi le cui preghiere «esprimono il senso» di questa cena⁶. In seconda battuta vengono «i commentari alla liturgia, redatti in epoche diverse, che spiegano ai cristiani che cosa fanno quando celebrano il rito, quali sono le implicazioni del loro atto: per Dio, per loro stessi, per la Chiesa e per gli uomini»⁷. Mentre solo per ultime si prendono in considerazione «le analisi teologiche»⁸, che hanno il compito di sistematizzare e chiarire le nozioni più complesse.

Poste queste premesse, la trattazione si sviluppa in modo piuttosto classico, iniziando con il Nuovo Testamento, proseguendo con la teologia patristica, la riflessione medievale (in particolare quella della Scolastica), le controversie del XVI secolo e il rinnovamento contemporaneo fino al Vaticano II. Concluso il momento dell'*auditus fidei* arriva quello dell'*intellectus fidei*, in cui Lafont offre una proposta sistematica raccolta attorno a quattro nuclei: il tempo (cioè la relazione che l'eucaristia stabilisce tra il passato della pasqua di Cristo, il presente della celebrazione della Chiesa e il futuro del compimento escatologico), la memoria (dove trova spazio la trattazione sul sacrificio, in collegamento con quanto l'autore sviluppa più ampiamente altrove intorno a questo tema per lui centrale⁹), il simbolismo eucaristico e l'etica sacramentale.

Da quanto detto si comprende che l'istanza liturgica non comporta per il teologo francese uno stravolgimento del trattato sull'eucaristia dal punto di vista della sua struttura. Il cambiamento però c'è e riguarda i contenuti, nel senso che l'attenzione privilegiata alla pratica celebrativa – fin dal Nuovo Testamento – porta l'autore a scoprire lo spessore antropologico dell'eucaristia, condensato in due concetti chiave: il pasto e la parola. Proprio questi due con-

⁵ Cfr. LAFONT, «L'eucaristia», 189: «Ciò che crea l'unità delle comprensioni – contemporanee o successive – della fede non è una *dottrina* che sovrasti le variazioni dell'interpretazione: è invece una *pratica* ecclesiale dell'eucaristia. Similmente ciò che crea l'unità delle diverse esegesi della Scrittura, spesso divergenti, è la pratica assidua della lettura. Una volta che è stata ben compresa, la liturgia porta in se stessa il segreto della propria interpretazione. Essa può fornire le parole giuste per dire ciò che si compie e può provocare eventualmente delle correzioni, e nel modo di celebrare e nelle interpretazioni della celebrazione».

⁶ Cfr. *ibid.*, 189-190.

⁷ *Ibid.*, 190.

⁸ *Ibid.*

⁹ Cfr. almeno, fra tanti contributi, ID., «Sacrificio e rito: background antropologico e teologico di una rimozione», in S. UBBIALI (ed.), *Il sacrificio: evento e rito*, EMP, Padova 1998, 53-67; cui si può affiancare la dissertazione di N. GARDUSI, *Tragedia e dramma: il sacrificio come forma della vita. La proposta di Ghislain Lafont*, pres. Gh. Lafont, Cittadella, Assisi 2011, dove si reperirà ulteriore bibliografia di e su Lafont.

cetti stanno a fondamento del secondo saggio di Lafont, come traspare del resto già dal titolo. Mangiare – e farlo insieme agli altri – e parlare – per entrare in relazione con gli altri – sono esperienze umane universali, in certo modo le più universali, accolte e portate a compimento nell'eucaristia. Se lo scopo del pasto e della parola è, dal punto di vista antropologico, quello di entrare in comunione con l'altro, cioè costruire un'alleanza tra le persone perché ciascuna trovi nelle altre il completamento di sé, alleanza che comporta sempre in qualche misura una morte, cioè la rinuncia all'autosufficienza dell'io, l'eucaristia, assumendo e trasfigurando questi simboli universali dell'umanità, appare in tutta la sua pregnanza di sacramento della comunione e dell'alleanza – o, per dirlo con la liturgia, «della nuova ed eterna alleanza» – tra Dio e gli uomini e degli uomini tra loro sul fondamento della morte di Cristo.

Antropologia e liturgia si intrecciano in modo evidente nelle pagine di questo secondo saggio di Lafont. Da una parte questi attinge ai maestri della fenomenologia contemporanea, in primis Emmanuel Lévinas, senza cui non si comprende l'insistenza sui concetti di dono, scambio, racconto, quali realtà costitutive dell'esperienza umana. Dall'altra il teologo francese ritrova gli stessi concetti nel sottofondo della celebrazione liturgica, come mostra, al centro del libro, la sua analisi letteraria della terza preghiera eucaristica, condotta senza prestare interesse alla storia redazionale del testo ma molto più semplicemente commentando il formulario eucologico. Proprio la preghiera eucaristica, quale «racconto primordiale e definitivo, che evoca l'origine, lo sviluppo e il fine di ogni uomo, dell'umanità e del mondo», accompagnando il «pasto festivo in cui l'invocazione e l'evocazione prendono consistenza fin nella carne dell'uomo», permette da ultimo di considerare l'eucaristia come «festa dell'umanità»¹⁰, nel senso forte di quest'espressione.

Di certo Lafont, scegliendo la via dell'antropologia liturgica, non risponde in questi contributi di lunghezza limitata a tutte le domande del tradizionale “trattato” di eucaristia. È in particolare la dimensione ecclesiologica del sacramento, a nostro avviso altrettanto decisiva e originaria di quella antropologica, a non ricevere l'attenzione che merita, benché il tema non sia assente dall'orizzonte concettuale del teologo francese. Questi, inoltre, si limita solo ad accennare ad alcune delle questioni su cui la teologia eucaristica tradizionale si è a lungo attardata: la presenza reale, da re-istruire a suo parere a partire dal realismo del mangiare e dal bere; il sacrificio, da intendere come possibilità concessa all'uomo, mediante l'offerta che Cristo fa di sé al Padre, di rispondere al dono proveniente di Dio, secondo quella logica primordiale dello scambio che sottostà a ogni relazione umana e alla stessa teologia cristiana dell'alleanza; la transustanziazione, che – con l'aiuto di Lévinas – il nostro teologo rilegge con grande originalità come cifra del dono eucaristico, in quanto «designa [...]

¹⁰ LAFONT, *Eucaristia. Il pasto e la parola*, 86.

questa uscita al di là della propria sostanza per identificarsi [...] con la sostanza dell'altro amato»¹¹.

In definitiva, Lafont riesce a mostrare in modo convincente come l'assunzione della dimensione liturgica, che è eminentemente pratica (perché la liturgia è un fare, in cui lo stesso dire è orientato all'azione), porta con sé la rivalutazione dello spessore umano dell'eucaristia, con lo scopo – non esplicitamente dichiarato, ma facilmente riconoscibile, anche perché caratteristico dell'intera produzione del teologo francese – di rendere l'esperienza sacramentale di nuovo significativa per l'uomo contemporaneo¹².

2. Cesare Giraudo 2001 (2007)

Il secondo autore con cui desideriamo confrontarci è il gesuita italiano Cesare Giraudo, a lungo docente al Pontificio Istituto Orientale e alla Pontificia Università Gregoriana, il cui poderoso volume *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia* è stato pubblicato una prima volta nel 2001, rifondendo e adattando al genere del manuale il saggio del 1989 *Eucaristia per la Chiesa*, e una seconda volta nel 2007, con l'inserzione di alcuni aggiornamenti che non ne alterano l'impostazione¹³.

La questione del metodo è per Giraudo così decisiva da dedicarle la prefazione e il primo capitolo. Egli menziona, per escluderli, quelli che denomina rispettivamente «metodo regressivo» e «metodo progressivo». Il primo, tipico del trattato pre-conciliare, «partendo dalle definizioni del Concilio di Trento e dai documenti del magistero ordinario, risale alla dottrina dei Padri, per giungere infine al Nuovo Testamento». Il limite dei manuali così strutturati è che essi «si contentano di piluccare nella Scrittura», servendosi «solo a mano a mano che la dimostrazione della loro tesi lo richiede»¹⁴. Non va meglio con il secondo metodo, che è – come sappiamo – il metodo privilegiato dal Vaticano II a oggi. Esso, «volendo essere storico, prende avvio dai testi biblici del Nuovo Testamento», per proseguire poi con la storia del dogma, ma con il pericolo

¹¹ *Ibid.*, 146.

¹² Aggiungiamo che, con la dimensione antropologica, la pratica liturgica porta a galla anche la dimensione cosmica, che Lafont sfiora senza sviluppare (e che ritroveremo più avanti): «Ciò che servirà per celebrare l'eucaristia è *preso dalla terra* e indica in qualche modo un elemento cosmico: la terra è coinvolta come una specie di base, nel rinviare al significato dell'alleanza» (Id., «L'eucaristia», 219). L'autore allude anche a una teologia del lavoro: «Poi, non si tratta di un alimento crudo e immediato, ma di pane e di vino, dunque il *frutto di un lavoro umano*, di una trasformazione per rendere l'alimento commestibile, in particolare per quanto riguarda il gusto» (*ibid.*, 219-220).

¹³ Cfr. C. GIRAUDDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007; preparato da Id., *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla lex orandi*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1989.

¹⁴ Id., *In unum corpus*, 5.

«di considerare la Sacra Scrittura come qualcosa che appartiene al passato», ovvero di far intervenire la teologia biblica «in una maniera che tradisce il passeggero e il provvisorio»¹⁵.

Soprattutto, però, la debolezza di entrambi tali approcci è per Giraudo «l'assenza di un riferimento privilegiato e sistematico alla “norma normata normans” che è la fede pregata o *lex orandi*, la quale, governata (“normata”) dalla Scrittura – la “norma non normata normans” – governa (“normans”) a sua volta la fede creduta o *lex credendi*»¹⁶. Grazie alla *lex orandi* la Scrittura non viene utilizzata né solo come compendio di *dicta probantia* né solo come capitolo introduttivo: essa è, al contrario, costantemente presente, perché la liturgia si nutre senza posa del dato biblico, di cui il linguaggio eucologico non è che un'incessante parafrasi¹⁷. Questo terzo metodo è chiamato dal teologo gesuita «*metodo mistagogico*»¹⁸, perché trae ispirazione da quello «seguito dai Padri della Chiesa» nelle loro catechesi mistagogiche¹⁹.

A partire da questi presupposti, il trattato è costruito sull'opposizione – che appare a tratti frontale – fra il primo millennio e il secondo millennio, intesi ovviamente come epoche teologiche più che cronologiche. Il primo millennio è quello della teologia «pregata in chiesa», la cui metodologia, simboleggiata fra gli altri da Ambrogio di Milano, si esprime appunto nelle catechesi mistagogiche, che «si presentano come veri e propri trattati di teologia globale e dinamica, nei quali la *lex credendi* (o normativa della fede) erompe in maniera vitale dall'immediata comprensione della *lex orandi* (o normativa della preghiera)»²⁰. Nel caso specifico dell'eucaristia, ciò si traduce nel commento sistematico della preghiera eucaristica, dal quale – secondo Giraudo – i Padri apprenderebbero l'interazione dinamica tra il corpo eucaristico di Cristo e il suo corpo ecclesiale, cioè la finalizzazione dell'eucaristia all'edificazione della Chiesa.

¹⁵ *Ibid.*, 6.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cfr. *ibid.*, 7: «Nelle preghiere eucaristiche – ed è precisamente la preghiera eucaristica che qui ci interessa – la Sacra Scrittura non è mai piluccata per stichi o emistichi, non interviene mai in forma di prolegomeni, o di un “confirmatur e Scriptura”. Al contrario, è di casa, domina il discorso orante che attraversa e vivifica».

¹⁸ *Ibid.*, 6.

¹⁹ Cfr. E. MAZZA, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica*, CLV – EL, Roma 1988, che ci avverte che il “genere letterario” dell'omelia mistagogica, per spiegare i sacramenti dell'iniziazione cristiana, è comunque circoscritto al periodo compreso tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, e dunque non costituisce il “metodo” di “tutti” i Padri della Chiesa; nonché L. GIRARDI (ed.) *La mistagogia. Attualità di una antica risorsa*, Atti della XLI Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia (Alghero, 26-30 agosto 2013), CLV – EL, Roma 2014 (in specie lo studio dell'epoca patristica proposto da G. Laiti).

²⁰ GIRAUDO, *In unum corpus*, 16.

Il secondo millennio, invece, è quello della teologia «studiata in scuola»²¹, esemplificata da Pietro Lombardo. In tale metodologia, «parzializzante e statica»²², l'interesse speculativo, condizionato dalle controversie eucaristiche, avrebbe dimenticato la *lex orandi*, vivisezionando la preghiera eucaristica in modo da preservarne solo le parole della consacrazione, utilizzate in chiave apologetica per suffragare la presenza reale. La perdita principale di quest'approccio è, per Giraudo, di ordine ecclesiologico:

Tagliando fuori il riferimento alla *lex orandi*, il teologo del secondo millennio ha tagliato via il riferimento dinamico dell'eucaristia alla Chiesa. Collocando il *racconto istituzionale* in un isolamento aureo, egli non è stato più in grado di coglierne l'imprescindibile riferimento all'*epiclesi*, in particolare all'*epiclesi escatologica*, nella quale si domanda che in virtù della comunione al *corpo sacramentale* noi siamo trasformati nell'*unico corpo ecclesiale*. Ciò facendo, il teologo del secondo millennio ha fatto pagare un caro prezzo alla teologia dell'eucaristia, giacché ha dimenticato che la presenza reale non è fine a se stessa, ma è finalizzata a fare la Chiesa²³.

Di fatto, anche se Giraudo contesta nel metodo progressivo l'utilizzo della Scrittura a mo' di prolegomeni, anch'egli – dopo il primo capitolo introduttivo sulla “metodologia” della teologia eucaristica – continua a dedicare la prima parte del proprio trattato alla Bibbia, la seconda al primo millennio e la terza al secondo millennio, chiudendo nella quarta con una «sintesi conclusiva» contenente «prospettive per il terzo millennio». In altre parole, l'impianto collaudato del trattato post-conciliare, suddiviso tra parte positiva e parte sistematica, viene anche adesso sostanzialmente conservato.

Nella prima parte, l'opzione per l'approccio «mistagogico» dei Padri della Chiesa induce il nostro teologo – sulla scorta dei racconti anaforici – a risalire fino alla Genesi, cioè a quell'alleanza primordiale offerta e infranta che, attraverso le prefigurazioni liturgiche dei sacrifici di riconciliazione e in special modo della pasqua d'Israele, conduce all'ultima cena di Gesù, la cui comprensione risulta possibile solo nell'orizzonte della ritualità ebraica.

La parte dedicata al primo millennio è, come prevedibile, quella in cui l'autore, forte dei suoi precedenti studi sulla genesi dell'anafora, si profonde in un'analisi minuziosa delle preghiere eucaristiche (non solo, come ci si attenderebbe, quelle di antica redazione, ma insieme ad esse pure quelle di recente stesura): forse troppo minuziosa, trattandosi di un manuale di teologia e non di una monografia di storia liturgica. Il risultato è che qui la *lex orandi* non

²¹ *Ibid.*, 9.

²² *Ibid.*, 16.

²³ *Ibid.*, 15. *Ibid.*, 318-324, Giraudo addita nell'anafora orientale di San Basilio una formulazione ottimale della finalizzazione dell'epiclesi per la trasformazione delle oblate a quella per la trasformazione dei comunicanti.

si limita a normare la *lex credendi*, ma in un certo la rimpiazza, dato che per Giraudo lo studio dei racconti anaforici esonera dal confronto con quelle opere di teologia eucaristica che già il primo millennio conosce.

Il secondo millennio, di contro, è accostato con ciglio polemico, condizionato quale sarebbe dal «miraggio delle idee chiare e distinte»²⁴, dalla Scolastica al Concilio di Trento. Benché tale giudizio ci sembri in parte dettato da una precomprensione ideologica, è pur vero che la polemica anti-berengariana sulla presenza reale e quella anti-protestante sulla dimensione sacrificale influenzano fatalmente l'evoluzione della teologia eucaristica, consentendole di «salvare» dell'anafora le sole parole della consacrazione, ormai svincolate del tutto dal loro originario orientamento ecclesiologico.

Prevedibilmente, in sede di riepilogo sistematico, Giraudo torna a proporre con forza «la dinamica letterario-teologica della preghiera eucaristica come chiave di lettura privilegiata dell'eucaristia»²⁵, dinamica che, in riferimento alla presenza reale, riscopre la relazione costitutiva tra la transustanziazione del pane e del vino nel corpo eucaristico di Cristo e la «transustanziazione» dei comunicanti nel suo corpo ecclesiale²⁶, mentre, in riferimento al sacrificio, ritrova l'altrettanto costitutiva relazione tra la rappresentazione sacramentale dell'evento del Golgota ai comunicanti e la rappresentazione esistenziale dei comunicanti a quell'avvenimento unico e irripetibile. Come si vede, l'effetto del metodo mistagogico è, in Giraudo, la rivalutazione della dimensione ecclesiologica dell'eucaristia, nella linea di Paolo e Agostino (benché quest'ultimo appaia stranamente poco presente), senza dimenticare che ancora Tommaso d'Aquino continua a indicare nel corpo mistico di Cristo la *res tantum* del sacramento²⁷. Del tutto in ombra resta, invece, la dimensione antropologica, in modo praticamente contrario a quanto abbiamo osservato in Lafont, e ciò a riprova che gli esiti dell'approccio liturgico all'eucaristia possono rivelarsi molto diversificati tra loro.

3. Carlo Rocchetta 2004

Nel 2004 esce, per il *Corso di teologia sistematica* delle Edizioni Dehonianiane di Bologna, il primo dei due volumi di sacramentaria speciale, dedicato ai primi tre sacramenti. Questi ultimi sono trattati separatamente, senza rife-

²⁴ *Ibid.*, 35.

²⁵ *Ibid.*, 518.

²⁶ È, questa, un'espressione attinta dal teologo medievale Thomas Netter (o Thomas Waldensis) († 1430), menzionato *ibid.*, 323-324.

²⁷ Cfr. *S. Th.* III, q. 80, a. 4; e anche q. 73, a. 6. Giraudo menziona brevemente Tommaso *ibid.*, 324, annotando però che la sua è ormai «un'affermazione che, non procedendo più dall'osservazione dei formulari liturgici, infiora occasionalmente una riflessione del tutto sistematica».

rimento al concetto di iniziazione cristiana e dunque al nesso organico che li lega. Mentre lo studio del battesimo e della confermazione è affidato a Mario Florio, spetta a Carlo Rocchetta, direttore della collana (in cui aveva già steso il trattato di sacramentaria fondamentale) e già docente in Gregoriana e alla Facoltà teologica di Firenze, occuparsi dell'eucaristia²⁸.

Il saggio si presenta tripartito nel modo divenuto tradizionale dopo il Concilio – Bibbia, storia, ripresa sistematica –, facendosi apprezzare per l'andamento progressivo e la chiarezza espositiva. L'autore, in ogni caso, non rinuncia a qualche intervento "correttivo" su quest'impostazione classica. Anzitutto l'introduzione, intitolata «Fondamento antropologico», rivela singolari consonanze con Lafont, che pure non è mai citato: partendo dall'assunto che l'eucaristia è «una realtà che si inserisce, trasfigurandolo, nel ritmo più profondo dell'esistenza e, in particolare, nel significato che in essa rivestono il "nutrirsi" e la "mensa in comune"»²⁹, Rocchetta accenna al legame tra nutrimento e morte, nel senso che il nutrimento presuppone la morte di ciò che viene consumato, animale o vegetale che sia, e a quello tra mensa e comunione, giacché nella condivisione del pasto il mero nutrirsi è superato dal bisogno, non meno radicato nell'uomo, di condividere la vita con gli altri. Il limite è che, a differenza di Lafont, queste idee restano in premessa, senza incidere sull'esposizione successiva.

Se l'introduzione è "antropologica", la conclusione è "liturgica", nel senso che il teologo toscano dedica le ultime pagine dell'articolo all'«eucaristia come celebrazione», con cenni alla genesi redazionale della preghiera eucaristica e al soggetto comunitario dell'eucaristia, cioè il popolo di Dio rappresentato dall'assemblea celebrante, chiudendo con un commento corsivo di tutte le anafore del messale romano³⁰. Il limite è qui speculare: ciò che viene detto per ultimo, appunto per la sua posizione da titolo di coda, non ha la forza di "premere" sulla trattazione che precede, con l'effetto (ovviamente non voluto) di far intendere al lettore, che si presuppone sia uno studente, che la liturgia costituisce un'appendice della teologia, e non invece – come suggerisce il celebre effato di Prospero di Aquitania³¹ – la sua premessa.

È pur vero, a parziale rettifica di quanto detto, che Rocchetta fa più volte intervenire l'istanza liturgica nel corso dell'esposizione, benché senza dedicarle un'attenzione specifica. Ad esempio, nella sezione biblica, si sottolinea il *Sitz-im-Leben* originariamente rituale dell'eucaristia nella Chiesa apostolica, in continuità con il culto ebraico. Analogamente, nella parte sistematica, l'istanza liturgica si rivela congeniale all'approfondimento delle dimensioni ecclesiolo-

²⁸ Cfr. C. ROCCHETTA, «Il sacramento dell'eucaristia», in M. FLORIO - C. ROCCHETTA, *Sacramentaria speciale, I. Battesimo, confermazione, eucaristia*, EDB, Bologna 2004, 191-338.

²⁹ *Ibid.*, 193.

³⁰ Cfr. *ibid.*, 327-335.

³¹ *Legem credendi lex statuit supplicandi*: cfr. PROSPERO DI AQUITANIA, *Indiculus de gratia Dei* 8: DH 246.

gica (riassunta sotto le cifre della *diachonia* e della *koinonia*), pneumatologica (che ha il suo luogo privilegiato nella sezione epicletica dell'anafora), escatologica (rimarcata non solo nella preghiera liturgica, ma anche dalla stessa disposizione dell'altare e dall'antica prassi del viatico ai moribondi) e, con ampiezza non scontata, cosmica (in quanto «le preghiere eucaristiche della Chiesa, composte secondo la migliore tradizione ebraica, contengono costantemente una benedizione rivolta a Dio per il creato e i frutti della terra», includendo «la santificazione del tempo, del lavoro e della materia»³², intendendo l'uomo come «il grande liturgo del cosmo»³³ e preannunciando il processo di «cristificazione» dell'universo³⁴).

4. Pierpaolo Caspani 2011 (²2019)

Il manuale di Pierpaolo Caspani, edito la prima volta nel 2011 e la seconda volta nel 2019 dopo un parziale rifacimento riconoscibile soprattutto nella parte sistematica³⁵, si segnala a un tempo per la completezza del contenuto e la chiarezza dell'esposizione, che lo rendono particolarmente raccomandabile all'adozione scolastica. L'autore precisa subito che l'opera è il risultato dell'«articolazione tra prospettiva liturgica e prospettiva sistematica», giovandosi in ciò «del rinnovamento promosso dal Movimento Liturgico»³⁶, che ha consentito di superare la distinzione tra *substantia sacramenti* e *caerimonia sacramenti* tipica della manualistica pre-conciliare e di comprendere che «il sacramento, così come si dà nella prassi celebrativa della Chiesa, costituisce l'oggetto sia della riflessione liturgica, sia di quella sistematica»³⁷.

Convinto in pari tempo che l'integrazione tra liturgia e sacramentaria non debba «portare alla confusione tra le diverse prospettive o alla dissoluzione dell'una nell'altra», egli ritiene comunque che «nella considerazione del sacramento come gesto celebrativo, la *riflessione sistematica* costituisce il momento teorico, che non può né sostituire né assorbire il momento pratico: invece, prendendo avvio dal fatto celebrativo, si propone di individuare l'identità e il significato del sacramento». In altre parole, «il riferimento al dato celebrativo, per quanto recuperato come prioritario, non è stato né deve essere assunto come esclusivo»³⁸. Del resto, il manuale è il frutto dell'insegnamento nella scuola

³² ROCCHETTA, «Il sacramento dell'eucaristia», 309.

³³ *Ibid.*, 310.

³⁴ *Ibid.*, 311.

³⁵ Cfr. P. CASPANI, *Pane vivo spezzato per il mondo. Linee di teologia eucaristica*, Cittadella, Assisi 2019.

³⁶ *Ibid.*, 5.

³⁷ *Ibid.*, 6.

³⁸ *Ibid.*, 6.

teologica del seminario di Milano, dove le cattedre di liturgia dei sacramenti e teologia dei sacramenti sono tra loro in un rapporto di «interazione» che salvaguarda al tempo stesso la «specificità» di ciascuna³⁹.

Dopo aver precisato che, accanto alla liturgia, l'altra fonte del sapere eucaristico è la Scrittura, da considerare il momento non tanto iniziale quanto «fondativo» o «sorgivo»⁴⁰ della trattazione, il teologo milanese soggiunge che la prospettiva liturgica si rivela determinante per lo studio dei Padri, nel quale sarebbe artificioso separare gli ambiti di competenza del liturgista e del teologo sistematico. Al contrario, dato che dal IX secolo la teologia dei sacramenti prende a svilupparsi in modo autonomo rispetto alla loro celebrazione, Caspani ne inferisce che la teologia, approcciando il secondo millennio, è autorizzata «a concentrare l'attenzione sulla produzione teologica di taglio più propriamente sistematico, limitando a qualche cenno i riferimenti all'evoluzione della liturgia e della prassi cristiana in tema di eucaristia»⁴¹.

Coerentemente con queste premesse, che annunciano lo schema classico del trattato post-conciliare, il primo capitolo è dedicato alle prospettive bibliche. Anche Caspani è attento a mostrare il sostrato originariamente liturgico dei racconti neotestamentari, in un complesso rapporto di continuità e discontinuità nei riguardi della liturgia giudaica. Rapporto che, in un certo senso, continua a essere oggetto del secondo capitolo, quello dedicato alla tradizione patristica, le cui fonti sono suddivisibili in due filoni principali: i testi liturgici, soprattutto anaforici, da una parte, e le catechesi liturgiche, o mistagogiche, dall'altra⁴². È pur vero che non tutte le testimonianze patristiche sull'eucaristia rientrano in queste due categorie: ad esempio, proprio alcune delle primissime attestazioni – come quelle di Ignazio d'Antiochia o Ireneo di Lione – compaiono in opere di per sé slegate dall'ambito rituale, sebbene resti chiaro anche in casi come questi che la riflessione – condotta per lo più su registri apologetici – prende sempre le mosse dall'eucaristia celebrata. In tal modo, l'assunto fondamentale da cui parte il teologo milanese, cioè che in epoca patristica liturgia e teologia non possano essere separate, risulta sostanzialmente confermato, benché esiga di tener conto che tale correlazione conosce molteplici realizzazioni a seconda delle circostanze.

La scelta di “prendere sul serio” l'istanza liturgica obbliga Caspani a un esame accurato dei testi paleo-anaforici dei primi secoli e delle anfore attestate a partire dal IV secolo. Esame per il quale si appoggia massicciamente agli studi di storia della liturgia, in particolare a quelli di Enrico Mazza⁴³. Imparia-

³⁹ *Ibid.*, 7.

⁴⁰ *Ibid.*, 12.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cfr. *ibid.*, 61.

⁴³ Cfr. almeno E. MAZZA, *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*, CLV – EL, Roma 2001; *Id.*, *La celebrazione*

mo così che la presa in carico della normatività della *lex orandi* non può essere lasciata all'improvvisazione: essa domanda al teologo sistematico di ampliare le sue competenze per confrontarsi con l'eccezionale complessità della storia del rito (in modo analogo a quanto, nell'indagine biblica, dovrebbe fare con l'esegesi). A tal riguardo, essendo la materia incredibilmente vasta, il teologo milanese sceglie di limitarsi a un esempio di anafora orientale, quella di Giovanni Crisostomo, e a un esempio di anafora occidentale, il canone romano, pur cosciente che né l'una né l'altro esauriscono la ricchezza delle prospettive.

Di taglio più tradizionale è il terzo capitolo, quello sul secondo millennio. Caspani non tralascia del tutto l'evoluzione della liturgia eucaristica dopo la fine dell'epoca patristica, ma senza incaricarsi di approcciare direttamente gli *ordines missae* di epoca medievale e moderna, sui quali pure non mancano gli studi. Ci domandiamo qui se un tentativo analogo a quello condotto per il primo millennio sia del tutto irrilevante per l'intelligenza dell'eucaristia: se è vero che la teologia dei sacramenti, dall'epoca carolingia, si allontana sempre più dal rito, è forse pure vero che quest'ultimo, per quanto in modo irriflesso, continua malgrado tutto a condizionare la teologia e, a propria volta, a lasciarsene condizionare, a dimostrazione che dal rapporto di reciprocità tra *lex orandi* e *lex credendi* non è possibile svincolarsi, se ne abbia o no consapevolezza.

L'istanza liturgica ritorna quando, nel quarto capitolo, Caspani studia il rinnovamento novecentesco della teologia dei sacramenti, offrendo anzitutto una sintesi del pensiero di Odo Casel, per il quale «la presenza dell'azione del Signore nell'atto liturgico è il dato di base della fede», con l'effetto che risulta «superata in radice la dissociazione tra il “fare” liturgico e la presenza dell'evento salvifico»⁴⁴. Su questi presupposti Caspani costruisce la riflessione sistematica, il cui intento è quello di superare l'artificiosa separazione tra presenza reale, sacrificio e comunione eucaristica, a cui la teologia pre-conciliare, ricalcando i decreti del Concilio di Trento, dedicava tre distinti manuali. Ispirandosi a Giuseppe Colombo, il teologo milanese individua nella categoria di sacramento la nozione unificante del trattato sull'eucaristia:

La chiave di volta che consente il riassetto globale del discorso è costituita dalla nozione di “sacramento”, non più ristretta a designare solo la comunione dei fedeli, ma estesa a includere tutta l'azione celebrativa, cui è legato il farsi presente del mistero salvifico, identificato con la *passio Christi*.

eucaristica. *Genesis del rito e sviluppo dell'interpretazione*, EDB, Bologna 2003; Id., *Dall'ultima cena all'eucaristia della Chiesa*, EDB, Bologna 2014. CASPANI, *Pane vivo spezzato per il mondo*, 92-95, accoglie la tesi fondamentale di Mazza, secondo cui le anafore rappresenterebbero l'evoluzione della *birkath hammāzôn*, la benedizione giudaica che seguiva il pasto, mentre è più restio ad accettare la dipendenza formale dell'anafora dalla *todah* ebraica per la sua struttura bipartita anamnesi-epiclesi, sostenuta da Giraudo (cfr. *In unum corpus*, 199-266).

⁴⁴ CASPANI, *Pane vivo spezzato per il mondo*, 307.

[...] In coerenza con queste prospettive, la celebrazione eucaristica può essere sinteticamente definita come il *sacramento* (il memoriale) attraverso cui si realizza la *presenza reale sacramentale del sacrificio di Cristo per l'edificazione della Chiesa*⁴⁵.

Questa definizione programmatica detta l'articolazione tripartita del capitolo sistematico, che rilegge con originalità il trinomio scolastico *sacramentum tantum – sacramenum et res – res tantum*⁴⁶: si comincia con lo studio dell'eucaristia in quanto sacramento, ovvero celebrazione, rito, liturgia, governato in quanto tale da una logica simbolica; si prosegue con la dottrina della presenza reale e del sacrificio intesi in profonda unità, in quanto la presenza reale è presenza sacramentale non della persona di Cristo staticamente considerata, ma di Cristo nell'evento intrinsecamente dinamico del suo sacrificio; si conclude con l'effetto o fine del sacramento, cioè la realizzazione della Chiesa «intesa come comunione degli uomini con [Cristo] e, in lui, tra loro»⁴⁷.

Lo studio dell'«aspetto rituale del mistero eucaristico»⁴⁸ permette a Caspani di recuperare la dimensione antropologica, altrimenti assente, considerando la dimensione costitutivamente simbolica dell'essere umano. La riflessione si svolge soprattutto al livello della sacramentaria generale, sebbene nel passaggio dalla prima alla seconda edizione l'autore, oltre ad accennare alla valenza simbolica del pasto, abbia ampliato la trattazione della ritualità eucaristica come compimento della struttura rituale inscritta nell'uomo⁴⁹. Ciò che qui sorprende maggiormente è la scelta di continuare ad articolare gli «elementi costitutivi essenziali»⁵⁰ del rito eucaristico in cinque tesi (materia, forma, ministro, soggetto, atto essenziale), nelle quali, nonostante gli sforzi di riformulazione, l'astrattezza del metodo scolastico è palpabile, segno che la forza di attrazione esercitata dalla sistematica tradizionale resta profonda e difficilmente aggirabile.

Dopo lo studio del sacrificio, che chiede di essere “convertito” da prezzo pagato a un Dio adirato a gesto di comunione tra Dio e l'uomo, e della presenza reale, intorno a cui Caspani ritiene inevitabile lo strumentario concettuale della transustanziazione, «la Chiesa come finalità (grazia) dell'eucaristia»⁵¹ chiude il trattato. Già l'indagine sul primo millennio, in linea con la nota tesi di Henri de Lubac, aveva consentito di «riconoscere che il nesso tra l'eucaristia e l'u-

⁴⁵ *Ibid.*, 334. Cfr. G. COLOMBO, «Per il trattato sull'eucaristia», in *Id.*, *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 255-337; e già *Id.*, «Eucaristia», in *La Scuola Cattolica* 114 (1986) 548-555.

⁴⁶ Cfr. CASPANI, *Pane vivo spezzato per il mondo*, 335.

⁴⁷ *Ibid.*, 335.

⁴⁸ *Ibid.*, 336.

⁴⁹ *Ibid.*, 341-351 (da confrontare con le pp. 340-346 della prima edizione).

⁵⁰ *Ibid.*, 351.

⁵¹ *Ibid.*, 417.

nità della Chiesa è molto arcaico»⁵², pur conoscendo uno sviluppo dall'epoca post-apostolica alla grande patristica, Agostino in testa. L'autore accenna pure alla dimensione pneumatologica dell'eucaristia, veicolata dall'epiclesi dell'anafora, ma nel complesso quest'aspetto resta marginale.

5. Helmut Hoping 2011 (trad. it. 2015)

L'opera di Helmut Hoping, professore di dogmatica e liturgia a Friburgo in Brisgovia, nasce anch'essa dalla scuola e per la scuola⁵³. Si tratta di nuovo del tentativo di ripensare la teologia eucaristica a partire dal rito, segno che la ristrutturazione "liturgica" della sacramentaria è in atto pure all'estero. Nella prefazione del libro l'autore precisa:

Il suo oggetto è lo studio della celebrazione eucaristica unendo insieme l'approccio della dogmatica e della scienza liturgica. In passato, la trattazione dogmatica dell'eucaristia non ha considerato, nella maggior parte dei casi, la forma liturgica della celebrazione, che invece era l'unico aspetto normalmente studiato dalla scienza liturgica. I contenuti teologici, però, per motivi oggettivi non possono essere separati dalla forma liturgica della celebrazione. La loro unità sta al centro di questa trattazione della storia e della teologia dell'eucaristia. Essa si svolgerà sulla base della tradizione liturgica romana, alla quale l'autore appartiene⁵⁴.

Quest'ultima annotazione, o meglio delimitazione, ci sembra rilevante. Ristrutturare la teologia sacramentaria a partire dalla liturgia richiede di intendersi preliminarmente su "quale" liturgia si intende considerare, avendo la consapevolezza che da questa scelta conseguirà una determinata visione teologica dei sacramenti. Se esistono tante liturgie dell'eucaristia, altrettanto numerose saranno le teologie dell'eucaristia. Una teologia liturgica dei sacramenti è così sempre "ritualmente condizionata", e anche laddove lo studioso si confrontasse con diverse tradizioni liturgiche (come nel caso di Giraudo), egli dovrebbe sempre rimanere cosciente che la tradizione rituale cui appartiene rappresenta la precomprensione insuperabile della sua teologia.

Ad ogni modo, per Hoping, il primato metodologico del culto sul dogma deve commisurarsi con il servizio di chiarificazione che la teologia svolge nei riguardi della liturgia, cosicché la priorità non esclude una qualche circolarità. Infatti, se per un verso «la liturgia in generale e la celebrazione dell'eucari-

⁵² *Ibid.*, 148.

⁵³ Cfr. H. HOPING, *Il mio corpo dato per voi. Storia e teologia dell'eucaristia* (Biblioteca di teologia contemporanea 173), Queriniana, Brescia 2015 (or. ted. *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Herder, Freiburg/Br. 2011).

⁵⁴ *Ibid.*, 5.

stia in particolare sono definite come *theologia prima*», volendo in tal modo «affermare che la liturgia rappresenta il presupposto primario della riflessione teologica, o che perlomeno dovrebbe esserlo»⁵⁵, per un altro verso «la celebrazione dell'eucaristia dischiude la sua piena realtà e il suo significato diacronico e sincronico solo se si considera l'autentica tradizione dottrinale della Chiesa, che sta in rapporto con lo sviluppo della liturgia»⁵⁶. Questo è il motivo per cui la trattazione tende a intrecciare storia del rito e storia del dogma, senza conservare sempre al primo la precedenza, soprattutto laddove – come nel caso delle due ultime riforme del rito romano, quelle seguite al Concilio di Trento e al Concilio Vaticano II – è stata la teologia a provocare il riassetto della liturgia e non il contrario.

Ancora, per il teologo tedesco, fare teologia a partire dalla liturgia significa fare storia della teologia a partire dalla storia della liturgia. È qui che emerge un altro fattore di complessità del metodo prescelto: non si tratta solo di acquisire la consapevolezza dell'incredibile diversità sincronica della liturgia, ma anche di tener conto della sua non meno eccezionale varietà diacronica, cosicché ogni tradizione liturgica – a cominciare dal rito romano – è il frutto di un'evoluzione che non è possibile ricostruire con precisione in tutte le sue fasi, costringendo spesso ad accontentarsi di congetture.

Anche quest'opera adotta il criterio della progressione cronologica. Appoggiandosi a una vasta bibliografia, il teologo tedesco ribadisce il sostrato liturgico dei racconti dell'ultima cena e la derivazione della liturgia eucaristica cristiana dalla preghiera ebraica. Hoping, a differenza di Caspani, non si accontenta di considerare le paleo-anafore di età pre-costantiniana e la genesi del canone romano nel IV secolo, ma offre uno studio accurato dello sviluppo della preghiera eucaristica del rito romano nel corso della seconda metà del primo millennio, fino alla cosiddetta "messa franco-romana", di cui le successive revisioni del messale non intaccano la struttura di fondo.

È pur vero che, a partire dall'alto medioevo, Hoping tende a considerare separatamente liturgia eucaristica e teologia eucaristica. Se ciò è giustificato dal fatto che, sul finire del primo millennio, nasce una teologia eucaristica sostanzialmente indipendente dalla pratica liturgica, resta ad esempio elusa la domanda se l'allegorizzazione e la teatralizzazione della messa, che prendono piede nel periodo carolingio e ottoniano, abbiano in qualche misura influenzato la teologia della presenza reale, favorendo ora il simbolismo di Ratramno e Berengario, ora l'equiparazione *tout court* tra presenza storica e presenza sacramentale di Cristo di Pascasio Radberto e Umberto di Silvacandida. Se così fosse, avremmo la dimostrazione che la dipendenza della *lex credendi* dalla *lex orandi* vale non solo in positivo ma anche in negativo, cioè che da un'inadeguata esperienza liturgica discende un'insufficiente intelligenza teologica.

⁵⁵ *Ibid.*, 13.

⁵⁶ *Ibid.*, 14.

Questa corrispondenza è invece ben rilevata a proposito delle dispute del XVI secolo. Il teologo tedesco mostra che la teologia eucaristica dei Riformatori è consequenziale alla loro lotta contro la messa romana, così come viene celebrata e compresa nel tardo medioevo. Dato che il punto di partenza del contenzioso teologico è liturgico, anche il suo punto di arrivo è liturgico: all'“abominio” della “messa papale” i Riformatori reagiscono con un'imponente riforma liturgica, di cui la “messa tedesca” di Lutero è solo la principale espressione. Quindi Hoping, prendendo implicitamente atto che da questo momento l'ordine di precedenza tra *lex orandi* e *lex credendi* è in sostanza invertito, studia prima il Concilio di Trento e poi il messale di Pio V, prestando pure attenzione alla sua evoluzione tra il XVI e il XX secolo. Lo stesso vale per il Novecento, dove lo studio del Vaticano II presuppone l'esame del messale di Paolo VI.

È a questo punto, tuttavia, che l'opera finisce per incappare in un “cortocircuito”: la critica a tratti sferzante all'ultima riforma liturgica – che per Hoping non avrebbe «reso giustizia al principio, formulato dal Concilio, dello sviluppo organico della liturgia»⁵⁷ – lo induce ad attardarsi sulla “riforma della riforma” e sulla difesa del *ritus antiquior* liberalizzato da Benedetto XVI. Senza voler qui entrare nel merito di una questione spinosa, non si può fare a meno di constatare che questa sezione – che per certi aspetti si può considerare una digressione – costringe Hoping a rinunciare all'equilibrio che prima lo aveva generalmente contraddistinto. Inoltre, appunto per la sua “straordinarietà”, lo spazio dedicato all'*ordo missae* del 1962 – con la connessa questione dell'orientamento del celebrante – ci sembra francamente debordante in un'opera in cui, secondo quanto dichiarato nell'introduzione, «nonostante l'interesse per la storia della liturgia e per la teologia liturgica, la prospettiva formale [...] resta l'indagine dogmatica»⁵⁸.

I toni si placano solo quando il teologo, tenendo conto del contesto tedesco caratterizzato dalla coesistenza di diverse tradizioni confessionali, dedica un ampio capitolo all'ecumenismo, riepilogando i risultati del dialogo con le Chiese della Riforma e dell'Ortodossia. L'ultimo capitolo è, infine, deputato alla rilettura sistematica dei dati raccolti, lettura che Hoping organizza intorno alla categoria del dono. In sintonia di fondo con Lafont, egli attinge alla fenomenologia del dono di Jacques Derrida e Jean-Luc Marion, sostenendo che «il motivo del dono caratterizza la liturgia eucaristica fin dall'inizio»⁵⁹, in quanto espresso, prima ancora che nell'anafora, nel rito della presentazione delle offerte. Quest'intuizione – che *en passant* chiede di interrogarsi se l'approccio liturgico debba tener conto dell'intera liturgia eucaristica e non soltanto

⁵⁷ *Ibid.*, 284.

⁵⁸ *Ibid.*, 15.

⁵⁹ *Ibid.*, 371.

dell'anafora – si rivela feconda per rileggere, nell'ordine, i temi “classici” della sistematica eucaristica: il sacrificio, la presenza reale e la comunione.

Rispetto al sacrificio, l'eucaristia non è il pegno che l'uomo paga a Dio, ma il dono/perdono che Dio offre all'uomo mediante l'offerta del Figlio sulla croce. Rispetto alla presenza reale, l'eucaristia è l'oggettiva presenzializzazione tra noi non di Cristo staticamente considerato, ma di lui nell'evento personale del dono di sé. È evidente, in tali riflessioni, la prossimità con Caspani. Rispetto infine alla comunione, l'eucaristia ha come suo termine l'uomo, che venendo conformato al dono che riceve diventa a sua volta capace di donare se stesso. Pur sorvolando sull'aspetto ecclesiologico, che invece lo studio dell'anafora aveva più volte lasciato affiorare, Hoping è qui attento alle implicazioni etiche, non senza un'apertura alle dimensioni cosmica ed escatologica.

6. Andrea Grillo 2019

Il trattato di Andrea Grillo, professore di liturgia e teologia dei sacramenti al Sant'Anselmo di Roma e all'Istituto di liturgia pastorale di Padova, occupa in questa rassegna l'ultimo posto, non solo perché in ordine di tempo è il più recente, ma anche perché rappresenta a oggi il tentativo più audace di ristrutturazione della teologia eucaristica a partire dall'emergenza del rito⁶⁰. Per un autore di lungo corso come Grillo, questo manuale – pubblicato all'interno del *Nuovo corso di teologia sistematica* della Queriniana – rappresenta un punto di arrivo, o comunque il punto di condensazione di una serie di istanze precedentemente disseminate in molte pubblicazioni⁶¹. L'opera ha per certi aspetti la pretesa di costituire il “programma” o il “manifesto” di una “nuova” teologia eucaristica, come dimostrano già le parole iniziali della prefazione:

La lunghissima gestazione di questo manuale – durata quasi vent'anni – corrisponde al travaglio di una proposta teorica plausibile, dovuta all'esigenza

⁶⁰ Cfr. A. GRILLO, *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*, Queriniana, Brescia 2019.

⁶¹ Cfr. almeno ID., «L'eucaristia al centro del settenario sacramentale. Declino e ripresa di un assioma sistematico», in ID. - PERRONI - TRAGAN (eds.), *Corso di teologia sacramentaria*, II, 65-92; ID., «Il sacrificio di Cristo e della Chiesa. Dalla “formula” alla “forma verbale” alla “forma rituale” dell'eucaristia», in C. CORSATO (ed.), *Sul sentiero dei sacramenti*, Scritti in onore di Ermanno Roberto Tura nel suo 70° compleanno, EMP, Padova 2007, 331-345; ID., *Grazia visibile, grazia vivibile. Teologia dei sacramenti* in genere ritus, EMP, Padova 2008, soprattutto 125-188 (già *ibid.*, 69-88, l'autore riflette specificamente sul problema del metodo in teologia sacramentaria); ID., *La forma rituale della fede cristiana*, 125-152; mentre una ripresa del tema di poco successiva all'uscita del manuale si trova in ID., «Il rapporto tra forma celebrativa e forma teologica dell'eucaristia. Ipotesi teorica, verifica storica e apertura pastorale», in F. TRUDU (ed.), *Teologia dell'eucaristia. Nuove prospettive a partire dalla forma rituale*, Atti della XLVII Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia (Cassano Murge, 26-29 agosto 2019), CLV – EL, Roma 2020, 15-33.

di pensare la “forma” del sacramento dell’eucaristia in modo profondamente rinnovato. L’urgenza di una sintesi sistematica, che fosse adeguata alla nuova esperienza liturgica dell’eucaristia – dischiusa prima dal Movimento Liturgico e poi dal Concilio Vaticano II e dalla riforma liturgica che ne è coerentemente seguita, senza alcuna nostalgia verso le forme rituali del passato – mi ha sollecitato non solo a una radicale comprensione delle rinnovate azioni liturgiche della celebrazione eucaristica, ma anche a una profonda revisione delle categorie sistematiche di interpretazione della tradizione, senza la cui accurata traduzione in termini nuovi ogni riforma sarebbe destinata a spegnersi di certo nel giro di poche generazioni⁶².

In un simile tentativo di ristrutturazione, la questione del metodo è evidentemente decisiva, giustificando non solo la lunga introduzione, ma a seguire anche il «preludio di carattere metodologico». Il teologo ligure riassume sotto tre cifre le «tradizioni» succedutesi, e talvolta combattutesi, lungo i secoli: la tradizione dell’essenza, interessata al profilo concettuale; la tradizione della forma, rivolta all’evoluzione storica; la tradizione della celebrazione, orientata alla pratica liturgica⁶³. Per Grillo non si tratta di optare per uno di questi modelli, perché ciascuno è a suo modo necessario, ma piuttosto di integrarli o “riconciliarli”, invertendo tuttavia l’ordine: il modello liturgico, enumerato per ultimo «a causa della condizione di “minorità” in cui è caduto nel corso del secondo millennio latino»⁶⁴, va anticipato al primo posto, ripensando la sintesi storica e la presentazione sistematica a partire dal dato di fatto originario del “fenomeno” eucaristico, che si dà sempre *in genere ritus*. La presa in carico del primato del rito non significa dunque assolutizzarlo, perché il rito dice relazione a una storia, in cui si è costantemente evoluto proprio in quanto realtà vivente, e relazione a un pensiero, perché il rito “dà a pensare”, reclamando la concettualizzazione. In tal senso, «*l’inclusione della forma essenziale nella forma storica e di entrambe nella forma rituale [può] essere considerato il cuore della ragione sistematica di questo manuale*»⁶⁵.

Preziosa, per Grillo, è la polivalenza semantica del termine “forma”. C’è la forma-*eídos*, che indica la causa formale di una cosa, per sua natura “invisibile”, e c’è la forma-*morphé*, che descrive la manifestazione di una cosa, per sua natura “visibile”. Che l’*eídos* dell’eucaristia sia accessibile solo mediante la sua *morphé*, cioè mediante un rito fatto di gesti e parole, è una scoperta che Grillo attribuisce al dibattito che, all’interno del Movimento Liturgico, impegnò Romano Guardini e Joseph Andreas Jungmann tra gli anni Trenta e

⁶² GRILLO, *Eucaristia*, 5.

⁶³ Cfr. *ibid.*, 14-16. Per questa distinzione Grillo dipende da J.H. EMMINGHAUS, *Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug*, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Wien 1983.

⁶⁴ GRILLO, *Eucaristia*, 19.

⁶⁵ *Ibid.*, 50.

Quaranta del XX secolo⁶⁶. Un dibattito al quale già Caspani prestava attenzione, pur non assegnandogli la centralità dirompente che invece gli attribuisce Grillo⁶⁷. Guardini e Jungmann rispondono in modo diverso alla domanda su quale sia la “forma fondamentale” (*Grundgestalt*) dell’eucaristia, per il primo il “pasto” e per il secondo la “preghiera eucaristica”, ma entrambi hanno il merito di rintracciare questa forma nel “fenomeno”, cioè nel rito, in cui pasto e parola – per riprendere il binomio di Lafont, cui il nostro teologo si ispira programmaticamente – costituiscono un’unica indivisibile “azione”. Ogni concettualizzazione dell’eucaristia deve così tener conto che la sua “essenza” si dà fondamentalmente «*per ritus et preces*», secondo l’espressione di SC 48 che Grillo ripete più volte. La svolta, a suo parere, non è di poco conto: se la forma fondamentale dell’eucaristia è per sua natura rituale, la celebrazione, proprio nella sua “contingenza” fenomenica, diventa “necessaria” all’intelligenza del sacramento⁶⁸.

Quanto detto spiega la stessa strutturazione tripartita del manuale, riassunta dal sottotitolo: *Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*. La prima parte è dedicata alla forma rituale, anche stavolta circoscrivendo l’indagine alla tradizione latina. Una forma composta di linguaggio verbale e non verbale: è soprattutto su quest’ultimo – cioè sulla dimensione simbolica del mangiare e del bere – che si appunta l’attenzione, in reazione alla tendenziale rimozione storica del “fare” a vantaggio del “dire”. Il «Fate questo in memoria di me», invece, ingloba nel memoriale della Chiesa una sequenza di azioni, che comprendono il prendere, il dire, il ringraziare, lo spezzare, il distribuire. Ciò induce Grillo, a differenza degli autori che abbiamo esaminato, a non limitarsi all’anafora e neppure alla liturgia eucaristica, ma a prendere in considerazione tutta la messa come attuazione processuale del memoriale eucaristico.

La seconda parte del manuale prende in esame la forma storica, cercando di studiare in parallelo forme celebrative e interpretazioni teologiche. Qui il teologo ligure ricostruisce le origini neotestamentarie dell’eucaristia nell’orizzonte della prassi conviviale di Gesù e a seguire, affidandosi anch’egli agli studi di Mazza ma pure alla sintesi elaborata da Caspani, la genesi e l’evoluzione della preghiera eucaristica. Questa parte, nonostante la maggiore concisione, ripete sostanzialmente quando abbiamo già appreso nelle opere prima analizzate. Neanche la presentazione del secondo millennio, segnato dalla crescen-

⁶⁶ Cfr. rispettivamente R. GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, Vita e pensiero, Milano 1993 (or. ted. 1939), 150-155; J.A. JUNGMAN, *Missarum sollemnia*, Ancora, Milano 2004 (or. ted. 1948), 115-117.

⁶⁷ Cfr. CASPANI, *Pane vivo spezzato per il mondo*, 366-374 (con significativi ampliamenti rispetto alla prima edizione). Sul dibattito Guardini-Jungmann (e la sua rilettura in Joseph Ratzinger) segnaliamo l’accurata ricostruzione in DELLA PIETRA, *Rituum forma*, 57-151, cui sia Caspani sia Grillo rimandano.

⁶⁸ Cfr. GRILLO, *Eucaristia*, 23-29; 46-50; 306-314.

te emarginazione dell'elemento rituale, riserva particolari sorprese. Neppure Grillo, del resto, si incarica di un serio confronto con la storia medievale e moderna della celebrazione eucaristica, un confronto che osi verificare fino in fondo la "vulgata" della «logica rituale negata (o alterata)»⁶⁹: se tale affermazione è certamente vera "in generale", ciò che è "generale" rischia di diventare "generico" quando non è in grado di tener conto della complessità dei processi storici, riducendo un intero millennio, in forza di un (inconsapevole?) pregiudizio illuminista, a un periodo di inesorabile decadenza, archiviato solo con il Movimento Liturgico e il Vaticano II.

La terza parte, infine, ridisegna la forma sistematica, provando anche in questo caso a delineare l'essenza dell'eucaristia in modo unitario, cioè superando la divaricazione tra presenza reale, sacrificio e comunione tipica del trattato post-tridentino. In riferimento alla presenza reale, l'istanza liturgica consente di reinquadrare la presenza eucaristica tra le molte forme di presenza rituale di Cristo, così come descritte in *SC* 7, non esclusa la sua «presenza ecclesiale», effetto ultimo del sacramento al quale l'effetto intermedio della presenza sostanziale è sovraordinato. Su tale scia, dopo aver offerto una succinta rilettura del sacrificio secondo la logica del dono, avvicinandosi di fatto a Hoping, Grillo mette a tema il legame tra comunione ecclesiale e comunione eucaristica.

Avendo passato in rassegna le principali pubblicazioni apparse in Italia nell'ultimo ventennio (pur restando consapevoli che esse sono lungi dall'esaurire il catalogo della recente produzione bibliografica in tema di teologia eucaristica), siamo indotti da un lato a "relativizzare" la novità della proposta del teologo ligure, precorsa qual è stata da diversi tentativi più o meno analoghi, tentativi che poggiano sulle stesse fondamenta del Movimento Liturgico e del magistero conciliare, senza sottrarsi al dialogo con la fenomenologia contemporanea. Dall'altro lato, è pur vero che Grillo sopravanza per audacia quanti lo hanno preceduto, perché in lui la scoperta della «dignità teologica del "rito della messa"»⁷⁰ preme a tal punto sull'impostazione del manuale da far saltare lo stesso metodo "progressivo" impostosi dopo il Concilio, metodo che abbiamo finora visto conservato, pur fra qualche *distinguo*, negli autori da noi considerati.

Il nostro teologo, in realtà, non si esime dal confronto critico con alcuni degli autori che lo precedono, ritenendo che «persino i manuali più recenti, pur con le tracce di diverse aperture alla nuova sensibilità, recepiscono la complessità di queste istanze in modo piuttosto formale e senza modificare a fondo l'impianto generale e le categorie ricevute dalla tradizione»⁷¹. A suo parere, malgrado i tentativi messi in atto, non si sarebbe ancora compiutamente

⁶⁹ *Ibid.*, 241.

⁷⁰ *Ibid.*, 37.

⁷¹ *Ibid.*, 43.

realizzata «una effettiva integrazione tra profilo dogmatico e profilo liturgico, quasi sempre trattati entrambi secondo la classica divisione tra un sapere (che non deve agire) e un agire (che non deve sapere)»⁷².

Riferendosi specificamente a Hopping, Grillo è dell'avviso che questo «esempio piuttosto significativo» della volontà di «unire approccio dogmatico e approccio di “scienza liturgica”» non riesca ultimamente nell'intento, perché «la struttura del testo è totalmente determinata dall'impianto sistematico tridentino, cui unisce anche, inevitabilmente, la nostalgia per il rito ad esso coerente»⁷³. Abbiamo già osservato che la trattazione del *ritus antiquior* ci pare (al di là del merito della questione) poco consona all'economia di un manuale⁷⁴, né faticiamo a sottoscrivere le perplessità intorno al giudizio espresso sull'ultima riforma liturgica (giudizio che esige comunque di essere contestualizzato nell'ambito tedesco, segnato da difficoltà specifiche nella recezione del Vaticano II). Nonostante ciò, riteniamo la valutazione di Grillo ingenerosa, almeno in relazione ai capitoli sulla Scrittura e sull'epoca patristica, che abbiamo trovato non solo ben documentati ma pure, proprio grazie a un solido *humus* bibliografico, generalmente equilibrati, anche se una precomprensione “ideologica” dei dati è ovviamente inevitabile, per Hopping, per Grillo e per qualsiasi altro.

Quanto all'opera di Caspani, Grillo la considera il manuale oggi «più avanzato nell'integrazione del dato rituale», salvo poi segnalare che esso «in alcuni casi predetermina il significato teologico a monte rispetto a ogni possibile esperienza storica o rituale»⁷⁵. In definitiva, il teologo milanese finirebbe per «depotenziare» l'istanza liturgica, «limitandone l'efficacia a una “cornice generale”, all'interno della quale sembra che [continui] a far funzionare indisturbate le categorie più tipiche del modello tomista-tridentino»⁷⁶, addirittura assumendo un «orientamento sostanzialmente apologetico» a proposito del rapporto tra presenza reale e spiegazione teologica della transustanziazione⁷⁷. Unilateral-

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, nota 13. Si legga pure *ibid.*, 272, nota 3, dove per Grillo il tentativo di Hopping di studiare in parallelo *novus ordo* e *vetus ordo* punterebbe ad «avvalorare “scientificamente”, ma irresponsabilmente, questa sorta di schizofrenia formativa e istituzionale».

⁷⁴ Ma lo stesso si potrebbe asserire dell'ampio spazio (cfr. *ibid.*, 270-288) dedicato da Grillo, con giudizio diametralmente opposto, al problema del “parallelismo rituale” legittimato da Benedetto XVI con il motu proprio *Summorum pontificum* (tema che ovviamente andrebbe aggiornato dopo la pubblicazione, nel 2021, del motu proprio di Francesco *Traditionis custodes*). Ci domandiamo anche qui, in modo speculare, se il “genere letterario” del manuale sia quello più opportuno per affrontare distesamente questi temi, pure importanti, che al massimo potrebbero trovare un accenno nel manuale in attesa di essere ripresi e approfonditi in altre sedi (come in effetti Grillo fa in *Oltre Pio V. La riforma liturgica, dopo Summorum pontificum e Traditionis custodes*, Queriniana, Brescia 2022).

⁷⁵ *Id.*, *Eucaristia*, 140, nota 8.

⁷⁶ *Ibid.*, 311.

⁷⁷ *Ibid.*, 312. Cfr. anche *ibid.*, nota 16.

mente lusinghiero, invece, il giudizio per Lafont, il cui «progetto di “trattato sull’eucaristia”» è indicato come «esemplare»⁷⁸.

Nel complesso, il manuale di Grillo appare insieme come qualcosa di meno e qualcosa di più di un “manuale”. “Di meno” perché, nell’impostazione della sua “nuova” teologia eucaristica, alcuni elementi tendono a perdersi “per strada”: mentre le linee programmatiche e le opzioni metodologiche sono continuamente ripetute, determinando una ridondanza giustificabile solo con l’esigenza di mettere il lettore a suo agio in questo clima “rinnovato”, l’indagine biblica e storica si mostra invece fin troppo scarnificata (in confronto ad autori come Giraud, Caspani e Hoping), e lo stesso studio evolutivo della preghiera eucaristica appare ridotto al minimo indispensabile. “Di più” perché il teologo ligure, interessato più al metodo che ai contenuti, ha l’ambizione di inaugurare un filone che preme sul genere del manuale come finora l’abbiamo conosciuto, sostituendone l’impianto rassicurante, che di fatto rende i manuali tutti somiglianti (dove l’identica struttura rivela un’uguale precomprensione dei dati), con un modello che provoca sì un iniziale spaesamento (non solo nello studente alle prime armi bensì pure nel docente più navigato), ma che ultimamente si rivela funzionale a quell’operazione di igiene mentale oggi avvertita come improrogabile.

7. Tesi conclusive

Uno sguardo d’insieme sulla rassegna condotta, che non ha inteso essere esaustiva ma perlomeno (si spera) rappresentativa, ci permette di guardare al manuale di teologia eucaristica come a un vivace cantiere, dove i lavori in corso da tempo lasciano già intravedere risultati apprezzabili, benché l’opera di restauro richieda ancora molta pazienza. È chiaro sopra ogni dubbio che la pista liturgica è oggi quella più battuta, conferendo un’impronta caratteristica alla sacramentaria speciale di quest’inizio di millennio, anche se il cammino da percorrere per risorgere dall’oblio del rito resta lungo e deve per adesso accontentarsi di realizzazioni provvisorie.

Al termine dell’indagine condotta desideriamo raccogliere in alcune rapide tesi quelle che ci paiono le principali acquisizioni di quest’opera di ristrutturazione, non solo in vista di futuri esperimenti nel campo specifico della teologia eucaristica, ma pure in relazione all’opera di ripensamento in atto nella trattazione teologica degli altri sacramenti, attesa la centralità dell’eucaristia nel settenario e di conseguenza la paradigmaticità del suo manuale per l’intera sacramentaria speciale.

Prima tesi. L’opzione liturgica (o «mistagogica», per riprendere il vocabolario di Giraud) esige di riordinare le fonti del sapere eucaristico secondo

⁷⁸ *Ibid.*, 43, nota 14.

l'ordine indicato da Lafont: prima i testi eucologici, poi i commentari liturgici, solamente infine le opere teologiche. Con la fondamentale attenzione, rimarcata da Grillo, a non accostare semplicemente le fonti tra loro ma ad integrarle l'un l'altra, portandone in superficie la mutua implicazione. Come mostra in special modo Hoping, se i testi liturgici sono normalmente il presupposto – consapevole o meno – degli scritti teologici (riformulando l'adagio di Prospero di Aquitania si potrebbe dire: «dimmi come preghi e ti dirò cosa credi»), storicamente è pure accaduto che sia stata la teologia (che comunque presuppone sempre un background rituale) a provocare la liturgia.

Seconda tesi. L'opzione liturgica chiede di delimitare il campo d'indagine, dal punto di vista sia sincronico sia diacronico. Hoping e Grillo, che nonostante le differenze e le divergenze rappresentano a oggi le punte più avanzate sul fronte della ristrutturazione del manuale di teologia eucaristica a partire dal rito, avvertono entrambi l'esigenza di dichiarare in partenza che la loro indagine è circoscritta al rito romano, per la semplice ragione che essi appartengono a quel rito e quest'ultimo di conseguenza influenza inevitabilmente il loro approccio teologico. Non esiste, in fondo, una teologia eucaristica a partire "dal" rito, ma solo una teologia eucaristica a partire "da un" rito, e dunque tante potenziali teologie eucaristiche quante sono le tradizioni rituali. Si deve, inoltre, considerare, che ogni rito è frutto di una storia lunga e intricata, in cui ha conosciuto sviluppi tanto nel senso dell'innovazione di fronte a nuove sensibilità quanto nel senso della riappropriazione di elementi temporaneamente sopiti. Non si può quindi comprendere una qualsiasi tradizione liturgica, fosse pure quella in cui si è nati e cresciuti, senza la fatica dello scavo storico e senza la consapevolezza che, anche all'interno della medesima tradizione liturgica, altro sarà impostare la propria teologia a partire dal rito di una certa epoca, altro sarà farlo a partire da quello stesso rito riformato in un'epoca successiva, come il confronto tra Hoping e Grillo, o più correttamente tra il messale romano di Pio V e il messale romano di Paolo VI, mostra chiaramente.

Terza tesi. L'opzione liturgica esige di intendersi bene su quale sia il rito eucaristico da considerare: solo la preghiera eucaristica (come fanno Giraudo, Caspani e Hoping), oppure l'intera liturgia eucaristica (come verso la fine del suo trattato lascia intendere lo stesso Hoping, tirando in ballo quasi all'improvviso il rito della presentazione dei doni), oppure ancora tutta la celebrazione eucaristica (come di fatto propone, sia pure in modo conciso, Grillo)? Viene qui da rispondere che, come la consacrazione eucaristica non può essere isolata dal contesto più ampio dell'anafora eucaristica, pur rappresentandone il centro, pena la fatale incomprensione del sacramento eucaristico, così l'anafora non può a sua volta essere isolata dal contesto più ampio di tutta la preghiera eucaristica e di tutta la celebrazione eucaristica, pur costituendone il cuore indiscusso, pena anche ora una comprensione parziale, se non proprio fuorviante, del sacramento eucaristico. *Mutatis mutandis*, si potrebbe indirizzare ai teologi la raccomandazione che il Vaticano II rivolge ai fedeli: «Le due

parti che costituiscono in certo modo la messa, cioè la liturgia della parola e la liturgia eucaristica, sono congiunte tra di loro così strettamente da formare un solo atto di culto. Perciò il sacro Concilio esorta caldamente i pastori d'anime a istruire con cura i fedeli nella catechesi, perché partecipino a tutta la messa, specialmente la domenica e le feste di precetto» (SC 56).

Quarta tesi. L'opzione liturgica deve farsi strada senza compromettere l'opzione biblica, che rappresenta anch'essa, prima ancora di quella, una conquista fondamentale, e possibilmente irreversibile, del rinnovamento teologico innescato dall'ultimo Concilio. Nell'orizzonte della *Dei Verbum*, è chiaro ormai che un edificio teologico può innalzarsi solo poggiando su un duplice indivisibile fondamento: la Scrittura “e” la Tradizione, la quale non è un'altra cosa rispetto alla Scrittura, ma la sua incessante vivificazione di fronte al nuovo che sorge nella storia, assistita dallo stesso Spirito Santo che ha ispirato il testo sacro. Nel caso della teologia dei sacramenti, questa Tradizione consiste anzitutto nelle tradizioni liturgiche (senza dimenticare che la liturgia è, per Yves Congar, uno dei quattro «monumenti» della Tradizione, insieme ai Padri, ai Dottori e ai Santi, imprescindibili in ogni ambito dello scibile teologico⁷⁹). Come afferma Giraudo, la stessa liturgia, *norma normans normata*, deve costantemente sottomettersi alla Scrittura, *norma normans non normata*, e va approcciata tenendo conto che, quale parafrasi del testo sacro, essa risente per un verso delle ermeneutiche bibliche delle diverse epoche, mentre può consentire per un altro verso un'intelligenza più penetrante della stessa pagina scritturistica. Con l'attenzione, sempre rimarcata da Giraudo, a non considerare né la Scrittura né la liturgia, che della Scrittura è una rilettura orante, come mero prolegomeno, da cui prendere a un certo punto congedo, ma come orizzonte costante del trattato, al cui “filtro” vagliare ogni volta le affermazioni teologiche, indipendentemente dall'organizzazione interna dell'opera.

Quinta tesi. L'opzione liturgica porta con sé una nuova intelligenza della dimensione antropologica dell'eucaristia (e più in generale dell'esperienza sacramentale). Come soprattutto Lafont evidenzia – ma pure, in varia misura, Rocchetta, Hoping e Grillo – prendere sul serio la liturgia – accostata nella nuova luce della fenomenologia contemporanea, che si rivela propizia anche per la comprensione del “fenomeno” rituale⁸⁰ – significa “accorgersi” che i sacramenti assumono, per trasfigurarle, le esperienze umane fondamentali, realizzando nella forma più coerente e cristallina la legge dell'incarnazione che governa l'economia salvifica. Come l'uomo non è puro pensiero ma spirito incarnato, così la liturgia – e ogni sacramento al suo interno – fonde insieme

⁷⁹ Cfr. Y.-M. CONGAR, *La Tradizione e le tradizioni*, II. *Saggio teologico*, Paoline, Roma 1965 (or. fr. 1963).

⁸⁰ Molto utile al riguardo l'indagine di M. BELLÌ, *Caro veritatis cardo. L'interesse della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti*, pref. A. Grillo, Glossa, Milano 2013, che esamina in particolare gli apporti di J.-L. Marion, M. Henry ed E. Falque.

spirito e corpo, reclamando il superamento di un approccio teologico “disincarnato”, timoroso della corporeità e delle sue espressioni, che ultimamente onora più Platone che Cristo. Non senza la segreta speranza che una sacramentaria dallo spessore più “umano” potrà contribuire a “umanizzare” il cattolicesimo contemporaneo – spesso tacciato di un larvato “monofisismo” dottrinale, morale e pastorale – e così a riconciliare con l’esperienza culturale quegli uomini e quelle donne che non si professano più credenti, ma che in quanto esseri umani sono pur senza saperlo esseri simbolici e quindi esseri “liturgici”, per i quali, come nel rito, ciò che è più immateriale “si dà” sempre in ciò che è più materiale⁸¹.

Sesta tesi. L’opzione liturgica porta con sé una nuova intelligenza della dimensione ecclesiologica dell’eucaristia (e più in generale dell’esperienza sacramentale). È Giraudo a evidenziare con enfasi come il rito liturgico, con quella sovraordinazione dell’epiclesi di consacrazione all’epiclesi di comunione che accomuna fra loro tutte le tradizioni anaforiche, fa risaltare la costitutiva finalizzazione ecclesiologica dell’eucaristia, sacramento della *communio*. Il Concilio ci ha ricordato con espressione riuscita che la celebrazione eucaristica, radunando in assemblea i battezzati nella diversità e complementarità delle loro vocazioni, rappresenta «la principale manifestazione della Chiesa» (SC 41), la quale si edifica come corpo (mistico) di Cristo grazie al corpo (reale) di Cristo (benché i Padri, come Henri de Lubac ci ha mostrato, avrebbero adoperato questa terminologia in senso inverso⁸²). Anche Rocchetta, Caspani e in particolare Grillo mettono bene in luce come, mentre un metodo “a-liturgico” ha finito per “estromettere” la Chiesa, favorendo un approccio individualistico al sacramento, la “nuova” teologia eucaristica costruita sul rito “rappacifico” eucaristia e comunità, propiziando tra l’altro, sul versante della vita cristiana, una rinnovata comprensione delle implicazioni etiche dell’eucaristia e, sul versante della riflessione teologica, un promettente riavvicinamento alla prospettiva orientale⁸³.

Settima tesi. L’opzione liturgica riconcilia tra loro presenza reale, sacrificio e comunione, che la sistematica post-tridentina considerava separatamente, senza incaricarsi di addivenire a una prospettiva di sintesi. Caspani, Hoping e Grillo, pur nella diversità degli accenti, dimostrano che l’istanza liturgica – proprio riscoprendo che l’eucaristia è un sacramento, per quanto il sacramento per eccellenza, e perciò “funziona” solo dentro una logica sacramentale – conduce a un approccio unitario, capace di indicare nell’eucaristia il sacramento che, mediante «gesti e parole intimamente connessi» (per riprendere DV 2), rende nostro contemporaneo il Salvatore (presenza reale) nell’atto della libera

⁸¹ A questo proposito resta illuminante la prospettiva orientale, delineata efficacemente da A. SCHMEMMANN, *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*, Lipa, Roma 2012 (or. ingl. 1988).

⁸² Cfr. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L’eucaristia e la Chiesa nel medioevo*, Jaca Book, Milano 1982 (or. fr. 1949).

⁸³ Cfr. almeno I. ZIZIOULAS, *L’essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano (BI) 2007 (or. fr. 1981).

offerta di sé al Padre (sacrificio), compiuto una volta per tutte per stringerci in unità con Dio e tra noi (comunione). Recuperando alcune delle prospettive che emergevano soprattutto in Rocchetta, si può qui aggiungere che una proposta sistematica così configurata fa spazio, insieme alle citate dimensioni antropologica ed ecclesiologica, pure alle dimensioni pneumatologica (è lo Spirito, come mostra l'epiclesi anaforica, a realizzare la presenza reale del sacrificio per la comunione con noi e tra noi), cosmica (questa presenza reale, come si evince già dal rito della presentazione dei doni, si realizza a partire dai frutti della terra e del lavoro umano e ha come effetto non solo la riconciliazione/comunione degli uomini con Dio e tra loro, ma anche quella tra di essi e il creato)⁸⁴ ed escatologica (tale comunione con Dio, gli uomini e il cosmo è realizzata in forma prolettica dall'eucaristia in vista della sua consumazione finale, come affiora, oltre che dall'anafora, da tante delle orazioni *post-communio*).

Ottava tesi. L'opzione liturgica, malgrado tutte le sue incoraggianti potenzialità, non ci libera magicamente dalle precomprensioni ideologiche che soggiacciono alla stesura di un trattato, ma al massimo sostituisce alcune precomprensioni con altre precomprensioni. Come ci ha svelato l'ermeneutica filosofica contemporanea, dal "cerchio magico" delle precomprensioni non si esce⁸⁵. Ciò che occorre, allora, è più semplicemente diventarne consapevoli, imparando per quanto possibile a riconoscere, per poterle gestire, le nostre precomprensioni culturali.

Pasquale Bua
Via Anastasio II, 167
00165 Roma
p.bua@leoniano.it

Parole chiave

Metodo in sacramentaria speciale, Teologia dell'eucaristia, Liturgia e sacramenti, Eucaristia e antropologia, Eucaristia ed ecclesiologia.

Keywords

Method in Theology of the Sacraments, Theology of the Eucharist, Liturgy and Sacraments, Eucharist and Anthropology, Eucharist and Ecclesiology.

⁸⁴ La prospettiva cosmica porta naturalmente con sé un'istanza ecologica, come mostra la "sintesi" di "ecologia sacramentale" proposta da papa Francesco nella lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), 235-236.

⁸⁵ Basti qui citare il classico di H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983 (or. ted. 1960).

L'INSEGNAMENTO DELLA SACRAMENTARIA A VERONA

THE TEACHING OF THE SACRAMENTARY IN VERONA

Luigi Girardi*

Abstract

The teaching of sacramental theology at the Theological Study “S. Zeno” of Verona is presented for its originality. In fact, the subject is treated by different teachers, who follow one another based on different skills: exegetical, patristic, historical-dogmatic, liturgical-systematic, moral. The celebratory dimension of the object of study means that the liturgical and dogmatic approaches are always kept together, in each moment of the discussion. We thus try to obtain an understanding of the sacraments in a liturgical-systematic perspective, valorising the different theological skills and, at the same time, promoting the unity of theological reflection through the convergence of all on the single object.

L'insegnamento della sacramentaria allo Studio Teologico “S. Zeno” di Verona è presentato per la sua originalità. La materia infatti è trattata da diversi docenti, che si susseguono in base alle diverse competenze: esegetica, patristica, storico-dogmatica, liturgico-sistematica, morale. La dimensione celebrativa dell'oggetto di studio fa sì che l'approccio liturgico e quello dogmatico siano sempre tenuti insieme, in ciascun momento della trattazione. Si cerca così di ottenere una comprensione dei sacramenti in una prospettiva liturgico-sistematica, valorizzando le diverse competenze teologiche e, nello stesso tempo, favorendo l'unità della riflessione teologica tramite la convergenza di tutti sull'unico oggetto.

Introduzione

L'insegnamento della Teologia sacramentaria che si svolge allo “Studio Teologico S. Zeno” di Verona (affiliato alla Facoltà Teologica del Triveneto) presenta spiccati elementi di originalità. Dopo una prima descrizione “materiale” del corso, si delinea l'impostazione generale che lo sostiene, si preciserà

* Docente ordinario di Liturgia presso l'Istituto Liturgia Pastorale “S. Giustina” (PD) e docente di liturgia e sacramentaria presso lo Studio Teologico “S. Zeno”, incorporato alla Facoltà Teologica del Triveneto.

il particolare lavoro richiesto a docenti e studenti e si metteranno in luce vantaggi e criticità di questa esperienza.

1. Il corso di Sacramentaria allo Studio Teologico S. Zeno

Il Corso di *Teologia sacramentaria* è considerato come un Tema fondamentale (= TF) unitario ed è condotto in équipe da cinque docenti di differenti discipline, che trattano i diversi *momenti* dello sviluppo del tema; tra i docenti dell'équipe, uno svolge il compito di coordinatore. Si inizia con una breve *Introduzione*, proposta da chi si occupa della parte sistematica. Ad un certo punto del percorso, si affiancano anche alcuni incontri di *Gruppo del TF*, che sono finalizzati non all'aggiunta dei contenuti ma alla loro assimilazione e rielaborazione; a tal fine, nei gruppi non si tiene una lezione frontale, ma si attua con gli studenti una dinamica interattiva che consente il confronto, fa emergere le loro precomprensioni e favorisce la personalizzazione della materia.

Questa è l'impostazione oraria del corso che è stato effettuato nell'anno 2022-2023:

INSEGNAMENTO:	Ore totali: 158 Cred. totali: 19
<i>Introduzione</i> (prof. Luigi Girardi)	6 ore
<i>Momento Biblico</i> (prof. Mauro Cauria)	30 ore
<i>Momento Storico-Patristico</i> (prof. Cristina Simonelli)	26 ore
<i>Momento Storico-Dogmatico</i> (prof. Alessandro Scardoni)	20 ore
<i>Momento Liturgico-Sistematico</i> (prof. Luigi Girardi)	40 ore
<i>Momento Morale</i> (prof. Andrea Gaino)	20 ore
<i>Gruppo del TF</i>	16 ore

Propedeuticità

Attualmente, con la strutturazione dell'intero ciclo teologico a quinquennio, il percorso inizia con un primo biennio ciclico (filosofico), un terzo anno fisso per tutti, un ultimo biennio ancora ciclico. Il percorso di studi presenta cinque TF e si prevede che gli studenti affrontino e sostengano l'esame dei TF di *Cristologia* e di *Ecclesiologia* nel terzo anno. Il TF dei *Sacramenti* è trattato nel secondo biennio ciclico (quarto e quinto anno) e precede sempre la trattazione del TF di *Trinitaria*, mentre ad anni alterni precede o è preceduto dal TF di *Antropologia teologica*.

Sussidiazione

Sono fornite dispense e altro materiale da parte dei docenti. Ciascuno rimanda, per parti proprie, a bibliografia specifica. Per l'Unzione degli infermi i docenti hanno curato la pubblicazione dei loro contributi sul fascicolo unico n. 1 n.s. di «Esperienza e Teologia» (2017); mentre sul Ministero ordinato Presbiterato è confluito parte del materiale sul fascicolo unico n. 24 di «Esperienza e Teologia» (2008) dedicato al Presbitero¹. Altro materiale dei docenti è apparso sempre su alcuni fascicoli della stessa rivista, anche se in modo meno organico. Vengono suggeriti anche manuali sintetici di riferimento².

2. Impostazione generale

Il motivo di questa impostazione, che vanta ormai un cinquantennio d'esperienza di insegnamento a Verona, risale all'indicazione di OT 16, da cui ha tratto ispirazione:

Nell'insegnamento della teologia dogmatica, prima vengano proposti gli stessi temi biblici. Si illustri poi agli alunni il contributo dei Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente nella fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate, nonché l'ulteriore storia del dogma, considerando anche i rapporti di questa con la storia generale della Chiesa. Inoltre, per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso con un lavoro speculativo, avendo san Tommaso per maestro. Si insegni loro a riconoscerli sempre presenti ed operanti nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa. Infine, imparino a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione, ad applicare queste verità eterne alle mutevoli condizioni di questo mondo e comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei.

L'elencazione dei diversi momenti o fasi del TF corrisponde a trattazioni proposte da diversi docenti con specifica competenza in relazione alle fonti utilizzate e alle prospettive di studio (un biblista, un patrologo, un dogmatico, un

¹ La rivista, espressione dello Studio Teologico "San Zeno" e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Pietro Martire", è disponibile *open access* sul loro sito istituzionale: www.teologiaverona.it.

² In realtà non è facile indicare un manuale complessivo che tenga presente sia la dimensione liturgica sia quella dogmatica dei sacramenti. Il testo che più si avvicina a questi obiettivi (ma da tempo è esaurito) ci è sembrato AA.Vv., *La celebrazione nella Chiesa. 2. I sacramenti*, a cura di D. Borobio, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1994, con la parte generale di D. BOROBIO, *Dalla celebrazione alla teologia: che cos'è un sacramento*, in AA.Vv., *La celebrazione nella Chiesa. 1. Liturgia e sacramentaria fondamentale*, a cura di D. Borobio, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1992, pp. 371-563.

liturgista...). Il TF in genere prevede quindi uno sviluppo storico-genetico³, in cui si susseguono nell'insegnamento cinque docenti di discipline diverse, che convergono sullo stesso oggetto di studio, in fasi o sotto angolature diverse. In questo modo, pur con alcune varianti, sono strutturati tutti i TF: Cristologia, Ecclesiologia, Sacramentaria, Antropologia teologica, Trinitaria. Nel caso della Sacramentaria, ogni docente tratta "trasversalmente" tutta la materia (la testimonianza biblica su tutti i sacramenti, oppure lo sviluppo patristico di essi, oppure l'approfondimento storico-dogmatico...).

L'Introduzione, affidata al docente coordinatore dell'équipe (normalmente colui che svolge il momento sistematico), avvia la riflessione indicando sinteticamente la complessità del tema e la prospettiva con cui si svolgerà lo studio, esplicitando anche le domande con cui oggi accostiamo questa materia; si avvia da subito, in questo modo, una lettura circolare e convergente dei vari contributi disciplinari. Per il TF di Sacramentaria, l'oggetto di studio determina la prospettiva: si tiene conto della natura "celebrativa" dei sacramenti (sono "pratiche rituali") e quindi si procede rintracciando le prassi celebrative, le loro evoluzioni, l'intelligenza "implicita" che esse contengono. Il presupposto comune riguarda anche la natura dell'agire rituale, che salda in unità la dimensione teologale con quella antropologica (è eminentemente azione di Cristo e della Chiesa) e rappresenta un modo originario e originale del realizzarsi della fede (agli studenti ciò è stato già proposto nel corso di Introduzione alla liturgia, durante il primo biennio). Nel corso *si tengono sempre insieme l'ap-proccio liturgico e quello dogmatico*; perciò non vi sono insegnamenti delle due discipline in corsi separati.

Il corso di Sacramentaria quindi si presenta unitario nella prospettiva formale, storico-genetico nello sviluppo, differenziato nei metodi di analisi. È prezioso il rispetto dei metodi (biblico, patristico, storico, liturgico, sistematico, morale), anche perché consente agli alunni di affrontare le parti della materia restando in sintonia con gli insegnamenti specifici precedentemente assimilati e valorizzando le acquisizioni metodologiche e contenutistiche già ricevute. In effetti, ogni momento del TF è stato preceduto nel *curriculum* da una Introduzione e da corsi specifici che hanno fornito metodi e contenuti appropriati alle varie discipline. Rimane comunque decisiva la tensione verso l'unitarietà della proposta: l'unità dell'oggetto di studio (il sacramento) sta a monte della pluralità delle discipline con le rispettive metodiche, perciò va riguadagnata anche a valle del percorso, impegnando ciascuna disciplina a raccordare accuratamente il proprio metodo all'oggetto e ad ospitare gli interrogativi e le istanze emergenti nelle altre discipline. Questa impostazione mostra che lo sviluppo dei

³ In quanto "storico", lo sviluppo è diacronico e rimanda alla grande e reale storicità che i sacramenti hanno avuto; in quanto "genetico", lo sviluppo è sincronico e circolare, riferendosi agli aspetti generativi dell'esperienza sacramentale (teologici e antropologici) che sono costanti in ogni realizzazione del sacramento.

momenti è diacronico nella proposta didattica, ma è circolare nell'elaborazione e nel rimando reciproco dei momenti; questo favorisce un modo sintetico di fare teologia.

Elemento qualificante e necessario, a tal fine, è la predisposizione di un Tesario comune, in cui sostanzialmente ogni sacramento costituisce una tesi unitaria, dentro la quale si raccolgono i contributi di ciascun docente (cfr. allegato). Il Tesario contiene anche una tesi di carattere generale, sull'impostazione della sacramentaria nel suo sviluppo storico (una sorta di introduzione alla sacramentaria e di sacramentaria generale). Poi sono trattati i singoli sacramenti, con due particolarità: oltre alle tesi sul battesimo e sulla confermazione, una tesi specifica è dedicata alla "iniziazione cristiana" come struttura sacramentale unitaria; l'eucaristia invece è suddivisa in tre tesi: ciascuna tratta il sacramento dell'eucaristia sempre in modo interdisciplinare, ma sotto angolature diverse (l'aspetto celebrativo, la natura teologica dell'eucaristia, il dinamismo salvifico che essa sviluppa). In ogni tesi, ciascun docente indica gli elementi fondamentali che servono per ricostruire lo sviluppo storico-genetico dell'argomento ed elaborare la presentazione della tesi. Rimane il fatto che nelle lezioni il docente può anche trattare in modo più sciolto e diffuso il tema. Ciò dà allo studente un margine ulteriore per prepararsi e mostrare la sua capacità di sintesi (vedi sotto).

Una particolarità di questo TF è dato dal *momento liturgico-sistematico*: esso prevede che per questo tema la chiave di elaborazione sistematica non sia staccata da quella liturgica ma ne sia strettamente congiunta, come l'oggetto stesso richiede. In altre parole la comprensione teologica dei sacramenti non è previa né prescinde dalla comprensione della loro forma celebrativa, ma è da essa avviata e strutturata. Ciò impedisce che la liturgia sia considerata solo come la parte esteriore e inessenziale del sacramento e che la dottrina teologica si svolga come una riflessione astratta rispetto alla natura "pratica" dei sacramenti. Quest'attenzione, del resto, è tenuta presente in ogni momento dello sviluppo del tema, dato che la natura celebrativa dei sacramenti costituisce la loro prospettiva di indagine. Altra particolarità è data dal momento morale, che viene inserito non tanto in prospettiva storica, quanto in una prospettiva più vicina alla sistematica, in quanto con esso viene messo in luce il coinvolgimento del soggetto nell'evento sacramentale, la rilevanza di questo evento nella costituzione della sua identità e la sua capacità di dar forma all'esistenza cristiana.

3. Il compito dei docenti, l'impegno degli studenti, la verifica finale

L'insegnamento della sacramentaria nel modo dei TF interdisciplinari chiede ai docenti un lavoro in équipe impegnativo ma anche arricchente. Si tratta anzitutto di condividere un orizzonte comune sul tema dei sacramenti, facendo propria una prospettiva di studio che consenta a ciascuno di attivare la propria

ricerca e di condividere alcune attenzioni di fondo. Questa forma di interdisciplinarietà, legata ad un insegnamento unitario, lascia lo spazio di autonomia di ciascun docente, ma chiede di assumerlo all'interno di un cammino comune che condivide gli interrogativi e le acquisizioni di cui ciascuno è portatore. Si è consapevoli che la storia dei sacramenti presenta oscillazioni, accrescimenti e mutamenti che non sono leggibili solo in termini di sviluppo lineare: alcuni sacramenti hanno uno sviluppo palesemente diverso nelle varie fasi della storia, talora alcuni elementi sono sovraccaricati, altri sono trascurati. Il rispetto dei propri metodi e quindi dei dati che essi consentono di mettere in risalto esige che ciascun docente si lasci interrogare dalla ricerca degli altri: la storia può fornire nuovi elementi per rimettere in moto l'elaborazione sistematica, mentre questa può risvegliare nuove attenzioni per un'indagine dei dati storici più accurata. Naturalmente questo lavoro comune non si dà solamente per "somma" di contributi, ma per la volontà e la disponibilità a collaborare e a lasciarsi provocare dalle prospettive degli altri. Anche in questo lavoro comune si fa evidente che la prospettiva storico-genetica non è meramente cronologica, ma è profondamente circolare, a vantaggio anzitutto del lavoro dei docenti,

L'impegno chiesto agli studenti potrebbe spaventare. In realtà il Tesario rende organica e gestibile la presentazione unitaria di ogni tesi. Ma la proposta ricevuta nelle lezioni, chiede loro di attivarsi in modo particolare. Sono chiamati infatti a legare insieme in una presentazione unitaria i diversi momenti per esporre una determinata tesi. In ciò devono cercare un filo conduttore per la loro esposizione: questo chiede loro una certa capacità di sintesi e una lucidità nel leggere tutto il percorso storico, individuando i collegamenti tra le parti, talora anche selezionando i contenuti più pertinenti alla loro esposizione. Questa modalità di presentazione della tesi riesce a far emergere anche la diversa capacità degli studenti e la loro maturità culturale: c'è chi si limita ad una restituzione materiale e mnemonica dei dati e chi invece li rielabora con senso critico; in qualche caso, c'è anche chi presenta il materiale richiesto seguendo una logica diversa, più sistematica che non semplicemente cronologica. Lo studente più maturo è in grado di evidenziare i collegamenti tra il tema dei sacramenti e aspetti che riguardano anche altri TF già affrontati, come la Cristologia e l'Ecclesiologia (talora anche l'Antropologia teologica), oppure anche altre materie affini, come la Liturgia, la Teologia fondamentale, il Diritto canonico sacramentario (questa parte del corso di Diritto canonico è svolta sempre in contemporanea con il TF dei sacramenti).

Lo studente che sostiene l'esame può tenere un piccolo schema che lo aiuti a sviluppare la sua presentazione completa della Tesi ed ha a disposizione una ventina di minuti. Gli schemi sono preparati da ciascuno in fase di studio e negli ultimi incontri del Gruppo del TF alcuni studenti preparano e presentano una delle Tesi del Tesario, simulando la presentazione dell'esame e confrontandosi con i docenti presenti e con l'intera classe; questo lavoro li aiuta a elaborare con metodo una sintesi corretta e personalizzata. Il giorno dell'esame, la

Tesi è assegnata allo studente con un'ora di anticipo, in modo da consentire un piccolo ripasso della materia. Viene quindi presentata alla commissione d'esame, costituita dai cinque docenti del corso. Tale momento è prezioso anche per questi ultimi, come riscontro non solo del singolo momento, ma anche della proposta unitaria che hanno inteso offrire. Rispetto alla presentazione dello studente, le domande dei docenti tendono a chiedere chiarimenti relativi alla propria parte, a precisare i dati o a colmare eventuali lacune; in alcuni casi, si interagisce con lo studente chiedendo di approfondire o di collegare la sua riflessione con altri aspetti del Tesario. È evidente che ogni docente non deve proporre né verificare la sua materia come se si trattasse di un corso autonomo.

4. Vantaggi e limiti dell'esperienza didattica

In questo modo di organizzare il corso di sacramentaria, si ha la possibilità di presentare tutti i sacramenti in modo unitario, pur tenendo conto delle particolarità di ciascuno di essi. Vi sono elementi comuni che vengono facilmente tenuti presenti nell'esposizione e nell'approfondimento di ciascun sacramento, senza il bisogno di affermarli ogni volta *ex novo*. Naturalmente è necessaria anche la ricerca di una certa essenzialità dei contenuti. Se il trattato venisse insegnato da un solo docente, sarebbe favorita la custodia dell'unità dell'oggetto di studio, ma verrebbe facilmente sacrificato di esso qualche istanza specifica di contenuto e metodo propria di altre discipline e in ogni caso non verrebbe favorita quella unità della teologia che invece in questo modo viene praticata, pur dentro i limiti che ciascuno presenta.

Lo studente prepara e poi presenta una tesi relativa ad un sacramento in tutto il suo sviluppo (biblico, storico, sistematico). Ha occasione quindi di elaborare e formulare una visione completa di ciascun sacramento. È stimolato a rispettare la complessità metodologica degli approcci diversi e insieme a cercare una sintesi relativa all'oggetto di studio. Naturalmente ciò è possibile perché tra docenti vi è un lavoro previo di riflessione e di condivisione delle proprie prospettive.

Per converso, è chiaro che tale modalità d'insegnamento chiede ai docenti la volontà di collaborare e di avvicinarsi insieme all'oggetto di studio. Chi preferisce sviluppare il proprio insegnamento in completa autonomia o non riesce a convergere e a dare il proprio contributo al lavoro comune, non è adatto a questa forma di insegnamento.

È evidente anche che un elemento di criticità di questa proposta sta nella sua sostenibilità, sia per il numero dei docenti sia per quello degli studenti. Il TF impegna cinque docenti di discipline diverse in modo coordinato. Occorre avere un buon bacino di docenti disponibili. A fronte di ciò, sta il calo progressivo del numero degli studenti. La ciclicità aiuta ad avere un certo numero di studenti, che favorisce la vivacità delle lezioni, ma una loro eccessiva diminu-

zione numerica farebbe emergere la sproporzione tra l'impegno dei docenti e l'esiguità degli studenti.

Il corso di sacramentaria così inteso presenta indubbiamente una grande mole di dati e richiede un notevole impegno di studio. Ciò non caratterizza tutti i corsi, ma solo i TF, che sono distribuiti nel Piano degli studi senza mai sovrapporsi tra loro. A fronte di un maggiore impegno di studio, questa modalità d'insegnamento favorisce la costruzione di un "edificio teologico" in cui emergono alcuni temi principali (i TF), si fanno convergere nel lavoro comune le diverse discipline teologiche e si evita almeno in parte la frammentazione dei corsi.

ALLEGATO
TESARIO DEL TEMA FONDAMENTALE:
«IL MISTERO DELLA CHIESA ATTRAVERSO I SACRAMENTI»

1 – Per una teologia sacramentaria: modelli di comprensione dei sacramenti e strutture teologiche della riflessione sacramentaria

Sullo sfondo della “storia della salvezza” che ha raggiunto il suo apice in Cristo e che continua a irradiarsi nella storia del mondo, viene delineato il significato della “prassi sacramentale” che emerge con la Chiesa e che si sviluppa al suo interno come forma di fedeltà all’esperienza pasquale di Cristo. A partire dalle strutture sacramentali bibliche, vengono raccolti ed esplicitati i diversi modi di comprensione dei sacramenti e si presentano i modelli teologici con cui si è andata elaborando la sacramentaria, delineando infine un quadro di riferimento che consenta di accostare criticamente i sacramenti secondo la specificità della loro forma di mediazione e secondo il valore che assumono per la vita cristiana.

B – Le strutture che caratterizzano la genesi, l’esperienza e la riflessione del gesto sacramentale. Es.: Gal 3,26-28.

S/P – I modi con cui viene compresa la realtà dei sacramenti: dalle categorie di *Didachè* alle letture “platonizzanti” (Origene, le catechesi mistagogiche, la riflessione di Agostino). Verso la crisi altomedievale.

S/D – La rilettura medievale della semiologia antica ripensa il termine e il contenuto di *sacramentum* (dai teologi carolingi a Pietro Lombardo) arrivando a privilegiare l’organismo settenario. Lo sviluppo delle istanze della sacramentaria in Tommaso e nella scuola francescana. Elementi di sacramentaria in alcuni interventi magisteriali, in particolare al concilio di Firenze e al concilio di Trento.

L/S – La comprensione dei sacramenti all’interno della relazione storico-salvifica tra Dio e l’uomo; dialettica tra novità escatologica della Pasqua e storicità della libertà dell’uomo (continuità e discontinuità). Ridefinizione degli elementi strutturali che qualificano l’evento sacramentale: il rapporto tra fede, parola e sacramenti; l’istituzione, l’efficacia e gli effetti.

M – Presupposti per una teologia morale fondamentale sacramentaria e sua struttura.

2 – I sacramenti dell’iniziazione cristiana (centro dell’organismo sacramentale)

Questa Tesi considera i sacramenti di iniziazione cristiana (nel loro insieme) in quanto momento centrale all’interno del processo del divenire cristiani e

dell'accoglienza nella Chiesa, sia dal punto di vista genetico sia dal punto di vista della strutturazione sacramentale fondamentale dell'esistenza cristiana.

B – Il processo del diventare cristiani: l'*ordo salutis* negli Atti degli Apostoli.
S/P – Il “divenire cristiani” in Giustino. Il catecumenato: significato, contenuti e metodo, evoluzione.

S/D – Dalla concezione sacramentale antica all'organismo settenario: ragioni e peculiarità. Ricollocazione e nuova comprensione del battesimo e del divenire cristiani; distanziamento nella prassi dei tre sacramenti di iniziazione e insistenza sull'eucaristia. I sacramenti di iniziazione in Bonaventura e Tommaso.

L/S – La struttura dell'iniziazione cristiana nel *RICA* (inizio, centro e culmine sacramentale dell'esistenza cristiana). Riflessioni teologiche: gradualità, valore pasquale, unità e centralità dei tre sacramenti.

M – La conversione a Cristo: dono e compito nel processo del divenire cristiano.

3 – Il battesimo

Questa Tesi tratta il sacramento del battesimo nella sua specifica identità rituale e teologica, puntualizzando anche alcune problematiche connesse con la prassi battesimale (il pedobattesimo, la necessità e il voto del battesimo ...).

B – Dai riti di purificazione al battesimo del Battista, al battesimo cristiano e al suo significato.

S/P – Celebrazione e riflessione in epoca patristica. Questioni particolari: prassi e discussione del battesimo dei bambini (Tertulliano, Origene, Crisostomo); la questione battesimale (“battesimo degli eretici”) del III secolo e la soluzione di Agostino.

S/D – Nuovi contesti socio-culturali ed evoluzione rituale e di riflessione sul sacramento. Le questioni della formula battesimale e del pedobattesimo nella storia. La sintesi tommasiana. La proposizione di Lutero e la risposta dottrinale al concilio di Trento

L/S – Dopo aver presentato l'attuale prassi celebrativa, si delinea il quadro per una comprensione sistematica del battesimo: evento pasquale, ecclesiale, di fede. La questione del battesimo dei bambini e della necessità del battesimo.

M – Nell'essere generati e nel nascere umani il Battesimo celebra l'assimilazione al mistero pasquale di Cristo come grazia di diventare figli del Padre per vivere da figli e fratelli. La vita teologale.

4 – La confermazione

B – Il conferimento dello Spirito mediante l'imposizione delle mani in connessione e/o a completamento del battesimo (At 8,14-17; 19,1-7).

S/P – Il battesimo e il dono dello Spirito. Unzione e/o imposizione della mano nel rito battesimale. L'evoluzione della prassi liturgica occidentale.

S/D – Dall'evoluzione rituale alla questione relativa all'effetto e alle caratteristiche della cresima. Sviluppo della riflessione dalla prima scolastica a Tommaso. Conferma della sacramentalità della cresima al concilio di Trento.

L/S – Presentazione del rito della confermazione. Teologia: rapporto di connessione e distinzione con il battesimo; dono dello Spirito che "perfeziona" la configurazione battesimale a Cristo per la testimonianza. Aspetto ecclesologico e antropologico del sacramento.

M – Nella crescita e maturazione umana la Confermazione celebra la "personalizzazione" cristiana attuata dallo Spirito, nella Chiesa. La vita secondo lo Spirito.

5 – La celebrazione eucaristica, memoriale della Pasqua

L'eucaristia viene studiata sub specie celebrationis, a partire dal suo sorgere fino all'attuale Ordo missae. L'ermeneutica della prassi celebrativa, con il suo radicamento nei gesti di Gesù, mostra una struttura significativa che già anticipa i temi teologici dell'eucaristia.

B – La prassi della cena del Signore e della frazione del pane nelle prime comunità cristiane.

S/P – Le "eucaristie" di *Didachè* (9.10.14). La celebrazione eucaristica in Giustino. Le anafore (cfr. Policarpo, "Ippolito", mistagogiche) nella celebrazione eucaristica: collocazione, struttura, contenuti.

S/D – Le prime controversie eucaristiche sull'eucaristia modificano la prassi celebrativa e la sua comprensione. La descrizione della messa come *rappresentazione*: dai teologi carolingi a Tommaso. La spiegazione di Tommaso del *sacramentum tantum*, *res et sacramentum*, *res tantum* relativamente all'eucaristia; la celebrazione come *area sacramentale*. La comunione eucaristica al concilio di Trento (XXI sessione).

L/S – L'*Ordo missae* del Vaticano II: richiami storici, analisi della struttura. Inquadramento liturgico-sistematico dei dati celebrativi.

6 – Eucaristia, sacramento del sacrificio nel segno del convito

Si presentano le tematiche fondamentali dell'eucaristia come esplicitazione della sua identità teologica. Dal rapporto costitutivo tra ultima cena, croce e messa, si sviluppa la comprensione dell'eucaristia (che storicamente ha conosciuto diverse accentuazioni) come memoriale/sacramento dell'unico sacrificio di Cristo nel segno del convito.

B – Dalla cena di addio alla "cena del Signore".

S/P – Giustino: memoria della Passione celebrata nel giorno del Sole. L'Eucaristia nell'*A.H.* di Ireneo. Le omelie sull'eucaristia nelle catechesi mistagogiche (Cirillo, Ambrogio, Teodoro).

S/D – Rilettura medievale dell'eucaristia come *rappresentazione* della passione. La dottrina dell'eucaristia a Trento: tra sacramento (XIII sessione) e sacrificio (XXII sessione); la proposizione sulla comunione (XXI sessione)

L/S – Recupero di una visione unitaria a partire dal nucleo storico-salvifico: il rapporto tra simbolo/evento nella cena/croce di Gesù, come forma irrevocabile del continuo offrirsi di Cristo risorto nella ripresentazione sacramentale del sacrificio cui partecipa la Chiesa.

7 – Il dinamismo salvifico-escatologico dell'eucaristia

Si mostra il dinamismo di vita che è suscitato dall'eucaristia e che dà forma alla vita ecclesiale e cristiana: dalla comunione eucaristica alla comunione ecclesiale, nella tensione escatologica verso il Regno. Si inserisce qui la chiarificazione teologica sulla "presenza reale" di Cristo, come condizione di verità della comunione, a cui rimane orientata.

B – Le parole e i gesti dei racconti dell'istituzione nel loro significato salvifico.

S/P – L'eucaristia in Origene. Ireneo (comunione nello Spirito per la nostra resurrezione). Teodoro (eucaristia ed escatologia). Eucaristia, comunione ecclesiale e comunione escatologica (nelle anafore, nella predicazione di Agostino).

S/D – Dall'eucaristia come azione di grazie alla dottrina della transustanziazione. La soluzione di Tommaso alla questione della presenza reale e la sua presentazione dell'eucaristia come *signum commemorativum, signum communionis, signum prefigurativum* (*Summa* III,73). L'eucaristia come memoriale al concilio di Trento (XIII e XVII sessione).

L/S – Il dinamismo comunionale dell'eucaristia (con il tema della presenza reale di Cristo: la questione della transustanziazione). La tensione escatologica della comunione.

M – Nel segno della convivialità fraterna l'Eucaristia celebra il dono della comunione con Dio e, quindi, con i fratelli. Il dinamismo della vita cristiana suscitato dall'eucaristia.

8 – La penitenza

B – Il perdono di Dio e la riconciliazione dei peccatori: da Gesù alla prassi ecclesiale (Mt 18,18; Gv 20,22s).

S/P – Battesimo "per la remissione dei peccati" e penitenza. Cipriano (i *lapsi*: rigorismo, penitenza canonica, le ministerialità coinvolte). La *Didascalia siriana*. Evoluzione della prassi penitenziale.

S/D – Caratteristiche fondamentali, elementi e modificazioni nella penitenza privata. Prime riflessioni sulla causa di remissione del peccato e della pena. La teologia sul sacramento dalla prima scolastica a Tommaso. La dottrina del sacramento al concilio di Trento: precisazioni sul rapporto tra contrizione e attrizione.

L/S – Il *Rito della penitenza*: aspetti liturgici e tematiche teologiche.

M – Nel pentirsi del peccatore il sacramento della Riconciliazione celebra il perdono del Padre, che è l'amore di Cristo per la potenza dello Spirito operante nella Chiesa. La vita cristiana come riconciliazione.

9 – L'unzione degli infermi

B – I gesti di guarigione nell'orizzonte del Regno e il gesto dell'unzione degli infermi nella prassi ecclesiale (Gc 5,14-15).

S/P – La benedizione dell'olio (*Tradizione Apostolica 5* come modello). Lettera di Innocenzo I a Decenzio. Accompagnamento alla morte.

S/D – Evoluzione rituale. Sviluppo del pensiero dalla prima scolastica a Tommaso e Bonaventura: l'efficacia corporale e spirituale della *extrema unctio*. Esposizione della dottrina del sacramento e questione dei destinatari al concilio di Trento.

L/S – Il rituale dell'unzione degli infermi e la sua comprensione teologico-pastorale.

M – Nella malattia e nell'approssimarsi della morte il sacramento dell'Unzione celebra l'assimilazione al mistero pasquale di Cristo come dono di sé.

10 – I ministeri ordinati

B – Dalla proesistenza di Gesù al ministero apostolico: un modello per la guida pastorale. Il ministero pastorale e la sua trasmissione (1Tm 4,12-16; 2Tm 1,6).

S/P – Terminologia e concezione ministeriale: *Didaché*, Ignazio (*Magn* 6,1). Ireneo (*AH* I,10). I ministeri e le preghiere di *ordinazione* in *Tradizione Apostolica*. Il diaconato in *Didascalia/Costituzioni Apostoliche*. Teologia del ministero in Agostino.

S/D – Progressivo centramento sulla *potestas* cultuale del presbitero. La prassi sacramentale, il concilio Lateranense IV, la riflessione teologica sul *sacerdozio* e l'episcopato. L'esposizione dottrinale e i decreti di riforma del concilio di Trento.

L/S – Il sacramento dell'ordine all'origine del "ministero ordinato", come servizio di presidenza in/per una Chiesa-comunione in Cristo. Il sacramento dell'ordine nei suoi tre gradi.

M – Nella maturità cristiana il sacramento dell'ordine costituisce a presiedere nel servire la ministerialità di tutta la chiesa.

11 – Il matrimonio

B – L'unione fedele tra l'uomo e la donna: dalla prospettiva creazionale a quella del Regno (Mc 10,1-12). L'amore di Cristo per la Chiesa struttura e modella il matrimonio cristiano (Ef 5,21-33).

S/P – Il matrimonio in Tertulliano. L'emergere di un rito cristiano del matrimonio in occidente e in oriente: la *velatio nuptialis* (Paolino di Nola, *Sacramentario Veronese*) e un rito bizantino antico (*Eucologio Barberini*).

S/D – Verso un contratto ecclesiastico e recezione della sacramentalità del matrimonio, con la sua singolarità. La teologia del sacramento fino a Tommaso e Bonaventura. Esposizione dottrinale e decreto *Tametsi* al concilio di Trento.

L/S – Il sacramento del matrimonio e la realtà sponsale in Cristo: il gesto sacramentale, le sue implicazioni e la vita a cui dà avvio.

M – Nella relazione di coppia il sacramento del matrimonio costituisce idonei a esprimere la comunione cristiana.

D. Luigi Girardi
Via Seminario, 8
37129 Verona
l.girardi64@gmail.com

Parole chiave

Sacramento, teologia sacramentaria, liturgia, sistematica, metodo interdisciplinare.

Keywords

Sacrament, sacramental theology, liturgy, systematics, interdisciplinary method.

**VERSO UN'ESPERIENZA VIVA DEL MISTERO. L'INSEGNAMENTO
DELLA TEOLOGIA LITURGICO-SACRAMENTARIA
NEL I CICLO DI TEOLOGIA NELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE**

**TOWARD A LIVING EXPERIENCE OF THE MYSTERY.
THE TEACHING OF LITURGICAL-SACRAMENTAL THEOLOGY
IN THE BACHELOR OF THEOLOGY AT THE PONTIFICAL
UNIVERSITY OF THE HOLY CROSS**

Fernando López-Arias*

Abstract

Lo sviluppo della teologia liturgica nel Novecento ha implicato una significativa evoluzione nell'approccio all'insegnamento della liturgia e della teologia sacramentaria. Piuttosto che enfatizzare le differenze tra le due discipline, si sottolinea il loro comune oggetto di studio: la celebrazione del mistero cristiano, esposta nella seconda parte del Catechismo della Chiesa Cattolica (1992). Nel 2019, l'Istituto di Liturgia della Pontificia Università della Santa Croce ha iniziato un approccio didattico alle materie del primo ciclo di Teologia che integra le prospettive dogmatiche e gli aspetti celebrativi legati ai sacramenti. Questo articolo illustra questa iniziativa, evidenziando le opportunità e le sfide del progetto.

* * *

The development of liturgical theology in the twentieth century implied a significant evolution in the approach to the teaching of liturgy and sacramental theology. Rather than emphasizing the differences between the two disciplines, emphasis is now placed on their common object of study: the celebration of the Christian mystery, set forth in the second part of the Catechism of the Catholic Church (1992). In 2019, the Institute of Liturgy at the Pontifical University of the Holy Cross initiated a pedagogical approach to the subjects of the bachelor

* Professore associato, Istituto di Liturgia, Pontificia Università della Santa Croce.

of Theology that integrates dogmatic perspectives and ritual aspects related to the sacraments. This article presents this initiative, highlighting the opportunities and challenges of the project.

Tra i caposaldi della costituzione *Sacrosanctum concilium* chiamati a segnare una decisiva svolta nella Chiesa vi è il suo urgente invito a migliorare la formazione liturgica del popolo cristiano, in particolare quella di coloro cui viene affidato l'insegnamento di questa area della teologia o la cura delle anime¹. Appello inderogabile, ribadito di recente da papa Francesco in *Desiderio desideravi*, quando chiede a tutti i responsabili della formazione «di aiutare il popolo santo di Dio ad attingere a quella che da sempre è la fonte prima della spiritualità cristiana»², cioè alla liturgia.

Nei quasi 60 anni trascorsi tra l'uno e l'altro documento, sono state innumerevoli le iniziative che, a tutti i livelli, hanno fatto eco al desiderio espresso dal Concilio. In quest'ottica va collocata l'erezione nel 2009 dell'Istituto di Liturgia della Pontificia Università della Santa Croce, come centro superiore di ricerca e insegnamento. L'Istituto promuove la formazione liturgica di tutti i fedeli cristiani, specialmente dei futuri docenti di liturgia nelle Università, nelle Facoltà teologiche, nei seminari e nei centri di formazione della vita religiosa. L'attività formativa dell'Istituto comprende l'insegnamento delle materie di liturgia e sacramenti del ciclo istituzionale degli studi teologici, la licenza in teologia liturgica e il terzo ciclo del dottorato, oltre ai convegni e giornate di studio.

All'interno del panorama dell'insegnamento e della ricerca sulla liturgia nei centri di studi superiori in ambito cattolico, l'Istituto di Liturgia della Santa Croce offre alla comunione ecclesiale una proposta scientifica basata su «un approccio metodologico al mistero della liturgia, a partire da una *teologia del culto* che riflette il significato della celebrazione cristiana nella vita dell'uomo e la sua incidenza nel contesto di una società secolarizzata»³. Si tratta quindi di un'ottica che, senza dimenticare tutti gli altri aspetti storici, antropologici, culturali e spirituali della celebrazione cristiana, vuole studiare la liturgia da un punto di vista fondamentalmente teologico, in quanto testimonianza viva del Mistero di Cristo celebrato.

Nelle pagine successive cercheremo di illustrare le grandi linee della proposta scientifica e dell'esperienza didattica dell'Istituto negli ultimi anni. In particolare, mostreremo come essa ha determinato un cambio profondo nell'in-

¹ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione liturgica *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963), nn. 15-19, in EV 1/ nn. 26-30.

² Cf. FRANCESCO, Lettera apostolica *Desiderio desideravi* (29 giugno 2022), n. 61, in https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html (consultato il 19 ottobre 2023).

³ Cf. <https://www.pusc.it/teo/dipartimenti/istituto-liturgia/home> (consultato il 19 ottobre 2023).

segnamento della liturgia e dei sacramenti nel I ciclo degli studi teologici (baccalaureato in Teologia) nella Pontificia Università della Santa Croce. Concluderemo mostrando le opportunità e le criticità del progetto che si sono rivelate in questo periodo.

1. Fondamento teorico e metodologico

La proposta scientifica e didattica di cui parliamo vuole favorire un'esperienza più viva del Mistero divino, mediante un approccio al sacramento attraverso il prisma della celebrazione vissuta. Lo scopo è facilitare un *intellectus fidei* dei segni della Salvezza del Nuovo Testamento più connaturale. Infatti, il punto di ancoraggio privilegiato del simbolo della fede (*lex orandi*) nella vita cristiana (*lex vivendi*) non è altro che la celebrazione (*lex orandi*); ed è da questa prospettiva che il Mistero viene studiato. In tal modo, la riflessione teologica sulla liturgia diventa, seguendo i suggerimenti di Papa Francesco, un sapere «non astratto e ideologico, ma spirituale, elaborato in ginocchio, gravido di adorazione e di preghiera».⁴

Negli ultimi decenni si è rilevata, nell'ambito della teologia liturgica e sacramentaria, una tendenza a superare la classica e netta distinzione – quasi diremmo un “divorzio” – tra i sacramenti come fonte della vita della grazia e la loro celebrazione. Probabilmente, a causa dell'atteggiamento pedagogico tipicamente contemporaneo di integrare l'*esperienza* del soggetto nel processo di apprendimento, si conclude che è alquanto “artificioso” insegnare la natura dei sacramenti svincolandoli dal loro contesto rituale. In effetti, gli uomini e le donne non hanno un'esperienza dei sacramenti senza una interfaccia rituale.

Si potrebbe giustamente obiettare che il sacramento per antonomasia, fonte della vita e della missione della Chiesa, l'Eucaristia, è anche *sacramentum permanens*, venerato dal popolo fedele nei tabernacoli fuori da qualsiasi celebrazione. L'obiezione è opportuna, ma ricordiamo che lo scopo «primario e originario» della conservazione dell'Eucaristia è l'amministrazione del Viatico, mentre «scopi secondari» sono la distribuzione della comunione e l'adorazione⁵. Da un punto di vista celebrativo, sia il Viatico che la comunione fuori dalla Messa, come anche spesso l'adorazione eucaristica, si svolgono sempre

⁴ FRANCESCO, Lettera apostolica in forma di *motu proprio Ad theologiam promovendam* (1° novembre 2023), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (consultato il 2 novembre 2023).

⁵ Cf. SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, Istruzione *Eucharisticum mysterium* (25 maggio 1967), n. 49, in AAS 59 (1967), pp. 566-567.

in modo rituale. La conservazione e l'adorazione dell'Eucaristia trovano la sua fonte nella celebrazione e ad essa sono ordinate⁶.

1.1. *Impostazione: per ritus et preces*

Il Concilio Vaticano II ha insegnato, usando un'espressione diventata notissima, che l'accesso al mistero celebrato avviene «*per ritus et preces*»⁷. L'orizzonte rituale, in quanto tessuto simbolico costituito da elementi verbali (preghiere, letture bibliche, antifone, canti, silenzi...) e non verbali (elementi naturali, movimenti corporali, paramenti, spazio, tempo...), costituisce perciò la prospettiva di studio propria della teologia liturgica.

Detto contesto rituale si declina in modi diversi in funzione di ogni celebrazione. Ognuno dei sette sacramenti della Nuova Alleanza attualizza la Pasqua di Cristo in un modo completamente suo, attraverso una iconizzazione rituale propria. Come afferma Carlo Rocchetta, «i sacramenti sono un evento di celebrazione. Ogni teologia sacramentale che voglia svolgersi in modo adeguato e completo deve tener conto di un tale dato, accogliendo la dimensione celebrativa come una sua dimensione obbligata»⁸. Comprendere le dinamiche celebrative risulta perciò imprescindibile per una corretta ermeneutica teologica del sacramento.

Come è noto, è stato un importante principio programmatico della *Sacrosanctum concilium* situare la celebrazione cristiana in un contesto storico-salvifico:

«Quest'opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio, che ha il suo preludio nelle mirabili gesta divine operate nel popolo dell'Antico Testamento, è stata compiuta da Cristo Signore principalmente per mezzo del mistero pasquale della sua beata passione, risurrezione da morte e gloriosa ascensione»⁹.

La celebrazione, in quanto *evento* della Storia della Salvezza, diventa il *modo* con cui il Mistero viene annunciato, attualizzato e comunicato in questo tempo della Chiesa previo alla pienezza escatologica¹⁰.

⁶ Secondo García Ibáñez: «ogni sosta adorante dei fedeli davanti al Santissimo Sacramento sarà effettivamente una preparazione al sacrificio eucaristico e una sua continuazione». Á. García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edusc, Roma 2006, p. 624.

⁷ *Sacrosanctum concilium*, n. 48, in EV 1/ n. 84.

⁸ C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal «mysterion» al «sacramentum»*, EDB, Bologna 1989, p. 21.

⁹ *Sacrosanctum concilium*, n. 5, in EV 1/ n. 41.

¹⁰ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1999², n. 1068.

Su questa scia si muove la trattazione dei sacramenti nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992). Nella sua prima parte, sotto il titolo «La professione di fede», si espongono in modo sistematico le verità contenute nel Credo. Mentre nella seconda, intitolata «La celebrazione del Mistero cristiano», si tratta dell'attualizzazione rituale del Mistero di Salvezza. Questa seconda parte è divisa in due sezioni: una prima sull'«Economia sacramentale» (nn. 1076-1209), e una seconda dove si passano in rassegna «I sette sacramenti della Chiesa», insieme ai sacramentali (nn. 1210-1690). La suddetta prima sezione, forse il contributo più originale da un punto di vista teologico della seconda parte del Catechismo, è dedicata al Mistero pasquale nel tempo della Chiesa (capitolo 1, nn. 1077-1134) e alla sua attualizzazione sacramentale (capitolo 2, nn. 1135-1209). L'esposizione del Catechismo è rivolta a capire la modalità con cui questo Mistero è stato trasmesso agli uomini, cioè, attraverso una giusta e sapiente economia (cf. Ef 3,8-9).

Tra gli scritti che hanno commentato la seconda parte del Catechismo, continua ad essere punto di riferimento l'articolo di Achille M. Triacca (1935-2002) nel volume curato da Rino Fisichella (1993). In esso si espone il contenuto e la logica architettonica della sezione su «L'economia sacramentale»¹¹. Il liturgista salesiano mostra come la categoria biblico-liturgica di *mistero* sia l'asse attorno a cui gravita l'intero Catechismo. Più in particolare, «il mistero cristiano è *tout court* il mistero pasquale. È *cristiano* perché è di Cristo e di coloro che vivono in Cristo [...], ma il *mistero cristiano* si concentra in quello *pasquale*»¹².

Questo modo di interpretare i sacramenti del Catechismo di Giovanni Paolo II costituisce una grande novità rispetto al Catechismo Romano o Catechismo per parroci pubblicato dopo il Concilio di Trento (1566). In questi scritti, dopo la prima parte dedicata al simbolo della fede, la seconda porta il titolo «I sacramenti» ed è divisa in una introduzione sui sacramenti in genere, e in sette sezioni dedicate a ciascuno di essi. Ogni parte segue siffatta struttura, strettamente sistematica: nome del sacramento, ministro, soggetto, effetti¹³...

¹¹ Cf. A. M. TRIACCA, *L'economia sacramentale*, in *Catechismo della Chiesa cattolica. Testo integrale e commento teologico*, a cura di R. Fisichella, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 841-961.

¹² *Ibidem*, p. 847. Secondo Triacca, il Catechismo offre le «linee guida» necessarie per sviluppare tre tipi di trattazioni teologiche sulla celebrazione del mistero cristiano: una di liturgia fondamentale (nn. 1077-1112), una di teologia sacramentaria fondante (nn. 1113-1134) e una sulla teologia liturgica della celebrazione (nn. 1136-1199). Cf. *ibidem*, pp. 849-861. Il commento alla sezione sul Mistero Pasquale nel tempo della Chiesa della nuova edizione del Catechismo, a cura del Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione, è stata affidata a un docente del nostro Istituto. Cf. P. Río, *Commento ai nn. 1076-1134 del Catechismo della Chiesa Cattolica*, in *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale. Nuovo commento teologico-pastorale*, LEV-San Paolo, Città del Vaticano-Cinisello Balsamo 2017, pp. 1135-1150.

¹³ Cf. *Catechismo cioe instruttione secondo il decreto del Concilio di Trento a' parrochi*, Aldo Manutio, Venezia 1571, pp. 148-361.

Non è necessario dire che l'insegnamento sui sacramenti nei seminari e nelle facoltà teologiche della maggior parte della Chiesa cattolica, nel lungo periodo da Trento fino al Vaticano II, ha seguito scrupolosamente, dal punto di vista della struttura e dei contenuti, la falsariga del Catechismo Romano.

In sintesi, la proposta di teologia liturgico-sacramentaria di cui parliamo vuole partire dal rito celebrato come fonte privilegiata per lo studio dei sacramenti, favorendo una prospettiva integrativa degli elementi di tipo celebrativo con quelli di tipo dogmatico. Si vuole studiare il Mistero di Cristo celebrato come realtà viva, attuato e comunicato attraverso la *performance* rituale. Se ci si permette l'uso di un'immagine, la teologia liturgico-sacramentaria sarebbe rispetto ai sacramenti una sorta di "biologia": studia "essere viventi" nel suo proprio habitat. Non si limita ad analizzare minuziosamente "corpi" fuori dal suo contesto naturale, come fa invece l'anatomia.

1.2. *Fonti e riferimenti*

L'itinerario pedagogico proposto dall'Istituto di Liturgia parte dal modo di concepire i sacramenti della seconda parte del Catechismo, con la sua impostazione di tipo misterico-celebrativa. È evidente che la svolta dal Catechismo sarebbe stata impossibile senza il profondo rinnovamento degli studi sulla liturgia e sui sacramenti promosso, in ultima istanza, dal Movimento Liturgico. In particolare, si potrebbe dire che questa nuova prospettiva è il risultato dello sviluppo della teologia liturgica come disciplina a sé. Questa nasce nell'alveo del *Ressourcement* cattolico contemporaneo, con il suo ritorno alle fonti della teologia e della spiritualità cristiane, specialmente la Sacra Scrittura e i Padri della Chiesa. La teologia liturgica ha permesso il superamento dell'approccio fondamentalmente rubricale con cui veniva impostato l'insegnamento del culto in ambito cattolico.

Senza pretese di esaustività, possiamo indicare alcuni autori che hanno contribuito in maniera decisiva negli ultimi decenni alla nascita e allo sviluppo della teologia liturgica come disciplina propria. Hanno in comune la volontà di armonizzare la riflessione sistematica con quella liturgica nello studio dei sacramenti¹⁴.

Il primo e importante tentativo è stato quello di Cipriano Vagaggini (1909-1999), con *Il senso teologico della liturgia*, originalmente pubblicato nel 1957¹⁵. Vagaggini imposta in quest'opera la questione sul modo di «assimilare organicamente nella sintesi teologica generale il materiale di valore teologico incluso nella liturgia»¹⁶. Cioè, non prospetta una teologia liturgica

¹⁴ Sulla storia del dialogo tra liturgia e teologia nel Novecento, cf A. BERLANGA GAONA, *Liturgia y teología: del dilema a la síntesis*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2013.

¹⁵ *Il senso teologico della Liturgia*, Paoline, Roma 1965⁴.

¹⁶ *Ibidem*, p. 592.

vera e propria, ma vede nella liturgia soltanto un contenuto teologico. Alexander Schmemmann (1921-1983), invece, distingue fra teologia della liturgia e teologia liturgica. Mentre l'oggetto specifico della prima è la liturgia, nella seconda invece è la fede della Chiesa in quanto espressa, comunicata o trasmessa dalla liturgia, *locus theologicus* per eccellenza¹⁷. Per Salvatore Marsili (1910-1983) la teologia liturgica, riflessione a partire dalla prassi rituale, si integra nell'esperienza di fede che è la stessa celebrazione, intesa come *theologia prima*. Questa sarebbe diversa dalla *theologia secunda*: ciò che abitualmente viene identificato con la scienza teologica¹⁸. Una teoria un po' più equilibrata rispetto a Marsili viene proposta da Achille M. Triacca. La sua riflessione gira attorno alla triade *Mysterium-Actio-Vita*. Il *Mysterium* è presente nell'*Actio* attraverso la modalità liturgico-celebrativa del memoriale (*anamnesis*). La *Vita* è presente nell'*Actio* (e viceversa) mediante la partecipazione. Lo Spirito Santo gioca un ruolo fondamentale in questa circolarità tra Dio, la celebrazione e l'esistenza dei fedeli¹⁹. Infine, Kevin W. Irwin (1946-), nella sua opera *Context and Text*, sostiene che le diverse componenti dei riti – testi, simboli, azioni e gesti – vadano interpretate in rapporto al loro contesto esperienziale. In tal senso, l'autore afferma che «*liturgical context is text*»: il contesto provvede la fonte – *text* – da dove sviluppare la teologia liturgica. Allo stesso tempo, «*text shapes context*», il testo modifica o informa il contesto della celebrazione²⁰.

Inoltre, un importante tentativo di offrire una riflessione sui sacramenti nel contesto della storia della Salvezza è rappresentato dall'opera di Carlo Rocchetta (1943-) *Sacramentaria fondamentale* (1989)²¹. L'autore pretende il «ricupero del “*mysterion*” come centro e paradigma fondamentale di tutta la teologia dei sacramenti e forse dell'intero sapere teologico»²². Attorno a questa

¹⁷ Cf. *Introduction to Liturgical Theology*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1966; *Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform*, «St Vladimir's Theological Quarterly», 13 (1969), pp. 217-224; *Liturgy and Theology*, «The Greek Orthodox Theological Review», 17 (1972), pp. 86-100. Il suo influsso è stato significativo in autori come Aidan Kavanagh (1929-2006; cf. *On Liturgical Theology: The Hale Memorial Lectures of Seaburg-Western Theological Seminary, 1981*, The Liturgical Press, Collegeville (Minn.) 1992) e David W. Fagerberg (cf. *Theologia Prima: What Is Liturgical Theology?*, Liturgy Training Publications, Chicago 2004²).

¹⁸ Cf. *Liturgia e Teologia. Proposta teoretica*, «Rivista Liturgica», 59 (1972), pp. 455-473; *Teologia liturgica*, in *Liturgia*, a cura di D. Sartore - A. M. Triacca - C. Cibien, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 2001-2016.

¹⁹ «*Liturgia*” locus theologicus, o “*Theologia*” locus liturgicus? Da un dilemma verso una sintesi, in *Paschale Mysterium, Studi in memoria dell'abate prof. Salvatore Marsili (1910-1983)*, a cura di G. Farnedi, (Studia Anselmiana, 91), Benedictina-Edizioni Abbazia S. Paolo, Roma 1986, pp. 193-233; *Teologia della liturgia o teologia liturgica?: Contributo di P. Salvatore Marsili per una chiarificazione*, «Rivista Liturgica», 80 (1993), pp. 267-289.

²⁰ *Context and Text: Method in Liturgical Theology*, The Liturgical Press, Collegeville (Minn.) 1994.

²¹ Cf. *Sacramentaria fondamentale*.

²² *Ibidem*, p. 23.

categoria ruota tutta la sua trattazione sui sacramenti in generale, distinguendo tre “momenti”: uno antropologico, uno biblico e storico-teologico e, infine, uno sistematico, liturgico e spirituale. Nel primo si esamina l’uomo come essere che si rappresenta, attraverso il linguaggio, il simbolo e il rito, e il sacramento in prospettiva storico-universale. Nel secondo, s’indaga sui sacramenti sia nella rivelazione della Scrittura che nella storia cristiana. Infine, nel terzo momento si offre un inquadramento dogmatico e liturgico della sacramentaria, che comprende il suo rapporto con l’esistenza cristiana²³.

Un ultimo cenno sulle fonti e i riferimenti dell’itinerario pedagogico avviato dall’Istituto di Liturgia della Santa Croce. Nel nostro caso è stata preziosa la condivisione dell’esperienza sull’insegnamento congiunto della liturgia e dei sacramenti della Facoltà di Teologia dell’Università di Navarra. Si tratta di un ateneo promosso dai fedeli dell’Opus Dei a Pamplona (Spagna), che ha iniziato la sua attività nel 1952 e che dal 1969 conta su una facoltà ecclesiastica di Teologia. Circa 8 anni fa hanno dato avvio a questa esperienza, maturando una metodologia e un *know-how* del quale abbiamo beneficiato²⁴. Determinanti sono stati gli scambi accademici tra i docenti delle due istituzioni, manifestazione di un rapporto di collaborazione che risale agli inizi della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce.

2. Organizzazione didattica

In questa sezione cercheremo di mostrare gli elementi essenziali della proposta della teologia liturgico-sacramentaria nel primo ciclo di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, avviata nell’anno accademico 2019-2020. Nel periodo che passerà tristemente alla storia per l’inizio della pandemia e per il primo *lockdown*, dove tante persone si sono viste private della possibilità di radunarsi e di ricevere i sacramenti, è stato dato inizio a questa nuova esperienza didattica volta a favorire una comprensione e una partecipazione più intensa e genuina alla liturgia.

2.1. Piani di studio

Vediamo prima di tutto la situazione del precedente piano degli studi del baccalaureato in Teologia. Ecco l’elenco delle materie annuali dell’area di liturgia e sacramenti del I ciclo degli studi istituzionali fino a 2018-2019:

²³ Cf. *ibidem*, pp. 26-27.

²⁴ Secondo l’attuale piano degli studi del baccalaureato in Teologia dell’Università di Navarra, nell’ultimo anno gli studenti frequentano tutti i corsi relativi alla liturgia e ai sacramenti: Economia sacramentale; Celebrazioni sacramentali; Iniziazione cristiana: Battesimo, Confermazione ed Eucaristia; Sacerdozio ministeriale e Penitenza e Unzione. Cf. https://www.unav.edu/documents/29050/33005348/plan_de_estudios_teologia_2021.pdf (consultato il 21 ottobre 2023).

<i>Anno</i>	<i>Semestre</i>	<i>Materia</i>	<i>ECTS</i>	<i>Ore settimanali</i>
II	2°	Teologia sacramentaria: i sacramenti in generale	3	2
II	2°	Liturgia I	4	3
II	2°	Teologia sacramentaria: Battesimo, Confermazione e Ordine	3	2
III	1°	Liturgia II	3	2
III	1°	Teologia sacramentaria: Sacra Eucaristia	3	2
III	1°	Teologia sacramentaria: Matrimonio	4	3
III	2°	Teologia sacramentaria: Penitenza e Unzione degli infermi	4	3
		TOTALE	24	

Come si può vedere, l'elenco delle materie corrisponde all'itinerario "classico" degli studi di liturgia e sacramenti dopo il Catechismo di Trento: una materia sui sacramenti "in genere" e diverse materie sui diversi sacramenti "in specie". In parallelo, d'altra parte, materie di liturgia destinate all'insegnamento della parte rituale o cerimoniale della loro celebrazione.

Ecco invece il nuovo piano di studi con le materie dell'area di liturgia e sacramenti del I ciclo di Teologia:

<i>Anno</i>	<i>Semestre</i>	<i>Materia</i>	<i>ECTS</i>	<i>Ore settimanali</i>
II	2°	Teologia liturgico-sacramentaria: l'economia sacramentale	3	2
II	2°	Teologia liturgico-sacramentaria: l'anno liturgico, la liturgia delle ore e i sacramentali	3	2
II	2°	Teologia liturgico-sacramentaria: Battesimo e Confermazione	3	2
III	1°	Teologia liturgico-sacramentaria: Sacra Eucaristia	4	3
III	1°	Teologia liturgico-sacramentaria: Matrimonio	4	3
III	1°	Sacramento dell'Ordine	3	2
III	2°	Teologia liturgico-sacramentaria: Penitenza e Unzione degli infermi	4	3
		TOTALE	24	

Con la nuova impostazione i contenuti di tipo biblico, sistematico, storico e celebrativo sui sacramenti vengono integrati in un solo corso. Scompare così la distinzione tra materie liturgiche e materie sui sacramenti, e tutte materie sono denominate di “teologia liturgico-sacramentaria”. Si conservano però in linea di massima le aree tematiche e non si altera il numero di ore totale di lezione all’interno del piano degli studi.

Vediamo ora questa tabella comparativa tra le materie dell’antico e del nuovo piano di studi:

<i>ECTS</i>	<i>Ore settimanali</i>	<i>Materia (antico piano di studi)</i>	<i>Materia (nuovo piano di studi)</i>	<i>Ore settimanali</i>	<i>ECTS</i>
3	2	Teologia sacramentaria: i sacramenti in generale	Teologia liturgico-sacramentaria: l’economia sacramentale	3	2
4	3	Liturgia I			
3	2	Liturgia II			
			Teologia liturgico-sacramentaria: l’anno liturgico, la liturgia delle ore e i sacramentali	3	2
3	2	Teologia sacramentaria: Battesimo, Confermazione e Ordine	Teologia liturgico-sacramentaria: Battesimo e Confermazione	3	2
			Sacramento dell’Ordine	3	2
3	2	Teologia sacramentaria: Sacra Eucaristia	Teologia liturgico-sacramentaria: Sacra Eucaristia	4	3
4	3	Teologia sacramentaria: Matrimonio	Teologia liturgico-sacramentaria: Matrimonio	4	3
4	3	Teologia sacramentaria: Penitenza e Unzione degli infermi	Teologia liturgico-sacramentaria: Penitenza e Unzione degli infermi	4	3
24					24

La più importante novità che si nota confrontando i due piani è l’introduzione di una nuova materia su “l’economia sacramentale” che sostituisce il corso *De sacramentis in genere* e integra parte dei contenuti di Liturgia I, in particolare la teologia liturgica fondamentale. L’esposizione degli aspetti celebrativi o rituali di ogni sacramento viene incorporata a ognuna delle materie

rispettive, determinando la soppressione delle due antiche materie di Liturgia I e II. Una conseguenza di questa scelta è l'introduzione di una nuova materia che raccoglie quei contenuti di Liturgia II che non avevano nulla a che fare con i sacramenti, cioè l'anno liturgico, la liturgia delle ore e i sacramentali. Le materie sui sacramenti che imprimono carattere vengono adesso divise in due: una per i due primi sacramenti dell'iniziazione cristiana e l'altra per l'Ordine. Questa nuova distribuzione ha implicato, inoltre, alcuni cambiamenti nel numero di crediti ECTS di ogni materia.

2.2. *Un esempio di programma di una materia*

A titolo di esempio, mostriamo adesso i temi principali del programma della materia di *Teologia liturgico-sacramentaria: Battesimo e Confermazione*, del nuovo piano di studi:

Parte I. L'iniziazione cristiana

1. La nozione di "iniziazione"
2. L'iniziazione cristiana nella storia
3. La celebrazione dell'iniziazione cristiana oggi
 - 3.1. *L'Ordo initiationis christianae adultorum*
 - 3.2. *L'Ordo baptismi parvulorum*
 - 3.3. *L'Ordo Confirmationis*

Parte II. Il sacramento del battesimo

4. Il battesimo nell'economia della salvezza
5. La celebrazione del battesimo
6. Il contenuto salvifico del battesimo
7. La necessità del battesimo per la salvezza
8. Il battesimo e l'esistenza cristiana

Parte III. Il sacramento della confermazione

9. La confermazione nella storia della salvezza
10. La celebrazione della confermazione
11. Il contenuto salvifico della confermazione
12. La confermazione nell'iniziazione cristiana
13. La necessità della confermazione
14. La confermazione e l'esistenza cristiana

Come si può notare, dopo un'esposizione generale dell'iniziazione cristiana, il discorso sul battesimo e la confermazione inizia con un momento biblico e storico-salvifico, per passare poi alla parte celebrativa e infine ai contenuti di tipo più puramente sistematico o dogmatico, ma sempre illuminati dalla celebrazione. L'itinerario si conclude con alcune note di tipo spirituale-esistenziale.

La triade *lex credendi* (*mysterium*), *lex orandi* (*actio*) e *lex vivendi* (*vita*) funge da falsariga in ogni trattazione.

2.3. Risorse didattiche

Negli ultimi anni si è sempre più rilevata la necessità di disporre di testi di sussidio didattico per gli studenti e di risorse per la formazione di laici, sacerdoti, religiosi e operatori pastorali. A questo scopo, in collaborazione con Edizioni Santa Croce, è nata la collana *Biblioteca di Iniziazione alla Liturgia* (BIL), riservata alla pubblicazione di saggi di alta divulgazione sulla liturgia e sui sacramenti, da una prospettiva teologica integrativa: celebrativa e sistematica. Ecco alcuni titoli della collana: Giovanni Zaccaria-José Luis Gutiérrez-Martín, *Liturgia. Un'introduzione* (2016); Giuseppe Ruppi, *Mistagogia dei Sacramenti. Appunti di Teologia Liturgico-Sacramentaria* (2017) e Philip Goyret-Giovanni Zaccaria, *Inviati per servire. Il sacramento dell'ordine* (2020).

Inoltre, il professore emerito, nonché primo preside dell'Istituto di Liturgia, Antonio Miralles, ha iniziato la pubblicazione, nella collana *Veritatem inquirere*, di una serie di manuali di *Teologia Liturgica dei Sacramenti*. Attualmente sono stati pubblicati i primi due: *I. Eucarestia* (2022); *II. Battesimo e Confermazione* (Edusc, 2023). Il piano dell'opera prevede la pubblicazione futura di altri due manuali: *III. Penitenza e Unzione degli Infermi*; *IV. Ordine e Matrimonio*²⁵.

A questi titoli si aggiunge un trattato del professore emerito di sacramenti della Pontificia Università della Santa Croce, Ángel García Ibáñez. Il volume costituisce un'importante novità nel panorama degli studi sul quarto sacramento, in quanto integra gli aspetti storici (dogmatici e liturgici) del sacramento con quelli di tipo sistematico: *Conversione e riconciliazione. Trattato storico-teologico sulla penitenza postbattesimale* (Edusc, 2020).

3. Opportunità e criticità

La proposta della teologia liturgico-sacramentaria della Pontificia Università della Santa Croce cerca di favorire un approccio ai sacramenti più concreto, esistenziale, estetico e sensibile, e quindi meno astratto o concettuale. Riteniamo che siffatta prospettiva sia più contestuale e consone alla sensibilità degli studenti che popolano le nostre aule, per lo più *millennial* o Generazione

²⁵ La collana *Veritatem inquirere*, curata dall'Istituto di Liturgia in collaborazione con l'Università Niccolò Copernico di Toruń, pubblica monografie specialistiche sulla scienza liturgica e sulle fonti del culto cristiano. Alcuni titoli della collana sono: *Sacramentario gregoriano. Testo latino-italiano e commento*, a cura di M. Sodi, O. A. Bologna, R. Presenti, A. Toniolo, 2021; *Liber qui dicitur ordinarius. Inventario dei manoscritti*, a cura di A. W. Suski, M. Sodi, G. Brusa, 2022.

Z. L'obiettivo è sempre creare nei futuri protagonisti della Chiesa cattolica una continuità tra mistero, celebrazione e vita che diventi l'asse portante del loro vissuto cristiano e della loro missione evangelizzatrice. E possiamo dire che l'esperienza di questi pochi anni è stata assai positiva.

Una domanda però emerge giustamente da questa riflessione: è possibile una teologia liturgico-sacramentaria la cui fonte *unica* siano i riti, cioè che segua completamente la falsariga della celebrazione? È difficile rispondere in modo affermativo e senza sfumature a questa domanda perché, detto in maniera sintetica, il rito dice molto ma non tutto. La risposta a questa domanda, infatti, dipende molto dal tipo di sacramento. In alcuni casi, come nel Battesimo o nell'Eucaristia, è almeno inizialmente più semplice, a causa del ricco sviluppo dogmatico e rituale e alla relativa stabilità dei rispettivi programmi rituali nella storia. In altri casi, come nei sacramenti di guarigione, tale progetto risulta più complesso.

È necessario inoltre stabilire un certo equilibrio nella trattazione su ogni sacramento, da una parte, tra la parte sistematica e la parte storica e, dall'altra, tra elementi dogmatici e rituali. Infatti, nell'impostazione generale di ogni corso a volte è necessario scegliere tra un filo conduttore più sistematico attorno ai grandi temi della sacramentaria, o uno più storico-genetico. Una tentazione evidente è pensare che l'insegnamento congiunto della liturgia e dei sacramenti possa risolversi attraverso una giustapposizione nel programma di contenuti di diversa natura, invece di scegliere la strategia, certamente più faticosa, dell'integrazione delle diverse prospettive.

D'altra parte, a causa dell'ampiezza delle materie, spesso c'è la necessità di scegliere i contenuti da esporre agli studenti. Forse alcuni degli elementi dei trattati "classici" sui sacramenti o sulla liturgia si potrebbero ovviare, non tanto perché si considerano superati ma per una questione di tempo, e forse anche perché non suscitano molto interesse tra gli studenti.

La principale criticità di questa impostazione metodologica è la sua relativa novità, con la conseguente assenza di testi di riferimento chiaro. Sono pochi gli studi – e ancor meno i manuali – che hanno cercato di fare una teologia complessiva e integrata sui sacramenti a partire dalla celebrazione²⁶.

Un'altra criticità identificata è la constatazione che lo studio classico dei sacramenti non è stato negli ultimi secoli unicamente di tipo dogmatico, litur-

²⁶ Segnaliamo alcuni studi che hanno, in diversi modi, privilegiato questo approccio: la collana *Anàmneseis* a cura dell'Istituto liturgico Sant'Anselmo di Roma e in particolare i volumi di 3/1: *La liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Marietti, Genova 1986, e 3/2: *La liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, Marietti, Genova 1983; l'opera di Dionisio Borobio *La celebración en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1987-1990; il manuale curato da Anscar J. Chupungco *Scientia Liturgica*, Piemme, Casale Monferrato 1998 o il più recente *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di liturgia*, Edizioni liturgiche, Roma 1993-2012, dell'Associazione professori di liturgia.

gico o biblico. Le importanti ricadute di tipo morale, canonico o pastorale che alcuni sacramenti presentano – basta pensare alla Penitenza o al Matrimonio – sono anche importanti per la formazione degli studenti, specialmente nel caso dei candidati al presbiterato.

La proposta che abbiamo cercato di esporre in queste pagine è naturalmente un cantiere ancora aperto. Infatti, la teologia liturgica-sacramentaria non è arrivata ad avere uno statuto epistemologico o una metodologia condivisa, perciò ci troviamo davanti a un progetto ancora *in itinere*.

Fernando López-Arias
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi 83
00186 Roma
f.lopezarias@pusc.it

Parole chiave

Teologia liturgica, sacramenti, Mistero cristiano, Catechismo della Chiesa Cattolica, Istituto di Liturgia-Pontificia Università della Santa Croce, piano degli studi, teologia liturgico-sacramentaria.

Keywords

Liturgical Theology, Sacraments, Christian Mystery, Catechism of the Catholic Church, Institute of Liturgy-Pontifical University of the Holy Cross, Curriculum, liturgical-sacramental Theology.

L'INSEGNAMENTO DELLA SACRAMENTARIA ALL'ITM (ANCONA). IL METODO MISTAGOGICO

TEACHING SACRAMENTAL THEOLOGY AT ITM (ANCONA). THE MYSTAGOGICAL METHOD

Giovanni Frausini*

Abstract

The mystagogical method in sacramental theology, and not only, bases the reflection on the liturgical experience lived as a moment in the history of salvation; in it grace is given and man is offered the possibility of adhering to it. Even though it must arrive at an orderly synthesis, the sacramentaria is enriched by every element that makes up the celebration: the Word, the eucharist, the rite, the time and every other way of communicating the faith in the liturgy. It will also be essential to make *actuosa participatio* possible so that the sacrament can carry out its work.

* * *

Il metodo mistagogico in teologia sacramentaria, e non solo, fonda la riflessione nell'esperienza liturgica vissuta come momento della storia di salvezza; in essa la grazia viene donata e all'uomo è offerta la possibilità di aderire ad essa. Pur dovendo arrivare ad una sintesi ordinata, la sacramentaria si arricchisce di ogni elemento che compone la celebrazione: la Parola, l'eucologia, il rito, il tempo e ogni altro modo di comunicare la fede nella liturgia. Sarà anche indispensabile rendere possibile l'*actuosa participatio* perché il sacramento possa compiere la sua opera.

La nostra storia

Fino agli anni '70 il percorso di studi del Seminario regionale con sede in Fano non si è discostato da altri percorsi formativi analoghi nei quali i sacra-

* Docente di Sacramentaria presso l'Istituto Teologico Marchigiano, l'ISSR *Redemptoris Mater* (Ancona) e l'Istituto Teologico di Assisi.

menti erano studiati nella teologia morale, fatta eccezione per l'eucaristia inserita nella dogmatica, ma dopo il *divorzio* dalla liturgia; solo con la creazione dell'ITM e l'affiliazione alla PUL (1969) è iniziata la progressiva definizione della sacramentaria come parte della dogmatica. Il processo è in realtà ancora in corso visto che il *Matrimonio* è ancora oggi unito all'etica sessuale in un insegnamento di Teologia Morale. Va detto che, nell'attuale impostazione del corso su questo sacramento, comunque è presente un costante riferimento alla liturgia per evidenziarne anche il legame con la creazione.

Le cose hanno avuto una svolta quando soprattutto per il contributo di due docenti (Giacomo Bini ofm negli anni '70 e Adrien Nocent osb nel decennio successivo) la prospettiva liturgica ha iniziato ad avere un ruolo via via crescente nella sacramentaria.

Dopo l'aggregazione alla PUL (1995) il cammino fatto all'interno della licenza ha favorito anche una riflessione sulla sacramentaria del quinquennio. Infatti il progetto di chi ha iniziato la specializzazione in Teologia sacramentaria (come parte della teologia dogmatica) intendeva proporla come dimensione di tutta la storia della salvezza e della missione della Chiesa.

Anche gli otto *seminari di studio per docenti* all'interno della specializzazione hanno ulteriormente approfondito un metodo per la sacramentaria capace di coinvolgere, a partire dall'*actio* del sacramento, tutte le branche della teologia, tentando di superare quella *frammentazione* del sapere teologico che ormai da decenni viene denunciata.

Dal 2013 alla licenza, un insegnamento a più voci (con un massimo di sei docenti), sotto forma di seminario, ha affrontato la questione del metodo in teologia sacramentaria. Questi contributi sono stati pubblicati nel volume a cura di F. Giacchetta, *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo*, Cittadella, Assisi 2015.

Le premesse teologiche

La *Dei Verbum* ha chiesto alla Chiesa di guardare al mondo e alla sua storia, a partire dal dato biblico, come i luoghi nei quali, *gestis verbisque*, Dio rivela se stesso e il *Mistero*; la *Sacrosanctum Concilium* ha riconosciuto, di conseguenza, che nella liturgia, *hic et nunc, per ritus et preces*, Dio opera la salvezza oggi per mezzo di Cristo, sommo sacerdote, sempre unito alla sua Chiesa.

Se la liturgia è *storia di salvezza* si comprende anche come tra teologia (tutta la teologia) e liturgia esista una relazione nativa: la Rivelazione, fondamento di ogni teologia cristiana (*Optatam Totius* 16), si realizza oggi nell'evento salvifico della liturgia (*Ordo Lectionum Missae* 3), che diventa così la nostra prima e fondamentale esperienza di salvezza. Ma perché questo possa essere efficace nella storia umana occorre che sia accolta dall'uomo (*atto di culto*).

Così anche l'aspetto *pastorale* è entrato a pieno titolo nella sacramentaria. Ciò significa che la teologia dogmatica sacramentaria deve tener conto della *autointerpretazione* che spontaneamente ogni comunità, anzi ogni cristiano, fa dei sacramenti perché accanto alla *dogmatica del magistero* e alla *dogmatica dei teologi* esiste una *dogmatica autoprodotta* dai cristiani: di questo non si può non tener conto. *Questo* significa anche che l'*ars celebrandi*, e quindi la *competenza mistagogica* della Chiesa e dei suoi ministri, (anche nel sacramento della Penitenza, ad esempio, o nei riti di ordinazione ecc.) sono parte dell'insegnamento della teologia sacramentaria. Come è facile intuire si apre qui un nuovo modo di affrontare l'insegnamento della liturgia per il contributo che potrà offrire alla sacramentaria stessa, non solo a livello esperienziale, ma anche come luogo di comprensione del sacramento stesso.

Ci ha confermato in questa interpretazione quanto Papa Francesco ha scritto nella *Veritatis Gaudium* 2:

Come ho avuto occasione di sottolineare, «uno dei contributi principali del Concilio Vaticano II è stato proprio quello di cercare di superare il divorzio tra teologia e pastorale, tra fede e vita. Oso dire che ha rivoluzionato in una certa misura lo statuto della teologia, il modo di fare e di pensare credente». È proprio in questa luce che l'*Optatam totius* invita con vigore gli studi ecclesiastici a «convergere concordemente alla progressiva apertura dello spirito degli alunni verso il mistero di Cristo, il quale compenetra tutta la storia del genere umano e agisce continuamente nella vita della Chiesa». Per raggiungere questo scopo, il Decreto conciliare esorta a coniugare la meditazione e lo studio della Sacra Scrittura, quale «anima di tutta la teologia» insieme all'assidua e consapevole partecipazione alla sacra Liturgia, quale «prima e necessaria sorgente di vero spirito cristiano», con lo studio sistematico della Tradizione viva della Chiesa in dialogo con gli uomini del proprio tempo, in ascolto profondo dei loro problemi, delle loro ferite e delle loro istanze. In tal modo – sottolinea l'*Optatam totius* – «la preoccupazione pastorale deve permeare l'intera formazione degli alunni», così da abituarli a «guardare oltre i confini della propria diocesi, nazione o rito, e ad andare incontro alle necessità della Chiesa intera, pronti nel loro animo a predicare dovunque l'Evangelo».

Certamente la Chiesa tutta è «casa della Parola»¹ ma è soprattutto nella liturgia che noi troviamo «l'ambito privilegiato in cui Dio parla a noi nel presente della nostra vita, parla oggi al suo popolo, che ascolta e risponde»². Quando nell'azione liturgica è proclamata la sacra Scrittura, essa diviene Parola di Dio perché in quel momento Cristo stesso «è presente nella sua parola,

¹ XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi “La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa”, *Messaggio finale*, III,6.

² BENEDETTO XVI, Esortazione post sinodale, *Verbum Domini* (30 settembre 2010), n. 52, AAS (2010) 11, 731.

giacché è Lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura»³. In modo preminente nella liturgia la Scrittura, oggi, porta a compimento la sua missione tanto che «in un certo senso, *l'ermeneutica della fede riguardo alla sacra Scrittura deve sempre avere come punto di riferimento la liturgia*, dove la parola di Dio è celebrata come parola attuale e vivente»⁴. In tutto questo la Chiesa «segue fedelmente nella liturgia quel modo di leggere e interpretare le sacre Scritture, a cui ricorse Cristo stesso, che a partire da quell'«oggi» del suo evento esorta a ascoltare tutte le Scritture»⁵. Infatti, la stessa celebrazione liturgica «che poggia fundamentalmente sulla parola di Dio e da essa prende forza, diventa un nuovo evento e arricchisce la parola stessa di una nuova interpretazione e di una nuova efficacia»⁶.

Ciò significa che la parola celebrata nella liturgia non è esperienza *archeologica* ma evento di salvezza, esperienza, nella forma del *memoriale*, di tutta la storia della salvezza. Proprio per questo si arricchisce di nuovi significati ed offre alla parola stessa una nuova interpretazione. Ogni riflessione teologica troverà, allora, in questo luogo privilegiato della *casa della Parola*, il suo *terreno di cultura* perché possa svilupparsi e crescere per il bene della Chiesa e di ogni uomo.

Anche nell'insegnamento della dogmatica «prima vengano proposti gli stessi temi biblici [poi] il contributo dei Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente [...] nonché l'ulteriore storia del dogma [...]. Si insegni [...] a riconoscerli [i *misteri della salvezza*] sempre presenti ed operanti nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa»⁷.

Per le altre discipline teologiche si indica, per il rinnovamento, la via «di un contatto più vivo col mistero di Cristo e con la storia della salvezza»⁸ e questo non può certo prescindere dall'azione liturgica compresa come fa la SC 7, e cioè come azione di Cristo unito al suo corpo che è la Chiesa, come tappa della *storia della salvezza*, esperienza del *mistero*⁹. Nella ricerca teologica

³ SC 7.

⁴ BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, n. 52 (il corsivo è del documento).

⁵ *Ordo Lectionum Missae. Editio typica altera*, LEV, Città del Vaticano 1981, (da qui OLM), n. 3.

⁶ *L. cit.*

⁷ OT 16.

⁸ *L. cit.*

⁹ Vedi ad esempio quanto scrive Grillo a proposito di *Cristologia*: «Una cristologia come quella moderna, che da astratta e teorica si fa sempre più concreta, esperienziale, storica, meno formale, non può non incrociare, prima o poi, una liturgia che diviene sempre più consapevole della propria funzione fondante e fondativa per la fede. Certo, questo incrocio diviene facilmente “confronto” e talvolta persino “scontro”. Entrambe le discipline possono facilmente trovare nell'altra una traccia di quel “formalismo” di cui esse vorrebbero spogliarsi completamente. Resta comunque una duplice tendenza originaria di questa relazione: o presupponendo la cristologia si cerca di mostrare la decisiva mediazione liturgica, oppure presupponendo la liturgia si tenta di mostrarne i contenuti cristologici espliciti e impliciti. L'“impossibile presupposizione” della teologia contemporanea può

si è rimandati, in qualche modo, all'orizzonte *sacramentale* della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero. Cristo nell'Eucaristia è veramente presente e vivo, opera con il suo Spirito, ma, come aveva ben detto san Tommaso, «tu non vedi, non comprendi, ma la fede ti conferma, oltre la natura. E un segno ciò che appare: nasconde nel mistero realtà sublimi»¹⁰.

È così che è andata crescendo in noi tutti la necessità di privilegiare il *metodo mistagogico* per fare teologia dei sacramenti, convinti, con la grande tradizione della Chiesa, che la *lex orandi statuat lex credendi*. Naturalmente abbiamo dovuto approfondire cosa significhi *lex orandi* ed è così che abbiamo recuperato non solo la dimensione biblica e liturgica dei sacramenti ma anche quella patristica, antropologica, fenomenologica, dottrinale senza trascurare l'aspetto ecumenico anche con la *liturgia comparata*. Abbiamo anche intuito la ricchezza nella *lex orandi* dell'aspetto rituale dei libri liturgici, gli *ordines*, aspetto spesso trascurato in favore della eucologia.

Ciò significa che l'evento liturgico, nel quale la Scrittura diventa Parola di Dio ed entra nel ritmo della nostra vita come Parola ascoltata, pregata, ritualizzata, cantata, dipinta e soprattutto vissuta anche nella celebrazione stessa, diventa la porta d'ingresso per la sacramentaria; essa deve poi necessariamente giungere ad una *prospettiva globale*, unitaria ma anche analitica, come la dogmatica esige.

Abbiamo anche dovuto approfondire il rapporto esistente tra *lex orandi* e *lex credendi*, ricercando quell'interessante equilibrio tra la liturgia come fonte e la liturgia come frutto dell'insegnamento della Chiesa, equilibrio che ha caratterizzato tutta la riforma liturgica post-conciliare.

Nella *lex orandi* abbiamo visto la *Parola* in annuncio-attuazione nella celebrazione, l'*eucologia* come formulazione orante della fede e invocazione per scelte di vita, la *ritualità* come linguaggio del corpo in contesto celebrativo, i *ritmi* del tempo e della vita come *spazio* di attuazione del *Mistero* e le *forme culturali di comunicazione* della fede (arte, musica ecc.)¹¹.

Infine va detto che per molti di noi il metodo mistagogico può e forse deve essere tenuto presente non solo nella sacramentaria ma anche in altri ambiti della riflessione teologica. Ci conforta la testimonianza di Paolo che nelle sue lettere fa continuo riferimento, non certo marginale, a quelli che probabilmente erano semplicemente i testi della celebrazione eucaristica della prima comunità

così diventare il tema più appassionante per scoprire il ruolo fondante che la dimensione liturgico-sacramentale assume nel dibattito teologico attuale e futuro», A. GRILLO, "Liturgia e sacramenti" in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 411-481, qui 454.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica, *Fides et ratio* (14 settembre 1998), AAS (1999), 15, n. 13.

¹¹ Cf. M. SODI, "Metodo teologico e lex orandi", in *Il metodo teologico* (M.SODI ed.), LEV 2008, 212-215.

cristiana, di quella comunità orante, i cosiddetti *inni cristologici*. Per Paolo una fonte teologica autorevolissima, prima di ogni definizione dogmatica o magisteriale. Così pure è importante per l'Apostolo l'attenzione teologica al rito, come, per esempio, nel riferimento all'unico pane per affermare l'unità della Chiesa (1Cor 10,17). D'altra parte la celebrazione eucaristica, insieme alla fraternità, è la novità cristiana anche rispetto alla fede di Israele ed è la caratteristica inconfondibile di quella prima comunità. Questo avviene prima di qualunque definizione dogmatica, ma non manca certo di chiarezza dottrinale e di significato esistenziale, non solo in cristologia ma anche in altri ambiti della riflessione come la trinitaria, ecclesiologia, escatologia ecc.

La prassi

Come sono strutturati gli insegnamenti di sacramentaria?

Nel prossimo anno accademico per decisione dei nostri vescovi si sono unificati alcuni corsi, anche di sacramentaria, con l'ISSR.

Ecco la situazione ad oggi, che per altro non si discosta sostanzialmente dalla precedente:

Sacramentaria Generale (Dogmatica 6 ects) In questo corso condiviso, con ISSR, verranno anche presentati brevemente i *sacramenti di guarigione* e il *sacramento dell'ordine*, perché verranno approfonditi autonomamente solo dall'ITM.

Iniziazione Cristiana (Liturgia 6 ects) con ISSR ed integrato dall'insegnamento di NT per l'eucaristia.

Sacramento dell'Ordine (Dogmatica 3 ects)

Sacramento del Matrimonio (Morale con etica sessuale 6 ects) condiviso con ISSR

Sacramenti della Penitenza e dell'Unzione (Dogmatica 3 ects)

Tutti i corsi, ad eccezione di Penitenza Unzione che si tiene al IV anno, si tengono nel III anno

Aldilà della denominazione settoriale dell'insegnamento (dogmatico, liturgico, morale) l'input proviene sempre dalla *lex orandi*, dove accanto ai testi vanno attentamente considerati i contesti celebrativi, i riti, ed ogni altro elemento che concorre alla celebrazione dei sacramenti stessi.

Alcune sommarie prospettive

Sacramentum Caritatis 64:

Per natura sua [...] la liturgia ha una sua efficacia pedagogica nell'introdurre i fedeli alla conoscenza del mistero celebrato. Proprio per questo, nella tradizione più antica della Chiesa il cammino formativo del cristiano, pur senza

trascurare l'intelligenza sistematica dei contenuti della fede, assumeva sempre un carattere esperienziale in cui determinante era l'incontro vivo e persuasivo con Cristo annunciato da autentici testimoni. In questo senso, colui che introduce ai misteri è innanzitutto il testimone

È così che diventa evidente e necessario l'invito di Papa Francesco a rimettere al centro della vita della Chiesa la liturgia:

Chiedo a tutti i vescovi, ai presbiteri e ai diaconi, ai formatori dei seminari, agli insegnanti delle facoltà teologiche e delle scuole di teologia, a tutti i catechisti e le catechiste, di aiutare il popolo santo di Dio ad attingere a quella che da sempre è la fonte prima della spiritualità cristiana (*Desiderio Desideravi* 61).

Emergono chiare per il nostro Istituto Teologico alcune questioni (si tratta di un elenco sommario):

- come integrare la *mistagogia* con l'esigenza di un pensiero ordinato, come richiede la dogmatica?
- come coniugare, proprio per un'autentica *mistagogia*, l'*ars celebrandi*, e quindi la dimensione antropologica e pastorale, con le altre dimensioni della sacramentaria?
- come armonizzare la presidenza liturgica con tutte le *ministerialità* a partire dal soggetto "assemblea"?
- Come interpretare oggi nel ministero ordinato la dimensione sacramentale insieme con tutta la vita e la missione della Chiesa?

Giovanni Frausini

Via Dini, 1a

61032 FANO

frausinigiovanni@gmail.com

Parole chiave

Mistagogia, liturgia, sacramentaria, salvezza.

Keywords

Mystagogy, liturgy, sacramental theology, salvation.

**ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE
GIOVANNI PAOLO I (VENETO ORIENTALE)**

**HIGHER INSTITUTE OF RELIGIOUS SCIENCES
GIOVANNI PAOLO I (EASTERN VENETO)**

Roberto Bischer*

Abstract

This article recalls the experience of the current teaching of sacramental theology at the “John Paul I” Higher Institute of Religious Sciences [ISSR]. It portrays the renewed valorization of the specific connection between the liturgy and the sacramentary, represented by the fundamental ritual dimension of the sacramental celebration. The specific method of implementing this request was realized by asking the liturgy teacher to present the celebratory data in the initial part of each special Sacramentaria course. The report first presents the underlying issues and the corresponding teaching programmes. Some considerations are then expressed relating to the present experience which, by the way, appears still rather immature and in need of comparison with other institutional realities.

* * *

Il presente articolo intende richiamare l’esperienza della attuale docenza relativa all’area di teologia sacramentaria presso l’Istituto Superiore di Scienze Religiose [ISSR] “*Giovanni Paolo I*”. Essa è il frutto della rinnovata valorizzazione di quello specifico punto di raccordo tra la liturgia e la sacramentaria rappresentato dalla costituiva dimensione rituale della celebrazione sacramentale. La modalità specifica di attuazione di questa istanza si è concretizzata nel chiedere al docente di liturgia di presentare il dato celebrativo tendenzialmente nella parte iniziale di ciascun corso di Sacramentaria speciale. La relazione illustra innanzitutto le istanze di fondo e i corrispondenti programmi di insegnamento. Vengono poi espresse alcune considerazioni relative all’esperienza avviata che appare ancora piuttosto acerba e bisognosa di un confronto con altre realtà istituzionali.

* Docente di Sacramentaria presso l’ISSR *Giovanni Paolo I* – Veneto Orientale.

Premessa

L'esperienza della docenza, attualmente in corso, relativa all'area di teologia sacramentaria presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose [ISSR] "Giovanni Paolo I" costituisce il frutto di un percorso nato originariamente presso lo Studio Teologico Interdiocesano [STI] Treviso – Vittorio Veneto. Ci sembra, pertanto, opportuno richiamare sinteticamente l'evoluzione del cammino che ha condotto all'assunzione di alcuni cambiamenti inerenti all'organizzazione dei rispettivi programmi.

1. Genesi e avvio dell'esperienza presso lo STI (2014-2016)

Nel corso dell'anno accademico 2014-2015 in seno allo STI (Treviso – Vittorio Veneto) si è sviluppato un confronto tra alcuni docenti di teologia sacramentaria e di liturgia in merito all'impostazione degli specifici corsi di insegnamento¹. Stimolati dal dibattito teologico che da diverso tempo coinvolge le aree disciplinari in questione, orientati verso il raggiungimento di una fattiva condivisione e possibile integrazione dei diversi approcci alle principali questioni teologiche comuni, essi hanno cercato di individuare alcuni criteri fondamentali a partire dai quali poter riorganizzare i contenuti essenziali. Senza voler tradire le indicazioni normative che erano state precedentemente tracciate in riferimento agli specifici insegnamenti teologici, ci si è trovati concordi nel cercare di favorire un rinnovamento metodologico degli stessi, a partire da un possibile nucleo condiviso tra sacramentaria e liturgia. Il dialogo, sviluppato tra i docenti che si sono resi disponibili al confronto, ha condotto la riflessione verso una particolare direzione.

L'intenzione di tale sperimentazione è quella di realizzare un "laboratorio teologico", in modo da rendere più chiaro ed esplicito il legame intrinseco ed ermeneuticamente circolare delle due leggi tradizionalmente chiamate *lex orandi* (la "legge della preghiera", l'eucologia e la simbologia rituale) e *lex credendi* (la "legge del credere", la professione di fede e la conseguente riflessione teologica), che in un certo senso rappresentano gli assi portanti del teologare cristiano².

In altre parole, la ricerca in questione si è lasciata guidare dal rinnovato riconoscimento e dalla conseguente valorizzazione di quello specifico punto di

¹ Nello specifico, il dialogo in questione è stato avviato tra i docenti, a quel tempo incaricati, di specifici insegnamenti di sacramentaria (introduzione ai sacramenti; sacramenti dell'iniziazione cristiana; sacramento dell'ordine e ministeri; sacramenti della penitenza e dell'unzione degli infermi) e di liturgia (celebrazione eucaristica; rituali).

² M. Di BENEDETTO, "Per signa sensibilia... Per ritus et preces" (cf. SC 7 e 48). Note introduttive per un ripensamento del rapporto tra Liturgia e Sacramentaria nel curriculum accademico dello Studio Teologico Interdiocesano di Treviso e Vittorio Veneto, *pro manuscripto*, Treviso, 2015, p.2.

raccordo tra la liturgia e la sacramentaria che l'evoluzione storica del dibattito teologico ha messo ancor più in evidenza³: la costitutiva dimensione rituale della celebrazione sacramentale. Essa rappresenta, infatti, il luogo in cui la *lex orandi* e la *lex credendi* si uniscono e si esprimono in modo paradigmatico.

L'analisi sviluppata tra i docenti ha manifestato la necessità di organizzare i rispettivi corsi di insegnamento in modo tale da mettere maggiormente in luce il peso specifico che la celebrazione sacramentale, connotata in chiave rituale, ha progressivamente assunto in ordine alla comprensione teologica dell'elemento sacramentale in rapporto all'esistenza cristiana⁴.

Alla sostanziale chiarezza del compito indicato si è affiancata una certa difficoltà nella sua applicazione pratica. L'effettiva presa in carico di una prospettiva di questo tipo, infatti, può trovare un insieme variegato di possibili declinazioni nell'ambito dei corsi di insegnamento afferenti all'area liturgico-sacramentale. L'assunzione della prospettiva liturgica come cifra ermeneutica fondamentale per l'organizzazione dell'insegnamento delle materie in questione richiede di fatto un approfondito studio metodologico e contenutistico in vista della sistematizzazione delle corrispondenti prassi di docenza⁵.

Da parte nostra, relativamente ai sacramenti è stata adottata una scelta metodologica "simbolica": collocare l'elemento rituale come punto di partenza del percorso proposto agli studenti. Aver fissato questo principio come inizio dal quale sviluppare, poi, coerentemente le questioni teologiche essenziali, dovrebbe consentire agli studenti di riconoscere con maggior evidenza il senso decisivo di quanto è stato appena richiamato: la celebrazione liturgica costituisce il luogo teologico fondamentale a partire dal quale il sacramento può effettivamente esprimere il suo significato originario.

La modalità specifica di attuazione di questa istanza si è concretizzata nel chiedere al docente di liturgia di presentare il dato celebrativo tendenzialmente

³ Alcuni possibili riferimenti generali su questo tema: A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Edizioni Messaggero, Padova 1995; A. GRILLO - M. PERRONI - P.-R. TRAGAN, *Corso di teologia sacramentaria, 1. Metodi e prospettive*, Queriniana, Brescia 2000; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa, Milano 2006; F. GIACCHETTA (a cura di), *Grazia, Sacramentalità, Sacramenti. Il problema del metodo in teologia sacramentaria*, Cittadella Editrice, Assisi 2008; A. GRILLO, *Grazia visibile, grazia vivibile. Teologia dei sacramenti "in genere ritus"*, Edizioni Messaggero, Padova 2008; A. BOZZOLO, *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, LAS, Roma 2013; M. FLORIO, *Teologia sacramentaria. Temi e questioni*, Cittadella, Assisi 2020, pp.11-64; A. LAMERI - R. NARDIN, *Sacramentaria fondamentale*, Nuovo corso di teologia sistematica 6, Queriniana, Brescia 2020.

⁴ Due espressioni paoline possono risultare particolarmente significative per richiamare in modo sintetico la consistenza della dimensione sacramentale per la vita cristiana: "*resi forti di ogni forza secondo la potenza della sua gloria, per essere perseveranti e magnanimi in tutto, ringraziate con gioia il Padre che vi ha resi capaci di partecipare alla sorte dei santi nella luce*" (Col 1,11-12); "*non vivo più io, ma Cristo vive in me*" (Gal 2,20).

⁵ Anche per questo motivo sarebbe proficuo poter sviluppare un adeguato confronto con altre realtà istituzionali che si stanno interrogando sui medesimi temi. Il convegno che stiamo svolgendo in questi giorni costituisce un'ottima opportunità in questa direzione.

nella parte iniziale di ciascun corso di Sacramentaria speciale, senza per questo stravolgere l'articolazione classica.

In questa prima fase di ripensamento si è scelto, anzitutto, di non più separare i singoli corsi di Sacramentaria speciale da quello precedentemente dedicato ai “Rituali” liturgici, ma di inserire quest'ultimo – adeguatamente ricalibrato nei tempi e nel metodo – all'interno di quelli, nell'interazione dei rispettivi docenti⁶.

Una serie di difficoltà si sono presentate nel momento in cui abbiamo cercato di strutturare i programmi dei singoli corsi in conformità alla scelta indicata. Nello specifico, la disomogeneità dei materiali di studio a disposizione rispetto agli obiettivi proposti ha reso tangibile il rischio di procedere per giustapposizione, senza un'effettiva ed organica integrazione metodologica. La complessità del compito proposto ha, poi, fatto emergere l'impossibilità di procedere in alcune direzioni, senza tuttavia portare ad una rinuncia del progetto. Cosicché, in seno allo STI, è stato deciso di avviare gradualmente la sperimentazione nell'anno 2015-2016 nei seguenti corsi di studio (tutti soggetti alla ciclicità triennale):

- Introduzione ai Sacramenti (24 ore – 3 ECTS⁷; I quadrimestre, 2 ore settimanali).
- Sacramenti dell'Iniziazione cristiana (24 ore – 3 ECTS; II quadrimestre, 2 ore settimanali).
- Sacramento dell'Ordine e ministeri (24 ore – 3 ECTS; II quadrimestre, 2 ore settimanali).
- Sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli infermi (24 ore – 3 ECTS; I quadrimestre, 2 ore settimanali).

L'intervento del docente di liturgia è stato richiesto in tutti e quattro i corsi di cui sopra⁸, di fatto sviluppati da due distinti professori di teologia sacramentaria. Il docente di Liturgia II (Celebrazione eucaristica) è stato coinvolto parzialmente e nella sola fase iniziale.

2. Successive applicazioni presso lo STI (2018-2019; 2021-2022)

La nuova organizzazione dei corsi è stata ripresentata nell'anno accademico 2018-2019⁹ dello STI. Va segnalato il fatto che, alla luce dell'esperienza

⁶ DI BENEDETTO, “*Per signa sensibilia... Per ritus et preces*” (cf. SC 7 e 48), cit., p.2.

⁷ ECTS = *European Credit Transfer and Accumulation System*.

⁸ Tale intervento non è stato formalmente realizzato nel corso di Introduzione ai Sacramenti.

⁹ Nel frattempo è cambiato il docente di liturgia (rituali), ma l'impostazione della sperimentazione è rimasta sostanzialmente la stessa. Anch'egli, infatti, ha scelto di coinvolgersi, apportando alcune modifiche al materiale di studio.

maturata nella prima sperimentazione, è stato deciso di ampliare il numero di ore del corso di Penitenza e Unzione – da 24 a 36 ore (5 ECTS; I quadrimestre, 3 ore settimanali) – a motivo della necessità di riservare un maggior arco di tempo al docente di Liturgia, a beneficio dell'impostazione complessiva.

Nel corso dell'anno accademico 2021-2022 si è realizzato un ulteriore passo avanti. Per cercare di migliorare l'organizzazione del percorso di studio, i contenuti del corso di *Introduzione ai sacramenti* e di *Iniziazione cristiana* sono stati distribuiti, ciascuno per la sua parte, in due specifiche dispense. Va riconosciuto il fatto che tale realizzazione è stata stimolata dalla pubblicazione del seguente volume: A. LAMERI - R. NARDIN, *Sacramentaria fondamentale*, Nuovo corso di teologia sistematica 6, Queriniana, Brescia 2020. È stato questo preciso riferimento, infatti, a costituire la traccia decisiva per poter sviluppare il compito proposto.

3. Avvio della sperimentazione presso l'ISSR “Giovanni Paolo I” (2020-2021)

Presso l'ISSR *Giovanni Paolo I*¹⁰, i temi di teologia sacramentaria sono collocati all'interno del primo ciclo di studi e distribuiti in due corsi (Sacramentaria “A” e “B”), ripartiti in due semestri. Il primo è svolto nel secondo anno accademico ed è dedicato all'introduzione ai sacramenti e all'iniziazione cristiana (4 ECTS; 24 ore). Il secondo, posto al terzo anno, presenta gli altri quattro sacramenti (3 ECTS; 24 ore). I temi di liturgia, invece, sono concentrati in un unico corso situato nel secondo anno del primo ciclo di studi (5 ECTS; 36 ore).

Per quanto riguarda la specifica impostazione dei corsi di teologia sacramentaria occorre ricordare che fino all'anno accademico 2019-2020 dell'ISSR non ci sono state variazioni sostanziali rispetto all'impostazione tradizionale¹¹. La sperimentazione è stata introdotta presso l'ISSR nell'anno 2020-2021, anche se in forma ridotta rispetto a quella avviata nello STI. Va segnalato il fatto che i corsi in questione non sono sottoposti alla ciclicità e che il numero di ore a disposizione è ridotto rispetto a quello riservato dallo STI. Inoltre, non c'è alcun intervento dell'insegnante di liturgia all'interno dei corsi di sacramentaria, sebbene l'impostazione resti guidata dal criterio liturgico-celebrativo. La sperimentazione è proseguita nel corso dei successivi anni accademici fino ad oggi (2021-2024). Al punto successivo si riporta

¹⁰ «L'ISSR offre un percorso accademico del primo e del secondo ciclo. Il primo ciclo ha la durata di tre anni di studio e si articola nei due indirizzi pedagogico-didattico e pastorale, per un totale di 120 crediti ECTS» (ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE GIOVANNI PAOLO I, *Annuario Accademico 2022-2023*, Treviso 2022, p.22).

¹¹ Nel corso del 2019-2020 il corso annuale di Sacramentaria (7 ECTS; 48 ore) è stato formalmente suddiviso in due semestrali (A e B), come descritto poco sopra (4+3 ECTS; 24+24 ore), mantenendo i docenti già incaricati.

il programma del corso¹² che viene attualmente proposto e la corrispondente bibliografia di riferimento.

Nell'ambito dei vari anni di insegnamento gli obiettivi generali restano sostanzialmente invariati; cambia la prospettiva metodologica mediante la quale poterli raggiungere in modo più efficace. Ci sembra utile richiamare gli obiettivi principali del percorso che viene al momento proposto.

Il corso intende offrire una visione sistematica della realtà dei sacramenti e dell'iniziazione cristiana. Gli studenti vengono aiutati ad inserirsi in maniera progressiva e critica entro la realtà dinamica che caratterizza l'economia sacramentale nella storia della salvezza. Le tematiche fondamentali del corso vengono sviluppate assumendo come raccordo ermeneutico il noto principio "*lex orandi, lex credendi*". La centralità dell'azione rituale in ordine alla comprensione della natura e degli scopi principali dei sacramenti viene particolarmente riconosciuta ed evidenziata nel contesto dell'iniziazione cristiana. Si desidera far crescere negli studenti la capacità di collocare le principali istanze del dibattito teologico e pastorale contemporaneo sui sacramenti e sull'iniziazione cristiana entro il quadro di riferimento offerto complessivamente dal corso. L'insegnamento si svolge primariamente mediante lezioni frontali, anche se alcuni sviluppi tematici secondari vengono lasciati al lavoro personale dello studente¹³.

3.1. *Programma*

1. Alcune questioni preliminari e metodologiche
 - 1.1. Le Linee di sacramentaria biblica¹⁴
 - 1.1.1. *L'orizzonte sacramentale della Rivelazione*
 - 1.1.2. *Il Mysterion e la tipologia*
 - 1.2. Il rapporto tra Liturgia e Sacramentaria (*Per signa sensibilia. Per ritus et preces*)
2. L'Iniziazione Cristiana
 - 2.1. L'Iniziazione cristiana (introduzione)
 - 2.2. Il Battesimo e la Confermazione
 - 2.3. L'Eucaristia
3. La comprensione del sacramento. Percorso storico.
 - 3.1. La riflessione dei Padri
 - 3.2. Il Medioevo
 - 3.3. La riforma protestante e il concilio di Trento

¹² Si desidera precisare che il programma (e il corrispondente materiale di studio) dei corsi svolti presso lo STI è più ampio rispetto a quello presentato nell'ISSR. Nel primo, in particolare, è previsto uno specifico approfondimento sul tema della dimensione corporea della sacramentalità.

¹³ ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE "GIOVANNI PAOLO I", *Annuario accademico 2023-2024*, 132-133.

¹⁴ Si presentano i contenuti principali di: R. NARDIN, *Linee di sacramentaria biblica*, in LAMERI - NARDIN, *Sacramentaria fondamentale*, cit., 51-117.

- 3.4. Il rinnovamento della teologia sacramentaria prima del Vaticano II
- 3.5. Il concilio Vaticano II e il post-concilio
- 4. Momento sistematico¹⁵
 - 4.1. I sacramenti alla luce della sacramentalità della rivelazione
 - 4.2. La Chiesa sacramento e i sacramenti della Chiesa

3.2. Bibliografia

Testo base del corso:

- R. BISCHER (a cura di), *Introduzione generale ai sacramenti e all'iniziazione cristiana* (dispensa ad uso degli studenti).

Testi principali di riferimento:

- A. BELLEZZA, *Iniziazione cristiana (pro manuscripto)*.
- A. BELLEZZA - M. DI BENEDETTO, *Il Rapporto tra Liturgia e Sacramentaria. Per signa sensibilia. Per ritus et preces (pro manuscripto)*.
- F. COURTH, *I sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, Queriniana, Brescia 1999.
- A. LAMERI - R. NARDIN, *Sacramentaria Fondamentale*, Nuovo corso di Teologia Sistemática 6, Queriniana, Brescia 2020.
- O. MARSON, *Eucaristia, Dispensa ad uso degli studenti*.

Altri testi:

- P. BUA, *Battesimo e Confermazione*, (Nuovo corso di Teologia Sistemática, 7), Queriniana, Brescia 2016.
- O. MARSON, *Introduzione ai sacramenti, Dispensa ad uso degli studenti*.
- B. SESBOÜÉ, *Invito a credere. Credere nei sacramenti e riscoprirne la bellezza*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2011.

4. Considerazioni finali

La sperimentazione in questione è stata attuata nel suo complesso sei volte (tre allo STI e tre all'ISSR). Sollecitati dal presente convegno, proviamo a fare il punto della situazione, esprimendo alcune considerazioni sintetiche al riguardo. Si tratta, evidentemente, di valutazioni personali e quindi parziali. D'altra parte, esse intendono tenere in considerazione anche quanto espresso dagli studenti nelle apposite schede di valutazione che da diverso tempo gli istituti già citati hanno predisposto per ciascun insegnamento.

¹⁵ Si presentano i contenuti principali dei primi due capitoli della parte terza del volume di riferimento (Cf.: A. LAMERI - R. NARDIN, *Sacramentaria fondamentale*, cit., pp. 273-347).

Innanzitutto credo di poter affermare con una certa sicurezza che la specifica prospettiva metodologica viene recepita positivamente dagli studenti. La rilevanza della dimensione celebrativa per la comprensione delle questioni teologiche afferenti alla realtà sacramentale risulta sufficientemente assimilata e valorizzata. Gli esempi pastorali presentati nel corso delle lezioni, legati alla prassi sacramentale delle comunità cristiane, si rivelano di particolare efficacia, mostrando nel concreto la decisività del rapporto tra la *lex orandi* e la *lex credendi*. Per quanto possibile si cerca di garantire la disponibilità del docente a riservare un certo tempo per questi aspetti.

Non possiamo tuttavia nascondere una serie di elementi critici. In primo luogo, il materiale di studio evidenzia una sostanziale giustapposizione di contributi non omogenei tra loro. Sebbene i diversi stili non siano in contrasto tra di loro, manca un'effettiva organicità. La mole complessiva del materiale di studio risulta abbondante rispetto alle ore effettivamente disponibili. Inoltre nel corso di "Sacramentaria-A" dell'ISSR non è previsto alcun intervento diretto da parte dei docenti di liturgia, rendendo in tal modo meno evidente la matrice originaria della prospettiva formalmente assunta. Anche per tale motivo, dopo questa prima fase, sarebbe importante poter sviluppare un rinnovato confronto tra gli insegnanti di sacramentaria e di liturgia.

Infine, com'è stato almeno in parte realizzato, gioverebbe proporre anche dei corsi seminariali od opzionali dedicati a specifici argomenti di quest'area teologica. Pensiamo in particolare ad alcune tematiche che troverebbero difficilmente spazio nelle ore dei rispettivi corsi e che, se sviluppate, potrebbero migliorare l'organizzazione degli stessi.

In conclusione, la sperimentazione appare ancora piuttosto acerba e chiede, almeno da parte nostra, ulteriori sforzi. Quanto proposto da altre realtà accademiche potrebbe offrire ulteriori spunti di riflessione.

Roberto Bischer
c/o Canonica del Duomo di Conegliano
Via XX Settembre, n.44
31015 Conegliano (Tv)
e-mail: roberto.bschr@gmail.com

Parole chiave

Lex orandi – lex credendi, dimensione teorica e pratica della sacramentaria (*gestis verbisque*).

Keywords

Lex orandi – lex credendi, theoretical and practical dimension of the sacramental celebration (*gestis verbisque*).

**ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE
REDEMPTORIS MATER (ANCONA)**

***REDEMPTORIS MATER* HIGHER INSTITUTE
OF RELIGIOUS SCIENCES (ANCONA)**

Viviana de Marco*

Abstract

Giving an account to my thirty-years history in Systematic Theology teaching both in ITM and in ISSR Ancona (Bachelor Degree and Postgraduate Degree), I must admit that I have always tried to pay attention to my students' wishes, in eliciting questions and listening to their needs, always looking for a living dialogue and a mutual enrichment. Trying to mix together this existential approach with an accurate analysis of biblical texts and theological contributions coming from Catholic Tradition and Post Counciliar Magistery, we have always tried to focus on *Mysterium Paschale* as primary root for Sacraments and essential source both for life and Theology. In this frame the discovery of theological treasures coming from Orthodox and Reformed Sacramental Theology has been an important achievement for students, which has led them to deepen Sacramental Theology in the perspective of a mutual ecumenical enrichment, so urgent and necessary nowadays.

* * *

Nella mia trentennale esperienza di docente di Teologia sistematica, ho tentato di impostare l'insegnamento in base all'ascolto come atteggiamento privilegiato. Una metodologia dell'ascolto che si declina in tre direzioni: in senso esistenziale con attenzione al vissuto, in senso esegetico teologico come ascolto del testo biblico e della tradizione teologica, e infine in senso ecumenico. Nella prima direzione, considerando che non sempre si può dare per scontata una consapevolezza cristiana matura e un'esperienza di fede condivisa, ho scelto di fare spazio all'ascolto dei bisogni, delle aspettative, delle domande e dei vissuti degli studenti; nella seconda direzione, si è privilegiato l'ascolto del

* Docente di Teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano e presso l'ISSR *Redemptoris Mater* (Ancona).

testo biblico attraverso un attento lavoro di esegesi, per poi approfondire gli aspetti teologico sistematici dei sacramenti in ascolto della teologia dei Padri, della Tradizione, del Vaticano II e del Magistero postconciliare; nella terza direzione, ci si è posti in ascolto del contributo teologico dell'Ortodossia e della Riforma in relazione ai sacramenti. Questo ascolto ecumenico già presente nel corso di sacramentaria generale, si attua in specifico nel corso di Teologia Sacramentaria dell'Ortodossia e della Riforma. Questa prospettiva ha permesso agli studenti di approfondire il patrimonio teologico della Chiesa cattolica sulla sacramentaria e al contempo di allargare gli orizzonti ad una rinnovata sensibilità e apertura ecumenica.

L'insegnamento della teologia sacramentaria per me nel corso di questi anni ha rappresentato una grazia e uno stimolo continuo dal punto di vista della ricerca teologica e metodologica, sia per quanto riguarda l'approfondimento dei contenuti, sia per quanto riguarda la ricerca di una comunicazione chiara ed efficace insieme ad una modalità dialogica di feconda interrelazione con gli studenti. Il corso, di 10 crediti e per 3 ore annuali, si è articolato in due parti distinte ognuna concludentesi con un esame: nel primo semestre si è affrontata la sacramentaria generale e si è approfondito il mistero pasquale come origine fontale e fondamento dei sacramenti, mentre nel secondo semestre si è trattata la sacramentaria speciale attraverso l'analisi degli aspetti biblici, teologici, storici, liturgici e pastorali per ogni sacramento del settenario. Fondamentale per me è stato impostare l'insegnamento su una relazione di ascolto delle domande, degli interrogativi e delle problematiche degli studenti.

Da qui è nato un rapporto vivo, una condivisione, un'interrelazione e un dialogo continuo che sono rimasti nel tempo, per cui anche diversi anni dopo aver conseguito il titolo accademico, diversi studenti mi contattano restando in qualche modo legati. In questo senso il corso di sacramentaria si è configurato in maniera diversa nei vari anni proprio perché diverso era il materiale umano e quindi l'intensità, la ricchezza e la possibilità di approfondire nella relazione reciproca. A livello metodologico, pur privilegiando il metodo fenomenologico, ho optato per una sinergia di approcci, da quello biblico a quello antropologico, da quello teologico sistematico a quello storico, sia nel senso dello sviluppo storico della riflessione teologica, sia nella attuazione liturgica che nella prassi pastorale della Chiesa nel corso dei secoli, ampliando poi la prospettiva in senso ecumenico.

Andando nei dettagli: nella prima parte del corso il metodo fenomenologico si è concretizzato in un primo momento di *eliciting questions* in cui si è cercato di far venire alla luce come i sacramenti vengono colti oggi nel loro manifestarsi. Attraverso l'ascolto ho fatto la scelta di "mettermi all'ultimo posto" partendo dagli interrogativi degli "ultimi" tra gli studenti, senza dare per scontata una partecipazione attiva e consapevole alla liturgia, o una possibile esperienza ecclesiale su cui far leva, o una consapevolezza cristiana di base che

purtroppo non sempre costituisce un punto di partenza condiviso. È stato un ascolto costante, sistematico, metodico senza preclusioni o pregiudizi, attento ad accogliere aspettative ed esperienze riguardo ai sacramenti, insieme alle problematiche che comunemente si riscontrano nel confrontarsi con ragazzi e adulti in qualità di insegnanti di religione, educatori o catechisti. Ci sembra che anche questo faccia parte del porsi in ascolto del contesto in cui come Chiesa ci troviamo a vivere.

Grazie a questa reciprocità nel dialogo e nell'ascolto, si è sviluppata innanzitutto la percezione che il corso di sacramentaria sia un cammino da fare insieme nella maturazione della riflessione teologica. Un cammino in cui si è cercato di approfondire la realtà del sacramento come *mysterion* attraverso il percorso indicato da OT 16: siamo quindi partiti dal testo biblico, dall'AT come economia sacramentale in figura e dal NT, focalizzando lo sguardo sul mistero pasquale come fonte e sorgente dei sacramenti, per poi approfondire sia in senso teologico sistematico che in senso storico la realtà del *sacramentum mysterion* attingendo agli imprescindibili contributi offerti dai Padri Greci e Latini e dalla teologia spirituale, senza tralasciare la riflessione proposta da Tommaso. Questo percorso è culminato con la svolta fondamentale avvenuta con il Vaticano II, che ha delineato una prospettiva in cui la sacramentaria è venuta sempre più a radicarsi nella dimensione comunitaria, ecclesiologica, liturgica, biblica ed ecumenica. A partire da qui, è stato messo in evidenza il determinante contributo teologico offerto dal magistero post conciliare contemporaneo di Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco.

Anche nella seconda parte del corso dedicata al settenario sacramentale si è sempre ricercata la sinergia tra approccio biblico-teologico, ed approccio attento al vissuto esistenziale, alle problematiche pastorali e alla *lex vivendi* della comunità celebrante. Il fondamento biblico dei sacramenti è stato ricercato attraverso un attento lavoro esegetico sui testi, coniugato con una lettura teologica e fenomenologica al contempo. In tal modo sono venute in rilievo alcune linee fondamentali per la comprensione teologica dei sacramenti alla luce del Mistero Pasquale e del dono del Dio trinitario in Cristo. In questo cammino biblico-teologico sulle tracce dei fondamenti, degli aspetti essenziali e degli effetti dei sacramenti, e con una particolare attenzione all'ascolto del vissuto personale e del vissuto della comunità celebrante, le esperienze della pandemia e del *lockdown* sono risultate preziose per riscoprire insieme agli studenti la forza della dimensione comunitaria e la realtà di misericordia di alcuni sacramenti oggi non sempre compresi da tutti. Lo straordinario evento di misericordia vissuto in diretta tv con Papa Francesco il 27 marzo 2020, è stata una lezione di sacramentaria che abbiamo vissuto insieme e approfondito a lungo: un evento con i tratti della celebrazione comunitaria e della comunione sacramentale a distanza insieme al trionfo della Divina Misericordia che scalva qualsiasi rigidità di norma canonica, una pietra miliare per una rinnovata comprensione dei sacramenti della penitenza, dell'unzione e dell'Eucaristia, ed

una *lectio magistralis* che Francesco ha offerto alla Chiesa e al mondo. E che ha dato nuova linfa vitale al nostro corso!

Una caratteristica peculiare del corso è la particolare attenzione rivolta all'ambito ecumenico, cosa che ha suscitato molto interesse ed entusiasmo da parte degli studenti. Qui io distinguerei due livelli. Il primo livello, che potrei definire "panoramico", è quello a cui tutti hanno potuto attingere nell'ambito del corso di sacramentaria, dove per ogni sacramento sono stati forniti alcuni *input* di confronto con le prospettive dell'Ortodossia e della Riforma; il secondo livello è invece quello specifico offerto in modo sistematico e approfondito dal corso di Teologia Sacramentaria dell'Ortodossia e della Riforma, che credo possa considerarsi un fiore all'occhiello del nostro Istituto, sia per quanto riguarda il corso di Licenza in Teologia Sacramentaria, sia per quanto riguarda il biennio specialistico di Scienze Religiose. In questo contesto si è entrati dentro alla prospettiva peculiare di ogni sacramento contestualizzandola con i temi teologici fondamentali dell'Ortodossia e della Riforma, prendendo in esame le problematiche e situazioni concrete con cui ci si trova a confrontarsi ogni giorno nel cammino ecumenico. Le fonti di questo corso non sono state tanto i documenti di dialogo bilaterale o la letteratura secondaria, quanto piuttosto le fonti primarie e imprescindibili dell'Ortodossia e della Riforma. Si tratta di fonti dirette come gli scritti dei Padri Greci, di Cabasilas, insieme alle importanti sintesi offerte da autori ortodossi contemporanei come Hilarion Alfeev, John Meyendorf e Pavel Endokimov, o per la Riforma, gli scritti di Lutero e di Calvino. Alla luce dei sacramenti si è riscoperta *de facto* l'importanza di camminare verso l'unità dei cristiani, ma è altrettanto vero che partendo dagli aspetti ecumenici e dal contributo dell'Ortodossia e della Riforma si è riscoperta sempre più l'esigenza di approfondire i sacramenti e di viverli in modo autentico, in particolare il battesimo come effettivo fondamento sacramentale del cammino ecumenico e l'Eucaristia come *sacramentum caritatis*, pane del cammino e fondamento dell'unità. Certamente è chiaro che nello svolgimento dei corsi, sia per quanto riguarda quello di teologia sistematica sui sacramenti, sia per quanto riguarda quello di teologia sacramentaria dell'Ortodossia e della Riforma non si può pensare di aver chiarito tutte le questioni ed aspetti teologici. Certamente un buon risultato si riscontra a mio avviso oltre che nei contenuti approfonditi e assimilati, anche nella metodologia dell'ascolto con attenzione all'ambito esperienziale ed ecumenico che resta come eredità metodologica agli allievi, e nel rapporto che con molti di loro continua anche a distanza di anni, segno di un dialogo e di un confronto, nella consapevolezza che la teologia sacramentaria è un cammino che si fa insieme alla scuola dell'unico Maestro.

Viviana de Marco
Via Properzi, 25
Porto San Giorgio (FM)
vivianadem537@gmail.com

Parole chiave

Ascolto, interrogativi e aspettative, approccio esistenziale, Mistero Pasquale, cammino nella reciprocità, prospettiva ecumenica, teologia sacramentaria dell'Ortodossia e della Riforma.

Keywords

Listening, students'needs and questions, existential approach, *Mysterium Paschale*, mutual enrichment, ecumenical perspective, Orthodox Theology, Reformed Theology.

RELAZIONE DEL LABORATORIO TEMATICO
1. SACRAMENTARIA FONDAMENTALE / GENERALE

THEMATIC WORKSHOP REPORT
1. FUNDAMENTAL / GENERAL SACRAMENTARY

Leonardo Pelonara*

Abstract

During the conference days, the thematic workshops provided a valuable opportunity for dialogue between professors. The comparison between the different experiences was particularly stimulating and revealed a basic agreement both in the reading of the current situation and in the possible ways forward.

* * *

Durante le giornate del convegno, i laboratori tematici hanno rappresentato un'occasione preziosa di dialogo tra docenti. Il confronto tra le diverse esperienze è stato particolarmente stimolante e ha lasciato emergere una sintonia di fondo sia nella lettura della situazione odierna che nelle possibili strade da percorrere per il futuro.

Il laboratorio ha riunito professori molto differenti tra loro in vari aspetti. Non solo le provenienze geografiche erano diverse, diversi erano anche i luoghi di docenza: per alcuni le Pontificie Università e gli Atenei romani, per altri le Facoltà Teologiche e gli Istituti Teologici italiani, per altri ancora gli Istituti Superiori di Scienze Religiose. Differenti risultavano anche le esperienze alle spalle, gli anni di insegnamento e ricerca come anche i centri di approfondimento e di studio. Per quanto poi la maggior fossero professori di sacramentaria, alcuni si occupavano anche di altre discipline teologiche, comunque legate alla riflessione sui Sacramenti. Tale notevole diversità ha contribuito in maniera decisiva e molto positiva alla ricchezza e alla vivacità dello scambio.

Entrando nel vivo della tematica, ovvero l'insegnamento della teologia sacramentaria, si è sentita la necessità di sottolineare come il contesto ecclesiale

* Docente incaricato di Teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano (Ancona) e il Pontificio Ateneo *Regina Apostolorum* (Roma).

generale, ma anche quello specifico dei singoli istituti, influisca in maniera decisiva sulle modalità di docenza e sulle possibilità di sviluppo. Si insegna sacramentaria in questo mondo, uscito dalla crisi dovuta al covid e segnato da aspri conflitti; in questa Chiesa, impegnata in un cammino sinodale e solcata da non piccole tensioni; a un uditorio eterogeneo, ancor più nelle Pontificie Università a motivo della multiculturalità.

Sicuramente, soprattutto nel corso istituzionale, si è concordato sull'importanza di fornire agli studenti la necessaria chiarezza, sia sulla sacramentaria generale sia su quella speciale. A tal fine, ancor più problematica si mostra la preparazione di base degli studenti, spesso lacunosa in ambito filosofico, e la precomprensione di coloro che, provenienti da altre aree culturali, manifestano non solo numerose difficoltà nella traduzione dei termini, solitamente comuni e di facile comprensione per coloro che provengono dal mondo occidentale, ma proprio un *background* composto da categorie mentali diverse.

La necessaria chiarezza, pocanzi citata, mostra tutta la sua importanza soprattutto in considerazione dei destinatari ultimi della docenza: come ministri ordinati, consacrati, insegnanti di religione o laici impegnati, tutti dovranno avere quella capacità di dar ragione della propria fede, sia di fronte alla comunità cristiana nello svolgimento dei ministeri che saranno loro affidati, sia nel mondo tramite la testimonianza nell'ambito culturale, sociale e politico.

Relativamente alle modalità di insegnamento, si è riscontrata un'ampia convergenza metodologica di base, per quanto alcune questioni rimangano ancora oggetto di discussione e lascino emergere le naturali differenze di approccio: se la cosiddetta sacramentaria generale debba rappresentare un'introduzione alla sacramentaria speciale oppure essere trattata solo dopo l'analisi dei singoli Sacramenti; se lo studio dei singoli Sacramenti a partire dal rito, pur con tutti i suoi pregi, non manifesti qualche lacuna o ingeneri un cortocircuito; se l'aspetto pneumatologico e, strettamente collegato, quello dell'esperienza umana siano da assumere come criteri di particolare rilievo in relazione alla situazione odierna.

Anche a motivo di queste considerazioni, una difficoltà comunemente riscontrata nella docenza è l'assenza di un manuale, da tutti riconosciuto, a cui far riferimento *in toto*; solitamente, infatti, tutti i docenti estrapolano parti più o meno corpose da diversi manuali, componendole in una sorta di *collage* nel quale non sempre gli studenti riescono bene a districarsi.

Si è poi sottolineato la particolare importanza dei piccoli Istituti nello sviluppo della docenza: essi, rispetto alle Pontificie Università, rappresentano una preziosa fucina di elaborazione teologica per il fatto di presentarsi più elastici e inclini al cambiamento, quindi capaci di una maggiore possibilità maggiore sperimentazione.

Anche in vista di essa, risulta di aiuto il lavoro di *equipe* con docenti di altre aree teologiche, come il far rete con altri professori di sacramentaria. A motivo di questa sentita necessità, si è riconosciuto all'unanimità la positività

del Convegno svolto: esso non è stato arricchente solo a motivo dei contributi di pregevole livello e delle stimolanti esperienze condivise, ma anche per i momenti informali di fraternità e i laboratori proposti, che hanno permesso l'incontro, la conoscenza e il dialogo. Tutto ciò può essere propedeutico, non solo a una seconda edizione del convegno, ma soprattutto a una continuazione, in modalità anche virtuali, di questo proficuo confronto.

Leonardo Pelonara
Viale M.L. King, 5
60012 Ponterio di Trecastelli (AN)
leonardo.pelonara@gmail.com

Parole chiave

Sacramentaria, docenza, sperimentazione.

Keywords

Sacramentary, teaching, experimentation.

RELAZIONE DEL LABORATORIO TEMATICO
2. SACRAMENTARIA SPECIALE

THEMATIC WORKSHOP REPORT
2. SPECIAL SACRAMENTARY

Giovanni Frausini*

Abstract

The conference offered the opportunity to compare different experiences. The need has emerged to share methods and programs and encourage the publication of manuals that develop the mystagogical method of research and teaching of the sacramentary.

* * *

Il convegno ha offerto l'occasione per mettere a confronto le diverse esperienze. È emersa l'esigenza di condividere metodi e programmi e favorire l'edizioni di manuali che sviluppino il metodo mistagogico della ricerca e dell'insegnamento della sacramentaria.

Il *Convegno nazionale di docenti di liturgia e sacramentaria* svoltosi ad Ancona il 4 e 5 settembre scorso è stato caratterizzato da una numerosa partecipazione di docenti provenienti da quasi tutte le regioni e di diverse tipologie di istituzioni accademiche. Quello che ha destato particolare attenzione è stato il clima di grande cordialità e interesse perché l'incontro offriva ai partecipanti l'occasione di verificare lo stato della propria docenza della Sacramentaria, confrontandola con altre prassi presenti in Italia, con riferimento particolare al primo ciclo.

Nel convegno si è analizzata, in chiave critica e comparativa, la varietà delle prassi vigenti tanto nelle Facoltà Teologiche, Istituti o Studi Teologici, come nei molti ISSR presenti in Italia.

* Docente emerito di Liturgia e Sacramentaria dell'ISSR e Istituto Teologico Marchigiano, docente invitato presso l'Istituto Teologico di Assisi

Da qui il momento del laboratorio nel quale le diverse esperienze si sono confrontate con schiettezza e con un'attenzione particolare al metodo teologico utilizzato nella ricerca e nella didattica.

Si sono evidenziate diverse prassi sia per il numero delle ore e crediti, sia nella impostazione teologica, sia nel rapporto tra liturgia e sacramentaria.

Tutti i presenti hanno evidenziato la necessità di sinergia tra dogmatica e liturgia ed alcune esperienze hanno offerto interessanti spunti in questa direzione. Anche la propedeuticità dell'insegnamento della teologia liturgica è stato oggetto di attenzione tra i partecipanti. Solo così la *mistagogia*, come celebrazione e metodo teologico, potrà offrire interessanti opportunità teologiche e pastorali per l'esperienza sacramentale.

Qui si è evidenziata la carenza di pubblicazioni (manuali) impostate con questa sensibilità teologica; ne deriva la difficoltà per lo studio, soprattutto da parte degli studenti del quinquennio.

Proprio in forza di una teologia dei sacramenti compresa come momento di dialogo salvifico tra Dio e l'Uomo, si è sottolineata la necessità di un approfondimento dei libri liturgici per una più organica comprensione e celebrazione; si è anche sottolineato che potrebbero essere le realtà accademiche ad offrire un servizio di formazione per una *actuosa participatio*, cosa possibile solo con una presidenza e ministerialità capace di interpretare con *arte* il rito (*ars celebrandi*).

Non si sono trascurati nel dialogo anche altri elementi ritenuti da tutti importanti come l'aspetto ecumenico ed antropologico della sacramentaria; del primo se ne è sottolineata l'importanza non solo per incrementare il dialogo tra Chiese ma anche per un arricchimento teologico nella comprensione dei sacramenti stessi, grazie al contributo delle diverse confessioni cristiane. Del secondo, l'aspetto antropologico, se ne è sottolineato, oltre la ricchezza che svela nei sacramenti, anche il valore pedagogico per favorire il legame tra sacramento e vita quotidiana.

Ma quello che più di tutto è stato sottolineato, oltre l'utilità dei temi trattati nel seminario, è stata la possibilità offerta dal convegno di incontrarsi tra docenti di enti formativi assai diversi: facoltà pontificie, facoltà teologiche, istituti aggregati e affiliati, istituti di scienze religiose. È così che il confronto ha coinvolto culture diverse sia del mondo che nella stessa Italia, scopi diversi (dal ministero ordinato, diaconi compresi, al catechista, passando per l'insegnate di religione), sensibilità diverse.

Per questo è stato auspicato da tutti che questo confronto possa continuare, anche in vista di un ulteriore incontro.

Giovanni Frausini

Via Dini, 1a

61032 FANO

frausinigiovanni@gmail.com

Parole chiave

Mistagogia, liturgia, sacramentaria, salvezza.

Keywords

Mystagogy, liturgy, sacramental theology, salvation.

STATO DELLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA PROPOSTE DI “INTEGRATORI” PER UNA “BUONA SALUTE”

STATE OF SACRAMENTARY THEOLOGY PROPOSALS OF “SUPPLEMENTS” FOR “GOOD HEALTH”

Salvatore Giuliano*

Abstract

The “state of health” of Sacramental Theology, examined through the Conference proposed by the Marche Theological Institute, highlighted some points on which to focus even more scientific research on this theological branch. Among the various themes that emerged, this contribution highlights three aspects necessary for modern Theology of the Sacraments: Greater pastoral attention, a more lively ecumenical comparison and a broader eschatological perspective.

* * *

Lo “stato di salute” della Teologia Sacramentaria, esaminato attraverso il Convegno proposto dall’Istituto Teologico Marchigiano, ha evidenziato alcuni punti sui quali centrare ancor più la ricerca scientifica di tale branca teologica. Tra gli svariati temi emersi, il presente contributo fa emergere tre aspetti necessari per la moderna Teologia dei Sacramenti: Una maggiore attenzione pastorale, un più vivace confronto ecumenico e una più ampia prospettiva escatologica.

Introduzione

Il Convegno nazionale proposto dall’Istituto Teologico Marchigiano dal titolo «*Come sta la Teologia Sacramentaria?*» ha offerto a noi, docenti di teologia dei Sacramenti, provenienti dalle Università di Teologia e dagli Istituti di Scienze Religiose di tutta Italia, la preziosa occasione per tastare il polso di una disciplina

* Docente di Teologia dei Sacramenti dell’Iniziazione Cristiana presso la Facoltà Teologica *Regina Apostolorum* di Roma e presso l’ISSR Donnaregina di Napoli.

che richiede un'attenta riflessione perché, come ha affermato un noto teologo francese «se la fede è in crisi, nelle chiese d'Occidente, la pratica sacramentaria lo è ancora di più»¹. Da questa presa di coscienza, si è voluta mettere in opera una sorta di “anamnesi”, una “storia clinica” della disciplina teologica che nel confronto con i docenti, con le metodologie, con i manuali, con i programmi e con i metodi d'insegnamento, possa arrivare a cogliere delle linee sempre più comuni superando le eventuali criticità, nell'obiettivo nobile di avere un discorso teologico ed un vissuto liturgico-sacramentale sempre più adeguato al grande mistero che Dio ha posto nelle nostre mani. Gli interventi proposti, tutti di alto profilo teologico, hanno suscitato il vivo interesse per poter pensare a “terapie e cure” di una Sacramentaria che se certamente non possiamo definire “ammalata” ma è quanto meno “debolita e fiacca”, forse perché non sempre lo studio della *lex orandi* e della *lex credendi* hanno sufficientemente analizzato in che modo esse trovavano spazio nella vita cristiana. Così un esame della *lex vivendi* dell'intera Chiesa potrà dare maggiore vigore all'impostazione teologica. Nel presente contributo suggerirò tre prospettive teologiche che seppur presenti nella moderna Sacramentaria, necessitano probabilmente di un'ulteriore integrazione al fine di proporre una efficace terapia che prevenga l'insorgere di gravi patologie (per crogiolarci ancora nella metafora offertaci!) nell'obiettivo comune di dare sempre maggior vigore a questa fondamentale branca teologica.

1. Una sacramentaria maggiormente pastorale

La prospettiva verso cui Rahner ha spinto la moderna teologia ci ha richiamati all'urgenza di un metodo teologico che non si chiuda nelle aride secche di in una speculazione intellettuale sulla fede e sui Sacramenti fine a se stessa. Rahner ha ritenuto irrinunciabile il confronto con la cultura contemporanea. La teologia perciò diventa lo strumento ermeneutico intrinsecamente legato ai bisogni e alle domande fondamentali della persona. È ciò che lo stesso teologo ha affermato:

Nella mia teologia ho più volte richiamato l'attenzione sull'esistenza di un'esperienza della grazia, e ciò in contrapposizione ad una certa tradizione scolastica di tipo barocco, vigente nel mio stesso Ordine e quindi nei miei stessi docenti... Secondo questa tradizione, è possibile conoscere qualcosa unicamente per mezzo della rivelazione esterna, della Sacra Scrittura... È mia convinzione che esiste una qualche esperienza della grazia, ma è difficile darne un'esatta interpretazione².

¹ B. SESBOÜÉ, *Invito a credere. Credere nei sacramenti e riscoprirne la bellezza*, San Paolo, Ciniello Balsamo (MI) 2011, p. 5.

² K. RAHNER, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*. Interviste, tr. it. Città Nuova, Roma 1994, p. 48.

Attraverso la sua riflessione Rahner ha spostato l'asse della riflessione teologica dall'aspetto essenziale a quello esistenziale perché la Chiesa realizza la sua vocazione nell'oggi del mondo. Non si tratta solo di sapere la fede ma di conoscere la vita perché essa sia *locus theologicus* per la sistematizzazione del pensiero. Più volte Papa Francesco, rivolgendosi ai teologi, ha chiesto di non separare la teologia dalla pastorale, ribadendo la necessità di una teologia che si nutra dell'incontro, con le famiglie, con i poveri, gli afflitti, le periferie, vie per una "migliore comprensione della fede". «Una teologia che nasce al suo interno ha il sentore di una proposta che può essere bella, ma non reale»³. Le domande del popolo di Dio, la loro angoscia, i loro sogni, le loro lotte, le loro preoccupazioni hanno un valore ermeneutico, che non possiamo ignorare. Ciò ci dovrebbe porre in ascolto delle difficoltà di comprensione dei Sacramenti e della loro celebrazione nelle Comunità e nei loro pastori per creare una stretta correlazione tra riflessione teologica e vita. Non sempre lo sguardo della teologia sacramentale è stato sufficientemente attento alla vita e un solo sguardo superficiale, raccolto da un sentito dire da ciò che accade nelle comunità, non è sufficiente perché la vita diventi categoria teologica. È necessario ritornare al monumentale Proemio della *Gaudium et Spes* e fare in modo che sia di orientamento a tutte le nostre analisi teologiche:

Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore⁴.

La svolta pastorale che il Concilio Vaticano II ci ha dato e che il Magistero di Papa Francesco ci sta ribadendo, chiedono alla nostra comprensione teologica uno sguardo sempre più pastorale. L'iniziazione cristiana che ritorna ad imporsi nella sua estrema necessità potrebbe offrire un criterio teologico-pastorale di ricomprensione dei Sacramenti per pensare a dei programmi teologici che conducano ad elaborare percorsi formativi e metodologie pastorali adatte ad una moderna riflessione del settenario sacramentale.

2. Una più intensa attenzione ecumenica

Con il Concilio Vaticano II abbiamo assistito all'opera dello Spirito che guidava a quella che Paolo VI chiamava «la nuova primavera della Chiesa». Dopo

³ FRANCESCO, *Videomessaggio del Papa al Congresso Internazionale di Teologia presso la Pontificia Università Cattolica Argentina di Buenos Aires, Non separate la teologia dalla pastorale*, 4 settembre 2015.

⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), in AAS 58 (1966), 1025-1115, n. 1.

diversi decenni nei quali la Chiesa Cattolica aveva guardato al movimento ecumenico con prudenza e a volte con scetticismo, si ammise che «il movimento per il ristabilimento della comunione fra tutti i cristiani è sorto per la grazia dello Spirito Santo»⁵. La grande fiducia nel dialogo ecumenico generò la speranza di poter presto rivedere tutti i cristiani riuniti attorno alla stessa mensa eucaristica. Ma così non è stato, o almeno le enormi attese suscitate dal Concilio non sono state ancora pienamente realizzate. L'orizzonte della piena unione è sembrato quasi irraggiungibile e il cammino ecumenico pare essersi fermato alla convergenza delle definizioni dottrinali che esprimono l'essenza della fede compresa, spesso, solo nella sua componente dogmatica da affermare in maniera identica, anche nelle parti che non costituiscono il nucleo del cristianesimo. In questo percorso verso l'unità la riflessione sacramentaria gioca un ruolo fondamentale perché i Sacramenti (soprattutto i due maggiori, Battesimo e Eucaristia) siano riletti in una visione più ecumenica imparando a conoscere le differenti prospettive e i contesti storici che hanno portato alle attuali differenti teologie. Tali differenze, oltre ad essere materia fondamentale degli organi ecclesiali preposti, devono poter emergere in una trattazione sacramentaria nella formulazione dei manuali e nel superamento di alcuni preconcetti confessionali che ci hanno fatto leggere le differenze celebrative dei Sacramenti come motivo di distanziamento e mai come mutuo arricchimento. Il Direttorio per l'ecumenismo pubblicato nel 1993 dal Pontificio Consiglio per l'Unità dei cristiani approvato e divulgato da San Giovanni Paolo II ha affermato, per quanto riguarda la formazione ecumenica nelle facoltà di teologia, che:

L'apertura ecumenica è una dimensione costitutiva della formazione dei futuri presbiteri e diaconi [...]. L'insegnamento della sacra teologia e delle altre discipline, specialmente storiche, deve essere fatto anche sotto l'aspetto ecumenico, perché abbia sempre meglio a corrispondere alla verità dei fatti» La dimensione ecumenica della formazione teologica non deve essere limitata alle differenti categorie di insegnamento. Poiché parliamo di insegnamento interdisciplinare — e non soltanto «pluridisciplinare» —, questo dovrà implicare la collaborazione tra i professori interessati e un coordinamento reciproco. Anche se tutta la formazione teologica deve essere permeata dalla dimensione ecumenica, è di singolare importanza che nell'ambito del primo ciclo, al momento più adatto, sia proposto un corso di ecumenismo, che dovrebbe essere reso obbligatorio»⁶.

Quanto la Sacramentaria è attualmente “permeata” dalla dimensione ecumenica? Quanto nei nostri manuali, nei nostri corsi, nei nostri programmi riu-

⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto Unitatis redintegratio* sull'ecumenismo, 21.11.1964: AAS 57 (1965) 90-112, 1.

⁶ PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, in *EV*, 13, nn. 2169-2507, nn. 72, 79, 82.

sciamo a coinvolgere prospettive teologiche e pensatori dell'Ortodossia e della Riforma? Uno sforzo maggiore nella direzione ecumenica appare non solo opportuno ma anche necessario e urgente.

3. Una Sacramentaria più protesa verso l'*eschaton*

Nell'istituire i Sacramenti Gesù di Nazareth ha voluto offrire ai credenti la realtà del Regno che «è già in mezzo a noi» (cf. *Lc* 17,21) perché si realizzi nel presente attraverso l'incontro con Lui ed è celebrato e vissuto nei segni sacramentali. In questo è annunciata l'idea di *ekklesia* che è chiamata a vivere in modo germinale nel tempo la realtà futura del Regno. Il concetto orientale di *theosis*, di "divinizzazione" dell'uomo, lungi dal creare confusioni panteiste, evidenzia che la natura dell'uomo, in Cristo, può aprirsi ad una nuova realtà, a quella che H. de Lubac ha chiamato "sovrannatura"⁷, perché la dignità umana è elevata a quella divina nella partecipazione alla filiazione unigenita di Gesù. Grazie all'unione con la vita di Cristo, attraverso un'esistenza simile alla sua, potremo, nella morte, partecipare anche alla sua risurrezione. Tutto ciò ha inizio nell'atto sacramentale del Battesimo che innesta questo germe di vita nuova destinato a crescere e a potenziarsi con l'azione della Grazia. La vita nuova donata da Dio già nel Battesimo, che dà inizio alla conformazione alla vita di Cristo nel tempo e nello spazio. La rivelazione biblica e la riflessione teologica della Chiesa hanno sempre più orientato la vita dell'uomo verso un pieno compimento che è da avviare in questo tempo, nella partecipazione ai Sacramenti e nella vita cristiana, e che troverà la sua *plenitudo* nell'incontro con Cristo alla fine dei tempi. Il momento della morte rappresenta l'ultimo passaggio per una pienezza di vita che solo il Figlio di Dio può donare. L'uomo, infatti, nonostante il lavoro estremo che può compiere su se stesso, impegnandosi ogni giorno, *step* dopo *step*, in un continuo superamento delle umane fragilità, necessita comunque di un ulteriore aiuto che riporti chiarezza a quell'immagine di Dio incisa in sé ma che è offuscata dal peccato. Il grande scienziato e teologo P. Teilhard de Chardin ha parlato della storia come lo sviluppo verso il Punto Omega, indicato dal Cristo risorto⁸. Questo sviluppo parte già con il succedersi delle tappe della vicenda del nostro pianeta. C'è il formarsi della litosfera, del nucleo della Terra ancora senza vita; poi attorno ad essa si sviluppa la pellicola sottile e dinamica della biosfera, vegetale e animale; in seguito, con l'ominizzazione e l'avvento della specie umana, abbiamo un nuovo strato, fragile e sottile, in cui si sviluppa il pensiero: è la noosfera, la sfera della conoscenza. Per Teilhard questo è un moto ascensionale dalla materia allo spirito. Cristo con la sua risurrezione ha indicato la direzione verso cui camminare e ha svincolato

⁷ Cf. H. DE LUBAC, *Il Mistero del Soprannaturale*, Il Mulino, Bologna 1967.

⁸ Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Il cuore della materia*, Queriniana, Brescia 1993.

da ogni restrizione la materia verso il cammino anticipato della *parusia*. Tale ascesi dell'uomo è stata chiamata "mistica dell'evoluzione" perché annuncia nella storia e nella vita di ogni uomo una sorta di evoluzione costante. L'uomo ha la possibilità di evolvere la sua natura umana verso una "sovrannatura": la vita divina del Figlio di Dio che potremmo chiamare la "cristosfera". Paolo nella lettera agli Efesini ha annunciato questa misteriosa volontà del Padre di ricapitolare tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra, in Cristo, nel quale attraverso il mistero della sua Pasqua, tutta la Creazione troverà un misterioso compimento. La natura umana, ricevuta nel nostro concepimento, attende la vita divina che, seminata in noi nel Battesimo, necessita del supporto della Grazia offertaci nei Sacramenti per un pieno compimento nell'incontro con il Cristo che incontreremo oltre questa vita. La vita sacramentale deve perciò essere alimentata sempre più di questo afflato escatologico per essere riscoperta nella sua vera natura. Il *maranathà* eucaristico non resta quindi una sola invocazione liturgica ma racchiude la stessa fede che la Chiesa non dovrà mai smettere di proclamare perché la traiettoria del cammino segni con chiarezza l'orizzonte verso il quale tutti insieme ci rivolgiamo.

Conclusione

Nella seconda lettera di Pietro è fatto cenno ai «beni grandissimi» attraverso i quali noi possiamo giungere ad essere «partecipi della natura divina» (2Pt 1,4). La Chiesa ha sempre visto nella liturgia la possibilità di stare alla presenza di Dio per partecipare della sua vita. Nell'antica simbologia della consacrazione del cero nella Santa Veglia di Pasqua, officiata con grande solennità già nei primi secoli, tale orizzonte di divinizzazione è espresso in modo quasi plastico nella ricchezza dei gesti. Il cero pasquale che rappresenta il Cristo Risorto, com'è previsto dalla liturgia, è acceso al "fuoco nuovo" che arde nel braciere all'esterno della chiesa buia. Secondo quest'antica simbologia il fuoco che divampa nel braciere rappresenta la divinità del Padre la cui Luce è trasmessa al Figlio in un'eterna generazione⁹. Tale segno finì per rendere visibile il Simbolo niceno che professa la divinità del Figlio "Luce da Luce"¹⁰. La Veglia prevede che le candele dei fedeli siano accese dalla luce del cero che in questo modo si diffonde, illuminando il buio dell'aula liturgica, rappresentante la tenebra del mondo che Cristo vince con la sua Pasqua. Nella I Apologia di Giustino il Battesimo è compreso come una "illuminazione" perché la natura divina, per partecipazione, giunge ai battezzati attraverso l'azione redentrice

⁹ F. MAZZITELLI, *Urget unda flammam. Il significato battesimale del cero pasquale*, Edizioni Liturgiche, Roma 2020, 54.

¹⁰ CONCILIUM NICAENUM I, in *Enchiridion symbolorum*, n. 125, ed. H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, Herder, Freiburg 1991, 64.

del Crocifisso-Risorto. Gesù affida a noi, suoi discepoli, il compito di essere “luce del mondo” (Mt 5,14). Se la nostra riflessione teologica non aiuterà i credenti a dare una convincente e luminosa testimonianza di carità, di fede e di speranza perderà la sua stessa ragione d’essere e a nient’altro serve che a essere calpestata e rifiutata dagli uomini.

Salvatore Giuliano
Basilica San Giovanni Maggiore
Largo San Giovanni Maggiore, 29
80145 Napoli (NA)
salvatore.giuliano@upra.org

Parole chiave

Sacramenti, teologia pastorale, ecumenismo, escatologia, rinnovamento teologico.

Keywords

Sacraments, pastoral theology, ecumenism, eschatology, theological renewal.

ALCUNI APPUNTI PER PROSEGUIRE IL DIALOGO

Mario Florio*

Abstract

In queste brevi note vengono raccolti alcuni spunti emersi alla fine del Convegno. Tra questi: il rapporto tra Teologia sacramentaria e Liturgia nel piano di studi al primo ciclo tanto nelle Facoltà, Istituti e Studi Teologici come negli ISSR. Le esperienze presentate, dopo le due relazioni principali, hanno permesso di constatare un'importante transizione in corso sia sul piano metodologico che sul piano della didattica. Il cambiamento in atto attende di compiere molti altri passi per integrare il principio liturgico nella teologia sistematica relativa alla sacramentaria.

* * *

La presenza di una trentina di docenti di liturgia e teologia sacramentaria provenienti da varie realtà accademiche italiane e pontificie (Facoltà teologiche, Istituti teologici affiliati o aggregati, Studi teologici, Istituti Superiori di Scienze Religiose) e dall'ITM e ISSR di Ancona, insieme al racconto di alcune esperienze di docenza al primo ciclo degli studi di teologia e scienze religiose (in tutto cinque)¹, ha permesso di sviluppare un dialogo interattivo molto fecondo in grado di offrire una prima risposta alla domanda di fondo del Convegno. La teologia sacramentaria fotografata, anche alla luce delle due relazioni di apertura, si trova chiamata a gestire una svolta sul piano del metodo e della didattica: l'ingresso a pieno titolo della liturgia (e della teologia liturgica), nelle sue diverse articolazioni, nell'ambito della teologia sacramentaria, sia fondamentale (o generale) che speciale (il settenario in particolare). Non è affatto un dato scontato. La recensione di alcuni manuali o saggi di teologia eucaristica del periodo postconciliare (si veda più sopra la relazione del Prof. P. Bua) ha mostrato come la svolta propiziata da vari fronti, ivi compreso quello magisteriale, quando è accolta – e questo non avviene sempre – si svolge in modo diseguale specialmente quando si tratta dei singoli trattati, svolti per lo

* Docente di Teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ Si veda più sopra il Dossier che raccoglie le cinque esperienze di didattica presentate la mattina del 5 settembre da alcuni docenti di Teologia sacramentaria e/o Liturgia di diversi contesti accademici italiani (Verona, Vittorio Veneto, Ancona, Roma).

più in chiave dogmatica e teologico-morale, riservati ai singoli sacramenti del settenario. A beneficiare di più della mutua integrazione tra liturgia e dogmatica è il trattato sulla iniziazione cristiana. Si può dire che anche sul piano della manualistica come dei piani di studio e delle pratiche didattiche relativamente al settenario la transizione segnalata sia in corso d'opera. La cosa è più evidente quando si tratta della sacramentaria fondamentale o generale in cui tale transizione sui tre fronti (manuali, piano di studio e didattica) è maggiormente compiuta e integrata (si veda più sopra la relazione del Prof. A. Lameri). Altra cosa è l'attribuzione della docenza dei singoli trattati ad uno o più docenti: prevale ancora, nonostante alcune esperienze pilota, la parcellizzazione su più competenze disciplinari (teologia dogmatica, teologia morale, liturgia, diritto canonico) che spesso sul piano didattico si muovono in modo paratattico e poco sinergico con prevedibili ripetizioni e/o lacune. L'esempio proposto è quello del rapporto della sacramentaria, generale e speciale, con la Sacra Scrittura o con la Patristica.

Se questi sono alcuni elementi per una prima diagnosi, per la prognosi sarebbe augurabile che tanto la liturgia come la dogmatica (con i rispettivi docenti) potessero assumere, a pari titolo e in un rapporto di mutua integrazione, lo sviluppo e la gestione di questa importante transizione riportando il tutto (fondamentale/generale e speciale) ad un centro unitario e sintetico (l'azione liturgica e l'intelligenza teologica della stessa?). In alcuni contesti questa prassi è già in atto ma ancora prevale la frammentazione.

Se si guarda poi ai percorsi formativi e piani di studio della sacramentaria e della liturgia negli ISSR la frammentazione nei vari trattati viene superata con una problematica condensazione prima, ivi inclusa la parte fondamentale/generale, in un solo corso di durata annuale (quando va bene). La disparità tra i due mondi accademici, Facoltà, Istituti e Studi teologici da una parte e ISSR dell'altra, è eclatante! Basterebbe guardare al numero dei crediti e alle ore di lezione nei rispettivi piani di studio. La *ratio* non è la stessa, è evidente. Dipende dalla diversità degli studenti destinatari?

Un altro punto su cui si è sviluppato in parte il dialogo e si è verificato un certo consenso è rappresentato dalla discutibile bipartizione e dal problematico posizionamento nel piano di studi del trattato di teologia sacramentaria nelle due note articolazioni: la sacramentaria fondamentale/generale prima e poi i trattati relativi ai singoli sacramenti, secondo l'ordine e la struttura proposta dal Catechismo della Chiesa Cattolica (non sempre recepita). Si ritiene infatti che, laddove la *lex orandi* è seguita come principio ermeneutico e didattico primario, prima in ordine espositivo, dopo una breve parte generale (sacramentaria generale in chiave liturgica e non fondamentale) dedicata ad alcuni elementi principali della teologia liturgica, debbano stare i trattati relativi ai singoli sacramenti così come si presentano nell'agire liturgico previsto dalla Chiesa in base agli attuali libri liturgici e all'interno del quadro di ogni specifico trattato (ad es. l'iniziazione cristiana). È relativamente a ciascun trattato

che viene esposta la parte fondamentale (biblica, patristica, teologica, magisteriale). Eventualmente un'ulteriore parte generale in chiave dogmatico-liturgica dovrebbe essere collocata alla fine e nel quadro di ogni singolo trattato della sacramentaria speciale. Di fatto alcune pratiche didattiche, fatta eccezione del mondo accademico degli ISSR (salvo qualche caso come per es. quello dell'ISSR *Giovanni Paolo I – Veneto orientale* descritto più sopra dal Prof. R. Bischer), seguono questa linea. I docenti per i singoli trattati dovranno essere più di uno, comunque competenti in campo liturgico? Oppure uno per l'area liturgica, un altro per la dogmatica/morale e così via per le altre aree (si veda l'esperienza dello Studio Teologico *S. Zeno* di Verona presentata più sopra dal Prof. L. Girardi)? È auspicabile che anche essendo diversi, questi siano concordi nel riconoscere il primato metodologico ed ermeneutico riservato alla *lex orandi*, attuandolo nelle relativi prassi di docenza. Questa è la prassi che viene ritenuta ottimale, anche se di problematica attuazione. Nell'ITM di Ancona la transizione in questo senso è in corso di attuazione.

Alla base della questione affrontata dal Convegno più di una volta è emerso l'assioma *lex orandi/lex credendi* quale principio cardine o meno nel determinare lo svolgimento della didattica della sacramentaria in senso globale. Il richiamo ad alcuni testi magisteriali (cf: *OT* § 16; *SacrCar* § 64; *VerGaud* § 2; *DesDes* § 61) non è sembrato fugare alcune titubanze che ancora emergono nella condivisione di questa linea didattica. Sono infatti emersi alcuni elementi critici che denotano una situazione ancora non chiara. Alcune domande. Quale *lex orandi*? Come affrontare le criticità di un approccio storicizzato della stessa *lex orandi*? La *lex credendi* con tutto il suo apparato storico-critico e sistematico non arriva talvolta prima nel decidere su quale *lex orandi* occorra basarsi per l'intelligenza del sacramento? Quello che sembra acclarato è che la sacramentaria, rispetto agli altri trattati della dogmatica, condivide con la liturgia e teologia liturgica un rapporto del tutto unico visto il fenomeno che è chiamata a studiare ovvero la realtà rituale. Questo vincolo è fontale e non derivato: la liturgia arriva per prima dove la dogmatica, la morale e il diritto canonico arrivano dopo. Il sacramento vive nella liturgia della Chiesa e non nella dogmatica della manualistica o nei trattati di teologia morale o codici di diritto canonico. La stessa teologia pratica, in verità poco rappresentata tra le voci dei convegnisti, è, insieme all'antropologia e alle scienze umane, più prossima e intima al fenomeno rituale del sacramento che le altre tre discipline menzionate. Un percorso promettente sul piano motivazionale per attivare una comprensione adeguata della sacramentaria alla luce della liturgia può essere certamente lo studio in chiave eziologica della formazione dei nuovi libri liturgici promulgati con la riforma promossa dal Concilio Vaticano II².

² Faccio riferimento a titolo esemplificativo al seguente saggio: G. FRAUSINI, *La teologia del Sacramento dell'Ordine nell'iter di revisione postconciliare dei riti di ordinazione*, Collana *GestisVerbi* N. 21, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2019.

Una linea metodologica e didattica che sembra permettere l'uscita da un puro parallelismo tra i due termini dell'assioma in questione si propone qualora gli stessi siano tra loro collocati in una relazione circolare aperta e reciproca con un percorso che dovrebbe andare dalla liturgia del sacramento, alla teologia liturgica dello stesso per approdare alla dogmatica (e teologia morale ove necessario) e tornare nuovamente all'agire liturgico passando per la teologia pratica e il diritto canonico. È solo un'ipotesi da verificare e argomentare per una soluzione feconda di quella che altrimenti a noi sembra una pseudo-alternativa (o tutto alla dogmatica o tutto alla liturgia). In questa prospettiva sembra valida la proposta didattica presentata dal Prof. Luigi Girardi (Verona) di organizzare il percorso di teologia sacramentaria/liturgia attorno ad un serie di temi fondamentali su cui le varie discipline sono chiamate a convergere.

In questo delicato passaggio metodologico e anche didattico emerge finalmente a tutto tondo una questione che ha girato nell'aria delle relazioni e dibattiti del Convegno senza essere messa a fuoco se non obliquamente: l'ingresso della liturgia e della teologia liturgica nella teologia sistematica³. Nel prendere la parola alla fine del Convegno mi è venuto quasi spontaneo chiedere ai presenti in che termini il *principio liturgico* (così mi è venuto di denominare il fattore in gioco) è assunto o meno nella elaborazione sistematica del dato sacramentale e, se assunto, in che termini non risulti solo ausiliario ma strutturale alla stessa riflessione sistematica della dogmatica relativa al *mondo del sacramento*. Qui mi limito solo ad accennare la questione che merita tuttavia un serio approfondimento. Segnalo solo che nell'un caso, la liturgia, siamo davanti ad un sapere eminentemente pratico legato all'azione rituale e nell'altro siamo davanti ad un sapere eminentemente riflessivo legato al logos teologico. Ispirati alla copiosa recente produzione teologica e liturgica sulla questione, la domanda che ne segue concerne l'innesto della *ratio ritualis* nella *ratio theologica* con tutte le conseguenze che questo processo potrà produrre nella comprensione e docenza della teologia sacramentaria. Nella mia esperienza di docente ho incontrato colleghi, docenti di dogmatica, fortemente avversi a questo innesto ma anche colleghi, docenti di liturgia, poco disponibili alla riflessione sistematica.

Ma degli studenti si è mai parlato al Convegno? Mi sembra che implicitamente a loro fosse rivolta l'attenzione di fondo del Convegno e dei convengnisti, vista la specifica analisi della didattica *in re sacramentaria* nel primo ciclo. Forse il mondo degli studenti meritava di essere maggiormente esplicitato, specialmente in questa fase di ulteriore riordino in chiave più unitaria e condivisa

³ Si veda: L. GIRARDI, *Liturgia e vita della Chiesa*, in «Salesianum» 81 (2019) pp. 622-636 (in particolare le pp. 632-636); ID., *Il contributo dell'APL per l'elaborazione del sapere scientifico*, in *A servizio della liturgia. 50 anni di APL. Atti della XLIX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Roma, 29 agosto – 1 settembre 2022*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2023, pp. 77-95 (in particolare le pp. 89-91); ID., *Lo studio della liturgia in ambito italiano: una panoramica degli ultimi decenni*, in «Ephemerides Liturgicae» 137 (2023) pp. 313-330.

dei piani di studio tra Facoltà teologiche, Istituti teologici e Istituti Superiori di Scienze Religiose. Quando questo accade, come da quest'anno accademico nella sede anconetana dell'ITM e dell'ISSR Marche, gli studenti destinatari dei corsi di teologia sacramentaria sono spesso gli stessi: laici/laiche, futuri docenti IRC, candidati/e alle varie ministerialità ecclesiali e candidati al ministero ordinato e alla vita religiosa (entrambi in forte descrescita sul piano numerico). L'ipotesi sul piano della didattica è di offrire corsi unitari sulle tematiche sacramentali ritenute comuni per poi procedere con corsi differenziati di approfondimento (con ore e crediti determinati) e/o corsi seminariali intensivi, già al primo ciclo, su tematiche più specifiche (si veda, ma non solo; il caso del sacramento della penitenza e della unzione degli infermi). Tra i corsi comuni a tutti gli studenti dovrebbe essere proposto un corso specifico sulla iniziazione cristiana, cardine fondamentale dell'intera sacramentaria speciale. Alcune pratiche segnalate – è il caso di alcuni ISSR censiti – non vanno in questa direzione ma conglobano, come già accennato, l'intera sacramentaria in un solo corso annuale (o anche semestrale) a cui talvolta si aggiunge un corso semestrale di Introduzione alla Liturgia. Altro punto, rilevante per la didattica e quindi per gli studenti, che è emerso senza essere tuttavia approfondito è in generale la *qualità pedagogica dell'attività docente* e a seguire le sue peculiarità specifiche in ordine alla diversa tipologia di studenti (ad es. una didattica dei sacramenti in chiave catechetica, in chiave di pastorale liturgica e ancora nel quadro dell'insegnamento della religione).

Sempre sul piano pedagogico l'altro fronte di lavoro è costituito dal corpo docente, specialmente quello coinvolto nell'area sacramentaria. Si dovrebbe quindi cominciare dai docenti di teologia sacramentaria e liturgia per allargare il discorso alle altre discipline teologiche e alle scienze umane. Nell'ordinamento degli studi di teologia, più che in quello di scienze religiose, è evidente come la sacramentaria unitamente alla liturgia rappresenti uno snodo centrale per tutte le discipline, uno snodo dove tanti elementi della didattica teologica vengono portati ad una sintesi teorica e pratica con importanti ricadute sul vissuto della Chiesa. Uno spazio particolare va riservato nella didattica alla dimensione ecumenica offrendo possibilità di approfondimento delle prassi rituali e degli ordinamenti liturgici delle altre Chiese e Comunità cristiane.

Sul fronte della missione della Chiesa nel mondo contemporaneo occorre riprendere seriamente in considerazione sul piano della didattica del primo ciclo il rapporto dei sacramenti con la necessità della evangelizzazione. Il programma pastorale della CEI negli anni '70, riassunto nel binomio *Evangelizzazione e sacramenti*, sembra ancora tutto da giocare ed è di urgente attualità. Celebrare i sacramenti richiede una previa evangelizzazione anche nei contesti di antica tradizione cristiana. Si rileva qui uno dei punti deboli della prassi sacramentaria di molti vissuti ecclesiali in forte ritardo in rapporto sia alla secolarizzazione come al pluralismo religioso (anche in Italia). Una linea di attenzione in questa direzione potrebbe essere rappresentata, secondo alcuni

dei docenti di area liturgica presenti al Convegno, dalla ripresa del metodo mistagogico nella prassi pastorale e nella stessa docenza della sacramentaria.

Concludo questi brevi appunti con una piccola esperienza che mi è capitata nei giorni successivi al Convegno. Mi è stata richiesta da un settimanale diocesano un'intervista su questo evento e l'intervistatrice mi ha posto più di una volta la questione del linguaggio teologico ed ecclesiale ancora troppo autoreferenziale. Ho risposto dicendo che la teologia sacramentaria come ogni disciplina ha il suo linguaggio, la sua concettualità con le ovvie difficoltà di comprensione per i non iniziati. Tuttavia vi è del vero: una sacramentaria e una liturgia poco aperte, anche nei loro linguaggi, sul versante antropologico e culturale contemporaneo si privano di un contatto decisivo non solo per dire le loro ricchezze ma anche per ricevere nuovi stimoli e provocazioni in grado di fare scoprire inedite risorse delle stesse ricchezze. Nel caso della liturgia il sacramento più che essere detto con un discorso viene celebrato nel rito. E qui la posta in gioco si fa davvero seria perché è in causa il rapporto con la stessa sorgente della salvezza. Più che "come *dire* i sacramenti oggi?" mi sembra più pertinente domandarsi "come *fare* i sacramenti oggi?". Ed è su quel *fare* che poi si articolano tutti i linguaggi.

Una variazione terminologica potrebbe essere acquisita anche nei piani di studio nel denominare l'area della sacramentaria come area *liturgico-sacramentale* (o anche *liturgico-sacramentaria*) o semplicemente *Teologia liturgico-sacramentale* (o anche *Teologia liturgico-sacramentaria*). *Auctores disputant!*

I lavori del Convegno si sono conclusi con una nuova domanda: «Dove va la teologia sacramentaria?». L'ipotesi è di poter dedicare a questa domanda i lavori di un prossimo Convegno nel 2025.

Mario Florio
V. Lubjana, 2
61122 Pesaro
meteoflor@tin.it

Parole chiave

Sacramentaria, Liturgia e Teologia liturgica, didattica, studenti, primo ciclo, *lex orandi/lex credendi*, piano di studio, principio liturgico, teologia sistematica, evangelizzazione.

A FEW NOTES TO KEEP THE DIALOGUE GOING ON

Mario Florio*

Abstract

In this brief note we collected a few emerging ideas at the end of the Conference. Among these: the relationship between Sacramental Theology and Liturgy in the first cycle curriculum in Faculties, Institutes and Theological Studies as well as in the ISSRs. The experiences shared after the two main lectures made it possible to observe an important transition underway both on methodological and didactic levels. The ongoing change awaits many more steps in order to integrate the liturgical principle into the systematic theology relating to Sacramental Theology.

* * *

The presence of some thirty professors of liturgy and sacramental theology from various Italian and Pontifical academic institutions (Theological Faculties, affiliated or aggregated Theological Institutes, Theological Studies, Higher Institutes of Religious Sciences) and from the ITM and ISSR of Ancona, together with the account of some teaching experiences at the first cycle of theology and religious sciences studies (five in all)¹, allowed for the development of a very fruitful interactive dialogue capable of offering a first answer to the underlying question of the Conference. Sacramental theology as portrayed, also in view of the two opening papers, is called upon to manage a turning point as far as method and didactics are concerned: the full entry of liturgy (and liturgical theology), in its various articulations, into the sphere of sacramental theology, be it fundamental (or general) or special (the septenary in particular). This is by no means a given. The review of a few manuals or essays on Eucharistic theology of the post-conciliar period (see Prof. P. Bua's paper above) has shown how the turn propitiated by various fronts, including the magisterial one, when it is accepted – and this is not always the case – unfolds unevenly especially when it comes to the individual treatises, carried out mostly in a dogmatic and theological-moral key, reserved for the individual sacraments of the septenary. Benefiting most

* Lecturer in Dogmatic Theology at the Marchigiano Theological Institute.

¹ See above the Dossier that collects the five teaching experiences presented on the morning of Sept. 5 by some professors of Sacramental Theology and/or Liturgy from different Italian academic contexts (Verona, Vittorio Veneto, Ancona, Rome).

from the mutual integration of liturgy and dogmatics is the treatise on Christian initiation. It can be said that even on the level of manuals as well as curricula and teaching practices with regard to the septenary, the reported transition is in progress. This is most evident when it comes to the fundamental or general sacramental theology in which this transition on the three fronts (manuals, curriculum and didactics) is more accomplished and integrated (see Prof. A. Lameri's report above). Other thing is the attribution of the teaching of individual treatises to one or more professors: it still prevails, despite some pilot experiences, the fragmentation on several disciplinary competences (dogmatic theology, moral theology, liturgy, canon law) that often move on the didactic level in a paratactic and not very synergistic way with predictable repetitions and/or gaps. The example proposed is that of the relationship of sacramental theology, general and special, with Sacred Scripture or Patristics.

If these may be some elements for an initial diagnosis, for the prognosis it would be desirable that both liturgy and dogmatics (with their respective professors) could take equally on, and in a relationship of mutual integration, the development and management of this important transition by bringing the whole (fundamental/general and special) back to a unified and synthetic center (liturgical action and its theological intelligence?). In some contexts this practice is already taking place but still fragmentation prevails.

If we then take a look at the formation paths and curricula of sacramental theology and liturgy in ISSRs the fragmentation in the various treatises is overcome with a problematic condensation first, including the fundamental/general part, into a single one-year long course (when it goes well). The disparity between the two academic worlds, Faculties, Institutes and Theological Studies on the one hand and ISSR on the other, is striking! We only have to take a look at the number of credits and lecture hours in the respective curricula. The *ratio* is not the same, it is obvious. Does it depend on the diversity of the target students?

Another point on which there has been some dialogue and some consensus is the questionable bipartition and problematic positioning in the curriculum of the treatise on sacramental theology in the two well-known articulations: the fundamental/general sacramental theology first and then the treatises on the individual sacraments, according to the order and structure proposed by the Catechism of the Catholic Church (not always transposed). In fact, it is believed that where the *lex orandi* is followed as the primary hermeneutical and didactic principle, first in expository order, after a brief general part (general sacramental theology in a liturgical and non-fundamental key) devoted to some main elements of liturgical theology, there should stand the treatises relating to the individual sacraments as they present themselves in the liturgical action envisaged by the Church on the basis of the current liturgical books and within

the framework of each specific treatise (e.g., Christian initiation). It is relative to each treatise that the fundamental part (biblical, patristic, theological, magisterial) is expounded. Possibly an additional general part in a dogmatic-liturgical key should be placed at the end and within the framework of each individual treatise of the special sacramental theology. In fact, some teaching practices, with the exception of the academic world of ISSRs (except for a few cases such as that of ISSR *John Paul I – Eastern Veneto* described above by Prof. R. Bischer), follow this line. Should the lecturers for individual treatises be more than one, however competent in the liturgical field? Or one for the liturgical area, another for dogmatic/moral, and so on for the other areas (see the experience of the *S. Zeno Studio Teologico* in Verona presented above by Prof. L. Girardi)? It is to be hoped that even being different, these will agree in recognizing the methodological and hermeneutical primacy reserved for the *lex orandi*, implementing it in the relevant teaching practices. This is the practice that is considered optimal, even if problematic to implement. In the Ancona ITM, the transition in this direction is being implemented.

Underlying the issue addressed by the conference more than once the axiom *lex orandi/lex credendi* emerged as a pivotal principle or not in determining the course of sacramental theology teaching in a global sense. The reference to some magisterial texts (cf. *OT* § 16; *SacrCar* § 64; *VerGaud* § 2; *DesDes* § 61) did not seem to dispel some hesitations that still emerge in sharing this didactic line. Indeed, some critical elements have emerged that denote a still unclear situation. Some questions. Which *lex orandi*? How to deal with the critical issues of a historicized approach of the *lex orandi* itself? Doesn't the *lex credendi* with all its historical-critical and systematic apparatus sometimes come first in deciding on which *lex orandi* should be based for the understanding of the sacrament? What seems ascertained is that sacramental theology, compared to the other treatises of dogmatics, shares an entirely unique relationship with liturgy and liturgical theology given the phenomenon it is called to study, namely ritual reality. This bond is the source and not a derivation: liturgy comes first where dogmatics, morality and canon law come later. The sacrament lives in the liturgy of the Church and not in the dogmatics of manuals or treatises on moral theology or codes of canon law. Practical theology itself, admittedly underrepresented among the voices of the conference participants, is, along with anthropology and the human sciences, closer and more intimate to the ritual phenomenon of the sacrament than the other three disciplines mentioned. A promising path on the motivational level to activate an adequate understanding of sacramental theology in the light of liturgy can certainly be the study in an etiological key of the formation of the new liturgical books promulgated with the reform promoted by the Second Vatican Council².

² I refer by way of example to the following essay: G. FRAUSINI, *La teologia del Sacramento dell'Ordine nell'iter di revisione postconciliare dei riti di ordinazione*, Collana *Gestis Verbisque* N. 21, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2019.

A methodological and didactic line that seems to allow the exit from a pure parallelism between the two terms of the axiom in question is proposed should they be placed in an open and reciprocal circular relationship with a path that should go from the liturgy of the sacrament, to the liturgical theology of the same to land to dogmatics (and moral theology where necessary) and return again to liturgical action via practical theology and canon law. This is just a hypothesis to be tested and argued for a fruitful solution to what otherwise seems to us a pseudo-alternative (either all to dogmatics or all to liturgy). In this perspective, the didactic proposal presented by Prof. Luigi Girardi (Verona) to organize the sacramental theology/liturgy course around a set of fundamental themes on which the various disciplines are called to converge seems valid.

In this delicate methodological and also didactic step, an issue that has been floating in the air of the reports and debates of the Conference without being focused on except obliquely finally emerges in the round: the entry of liturgy and liturgical theology into systematic theology³. In taking the floor at the end of the Conference, it came to me almost spontaneously to ask those present in what terms the *liturgical principle* (this is how I came to name the factor involved) is assumed or not assumed in the systematic elaboration of the sacramental datum and, if assumed, in what terms it does not result merely auxiliary but structural to the same systematic reflection of dogmatics related to the *world of the sacrament*. Here I merely hint at the question, which nevertheless deserves a serious investigation. I only point out that in the one case, liturgy, we are before an eminently practical knowledge related to ritual action and in the other we are before an eminently reflective knowledge related to the theological logos. Inspired by the copious recent theological and liturgical production on the issue, the question that follows concerns the grafting of *ratio ritualis* into *ratio theologica* with all the consequences that this process may produce in the understanding and teaching of sacramental theology. In my teaching experience I have encountered colleagues, professors of dogmatics, who are strongly averse to this grafting but also colleagues, professors of liturgy, who are unwilling to engage in systematic reflection.

But were the students ever discussed at the Convention? It seems to me that implicitly they were the underlying focus of the Conference and of the conventioners, given the specific analysis of didactics *in re sacramentaria* in the

³ Cf: L. GIRARDI, *Liturgia e vita della Chiesa*, in «Salesianum» 81 (2019) pp. 622-636 (especially pp. 632-636); ID., *Il contributo dell'APL per l'elaborazione del sapere scientifico*, in *A servizio della liturgia. 50 anni di APL*. Atti della XLIX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Roma, 29 agosto – 1 settembre 2022, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2023, pp. 77-95 (in particolare pp. 89-91); ID., *Lo studio della liturgia in ambito italiano: una panoramica degli ultimi decenni*, in «Ephemerides Liturgicae» 137 (2023) pp. 313-330.

first cycle. Perhaps the world of students deserved to be made more explicit, especially at this stage of further reorganization in a more unified and shared key of the curricula between theological faculties, theological institutes and higher institutes of religious sciences. When this happens, as from this academic year in the Ancona branch of ITM and ISSR Marche, the students targeted by the sacramental theology courses are often the same: laymen/laywomen, future IRC teachers, candidates/and women for the various ecclesial ministries and candidates for ordained ministry and religious life (both of which are in sharp decline in terms of numbers). The hypothesis on the teaching level is to offer unit courses on sacramental themes considered common and then proceed with differentiated in-depth courses (with determined hours and credits) and/or intensive seminar courses, already in the first cycle, on more specific themes (see, but not limited to; the case of the sacrament of penance and the anointing of the sick). Among the courses common to all students, a specific course on Christian initiation, the fundamental cornerstone of the entire special sacramental theology, should be offered. Some reported practices – this is the case of some ISSRs surveyed – do not go in this direction but congregate, as already mentioned, the entire sacramental theology in a single annual (or even semester) course to which a semester course on Introduction to Liturgy is sometimes added. Another point, relevant to didactics and therefore to students, which has emerged without being explored in depth, however, is in general the *pedagogical quality of the teaching activity* and, following, its specific peculiarities in order to the different types of students (e.g., a didactics of the sacraments in a catechetical key, in a liturgical pastoral key and again in the framework of the teaching of religion).

Still on the pedagogical level, the other front of work is the teaching staff, especially those involved in the sacramental area. Therefore, one should start with the teachers of sacramental theology and liturgy and broaden the discourse to other theological disciplines and human sciences. In the order of theology studies, more than in that of religious sciences, it is evident how sacramental theology together with liturgy represents a central junction for all disciplines, a junction where so many elements of theological didactics are brought to a theoretical and practical synthesis with important repercussions on the experience of the Church. A special space should be reserved in the didactics for the ecumenical dimension by offering possibilities for in-depth study of the ritual practices and liturgical ordinances of other Christian Churches and Communities.

On the front of the Church's mission in the contemporary world, the relationship of the sacraments to the need for evangelization needs to be seriously reconsidered on the level of first-cycle education. The pastoral program of the CEI in the 1970s, summarized in the binomial *Evangelization and Sacraments*, still seems all to play for and is urgently relevant today. Celebrating the sa-

craments requires prior evangelization even in contexts of ancient Christian tradition. One of the weaknesses of the sacramental praxis of many ecclesial experiences is noted here, lagging far behind in relation to both secularization and religious pluralism (even in Italy). A line of attention in this direction could be represented, according to some of the teachers from the liturgical area present at the conference, by the revival of the mystagogical method in pastoral praxis and in the teaching of sacramental theology itself.

I would like to take these brief notes to a conclusion by sharing a little experience that happened to me in the days following the Convention. I was asked by a diocesan weekly for an interview about this event and the interviewer asked me more than once the question of the theological and ecclesial language that is still too self-referential. I responded by saying that sacramental theology like any discipline has its own language, its own conceptuality with the obvious difficulties of understanding for the uninitiated. However there is some truth in this: a sacramental theology and liturgy that are not very open, even in their languages, on the contemporary anthropological and cultural side deprive themselves of a decisive contact not only to tell their richness but also to receive new stimuli and provocations capable of making the same richness discover new resources. In the case of the liturgy, the sacrament rather than being said through speech is celebrated through ritual. And here the stakes get really serious because the relationship with the very source of salvation itself is at stake. Rather than “how to *tell* the sacraments today?” it seems to me more pertinent to ask “how to *perform* the sacraments today?” And it is on that *performing* that all language is then articulated.

A variation in terminology could also be acquired in the curricula in naming the area of *sacramental theology* as the liturgical-sacramental area (or also *liturgical-sacramental*) or simply *Liturgical Sacramental Theology*. *Auctores disputant!*

The work of the Convention concluded with a new question: «Where is sacramental theology going?». The hypothesis is that the work of an upcoming Conference in 2025 could be devoted to this question.

Mario Florio
V. Ljubljana, 2
61122 Pesaro
meteoflor@tin.it

Keywords

Sacramental Theology, Liturgy and Liturgical Theology, didactics, students, first cycle, *lex orandi/lex credendi*, study plan, liturgical principle, systematic theology, evangelization.

SEZIONE *SCIENZE RELIGIOSE*

ARTICOLI

OSSA E SANGUE.
NOTE SU ALCUNE CONCEZIONI E PRASSI MAGICO-RELIGIOSE
RELATIVE ALLA MORTE

BONES AND BLOOD.
NOTES ON SOME MAGICAL-RELIGIOUS CONCEPTIONS
AND PRACTICES RELATIVE TO DEATH

Michele Carmine Minutiello*

Abstract

The aim of this paper will be to consider some particular aspects in the ways of thinking and behaving with regard to death, using exemplifications and references from different cultural and religious contexts. A phenomenological and comparative approach will point out the universal character of some elements: the symbolic thinking, the dead's cure, the relationship with the Sacred.

* * *

Tema di questo contributo sarà quello di considerare qualche particolare aspetto del pensiero e del comportamento nei riguardi della morte, con esempi e riferimenti tratti da diversi ambiti culturali e religiosi. Un approccio fenomenologico e comparativo metterà in rilievo il carattere universale di certi elementi: l'immaginario simbolico, il trattamento dei defunti, il rapporto con il Sacro.

*Ma questa è dei mortali, se scendon sotterra, la sorte.
Ché nervi più non hanno che reggano l'ossa e le carni;
ma queste e quelli strugge la furia del fuoco possente
rutilo, appena l'anima lasciato ha lo scheletro bianco;
e via l'anima svolazza per l'ètere, simile a sogno.*
Odissea, XI, 218-222¹

* Docente di Storia delle religioni all'Istituto Teologico Marchigiano e all'ISSR *Redemptoris Mater* Marche (Ancona); di Cultura e religione islamica; di Religioni Orientali: Induismo e Buddismo all'ISSR *Redemptoris Mater* e all'ISSR *Italo Mancini* (Università di Urbino).

¹ OMERO, *Odissea*, traduzione di E. Romagnoli, Zanichelli, Bologna 1926, vol. I.

1. Gli albori

Nella fenomenologia delle religioni il tema della morte mostra – per ovvie ragioni – una centralità indiscutibile e significativa, dimostrata anche dalla ricchezza dei simboli attinenti. E ben prima delle fonti testuali, le testimonianze archeologiche – relative a primi approcci rituali all’evento in sé – costituiscono effettivamente le più antiche attestazioni che ci siano pervenute riguardo al comportamento religioso dell’essere umano².

Tali testimonianze si riferiscono già ai Paleantropi dell’età paleolitica. Mircea Eliade ricordava come la presenza certa delle prime sepolture possa farsi risalire a circa 70-50.000 anni prima dell’era volgare³, fino alla diffusione generalizzata in un successivo periodo, compreso tra 35.000 e 10.000 anni prima dell’era volgare. L’interpretazione di questi reperti ha indotto, naturalmente, a ipotizzare l’affacciarsi di una qualche forma di credenza nella sopravvivenza *post-mortem*. In tale ottica acquisterebbero giustificazione e significato innanzitutto la pratica

² Questo articolo si sviluppa riprendendo testualmente alcune parti del capitolo *La morte: il Sacro e l’oltre*, in M.C. MINUTIELLO, *Specchi del Sacro. Forme simboliche nelle religioni*, prefazione di P. Grassi, Vincenzo Grasso Editore, Padova 2023², pp. 45-70; la considerazione di tali passaggi ha quindi offerto il punto di partenza per la ricerca di ulteriori approfondimenti – che vengono qui integrati, e che costituiscono la materia principale dell’articolo stesso. Appare opportuna anche una precisazione riguardo al titolo. Nell’ambito degli studi etno-antropologici si procede allo studio delle culture, intese come “stili di vita” delle diverse popolazioni, facendo riferimento all’interattività dei fattori fondamentali che ne determinano la conformazione (*anthropos*, individuo; *ethnos*, comunità; *oikos*, spazio o ambiente; *chronos*, tempo). Si denominano **antropemi** gli aspetti individuali della cultura – dovuti cioè a intuizioni, invenzioni, apporti creativi di singoli – e **etnemi** gli aspetti collettivi, risultanti cioè dalla rielaborazione sociale e dalla strutturazione articolata e funzionale di quei medesimi, originari elementi basilari. L’**etnema magico-religioso** viene definito e analizzato **in una modalità inclusiva**, in quanto per il ricercatore ogni forma di religione e di magia si basa su un sistema di pensiero, che si traduce in prassi e in tradizioni significative per la comprensione delle specifiche culture. «L’aspetto misterioso del cosmo è l’oggetto attorno a cui si sviluppa l’attività religiosa e magica dell’uomo. L’unicità dell’oggetto spiega come sia difficile tracciare una linea netta di differenza tra l’una e l’altra attività...»; B. BERNARDI, *Uomo cultura società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, Franco Angeli Editore, Milano 1984⁸, p. 361. Soprattutto nelle culture di tipo primordiale «è sommamente arbitrario distinguere e separare il sacro dal profano, la religione dalla magia, la vita religiosa dalla vita laica: il rapporto dell’uomo con la realtà misteriosa del cosmo è continuativo e ineluttabile»; *ibid.*, p. 357. Di fatto si è rilevata la presenza, in tutte le civiltà a noi note, di un comportamento magico e non magico; di conseguenza la dicotomia magia-religione è spesso risultata espressione di «una mentalità etnocentrica, spesso evolucionistica, che considera la religione ebraico-cristiana come prototipo»; cf. A. QUACK, voce “*magia*” in AA.Vv., *Nuovo Dizionario delle Religioni*, a cura di H. Waldenfels (*Lexikon der Religionen*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1987), tr.it., edizione italiana a cura di P. Branca, P. De Benedetti, P. Fiorini, S. Piano, A.N. Terrin, P. Sequeri, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, pp. 522-524 (qui p. 522).

³ Julien Ries indicava circa 90.000 anni prima di Cristo come collocazione temporale per le tombe di Skhul e di Qafzeh in Israele; cf. J. RIES, *Preistoria e immortalità. La vita dopo la morte nella preistoria e nelle civiltà orali*, tr. it., Jaca Book, Milano 2012, p. 22.

dell'inumazione in sé, nonché l'uso universalmente diffuso di cospargere i cadaveri di sostanze – come l'ocra rossa⁴ o il cinabro⁵ – “magicamente” sostitutive del sangue, ovvero dell'energia vitale; e così pure l'*orientatio* verso l'est dove il sole risorge dopo il buio della notte, o la disposizione fetale del corpo come in una nuova gestazione; fino alla collocazione di veri e propri corredi funerari – costituiti dalle cose appartenute al defunto e da questo usate in vita – come per un prolungamento delle sue abituali necessità. Sempre al Paleolitico superiore risalgono oggetti di ornamento rinvenuti sui resti del defunto, come conchiglie⁶, denti forati di animali, piccole pietre di fiume, perle di osso e avorio⁷.

Pur rimanendo inevitabilmente sull'incerto terreno delle ipotesi interpretative – dal momento che i reperti restano irrimediabilmente muti e opachi – occorre prendere in considerazione anche prassi e relative concezioni certamente singolari, osservate da antropologi ed etnologi in arcaiche culture ancora viventi. Si possono ricostruire, per esempio, consuetudini e riti dettati da precauzioni di carattere apotropaico; il defunto – ormai appartenente a una realtà “*altra*”, contaminante, sconosciuta e inquietante – doveva e deve in qualche modo rimanere lontano, separato dalla comunità dei viventi, impedito in ogni sua eventuale volontà di tornarvi. Una tale preoccupazione – secondo alcuni – risulterebbe attestata già nella fase preistorica, sulla base di determinati riscontri: l'uso di lacci⁸

⁴ Si tratta di un ossido di ferro che, attraverso una lavorazione di riscaldamento sul fuoco, dà colorazioni di rosso più o meno intenso. L'uso è andato aumentando nel corso del Paleolitico superiore; cf. *ibid.*, p.27.

⁵ Solfuro di mercurio, di colore vermiglio.

⁶ Le conchiglie, al pari di altri elementi come le perle, appaiono simbolicamente connesse alla forza delle acque, della luna, della donna. Si può quindi rilevare un significato legato al potere della fecondità, della creazione, della generazione, della nuova vita. Conchiglie e perle sono presenti in una varietà di riti religiosi: cerimonie di iniziazione, che implicano morte e rinascita – o per l'appunto usanze funerarie in cui, tramite tali componenti, il defunto resta unito alla forza della vita, verso una nuova nascita; si veda M. ELIADE, *Osservazioni sul simbolismo delle conchiglie*, in *Id.*, *Immagini e simboli (Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux)*, Gallimard, Paris 1952), prefazione di G. Dumézil, tr. it., Editori Associati, Milano 1993, pp. 113-134.

⁷ Cf. RIES, *Preistoria e immortalità*. cit., p.28.

⁸ La magia della “legatura” e il simbolismo dei nodi – che naturalmente spaziano in molti e diversi ambiti – sono stati analizzati da Eliade, a partire dalla documentazione raccolta da George Dumézil sulla sovranità “terribile” presente nelle culture indoeuropee. Qui tale funzione appariva espletata da preminenti figure divine – quali Varuna, Urano, Odino – rese invincibili e ineludibili da una completa padronanza delle arti magiche e dalla conseguente capacità di “legare, vincolare, immobilizzare”, con ovvie implicazioni anche nell'ambito giuridico e nella punizione dei trasgressori di leggi sacre e principi etici. Ampliando il campo di indagine, Eliade segnala altresì la presenza di parallelismi nella documentazione etnografica, e soprattutto – per quanto concerne il nostro discorso – una connessione con gli aspetti fondamentali di “malattia e morte”. «Questi due elementi del complesso magico-religioso della “legatura” sono quelli che, quasi in ogni parte del mondo, hanno goduto della massima popolarità»; cf. M. ELIADE, *Il dio legatore e il simbolismo dei nodi*, in *Id.*, *Immagini e simboli*, cit., pp. 85-112 (qui p. 93). Analoghe concezioni e prassi rituali di carattere magico risultano provate anche nel mondo semitico, pure nei critici riferimenti scritturali (biblici e

e pietre per bloccare il corpo, la presenza di fratture eventualmente e volutamente procurate, la posizione contratta allo scopo di immobilizzarlo (precedente ad un successivo e intenzionale rimando alla condizione fetale), la stessa tomba chiusa che sarebbe divenuta una sorta di prigione⁹.

2. Morte e rinascita: ossa e sangue

Il valore magico-religioso annesso alle ossa – e in particolare al cranio, di cui si sono trovati depositi nelle caverne preistoriche – è con evidenza col-

coranici) a persistenti usi pagani. Basti qui l'esempio della penultima *sura* CXIII del *Corano*, ovvero *La sura dell'alba*: «Nel nome di Dio, clemente e misericordioso! Di: “Io mi rifugio presso il Signore dell'alba – dai mali del creato, – e dal male di una notte buia quando s'addensa, – e dal male delle soffianti sui nodi, – e dal male dell'invidioso che invidia”»; cf., per questa e per le citazioni che seguono, *Il Corano*. Introduzione, traduzione e commento di A. Bausani, Sansoni, Firenze 1989². Le tribù arabe avevano mantenuto reminiscenze culturali legate ad antiche divinità babilonesi, e la venerazione di pietre betiliche (*bet'el*) considerate segno di presenza sacra (in qualche modo richiamate anche nell'antico Israele; si veda in *Genesi*, 28, 10-22 l'episodio del sogno di Giacobbe, con la consacrazione culturale della pietra e l'attribuzione al luogo del nome Betel, *Casa di Dio*, per l'appunto). Nella *sura* sopra citata, stando alla tradizione si allude al maleficio con cui Mohammed sarebbe stato colpito dalle figlie dell'ebreo Lobéid ben El Aram, che avevano proprio soffiato su dei nodi ricavati da una ciocca dei suoi capelli come atto di stregoneria. L'angelo Gabriele avrebbe quindi rivelato il numero dei nodi (dieci), gettati in un pozzo. Una volta recuperati, uno per uno si sarebbero sciolti per effetto della recitazione delle sacre parole contenute nelle *sure* finali del *Corano*; cf. E. DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, J. Maisonneuve-P. Geuthner, Parigi 1984 (I ed. 1908), cit. da M. BOUÏSSON, *I riti della magia*, tr. it., SugarCo Edizioni, Carnago (VA), s.d., p. 42 e da P. LORY, voce “*magia*”, in AA.Vv., *Dizionario del Corano*, a cura di M.A. Amir-Moezzi (*Dictionnaire du Coran*, Éditions Robert Laffont S.A., Paris 2007), tr. it., Mondadori, Milano 2007, pp. 476-479 (qui p. 477). Si ritiene che il Libro sacro – in quanto integralmente parola di Dio – abbia potere divino in ogni suo versetto; alcune *sure* in particolare, tra cui quella sopra citata, sono poi esaltate per virtù speciali – e ad esse si ricorre a scopo protettivo o curativo, sia con la recitazione sia portandone la scrittura sulla persona in appositi talismani, preparati secondo le indicazioni di esperti conoscitori della materia. Per questi motivi si usa in proposito la definizione di “*sure apotropaiche*”, a cui ci si riferisce anche nelle raccolte di *hadith*; cf. AL-BUḤĀRĪ, *Detti e fatti del profeta dell'Islām*, a cura di V. Vacca, S. Noja, M. Vallaro, UTET, Torino 2009 (I ed. 1982), LXVI, p. 487. La magia è sempre esistita nel mondo dell'Islām, dalle origini fino ad oggi, anche se con una evoluzione progressiva. Dopo una prima fase, influenzata da nozioni pre e extra-islamiche, si è sviluppata quella che può definirsi «una magia propriamente islamica, fondata in particolare sulle proprietà nascoste del Testo divino»; LORY, voce “*magia*”, in AA.Vv., *Dizionario del Corano*, cit., p. 479. Si veda in proposito il resoconto, riguardo a concezioni e pratiche tuttora ben vive presso popolazioni tribali islamizzate dell'area sahariana, dell'etnologa B. FIORE, *Tuareg*, Quodilibet Compagnia Extra, Macerata 2011. Il discorso si aprirebbe qui ad un necessario approfondimento sul sommo potere della parola divina, come origine e unico fondamento di ogni realtà esistente; per un primo approccio generale, cf. M.C. MINUTIELLO, *La Parola e il Libro Sacro*, in ID., *Specchi del Sacro*, cit., pp. 71-96.

⁹ Cf. C. TULLIO-ALTAN, *Il culto dei morti*, in C. TULLIO-ALTAN - M. MASSENZIO, *Religioni Simboli Società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano 1998, pp.191-196 (qui pp.191-192).

legato alla fondamentale, primordiale sfera di attività umana della caccia. Gli esempi comparativi «mostrano che i riti di caccia presentano una notevole uniformità... Somiglianze sorprendenti si riscontrano in punti del globo la cui distanza esclude ogni possibilità di diffusione»¹⁰. Sulla base di sopravvivenze individuabili nell'ambito di molteplici culture, è possibile ipotizzare un'arcaica credenza secondo cui l'animale potesse rinascere *a partire dalle sue stesse ossa*. Il "Signore degli animali"¹¹ avrebbe fatto crescere su di esse carne nuova, e la forza di una nuova vita. Si tratta con chiarezza di una concezione originariamente caratteristica dell'immaginario di popoli di cacciatori e pastori, che venne comunque applicata anche alla condizione dell'essere umano – in qualche modo permanendo successivamente negli sviluppi di religioni e mitologie più evolute e complesse.

Eliade ne parla diffusamente trattando dello sciamanesimo, e in particolare del costume indossato dallo sciamano nel corso della pratica rituale – nel quale per l'appunto trovano un posto centrale le ossa e lo scheletro. In questo caso diventano simbolo del processo iniziatico di morte e rinascita, con il passaggio dalla condizione profana a quella sacrale; fondamentalmente rappresentano «la scaturigine stessa della vita»¹². «Proprio come negli antichi riti di caccia le ossa degli animali consumati sono disposte in modo da rendere possibile la resurrezione, allo stesso modo gli sciamani vengono restituiti alla vita dopo essere stati smembrati dagli spiriti»¹³.

La stretta relazione tra genere umano e specie animali – fino, in talune situazioni, a una sorta di identificazione "magica" – risalta infatti con evidenza, nelle culture di popoli di cacciatori, proprio nella sacralizzazione e nella simbolizzazione di quelli che ne sono stati specifici, importanti aspetti esistenziali. Come si accennava, sopravvivenze di primordiali concezioni possono riconoscersi negli sviluppi di diverse tradizioni. Il cranio, in particolare, in

¹⁰ É. LOT-FALCK, *I riti di caccia dei popoli siberiani*, (*Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Gallimard, Paris 1953), traduzione italiana di S. D'Onofrio con un saggio di C. Rugafiori, Adelphi, Milano 2018, p. 201.

¹¹ Nel repertorio mitologico delle culture interessate, tra gli esseri sovrumani *esistenti e attivi nel presente*, questa è la figura (talora femminile) che esercita la sovranità sul mondo animale, e soprattutto sulle specie che vengono cacciate. Queste sarebbero concesse o negate al gruppo umano proprio dalla sua volontà e dal suo potere, in base al grado di adeguatezza del comportamento dei cacciatori (osservanza dei prescritti *tabu*, delle regole della caccia e delle consuetudini stabilite). Si può notare che talora non risulta agevole distinguere tra questa figura e quella dell'Essere supremo, datore di tutto ciò che è vitale e esistenzialmente fondamentale, il quale comunque non va confuso con il Dio unico; cf. A. BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1965, pp. 19-20.

¹² M. ELIADE, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi* (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris s.d.), tr. it., Edizioni Mediterranee, Roma 1974, p. 84.

¹³ *Testi dello sciamanesimo*, a cura di U. Marazzi, Editori Associati, Milano 1990, p. 12 (*Testi dello sciamanesimo siberiano e centroasiatico*, Collezione dei *Classici delle religioni*, UTET, Torino 1984).

quanto scheletro della testa e protezione del cervello, sede della coscienza e della personalità, «è da tutte le culture considerato equivalente dell'individuo defunto sicché, talora, viene riutilizzato e decorato, abbellito e valorizzato...»¹⁴. Nella mitologia nordica, essendo esso sede della mente e quindi della vita nel suo più alto livello, è considerato “il cielo del corpo umano” – come attestato dai racconti cosmogonici. «Esso contiene altresì una nozione di eternità: fa parte di ciò che resta dell'uomo dopo la morte e ne rappresenta la parte regale»¹⁵. Più in generale – quindi – le ossa vanno preservate, inumate, mai spezzate¹⁶.

¹⁴ M. BUSSAGLI, *Il corpo umano. Anatomia e significati simbolici*, Mondadori Electa, Milano 2005, p. 326. Nei primi decenni del secolo scorso, tra le popolazioni sciamanico-islamiche del Kazakistan venne osservato lo svolgimento di una particolare seduta di guarigione, in cui si procedeva al trasferimento rituale della malattia – che si ritiene causata da spiriti malefici – nel corpo di un altro essere vivente. A tal fine si usavano *crani* di cammello, cane o cavallo, che venivano poi lasciati nella steppa o in un campo, in quanto caricati di energia nefasta; il malato veniva anche lavato col sangue caldo della vittima sacrificale. Si conferma così la solidarietà magica e simbolica tra i due elementi. D'altra parte, si può notare che nella lingua araba classica, influenzata dalla cultura araba primitiva, il sangue è denominato *nafs sā'ila*, vale a dire “anima liquida”, in quanto considerato sede dell'anima animale; cf. M.H. BENKEIRA, voce “sangue” in AA.VV., *Dizionario del Corano*, cit., pp. 747-748 (qui p. 747). Particolarmente interessanti appaiono le espressioni sincretistiche di culture tradizionalmente sciamaniche, tali rimaste anche dopo l'avvenuta islamizzazione. In questo caso, per esempio, la seduta sciamanica in questione iniziava e proseguiva col canto di versi ispirati al *Corano*, ai profeti e ai santi locali, al nome di Allāh e alla consueta dichiarazione di fede in Dio; cf. J. CASTAGNÉ, *Magie et exorcisme chez les kazakh-kirghizes et autres peuples turcs orientaux*, in «Revue des Études islamiques» 1930, cahier I, pp. 53-151, riportato in *Testi dello sciamanesimo*, cit., pp. 331-345. «La conservazione nelle religioni di tradizioni provenienti dall'antichità è una legge universale»; cf. su tutto questo V.N. BASILOV, *Scelti dagli Spiriti*, in M. MANDELSTAM BALZER, *I mondi degli sciamani. Epica e riti dei guaritori siberiani*, tr. it., Claudio Gallone Editore, Milano 1998, pp. 5-62.

¹⁵ G. CHIESA ISNARDI, *I miti nordici*, Longanesi, Milano 2018¹³, p. 601. Secondo la narrazione all'origine dei tempi, quando nulla c'era oltre “il baratro degli abissi” (*Ginnungagap*), il primo essere fu il gigante Ymir. Tutto ciò che esiste sarebbe scaturito dalla sua uccisione sacrificale, e dal conseguente smembramento. Gli dèi «presero Ymir e lo trasportarono nel mezzo di *Ginnungagap* e fecero da lui la terra, dal suo sangue il mare e i laghi; la terra fu fatta dalla carne, e le montagne dalle ossa; le pietre e i massi essi fecero dai denti e dai molari e da quelle ossa che erano spezzate... Da quel sangue che sgorgava dalle ferite e scorreva via, essi fecero il mare con cui cinsero e tennero ferma la terra... Essi presero anche il suo cranio e ne fecero il cielo e lo posero sopra la terra»; *Gylfaginning*, 8, in SNORRI STURLUSON, *Edda*, traduzione italiana e cura di G. Chiesa Isnardi, Garzanti, Milano 2018², p. 11. Con il nome di *Edda* ci si riferisce a due libri, fonti principali della mitologia nordica. Il primo – designato come *Edda* poetica – fu reperito in Islanda all'interno del *Codex Regius* (risalente alla metà del XIII secolo, ma con contenuti di varia provenienza e varia datazione); il secondo – in prosa, ma con diffuse citazioni di versi contenuti nel primo – venne compilato probabilmente agli inizi del XIII secolo. Sulla tematica generale si può vedere anche lo studio ormai classico del benedettino C.K. KRASINSKI, *Microcosmo e macrocosmo nella storia delle religioni (Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht)*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960), tr. it., Rusconi, Milano 1973.

¹⁶ Si può ricordare in proposito un altro episodio della mitologia scandinava, sempre contenuto nell'*Edda*. Thor è il potente dio del tuono, del fulmine e della tempesta – il cui carro celeste vie-

Possiamo trovare nella tradizione dell'India un caso assai particolare e degno di attenzione, in cui le ossa divengono "protagoniste" dell'azione rituale¹⁷. Come è ben noto, proprio quest'ultima è stata al centro della più antica religiosità *vedico-brahmanica* (che inizia a formarsi nel II millennio a.C.) – quale mezzo privilegiato di comunicazione e di interazione tra il mondo degli umani e il mondo degli dèi. Normalmente il sacrificio – in cui l'offerta prescritta viene presentata secondo le precise indicazioni e gli accurati formulari dei sacri *Veda* e dei testi liturgici – si svolge su iniziativa e a nome del sacrificante (*yajamāna*),

ne trainato da due capri. In una particolare occasione, per ricambiare l'ospitalità terrena ricevuta presso una famiglia, il dio abbatté, scuoiò e cosse gli animali per la cena – raccomandando a tutti di conservarne le ossa, dopo aver mangiato la carne. All'aurora Thor, brandendo la sua divina arma Miöllnir, consacrò i resti e i capri si alzarono. Ma uno zoppicava dalla zampa posteriore, perché l'osso era stato spezzato per mangiarne il midollo. La terribile ira del dio fu placata solo dall'offerta riparatrice dei figli, che divennero da allora suoi servi e accompagnatori; cf. SNORRI STURLUSON, *Edda*, cit., pp. 51-52. Nella tradizione popolare dei Berberi dell'Algeria si trova un singolare e drammatico racconto, secondo cui un fanciullo era stato ucciso dalla madre, e le sue carni inconsapevolmente mangiate dal padre. La sorella aveva raccolto, pulito e conservato gli "ossicini bianchi e fragili" avvolgendoli in una tela fine, e piangendo il piccolo. Per effetto delle lacrime che vi venivano versate ogni giorno, gli ossicini finirono per saldarsi l'uno all'altro. Il bambino poté così rinascere come un uccello, che nel canto andava raccontando la sua tragica vicenda. Si veda *Fiabe del popolo Tuareg e dei Berberi del Nordafrica*, a cura di V. Brugnattelli, Mondadori, Milano 1994, vol. II, pp. 275-279 e p. 517. Questa sezione del testo è costituita dalla versione di una raccolta curata da Marguerite-Taos Amrouche, *Le grain magique. Contes, poèmes, proverbes berbères de Kabylie*, Librairie François Maspéro, Paris 1966. L'autrice, figura di spicco in tale cultura, tradusse in francese i racconti appresi in lingua cabila dalla propria madre. I commentatori hanno rilevato la presenza di un episodio completamente analogo nelle fiabe dei fratelli Grimm (n. 47, *Il ginepro*, del tutto simile anche rispetto alle parole del canto berbero: "Mia madre mi ha sgozzato, mio padre mi ha mangiato, mia sorella ha radunato le mie ossa..."), oltre che tra i racconti *yiddish* dell'Europa orientale. Già nella prima versione del *Faust* di Goethe (1773-1775) se ne trova una chiara citazione. Di fatto nelle tradizioni folkloriche dei paesi europei esistono molteplici varianti del racconto, facendo rammentare le parole di un famoso scrittore contemporaneo: «Le storie hanno vita lunga. Si trasmettono da una generazione all'altra, da un secolo all'altro e da una cultura all'altra»; T. BEN JELLOUN, *Raccontami una storia, o ti ammazzo!* in *Le mille e una notte*, Edizione a cura di F. Gabrieli, Einaudi, 4 voll., Torino 1948 e 1997, vol. I, pp. XV-XIX (qui p. XVI). Concludendo questa nota riguardo al trattamento della salma (e quindi delle ossa), si debbono comunque ricordare anche comportamenti rituali differenti da quanto detto sopra: per esempio, l'incinerazione completa – come nella tradizione indiana, che però ammette l'eccezione per i santi uomini, i quali non necessiterebbero invero di riti di purificazione, proprio perché già santi e non più soggetti alla ciclicità delle rinascite; oppure una particolare prassi ancora attuata nella tradizione tibetana, definita come "sepoltura celeste": il corpo viene sezionato e offerto in pasto agli avvoltoi – considerati animali sacri – a cui saranno poi date anche le ossa rimanenti, triturate e impastate con farina d'orzo. Il principio di fondo, riconoscibile in usanze tra loro molto diverse, appare quello del completo ritorno del corpo materiale agli elementi costitutivi del creato: **aria** (come nel caso appena descritto, o in quello dell'esposizione su piattaforma presso i nativi americani), **fuoco** (incinerazione), **terra** (inumazione), **acqua** (consegna al corso di fiumi, a laghi o al mare).

¹⁷ Si veda CH. MALAMOUD, *Il sacrificio delle ossa*, in Id., *Il gemello solare (Le jumeau solaire)*, Éditions du Seuil, s.l., 2002), tr. it., Adelphi, Milano 2007, pp. 127-147.

che ne assume gli oneri e ne godrà i benefici; l'esecuzione concreta è affidata ai membri della classe sacerdotale, che detengono il ruolo di officianti.

Nelle dettagliatissime opere di normativa ritualistica, si discute approfonditamente anche attorno a una situazione pur specifica e circoscritta. Si tratta del sacrificio indicato come *sattra*, letteralmente "sessione", che diversamente dalla consuetudine dura almeno dodici giorni, ma anche un anno, o addirittura fino a dodici anni. Un altro aspetto caratterizzante è dato dalla presenza di una pluralità di sacrificanti – fino a ventiquattro – che agiscono collettivamente come un corpo unico. All'interno di questo *sattra* si colloca un rito peculiare, per l'appunto il "sacrificio delle ossa" (*asthiyajña*). Questo si impone nell'eventualità della morte di uno dei sacrificanti e officianti, che inevitabilmente prospetterebbe il reale rischio di un'interruzione irreparabile dell'azione. I trattati indicano allora la necessità per i compagni di procedere alla cremazione del cadavere, ma lasciando «intatte le ossa, che vengono raccolte e cucite in un sacco fatto con la pelle di antilope, simbolo del sacrificio»¹⁸. Di fatto si designa anche un parente stretto che agirà formalmente nel gruppo, ma il morto non risulta *sic et simpliciter* rimpiazzato da una persona subentrante, in quanto si continua comunque a ritenerlo *effettivamente presente* – a partire proprio dalla concreta presenza delle sue ossa.

Al di là di questo caso particolare, negli usi prescritti nell'India *brahmanica*, le esequie prevedevano di fatto l'espulsione del cadavere e quindi la sua eliminazione¹⁹. Acqua e fuoco hanno sempre rivestito un ruolo fondamentale: le acque – "massa femminile, materna e plurale"²⁰ – purificano e vivificano, preparando al momento in cui il cadavere diventa reale offerta nel sacrificio consumato da Agni, il dio-fuoco. Dopo la cremazione è peraltro necessario procedere alla raccolta delle ossa, di cui si occupano le donne. «I loro gesti e le loro parole sono destinati a ricostituire l'unità del morto, ridandogli vita e movimento... "Alzati, prendi il tuo corpo, portalo via senza lasciare alcun pezzo, alcun osso..."». Prima di essere racchiusi in un'urna o gettati nell'acqua, i frammenti di ossa raccolti devono essere disposti in maniera tale da disegnare un corpo umano»²¹.

Ma più che evidenti appaiono gli aspetti apotropaici nell'intero rituale, in cui con cura si tende a frapporre una definitiva distanza che non può e non deve venir superata. Per esempio – conclusa la cremazione – sulla via del ritorno i partecipanti alle esequie non debbono voltarsi né guardare indietro, ma porre attenzione nel cancellare le tracce dei loro passi. A metà della strada, viene posata per terra una pietra che simbolicamente rappresenta una montagna insormontabile, esplicitando il significato dei gesti con la recitazione di versi dai

¹⁸ *Ibid.*, p.135.

¹⁹ Si veda CH. MALAMOUD, *I morti senza volto*, in ID., *Il gemello solare*, cit., pp. 91-126.

²⁰ *Ibid.*, p. 95.

²¹ *Ibid.*, pp. 104-105, nota 17.

sacri testi: «*Ora questi vivi si separano dai morti... Io installo questa barriera per i vivi... Che in questa montagna rinchiudano la morte!* (Rg-Veda *Samhitā* X, 18, 3-4)»²². Le cerimonie di fatto risultano dunque completamente finalizzate all'integrazione del defunto nella categoria degli antenati (*pitr*): «questa la giustificazione del rito: perché i morti non ritornino, devono essere insediati come Padri nell'aldilà». Da qui deriva anche tutta l'importanza della figura del figlio maschio, qualificato a svolgere il ruolo di sacrificante; ugualmente la donna defunta diventerà *matr*, Madre, e la sua condizione sarà sempre unita a quella del marito²³.

Un trattamento assolutamente speciale – come si anticipava nella nota 16 – risulta invece riservato, da tempi antichi, ai santi asceti rinuncianti (*saṃnyāsin*) e ai mistici spiritualmente realizzati mediante la pratica dello *yoga*. Il loro corpo santo non è infatti considerato fonte di contaminazione; non viene cremato ma seppellito, nella posizione seduta di meditazione (*samādhi*), solitamente in riva a un fiume. Singolare – e a prima vista in contraddizione con quanto detto finora – può apparire in questo caso la pratica della *rottura del cranio* con una noce di cocco o con una conchiglia; in realtà, secondo la credenza tradizionale lo spirito potrà così più facilmente raggiungere in modo definitivo la dimensione dell'Assoluto, fuoriuscendo proprio dall'apertura sagittale situata alla sommità del capo (*brahmarandhra*)²⁴. La fisiologia mistica dello *yoga* colloca infatti in questa posizione il centro di energia sottile (*cakra*) più elevato, il cosiddetto “loto dai mille petali” (*sahasrāra*), intendendo quindi questa parte del corpo umano quasi come una *ianua coeli*²⁵. Il tumulo poi eretto su questa sepoltura – denominato anch'esso *samādhi* – diventerà luogo di culto, santuario, meta di pellegrinaggio, e sarà onorato con offerte e preghiere. Di fatto si è rilevato e documentato che molti templi in India sono stati eretti proprio per accogliere le spoglie di quei santi uomini, e la loro stessa struttura architettonica rispecchia chiaramente la natura e il significato di quei riti funebri²⁶.

Analogamente ad altri contesti, anche nell'antica cultura ebraica «una certa presenza del defunto si riteneva che rimanesse nelle sue ossa». E se naturalmente «il rispetto per le ossa lascia trasparire, in filigrana, la speranza in una

²² *Ibid.*, p. 97.

²³ *Ibid.*, p. 111 e nota 26.

²⁴ *Ibid.*, pp. 118-121.

²⁵ Cf. M.C. MINUTIELLO, *Microcosmo e macrocosmo*, in *Id.*, *L'India e il senso del Sacro*, Vincenzo Grasso Editore, Padova 2019, pp. 47-54 (qui p. 52); si veda anche *Id.*, *Lo spazio sacro. Corrispondenze tra macrocosmo e microcosmo*, in *Id.*, *Specchi del Sacro*, cit., pp. 137-168.

²⁶ Si veda su tutto questo il fondamentale studio di M. ELIADE, *Yoga. Saggio sulle origini della mistica indiana* (*Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, 1936), tr. it., Lindau, Torino 2009, pp. 360-362. Anche nel Buddhismo – specie nella corrente del *mahāyanā* – la struttura degli *stūpa* riproduce la conformazione del corpo umano, nelle sue corrispondenze cosmiche e nei vari gradi dell'ascesi; secondo la tradizione, i più antichi esemplari avrebbero contenuto le reliquie del Buddha stesso.

vita al di là della morte», quello che interessa notare qui è che «le ossa sembrano conservare un potere latente, una forza vitale che, senza essere affermata a livello teorico, è tuttavia riconosciuta a livello di riti e di convenzioni sociali»²⁷. Tale principio appare tanto più confermato, e anzi assolutamente rafforzato, nel caso dei resti di santi uomini di Dio. L'Antico Testamento riporta su ciò un episodio significativo, riguardante la figura di un profeta. Mentre stavano seppellendo un defunto, alcuni uomini furono spaventati dall'arrivo di una banda di razziatori. «Gettarono allora il cadavere nella tomba di Eliseo e fuggirono. A contatto con le ossa di Eliseo, il morto tornò in vita e si alzò in piedi»²⁸.

A questo proposito, possiamo richiamare quanto veniva annotato da Gerardus van der Leeuw: «Un santo è anzitutto un essere umano il cui corpo possiede qualità divinamente potenti». Questo aspetto emerge ancora più chiaramente proprio in relazione al culto dei morti e, nel caso specifico dei santi, al culto delle reliquie. In tal senso, la tomba che le conserva diventa «garante della potenza sacra»²⁹. Non a caso, le tombe dei santi costituiscono un importante focus di devozione anche nella religione islamica popolare – con forme inizialmente ambigue dal punto di vista di una rigorosa ortodossia, che comunque

²⁷ M. COCAGNAC, *I simboli biblici. Lessico teologico e spirituale (Les symboles bibliques. Lexique Théologique)*, Les Éditions du Cerf, Paris 1993), tr. it., Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, pp. 547-548.

²⁸ 2Re 13, 21; cf., per questa e per le successive citazioni, *La Bibbia. Traduzione interconfessionale in lingua corrente*, a cura dell'Alleanza Biblica Universale, Elle Di Ci Leumann (TO) – ABU Roma, 1985, IV ristampa. Eliseo, la cui esistenza si colloca nel IX secolo a.C., venne designato come successore dal profeta Elia – assistendo anche alla visione del carro di fuoco con cavalli di fuoco, e al rapimento in cielo del maestro (cf. 2Re 2, 1ss.). In modo analogo ad Elia, Eliseo in diverse occasioni avrebbe dato dimostrazione di virtù taumaturgiche e di poteri prodigiosi. Ciò si manifestò – con effetti devastanti – anche nel caso della maledizione, lanciata nel nome del Signore, contro un gruppo di ragazzi che lo avevano schernito. Come conseguenza infatti, si legge nel testo biblico, quarantadue di essi furono sbranati da due orse uscite dal bosco (cfr. 2Re 2, 23-24). Episodi di tono simile si trovano pure nella tradizione islamica, riguardo a figure di sante e venerate personalità carismatiche. Questo testimonia ulteriormente l'autentica accezione originaria della nozione di *santità*, che si riconnette con evidenza al potere e all'energia propri di ciò e di chi è *santo*, cioè *sacro* – quindi intangibile e inviolabile, ineludibile e anche temibile negli effetti e nelle ripercussioni. Per una estesa e dotta disamina dell'episodio – «che da sempre ha incuriosito, inquietato, se non scandalizzato credenti e non credenti» (p. 9) – si può vedere il saggio di A. NEPI, *Le due orse di Eliseo: un paradigma dell'esilio?* (2Re 2, 19-25), in AA.VV., *Scrutando il mistero nella storia*, a cura di M. Florio, Cittadella Editrice, Assisi 2018, pp. 9-29. Vi si afferma giustamente, tra l'altro, che «si tratta del medesimo sacrilegio di chi viola i confini del sacro, per cui diventa passibile di morte» (p. 19), richiamando in proposito anche altri episodi biblici che, a nostro avviso, resterebbe problematico comprendere e spiegare senza un pieno ricorso – in chiave fenomenologica – alla categoria del *sacro/santo*. Eliseo (in arabo Al-Yasa' o Alīsa 'Ibn Ukhtūb o anche Yakhtūb) viene citato due volte nel *Corano* (VI, 86 e XXXVIII, 48).

²⁹ Si veda G. VAN DER LEEUW, *I santi*, in ID., *Fenomenologia della religione (Phänomenologie der Religion)*, Mohr Siebeck, Tübingen, s.d.), tr. it., presentazione di A.M. Di Nola, Bollati Boringhieri, nuova edizione, Torino 2017, pp.186-189.

ha dovuto infine accettarle e integrarle³⁰. Ci si reca dunque a offrire la propria venerazione al sepolcro del *walī* – ossia del santo – chiedendone la *barakah*³¹, la benedizione e la grazia che derivano per l'appunto dalla sua condizione di santità, perché è santo chi possiede potenza. «Il *walī* musulmano è “l'amico di Dio”, e in qualità di “misericordia di Dio” è depositario di potenza divina»³². Dobbiamo ricordare infatti che «nel mondo semitico, e in particolare in quello cananeo, la santità esprime, anzitutto e fondamentalmente, la nozione di una misteriosa potenza che è connessa con il mondo divino ed è anche inerente a particolari persone, istituzioni ed oggetti»³³.

I santi morti meritano la stessa considerazione e cortesia di quelli vivi: non voltar loro le spalle, non camminare sulle loro tombe. Quando muore un santo, tutte le anime dei profeti e dei santi pregano per lui. Vi sono santi che dopo morti giovano ai loro discepoli sinceri più che da vivi. Fra i devoti c'è chi affida la propria formazione a Dio, senza intermediari, e c'è chi gliela affida tramite qualche santo, anche morto e seppellito, il quale istruisce il discepolo pur essendo nella tomba e gli fa udire la sua voce³⁴.

³⁰ Cf. A. BAUSANI, *L'Islām*, Garzanti, Milano 1992³, p.74.

³¹ Sull'accezione di tale termine cf. AL-BUḤĀRĪ, *Detti e fatti del profeta dell'Islām*, cit., p. 487, nota 8.

³² VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, cit., p. 188. Nell'area maghrebina il termine *marabūt*, o *marabūto* (francese *marabout*, dall'arabo *murābiṭ*, – prima “guerriero”, poi “eremita”) ha indicato la figura del santone, dell'asceta, della guida spirituale – ma anche, per estensione, la sua tomba fatta oggetto di sacro rispetto. A questi luoghi era ed è legata anche la pratica dell'incubazione, ovvero l'addormentarsi per ricevere nel sogno ispirazione, guarigione, energia – in maniera analoga a quanto avveniva in certi santuari dell'antichità classica. In effetti si dice nel *Corano*, XXXIX, 42: «Dio chiama a sé le anime al momento della loro morte, e anche le anime che non muoiono, durante il sonno; e trattiene quella alla quale ha decretato la morte e rinvia le altre fino a un termine fisso. E certo v'han segni in questo per gente che sa meditare». Il traduttore Bausani richiama in proposito anche la *sura* VI, 60: «È Lui che vi richiama a sé di notte...e poi vi risveglia al mattino...», rilevando la presenza di una simile concezione anche nella tradizione rabbinica. Secondo un detto attribuito al Profeta, «il sonno è fratello della morte». La possibile vicinanza delle anime a Dio, in entrambe le condizioni, porterebbe alla percezione di gradi della realtà diversi da quelli ordinari; da questo deriva dunque anche l'importanza attribuita ai sogni veritieri, che ha avuto una decisa affermazione nel mondo islamico. In tal senso la loro interpretazione, già messa in atto dal Profeta e presto codificata come scienza specifica, «costituisce una delle chiavi d'accesso più importanti per la conoscenza e comprensione di ciò che concerne la morte, la resurrezione e la vita oltre la morte»; cf. T. DÄHNHARDT, *Morte, morti e mortificazioni: considerazioni a proposito di ciò che va al di là della vita nell'ottica del Sufismo*, in AA.Vv., *Vita oltre la morte. Oriente*, a cura di T. Dänhardt, Quaderni di Indoasiatica, Collana VAIS – Venetian Academy of Indian Studies, Università Ca' Foscari, Venezia – Novalogos Edizioni, Aprilia (LT) 2017, pp. 233-251 (qui p. 240).

³³ Cf. G. ODASSO, voce “santità”, in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, pp. 1419-1427 (qui p. 1419).

³⁴ *Vite e detti di santi musulmani*, (Collezione dei *Classici delle religioni*, UTET, Torino 1968), a cura di V. Vacca, Editori Associati, Milano 1988, p. 252; è la traduzione di un'opera dell'egiziano ash-Sha'rānī (IX-X secolo), nota come *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, ovvero *Le massime categorie*. Le

Nel contesto veterotestamentario, la visione delle ossa aride (*Ezechiele*, 37, 1-10) appare come la più potente allegoria sul tema generale, espressa attraverso il simbolismo delle concezioni sopra esposte – qui con un duplice significato: da un lato figura della restaurazione messianica di Israele dopo l'esilio, e dall'altro affermazione chiara e fondamentale di una resurrezione individuale della carne – intuita, accennata o esplicitata anche in altre parti del testo biblico³⁵. Sebbene Ezechiele (Ḥazqīl o Ḥizqiyāl) non sia espressamente menzionato nel *Corano*, diversi commentatori islamici si sono riferiti a lui e alla sua visione per spiegare specifici versetti del loro Libro sacro³⁶. Prima dell'avvento dell'Islām, infatti, gli Arabi non credevano nella resurrezione dei morti, ma eventualmente nella sopravvivenza individuale di un "doppio". Nei riguardi dei defunti si svolgevano poi riti e si seguivano specifiche osservanze da parte della famiglia e del clan, che miravano a consolidare i tradizionali legami di sangue e di appartenenza tribale. Per la nuova fede – l'intransigente monoteismo dell'Islām – nelle mani di Allāh è naturalmente ogni potere e ogni autorità. Dopo averle create, Egli è dunque "Colui che dà la vita e dà la morte"³⁷, "è Lui che fa vivere e uccide"³⁸. A Lui nulla è impossibile, come viene dichiarato di fronte agli empi e agli increduli.

Essi dicono: "Non c'è altro che questa nostra vita terrena, e non saremo risuscitati"³⁹. Vi promette forse che quando sarete morti, e diventati terra ed ossame, sarete di nuovo tratti fuori vivi? Sciocchezze, sciocchezze son queste promesse. Non c'è altra vita che questa vita nostra della terra: moriamo, viviamo, e più non saremo richiamati a vita"⁴⁰.

frasi qui citate sono attribuite ad ash-Shādhili, giurista, teologo, poeta, autore di opere religiose. A proposito del nostro argomento, egli riferiva parole dette dal Profeta in una visione: «Io non sono morto; la mia morte è come un velame fra me e chi non conosce Dio. Chi lo conosce mi vede ed è veduto da me»; *ibid.*, p. 249.

³⁵ Cf. *La Bibbia di Gerusalemme*, edizione italiana a cura di F. Vattioni *et al.*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991¹⁰, nota a *Ezechiele* 37, 10. Il contenuto delle visioni di Ezechiele non sempre è stato unanimemente interpretato dai dotti di Israele. Riguardo al tema specifico qui considerato, il giurista Rabbi Elezzer ben Ircano (I-II secolo) contestava la realtà di una definitiva nuova vita a partire dalla rianimazione delle ossa. Analogamente il suo eminente discepolo Rabbi Akiba interpretava l'intero episodio in chiave puramente allegorica.

³⁶ Per esempio, nell'interpretazione dell'episodio riferito nella *sura* II, 243: «Non hai visto coloro che a migliaia uscirono dalle loro case per timor della morte e Dio disse loro: "Morite!", e poi li risuscitò, poiché Dio è generoso con gli uomini, seppure la maggior parte di essi non è grata a Lui»; cf. anche *Il Corano*, cit., nota 243 p. 515 e M. BOCIAN, *Dizionario dei personaggi biblici (Lexikon der biblischen Personen. Mit ihrem Fortleben in Judentum, Christentum, Islam, Dichtung, Musik und Kunst)*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1989), vol. XIV, tr. it., prefazione di G. Ravasi, RCS, Milano 2006, p.186.

³⁷ *Corano*, II, 258.

³⁸ *Ibid.*, XXIII, 80.

³⁹ *Ibid.*, VI, 29.

⁴⁰ *Ibid.*, XXIII, 35-37.

E dicono: “O che forse quando saremo ossame e polvere, o che forse saremo suscitati a creazione novella?” Rispondi: “Siate pure pietra o ferro – o qualsiasi altra sostanza troppo greve per aver vita, a vostro giudizio!” Risponderanno: “E chi ci farà tornare?”

Di: “Colui che già v’ha creati una prima volta”⁴¹.

L’altro elemento essenziale è quello del sangue – a cui invero qui appena accenniamo, mentre sicuramente si richiederebbero ulteriori approfondimenti ed esemplificazioni, da riprendere magari in un prossimo articolo. L’istintiva empirica associazione tra la perdita della vita e la perdita del sangue, ha portato evidentemente a credere che proprio quest’ultimo costituisse la vera sostanza essenziale. Partendo dal medesimo principio di base, la potenza del sangue venne fin dai tempi preistorici strettamente legata anche al culto della Dea Madre, datrice di vita e di fecondità, le cui effigi venivano per l’appunto dipinte di rosso – con i medesimi composti usati per i defunti. La Grande Madre peraltro è ritenuta sì donatrice della vita, ma anche dispensatrice della morte⁴² poiché – in una dinamica circolare e ciclica – dalla morte rinasce la vita; a lei, nelle sue innumerevoli forme, non a caso si dedicavano – e ancora si dedicano, come nel caso della dea Kālī, la “Nera”, in India – sacrifici incentrati proprio sull’offerta di sangue⁴³. Che questo sia stato costantemente considerato il veicolo della forza vitale e magico-religiosa, risulta infatti del tutto evidente proprio nei riti presenti in molteplici tradizioni e culture di ogni epoca e di ogni luogo – come quelle mesoamericane dei Maya, degli Inca e degli Aztechi. Possiamo anche rammentare in proposito, nell’Antico Testamento, le dettagliate prescrizioni riguardo all’immolazione delle vittime – praticata tramite sgozzamento: in tal modo «si svuota il corpo del sangue, che è il principio della vita e che appartiene soltanto a Dio»⁴⁴. Per questo, i sacerdoti preposti avevano poi il compito di spargerlo come offerta ai lati dell’altare⁴⁵. Per lo stesso motivo – come è ben noto – non si deve «mangiare la carne con il sangue, perché *nel sangue c’è*

⁴¹ *Ibid.*, XVII, 49-51; cf. anche M. GUIRAUD, voce “morte” in AA.VV., *Dizionario del Corano*, cit., pp. 542-548.

⁴² Secondo Marija Gimbutas, nelle testimonianze religiose dell’Europa arcaica la dea della morte appare anche come dea della vita. Numerose tombe infatti mostrano forme che si identificano con l’utero della dea, ed ella viene chiaramente rappresentata con simboli allusivi alla rinascita; cf. RIES, *Preistoria e immortalità*, cit., p.35.

⁴³ Ancora nel 1997 il *Times* di Londra riportava la tremenda notizia di omicidi avvenuti nei mesi precedenti in diverse zone dell’India – dove ovviamente erano stati condannati e perseguiti come aberrazioni criminali, al di fuori di ogni possibile riferimento al panorama delle osservanze religiose. Si trattava di segrete uccisioni rituali di bambini, con il cui sangue si procedeva all’aspersione dell’immagine o del santuario della dea; cf. MALAMOUD, *Il gemello solare*, cit., pp. 149-150.

⁴⁴ COCAGNAC, *I simboli biblici*, cit., p. 499.

⁴⁵ Cf. *Levitico* 1, 5;11;15.

la vita», e la punizione divina colpirà «se sarà versato *il sangue di un uomo, ossia la sua vita*»⁴⁶.

Si ricordava sopra l'episodio relativo alla tomba di Eliseo – a proposito della possibile idea di un residuo potere vitale nelle ossa, che diverrebbe addirittura rivitalizzante e salvifico proprio nel caso di santi carismatici. Si può certamente affermare – in maniera forse scontata – una simile attribuzione anche all'elemento del sangue. Per fare un solo chiaro esempio, Eliade cita in un suo saggio l'epitaffio composto da sant'Ambrogio da Milano per la morte del fratello – avvenuta nell'anno 379 – che recita testualmente:

«Ambrogio ha seppellito suo fratello Manlio Satiro alla sinistra di un martire; a compenso della sua vita onesta possa l'umido di quel sangue santo filtrare fino a lui e irrigarne il corpo»⁴⁷.

3. Conclusione

Anche una prima e semplice analisi comparativa di idee e prassi attinenti alla morte – nel panorama delle culture, delle religioni, del pensiero magico-religioso – rende possibili ricostruzioni e interpretazioni, che portano a rintracciarne le radici fin nelle fasi primordiali della storia umana. L'aspirazione all'immortalità andrà affacciandosi e rafforzandosi nel tempo come un dato universale. Secondo alcuni essa si sarebbe manifestata già nel “primitivo”, attraverso l'esperienziale intuizione di una possibile continuità della propria esistenza – data dalla sopravvivenza di una parte di se stessi, l'anima. Forse, per dirla con Edward Burnett Tylor, a partire dall'idea di un *alter ego*, di un “doppio di sé” – quasi analogo alla proiezione della propria ombra sul terreno, al riflesso della propria immagine nell'acqua, alla presenza multiforme ed evanescente di vivi e morti nel sogno.

L'attenzione si andò quindi focalizzando anche sui fondamentali elementi costitutivi dell'individuo, assolutamente necessari alla manifestazione e alla conservazione della vita. Proprio il venire a mancare di questi fu visto e interpretato come la soglia irrevocabile di una enigmatica, imperscrutabile condizione di marginalità. «La morte biologica è il fenomeno della cessazione della vita come manifestazione, come animazione e come organizzazione dell'unità funzionale del vivente. Ma è anche un mistero attorno al quale, nel corso dei secoli, ha avuto luogo una sacralizzazione»⁴⁸. Pertanto, già nelle culture dei

⁴⁶ *Genesi* 9, 4-5.

⁴⁷ *Carmina latina epigraphica*, a cura di Buecheler, n. 142; citato in M. ELIADE, *Mitologie della morte: un'introduzione*, in ID., *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate* (*Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions*, The University of Chicago, 1976), tr. it., Sansoni Editore, Firenze 1982, pp. 35-50 (qui p. 45).

⁴⁸ RIES, *Preistoria e immortalità*, cit., p.13.

popoli senza scrittura, si può osservare come la morte – istintivamente e naturalmente temuta, esorcizzata, ritualmente e “magicamente” isolata dalla continuazione della vita – abbia *progressivamente* assunto l’ulteriore significato di passaggio verso una fondamentale dimensione rigeneratrice – articolandosi e arricchendosi nel tempo in forme e contesti culturali fortemente diversificati, che tuttavia hanno continuato a conservare una più o meno palese persistenza e un’originaria rielaborazione di quegli arcaici elementi magico-religiosi.

Michele Carmine Minutiello
Via G. Garibaldi, 14/A – Marzocca
60019 Senigallia (AN)
minutiello57@yahoo.it

Parole chiave

Morte, pensiero magico-religioso, sacro/santo, ossa, sangue.

Keywords

Death, magical-religious thinking, sacred/holy, bones, blood.

**IL CRISTIANO NEL MONDO.
TRA OBEDIENZA ALLA LEGGE DI DIO E LIBERTÀ
NELLE SCELTE INDIVIDUALI**

**THE CHRISTIAN IN THE WORLD.
BETWEEN OBEDIENCE TO THE LAW OF GOD
AND FREEDOM IN INDIVIDUAL CHOICES**

Roberto Tamanti*

Abstract

The article intends to address the difficult and delicate question of how the Christian must/can position himself within a pluralist and secular society, especially when faced with what concerns sensitive moral issues. In the name of freedom, in fact, today it is thought that any behavior and choice is not only morally permissible, but also to be legally regulated, as long as it does not harm others and is freely shared. Thus homosexual unions, gender fluidity, divorce and new union, abortion, but also animalist ideology which leads to putting man and animals on the same level, etc.: everything seems to be lawful, legalizable, morally not judgeable, because it is the result of free, inspired choices by love, idolized to the point that it always appears good and capable of healing everything. The article seeks to investigate the question, in order to propose a line of evaluation and action which, in the name of the truth about man and of man, does not appear fundamentalist, while also avoiding the temptation to give in to a legal relativism and of values.

* * *

L'articolo intende affrontare la difficile e delicata questione di come il cristiano debba/possa porsi dentro una società pluralista e laica, soprattutto di fronte a ciò che tocca temi morali sensibili. Nel nome della libertà, infatti, oggi si pensa che sia non solo lecito moralmente, ma anche da regolamentare giuridicamente, qualsiasi comportamento e scelta, purché non danneggi gli altri e sia liberamente condiviso. Così unioni omosessuali, fluidità di genere, divorzio e nuova unione, aborto, ma anche ideologia animalista che porta a mettere sullo stesso piano uomo e animali, ecc.: tutto sembra essere lecito,

* Docente di Teologia morale presso l'ISSR *Redemptoris Mater* di Ancona.

legalizzabile, ingiudicabile moralmente, perché frutto di scelte libere, ispirate dall'amore, idolatrato fino al punto che appare sempre buono e capace di sanare tutto. L'articolo cerca di indagare la questione, al fine di proporre una linea di valutazione e di azione che, nel nome della verità sull'uomo e dell'uomo, non appaia integralista, rifuggendo peraltro dalla tentazione di cedere ad un relativismo valoriale e giuridico.

1. Premesse

È opinione di chi scrive che il cristiano come singolo, e la comunità cristiana nel suo insieme, si trovi oggi nel mondo in una situazione particolarmente critica, soprattutto in relazione a come rendere testimonianza della propria fede, a come vivere in modo coerente secondo il proprio credo, senza che questo possa deviare verso forme di integralismo, da una parte, o di relativismo, dall'altra.

Nel contesto culturale che per brevità, ovviamente con notevole approssimazione, chiameremo occidentale, il cristiano e la Chiesa si trovano a vivere in una certa confusione, non tanto per la crescente complessità della realtà sociale, politica, economica, massmediatica, che pure sono contesti che possono diventare altrettante sfide che interpellano i credenti in Cristo, quanto per il fatto che si fa fatica a trovare, seguire, soprattutto condividere, un percorso di testimonianza della propria fede che sia significativo, coerente con il Vangelo, capace di essere luce e sale del mondo, luce posta sopra il lucerniere (cf. Mt 5,11-14), senza per questo apparire come qualcosa di impositivo rispetto a chi non condivide la fede cristiana.

Il mondo occidentale si è trovato ad ereditare, fino a qualche decennio fa, un cristianesimo che era entrato nella vita sociale e che aveva dato luogo ad una società dove, almeno a livello ufficiale, diciamo così, la netta maggioranza della popolazione condivideva gli stessi ideali (chi per fede sincera, chi solo per una certa omologazione culturale), che avevano condotto la società a riconoscersi quasi spontaneamente, in modo acritico, senza bisogno di giustificazioni, in tante comuni tradizioni: dal tempo scandito dalle feste religiose cristiane, che sono diventate anche feste civili di tutta la società (e di cui oggi si vuole mettere in discussione persino il nome, perché viene considerato di parte, offensivo per i non cristiani), ai costumi in famiglia, dal ruolo dell'uomo e della donna, alla riprovazione morale e sociale di certi comportamenti (come il divorzio, l'omosessualità, ecc.), alle istituzioni civili e persino militari che facevano quasi "professione di fede cristiana" (il cristianesimo cattolico non è più, grazie a Dio, religione di stato dalla revisione del *Concordato* tra Stato italiano e Santa Sede del 1983¹, ma ancora oggi le strutture militari hanno il

¹ Cf. Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica italiana che apporta modifiche al Concordato lateranense, Protocollo Addizionale, 1: "*In relazione all'art. 1*"; cf. https://www.vatican.va/roman_cu-

cappellano cattolico che entra nella gerarchia dell'esercito), e così via. Tutto un bagaglio di tradizioni, usi, costumi, che erano ispirati alla fede cristiana, almeno apparentemente.

Quanto poi effettivamente tutto questo corrispondesse ad una autentica fede personale sincera è un altro discorso, perché è opinione di chi scrive che la società cristiana, l'Europa cristiana, una vera cultura cristiana, non siano mai effettivamente esistite. Tante realtà precedenti al cristianesimo, e anche contemporanee e compresenti con la diffusione del Vangelo e della Chiesa, hanno avuto solo una specie di verniciatura esterna, che le ha rese formalmente conformi alle tradizioni cristiane, ma in pratica esse sono rimaste semi pagane. La storia dell'Europa, purtroppo, è anche la storia di innumerevoli guerre, culminate nei due conflitti mondiali del secolo scorso, il primo dei quali è stato di fatto una enorme guerra civile tra cristiani.

Almeno un'altra riflessione è doverono fare, per completare questo quadro: la forza testimoniale della Chiesa e il suo messaggio, volto ad annunciare il Vangelo e convertire il cuore, di conseguenza a rendere la vita di chi lo accoglie sempre più ispirata alla carità, è stato fortemente limitato, ferito, impoverito, dalla divisione tra i cristiani; il grande scisma del 1054 tra Oriente e Occidente, come la frattura nel mondo occidentale introdottasi con la cosiddetta riforma luterana all'inizio del XVI secolo, hanno reso la Chiesa non più una, ma divisa. Ciò fa sì che la sua luce risplenda molto meno («Siano tutti uno ... affinché il mondo creda ... siano perfetti nell'unità»: Gv 17,21.23), anzi ha condotto i credenti ad accrescere il livello di litigiosità, di sospetto, addirittura di odio reciproco (basti pensare alla virulenza delle guerre di religione, che furono quasi l'ispirazione storica per Th. Hobbes per parlare dello stato di *bellum omnium contra omnes* come lo stato di natura, prima del contratto sociale²). Questa realtà è mutata a livello sociale e politico, tranne il fatto della divisione tra i cristiani, fra i quali comunque, grazie a Dio, almeno non ci sono guerre e anche le diffidenze reciproche sono un po' attenuate.

Oggi il cristiano sa che vive in un mondo cosiddetto post-cristiano, post-moderno, ecc... sigle che ovviamente dicono tutto e niente. La sostanza è che si vive, sempre facendo riferimento al mondo occidentale, in un mondo pluralista, dal punto di vista religioso, etico, culturale, ecc. (e questo di per sé non è un dramma, anzi è una ricchezza), un mondo che "ufficialmente" non si riconosce più nel portato della Chiesa e delle tradizioni cristiane (e già qui tocchiamo un aspetto più delicato e sensibile, perché è giusto non condividere una festa cristiana se non si è credenti, ma l'idea di cambiarne il nome si aggiunge alla lista, già piuttosto lunga, delle tante stravaganze, diciamo così, con cui l'uomo

ria/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19850603_santa-sede-italia_it.html (consultato il 15/03/24).

² Cf. *Leviathan*, cap. 13 ("dalla diffidenza, la guerra"): cf. TH. HOBBS, *Leviatano*, BUR, Rizzoli, Milano 2011, pp. 199-205.

moderno cerca di rifarsi una verginità rispetto alla propria storia, per cui si vogliono cancellare personaggi considerati oggi razzisti, quasi nell'intento di moralizzare la società... intento ovviamente molto pericoloso).

La comunità cristiana si trova sempre più a sperimentare di essere piccolo gregge, come il resto di Israele di biblica memoria: i numeri di coloro che chiedono il battesimo per i loro figli, che scelgono di sposarsi in chiesa, che scelgono di avvalersi dell'insegnamento della religione cattolica a scuola, si assottigliano sempre più, come anche la presenza sul territorio di sacerdoti, religiosi e religiose, mentre aumentano non solo i credenti di altre religioni, anche a motivo della presenza di immigrati, ma soprattutto tutti coloro che sono indifferenti, disinteressati a Dio e alla religione, quale che essa sia. La si considera sempre più come un fatto personale, che non deve avere nessun impatto sulle scelte pubbliche (purtroppo anche i credenti a volte condividono questo pensiero), addirittura come qualcosa di pericoloso da tramandare ai figli, per cui, in ossequio ad una idea astratta, ideologica, sostanzialmente disumana di libertà, si rinuncia a trasmetterla ai piccoli, per non condizionarli: quando sono grandi ognuno potrà scegliere come vuole (come se si volesse rinunciare ad insegnare una lingua, perché comunque limitante, rispetto alle altre: quando uno cresce sceglierà quale lingua parlare! Federico II di Svevia tentò un esperimento del genere³, ma non andò molto bene...).

Ecco, in questo quadro sinteticamente e un po' semplicisticamente delineato, sebbene pensiamo che ne siano state indicate le coordinate principali⁴, il cristiano, come singolo credente, e la comunità cristiana nel suo insieme, si pongono sempre più, in modo riflesso o implicito, delle domande, spesso senza riuscire ad avere risposte sufficientemente convincenti e sostenibili: come devo pormi nel mondo, in questa società che ha apostatato dal cristianesimo, e che significa essere cristiano oggi? Devo accettare di essere minoranza, preoccuparmi della mia coerenza, dell'esempio, della testimonianza, rinunciando ad intervenire nelle questioni dove è in gioco non solo la fede, ma l'*humanum*? Come posso essere contrario, riguardo a temi eticamente sensibili, all'aborto, all'eutanasia, al riconoscimento legale paritario delle unioni omosessuali, all'adozione di bambini da parte di coppie omogenitoriali, senza che questo appaia come imposizione di una mia opzione morale di parte, derivante dalla mia fede? Devo accettare e "rassegnarmi" alla testimonianza personale e comunitaria, in modo che sia sempre più vera, luminosa, capace quindi di risultare attrattiva e anche, nello stesso tempo, critica, nei confronti di ciò che risulta essere una violazione di valori e beni fondamentali, da tutti riconoscibili, come la vita,

³ Episodio raccontato da Salimbene de Adam da Parma, nel primo volume della sua *Cronica*; cf. https://it.wikisource.org/wiki/File:Salimbene_de_Adam_%E2%80%93_Cronica,_Vol._I,_1966_%E2%80%93_BEIC_1911230.pdf (consultato il 15/03/24).

⁴ Cf. G. FERRETTI, *Essere cristiani oggi. Il "nostro" cristianesimo nel moderno mondo secolare*, LDC, Leumann (TO) 2023.

la dignità della persona, ecc.? Siamo in una situazione simile a quella delle prime comunità cristiane nel mondo greco e nell'impero romano, che non si sono preoccupate della rilevanza culturale e politica della loro fede, ma hanno cercato di vivere con coerenza, fino al martirio, nella fedeltà al Vangelo, oppure il trovarci in una società che ha alle spalle circa due millenni di cristianesimo rende le situazioni non assimilabili, quindi è richiesto un di più di impegno nel mondo?

Queste, e altre domande, sono espressione, conseguenza, epifenomeno, di questioni più profonde, che si pongono in modo più radicale, ed indicano ambiti mai del tutto risolti nella riflessione filosofica e teologica, e cioè: che rapporto c'è tra natura e cultura? e tra verità e libertà? tra legge e amore? come il Vangelo può diventare anche cultura⁵? Ecco, tentiamo di dare una parziale risposta a questi interrogativi, non solo in senso generale, ma anche con riferimenti a temi sensibili, in parte accennati nelle domande di cui sopra.

2. Natura e cultura, libertà e verità, legge e amore

Il titolo di questo paragrafo è ovviamente un po' pretenzioso: non si intende certo affrontare tutta la questione del rapporto tra natura e cultura, tra verità e libertà, tra legge e amore, ma solo farvi un accenno e ricordare alcuni passaggi⁶.

Il riferimento magisteriale principale non può che essere l'enciclica *Veritatis splendor*⁷, del 1993, testo di notevole spessore e sostanza, a suo tempo contestato in vari punti, ma che dopo 30 anni appare molto più moderno, consistente, fecondo, delle critiche che a suo tempo gli furono rivolte, ormai quasi dimenticate. Naturalmente l'enciclica raccoglie la tradizione della Chiesa, la riflessione teologico-morale sviluppatasi durante i secoli, cercando di rilanciarli nell'oggi.

Il binomio natura-cultura, come anche verità-libertà, non troverà mai un equilibrio definitivo, perché si tratta di realtà che, come un pendolo, oscillano,

⁵ Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 20, in EV 5/ n. 1612: «La rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca».

⁶ Sul rapporto tra natura e cultura si può vedere: A. AGUTI - L. ALICI (edd.), *L'umano tra natura e cultura*, Ave, Roma 2015 (spec. la seconda parte); S. BELARDINELLI, *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2002; ID., *L'ordine di Babele. Le culture tra pluralismo e identità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2018; F. BOTTURI, *Natura e cultura: crisi di un paradigma*, in F. FACCHINI (ed.), *Natura e cultura nella questione del genere*, EDB, Bologna 2015, pp. 27-48; G. JERVIS, *Contro il relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2005 (spec. cap. 3); R. TAGLIAFERRI, *Natura, contro natura e cultura*, ed. Camaldoli, Camaldoli (AR) 2017; F. VIOLA, *I diritti umani sono naturali?*, in F. BOTTURI - R. MORDACCI (edd.), *Natura in etica*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 69-93.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), in EV 13/ nn. 2532-2829.

ora più da un versante, ora più da un altro. Questo già suggerisce come qualsiasi posizione un po' estremista in questo ambito, massimalista, apodittica, è già di per se stessa discutibile e non accettabile. La storia dell'uomo e della sua riflessione attorno a se stesso ci dice come la tensione che questi poli natura-cultura, verità-libertà segnalano, non va anestetizzata, messa a tacere, risolta sopprimendo uno dei due estremi del binomio (soluzione comoda e semplicistica del problema), ma accettata come qualcosa di strutturale, permanente, mai risolto e risolvibile una volta per tutte. Infatti, ogni volta che si è tentato di annullare una di queste realtà, la sua sorella antagonista è riemersa come necessaria (come il ritorno del diritto naturale dopo l'enfasi posta sul diritto positivo che sembrava poter fare a meno di una base di legge naturale nel secolo scorso). Ed è giusto che sia così: l'uomo non può non avere la percezione di elementi costitutivi del suo autocomprendersi che costituiscono come la base della sua persona e che sente che sono potenzialmente condivisi da tutti gli esseri umani, senza che ne possa avere mai la prova, perché mai ci potrà essere. L'uomo sente che tra lui e la persona più lontana possibile dal punto di vista geografico, storico, culturale, religioso, etnico, non può non esserci un sostrato comune di *humanum*, principi morali, valori generali, pena il non essere della stessa specie *homo sapiens sapiens*; nello stesso tempo l'uomo non può non avvertire tante differenze culturali, tante modalità diverse di intendere la persona stessa, la famiglia, l'educazione, l'alimentazione, l'abbigliamento, i rapporti tra le persone di età e di sesso diverso, ecc., ma proprio tutte queste differenze rafforzano la convinzione che c'è una piattaforma comune senza la quale non sarebbe possibile nemmeno la comunicazione tra esseri umani.

Allo stesso modo, l'uomo non può non essere attratto dalla verità ("nome allettatore", diceva I. Kant⁸), in tutti gli ambiti della vita in cui si trova, dalle cose più teoriche, astratte, metafisiche, fino alle questioni più tecniche, ordinarie; ma nello stesso tempo aspira alla libertà, come mancanza di costrizione esteriore ma soprattutto come possibilità di decidere come orientare la propria vita, quella vera libertà di cui dice il Concilio che è «segno altissimo (*eximium*) dell'immagine divina»⁹. La verità rappresenta anche il "regno" del limite, perché indica dei sì e dei no, indica qualcosa di oggettivo, esterno a me, qualcosa da riconoscere, che non posso modificare a mio piacimento, ma che chiede a me di essere accolto e seguito, se la mia libertà lo vuole; la libertà invece indica il "regno" del desiderio, dell'infinito, indica l'apertura verso un di più, un oltre, qualcosa di incommensurabile, non coartabile. Il cuore e la mente dell'uomo devono sempre fare i conti e imparare a gestire questa tensione, così che il suo desiderio di libertà possa avvertire nella verità oggettiva che si

⁸ I. KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 199, nello specifico *Analitica trascendentale*, lib. II, cap. III.

⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 17, in EV 1/ n. 1370.

dispiega (nel senso greco di *aletheia*, svelamento o non nascondimento) quello che effettivamente sta cercando, e non qualcosa di limitante la propria realizzazione, mentre analogamente la ricerca della verità non sia solo un momento intellettuale, un po' astratto, consolatorio, una ricerca di qualcosa che offra una sicurezza formale in mezzo alla fatica della vita e dell'orientarsi tra le varie e a volte confuse voci che il cuore avverte presenti in lui, ma una verità oggettiva ed esperienziale nello stesso tempo¹⁰.

Ecco, questo ci sembra in breve il contesto dentro il quale, in questa tensione che può essere feconda tra natura e cultura, tra libertà e verità, si debba muovere il cristiano e la comunità, questi i riferimenti da tener presenti, che possono orientare l'agire, senza scivolare verso l'integralismo (primato della natura e della verità, ma senza tener sufficientemente conto della cultura e della libertà), né verso il relativismo (primato della cultura e della libertà, quasi ignorando natura e verità).

Crediamo che sia necessaria un'altra riflessione prima di concludere questo punto, per completare il quadro degli elementi che presentano una tensione, che potrebbe e dovrebbe essere feconda, e non invece da annullare scegliendo una via più comoda, ma semplicista.

La riflessione, in qualche modo conseguente o comunque connessa con le precedenti, riguarda il rapporto, confronto, legame, opposizione (?), tra legge e amore. Come si può subito intuire, entriamo in un mondo che appare ancora più delicato degli altri di cui sopra perché, quando si parla dell'amore, si pensa che ci si trovi di fronte ad un sentimento nobile, ingiudicabile, sempre sano e capace di sanare qualsiasi relazione umana (come per esempio nell'espressione "è l'amore che crea la famiglia"). Lungi da noi il giudicare le persone, ma qui si tratta di approfondire un pochino la realtà dell'amore in se stesso, in relazione appunto a ciò che ne appare quasi l'antitesi, cioè la legge. Questa è l'ambito dell'obbligo, del dover essere, del limite, dell'obbedienza a qualcosa di esteriore, spesso percepito come ingiusto o addirittura repressivo, mentre quello è l'ambito del cuore, della libertà, del sentimento poetico e romantico, dell'espressione spontanea di sé che in quanto tale è sincera, quindi buona, mai da sottomettere a qualsivoglia legge.

Ebbene, l'amore, come tutte le realtà nobili, alte, belle, preziose, è anche per ciò stesso fragile, esposto a tante possibili ferite, violazioni, degradazioni, false attuazioni; non basta l'autenticità del sentimento e dell'intenzione di chi ama a renderlo vero e buono, occorre anche una qualche "struttura" che lo renda forte, stabile, maturo, vero, oggettivamente rivolto verso ciò cui corrisponde l'affetto soggettivo. L'amore è una realtà plurale, non si dice in un unico modo,

¹⁰ Sul rapporto tra verità e libertà, si può vedere: J. RATZINGER, *Libertà e verità*, in «Studi Cattolici» 41 (1996) n. 430, pp. 820-830; E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007 (spec. la prima parte); K.-H. MENKE, *La verità rende liberi o la libertà rende veri? Uno scritto polemico*, Queriniana, Brescia 2020.

e quindi non ha lo stesso criterio di verità nei diversi ambiti: c'è l'amore verso i genitori, verso i figli, reciproco tra uomo e donna, tra amici, per la musica, l'arte, la natura, gli animali, per i libri, per la scienza, e ovviamente per i credenti l'amore verso Dio.

Se consideriamo la dimensione più nobile dell'amore, cioè quello umano, derivante dal cuore dell'uomo e rivolto verso un altro essere umano, come entra in esso la realtà della legge? Di quale legge parliamo? Non certo di qualche legge umana, come se il legislatore potesse legiferare sui sentimenti... crediamo che nemmeno nei totalitarismi più invasivi questo sia mai successo; parliamo dunque di legge nel senso di valori, principi, riferimenti oggettivi, che implicitamente sono connessi con la realtà dell'amore, che riconosce come l'amore vero di un genitore verso i figli debba essere segnato dalla cura, dalla protezione, dal favorire la loro crescita fisica, umana, culturale (infatti nel caso in cui questo non si verifica il giudice può togliere la patria potestà ai genitori, anche se loro dovessero dichiarare di non aver mandato i figli a scuola, per esempio, per amore, per non farli "corrompere", o cose del genere; come anche nel caso di figli che non vengono curati come si deve in presenza di malattie molto gravi, sempre nel nome dell'amore per il piccolo che non si vuole che venga esposto alla "cattiva" medicina chimica, ecc.); parliamo della legge che riconosce che il vero amore di un uomo verso una donna e viceversa non può essere in nessun modo imparentato con la violenza, di nessun tipo, sebbene anche in questo caso l'amante possa dire di aver agito per amore (non stiamo facendo riferimento necessariamente ai cosiddetti femminicidi, ma anche a tante forme di sottile violenza psicologica che si possono attuare dentro le mura domestiche); la legge che riconosce come l'amore vero e fecondo non può che essere tra uomo e donna, amore generativo (infatti ratificato nel matrimonio in tutte le culture e società e religioni), non allo stesso modo dell'affetto tra due persone dello stesso sesso, che, senza giudicare le persone, come si diceva sopra, non può essere di suo fecondo, quindi non assimilabile all'unione tra uomo e donna.

Questo ultimo esempio ci conduce dritti verso le situazioni conflittuali che generano incertezza, confusione, smarrimento nei fedeli cristiani, in ordine al giusto e retto modo di porsi di fronte a queste realtà, appunto per non essere né qualunquisti, genericamente buonisti, tolleranti in senso minimalista, superficialmente misericordiosi, né integralisti, nostalgici di un mondo in cui quanto era nella morale cristiana si riverberava, sostanzialmente, nella legislazione civile.

3. Possibili applicazioni

Vorremmo tentare ora di mostrare come queste tensioni possono presentarsi in alcuni punti sensibili della vita del cristiano e della Chiesa e indicare

quale potrebbe essere il giusto modo di porsi nella società, sempre in ordine ad una testimonianza significativa della propria fede, «perché non venga resa vana la croce di Cristo» (1Cor 1,17). Come si può già intuire, le situazioni più critiche, i momenti nevralgici, gli ambiti più conflittuali sono quelli dove sono in gioco i valori vita, famiglia, identità sessuale, proprio gli ambiti dove il mondo “post-moderno” rivendica le sue conquiste, diciamo così, dove la posizione della Chiesa è giudicata più reazionaria e non adatta a promuovere la società democratica, che per essere tale dovrebbe fare professione di relativismo, secondo alcuni (come per es. G. Zagrebelsky¹¹).

Consideriamo, per iniziare, la questione del rispetto della vita umana, sia nella fase iniziale, che in quella finale. Questo chiama in causa necessariamente le realtà dell’aborto e dell’eutanasia, che ora vorremmo considerare insieme, pur essendo ovviamente diverse, perché ci interessa non tanto entrare nelle questioni delicate, anche dal punto di vista clinico, che pongono l’una e l’altra, quanto riflettere su cosa potrebbe/dovrebbe fare la Chiesa e soprattutto cosa si può chiedere all’autorità civile.

Dunque, pur nella drammaticità delle situazioni che ci si trova a vivere a livello personale, quando si ha una gravidanza che per vari motivi, più o meno validi (non stiamo qui ad indagare questo punto), non si vuole proseguire, o ci si trova in uno stato in cui la prosecuzione della vita appare non sopportabile e quindi si pensa sia più dignitoso concluderla, in una valutazione oggettiva della realtà il quadro è sufficientemente semplice, diremmo, con dei valori in gioco che sono chiari: c’è il valore/bene vita umana («La vita è sempre un bene»¹²), un valore che possiamo chiamare pienamente “laico”, umano, razionale, oggettivo, non disponibile, non manipolabile, non dipendente dall’opzione religiosa, filosofica, culturale, di nessuno¹³, e dall’altra parte c’è la libertà individuale, l’autonomia, l’auto determinazione, ecc., tutti beni rilevanti per la dignità e la realizzazione della persona, ma che non stanno da soli, devono essere sempre temperati con gli altri beni che sono in gioco nell’esistenza umana, a livello personale e sociale.

Il cristiano e la Chiesa sono ovviamente contrari, da sempre, all’aborto, come all’infanticidio (che erano praticato nell’impero romano quando si è diffuso il cristianesimo), all’eutanasia, come ad altre pratiche offensive della vita, dell’integrità fisica, della dignità della persona, sebbene su alcune realtà ci sia stata nella storia meno nettezza e fermezza nella prassi e nel magistero della Chiesa (pensiamo alla schiavitù, non di suo condannata nemmeno nel Nuovo

¹¹ Si veda soprattutto il saggio: G. ZAGREBELSKY, *Imparare democrazia*, Einaudi, Torino 2016.

¹² GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), n. 31, in EV 14/ n. 2267.

¹³ Per esempio, quando si dice: “Per i credenti (cristiani) la vita inizia con il concepimento”, si fa un’affermazione inconsistente, banale; infatti l’inizio della vita non dipende dall’opzione religiosa di chi la osserva, è un dato oggettivo, come la morte, la cui materialità non dipende dalla fede del moribondo.

Testamento, alla tortura, ecc.). Paolo VI ebbe modo di dire riguardo all'aborto che il pensiero della Chiesa è «immutato e immutabile» (quindi in relazione al passato e al futuro)¹⁴, come hanno ribadito diversi documenti magisteriali degli anni '70 e '80, gli anni della legalizzazione dell'aborto in diversi paesi occidentali, democratici (cosa più preoccupante di quanto era stato fatto nell'Urss di Lenin, primo Stato al mondo ad aver legalizzato l'aborto nel 1920, seguito dal Terzo Reich di Hitler nel 1933), fino ad arrivare ai pronunciamenti solenni, sebbene non di peso dogmatico, presenti in *Evangelium vitae* (nn. 57, 62, 65).

È possibile, lecito, persino doveroso, opporsi alla legittimazione civile, giuridica, di aborto ed eutanasia, nel nome non di una obbedienza da parte di tutti alla morale cristiana, ma della difesa di un valore eminentemente laico come la vita umana, oppure ci si deve rassegnare a ritirarsi nelle proprie posizioni, condivise (speriamo!) nella comunità cristiana, ma non comunicabili, perché il vero cittadino organico alla democrazia sarebbe solo chi fa professione di relativismo?

Ebbene, è nostra convinta opinione che tale relativismo non favorisce assolutamente la vera democrazia, perché eleva quelle che sono delle semplici procedure a valori, operando così uno scambio tra i beni/valori che lo Stato deve promuovere e le modalità tecniche con le quali ciò avviene. È come se nell'ambito della giustizia sociale, per esempio nei contratti di lavoro, si considerasse giusto un contratto semplicemente perché approvato dalle parti e firmato e condiviso, quando questo può avvenire pur essendo nella sostanza tale contratto anche gravemente ingiusto. In realtà, come ricorda lucidamente *Evangelium vitae* al n. 72 e anche *Centesimus annus* al n. 46, la democrazia per essere tale richiede un fondamento che non può essere dato dalle procedure, ma da beni/valori possibilmente condivisi che ne sono alla base e che vanno promossi e difesi e non soggetti alla logica della maggioranza, perché una maggioranza della popolazione può dare il suo consenso anche a ciò che è gravemente ingiusto, come la storia dimostra¹⁵. Infatti tale consenso su alcuni beni/valori non solo esiste già, ma è considerato a volte talmente non negoziabile che chi non vi si adegua è ritenuto *ipso facto* fondamentalista, pericoloso per la società democratica, reazionario (pensiamo al no al razzismo, alle differenze di genere, alle libertà individuali, ... realtà che a volte diventano così dogmatiche che assumono modalità ridicole nella loro attuazione, come l'imposizione delle cosiddette quote rosa affinché ci sia lo stesso numero di

¹⁴ Discorso ai partecipanti al XXIII congresso Unione Giuristi Cattolici Italiani (9 dicembre 1972); cf. https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1972/december/documents/hf_p-vi_spe_19721209_giuristi-cattolici.html (consultato il 15/03/24).

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus* (1° maggio 1991), n. 46; in EV 13/ n. 222: «Un'autentica democrazia è possibile solo in uno Stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana... Se non esiste nessuna verità ultima, la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere».

uomini e donne per esempio nelle liste elettorali, piuttosto che puntare sulla capacità e sul merito, ecc.). Anche beni/valori di minore rilevanza, si direbbe di “seconda generazione”, almeno a giudizio di chi scrive, stanno diventando fondamentali e assolutamente non discutibili, tutti devono farli propri, come il rispetto degli animali, dell’ambiente, il linguaggio cosiddetto inclusivo (cioè, in pratica neutro, asettico) e altri di questo tenore.

Tornando, per concludere questo punto, ad aborto ed eutanasia, che fare? Pensiamo convintamente che il cristiano e la Chiesa debbano avere il coraggio non solo di annunciare e difendere e promuovere il valore vita umana, non solo annunciare il Vangelo della vita, non solo combattere al proprio interno tali pratiche, così che nessun cristiano vi faccia ricorso, ma anche denunciare l’ingiustizia umana, sociale, giuridica, delle leggi che le hanno legalizzate e quindi rese “buone”, purché effettuate secondo quanto prevede la legge stessa. Tale denuncia non è assolutamente una imposizione di una morale di qualcuno a tutti, non è un’ingerenza nei confronti dello Stato (come spesso si dice in questi casi nel mondo “laico”), non è una pretesa di manipolazione culturale e morale della società, ma difesa della vita umana, un bene/valore che non può essere a disposizione di qualcun altro, non può essere soggetto all’arbitrio della maggioranza. Così facendo, la Chiesa non solo non fa nulla di impertinente (in senso letterale), ma addirittura rende un servizio alla società, perché le ricorda che una vera giustizia richiede il rispetto di valori fondamentali, la vita anzitutto, e assolutamente non può dare a qualcuno, sia pure con l’appoggio della legge, potere di decidere della vita e della morte degli altri.

Si potrebbe pensare che non ci sia nulla di sostanzialmente nuovo in quanto detto, rispetto ai vari pronunciamenti del magistero della Chiesa, e nei contenuti è certamente così. Però chi scrive avverte un clima di una certa confusione e disorientamento nella comunità cristiana, come se certi valori, con il conseguente rifiuto di ciò che si pone come loro violazione, siano sì da professare “ufficialmente”, diciamo così, senza che però ci sia una vera convinzione e soprattutto il coraggio di non accodarsi alla cultura dominante.

Un secondo ambito di testimonianza/conflitto, più delicato, è quello relativo all’amore umano, nelle sue varie forme, fino alla relazione tra persone dello stesso sesso.

Qui entriamo nel mondo dell’identità sessuale, della fluidità di genere (oggi così di moda, anche nel linguaggio), del tentativo di superamento della logica binaria nella sessualità, percepita come una gabbia “borghese” (si sarebbe detto qualche decennio fa), della differenziazione tra genere e sesso, della famiglia non più a base biologica, per cui padre/madre non è chi ha concepito e generato un figlio e poi lo fa crescere, ma chi dà affetto/amore. Tutto un mondo complesso, evidentemente, che chiama in causa tanti aspetti, a partire dalla realtà biologico/genetica, per giungere alle questioni culturali, ai ruoli di uomo e donna nella famiglia e nella società, alle questioni politiche ed anche economiche, come la parità dei salari, ecc.

Un mondo complesso, che però sembra si voglia percepire, raccontare, proporre, in modo semplicistico, superficiale, banale, all'insegna di una sostanziale mitizzazione del libero arbitrio esteso non solo alle azioni, alle scelte, ma persino alla propria identità, per cui si considera come spazio personale sacro quello che la persona è e decide di essere, semplicemente da ratificare, anche in senso giuridico.

In nome della vera libertà, idolo sommo della modernità, ognuno deve poter essere e voler essere quello che vuole, senza che nessuno abbia il diritto di intervenire; anzi, la società deve accettare (altrimenti si discrimina) e lo Stato regolamentare ogni desiderio soggettivo. È ciò che alcuni chiamano il passaggio dai desideri/capricci ai diritti (Diego Fusaro)¹⁶, ciò che anche Benedetto XVI evidenziava, affermando: «Si va costituendo una dittatura del relativismo, che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie»¹⁷.

Così oggi l'uomo contemporaneo (in questo contesto non bisognerebbe dire uomo per intendere tutti, ma uomo e donna, però anche questo sarebbe limitante, perché appunto si vorrebbe superare lo schema binario, quindi si dovrebbe dire qualcosa tipo: l'essere della specie *homo sapiens sapiens*... almeno il latino "homo" non sarà contestato!) vuole far credere a tutti che la vera e giusta e soprattutto liberante percezione che si deve avere prima di se stessi, quindi degli altri, è più o meno questa: si nasce con un certo sesso, non necessariamente ben definito (a proposito, si nasce non per propria volontà, ma di qualcun altro: almeno questo bisogna concederlo alla volontà di potenza del singolo, che non può tutto), si cresce in un certo modo, essendo educati nel modo più neutro possibile, quanto a valori religiosi, culturali, tradizioni, ecc.; già nella pubertà si può decidere se essere uomo o donna, non per forza in modo definitivo, così come se essere etero- o omo- o bi- (sessuale), o un po' di tutto questo o altre varianti; si possono avere relazioni con persone dello stesso sesso o di sesso opposto o entrambi, ci si può sposare con chi si vuole, non certo in forma definitiva, e avere figli (solo se lo si vuole veramente) dal proprio partner o da altri (maternità surrogata), e così via tutta la vita in un permanente gioco con la propria identità, fino alla morte che, se vuole essere il trionfo di una vita passata nell'adorazione della libertà, non può che essere scelta, e non subita.

Questa può apparire una caricatura con tinte forti della realtà, ma fino ad un certo punto: sebbene una minoranza di popolazione condivida di fatto questo

¹⁶ Cf. <https://www.filosofico.net/diegofusaro/> (consultato il 15/03/24); su quella che qualcuno chiama la "dittatura dei desideri" si può vedere: E. CAPOZZI, *Politicamente corretto. Storia di un'ideologia*, Marsilio, Venezia 2018 (spec. cap. 3); ID., *L'autodistruzione dell'Occidente. Dall'umanesimo cristiano alla dittatura del relativismo*, Historica edizioni, Roma-Cesena 2021 (spec. cap. 6).

¹⁷ Omelia Missa pro eligendo pontifice (18 aprile 2005), in EV 23/ n. 619; del card. Ratzinger interessante a questo proposito: M. PERA - J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004. Cf. anche M. SEEWALD (ed.), *Una fede senza verità? Teologia e Chiesa alla prova del relativismo*, Queriniana, Brescia 2023.

approccio e questi ideali, tuttavia nell'opinione pubblica, nei mass media, nella cultura dominante, sembrano molto più presenti di quanto siano in verità. In pratica, l'uomo contemporaneo percepisce tutto ciò che è dato (la natura di cui sopra) come un limite, una gabbia, una costrizione, un elemento brutto che è lì, ma si può modificare a piacimento, perché non è nella verità di sé che si trova la piena realizzazione per la persona, ma nella libertà, dimenticando che, se ciò che è scelto vale solo perché è scelto liberamente, niente è scelto perché vale oggettivamente¹⁸. Tutto questo nella pretesa che ogni scelta individuale trovi anche una qualche forma di regolamentazione giuridica, nel nome ovviamente dei cosiddetti diritti civili (lèggi: capricci). “Io sono ciò che voglio essere e tu, società, tu, Stato, devi riconoscermi così come sono e ratificare la mia condizione, altrimenti mi discrimini”: questo potrebbe essere, estremizzando, ma non troppo, lo slogan della post post-modernità¹⁹.

Chi scrive pensa che sia in atto un nefasto tentativo di operare una vera ingegneria sull'essere umano, al fine di modificarlo strutturalmente, un'ingegneria molto più pericolosa di quanto si possa fare a livello genetico, fisico, chimico, ecc., perché si vuole manipolare la stessa persona umana, in uno degli elementi costitutivi, non accessori, della sua identità, cioè l'identità sessuale, la struttura binaria maschio/femmina, la reciprocità tra i sessi. Per chi crede nel Dio di Gesù Cristo, il Dio che è relazione, amore dato, ricevuto, condiviso (“Amante, Amato, Amore”, diceva s. Agostino parlando della Trinità), identità nella reciprocità delle Persone divine, unità di amore senza confusione, ebbene, per chi crede in questo Dio, intaccare così alla radice la persona umana, creata ad immagine e somiglianza del Creatore, non può non ferire anche Dio stesso. Per questo non è una demonizzazione considerare ciò come un tentativo veramente maligno, perché sin dal primo momento in cui viene presentato nella Scrittura il diavolo ha indotto Adamo ed Eva a non fidarsi di Dio e disobbedire a Lui, insinuando nel loro cuore una falsa immagine di Dio. Ora il percorso è inverso ma con lo stesso fine: snaturare la creatura e quindi distorcere il Creatore²⁰.

Cosa comporta tutto questo per la testimonianza che deve rendere il cristiano? Come e in che senso deve sentirsi provocato, come singolo e come comunità,

¹⁸ M. REGINI, *Vivere in Cristo. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2018, p. 147: «Una libertà per la quale tutto è intercambiabile, davanti a cui tutto si appiattisce, è una libertà non sollecitata e vincolata da niente umanamente valido. Fare della scelta il valore della libertà significa votarla al vuoto dell'indifferenza: “quando tutto ha valore solo perché è scelto, nulla è scelto perché ha valore”» (citando L. Alici).

¹⁹ Forse ha poco successo, nel mondo di queste ideologie, ricordare come invece il primo passo per un vero e stabile benessere interiore, anche psicologico, è accettare se stessi con i propri limiti strutturali e storici, diciamo così, riconciliarsi con la propria storia, accogliersi come si è, e dentro la propria realtà limitata (non malgrado essa) esercitare il proprio spazio di libertà, che sarà sempre condizionata, storica, mai assoluta.

²⁰ Sulla pervasività della ideologia detta del gender si può vedere: G. MEOTTI, *Gender. Il sesso degli angeli e l'oblio dell'Occidente*, Liberilibri, Macerata 2023.

a dare una risposta? Il quadro è più complesso, articolato, dai contorni meno definiti, rispetto a quello precedente, dove era chiamato in causa il bene/valore vita umana. Qui come si può intuire da quanto abbiamo presentato ci troviamo di fronte a tante possibili derive antropologiche, culturali, morali, anche giuridiche.

Prendiamo come esempio la realtà forse di maggior rilievo anche sociale ed ecclesiale, cioè l'unione tra persone dello stesso sesso, fino ad una possibile regolamentazione e quasi equiparazione al matrimonio.

Dovrebbe essere sufficientemente chiaro e patrimonio comune e condiviso nella comunità cristiana (anche se probabilmente non è così, almeno non è scontato) che la relazione affettiva e sessuale, fino alla coabitazione *ad instar matrimonii*, tra due persone dello stesso sesso non è prevista, diciamo così, nel disegno creativo di Dio. La Sacra Scrittura è molto netta nei confronti dell'omosessualità (anche se oggi giustamente distinguiamo tra orientamento o tendenza omosessuale e atti omosessuali), non lascia spazio al dubbio, basti considerare il passaggio neotestamentario forse più famoso e più duro, quello di s. Paolo ai Romani (1,26-27): «Per questo Dio li (= i pagani, N.d.A.) ha abbandonati a passioni infami; le loro donne hanno cambiato i rapporti naturali in rapporti contro natura. Egualmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna, si sono accesi di passione gli uni per gli altri, commettendo atti ignominiosi uomini con uomini, ricevendo così in se stessi la punizione che s'addiceva al loro traviamiento».

Ovviamente siamo consapevoli del fatto che non si possono prendere un paio di versetti della Bibbia e da qui ricavarne un messaggio globale, ma crediamo che sia sufficientemente noto e provato il fatto che nella rivelazione biblica l'omosessualità è severamente giudicata e riprovata, come anche nella tradizione della Chiesa, in certi momenti storici anche in modo eccessivo. Ma non vogliamo dilungarci su questo, ci basti questo accenno, perché vorremmo concentrarci sull'oggi e sul *focus* di questo articolo.

Dunque, gli atti omosessuali sono certamente condannati dalla Sacra Scrittura, dal magistero, dalla morale cristiana. Diverso, come si diceva, è il discorso relativo alla tendenza o orientamento omosessuale (non tutti considerano questi due termini equivalenti, ma li prendiamo come tali), che in se stessa non è peccaminosa, è qualcosa che la persona crescendo scopre in se stessa e con cui fare i conti, nel senso che se si è credenti e si vuole essere fedeli alla legge di Dio, ci si deve astenere da rapporti sessuali con persone dello stesso sesso, come una persona eterosessuale deve astenersi da rapporti sessuali fuori dal matrimonio, perché anch'essi peccaminosi.

Facciamo notare, di passaggio, un diverso modo di vedere le cose tra quanto appena scritto e come si vorrebbe intendere oggi l'omosessualità, almeno nella narrazione dominante: infatti si diceva che la persona crescendo può "scoprire" in sé il suo orientamento omosessuale, perché in effetti così avviene. Invece oggi, nella linea della totale manipolabilità dell'uomo di cui abbiamo detto, si vorrebbe far credere che non sia così, che la persona è come un dato brutto, anche

dal punto di vista sessuale, neutro, aperto a tutte le possibilità, finché non viene investito dalla libertà personale che decide di volta in volta, non necessariamente in modo definitivo, chi e cosa si vuole/vorrebbe essere. Un tale modo di intendere l'*humanum* sminuisce il significato antropologico della sessualità, che invece di essere un elemento che entra nell'identità della persona e segna tutte le fibre e le cellule dell'essere, non solo evidentemente gli organi genitali, finisce per essere quasi qualcosa di esterno a sé, da prendere o lasciare a capriccio.

Dunque la persona che avverte in sé la tendenza all'attrazione verso persone dello stesso sesso e vuole mantenersi nella fedeltà a Dio e alla sua legge è chiamata alla castità: un'esigenza dura, una croce, ma non si fa un servizio alle persone adattando alle possibilità del singolo quanto è richiesto, come conseguenza di un'opzione di fede. No al giudizio, sì all'accoglienza, "legge della gradualità" certamente²¹, ma anche ricordare e annunciare "la misura alta della vita cristiana"²², la vocazione alla santità, che è affascinante, liberante, ma anche esigente, per tutti, certamente non solo per le persone con tendenza omosessuale.

Ma nella società non ci sono solo i credenti cristiani, ci sono tante altre persone non credenti o credenti di altre religioni, ognuno ha diritto di regolarsi nella sua vita privata, soprattutto nell'ambito affettivo e sessuale, secondo le sue convinzioni e valori, ed è sacrosanto che sia così, come abbiamo detto non si legifera sugli affetti, sul cuore, sui sentimenti.

Tuttavia il momento nevralgico si ha quando una coppia omosessuale chiede (o pretende) un riconoscimento giuridico in quanto coppia, alla pari o quasi del matrimonio tra uomo e donna. In genere in questi casi, almeno in Italia, ci si rifugia, diciamo così, da parte del mondo cattolico, ma anche da parte della politica, in quanto stabilito dalla Costituzione, che all'art. 29 così statuisce: «La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio. Il matrimonio è ordinato sull'eguaglianza morale e giuridica dei coniugi, con i limiti stabiliti dalla legge a garanzia dell'unità familiare»²³. Non si dice che il matrimonio è quello tra uomo e donna, ma va da sé da tutto il contesto, da tutto il dibattito che ha preceduto l'approvazione della Carta: non c'erano altre idee di matrimonio tra i padri costituenti.

Si diceva che ci si rifugia in questo articolo, non perché non sia valido o importante o sostenibile, ma perché riferirsi alla Costituzione del 1948 è un modo per evitare di rispondere oggi alla nuova domanda che è posta: le coppie formate da due persone dello stesso sesso possono avere un riconoscimento giuridico come quelle formate da uomo e donna? Se così fosse (o è già) cosa dovrebbe fare la comunità cristiana? Accettare passivamente e un po' supina-

²¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), n. 34, in EV 7/ n. 1632.

²² Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), n. 31, in EV 20/ n. 64.

²³ Cf. https://www.quirinale.it/allegati_statici/costituzione/costituzione.pdf (consultato il 15/03/24).

mente? Respingere perché si ratifica l'immoralità? Contestare l'equiparazione tra matrimonio omo- ed etero- sessuale perché oggettivamente, razionalmente, antropologicamente, diversi, non sovrapponibili?

L'opinione di chi scrive è secondo l'ultima domanda appena esposta, cerchiamo di vedere perché e come questo non rappresenti una imposizione di una morale religiosa a tutti, come se si volesse che l'istituzione pubblica sia cristiana e privilegi la cultura cristiana.

Interrogiamoci un momento sulla realtà del matrimonio: come mai in pressoché tutte le culture, religioni, tradizioni, esso è stato oggetto di ritualità e di rilevanza oltre che per gli sposi e le famiglie, anche per la società e per gli ordinamenti giuridici? Come mai i legislatori da tempo immemore in tutte le società hanno ritenuto di dover regolamentare anche giuridicamente l'istituto del matrimonio?

Qui non è in gioco assolutamente l'affetto tra due persone, la genuinità del loro amore, non c'entra (quasi) nulla il sentimento: non si legifera sugli affetti, sul cuore. Nessuna società, nessun regime, nessuna cultura ha sentito il bisogno e l'opportunità di regolamentare l'affetto tra due amici, per esempio, tra due vedove che si vogliono bene e per dividere le spese condividono l'appartamento, tra due conoscenti o compagni di scuola o colleghi di lavoro o di sport... a nessuno (crediamo) sia mai venuto in mente.

Allora perché il matrimonio sì? Perché dall'unione tra uomo e donna, un'unione caratterizzata dalla coabitazione, scaturiscono, per i coniugi, ma anche per la società, nuovi rapporti giuridici, primo fra tutti quello riguardante i figli (che possono anche non esserci, ma normalmente ci sono): chi ha autorità sui figli? Fino a che punto e fino a che età? Come devono comportarsi i figli verso i genitori e viceversa? Chi è l'erede del marito, alla sua morte, o della moglie, e di entrambi i genitori alla loro morte? Queste, e altre questioni, hanno portato tutte le società a regolare il matrimonio non tanto perché evento in sé significativo per la vita delle persone, quanto perché altrimenti si andrebbe verso un quasi totale caos, un continuo ricorso al giudice, un continuo bisogno di intervento da parte dell'autorità pubblica per chiarire, mai in modo definitivo, le situazioni conflittuali.

In modo più netto e forse un po' brutale: il matrimonio ha una rilevanza giuridica perché da esso vengono i figli, altrimenti una semplice unione affettiva tra due persone (dello stesso sesso o di sesso diverso) potrebbe essere regolata in modo semplice solo negli aspetti che lo richiedono, come l'eredità, la reversibilità della pensione, ecc. Ebbene, l'unione tra due persone dello stesso sesso è sterile di suo, nessuna ingegneria potrà cambiare questo dato di fatto, nessun uso ipertrofico della libertà umana potrà superare questo limite naturale. Infatti i tentativi di aggirare questo impedimento, come utero in affitto, maternità surrogata, o la donna di una coppia di lesbiche che si fa fecondare dal seme di un donatore, sono tutte caricature della paternità e maternità, non solo immorali per il cristiano, ma peggio ancora umilianti, degradanti per l'*humanum* delle persone coinvolte.

L'unione tra due persone dello stesso sesso non potrà mai essere, di per sé, equiparabile a quella tra due persone eterosessuali, ripetiamo, prima di tutto non quanto alla sincerità dell'affetto (non si giudica il cuore), o all'aspetto morale, ma fondamentalmente sul piano strettamente antropologico-relazionale.

Pertanto, è nostra convinta opinione che i cristiani e la Chiesa debbano e possano opporsi alla legalizzazione delle unioni omosessuali, senza che questo comporti né una violazione dei diritti individuali di nessuno, né una discriminazione, né una imposizione a tutta la società di una opzione religiosa/morale di parte. Si tratta di riconoscere, come abbiamo tentato di mostrare, che siamo di fronte a realtà diverse, che solo l'ideologia e la lobby omosessualista agguerrita degli ultimi decenni ha voluto presentare come invece del tutto assimilabili, sempre nel nome dei diritti civili, della non discriminazione, dell'inclusione, ecc.

Forse non ci sarebbe bisogno di aggiungere altro, almeno dal mio punto di vista, ma pensiamo che sia necessaria almeno un'altra riflessione di chiarimento. Sentiamo infatti che nella Chiesa, tra i cristiani, c'è abbastanza (o molta) confusione in questo ambito, molto disorientamento, in parte per mancanza di un insegnamento chiaro e di posizioni coraggiose, in parte anche perché si confonde la dottrina con la parenesi, l'errante con l'errore, il giudizio oggettivo con l'accoglienza delle persone.

Cosa si intende dire? L'enfasi posta in questi ultimi anni, con il pontificato di papa Francesco soprattutto, su alcuni aspetti della vita cristiana, come la misericordia, l'accoglienza, la chiesa che è per tutti e non deve respingere nessuno, ecc., ha indotto a pensare, in modo un po' semplicistico e superficiale, che in fondo "va tutto bene", che Dio è Padre e quindi accoglie tutti, che ci si debba astenere da qualsiasi valutazione o giudizio morale perché solo Dio giudica e quindi a noi sta solo avere misericordia e annunciare il suo amore, ecc. Alla fine, può sembrare che anche le forme di relazione tra due persone non buone secondo la morale cristiana, come divorziati risposati, unioni omosessuali, ecc., possano o debbano essere accettate, sebbene non equivalenti al matrimonio unico e indissolubile tra uomo e donna, tuttavia come realtà umane dove, se chi vi è coinvolto ha buone intenzioni, sincerità di cuore, spirito di preghiera, si possa vivere sostanzialmente da buoni cristiani²⁴.

²⁴ Non crediamo scevra da responsabilità per la confusione che si può creare nel popolo di Dio anche la recente Istruzione *Fiducia supplicans*, del Dicastero per la Dottrina della Fede, dove per es. al n. 31 si afferma: «Nell'orizzonte qui delineato si colloca la possibilità di benedizioni di coppie in situazioni irregolari e di coppie dello stesso sesso, la cui forma non deve trovare alcuna fissazione rituale da parte delle autorità ecclesiali, allo scopo di non produrre una confusione con la benedizione propria del sacramento del matrimonio ... Queste forme di benedizione esprimono una supplica a Dio perché conceda quegli aiuti che provengono dagli impulsi del suo Spirito affinché le umane relazioni possano maturare e crescere nella fedeltà al messaggio del Vangelo, *liberarsi dalle loro imperfezioni e fragilità ed esprimersi nella dimensione sempre più grande dell'amore divino*» (cf. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/12/18/0901/01963.html>; consultato il 15/03/24). Quali sarebbero le imperfezioni da cui liberarsi nel caso di coppie dello

Ecco, in questo contesto di confusione e disorientamento, di sovrapposizione di piani diversi, oggettivo e soggettivo, dottrinale e pastorale, crediamo che sia giusto, doveroso e, ancora una volta, perfettamente “laico” come atteggiamento, perché razionale, ispirato all’*humanum*, respingere tutto ciò che si pone come manipolazione dell’essere umano, contestarne le possibili ratifiche giuridiche, riaffermare il primato della persona nei suoi costitutivi fondamentali, senza scadere in quella fluidità che ricorda la società liquida di Z. Bauman²⁵, dove tutto è indistinto, confuso, neutro, appiattito, in pratica senza valore.

4. Conclusione

«In realtà, i criteri di giudizio e di scelta assunti dagli stessi credenti si presentano spesso, nel contesto di una cultura ampiamente scristianizzata, estranei o persino contrapposti a quelli del Vangelo. Urge allora che i cristiani riscoprano la novità della loro fede e la sua forza di giudizio di fronte alla cultura dominante e invadente»: così affermava la *Veritatis splendor* poco più di 30 anni fa (n. 88). Questo contributo vuole collocarsi nella linea del bisogno di recuperare, e da parte del singolo cristiano, e da parte di tutta la comunità, il coraggio della testimonianza che scaturisce dalla fede, un testimonianza che, se da un lato significa coerenza con il proprio credo e consapevolezza che l’essere cristiani non può essere relegato all’ambito privato, né edulcorato in forme di buonismo generico e insignificante, dall’altro diventa un vero servizio che si rende al mondo, perché nella difesa e promozione dell’*humanum* e delle sue relazioni si gioca anche il presente e il futuro della società.

Roberto Tamanti
Viale L. Merello, 1
09123 Cagliari (CA)
rtamanti@gmail.com

Parole chiave

Natura, libertà, relativismo, diritti, democrazia, omosessualità.

Keywords

Nature, freedom, relativism, rights, democracy, homosexuality.

stesso sesso, se non astenersi dai rapporti sessuali o, meglio ancora, troncane la relazione stessa? Quale sarebbe la dimensione sempre più grande dell’amore divino con cui esprimersi?

²⁵ Cf. Z. BAUMAN, *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari 2006; Id., *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2008; Id., *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2011.

**LINGUAGGIO, COMUNICAZIONE E ANNUNCIO.
LA SFIDA DELLA POSTMODERNITÀ
ALLA COMUNICAZIONE DELLA FEDE¹**

**LANGUAGE, COMMUNICATION AND ANNOUNCEMENT.
THE CHALLENGE OF POSTMODERNITY
TO COMMUNICATION OF FAITH**

Gaetano Tortorella*

Abstract

The perception that postmodernity is a time of rapid and sudden transitions and transformations is not a simple cliché. We are faced with a profound epistemic change that requires, even in the context of the proclamation of the faith, an awareness and a linguistic and communicative competence, to reduce, control or adjust the inevitable friction of the language, which necessarily arises between different cultural categories. It has always been the task of theology to lead the narrative of revelation back to a culturally adequate speakability; particularly in this time, where it is not enough to update the lexicon, but it is always necessary to grasp the categories of understanding. The human sciences also urge us to think about the proclamation of the faith starting from the multiple communication channels, including the relationship as a form of language. It is ultimately a matter of taking up the positive challenge that comes from postmodernity.

* * *

La percezione che la postmodernità sia un tempo di passaggi e trasformazioni veloci e repentine non è un semplice luogo comune. Siamo di fron-

* Docente di Teologia morale presso l'Istituto teologico Marchigiano e l'Istituto superiore di Scienze religiose Marchigiano.

¹ Il presente articolo rimanda al più ampio studio di cui in questa sede si riporta, rivisto e adattato, una parte del contenuto: G. TORTORELLA, *Linguaggio religioso e linguaggio teologico. Raccontare l'invisibile a partire dal contesto giovanile*, Thesis ad Doctoratum in S. Theologia cum specializzazione de Matrimonio et Familia. Pontificium Institutum Theologicum Ioannes Paulus II pro Scientiis de Matrimonio et Familia, Pontificia Universitas Lateranensis, Independently published, Roma 2020.

te ad un profondo cambiamento epistemico che richiede, anche nel contesto dell'annuncio della fede, una consapevolezza e una competenza linguistica e comunicativa, per ridurre, controllare o adeguare l'immane attrito della lingua, che necessariamente si genera tra categorie culturali differenti. Da sempre compito della teologia è dunque ricondurre la narrazione della rivelazione ad una dicibilità culturalmente adeguata; in particolare in questo tempo, dove non è sufficiente aggiornare il lessico, ma occorre sempre cogliere le categorie di comprensione. Le scienze umane spingono inoltre a pensare l'annuncio della fede a partire dai molteplici canali comunicativi includendo la relazione come forma del linguaggio. Si tratta in definitiva di cogliere la sfida positiva che deriva dalla postmodernità.

«Il mistero del farsi del linguaggio
e quello del farsi dell'uomo
sono una cosa sola»².

Linguaggio e comunicazione sono due aspetti tra loro fortemente correlati all'interno della medesima realtà dialogica dell'esistenza. L'uno non sussiste senza l'altro, eppure, per chiarezza, occorre affrontarli separatamente per poter descrivere alcune delle dinamiche del linguaggio e della comunicazione che maggiormente possono illuminare la questione del linguaggio dell'invisibile³. In questo contributo non poniamo la questione teologica circa la dicibilità di Dio, quanto, piuttosto, osservare il discorso su Dio dal punto di vista del linguaggio e della comunicazione, nel contesto della postmodernità, attraverso la lettura del fenomeno del linguaggio, ricorrendo all'orizzonte epistemologico degli studi specifici di linguistica e psicologia della comunicazione.

Del complesso mondo del linguaggio e della comunicazione ci limiteremo qui ad osservare alcune questioni fondamentali, nella prospettiva di una più adeguata comprensione della questione dell'annuncio in contesto postsecolare.

1. Linguaggio e parola

È opportuno notare come, da diverse prospettive, uno dei nuclei fondamentali del pensiero del '900 riguardi la centralità del linguaggio⁴.

² M. BUBER, *La parola che viene detta*, trad. it. N. Bombaci, PFTS University Press, Cagliari 2015, p. 31.

³ Si può qui intendere il linguaggio dell'invisibile, come linguaggio della trascendenza, un dire che rimanda a Dio, pur non potendone esprimere compiutamente qualcosa della sua identità. Su questo aspetto cfr. M. PANGALLO, *Il linguaggio oltre le cose. Dio oltre il linguaggio*, in «Doctor communis» 2 (1997), pp. 112-131.

⁴ Sul linguaggio cfr. in particolare: Cfr. C. HUBER, *...e la parola si fece carne. Filosofia del linguaggio*, PUG, Roma 2001, pp. 25-31. È di questa opinione anche Patrizia Manganaro, che afferma:

La filosofia ha sempre saputo che fra noi e il mondo si frappone il linguaggio, uno schermo traslucido di cui molto spesso ci dimentichiamo. Uno schermo che altera i contorni di ciò che percepiamo. Ma la scoperta del fatto del linguaggio implica una consapevolezza ulteriore, e ben più radicale. La scoperta che noi, gli animali che parlano, *siamo* quello schermo. Finché si crede che il linguaggio sia soltanto uno schermo si può, almeno in linea di principio, provare a farne a meno. Se, ad esempio, paragoniamo il linguaggio ad un paio di occhiali, possiamo immaginare di toglierceli da sopra il naso e davanti agli occhi, in modo da *vedere* finalmente il mondo così com'è. La scoperta filosofica del '900 è stata invece la scoperta che noi coincidiamo con il linguaggio. *Homo sapiens* significa letteralmente *Homo loquens*. Se ci potessimo togliere quegli occhiali saremmo ciechi, non vedremmo nulla⁵.

L'acquisizione che deriva da questa centralità del linguaggio è che «gli esseri umani non solo comunicano attraverso le parole, come si è più o meno sempre *creduto* di sapere, bensì che *pensano* nelle parole della loro lingua»⁶.

Con Ferdinand de Saussure (1857-1913) si supera anzitutto l'idea che il linguaggio possa essere la rappresentazione di un pensiero che esiste in sé e che i concetti preesistano in modo chiaro e netto prima di essere connotati dalla parola:

Preso in se stesso, il pensiero è come una nebulosa in cui niente è necessariamente delimitato. Non vi sono idee prestabilite, e niente è distinto prima dell'apparizione della lingua. Di fronte a questo reame fluttuante, i suoni offrono forse di per se stessi delle entità circoscritte in anticipo? Niente affatto. La sostanza fonica non è né più fissa né più rigida; non è un calco di cui il pensiero debba necessariamente sposare le forme, ma una materia plastica che si divide a sua volta in parti distinte per fornire i significanti di cui il pensiero ha bisogno⁷.

«Nella filosofia del Novecento, il linguaggio (*lógos*) rappresenta ciò che la ragione e/o il pensiero (*lógos*) significarono per la filosofia classica, tradizionale. Noi pensiamo parlando: l'attenzione è spostata dal pensiero al linguaggio che lo esprime. La dimensione è intersoggettiva, dialogica, relazionale, sociale, pubblica. Ma parliamo anche quando pensiamo nell'intimo di noi stessi: qui si schiude l'interiorità» (P. MANGANARO, *Linguaggio e rivelazione. Per una filosofia dell'esperienza religiosa*, in «Aquinas» 2 (2002) pp. 189-199, 191).

⁵ F. CIMATTI, *Verso il reale. Lacan e Baudrillard*, in «Lo sguardo. Rivista di filosofia» p. 23 (2017), pp. 177-192, pp. 177-178.

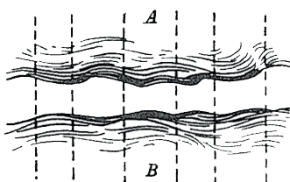
⁶ CIMATTI, *Verso il reale*, cit., p. 180.

⁷ F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, *Corso di linguistica generale*, Introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro, Laterza, Bari 2005, p. 136. L'opera viene pubblicata postuma nel 1916 dagli allievi di Saussure, Charles Bally e Albert Sechehayé, a cui si deve la preziosa raccolta delle lezioni di linguistica generale che vengono svolte dal 1906 al 1911 all'Università di Ginevra (cfr. C. BALLY - A. SECHEHAYÉ, *Prefazione alla prima edizione*, in DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, cit., 3-6). Per una comprensione attenta e ampia del testo di Saussure si rimanda a T. DE MAURO, *Introduzione alla semantica*, Laterza, Bari 1971².

In questo senso è possibile affermare che non si dà un pensiero teologico separato da un linguaggio culturalmente connotato che sia capace di mediarlo. Quello che la fenomenologia religiosa descrive come sentimento del mistero tremendo e fascinoso percepito dall'uomo, dal punto di vista della linguistica, Saussure lo rappresenta come «una nebulosa in cui niente è necessariamente delimitato», un «reame fluttuante», una «materia plastica»⁸. Le trasformazioni culturali, talvolta veri salti epistemici, ci chiedono di trovare parole per dire l'invisibile che immancabilmente trova in mille rivoli simbolici, quei canali espressivi da leggere e interpretare.

Un secondo aspetto che Saussure sottolinea è legato al fatto che:

Noi possiamo dunque rappresentarci il fatto linguistico nel suo insieme, e cioè possiamo rappresentarci la lingua, come una serie di suddivisioni contigue proiettate, nel medesimo tempo, sia sul piano indefinito delle idee confuse (*A*) sia su quello non meno indeterminato dei suoni (*B*). È quel che si può rappresentare molto approssimativamente con lo schema seguente:



Il ruolo caratteristico della lingua di fronte al pensiero non è creare un mezzo fisico materiale per l'espressione delle idee, ma servire da intermediario tra pensiero e suono, in condizioni tali che la loro unione sbocchi necessariamente in delimitazioni reciproche di unità. Il pensiero, caotico per sua natura, è forzato a precisarsi, decomponendosi. Non vi è dunque né materializzazione dei pensieri, né spiritualizzazione dei suoni, ma si tratta del fatto, in qualche misura misterioso, per cui il "pensiero-suono" implica divisioni e per cui la lingua elabora le sue unità costituendosi tra due masse amorfe⁹.

Qui Saussure ci offre un'eccellente immagine di questa condizione indistinta del pensiero che viene rappresentata graficamente, a partire dagli schizzi ripresi a lezione dagli allievi del linguista e semiologo svizzero¹⁰. Il pensiero viene così *forzato* dalla parola e la lingua diviene l'*intermediario* tra pensiero e suono.

⁸ DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 136.

⁹ DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, cit., pp. 136-137.

¹⁰ Cfr. DE MAURO, *Introduzione*, in DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, cit., pp. V-XXXIX.

2. Dal linguaggio al pensiero dialogico: la relazione in questione

Aver superato la concezione tipicamente idealista di un linguaggio pensato come mero strumento connettivo tra soggetto e predicato, permette, come nel caso del pensiero ebraico del novecento, di recuperare la possibilità dialogica intersoggettiva¹¹. Come osservava Franz Rosenzweig in *La stella della redenzione*:

Il passaggio dall'io alla qualità, così come l'idealismo lo pone a proprio fondamento, è concepibile soltanto nel "puro pensiero", solo in un pensare estraneo al terreno naturale del linguaggio, che pensa opposizioni dialettiche. E siccome questo primo passaggio è decisivo anche per tutti i passaggi successivi, ne consegue che la differenza nei confronti del linguaggio, e del suo apparente "accordo" con il pensiero, rimane un'eredità permanente dell'idealismo e lo spinge sempre oltre il piano inclinato della sua logica "pura", estranea al linguaggio, alle spalle dell'umano¹².

Come fa notare Sergio Gaburro:

Nell'ottica di Rosenzweig il linguaggio, in quanto espressione del movimento e dell'evento, provvede [...] a creare il paesaggio grammaticale e non più logico, nel quale accade la comunicazione umana nella sua prospettiva dialogica, compresa quella fra Dio e uomo¹³.

Il superamento della pretesa della metafisica idealistica¹⁴, secondo cui «l'oggetto supremo del pensiero è il pensiero stesso» per cui «non c'è nulla di inaccessibile alla ragione» e, secondo la ragione, l'irrazionale «è soltanto un suo limite, non un aldilà»¹⁵, conduce nel cuore del pensiero dialogico dove il linguaggio e la grammatica, e non la logica, sono il movimento e l'evento «nel quale accade la comunicazione umana nella prospettiva dialogica, compresa quella tra Dio e uomo»¹⁶. La tentazione di rendere Dio una cosa, un'idea, un

¹¹ Cfr. S. GABURRO, *La rivelazione desacralizza il mondo. Linguaggio e rivelazione in Rosenzweig*, in «Lateranum» 2 (2019), pp. 283-316, 287.

¹² F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, trad. it. G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 145.

¹³ GABURRO, *La rivelazione desacralizza il mondo*, cit., p. 300.

¹⁴ Cfr. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit., pp. 138-149. Nella prospettiva di Rosenzweig la logica idealistica, che pone al centro l'idea di produzione, si contrappone alla logica della creazione, dove il mondo è solo un polo della idea di creazione, l'altro è Dio: «Nel nuovo concetto di esserci così concepito confluiscono tanto l'esserci del mondo che la potenza di Dio; entrambi sono "già-qui"; il mondo, sulla base della sua creaturalità, sulla base del suo sempre-nuovo poter-essere-ceato è già fatto; Dio, sulla base della sua eterna potenza creatrice, lo ha già creato e solo per questo esso è "qui" e si rinnova ogni mattina» (ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit., p. 135).

¹⁵ ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit., p. 148.

¹⁶ GABURRO, *La rivelazione desacralizza il mondo*, cit., p. 300.

oggetto del pensiero, in un contesto analogo, la tematizza bene Martin Buber, lì dove, nella terza parte del suo *Io e Tu*, applica il principio dialogico al rapporto dell'uomo con il Tu eterno¹⁷: «Che ci si rivolga a Dio con un egli o con un esso, si tratta sempre di un'allegoria. Ma se diciamo tu a Dio, allora l'intatta verità del mondo è fatta parola da un senso mortale»¹⁸.

In Buber il mondo della relazione¹⁹ si articola su tre ambiti: natura (κόσμος), uomo (ἄνθρωπος) ed essenze spirituali (λόγος):

Sono tre le sfere in cui si costruisce una relazione.

La prima è la vita con la natura, in cui la relazione si arresta alla soglia della parola.

La seconda è la vita con gli uomini, in cui la relazione diventa manifesta, in forma di parola.

La terza è la vita con le essenze spirituali, in cui la relazione è muta, ma creatrice di parola. In ogni sfera, in ogni atto di relazione, attraverso ogni cosa che ci si fa presente, lanciamo uno sguardo al margine del Tu eterno, in ognuna ve ne cogliamo il soffio, in ogni tu ci appelliamo al Tu eterno, in ogni sfera secondo il modo che le è proprio. Tutte le sfere sono racchiuse in lui, egli in nessuna.

Presenza che noi però possiamo a ognuna sottrarre. [...]

L'esigente silenzio della forma, l'amorevole linguaggio dell'uomo, il rilevante silenzio della creatura: sono tutti portali che conducono alla presenza della parola.

Ma quando l'incontro perfetto deve accadere i portali sono uniti nella porta della vita reale, e non sai più da quale sei entrato²⁰.

Soltanto la relazione Io-Tu permette, nella prospettiva buberiana, l'incontro personale con Dio²¹: «È quindi unicamente la relazione Io-Tu quella in cui possiamo incontrare Dio»²². Io-Tu e Io-Esso collaborano entrambe «alla costruzione dell'esistenza umana; si tratta soltanto di vedere quale delle due sia di volta in volta l'architetto e quale l'assistente»²³. Secondo questa prospettiva la dialogica Io-Tu è *architetto*, vale a dire progetta, offre un senso

¹⁷ Cfr. M. BUBER, *Io e Tu*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, 57-157, pp. 111-146.

¹⁸ BUBER, *Io e Tu*, cit., p. 131.

¹⁹ Martin Buber mette in contrapposizione le due possibilità dell'umano, il dialogo (*Zwiesprache* e non *Dialog*) e il monologo, a cui applica due movimenti fondamentali: «Il movimento dialogico fondamentale è il rivolgersi. [...] Il movimento fondamentale del monologo non è il distogliersi opposto al rivolgersi, ma è il ripiegamento» (M. BUBER, *Dialogo*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 183-225, 208-209).

²⁰ BUBER, *Io e Tu*, cit., pp. 132-133.

²¹ Cfr. BUBER, *L'eclissi di Dio*, cit., pp. 117-119.

²² BUBER, *L'eclissi di Dio*, cit., p. 118.

²³ BUBER, *L'eclissi di Dio*, cit., p. 118.

e una destinazione, articola lo spazio e il tempo all'interno di un significato, mentre la dialogica Io-Esso funge da *assistente*. In questo senso il linguaggio più adeguato per dire il Tu eterno è chiamarlo per nome, invocarlo, nel registro linguistico della preghiera nello spirito, secondo «una visione *che produce una forma*. Anche se noi [...] non vediamo mai Dio senza mondo, ma solo il mondo in Dio»²⁴. Questa forma «è anche mescolanza di tu ed esso»²⁵ perché nella fede e nel culto può diventare oggetto. Nel contesto attuale in cui la «disgregazione della parola è accaduta»²⁶, dove il linguaggio religioso riscontra il duplice rischio della soggettivizzazione e dell'oggettivizzazione:

Degenerazione delle religioni significa degenerazioni in esse della preghiera: in esse la potenza di relazione viene sempre più sommersa dall'oggettualità, diventa sempre più difficile dire tu con tutto il proprio essere indiviso, e alla fine l'uomo è costretto, per poter dire tu, a passare da una falsa sicurezza al rischio dell'infinito, dalla comunità – sovrastata solo ancora dalla cupola del tempio, ma non dal firmamento – all'estrema solitudine. Attribuire questa tendenza al “soggettivismo” significa misconoscerla profondamente: la vita al cospetto di Dio è la vita nell'unica realtà, nell'unica vera “oggettività”, e l'uomo che compie questo passaggio vuole trovare salvezza dall'oggettività apparente e illusoria in quell'oggettività che è veramente esistente, prima che l'oggettività apparente abbia confuso la sua verità. Il soggettivismo è la spiritualizzazione di Dio, l'oggettivismo ne è l'oggettivizzazione; l'uno falso insediamento, l'altro falsa liberazione, entrambi deviazioni dalla via della realtà, entrambi surrogati della realtà²⁷.

Le ricadute in teologia delle prospettive della filosofia dialogica non sono tardate e diversi autori hanno prestato attenzione al pensiero ebraico in relazione al linguaggio religioso²⁸.

Pensare il pensiero come *nebulosa* indistinta, come un «reame fluttuante»²⁹, che solo la lingua attraverso il suo uso possa andare a determinare, ha una notevole ricaduta sulla nostra osservazione dell'esperienza della narrazione del sacro, dell'esperienza di fede e della riflessione teologica. Come osserva Carlo Molari:

²⁴ BUBER, *Io e Tu*, cit., p. 145.

²⁵ BUBER, *Io e Tu*, cit., p. 145.

²⁶ BUBER, *Io e Tu*, cit., p. 145.

²⁷ BUBER, *Io e Tu*, cit., p. 145.

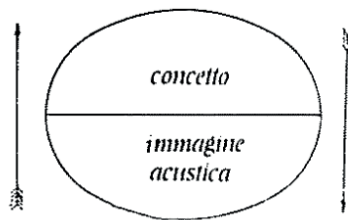
²⁸ Nel contesto della teologia cattolica e in riferimento con la fenomenologia filosofica del sacro, è di particolare interesse, a nostro parere, il pensiero teologico di Klaus Hemmerle. Dell'autore, oltre al più conosciuto K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, trad. it. T. Franzosi, Città Nuova, Roma 1996, si rimanda in modo particolare a K. HEMMERLE, *Il sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del sacro*, in ID., *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra teologia e filosofia*, Introduzione, traduzione e chiavi di lettura a cura di V. Gaudiano, Città Nuova, Roma 2018, pp. 60-185.

²⁹ DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 136.

È l'uso, quindi, cioè, la parola, o l'atto di funzione della lingua, a modificare la struttura linguistica. Ma tale modifica non è rivoluzionaria, essa tende infatti ad adeguare la lingua alle esigenze della sua funzione comunicativa e a coordinare tutti gli elementi della lingua in unità sistematica³⁰.

Il rapporto tra pensiero e fonazione è di fatto «un fenomeno interamente psichico»³¹ definito come *immagine acustica* a cui segue il processo fisiologico. Come osserva Saussure

Il segno linguistico unisce non una cosa e un nome, ma un concetto e un'immagine acustica. Quest'ultima non è il suono materiale, cosa puramente fisica, ma la traccia psichica di questo suono, la rappresentazione che ci viene data dalla testimonianza dei nostri sensi: essa è sensoriale, e se ci capita di chiamarla "materiale", ciò avviene solo in tal senso e in opposizione all'altro termine dell'associazione, il concetto, generalmente più astratto. [...] Il segno psichico è dunque un'entità psichica a due facce, che può essere rappresentata dalla seguente figura³²



Quanto l'osservazione di Saussure ci spinge a mettere a fuoco circa la dimensione psichica della parola e del linguaggio, tocca direttamente il linguaggio dell'invisibile che è chiamato a tener immancabilmente conto, per dirla con le sue categorie, della dimensione psichica che lega il concetto all'immagine acustica e che porta con sé una ineluttabile *traccia psichica*; ed è questa a determinare il peso umano del segno linguistico. Potremmo rintracciare all'interno di questo segno psichico la straordinaria potenza della parola capace di costruire significati, mondi, analogie, simboli, miti, narrazioni, giochi linguistici. Si tratta in definitiva di definire meglio, per quanto possibile, il concetto di Dio e la connessa traccia psichica postmoderna del discorso su Dio³³.

³⁰ C. MOLARI, *Linguaggio*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1985, pp. 778-814, 781.

³¹ DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 21.

³² DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 48.

³³ Sull'applicazione della semiotica e della pragmatica della comunicazione alla lettura dei testi biblici cfr., ad esempio, M. GRILLI, *Parola di Dio e linguaggio umano. Verso una pragmatica della comunicazione nei testi biblici*, in «Gregorianum» 3 (2013) pp. 525-547.

Tener presente le attuali trasformazioni della lingua è una questione complessa e stratificata. Come già aveva fatto notare Saussure:

uno stato di lingua non è un punto, ma è uno spazio di tempo più o men lungo durante il quale la somma delle modificazioni sopravvenuta è minima. Potrà essere uno spazio di dieci anni, di una generazione, di un secolo o anche più. Una lingua cambierà a malapena durante un lungo intervallo, e subirà poi delle trasformazioni considerevoli in qualche anno. Di due lingue coesistenti in un medesimo periodo l'una può evolversi molto, e l'altra per niente; in questo ultimo caso lo studio sarà necessariamente sincronico, nell'altro diacronico³⁴.

Così, come per le variazioni storico-politiche si parla di *epoche e periodi*, in linguistica si preferisce parlare di *stato della lingua*, evitando di intendere i bruschi cambiamenti caratteristici della storia³⁵.

Alla consapevolezza delle modificazioni del linguaggio spesso si aggiunge, come osservava Michel Foucault, la fatica di scorgere le cause:

A quale evento o a quale legge obbediscono quelle mutazioni che fanno sì che all'improvviso le cose non siano più percepite, descritte, enunciate, caratterizzate, classificate e sapute allo stesso modo, e che nell'interstizio delle parole o sotto la loro trasparenza, non siano più le ricchezze, gli esseri viventi, il discorso ad offrirsi al sapere, ma esseri radicalmente diversi?³⁶

Senza la pretesa di rispondere alla questione che qui si pone, rimane la consapevolezza di essere oggi esattamente nel cuore di questa mutazione profonda e silenziosa del linguaggio e del rapporto tra le parole e le cose, dove la metafisica dell'*adaequatio* risulta inefficace perché immersa nella condizione in cui non è possibile dire l'essere, ma per lo più raccontare fenomeni. In questa trasformazione, di cui le parole sono solo il segno acustico percepibile, il tacere del linguaggio comune del senso religioso è la risposta conseguente allo scarto che sussiste tra due linguaggi tra loro molto differenti e che spesso, paradossalmente, usano le stesse parole.

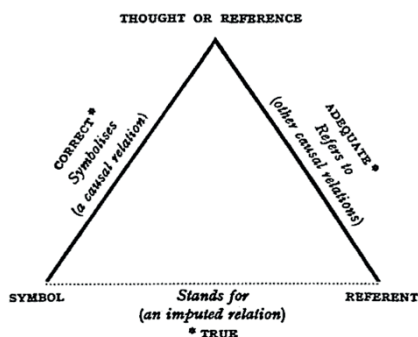
Gli studi sul linguaggio contemporanei e successivi a Saussure hanno messo a punto quello che viene definito il *triangolo semiotico* con il tentativo di

³⁴ DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, cit., pp. 123-124. «Per sincronia si intende il complesso dei rapporti che costituiscono una lingua in un determinato momento, indipendentemente dalla storia; per diacronia invece il complesso delle tappe successive di una lingua» (MOLARI, *Linguaggio*, cit., p. 781). Per approfondire i concetti di diacronia e sincronia nel linguaggio cfr. anche O. DUCROT - T. TODOROV, *Dizionario enciclopedico delle scienze del linguaggio*, trad. it. B. Bearez, G. Caravaggi, R. Cuzzoni, P. Gibellini, F. Guarino, F. Ravazzoli, ISEDI, Milano 1972, pp. 154-161.

³⁵ Cfr. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 124.

³⁶ FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1967, p. 235.

mettere in luce, sotto diverse denominazioni, il problematico rapporto tra le parole e le cose che già la scolastica aveva individuato con l'adagio «*voces significant res mediantibus conceptis*»³⁷, che la fioritura degli studi sul linguaggio hanno riproposto e, successivamente, Foucault ha tematizzato esplicitando la complessità di questo rapporto nell'episteme moderna. In particolare saranno C.K. Ogden e I.A. Richards a definire la forma del triangolo semiotico³⁸ in cui viene rappresentato il triangolo che mostra, nel tratteggio del lato inferiore, l'impossibilità di mettere in relazione immediatamente il simbolo con il referente e la necessità di passare per il vertice del triangolo, vale a dire per il pensiero³⁹.



La possibilità di dire qualcosa dell'invisibile si colloca all'interno dei rapporti tra i tre lati del triangolo. Ed è proprio questa la strada indicata per esplorare il mondo del linguaggio, in particolare a partire dal così detto secondo Wittgenstein, che può essere riletto attraverso la nozione di *gioco linguistico*; ciò permette di comprendere il discorso su Dio, sulla fede e sul senso, all'interno di un ambito ben più preciso. Il pensiero del filosofo austriaco, soprattutto in *Ricerche filosofiche*⁴⁰, ha spostato l'attenzione dell'analisi del linguaggio dalla semantica alla pragmatica ed evidenzia che il significato di una parola è data dall'uso che se ne fa.

Ma quanti tipi di proposizioni ci sono? Per esempio: asserzione, domanda e ordine? – di tali tipi ne esistono *innumerevoli*: innumerevoli tipi differenti d'impiego di tutto ciò che chiamiamo “segni”, “parole”, “preposizioni”. E

³⁷ Cfr. THOMAS AQUINATIS, *STh.*, I, q.13, a.1.

³⁸ Cfr. C.K. OGDEN - I.A. RICHARDS, *Il significato del significato: studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo*, trad. it. L. Pavolini, Il Saggiatore, Milano 1966; prima edizione del 1923.

³⁹ OGDEN - RICHARDS, *Il significato del significato*, cit., p. 11.

⁴⁰ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, trad. it. R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 2004; prima edizione, postuma, del 1953.

questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giuochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati. [...] Qui la parola “*giuoco* linguistico” è destinata a mettere in evidenza il fatto che il parlare un linguaggio fa parte di un’attività, o di una forma di vita.

Considera la molteplicità dei giochi linguistici contenuti in questi (e in altri) esempi:

Comandare e agire secondo il comando –

Descrivere un oggetto in base al suo aspetto o alle sue dimensioni – [...]

Chiedere, ringraziare, imprecare, salutare, pregare.

– È interessante confrontare la molteplicità degli strumenti del linguaggio e dei loro modi d’impiego, la molteplicità dei tipi di parole e di proposizioni, con quello che sulla struttura del linguaggio hanno detto i logici. (E anche l’autore del *Tractatus logico-philosophicus*)⁴¹.

La lettura di Wittgenstein ci porta ad osservare due aspetti che sono di particolare interesse. È anzitutto rilevante notare che il significato di un’espressione equivale all’uso che convenzionalmente se ne fa in un determinato contesto: «Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono *abitudini* (usi, istituzioni)»⁴². Si giunge cioè ad una fondazione antropologica, convenzionalista del linguaggio che, nel nostro caso, rimanda ancora una volta all’attenzione al contesto in cui si esprime il linguaggio dell’invisibile. La seconda notazione che traiamo dalla lezione di Wittgenstein, per alcuni versi estremamente rilevante, riguarda l’impossibilità del linguaggio di essere pensato come puro fatto privato e la necessità di considerare che la comunicazione implichi sempre più partecipanti, almeno, due:

Per questo ‘seguire la regola’ è una prassi. E *credere* di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire una regola ‘*privatim*’: altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa di seguire la regola⁴³.

All’interno del linguaggio dell’invisibile albergano una pluralità di giochi linguistici che hanno regole, livelli di senso, statuti epistemologici propri. Così un conto sarà il linguaggio dell’esperienza religiosa, altra cosa il linguaggio dottrinale, teologico, liturgico, magisteriale, altra cosa ancora il linguaggio del sacro indistinto che fatica a trovare oggi uno spazio proprio. Eppure nel linguaggio comune questi registri non vengono distinti e riconosciuti, pertanto il discorso dell’invisibile viene costituito da flussi di pensieri e parole emotivamente connotate, non sempre consapevolmente.

⁴¹ WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, trad. it. R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 2004, 23, pp. 17-18.

⁴² WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., pp. 199, 95.

⁴³ WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., pp. 202, 96.

3. La pragmatica della comunicazione in contesto di fede

È opportuno centrare la riflessione sul linguaggio dell'invisibile da un lato nella prospettiva del senso e dell'uso del linguaggio e, dall'altro, della dinamica emittente-destinatario, temi connaturali al linguaggio stesso⁴⁴.

Oggi possiamo dire che questa mediazione, soprattutto nella comunicazione tra generazioni e in particolare nella comunicazione della fede, sta progressivamente entrando in una crisi che occorre descrivere e governare, pena non tanto l'incomunicabilità, perché è impossibile non comunicare⁴⁵, quanto, piuttosto, la comunicazione disfunzionale e inefficace di cui oggi vediamo gli effetti:

il comportamento non ha un suo opposto. In altre parole non esiste un qualcosa che sia un non-comportamento o, per dirla anche più semplicemente, non è possibile *non* avere un comportamento. Ora, se si accetta che l'intero comportamento in una situazione di interazione ha valore di messaggio, vale a dire è comunicazione, ne consegue che comunque ci si sforzi, non si può non comunicare. L'attività o l'inattività, le parole o il silenzio hanno tutti valore di messaggio: influenzano gli altri e gli altri, a loro volta, non possono non rispondere a queste comunicazioni e in tal modo comunicano anche loro. Dovrebbe essere ben chiaro che il semplice fatto che non si parli o che non ci si presti attenzione reciproca non costituisce eccezione a quanto è stato fin ora asserito⁴⁶.

Applicare al caso dell'indifferenza verso il discorso religioso quello che viene definito il primo assioma della comunicazione secondo cui «*non si può non comunicare*»⁴⁷, ci spinge a leggere questo silenzio come una risposta carica di senso che occorre saper interpretare e comprendere⁴⁸.

⁴⁴ L'impressione che si ha del linguaggio ecclesiale e teologico è che sia per alcuni versi connotato a partire da un uso fortemente circostanziato, quasi un linguaggio da iniziati, mentre sia poco attento agli usi comuni della lingua. L'altra sensazione è che sia una forma di comunicazione fortemente direttiva e squilibrata rispetto alle dinamiche comunicative che spingono a considerare il messaggio a partire da chi lo riceve. La prima caratteristica incrementa una certa distanza tra la vita quotidiana e il senso religioso, separando mistero e vita, così come alimenta una percezione di comunità credente chiusa in sé, fortemente autoreferenziale. La seconda caratteristica del linguaggio ecclesiale e teologico implica la prevalenza della dimensione deontologica, lasciando all'esperienza e alla coscienza un ruolo secondario e prevalentemente passivo.

⁴⁵ Cfr. P. WATZLAWICK, - J.H. BEAVIN, - D.D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, trad. it. M. Ferretti, Astrolabio, Roma 1971, 40-43. Si fa qui riferimento in particolare agli studi sulla comunicazione della scuola di Palo Alto, di cui gli autori citati sono rappresentanti.

⁴⁶ WATZLAWICK - BEAVIN - JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., pp. 40-41.

⁴⁷ WATZLAWICK - BEAVIN - JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., p. 43.

⁴⁸ In questo senso è una risposta anche teologica il non prendere sul serio il silenzio sul discorso religioso, così come è risposta la scelta di uno specifico linguaggio o il permanere in un linguaggio che eviti i codici postmoderni, così come è risposta evitare di entrarvi in dialogo. In definitiva la

Nel testo sopra citato di Watzlawick, Beavin e Jackson si riportano alcune forme di comunicazione patologica che si riscontrano nel momento in cui non vi sia da parte di uno dei due il desiderio di comunicare: il *rifiuto*, la *rassegnazione*, la *squalificazione*, la *simulazione di un sintomo* che impedisca la comunicazione⁴⁹. In ogni caso si tratta di un tipo di comunicazione che implica problematicità, spesso inconsapevole. Applicando la griglia della pragmatica della comunicazione al contesto del linguaggio religioso, potremmo dire che il *rifiuto* ha a che fare con tutte le forme di assenza circa l'uso del linguaggio dell'invisibile, la mancata frequentazione, l'esclusione delle parole e dell'esperienze dell'invisibile; la *rassegnazione* si correla con l'esperienza religiosa e il linguaggio ad essa connesso assunti passivamente, per cultura, non scelta, ma subita; la *squalificazione* si muove invece sul registro dell'uso ironico, sminuente e svalutante dell'esperienza religiosa e del suo linguaggio, nelle sue molteplici forme; la *simulazione di un sintomo* corrisponde infine agli infiniti pretesti escogitati per evitare il discorso.

Pensare la comunicazione della fede in senso relazionale, nel contesto della comunicazione umana, implica l'assunzione degli altri assiomi della comunicazione⁵⁰ verificando sia il linguaggio, sia le modalità comunicative, sia i ruoli: le implicanze ecclesiali e testimoniali connesse alla pragmatica della comunicazione sono qui evidenti.

Il primo assioma, già citato sopra, evidenzia come siamo nell'impossibilità di non comunicare e sollecita prassi ecclesiali, pastorali e teologiche adeguate, perché, come già riportato,

l'intero comportamento in una situazione di interazione ha valore di messaggio, vale a dire di comunicazione, ne consegue che comunque ci si sforzi, non si può non comunicare. L'attività o l'inattività, le parole o il silenzio hanno tutti valore di messaggio: influenzano gli altri e gli altri, a loro volta, non possono non rispondere a queste comunicazioni e in tal modo comunicano anche loro⁵¹.

La risonanza teologica e pastorale di questo primo assioma rimanda immediatamente al tema del *dialogo* e della *sinodalità* come elementi teologici costitutivi della comunicazione intraecclesiale, ecumenica, interreligiosa e tra Chiesa e mondo. Le prassi di allontanamento dalla fede e dal discorso su Dio sono così anche risposte a comportamenti di chiusura autoreferenziale e non

teologia non può non comunicare con la postmodernità e anche quando decide di non dialogare con essa, in un certo senso, lo sta già facendo.

⁴⁹ Cfr. WATZLAWICK - BEAVIN - JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., pp. 65-70. Gli autori riportano l'esempio di due estranei, passeggeri di un aereo, dove uno dei due vuole parlare a tutti i costi mentre l'altro fa tutto per evitare la conversazione.

⁵⁰ Cfr. WATZLAWICK - BEAVIN - JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., pp. 40-61.

⁵¹ WATZLAWICK - BEAVIN - JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., pp. 40-41.

ascolto relazionale. Allo stesso modo l'osservazione più accurata del primo assioma mostra come «una comunicazione non soltanto trasmette informazione, ma al tempo stesso impone un comportamento»⁵², il che rimanda allo stretto rapporto tra ortodossia e ortoprassi, tra comunicazione del contenuto e comportamenti di allontanamento.

Questa serie di osservazioni aprono direttamente al secondo assioma secondo cui nella comunicazione è compreso sia un *contenuto* sia una *relazione*, per cui i livelli comunicativi implicano sia la *notizia* (*report*, dati), sia il *comando* (*command*, istruzione), implicando necessariamente la relazione tra chi comunica, dove il comando si configura come una metainformazione⁵³ che rimanda anche al ruolo. Come notano gli autori occorre tener presente che:

quanto più una relazione è spontanea e 'sana', tanto più l'aspetto relazionale della comunicazione recede sullo sfondo. Viceversa, le relazioni 'malate' sono caratterizzate da una lotta costante per definire la natura della relazione, mentre l'aspetto del contenuto della comunicazione diventa sempre meno importante⁵⁴.

È opportuno che una lettura attenta del linguaggio religioso e teologico tenga presente gli elementi metacomunicativi che riguardano fattori relazionali, nei diversi livelli della comunicazione, dove il *cosa* della comunicazione, il contenuto, è toccato dal *chi* comunica. Così il rapporto tra ruolo e contenuto all'interno della Chiesa è particolarmente rilevante perché connota la comunicazione a partire dagli attori che, in termini ecclesiali, si traduce nelle forme di comunicazione, organizzazione e linguaggio tra ministri ordinati e laici⁵⁵. Essendo essa stessa comunicazione osserviamo come anche la componente non verbale porti con sé una traccia psichica, similmente al linguaggio verbale.

⁵² WATZLAWICK - BEAVIN - JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., p. 43.

⁵³ Cfr. WATZLAWICK - BEAVIN - JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., pp. 43-44.

⁵⁴ WATZLAWICK - BEAVIN - JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., p. 44.

⁵⁵ Occorre mettere a tema il rapporto tra ministero ordinato e laicato nel contesto in cui il clericalismo viene percepito come una patologia, definito da Francesco come una delle deformazioni più grandi delle relazioni ecclesiali: «Esta actitud no sólo anula la personalidad de los cristianos, sino que tiene una tendencia a disminuir y desvalorizar la gracia bautismal que el Espíritu Santo puso en el corazón de nuestra gente. El clericalismo lleva a la funcionalización del laicado; tratándolo como "mandaderos", coarta las distintas iniciativas, esfuerzos y hasta me animo a decir, osadías necesarias para poder llevar la Buena Nueva del Evangelio a todos los ámbitos del quehacer social y especialmente político. El clericalismo lejos de impulsar los distintos aportes, propuestas, poco a poco va apagando el fuego profético que la Iglesia toda está llamada a testimoniar en el corazón de sus pueblos. El clericalismo se olvida de que la visibilidad y la sacramentalidad de la Iglesia pertenece a todo el Pueblo de Dios (cfr. LG 9-14). Y no solo a unos pocos elegidos e iluminados» [FRANCESCO, Epistula *Ad Eminentissimum Dominum Marcum Armandum Cardinalem S.R.E. Ouellet, Praesidem Pontificiae Commissionis pro America Latina*, (19.03.2016), (AAS 108/5 [2016] pp. 525-530, 526)].

Il terzo assioma della comunicazione riguarda il fatto che si «*può considerare una serie di comunicazioni come una sequenza ininterrotta di scambi*»⁵⁶, definiti come punteggiatura della sequenza di eventi. Ad esempio, la sequenza messaggio-silenzio o invito-assenza che riguarda il dialogo chiesa-giovani è senza dubbio una *punteggiatura* da rileggere in chiave di metacomunicazione secondo cui «*la natura di una relazione dipende dalla punteggiatura delle sequenze di comunicazione tra i comunicanti*»⁵⁷. Ne consegue inoltre che non esiste assenza di punteggiatura e di scambi e l'assenza di comunicazione è da intendere come una forma comunicativa.

Il quarto assioma riguarda il fatto che la comunicazione avviene sia attraverso i canali verbali che non verbali. Il primo utilizza modalità dette *digitali*, mentre il secondo criteri definiti *analogici*. In questo contesto se

ogni comunicazione ha un aspetto di contenuto e uno di relazione, è lecito aspettarsi che i due moduli di comunicazione non soltanto coesistano ma siano reciprocamente complementari in ogni messaggio. È pure lecito dedurre che l'aspetto di contenuto ha più probabilità di essere trasmesso con un modulo numerico, mentre in natura il modulo analogico avrà una netta predominanza nella trasmissione dell'aspetto di relazione⁵⁸.

Notiamo come, mentre il canale verbale comunica prevalentemente *contenuti*, sia invece soprattutto il linguaggio non verbale (postura, gesti, espressioni facciali, inflessioni della voce, ritmo, sequenza, cadenza della voce, ma anche il contesto in cui si comunica) a mediare la *relazione*. Se contenuto e relazione non sono accordati nel medesimo significato avviene una comunicazione disfunzionale in cui la relazione si impone sul contenuto. Tornando al linguaggio religioso osserviamo come, ad esempio nel contesto liturgico, omiletico, catechetico, la distonia tra verbale e non verbale diviene spesso una vera e propria disfunzione comunicativa⁵⁹ che porta a distorcere o disconfermare il contenuto teologico e l'annuncio.

Il quinto e ultimo assioma della pragmatica della comunicazione afferma che, a partire dal fatto che le comunicazioni modificano i comportamenti, l'interazione tra chi comunica può essere *simmetrica* o *complementare*⁶⁰. Nell'interazione simmetrica i soggetti tendono a rispecchiare i comportamenti

⁵⁶ WATZLAWICK - BEAVIN - JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., p. 46.

⁵⁷ WATZLAWICK - BEAVIN - JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., p. 51.

⁵⁸ WATZLAWICK - BEAVIN - JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., p. 55.

⁵⁹ Nel linguaggio teologico il quarto assioma sembra meno coinvolto, giocando la comunicazione prevalentemente a livello di pubblicazioni scientifiche. Eppure, in un certo senso, qualcosa di non verbale traspare nell'apparato critico di un saggio, un articolo e perfino in un documento magisteriale. Citare in nota un certo tipo di autori o evitarne degli altri, ci pare un non *verbale* estremamente eloquente.

⁶⁰ Cfr. WATZLAWICK - BEAVIN - JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., pp. 58-60.

dell'altro, mentre nell'interazione complementare il comportamento di uno completa quello dell'altro, costituendo una diversa forma di comportamento, per cui «*tutti gli scambi di comunicazione sono simmetrici o complementari, a seconda che siano basati sull'uguaglianza o sulla differenza*»⁶¹. Occorre pertanto tener presente anche quest'ultimo assioma nel tentativo di pensare un linguaggio religioso che possa abitare all'interno della somiglianza, che potremmo rileggere come dinamica dell'uniformità, o all'interno della differenza, che potremmo ripensare come pluralità di giudizi di coscienza, interpretazioni e sensibilità, ma anche della permanenza della tradizione in un'ermeneutica capace d'inculturazione e pluralismo teologico.

4. La parola 'Dio': conclusioni aperte

A conclusione di questa indagine che ha cercato di connettere la dimensione interiore del linguaggio con la sua dimensione relazionale, proviamo a fornire una lettura dei risultati ottenuti per definire la traccia psichica e relazionale del linguaggio dell'invisibile nel contesto contemporaneo. Scegliamo, come punto di osservazione privilegiato, il termine 'Dio'⁶², che è, in qualche modo, la fonte e il culmine del discorso religioso e teologico⁶³. Nella parola 'Dio' confluiscono infatti non solo una visione dell'assoluto, la fede e i termini di esistenza o di non esistenza di Dio, le questioni connesse alla rivelazione, ma anche antropologia e soteriologia, cosmologia ed etica, culto e comunità sono questioni implicitamente collegate. In questo senso 'Dio' è una parola chiave che la teologia ha la necessità di chiarire. La questione di fondo è comprendere cosa implichi teologicamente oggi dire 'Dio' dal punto di vista del linguaggio e della comunicazione e quindi dell'esperienza emotiva e relazionale.

È possibile osservare come il termine 'Dio' attivi una serie di questioni di senso, di risposte emotive e dinamiche relazionali non di poco conto.

L'attesa di realtà orientata dalla parola/pensiero 'Dio' è complessa nella costellazione delle sue determinazioni storiche e antropologiche. La notizia oscura e luminosa evocata dalla parola/pensiero 'Dio' porta a coscienza il tema di una speciale differenza e pone la questione del suo senso. Il diffe-

⁶¹ WATZLAWICK - BEAVIN - JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., p. 60.

⁶² Cfr. E. CASTELLI, *Introduction à l'analyse du langage théologique: «le nom de Dieu»*, in Id. (a cura di), *L'analyse du langage théologique*, cit., pp. 15-22; G. DEROSI, *Le nom de Dieu comme langue et comme parole*, in CASTELLI (a cura di), *L'analyse du langage théologique*, cit., pp. 33-53. C. HUBER, «E questo tutti chiamano 'Dio'». *Analisi del linguaggio cristiano*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, pp. 61-86. Una sintetica presentazione della questione "Dio nel linguaggio umano" in W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, trad. it. D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1984, pp. 124-141.

⁶³ Cfr. F. CONIGLIARO, *Ermeneutica e teologia. La struttura linguistica dell'evento-Dio nella storia*, Benedictina, Roma 1986.

rente da tutti i differenti, l'altro da tutti gli altri, cui la parola/pensiero 'Dio' indirizza la nostra coscienza e la nostra immaginazione, *chi è realmente, e che cosa vuole?*⁶⁴

Gli atteggiamenti di coscienza antitetici tra loro di *dipendenza* e *sfida*⁶⁵ che questa domanda pone ad ogni uomo e ogni donna mostrano come, in ogni caso «la parola/pensiero 'Dio' diventa il principio sintattico dell'organizzazione ambivalente del senso»⁶⁶ che rimanda al tema centrale della *finitezza*.

La parola/pensiero 'Dio', con l'attivazione del sentimento originario della 'finitezza' nella sua tipica ambivalenza trova un primo strutturale riscontro del proprio indice realistico, proprio nel momento e *a condizione che sia pensata* – o ripensata – *insieme con la finitezza medesima*. Solo in questo legame *religioso*, e al di fuori di ogni equivocazione *etica* dell'opposizione dell'essere e del non-essere (essere come bene e non-essere come male), l'indice realistico dell'esperienza effettivamente suscitata e resa possibile dalla *notitia Dei* appare pensabile. L'alternativa è appunto, in ogni caso, un pensare oggettivamente nichilistico a riguardo della finitezza e *quindi* a riguardo di Dio⁶⁷.

L'indagine porta con sé anzitutto l'inquietudine del fondamento. Il discorso e la mentalità tecnoscientifica, la paura del futuro e del morire, la morte stessa di Dio, il senso di fragilità, il senso di colpa, l'inadeguatezza del desiderio, vengono percepite come inquietudini di fondo che corrodono la parola 'Dio', prima ancora che sopraggiunga la Parola di Dio. Potremmo dire che in molti casi il non detto della parola 'Dio' sia una sensazione molto vicina all'ansia, alla sensazione di porre i piedi su un territorio incerto e inaffidabile, che è l'esatto contrario dell'esperienza del credere. La contemporaneità ha in un certo senso traslato la percezione del *timore di Dio*, che la fenomenologia del sacro ha ben definito, dalla paura della potenza misteriosa alla paura dell'inaffidabilità del fondamento. In passato spaventava la presenza di Dio, oggi spaventa la sua possibile assenza.

In secondo luogo dal punto di vista relazionale possiamo osservare come ancora oggi la parola 'Dio' sia innestata in comunicazioni di tipo asimmetrico⁶⁸.

⁶⁴ SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, p. 461.

⁶⁵ Cfr. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit., pp. 461-462.

⁶⁶ SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit., p. 462.

⁶⁷ SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit., p. 465.

⁶⁸ La constatazione che per le nuove generazioni la socializzazione religiosa non sia per lo più gestita dai genitori e che il discorso su Dio non abita tra le mura domestiche amplifica l'esperienza del linguaggio religioso nel contesto dell'asimmetria. Detto in altri termini, potremmo dire lacaniani, il linguaggio religioso nella società contemporanea ha perso la sua appartenenza sorgiva a *lalangue* e rimane incastrata in un linguaggio della Legge. Su questi aspetti cfr. J. LACAN, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, trad. it. A. Di Caccia, Einaudi, Torino 2011; M. RECALCATI, *Jaques Lacan. Volume I. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012, pp. 544-549.

Quando questa comunicazione si attiva in relazioni connotate dal clericalismo o dalla svalutazione di genere, produce un particolare tipo di comunicazione che va a connotare il contenuto relazionale della parola 'Dio'. Nel caso in cui la percezione, spesso indistinta, dell'inquietudine si trasforma in paura, è facile che si vada ad innestare in relazioni di tipo gerarchico che confermino il dato normativo e tranquillizzino circa la preoccupazione del presente e del futuro. In questo senso la relazione simmetrica nel contenuto (ma asimmetrica nella relazione) può essere rassicurante. Atteggiamenti di nostalgia per il passato, letture catastrofiche del presente, accentuazioni del tema del sacro e del mistero, del sacrificio e del peccato, ci sembrano essere tipiche di questa disposizione emotiva al mistero. D'altro canto nel caso in cui la percezione dell'ansia si attiva nella direzione di una reazione di irritazione e rabbia, viene spinta verso una risposta di conflitto, allontanamento, indifferenza, negazione. È questo il caso della parola 'Dio' pronunciata in un contesto dove chi parla esprime con la propria presenza, con il linguaggio non verbale, un contenuto del tutto incoerente rispetto al contenuto linguistico o all'intenzione.

Queste osservazioni provvisorie spingono ad indagare meglio nel complesso mondo delle emozioni per poterne trarre indicazioni utili al discorso teologico⁶⁹. Compito della teologia sarà allora riconsegnare alla parola 'Dio' il contenuto dialogico, emotivo e relazionale corrispondente alla sua natura, svincolare la parola 'Dio' dalla paura e riconsegnarla alla gioia, allo stupore, alla meraviglia; liberare la parola 'Dio' dalla relazione disfunzionale e riconsegnarla alla complementarietà, all'interno della differenza di genere e alla categoria Popolo di Dio; ricondurre la parola 'Dio' all'interno di un ambiente testimoniale di amore e giustizia che possa sintonizzarsi con il contenuto della rivelazione, in modo che *gestis verbisque* si possa comunicare la medesima bella notizia.

Da un'indagine empirica sull'uso della parola 'Dio' svolta nel 2020⁷⁰ emerge che nel lessico quotidiano istintivo, questo termine venga utilizzato per lo più come amplificatore del contenuto emotivo correlato all'esperienza, come se chi parla non potesse trovare altra parola moltiplicatrice di forza emotiva se non quell'assoluto contenuto nel termine 'Dio'.

Questa osservazione che si basa, direbbe Saussure, sulla traccia psichica dell'immagine acustica della parola 'Dio', racconta quindi un contenuto concettuale fondato sulla percezione di *potenza infinita*, capace di amplificare in ambito esperienziale la sensazione dell'emozione provata a partire dalla connotazione onnipotente connessa al termine. Il contenuto concettuale prevalente è dunque l'*onnipotenza* quale attributo divino che la parola 'Dio' lascia trasparire dall'uso e dalla sintassi, innescata spontaneamente, come espressione linguistica dell'inconscio che tracima dal profondo.

⁶⁹ A questo proposito si rimanda a TORTORELLA, *Linguaggio religioso e linguaggio teologico*, cit., pp. 99-105.

⁷⁰ Cfr. TORTORELLA, *Linguaggio religioso e linguaggio teologico*, cit., pp. 142-146.

Si tratta dunque della *violenza del sacro*⁷¹, il *mysterium tremendum et fascinans*⁷² che inonda il concetto 'Dio'⁷³ mettendo a disposizione del linguaggio postsecolare un potente moltiplicatore semantico. Il termine che connette le nozioni di *potenza/potere* e *infinito* è dunque, dal punto di vista linguistico, la parola 'Dio'. Nella prospettiva dell'uso teologico è possibile osservare che si tratta di un termine che andrebbe invece destrutturato e ricondotto alla propria origine.

È possibile qui intuire l'urgenza di ricondurre il termine al luogo teologico originante del rovelto ardente del Dio liberatore⁷⁴ e al *Dio è misericordia*⁷⁵, il *Dio è amore*⁷⁶, unica definizione di Dio presente nella rivelazione, che è la cornice entro cui ricomprendere l'indicibile infinito alla luce dell'evento di salvezza attuato in Gesù Cristo. Osservando l'uso delle parole nel contesto quotidiano, la lezione teologica da apprendere è che l'uso del termine 'Dio' nell'ampio insieme del linguaggio religioso è oggi non solo insufficiente, ma potenzialmente dannoso. Occorre invece ricondurre il termine nel cuore della rivelazione significandolo in senso relazionale come 'Dio-di-Gesù-Cristo', 'Dio-amore', 'Dio-misericordia', 'Dio-salvatore', 'Dio-della-vita', 'abbà-Dio'⁷⁷.

Che sia necessaria un'attenta revisione del vocabolario della fede è anche l'opinione di Carlo Huber, che nota

Le parole usate prevalentemente o esclusivamente in campo religioso cristiano ("grazia", "penitenza", "sacramento", "messa", "chiesa" ecc.) hanno particolarmente bisogno di un recupero del significato profano analogo, a partire dal quale possono essere spiegate. Altrimenti non vengono affatto comprese, come purtroppo avviene abbastanza frequentemente nel nostro contesto storico e culturale. [...] È poi necessario stare attenti che le espressioni, che si riferiscono in qualche modo a Dio, abbiano una *connotazione positiva*; nel

⁷¹ Cfr. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, trad. it. O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.

⁷² Cfr. R., OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1992.

⁷³ Potrebbe essere possibile tracciare una lettura diacronica dell'uso delle parole del sacro all'interno del lessico quotidiano, risalendo, in particolare nelle diverse aree geografiche e linguistico-dialettali italiane, alla cultura della Magna Grecia, etrusca, picena, latina... Si pensi ad esempio al particolare uso deprecatorio del nome delle divinità e la pretesa di poter costringere la divinità stessa a concedere quanto richiesto. Una interessante traccia di questa sensibilità si trova ancora oggi, ad esempio, nella pietà popolare napoletana legata al miracolo dello scioglimento del sangue di san Gennaro, dove le così dette *parenti* del santo, invocano il miracolo appellandosi al santo stesso con un linguaggio estremamente confidenziale, talvolta offensivo, per *costringerlo* a compiere il miracolo. Per una panoramica del fenomeno dal versante dell'antropologia culturale cfr. M. BOGGIO - L.M. LOMBARDI SATRIANI, *San Gennaro. Viaggio nell'identità napoletana*, Armando, Roma 2014, pp. 34-45.

⁷⁴ Cfr. *Es* 3.

⁷⁵ Cfr. *Es*, 3,6; *Dt* 4,31; *Ne* 9,31; *Tob* 3,11; *2Mac*; *Sal* 116,5; *Gio* 4,2.

⁷⁶ Cfr. *IGv* 4,8;16.

⁷⁷ Quest'ultima espressione è suggerita da SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit., specialmente pp. 220-233.

caso contrario questa connotazione positiva deve essere in qualche modo ricquisita⁷⁸.

È possibile inoltre osservare come, immancabilmente, la parola 'Dio' collochi chi parla all'interno di una visione di senso, dove emozioni, sensazioni e senso corrispondono ad una visione del mondo. In questo senso risuona efficace l'espressione di Wittgenstein secondo cui «Pregare è pensare al senso della vita»⁷⁹. Per cui agganciare il termine 'Dio' alla rabbia, non è prevalentemente espressione sacrilega, ma soprattutto traduzione di una visione di sé, del mondo, del senso della vita; così come per la tristezza, per la paura, per la mancanza di fiducia, per la noia: dire qualcosa di Dio è dire qualcosa di se stessi e della propria visione del mondo.

Ciò che abbiamo constatato circa la parola 'Dio' può essere esteso a tutto il vocabolario della fede che merita di essere revisionato alla luce dei molteplici fattori che in questo studio sono emersi⁸⁰. La lingua del quotidiano che usa il linguaggio religioso esprime una *Weltanschauung*⁸¹ che occorre leggere e interpretare per poter essere resa chiave di lettura del proprio posto nel mondo e contribuire a trovare una sintesi esistenziale consapevole. Occorre anche tener presente questa dimensione del tutto personale e soggettiva del linguaggio nel momento in cui si entra nella comunicazione della fede. Si evidenzia qui il carattere locale, particolare, provvisorio, soggettivo e, come direbbe Lyotard, *paralogico*, del discorso che comunica il *sapere*⁸². Una teologia ed una teologia

⁷⁸ HUBER, «E questo tutti chiamano 'Dio'», cit., pp. 83-84.

⁷⁹ L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, in L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. A.G. Conte, Einaudi, Torino 2010, pp. 127-239, 217.

⁸⁰ Come emerge dall'analisi del linguaggio religioso utilizzato nei social si osserva come la componente emotiva sia prevalentemente neutra. Cfr. pp. 52-59 «Quello religioso è un linguaggio che appare quindi distante dalla vita di chi scrive sui social, incapace di esprimersi attraverso un canale emotivo che coinvolga e per lo più rimane freddo e asettico. Potremmo dire che è un linguaggio che non attraversa la passione per la vita, la ricerca della felicità, la ricerca di senso: la vita è altrove. La prima sensazione che si ha osservando questi dati è che il linguaggio religioso non percorra le vie della vita concreta. L'altro dato prevalente è che i post con il *sentiment* positivo sono nettamente all'ultimo posto. Dell'invisibile non se ne parla e se se ne parla il contenuto emotivo è prevalentemente neutro (88%), poi negativo (8%), solo in ultima battuta positivo (4%). L'analisi del linguaggio della fede, che nella rete trova una efficace cartina al tornasole, va a verificare quel dato considerevole circa l'irreligiosità soprattutto giovanile che il cristianesimo occidentale e italiano in particolare, ci pone di fronte».

⁸¹ «Non bisogna confondere lingua e linguaggio. L'una è lo strumento magico e straordinariamente duttile dell'altro; questo è un modo di pensare, una filosofia, una *Weltanschauung*. Le parole si caricano di senso in base alla specificità del linguaggio e se si usano indifferenziatamente, o non accortamente, potrebbero offuscare o tradire l'intenzionalità primaria del linguaggio stesso» (B. GHERARDINI, *Questo benedetto linguaggio!*, in «Divinitas» 45 (2002) pp. 97-107, 103).

⁸² Cfr. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, trad. it. C. Formenti, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 110-122. Su questo aspetto cfr. L. BOEVE, *Lyotard and Theology. Beyond*

pastorale che si trovino a sottovalutare l'attenzione al soggetto e al linguaggio rischiano di fallire il proprio compito primario. Ma, in senso più ampio, è l'*indole pastorale* della teologia ad essere pienamente coinvolta in questa attenzione al rapporto tra fedeltà all'uomo Dio e fedeltà a Dio⁸³.

Una teologia in contesto postmoderno occorre dunque che sappia mettersi in ascolto del tempo con un atteggiamento non solo critico del linguaggio paralogico, e sappia riconciliare, non solo il complesso tema del pluralismo culturale e teologico, ma anche l'episteme contemporanea che fa fatica a ricevere il senso da una trascendenza eteronoma⁸⁴.

Gaetano Tortorella
Via Cingoli, 7
60128 Ancona (AN)
gae.tortorella@gmail.com

Parole chiave

Linguaggio, comunicazione, annuncio, *kerygma*, postmoderno.

Keywords

Language, communication, announcement, *kerygma*, postmodern.

the Christian master narrative of the love, Bloomsbury T&T Clark, London 2014, pp. 101-113; TORTORELLA, *Linguaggio religioso e linguaggio teologico*, cit., pp. 183-191.

⁸³ «A fondamento di ogni metodo catechistico, sta la legge della fedeltà alla parola di Dio e della fedeltà alle esigenze concrete dei fedeli. E questo il criterio ultimo sul quale i catechisti devono misurare le loro esperienze educative; questo il fondamentale motivo ispiratore di ogni ipotesi di rinnovamento. Fedeltà a Dio e fedeltà all'uomo: non si tratta di due preoccupazioni diverse, bensì di un unico atteggiamento spirituale, che porta la Chiesa a scegliere le vie più adatte, per esercitare la sua mediazione tra Dio e gli uomini. È l'atteggiamento della carità di Cristo, Verbo di Dio fatto carne» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, Edizioni Conferenza Episcopale Italiana, Roma 1970, p. 160).

⁸⁴ Cfr. G. FERRETTI, *Il grande compito. Tradurre la fede nello spazio pubblico e secolare*, Cittadella, Assisi (Pg) 2013, pp. 85-87.

L'ANNUNCIAZIONE NELLE INTERPRETAZIONI DI SAVINIO, GIULIANI E PISTOLETTO

THE ANNUNCIATION IN THE INTERPRETATIONS OF SAVINIO, GIULIANI AND PISTOLETTO

Gilberto Marconi*

Abstract

The story of the Annunciation is interpreted by three 20th century's artists (Savinio, Pistoletto, Giuliani) in different periods and with different techniques. What unites them is the tragic perspective from which they read the Gospel passage; tragedy as a form of the double experienced by modern man in the face of the furtherness to which the unsatisfactory aspect of everyday life refers and which the mystery represents and imposes.

* * *

Il racconto dell'Annunciazione è interpretato da tre artisti del 900 (Savinio, Pistoletto, Giuliani) in periodi diversi e con tecniche differenti. Li accomuna la prospettiva tragica da cui leggono la pagina evangelica; tragedia come forma del doppio vissuta dall'uomo moderno dinanzi all'ulteriorità cui rinvia il tratto insoddisfacente del quotidiano vivere e che il mistero rappresenta e impone.

1. Ingresso

A più riprese sono tornato sulle interpretazioni di scene e personaggi biblici nell'arte¹. In un precedente volume incentrato sul tema delle ri-

* Docente di Letteratura Cristiana Antica presso l'Università degli Studi del Molise.

¹ G. MARCONI, *Contributo a un catalogo sull'iconografia dell'Apocalisse nella seconda metà del sec. XX*, in *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, a cura di E. Bosetti - A. Colacrai, Cittadella, Assisi 2005, pp. 797-820; ID., *Problemi di natura metodologica tra arte e scrittura sacra*, in *L'arte sacra oggi. Ricordando don Clemente Ciattaglia*. (Atti del convegno 21 giugno 2003), a cura di R. Ceccarelli, U.T.J., San Paolo di Jesi 2005, pp. 26-29; ID., *L'Apocalisse di Cesare Lazzarini*, in *Cesare Lazzarini dalla parte dei vinti*, a cura di I. Lazzarini, Accademia Nazionale Virgiliana, Mantova 2020, pp. 45-55; ID., *Il racconto biblico della creazione in Effel e*

scritture² assieme a un gruppo di colleghi l'attenzione era stata incentrata soprattutto sulla traduzione di testi letterari: se ne sottolineava la labilità dei confini che corrono tra la fedeltà alla lettera del testo e la necessità di dire qualcosa di altro per comprendere in un'altra lingua il contenuto del testo medesimo³. Nonostante l'ampio spettro delle discipline interessate, maggiore spazio fu dato alle lettere, in particolare alle traduzioni dei classici. In queste pagine l'attenzione si sposta sulle riscritture di testi religiosi in ambito artistico dove non infrequentemente l'ermeneutica è di seconda o terza mano: interpretazioni di interpretazioni. In qualche caso il testo di riferimento risulta essere un semplice pretesto. Nella *Presentazione della Vergine al tempio* di Bernardino di Betto (o della sua scuola), allocata in una lunetta della cappella Basso della Rovere a S. Maria del popolo in Roma, Maria è presentata nelle sembianze di un'adolescente⁴ mentre tutti gli scritti cui l'immagine avrebbe dovuto riferirsi la narrano bambina di tre anni, al momento dello svezzamento⁵. Evidentemente il Pinturicchio non ha letto i testi né conosciuto il contenuto esatto. È presumibile che per l'età della ragazza si sia fidato di una riduzione popolare del racconto, ovvero del fatto che ai suoi tempi (1454-1513) le ragazze destinate al convento venissero recluse adolescenti o che i motivi siano altri. Che l'artista non

Altan, in *Il fumetto nella tradizione classica*, a cura M.G. Moroni, ETS, Pisa 2022, pp.11-22; ID., *La riscrittura dell'arte*, in «JV Jesi e la sua valle» n.18, 2021 (LIX), pp. 24-25; ID., *L'annunciazione di Giuliano Giuliani*, in «JV Jesi e la sua valle» n.8, 2023 (LXI), pp. 26-27.

² *Riscritture. La traduzioni nelle arti e nelle lettere*, a cura di G. Marconi, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2013.

³ *Dire quasi la stessa cosa* (Bompiani, Milano 2003) titola una raccolta di saggi di Umberto Eco sulla traduzione.

⁴ Gli apocrifi invece narrano che coll'avvento del mestruo, che avrebbe reso impura la ragazza, i sacerdoti provvidero a trovarle marito e a farla uscire dal tempio: «Giunta al dodicesimo anno, si tenne un consiglio di sacerdoti, i quali dicevano: "Ecco Maria è giunta all'età di dodici anni nel tempio del Signore; che faremo di lei affinché le giungano le cose delle donne e non contamini il tempio del Signore?". Dissero allora al sommo sacerdote: "Tu sta presso l'altare del Signore: entra e prega per lei, e ciò che ti manifesterà il Signore Dio, noi lo faremo". Indossato il venerabile mantello dai dodici sonagli, il sacerdote entrò nel santo dei santi e pregò per lei. Ed ecco un angelo del Signore apparve e gli disse: "Zaccaria, Zaccaria! Esci e raduna i vedovi del popolo; ciascuno porti un bastone: colui che il Signore Dio indicherà per mezzo di un segno, di costui sarà moglie". Uscirono allora i banditori per tutta la regione della Giudea, echeggiò la tromba del Signore e corsero tutti» (*Protev.* 8,2-3; cf. *Ps.Mt.* 8,2-3).

⁵ «All'età di tre anni la svezzò e Gioacchino andò con Anna, sua moglie, al tempio del Signore. Offrirono sacrifici al Signore e consegnarono la loro bimbetta, Maria, alla comunità delle vergini, le quali trascorrevano il giorno e la notte lodando Dio. Posta di fronte al tempio del Signore, salì i quindici gradini così in fretta che non guardò dietro affatto e non sentì neppure la nostalgia dei genitori, cosa naturale per i bambini. Il fatto lasciò tutti attoniti, tanto che gli stessi pontefici del tempio ne furono meravigliati» (*Protev.* 7,2; cf. *Ps.Mt.* 4; *Lat.Mariae* 6,1; *Arm.* 3,2. I tre anni vengono confermati verso il 1165 da Giovanni di Würzburg e, nella seconda metà del XIII sec., da Jacopo da Varazze (*L.A.* CXXVII).

conoscesse i testi lo dicono pure la presenza di Anna e Gioacchino e il numero dei gradini dell'altare: sul lato sinistro del dipinto sono raffigurati i genitori della vergine morti invece quando lei aveva quattro anni, un anno dopo la presentazione della figlia al tempio, secondo il *Vangelo armeno dell'infanzia*⁶; quanto ai gradini dell'altare che Maria bambina sale sono quindici per gli apocrifi, mentre nel dipinto sono solo due. Interpretazione iconografica non poco distante dal testo scritto trovasi pure nel racconto della presentazione di Gesù al tempio: nella maggior parte dei casi chi prende in braccio il bambino è vestito da sommo sacerdote. Nel passo lucano che per primo riporta la narrazione non si dice che il vecchio Simeone sia sacerdote⁷, invece lo elegge sommo sacerdote già nella seconda metà del II sec. il *Protovangelo di Giacomo*⁸ cui l'iconografia successiva probabilmente s'ispira. In quel caso la motivazione è evidente: per il destinatario giudeocristiano era necessario recuperare uno degli istituti più importanti della religione ebraica quale il sacerdozio dopo che i vangeli ne avevano fatto il nemico principale del Nazareno, pertanto vestire Simeone da sommo sacerdote attribuiva al primo rappresentante del sacerdozio il riconoscimento messianico di Gesù fin dalla nascita⁹.

Mentre nel passato una congerie di motivi – l'alfabetizzazione ristretta a una cerchia limitata di popolazione, la committenza per lo più gestita dai potenti (la Chiesa ha usato l'iconografia per la catechesi, i principi per l'esaltazione propria o di qualche loro impresa), ecc. – ha condotto non pochi artisti a confrontarsi con i testi sacri della cristianità letti con un occhio rivolto alla catechesi e un altro alla teologia, naturalmente con più o meno acume e profondità a seconda della qualità e della genialità dell'interprete e del committente, oggi questa fonte d'ispirazione è venuta meno, come per altro è accaduto per la mitologia classica sostituita da nuovi miti e di conseguenza con una mitografia rinnovata. Lo stesso accade lorché, nella modernità, torna il confronto con le fonti del passato: il vocabolario è rinnovato mentre l'interpretazione non infrequentemente assume funzioni e caratteri completamente diversi dallo scopo iniziale: si pensi a *Madonna* di Anish Kapoor dove la forma estetica e cromatica prevale su qualsivoglia valore religioso o morale senza con ciò dimenticare quanto la tradizione culturale ha veicolato attraverso la riflessione e l'iconografia.

⁶ «Maria fu condotta al tempio dai suoi genitori all'età di tre anni. Vi rimase dodici anni. Alla fine del primo anno i suoi genitori morirono» (*Arm.* 3,2).

⁷ *Lc.* 2,25-32.

⁸ «Dopo tre giorni i sacerdoti deliberarono chi mettere al posto di Zaccaria, e la sorte cadde su Simeone. Questi infatti era colui che era stato avvisato dallo spirito santo che non avrebbe veduto la morte fino a quando non avesse visto il Cristo nella carne» (*Protev.* 24,4).

⁹ Cf. G. MARCONI, *La morte di Zaccaria e l'elezione di Simeone. La riabilitazione giudeocristiana del sacerdozio. Indagine sul Protovangelo di Giacomo* 22-25, EDB, Bologna 2021, pp. 53-57.

La curiosità e la necessità di questo nuovo lessico mi hanno condotto a confrontare alcune interpretazioni di uno stesso racconto: trattasi del passo lucano dell'annunciazione¹⁰ letto da tre artisti differenti in tutto, dall'età alla tecnica con cui si esprimono, dall'estrazione sociale alla formazione culturale. Li accomuna la prospettiva da cui leggono la vicenda narrata dal testo evangelico: a differenza da quanto emerge dalla forma letteraria dell'annunciazione¹¹, in tutte le riletture proposte emerge la tragedia come il terreno di confronto dell'uomo con il mistero (o con il divino), la tragedia come forma del doppio di cui l'uomo è espressione: Edipo ha coscienza della tragedia che lo ha colto quando prende coscienza di essere marito e figlio della stessa donna, di essere al contempo giudice e parricida. Dramma analogo vive l'uomo moderno dinanzi alla ulteriorità che il mistero rappresenta e impone.

2. *L'Annunciazione di Alberto Savinio*¹²

Lorché un amico mi regalò *Il divin pellicano*, una xilografia di Bruno da Osimo contrassegnata da tre asterischi, il massimo della partecipazione emotiva dell'artista, e datata 1951, mi tornò alla memoria uno dei dipinti di Alberto Savinio che nell'ultimo anno di liceo mi aveva disturbato e al contempo incuriosito per la sua carica che allora reputavo dissacrante, non avendomi né il docente di storia dell'arte né quello di lettere ai quali avevo chiesto lumi, saputo o potuto dare spiegazione. Non ricordo chi dei due si limitò a inquadrare l'opera nell'ambito della poetica surrealista, relegandola a una normale forma di dissacrazione del simbolo eucaristico – mi disse – alla stregua della Madonna di Max Ernst colta mentre sculaccia Gesù bambino¹³. La spiegazione mi convinse solo parzialmente: mi sembrò riduttiva sia perché nell'opera del nostro manca l'ironia e la provocazione che in genere circondano le opere surrealiste e nel caso specifico nulla rinvia all'aura vagamente erotica di cui è intriso il dipinto del tedesco (i tre alla finestra somigliano a guardoni che sbirciano la donna mentre con un certo piacere sculaccia un putto), sia perché nello stesso periodo della nostra tela Savinio ha dipinto altre donne con la testa reclinata da pellicano, senza alcun riferimento o allusione a contesti religiosi¹⁴. L'opera

¹⁰ Lc. 1,26-38.

¹¹ L'annuncio può essere portato a un dormiente (nel qual caso l'apparizione avviene nel sogno), oppure a una persona sveglia. In questa seconda eventualità il messaggero celeste compare improvviso, il destinatario si spaventa, l'angelo tranquillizza e rivela il messaggio che sorprende chi lo riceve poiché impossibilitato a realizzarlo, il messaggero rassicura sulle possibilità e il ricevente accetta.

¹² A. SAVINIO, *Annunciazione*, 1932, olio su tela, cm. 99 x 75.

¹³ *La Vergine sculaccia il bambino Gesù davanti a tre testimoni: André Breton, Paul Éluard e il pittore*, 1926.

¹⁴ *La visita* (1930), *Penelope* (1930-31), poi ripresa in una tempera del 1949 in cui *Penelope* è il risultato del montaggio ottenuto da un ritratto fotografico della madre dell'artista combinata con

cui ero interessato – e che ancora m'intriga sebbene non m'affascini – titola *Annunciazione*, data 1932 e rappresenta una donna, presumibilmente Maria, con la testa reclinata e il becco da pellicano, dimessa, seduta, con le braccia abbandonate sopra le gambe, sola in un interno in cui non compare null'altro che lei, mentre dall'unica quanto improbabile finestra sghemba che occupa i due terzi della tela sbilenca, con cinque lati tutti di dimensioni differenti, s'affaccia un volto enorme, verosimilmente l'angelo Gabriele, dalla folta capigliatura bionda, labbra strette e carnose, pronte da baciare, allocate quasi per contrasto sotto un nasone da pugile sormontato da occhi grandi e spalancati. Pur conoscendo in parte la tradizione cristiana che relega la simbologia del pellicano in ambito cristologico ed eucaristico, già allora avevo preferito, spaginando qualche dizionario filologico, iniziare l'indagine dal nome che questo uccello ricava dalla forma del gran becco di cui è dotato: la bibliografia abbonda¹⁵. La definizione ufficiale di *pelecanus onocratalus* gli deriva dal greco *pelekys*, la scure, l'ascia, vagamente rappresentata dal suo enorme becco robusto con il quale uccide le prede il cui sangue a volte gli tinge di rosso il piumaggio del petto, mentre *onos* (asino) + *krotos* (strepito) indicherebbe il suo grido stridulo che somiglia al raglio dell'asino. La femmina di questo uccello maestoso (in certi casi può arrivare fino a due metri di lunghezza) per nutrire la nidiata deve piegare la testa e spingere il becco verso il proprio petto per far uscire dalla sacca membranosa dilatabile allocata sotto la mandibola¹⁶ i pesci già ben triturati. Dal movimento si ha l'impressione che il becco vada a colpire il petto: di qui l'interpretazione che ha dato la stura alla leggenda secondo cui il pellicano si trafigge il petto per nutrire la prole con il proprio sangue¹⁷. Pertanto fin

l'illustrazione tratta da un libro di animali della figlia bambina), *La vedova* (1931), la donna della *Marcia nuziale* (1931), ecc.

¹⁵ M.P. CICCARESE, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano II (leone – zanzara)*, EDB, Bologna 2007, pp. 163-183; la bibliografia alle pp. 429-432.

¹⁶ «I pellicani hanno una somiglianza con i cigni e sono ritenuti non distinguersi affatto se non ci fosse nelle stesse gole una specie di altro ventre. Qui l'animale insaziabile raccoglie tutto, cosicché straordinaria è la sua capienza. Poi terminato il bottino riportato di lì gradatamente in bocca lo trasferisce al vero ventre alla maniera di un ruminante. La Gallia settentrionale vicina all'oceano li produce» (Plin., *Nat.hist.* 10,131).

¹⁷ Agostino sostiene che «questi uccelli uccidono i loro piccoli a colpi di becco e, dopo averli uccisi nel nido, li piangono per tre giorni; dicono infine che la madre stessa si ferisce gravemente e versa il suo sangue sui figli: quando essi ne sono bagnati, tornano a vivere» (*Enar.Ps.*, CI s.1,7). La versione del *Physiologus* (II sec. d.C.), già più generosa poiché affermava la morte dei figli essere frutto della correzione troppo energica dei genitori (4a ed. Sbordone, pp. 16-19), viene ulteriormente accomodata nella redazione bizantina che legge la morte come il risultato del troppo amore della madre: «Il pellicano è un uccello che ama i suoi figli più di tutti i volatili ... il maschio va ad accattare il cibo e a nutrirli, la femmina resta seduta nel proprio nido e li scalda, li abbraccia e li copre di baci, ma stringendoli e colpendoli trafigge i loro fianchi e quelli muoiono ...» (2a ed. Sbordone, pp. 195-197). Secondo Filippo di Thaün (sec. XII) gli uomini sarebbero i piccoli del pellicano che beccano gli occhi di Dio quando negano la verità, pertanto

dall'antichità è stato considerato l'immagine dell'amore materno¹⁸, mentre la tradizione cristiana vi ha aggiunto pure l'attributo paterno (di Dio che sacrifica il proprio figlio) e fraterno, infatti facendo scaturire la redenzione dell'umano genere dal sangue di Cristo diventa il simbolo dello stesso Salvatore¹⁹. Sebbene non siano mancati tentativi di allargarne il campo semantico²⁰, la sottolineatura della solitudine proveniente dal salmo 102,7 («sono come il pellicano nel deserto») per lo più viene letta come l'unicità della condizione che si trova a vivere lo stesso Cristo, il solo nato da una vergine, pertanto senza fratelli né compagni, nonostante secondo Dante non poco gli si sia accostato Giovanni²¹: sotto la croce, proprio nel quarto vangelo, per Maria avviene una specie di scambio di figli²². Quanto la leggenda e la tradizione hanno attribuito al pellicano e che il cristianesimo ha riversato simbolicamente in Cristo, con il suo dipinto Savinio lo trasferisce alla madre. Anzitutto è la solitudine ad accostare madre e figlio, la solitudine di questa donna che attorno a sé null'altro ha che la finestra dinanzi alla quale compare l'enorme faccia dell'angelo con la bocca dalle labbra sensuali, belle ma chiuse; un messaggero che non parla è una contraddizione in termini, alla stregua dell'angelo che nel terzo vangelo appare al Gesù agonico nell'orto degli ulivi: si narra che lo viene a consolare ma in realtà non dice niente²³. L'ingresso del racconto della passione del figlio rinvierebbe all'inizio del dolore della madre. L'artista alluderebbe alla contiguità delle situazioni: l'apparizione (è l'altro titolo dell'opera) dell'angelo introduce alla tragedia per entrambi i personaggi. Nel caso del Nazareno oltre al sudore di sangue viene evidenziata la distanza dai suoi discepoli e dal padre²⁴, qui il sangue e la solitudine sono rappresentati dalla simbologia del pellicano oltre che dall'assenza nella stanza di qualsiasi altro elemento. Se l'incarnazione del divino è una tragedia tale che manco l'angelo, il quale pure è deputato a quel

è la stessa divinità a vendicarsi uccidendoli (*Bestiari Medievali*, a cura di L. Morini, Einaudi, Torino 1987, pp. 235-236).

¹⁸ L'immagine del pellicano che sacrifica se stesso si trova già su un anello di bronzo di Akmin/Panopolis in Egitto; cfr. G. HEINZ-MOHR, *Lessico di iconografia cristiana*, IPL, Milano 1984, p. 279.

¹⁹ Agostino ne diverrà un autorevole interprete al cui seguito si porrà il medioevo cristiano con i suoi numerosi bestiari. Cf. M.L. COLETTI, "Il pellicano nella tradizione letteraria e nell'esegesi patristica (Sal 101,7)", in *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, I, a cura di F. Vattioni, PUPS, Roma 1983, pp. 449-480.

²⁰ Per Cassiodoro è simbolo dell'eremita che trascorre la vita in solitudine: «Non vola a stormi come gli altri uccelli ma gli piace lo svago solitario ... Dunque questa specie di uccelli simboleggia benissimo gli eremiti che, abbandonato l'umano consorzio, per il timore del Signore si affliggono con la pena della segregazione» (*Esp.Ps.*, CI,7).

²¹ «Questi è colui che giacque sopra 'l petto / del nostro pellicano ...» (*Par.* XXV, 112-113).

²² *Gv.* 19,26-27.

²³ *Lc.* 22,43.

²⁴ *Lc.* 22,39-46; cf. G. MARCONI, *Lo spettacolo del dolore. La metafora della scena negli scritti cristiani delle origini*, Ed. dell'Orso, Alessandria 2009, pp. 31-46.

compito, sembra non avere alcunché da dire – «su ciò di cui non si può parlare si deve tacere» recita la settima e ultima proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein²⁵ – alla destinataria umana non resta che l'amore smisurato e silenzioso di madre (che l'accomuna ad altre figure femminili ritratte da Savinio, fra cui la sua stessa madre) espresso in un abbandono quasi rassegnato, di debolezza assoluta (le mani sono inoperose), una specie di sottomissione totale fino al sacrificio della propria vita dinanzi all'inevitabile che la sovrasta e verso cui l'unico atteggiamento da assumere è chinare la testa.

3. L'Annunciazione di Giuliano Giuliani

A Maria e all'angelo Gabriele comunemente presenti nelle rappresentazioni della scena descritta dal terzo evangelista, l'*Annunciazione* di Giuliano Giuliani²⁶ sembra aggiungere un di più. Nella scultura dell'ascolano una delle due figure si sdoppia per cui non è improbabile si alluda a un terzo personaggio. Che siano due o tre, tutte, benché in travertino, sono talmente sottili da sembrare fogli di carta intonsa in cui ambiguità e leggerezza si rincorrono in un fascinoso gioco delle parti.

Poniamo che vengano rispettate le posizioni dettate dal racconto lucano secondo cui l'angelo, per l'autorevolezza di cui è investito, sia allocato a destra²⁷ mentre a sinistra venga posta la fanciulla destinataria del messaggio divino (in realtà solo rare volte queste sono le posizioni indicate dall'iconografia²⁸, più spesso l'angelo si trova alla sinistra della donna). Sulla destra, dunque, si troverebbe, «ritto» secondo la versione lucana, il messaggero celeste avvolto in un manto bianco, figura ieratica, personaggio che sta e fa ombra come l'angelo di Lorenzo Lotto nell'*Annunciazione* di Jesi, con portamento altero, come fosse apparso in sogno e un refolo di vento l'avesse contornato rivestendolo di un lenzuolo leggero. Il soffio divino l'ha investito della parola con cui riempire la giovane. L'alito, il respiro del divino attraverso il suo portavoce arriva a destinazione: così soffice e pesante, così poco e così tanto quanto le deve consegnare. È la creatura stessa, il divino, la parola, il mistero che l'adombra e la riempie, è quel vuoto scoperto la mattina di Pasqua, spazio aperto, lo stesso

²⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1979², p. 82.

²⁶ Travertino, resine e pigmento, 2008, cm. 174 x 250 x 300.

²⁷ *Lc.* 1,11.

²⁸ Cf. l'*Annunciazione* di Rubens, di Lochner, del Maestro di Laseu d'Urgell, di Braccresco (attribuita: 1490-1500), di Previati, di Andrea del Sarto, di Venusti, di Orsi, di Orazio Gentileschi, una di Filippo Lippi (*Annunciazione* Doria 1445), una di Tiziano (*Annunciazione* Malchiostro 1520), due di El Greco (1570.1575-76), due di Lotto (*Annunciazione* di Recanati e *Annunciazione* del Polittico di Ponteranica), più recenti quelle di Poussin, di Paglia, di De Matteis, di Savinio, ecc.

del grembo che accoglie, l'incavo di *Madonna*²⁹, semisfera azzurro-klein di Kapoor, il vuoto nelle piazze di De Chirico, il bianco nei monocromi di Rauschenberg, il silenzio nelle pause di John Cage, l'assenza che l'angelo contiene, inviato a trasferirle, leggero e trasparente; è il nulla che tiene in piedi la celeste creatura, pronta a consegnarle il manto che l'avvolge.

Dalla gerarchia suindicata la figura di sinistra dovrebbe essere Maria, la fanciulla che si agita e si sdoppia: difficile dire se dal dolore o dal piacere, dal dubbio o dalla paura. Ovvero sono i contorcimenti della mente, dell'incapacità a comprendere i percorsi curvi di strade mai battute dall'esperienza né dalla ragione? O forse indicano il vagare di una situazione ambigua, tragica, che si trova a vivere tra umano e divino, da vergine incinta, casta e reproba assieme...? doppiezza che comunque ritrova unità ai suoi piedi, per terra, donde pare muoversi qualcosa d'altro, sollevarsi una creatura non più prona. Figure entrambe leggere che sembrano aver dato speranza alla terra svuotando di pesantezza la pietra che ha messo le ali, materia alleggerita di ogni peso, resa quasi eterea, come si fosse levata in volo.

E se invece le figure si fossero scambiate di posto? Se l'angelo si fosse lasciato addosso la veste svolazzante infiltagli dal Lotto jesino e avesse davvero consegnato il proprio manto a Maria e ora lei si fosse raccolta il panno attorno, a difesa del proprio stato di grazia verginale, dono da offrire al suo uomo, mentre l'angelo s'insinua, plana ad ali spiegate dinanzi a lei, le si prostra fino a terra quasi strisciando per riscattare perfino il serpente, e con la parola la penetra, la riempie di una grazia nuova, altrettanto intrigante e gustosa quanto la sua illibatezza?

Invece dell'angelo quella figura che le si para dinanzi potrebbe essere il suo uomo che, allegro, con le ali ai piedi, rincasa dopo mesi trascorsi fuori regione per lavoro, mentre lei, mostrandosi piena – è già al «sesto mese» suggerisce il *Protovangelo di Giacomo* mentre per il testo lucano al «sesto mese» è giunta Elisabetta al momento dell'annuncio a Maria³⁰ – e senza parlare gli annuncia la propria gravidanza. A quella vista Giuseppe come può trattenere un gesto di rabbia? Disperato si butta a terra, sgomento, non riesce a capacitarsi di aver trovato la sua ragazza incinta senza averla conosciuta, si getta sopra il sacco per chiedere al divino il motivo di una moglie infedele, lui che a differenza di Osea profeta non è³¹. Cosa ha fatto di male per meritarsi un affronto del genere? Ma si domanda pure perché non l'abbia custodita, se il lavoro valeva più degli affetti, se era sufficiente a scusare le disattenzioni sue; si chiede quali e quante le sue carenze nei confronti di una ragazza lasciata sola, e chi ne possa aver approfittato³². Quelle ali che, a lavoro concluso, lo avevano catapultato di corsa

²⁹ Fibra di vetro e pigmento, 1989-1990, cm. 285 x 285 x 155.

³⁰ *Lc.* 1,36; cf. n.10.

³¹ *Os.* 1,2.

³² «E giunse per lei il sesto mese ed ecco che Giuseppe tornò dalle sue costruzioni ed entrò in casa e la trovò incinta. Si picchiò il volto e si gettò a terra e pianse amaramente dicendo: "con che faccia guarderò verso il signore dio? Come dunque pregherò per lei che vergine l'ho avuta dal tempio

a casa ora si erano trasformate in altrettanti sentieri di fuga aperti a salvaguardia della propria dignità dinanzi agli uomini del villaggio – perché la faccia dinanzi a Dio, a Maria e a se stesso l'aveva già perduta – erano diventate in un istante una matassa di dubbi (il dubbio non infrequentemente si sposa col doppio) che gli si accatastavano in testa: denunciarla o ripudiarla in segreto³³. La tragedia che aveva invaso il cuore di Maria e l'aveva resa figura tragica ha preso possesso pure di Giuseppe il quale, comunque, lascia che la storia gli si svolga attorno³⁴.

4. Le *Annunciazioni* di Michelangelo Pistoletto

Michelangelo Pistoletto è tornato più di una volta sul tema dell'Annunciazione realizzando una serie di opere che richiamano nel titolo il racconto lucano. Le prime due sono degli anni 60, una degli inizi e l'altra della fine, entrambe caratterizzate dalla presenza di una coppia matura, scoperta allusione del doppio che la tragedia impone. Del 1962 è *Annunciazione Terrae Motus*³⁵ approdata col titolo attuale alla Fondazione Amelio con il terremoto dell'Irpinia (1984), di qui il doppio pure nella datazione. In due pannelli specchianti l'artista spinge la propria riflessione fino a rendere tragica, all'interno del rapporto di coppia, la notizia della nascita di un figlio inaspettato. Lei in vestaglia e pantofole, in atteggiamento di chi resta a casa a portare il peso della storia quotidiana e un figlio in grembo, ma al contempo pure angelo annunziante in quanto reca la notizia al compagno. Ambigua identità che coinvolge pure lui destinatario della notizia come Maria ma poi, colto di spalle, sta per uscire, lasciando la donna sola, come ha fatto l'angelo con la vergine. La testa reclinata in avanti evidenzia il peso della notizia che sembra gravarlo in misura maggiore di quanto avvenga per lei che, di profilo, pare reggerlo meglio, pur non nascondendo perplessità e incertezza³⁶. Né il lettore resta estraneo a tanta

del signore e non l'ho custodita? Chi mi ha colpito? Chi ha commesso questa malvagità in casa mia e l'ha macchiata? Forse che in me si è ricapitolata la narrazione di Adamo? Quando infatti era nell'ora della glorificazione venne il serpente trovò Eva sola e la ingannò e la sedusse: così è accaduto pure a me"» (*Protev.* 13,1; cf. *Arab.*, 6,1-4).

³³ *Mt.* 1,19.

³⁴ Ordinato il censimento a Betlemme da un ipotetico decreto imperiale, a Giuseppe sorgono non pochi dubbi sul titolo con cui registrare Maria motivati esclusivamente dalla salvaguardia della propria dignità: «Io farò registrare i miei figli, ma che farò di questa fanciulla? Come la censirò? Come mia moglie? Mi vergogno. Come mia figlia? I figli d'Israele sanno che non è figlia mia. Questo il giorno del Signore farà come vuole» (*Protev.* 17,1). Qualche secolo più tardi il redattore della *Storia del falegname Giuseppe* elogia la saggezza di questo buon uomo cui è stato permesso vivere centoundici anni senza acciacchi, senza un mal di denti né un minimo segno di presbiopia (10; 15,1).

³⁵ Fotografia, acciaio inox lucidato a specchio e carta velina, cm. 250 x 125.

³⁶ Non è impossibile cogliere in questa differenza di atteggiamento la diversa accoglienza dimostrata da Zaccaria e da Maria dinanzi a un annuncio analogo recato dal medesimo angelo e giustapposti nella narrazione lucana (*Lc.* 1,5-25.26-38).

ambiguità: non solo si vede riflesso in entrambi gli specchi assieme ai due personaggi, ma la riflessione della lastra catottrica rovescia pure i suoi movimenti per cui più si accosta allo specchio e più questi lo allontana dalla scena, e viceversa più se ne allontana e più sembra che il proprio percorso vada in direzione della scena.

Del 1968 è *Annunciazione*³⁷ che riporta la donna di profilo a sinistra, con una vestaglia rossa e gli avambracci appoggiati sulla piana di un mobile mentre l'uomo, in giacca, quindi pure qui presumibilmente pronto a uscire, di spalle, con una leggera rotazione sulla destra quasi a voler mostrare allo spettatore la cornetta del telefono appoggiata all'orecchio. Sebbene in questa opera entrambe le figure vengano proposte a mezzo busto e non nella loro intierezza, restano tutte le ambiguità dell'*Annunciazione* precedente alla quale va aggiunto il telefono in mano all'uomo: attende la conferma del medico a quanto comunicatogli dalla moglie? Non basta la viva voce della donna? O c'è qualcosa di inaspettato – e indesiderato – nell'uomo che viene a turbare la tranquillità di due persone ormai non più giovanissime? La figura dell'uomo al telefono suona lontana eco delle perplessità e degli interrogativi di Giuseppe³⁸.

Lo stesso telefono torna nell'*Annunciazione con Maria Verde* del 1973 che mostra la perplessità di una giovane – in questo caso manca la figura maschile, forse sostituita dalla voce proveniente dal telefono che sottrae la faccia di chi parla³⁹ – il cui portamento casalingo ne caratterizza il ceto: i capelli tenuti con il fazzoletto legato dietro, le maniche della veste arrotolate fino al gomito, il busto leggermente spinto in avanti in modo da poggiare gli avambracci nudi sul tavolo. Dinanzi al telefono aperto (la cornetta è alzata), l'espressione perplessa e le mani leggermente intrecciate, lasciano supporre che abbia ascoltato qualcosa che l'ha lasciata basita, senza fiato, per cui non ha chiuso il telefono, forse manco salutato chi sta all'altro capo del telefono, che probabilmente nemmeno lui ha staccato. Ciononostante non viene meno la compostezza della ragazza.

Del 1980⁴⁰ è *Annunciazione* allocata nella pinacoteca di Jesi che intende reinterpretare l'*Annunciazione* di Lorenzo Lotto presente nella stessa pinacoteca. In questo caso l'artista di Biella, mette assieme Maria e l'angelo sovrappo-
nendoli in un'unica figura composita: Maria porta una brocca e l'angelo senza mani e la bocca aperta sembra stia parlando. Se qualche interprete dal vestito e dalla brocca ha colto un riferimento al mondo classico, non è meno probabile che il soggetto (annunciazione), la presenza di un angelo invisibile – mentre ne è presente la voce che dialoga con Maria (la sovrapposizione della figura

³⁷ Carta velina dipinta su acciaio inossidabile lucidato, cm. 120 x 229,8.

³⁸ Cf. nn. 33 e 34.

³⁹ «... ed ecco una voce che le dice: “Salve piena di grazia, il Signore è con te, benedetta tu fra le donne”. E Maria guardava a dritta e a manca [per vedere] donde venisse questa voce» (*Protev.* 11,1).

⁴⁰ Cemento e poliuretano dipinto, cm. 150 x 140 x 60.

dell'angelo su quella di Maria potrebbe esserne interpretazione) – e la brocca in mano alla ragazza, alludano a un passo del *Protovangelo di Giacomo* in cui l'angelo appare alla ragazza mentre costei va con la brocca ad attingere acqua alla fonte⁴¹. L'artista in questo caso sembra aver preferito il riferimento alla rilettura dell'apocrifo anziché al testo canonico che l'ha ispirato in cui non si mentova né la brocca né Maria che va ad attingere acqua. Il dubbio della ragazza precedente dinanzi al telefono qui si trasforma nel doppio della sovrapposizione delle due figure (il dubbio e il doppio sono fratelli), quella divina con le mani mozzate e la bocca aperta e quella umana con le mani impegnate e la paura in corpo. All'umanità nuova che Maria inaugura, pur nel timore, è dato il compito di attingere acqua fresca: se la costruzione di un futuro migliore è volontà e comando divini espressi dalla parola dell'angelo, il compito di realizzarlo spetta all'uomo raffigurato dalla donna con la brocca in mano. In questa rilettura pur preminente l'aspetto estetico non manca tuttavia lo spessore etico mentre resta evidente il motivo letterario.

5. Congedo

Chiudo queste poche pagine con un ulteriore annuncio, indirizzato questa volta a Giuseppe; si tratta della notizia della nascita del figlio rivoltagli dall'intiero orbe terraqueo che per comunicare l'accadimento per un attimo si ferma: dalla volta celeste che rimane stupita agli uccelli sospesi per aria, immobili, dagli uomini agli animali, «... tutte le cose per un istante furono sospinte fuori del loro corso»⁴². Il protagonista racconta la propria esperienza senza sapere

⁴¹ «E prese la brocca e uscì per attingere acqua; ed ecco una voce che le dice: “Salve piena di grazia, il Signore è con te, benedetta tu fra le donne”. E Maria guardava a dritta e a manca [per vedere] donde venisse questa voce. E presa da timore entrava a casa sua e, deposta la brocca, prendeva la porpora e si sedette sullo sgabello e filava la porpora» (*Protev.* 11,1). A sua volta il gesto di Maria richiama il *Quarto libro dei Maccabei* in cui l'azione di prendere una brocca è riferita a due giovani soldati di David che, per soddisfare il desiderio irrazionale del proprio re di bere dell'acqua che si trovava dietro le linee nemiche – nonostante avesse tante fonti a disposizione, perciò lo sdegno delle guardie del corpo, mentre i due si sentono umiliati a non realizzarlo – indossata l'armatura e presa una brocca, attraversarono le trincee nemiche, trovata la fonte attingono l'acqua e ne portano al re il quale, tuttavia, benché assetato, giudicando un pericolo per la propria anima dissetarsi di una bevanda che ormai aveva acquisito lo stesso valore del sangue rischiato dai suoi soldati, facendo prevalere la ragione al desiderio, anziché berla versa l'acqua in libagione a Dio (*4Mac.* 3,12). Cf. G. MARCONI, *Dall'annunciazione al processo. Una gravidanza tra trepidazione e pianti. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 11-16*, EDB, Bologna 2020, pp. 9-18.

⁴² «E io, Giuseppe, camminavo e non camminavo / e guardai la volta del cielo / e la vidi ferma / e guardai l'aria / e la vidi stupita; / e immobili gli uccelli del cielo; / e guardai sulla terra / e vidi un recipiente abbandonato / e operai sdraiati, / e con le mani nel recipiente, / e coloro che masticavano non masticavano, / e coloro che lo prendevano non lo sollevavano, / e quelli che lo portavano alla bocca non lo portavano; / ma la faccia di ognuno era volta a guardare in alto. / e vidi pecore spinte

quale ne sia stata la causa: è come se fosse andato al cinema, distrattamente si fosse messo spalle allo schermo e gli occhi rivolti a chi guarda il film, per cui quel che descrive è la reazione degli spettatori allo spettacolo. Giuseppe non sa che Maria ha appena partorito ma vede che tutto si ferma in una stupefazione assoluta, la storia s'arresta per un attimo. Del testo ho chiesto a Giorgio Cutini una lettura estetica, senza accenno diretto alla scrittura e senza scopi didattici o morali. La risposta è stata una pagina di poesia che non ha badato alla lettera del testo ma allo spirito: con la macchina fotografica – cioè con una manciata di luce, praticamente con niente – ha tradotto lo stupore della natura attraverso l'ingrandimento di un particolare di una palma, che per il lettore diventa un'esplosione di linee in bianco e nero, un fuoco d'artificio che lascia a bocca aperta come la sospensione del movimento della natura aveva stupefatto Giuseppe al momento della nascita del figlio. Mentre Cutini nella sua prospettiva estetica offre la propria estasi interiore, tenta una risposta allo sforzo dell'uomo di sempre di accostare l'eterno⁴³: la strada per siffatta approssimazione transita per la bellezza nel momento in cui l'uomo si lascia coinvolgere da tanta stupefazione della quale la natura è ancora capace, ma che l'occhio nudo non riesce a vedere. E se è pur vero che la prospettiva del lettore, il punto donde si pone per leggere la scena, fa mutare i ruoli e cambiare i personaggi – e come nella scultura di Giuliani è l'opera stessa a richiedere il coinvolgimento del fruitore invitandolo a girarle attorno e dunque a mutare continuamente il punto di osservazione – l'incontro col mistero, con il divino, o comunque con un'alterità che si ponga radicalmente fuori dagli schemi comuni, per l'uomo resta sempre una tragedia.

Gilberto Marconi
Via Aurelio Saffi, 3
60035, Jesi (An)
gilberto.marconi@unimol.it
gmarconi@libero.it

innanzi / e le pecore stavano ferme: / e il pastore alzò la mano per percuoterle, / e la sua mano restò in alto / e guardai la corrente del fiume / e vidi capretti con la bocca poggiata sull'acqua, / e senza bere / e tutte le cose per un istante furono sospinte fuori del loro corso» (*Protev.* 18,2-3). Per il commento cf. G. MARCONI, *La nascita del Messia. Indagine sul Protovangelo di Giacomo* 17-21, EDB, Bologna 2017, pp. 36-49.

⁴³ La letteratura da Omero alla contemporaneità – passando per Alcmane, Sofocle, Euripide, Virgilio, Ovidio, Lucrezio ... fino a Leopardi, Steinbeck, Camilleri, De Giovanni, Toibin, ecc. – fa coincidere l'eccezionalità con la sospensione del tempo e della storia. Nel romanzo *Il testamento di Maria* (Bompiani, Milano 2022) per narrare la resurrezione di Lazzaro Colm Toibin pone sulle labbra della protagonista queste parole: «... e fu quello il momento in cui gli uccelli smisero di cantare e di volare in cielo. E anche Marta credette che il tempo fosse stato sospeso, che in quelle due ore nulla fosse cresciuto, nato, morto o avvizzito» (p. 36). Cf. MARCONI, *La nascita del Messia*, cit., pp. 51-60.

Parole chiave

Alterità, Annunciazione, Divino, Doppio, Tragedia.

Keywords

Altered, Annunciation, Divine, Double, Tragedy.

SEZIONE RECENSIONI

RECENSIONI AREA LITURGICA E SACRAMENTARIA

M. LUTERO, *Il nostro più grande tesoro. Scritti sul sacramento dell'altare*, a cura di Antonio Sabetta, prefazione di F. Ferrario, postfazione di G. Lorizio, Studium, Roma 2023, pp. 328, ISBN 978-88-382-5235-8, € 32,00.

Il prezioso testo curato da don Antonio Sabetta (docente di Teologia fondamentale e Cristologia presso l'Istituto di Formazione Laicale "J. Ratzinger" della Diocesi di Termoli-Larino e incaricato di "Teologia Fondamentale" presso il Seminario "Redemptoris Mater" di Pula in Croazia), rappresenta certamente un punto di svolta nella ricerca teologico sacramentale ed ecumenica rivolta agli scritti del padre della Riforma.

Il saggio introduttivo offerto da Sabetta nella prima parte del testo (tutto dedicato alla raccolta degli scritti eucaristici di Lutero dal 1522 al 1544) ci conduce ad una presa di coscienza oramai irrinunciabile circa la fede sicura di Lutero sulla presenza reale di Gesù Cristo nell'Eucaristia. Affermare che Lutero, solo per il fatto che contestasse la dottrina della transustanziazione, *negasse anche la presenza reale* del Cristo (in senso fisico e materiale) *nel* Sacramento eucaristico, costituisce una menzogna oramai smascherata dalle ricerche teologiche alle quali si aggiunge questo esemplare studio.

Sono certamente da sottolineare le parole di Benedetto XVI quando, nella sua ultima opera *Che cosa è il cristianesimo* afferma: «Da parte cattolica si dovrebbe riconoscere con maggiore chiarezza e con gratitudine il fatto che Lutero, con la passione sua propria, mantenne ferma la presenza reale del corpo e del sangue di Cristo, a differenza di Zwingli e Calvino». Ci troviamo qui davanti a una affermazione fondamentale a cui Benedetto XVI aggiunge una considerazione critica: «Anche se la fedeltà di Lutero alla presenza reale va certo riconosciuta, è tuttavia importante *analizzare attentamente la sua idea di presenza reale*, che come tale sta comunque in *fondamentale contrasto* con la concezione cattolica»¹.

Benedetto XVI ritiene opportunamente che sia "*importante analizzare attentamente l'idea di presenza reale*" offerta da Lutero. Ma come analizzare tale idea? Qui va certo riconosciuto che sino a qualche anno fa, in ambito cattolico nazionale, non erano presenti testi in grado di offrire, in lingua italiana, gli strumenti adeguati affinché si potesse compiere un'attenta *analisi* su come Lutero intendesse la presenza reale. Le stesse riflessioni di Benedetto XVI sulle idee di Lutero a riguardo della presenza reale, stimate in "*fondamentale contrasto con la concezione cattolica*", le si possono certo accogliere sulla base di una

¹ BENEDETTO XVI, *Che cosa è il cristianesimo. Quasi un testamento spirituale*, Mondadori, Milano 2023, p. 132.

fiducia riservata alla sua autorità, ma evidentemente esse non costituiscono un'argomentazione probante supportata dall'esplicitazione delle fonti, senza le quali non è possibile effettuare l'attenta analisi che lui stesso auspica.

Da tale punto di vista, appare ben diversa la riflessione offerta da don Antonio Sabetta nella prima parte del testo *Il nostro più grande tesoro*: essa permette di immergersi direttamente nelle fonti e nel contesto storico e da qui valutare quanto le argomentazioni sul pensiero di Lutero, avanzate da diversi autori, siano effettivamente coerenti con quanto Lutero stesso ha scritto e, scrivendo, ha inteso dire. Non vi è dubbio che il modo migliore per far emergere la verità è quello di aiutare ad entrare in contatto con le *fonti*, affinché, lavorando seriamente su di esse, senza mai destoricizzarle, si possa pervenire ad una visione il più oggettiva possibile e, senza dubbio, priva di considerazioni pregiudiziali. Colpisce molto, a riguardo, una testimonianza attribuita a Johann Mathesius (1504-1565), allievo di Lutero, e riportata da Otto Hermann Pesch: «A Venezia si tradusse in italiano [nel 1525] il *Padre nostro* del dottor Martino [scritto nel 1519] tacendone il nome. Quando l'ebbe letto [il censore ecclesiastico], al quale lo si presentò per ottenere il permesso di stampa, disse: "Beate le mani che hanno scritto queste cose, beati gli occhi che le vedono; beati i cuori che credono a questo libro e così gridano a Dio"»².

Il censore ecclesiastico, ignaro dell'Autore del testo, non esitò a riconoscere la qualità spirituale! Partendo da questa testimonianza ci si potrebbe chiedere: "Cosa potrebbe dire oggi un eventuale censore nel leggere diversi passaggi delle riflessioni sul sacramento dell'Eucaristia presenti in questo libro curato da Sabetta, se non fosse a conoscenza del fatto che le ha scritte Lutero?". Personalmente non esiterei ad affermare che potrebbe esprimersi in modo analogo al censore precedente!

Il mai risolto problema teologico dell'accettazione reciproca all'Eucaristia/Cena, forse condizionato ancor troppo dalle reciproche autodifese confessionali, credo che da ora in poi non possa fare a meno di confrontarsi proprio con tutti gli scritti finalmente noti di Lutero su questo argomento.

Non è certo un caso che due pubblicazioni dedicate entrambe alle posizioni di Lutero sul Sacramento eucaristico, siano già apparse contemporaneamente in ambito Luterano e in ambito Cattolico nel 2019 ad opera sempre di don Sabetta e del pastore Winfrid Pfannkuche. Si è trattato certo di un avvio di interesse comune in ambito cattolico-luterano, incentivato ulteriormente da diverse pubblicazioni³ del 2020-2022, avvio che ora prosegue con questo stimolante

² Testo citato da O. HERMANN PESCH, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Brescia 2007, p. 15.

³ Cf. AA.VV., *Battesimo e Sacramento dell'altare nel fondamento e oggetto della fede Studi teologici sulla dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana*, a cura di E. Herms e L. Žak, in «Lateranum» 1-2 (2020); AA.VV., *Lutero e la Santa Cena. Storia, Ontologia e attualità*, a cura di D. Kampen e L. J. Žak, Claudiana, Torino 2022.

testo *Il nostro più grande tesoro*, che rappresenta, anche dal punto di vista documentale, un riferimento imprescindibile e uno strumento che soddisfa la necessità di incrementare ancor più l'accesso alle fonti.

Un *primo aspetto* si può sottolineare dall'attenta lettura del testo: la *centralità data alla Parola di Cristo nel modo di affrontare la teologia eucaristica e, in senso più ampio, tutta la teologia sacramentale*. È infatti alla luce della Parola che Lutero formula la sua dottrina sacramentale. Si tratta di una Parola che nella prospettiva di Lutero permette di individuare i *tre fondamenti di qualsiasi sacramento*: il segno esterno, la realtà significata e la fede. Nei cinque testi di Lutero proposti da Sabetta, sia il *segno esterno* che la *realtà significata* sono indicati dalla Parola di Cristo, Parola che la fede è tenuta ad assumere come assolutamente vera.

Un *secondo aspetto* che merita di essere evidenziato è che la fede nella Parola di Cristo preserva da qualsiasi tentativo di voler "spiegare" razionalmente il mistero e predispone ad un *atteggiamento apofatico* nei confronti del Sacramento eucaristico. Colpisce molto il ritornare costante di Lutero ad un accoglimento del mistero della Cena che non sia viziato da un eccesso di spiegazioni su di esso o da una pretesa di «voler scoprire tutto con la testa» (p. 156), «come se Cristo ci avesse ordinato di indagare su come il suo corpo sia nel pane» (p. 249). Si possono qui ricordare le sue ardenti parole: «Quanto a me, non posso dire in che modo il pane è corpo di Cristo, eppure voglio rendere la mia ragione prigioniera dell'obbedienza a Cristo, attenendomi semplicemente alle sue parole, e credere fermamente non solo che il corpo di Cristo è nel pane, ma che il pane è il corpo di Cristo. La mia garanzia sono le parole che dicono: "Egli prese il pane e, dopo aver rese grazie, lo ruppe e disse: Prendete, mangiate, *questo* (cioè quel pane che aveva preso e rotto) è il mio corpo" (1Cor 11,23-24)»⁴. Su questo aspetto apofatico della fede eucaristica vertono le maggiori considerazioni di Lutero, e poiché sono solo le parole pronunciate da Cristo a costituire l'essenza principale del Sacramento, è di fronte ad esse che dovrebbe esprimersi la fede e, connessa alla fede, la riflessione teologica.

Da qui si può evidenziare un *terzo aspetto*: se la fede si fonda sulla Parola, occorre riconoscere che tra "Parola che suscita la fede" e la "dottrina elaborata dalla fede", esiste un rapporto asimmetrico. Qualunque sia l'altezza della dottrina elaborata nella Chiesa a partire dalla fede, per quanto "precisa" essa possa essere, rimane il fatto che la Parola è superiore ad ogni dottrina, ad ogni dogma elaborato a partire da essa. Su questo, la posizione di Lutero andrebbe maggiormente compresa. Questo permetterebbe di ribadire nel dialogo ecumenico (non solo con la riforma, ma anche con la tradizione ortodossa) che non è sovremenente la dottrina della *transustanziazione* bensì è sovremenente che Cristo sia *realmente* presente nell'Eucaristia, come egli stesso afferma con la sua Parola.

⁴ M. LUTERO, *La cattività babilonese della chiesa*, trad. it. a cura di G. Panzieri Saija, UTET, 1949, p. 250.

Questa precedenza della Parola di Cristo su qualsiasi spiegazione dottrinale (che ovviamente non intende ridurre il mistero a concettualizzazione filosofica) costituisce il dato di fatto più importante dal punto di vista ecumenico. Qualsiasi teoria o argomentazione che miri a dare una qualche spiegazione del mistero, va accolta, ma non sovrastimata rispetto alla *Parola* e rispetto alla *fede* ad essa dovuta. Prima viene la Parola, poi la fede, poi la spiegazione dottrinale. È infondo su questo aspetto che Lutero da un lato ha mosso le sue obiezioni sulla dottrina della *transustanziazione* e dall'altro ha avuto una certa reticenza a pronunciarsi su dottrine alternative ad essa, come ad esempio la *consustanziazione* introdotta in maniera consistente da Melantone. Tra l'altro va ricordato che Giovanni Duns Scoto (+ 1308) ha ribadito come alla luce della Sacra Scrittura non si possa comunque escludere la dottrina della *consustanziazione*⁵, *per quanto il magistero autentico della Chiesa chieda, con il IV Concilio Lateranense (1215), di aderire alla dottrina della transustanziazione*. Secondo Duns Scoto, Dio farebbe in modo che la sostanza del Corpo di Cristo prenda il posto della sostanza del pane, senza che però questa sia annichilita. Ma questo è esattamente ciò che affermerà due secoli dopo lo stesso Lutero, come dimostrano i testi offertici da don Sabetta: «Noi vogliamo ribadire che pane e vino restano veramente presenti assieme al Corpo e al Sangue di Cristo [...] perché il Vangelo chiama il sacramento pane, vale a dire il pane è il Corpo di Cristo. Ci atteniamo a questo e siamo sufficientemente certi [...] che sia pane ciò che il Vangelo chiama pane» (p. 130). Anche Guglielmo di Ockham (+ 1347) ritiene che non si possa escludere la dottrina della *consustanziazione* e sebbene essa sia non accolta ufficialmente dalla Chiesa, a suo avviso andrebbe considerata addirittura come una possibilità di interpretazione della stessa dottrina della *transustanziazione* a patto che si consideri in un certo qual modo, diversamente da Duns Scoto, l'annichilazione della sostanza del pane e del vino, così da non entrare in conflitto con l'insegnamento del Magistero cattolico. Si tratta solo di due esempi che possono far comprendere come la dottrina della *transustanziazione*, per quanto fine possa essere, non convince tutti i teologi cattolici precedenti a Lutero. D'altra parte Lutero stesso fu influenzato dalla teologia eucaristica di Duns Scoto e Occam, che ricevette attraverso il teologo Gabriel Biel (+ 1494) formatosi a sua volta alla scuola del cardinal Pierre d'Ailly (+ 1420). In ogni caso, pur contestando la dottrina della *transustanziazione*, Lutero non ha mai contestato la "presenza reale di Cristo", in senso fisico e materiale (poiché così è affermato con evidenza nella Scrittura). Contestare *un determinato modo di spiegare* il mistero non può essere mai considerato tanto grave quanto contestare la stessa Parola di Dio, come invece è avvenuto all'interno di alcuni movimenti della riforma, ma non all'interno della Chiesa cosiddetta "papista". Da qui possiamo capire le parole stesse di Lutero: «Neanche gli stessi papisti hanno insegnato queste cose, come anche loro sapevano chiaramente, eppure essi, questa gente santa e spirituale, voleva farci del

⁵ GIOVANNI DUNS SCOTO, In *IV Sententiarum* d. 11, q.3, nn. 14-20.

male con il nome di “papisti”. Infatti così si insegnava sotto il papato, e così anche conserviamo tale insegnamento e ancora lo insegniamo come l’ha creduto la vera, antica chiesa cristiana per millecinquecento anni (perché il papa non ha istituito o inventato il sacramento, cosa che anche gli stessi fanatici devono ammettere, sebbene vogliano spacciare il sacramento per papista)» (p. 296).

Alla luce di questi tre aspetti appena evidenziati, i quali possono condurre a considerare con maggiore ottimismo la possibilità che si possa giungere all’attestazione di una fede comune sull’Eucaristia (magari mediante un consenso differenziato) si possono richiamare le convinzioni di José Arlés Gómez Arévalo, espresse a seguito di un’analisi attenta dei colloqui tra Cattolici e Luterani proprio sul Sacramento eucaristico: «I colloqui tra cattolici e luterani ci hanno convinto tanto della legittimità quanto anche dei limiti degli sforzi teologici di spiegare il mistero della presenza di Cristo nel sacramento. Siamo anche convinti che in questa impresa teologica non possano rivelarsi adeguati, esclusivi e definitivi un unico linguaggio o una sola concezione (ENCHIRIDION OECUMENICUM, 1986, v. 1, n. 1286, p. 627). Perciò i luterani non dovrebbero scorgere nella dottrina cattolica della transustanziazione alcun tentativo razionalistico di spiegare il mistero di Cristo nel sacramento, ma intendere questa dottrina “come un’energica affermazione della presenza del corpo e del sangue nel sacramento. Perciò essi non dovrebbero più insistere nel rigetto di questa dottrina, anche se non accettano la dottrina stessa né il concetto di “consacrazione”. I cattolici dovrebbero riconoscere che una chiara e inequivocabile affermazione della presenza reale di Cristo, come viene proposta da parte luterana, non può cadere sotto un “*anathema sit*”, anche se non viene accettato il concetto di transustanziazione ovvero di consacrazione della sostanza del pane e del vino (COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA - EVANGELICA LUTERANA, *La cena del Signore*, 1978, testi allegati, n. 1)»⁶.

L’auspicio espresso da Gómez Arévalo non avrebbe alcuna possibilità di attuazione reale se si prescindesse dalla fede nella verità e nell’efficacia della Parola di Cristo, la quale attesta che il dono (*prendete*) e l’accoglienza del dono (*mangiate... bevete*) sono inseparabili dall’identificazione del “pane” e del “vino” – al di là di ogni disputa sulle apparenze, sugli accidenti, sulle specie... – con il corpo e sangue del Signore Gesù Cristo (*questo è...*). Lutero appare, su tutto ciò, estremamente chiaro: «Cristo dà il suo corpo da mangiare quando distribuisce il pane. Ci atteniamo a questo e crediamo e insegniamo anche che nella Cena mangiamo e riceviamo il corpo di Cristo realmente (*wahrhaftig*) e fisicamente (*leiblich*). Ma come questo avvenga o come lui sia nel pane, non lo sappiamo e anche non lo dobbiamo sapere: dobbiamo credere alla Parola di Dio senza porle limiti o misure. Il pane lo vediamo con gli occhi, ma sentiamo con le orecchie che il corpo di Cristo è presente» (p. 184).

⁶ J. A. GÓMEZ ARÉVALO, *Studi ecclesiologici nella prospettiva ecumenica: dialoghi cattolici-luterani*, in «Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral», 7/1 (2015), pp. 163-193 [qui pp. 186-187].

Grazie agli studi di don Sabetta compiuti in questi ultimi anni, è molto più facile comprendere come Lutero (a differenza di Zwingli, Ecolampadio, Carlostadio, e altri) insegnasse una presenza reale, sostanziale, del Corpo e del Sangue di Cristo nel “pane” e nel “vino”, insegnamento che si avvicinava in maniera stupefacente alla concezione cattolica. Ma non solo! Colpisce il modo di argomentare di Lutero in ordine anche ad una particolare vicinanza di metodo teologico che possiamo considerare in un certo qual modo affine al mondo Ortodosso: “Scrittura e Padri”; “Padri e Scrittura”.

Il testo del 1527, dal titolo: *Le parole di Cristo “Questo è il mio corpo... ecc.” restano ancora salde contro i fanatici*, è un vero esempio di teologia eucaristica patristica, che viene esposta a supporto di una corretta interpretazione della Parola di Dio. Lutero, per confutare le distorte interpretazioni dei suoi avversari a riguardo del “modo” della presenza di Cristo nell’Eucaristia, riprende le testi di Tertulliano, di sant’Ireneo di Lione, di sant’Ilario di Poitiers, di san Cipriano, di sant’Agostino.

Il fine di Lutero sembra sia quello di coniugare l’ermeneutica biblica alla grande produzione patristica, facendo notare ai suoi interlocutori come uno stravolgimento del senso delle Scritture corrisponda ad uno stravolgimento del senso della teologia eucaristica dei Padri e, per contro, uno stravolgimento del senso della teologia eucaristica dei Padri corrisponda ad uno stravolgimento del senso delle Scritture. Questo modo di procedere è molto affine alla tradizione dell’oriente cristiano, a quella cosiddetta “Chiesa dei Padri” che certamente non potrà che trovare ammirazione verso il padre della Riforma, nel momento in cui potrà apprendere, anche grazie agli studi di Sabetta, questo lato nascosto della ricca riflessione di Lutero.

D’altra parte, seppur Benedetto XVI afferma che «la Chiesa cattolica, insieme alle Chiese ortodosse insegna la transustanziazione di pane e vino»⁷ è ben noto il fatto che nell’Ortodossia si preferisca parlare piuttosto di *trasmutazione*, la quale avviene non tanto per le parole di Cristo ma per l’epiclesi, ossia per l’invocazione e l’azione dello Spirito Santo sul pane e sul vino. Nella visione ortodossa la trasmutazione, che accentua il ruolo dello Spirito Santo, è meglio conforme all’insegnamento dei Padri. In ogni caso, si ammette che tra Cattolici e Ortodossi si usino espressioni diverse per dire in fondo la stessa realtà. Perché non giungere allora alla stessa ammissione partendo proprio dagli insegnamenti del padre della Riforma? Dire che Lutero custodiva, dal punto di vista eucaristico, la stessa fede Cattolica, sarebbe già un grande passo in avanti nel cammino ecumenico! In fondo è proprio questo l’auspicio sotteso al prezioso contributo offerto da don Sabetta.

DANIELE COGONI

7 BENEDETTO XVI, *Che cosa è il cristianesimo*, cit., p. 132

RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

C. CASALONE, *Sapienza e profezia. L'eredità intangibile di Carlo Maria Martini*, Vita e Pensiero, Milano 2023, pp. 154, ISBN-13. 978-8834353202, € 15,00.

La figura del cardinal Carlo Maria Martini, a poco più di dieci anni dalla scomparsa, continua a stimolare il confronto sul suo pensiero. Con la sua capacità di ascoltare la voce di Dio nella Scrittura e nello svolgersi della storia, Martini ha reso la Bibbia il luogo in cui apprendere a pregare, a pensare, ad agire. Questo accadeva nell'esperienza della *Scuola della Parola*, in cui la *lectio divina* condotta attraverso itinerari semplici ed efficaci apriva alla trasformazione personale, alla preghiera, alla crescita dell'«uomo interiore» che lascia spazio all'azione dello Spirito.

Il saggio, *Sapienza e profezia. L'eredità intangibile di Carlo Maria Martini*, di Carlo Casalone S.J., presidente della Fondazione Carlo Maria Martini, docente di teologia morale presso la Pontificia Università Gregoriana e membro della Pontificia Accademia per la vita, ripercorre, con chiarezza e affetto, le scelte di metodo e le idee innovative che hanno ispirato le iniziative di Martini, in particolare l'originale connubio tra Parola di Dio e spiritualità di Ignazio di Loyola. Essendo gesuita e insegna biblista, la cosa potrebbe apparire ovvia. In realtà, Martini è stato capace di articolare questi due aspetti con grande efficacia, rendendoli eloquenti anche nel mondo di oggi. Infatti, come spiega Casalone, l'approccio martiniano alla Scrittura non voleva essere solo intellettuale, ma orante, rivolto a tutti. Un ascolto della Parola impregnato delle intuizioni spirituali e pedagogiche di Ignazio di Loyola, capace di realizzare la crescita dell'«uomo interiore», di diventare «lingua materna per il credente», lievito per una presenza responsabile nella convivenza umana.

Il connubio tra Parola di Dio e spiritualità ignaziana consente inoltre di intraprendere il percorso di ricerca dell'*intentio profundior* del cardinale, che si può cogliere, secondo Casalone, nell'intimo della sua esistenza interiore, così da riconoscere la sua «intangibile eredità». L'ultimo paragrafo del libro lascia infatti intendere il senso dell'esplorazione effettuata: onorare responsabilmente l'eredità ricevuta, così da scoprire il «nucleo generatore da cui scaturiscono lo stile e il modo di procedere di Martini», e rendere tale eredità uno stimolo per il momento attuale della Chiesa segnato, dal cammino sinodale voluto da papa Francesco.

Padre Carlo Casalone cerca dunque di rispondere con il suo saggio a una domanda impegnativa: «se sia possibile identificare un'anima unificante del pensare e dell'operare di Martini», un filo conduttore non immediatamente afferrabile, ma che, però, attraversa e dà un timbro caratteristico alle parole e ai gesti del cardinale. Come dice il titolo, egli pensa che la «capacità di coniugare sapienza e profezia» costituisca il tratto caratteristico dell'attività pastorale e

del pensiero di Martini, «che si manifesta in un originale e inconfondibile intreccio di prontezza nel captare i segni dell'agire dello Spirito negli eventi, vigilanza nell'ascoltare la voce di Dio sia nella Sacra Scrittura sia nello svolgersi della storia, coraggio di porsi interrogativi autentici, anche scomodi, e libertà nel decidersi per iniziative che riconciliano relazioni, costruiscono legami e favoriscono la convivenza ecclesiale e sociale» .

In questo senso, le tre parti del saggio sono direttrici che aiutano a cogliere l'originalità e l'attualità della testimonianza di Martini.

L'autore inizia richiamando il ruolo svolto dalla Bibbia nella pastorale dell'Arcivescovo di Milano. Egli, infatti, sollecitato dalla *Dei Verbum*, ha riconosciuto il valore educativo della Bibbia e ha ritenuto urgente che fosse urgente il credente, ricorrere all'esercizio della *lectio divina*, indispensabile per dare forma cristiana al carattere morale del credente. Dall'ascolto della Parola e dalla pratica della *lectio*, come ricordava il cardinale nella prima lettera pastorale, si perviene alla «dimensione contemplativa della vita», cioè alla vita di preghiera nello Spirito. Casalone mette in luce come Martini sia in questo senso un vero educatore alla preghiera. Spiega infatti quale ne sia il punto di partenza, come si «entri» in essa, con quale ritmo si preghi, come si debba giungere ad affidarsi a Dio con fiducia e amore. Inoltre, l'autore sottolinea che Martini ha sempre cercato di evidenziare nella preghiera i punti di partenza comuni con i non credenti. Parla infatti della «preghiera dell'essere», prima ancora di quella «dell'essere cristiano». I momenti di raccoglimento in cui ritrovare sé stessi, da cui scaturiscono meraviglia e lode non sono necessariamente legati a un credo religioso, poiché nascono dall'intimo dell'essere umano. Per il credente, invece, la preghiera diviene anche lo spazio interiore dove ascoltare la voce dello Spirito.

Nella seconda parte, padre Casalone mostra come gli Esercizi spirituali ignaziani ispirino il ministero episcopale di Martini, come fossero «una fonte che irriga non solo le letture bibliche e corsi di preghiera, ma anche altre sue iniziative pastorali» per culminare nella promozione della *Cattedra dei non credenti*. In particolare, nel rapporto tra Scrittura ed Esercizi, l'Arcivescovo segue una linea caratteristica: non cerca di arricchire con testi biblici le meditazioni previste dagli Esercizi, quanto, piuttosto, di leggere la Bibbia secondo la dinamica complessiva degli Esercizi. Egli è infatti convinto che il percorso degli Esercizi corrisponda a quello della rivelazione biblica. Quindi, il loro dinamismo si può ritrovare nei diversi testi della Scrittura.

Un aspetto caratteristico di questo dinamismo è la centralità che Martini assegna alla coscienza. Essa è il luogo dell'ascolto, della verità, della decisione per il bene comune, della conversione. Giustamente, Casalone evoca il gesto della consegna delle armi all'Arcivescovo da parte dei terroristi, da lui toccati appunto nel profondo della loro coscienza. L'intento di Martini era creare i presupposti per una possibile riconciliazione con i familiari delle vittime, andando al di là del mero aspetto della punizione del reo.

Infine, nella terza parte del saggio, la lezione di Martini richiama il «primato dell'interiorità», da non intendersi come processo individualistico o chiusura intimistica, ma come riscoperta di un dinamismo della persona che si dispone ad essere interpellata dalla verità, in una circolarità di esperienza, comprensione, discernimento, che trova il suo culmine nell'atto del credere praticato come affidamento dall'Altro.

Lo scritto di padre Casalone, incorniciato fra la pregevole prefazione del biblista Pietro Bovati S.J., e la riproduzione di alcune pagine autografe del *Diario* di Martini, nella sua brevità, offre un contributo prezioso per comprendere come Martini sia stato, al tempo stesso, ascoltatore e interprete della parola di Dio, autorevole discepolo di sant'Ignazio, maestro spirituale e formatore della coscienza credente.

SEBASTIANO SERAFINI

F. SANDRONI, *La professione impossibile. Insegnare religione cattolica in Italia*, Aracne Editrice, Roma 2022, pp. 408, ISBN 9791221801866, € 20,00.

Il libro di Francesco Sandroni analizza in maniera ampia e precisa la professione dell'insegnante di religione cattolica in Italia. È un'analisi che non evita gli aspetti critici, sia interni che esterni a questa professione, e per questo il suo lavoro è utile non solo a chi sa poco degli insegnanti di religione cattolica, ma soprattutto a questi ultimi, perché li stimola a riflettere con attenzione su ciò che si può e si deve fare meglio. Difatti, il libro non è la classica difesa d'ufficio della categoria, a cui io e l'autore apparteniamo, ma è la presa d'atto di una realtà interna ed esterna alla scuola che richiede una nuova consapevolezza.

Gli interlocutori di questa analisi, oltre ai nostri colleghi, sono tutti quei soggetti che, direttamente o indirettamente, nel corso del tempo, sono intervenuti a vario titolo in materia: la Chiesa, il mondo politico, gli ambienti culturali e la scuola in tutte le sue componenti. Tutti costoro, negli undici capitoli del testo, sono coinvolti in un ragionamento che parte da lontano, dagli albori della professione, per arrivare ai giorni nostri, con un linguaggio chiaro e franco, anche quando vengono sottolineate le zone d'ombra, che ha come obiettivo il riconoscimento dell'insegnante di religione cattolica come professionista nella scuola.

Il terreno di questo confronto è proprio la scuola in tutti suoi aspetti, dato che Francesco Sandroni ha l'accortezza di non sganciare mai la figura dell'insegnante di religione cattolica dal mondo della scuola, ribadendo sempre, e a ragione, che quest'ultimo va preso in considerazione per quello che fa nella scuola e non fuori di essa. Proprio perché si parla di professionalità, il libro parte dall'istituzionalizzazione della professione insegnante, così come si andò definendo dall'unità d'Italia in poi: la legge Casati, le innovazioni dei primi anni del Novecento, la riforma Gentile del 1923, i Decreti Delegati del 1974,

fino all'oggi con la definitiva configurazione dell'insegnante-professionista che progetta l'attività didattica.

A questo punto sembrerebbe semplice estendere tutto questo agli insegnanti di religione cattolica, ma non è così e l'autore lo dice, fin dall'inizio, senza mezzi termini: "Gli insegnanti di religione hanno percorso un processo di istituzionalizzazione diverso dagli altri insegnanti che legittima una trattazione differenziata quasi a delinearne una professione diversa" (p. 44). Ecco la "professione impossibile" del titolo del libro.

Questa diversità nasce dal fatto che è centrale il rapporto tra Stato italiano e Chiesa Cattolica e per questo si affrontano le questioni di ordine pedagogico, politico, teologico e pastorale che hanno avuto un peso determinante. È un cammino lungo e tortuoso ma costante ed è interessante lo spazio che l'autore dedica a quegli studiosi che, per primi, parlarono dell'insegnamento scolastico della religione come una vera e propria disciplina scolastica secondo i criteri pedagogici e storico-critici, quindi non più catechismo. Il libro, in effetti, si caratterizza per un azzeccato doppio binario: accanto alle vicende politiche ed ecclesiali che è necessario conoscere, viene riportato il dibattito culturale, esterno agli ambienti istituzionali, che elaborò delle proposte sull'argomento, anche valorizzate, molto tempo dopo, nelle sedi competenti. È in questa ottica che si riflette su come la Chiesa concepiva l'educazione cristiana della gioventù, sulla riforma della scuola di Giovanni Gentile del 1923, che conteneva la prima forma di professionalità scolastica dell'insegnante di religione, come si arrivò al Concordato Lateranense del 1929 e alla Costituzione repubblicana. Il cammino era ormai tracciato, ma il punto di arrivo era ancora lontano e gli ostacoli non erano di certo diminuiti.

Viene esaminata la nuova prospettiva introdotta dal Concilio Vaticano II e i suoi sviluppi. I primi segnali di un ripensamento dell'insegnamento di religione nella scuola, inteso come catechesi scolastica, contenuti nei documenti ecclesiali e il dibattito che ne seguì negli anni '70 e '80. Un periodo caratterizzato dalla trasformazione dell'insegnante di religione in "animatore" e delle sue lezioni in dibattiti sui problemi della vita, trascurando del tutto l'aspetto culturale e il sapere biblico-teologico.

La revisione del Concordato tra Stato e Chiesa nel 1984 rappresentò un radicale cambio di passo. Si riconobbe il valore della cultura religiosa, che i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano, nel quadro delle finalità della scuola. L'insegnamento di religione, pertanto, diventò un insegnamento scolastico, anche se facoltativo per rispettare la libertà di coscienza, e l'insegnante di religione un professionista della scuola, aprendo nuovi spazi ai fedeli laici, dato che divennero determinanti per insegnare, oltre al certificato di idoneità da parte dell'autorità ecclesiastica, i titoli di studio. Il libro si sofferma a lungo su quanto stabilito nel nuovo Concordato, valutando accuratamente luci e ombre, giungendo alla conclusione che, nonostante si trattasse di un importante passo avanti, restavano irrisolte una

serie di questioni non di poco conto che incisero, e incidono, sull'insegnante di religione.

Un altro importante tassello per comprendere la complessità e la delicatezza di questa nuova fase è il dibattito, spesso acceso, tra i sostenitori e gli oppositori del nuovo Concordato, dentro e fuori il mondo cattolico. La ricostruzione che ne fa l'autore mette bene in evidenza le posizioni contrastanti, ma anche i pregiudizi e gli errori di valutazione. Il tema più divisivo era il principio della laicità dello Stato che certi settori consideravano a rischio, ma le sentenze della Corte Costituzionale, tra il 1989 e il 1991, affermarono con chiarezza che le nuove disposizioni concordatarie erano coerenti con la forma di Stato laico della Repubblica Italiana. Dopo anni di stasi si arrivò finalmente allo stato giuridico degli insegnanti di religione cattolica con la legge 18 giugno 2003 n.186 e anche in questo caso ne viene fatto un commento particolareggiato, rimarcando la necessità, dopo venti anni, di colmare diverse lacune normative.

Particolarmente interessante è il capitolo VI dedicato alla teologia come scienza. Francesco Sandroni, affermando che la teologia cattolica è la disciplina accademica di riferimento per l'insegnamento della religione cattolica in Italia, pone uno stimolante quesito: la teologia può essere una "scienza" di riferimento per una disciplina scolastica? Lui risponde di sì. Questa risposta positiva si fonda sul presupposto che la ragione è la base della riflessione scientifica e la teologia accademica utilizza questa ragione per indagare l'oggetto della ricerca, cioè l'esperienza del sacro, la religione e la fede. In più, la teologia accademica ragiona, come ogni altra scienza, sulla realtà storica, sociale, antropologica, economica e politica. A questo si aggiunge la capacità di affrontare i risultati dell'indagine critica sulle fonti della fede cristiana. Tutti questi fattori rendono la teologia una disciplina moderna e scientifica.

Per quanto riguarda l'efficacia pedagogica dell'insegnamento della religione cattolica, nel libro si sottolinea che un approccio pedagogico storico-critico è possibile, come unico strumento per rendere scolasticamente efficace il lavoro in aula, ma al tempo stesso si evidenzia che sono ancora troppo pochi i docenti di religione che adottano questa impostazione. Molti preferiscono una didattica ermeneutica esistenziale, centrata sul vissuto dell'alunno, a discapito del sapere religioso e teologico, alimentando ulteriormente il gap tra l'insegnante di religione e gli altri insegnanti. La proposta di Francesco Sandroni è diversa: "In questo senso a me piacerebbe che si affermasse una pedagogia storico-critica per l'insegnamento della religione cattolica in Italia. Una pedagogia, cioè, che utilizzando la prospettiva storica e il pensiero critico contestualizzi ogni sapere teorico, ogni prassi apparentemente consolidata, ogni forma di tradizione" (pp. 256-257).

Il mondo della scuola è sempre in evoluzione, essendo in rapporto diretto con la società, quindi nel libro non poteva mancare una riflessione sul tema: la "crisi" attuale, l'era digitale e il ruolo dell'insegnante, con una nota dolente: "Il sistema scolastico si è trasformato in un sistema di massa, sempre più pieno

e ingolfato. La sensazione è che all'aumento della quantità sia corrisposta una diminuzione della qualità" (p. 282).

Nell'ultima parte del suo lavoro l'autore affronta i "dilemmi" principali. Si va dal come affrontare il sacro a scuola, come educare alla ricerca del senso della vita, il passaggio dal sapere accademico al sapere scolastico, insegnabile e apprendibile, il rischio dell'indottrinamento, l'uso corretto del libro di testo, gli aspetti interculturali e la formazione degli insegnanti di religione. Significativo è il rapporto tra etica professionale e relazioni educative. In una società individualistica come la nostra, ognuno di questi insegnanti si trova a dover gestire, a scuola, il confronto tra generazioni, con il limite della facoltatività della sua disciplina.

L'autore offre alcuni suggerimenti per un proficuo lavoro in aula, programmato e non improvvisato, fino a toccare la necessità delle valutazioni e verifiche, non sempre attuate dagli insegnanti di religione. Fondamentali sono anche le relazioni con i colleghi e con i genitori, anche perché questi ultimi vogliono essere una componente attiva nel processo di apprendimento dei loro figli.

In conclusione, possiamo dire che il libro di Francesco Sandroni è uno sguardo globale sulla categoria dei docenti di religione, una riflessione attenta e disincantata, a tratti anche dolente, che ottiene lo scopo di spingere il lettore a proseguire la lettura, visto l'ampio ricorso ai contributi degli studiosi e le proposte fatte, affinché questi docenti diventino figure professionali a pieno titolo.

La parte pratica del suo lavoro è un utile strumento per organizzare meglio l'attività didattica, per costruire migliori relazioni con tutte le componenti della scuola, innanzitutto con gli alunni. È un equilibrato connubio tra teoria e pratica, dove la prima è costituita dai risultati delle più recenti ricerche sulla scuola, la seconda entra nelle situazioni concrete e spiega come applicarli.

Questo libro ha veramente il merito di far conoscere di più il mondo degli insegnanti di religione cattolica.

FABIO PETRINI