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, Gian Luca Pelliccioni, 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

65

Dove va la Teologia sacramentaria?
Where Is the Sacramental Theology Going?

Anno XXXV / 2026 – 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 » 13

Sezione *Sacramentaria*

Atti del Convegno nazionale per Docenti di Sacramentaria e Liturgia

DOVE VA LA TEOLOGIA SACRAMENTARIA?
Domande, prassi e prospettive

Ancona, 1-3 settembre 2025
ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO
ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DELLE MARCHE

Presentazione

Massimo Regini » 19

Introduzione

Mario Florio » 21

Relazioni
PRIMA SESSIONE DEI LAVORI

L'approccio antropologico alla teologia sacramentaria

The Anthropological Approach to Sacramental Theology

Loris Della Pietra » 27

Che futuro per la prassi sacramentale?
Un approccio teologico pastorale

What Future for Sacramental Practice?
A Theological Pastoral Approach

Paolo Asolan » 41

SECONDA SESSIONE DEI LAVORI

Dove va la Teologia sacramentaria?
La prospettiva della Teologia liturgica

Where Is the Sacramental Theology Going?
The Perspective of Liturgical Theology

Paolo Tomatis Pag. 61

La sacramentalità della Chiesa e dell'assemblea liturgica:
provocazioni ecclesiologiche per riscoprire la dimensione
cristico-misterica e storico-sociale della liturgia

The Sacramentality of the Church and the Liturgical Assembly:
Ecclesiological Provocations to Rediscover the
Christic-Mysterical and Historical-Social Dimension
of the Liturgy

Daniela Del Gaudio » 85

Sintesi dei contributi dei laboratori

1° Laboratorio – Approccio antropologico

1st Workshop – Anthropological Approach

Giovanni Varagona » 107

2° Laboratorio – Approccio teologico pastorale

2nd Workshop – Pastoral Theological Approach

Gian Luca Pelliccioni » 111

3° Laboratorio – Approccio teologico liturgico

3rd Workshop – Liturgical Theological Approach

Giovanni Frausini » 117

4° Laboratorio – Approccio Ecclesiologico
4th Workshop – Ecclesiological Approach
Mario Florio Pag. 121

Orientamenti e prospettive
Mario Florio – Giovanni Frausini » 127

Sezione *Scienze religiose*
ARTICOLI

Il fuoco, la Parola.
Note su alcune concezioni magico-religiose
The Fire, the Word.
Notes on Some Magical-Religious Conceptions
Michele Carmine Minutiello » 139

Simbologia comparata: l'Albero Cosmico
Comparative Symbolism: The Cosmic Tree
Matteo De Chiara » 157

The Work of Jason of Cyrene:
A Brief Presentation of Some Introductory Aspects
L'opera di Giasone di Cirene:
breve presentazione di alcuni aspetti introduttivi
Giovanni Frulla » 175

Sezione *Eventi*

Per una teologia della pace nel mondo
For a Theology of the Peace in the World
Card. Matteo Maria Zuppi » 187

Brevi riflessioni sulla Esortazione apostolica *Dilexi te* di papa Leone XIV

Brief Reflections on the Apostolic Exhortation *Dilexi te* by Pope Leo XIV

Daniele Cogoni Pag. 197

82ª Mostra del Cinema di Venezia: un viaggio nelle emozioni attraverso le relazioni familiari

The 82nd Venice Film Festival: An Emotional Journey through Family Relationships

Davide Barazzoni » 209

Tesi di licenza in Teologia sacramentaria discusse all'Istituto Teologico Marchigiano dal 2007 al 2025

Licentiate Theses in Sacramental Theology Discussed at the Marche Theological Institute from 2007 to 2025

a cura di Gian Luca Pelliccioni » 213

Sezione *Recensioni*

Recensioni area Liturgica e Sacramentaria » 229

Recensioni area Teologica, Religiosa e Multidisciplinare » 233

Editorial

With this first issue of 2026, both the Editorial Board and the Editor-in-Chief and Scientific Director, confirmed in their respective positions, begin their second three-year term at the helm of the Journal. As Editor-in-Chief, I would like to thank the Editorial Board for unanimously renewing their confidence in me. On behalf of the Editorial Board, I would also like to thank the relevant governing bodies, both of the Istituto Teologico Marchigiano (aggregated since 1995 to the Faculty of Theology of the Pontifical Lateran University) and of the Istituto Superiore di Scienze Religiose *Redemptoris Mater* (affiliated to the Faculty of Theology of the Pontifical Lateran University), for confirming me as Editor-in-Chief of the Journal and welcoming a new member, Prof. Gian Luca Pelliccioni, as ITM representative, replacing Prof. Davide Barazzoni, who has left his position and whom I thank for his valuable work over the years.

I would like to quote a few passages from Pope Francis' Apostolic Constitution *Veritatis Gaudium* on ecclesiastical Universities and Faculties in order to highlight some of the guidelines that should increasingly guide the scientific and editorial work of this Journal.

> Today, as Benedict XVI noted in *Caritas in Veritate*, taking up the cultural insights expressed by Paul VI in *Populorum Progressio*, "there is a lack of wisdom and reflection, a lack of thinking capable of formulating a guiding synthesis"[45]. This is where the specific mission entrusted to the programme of ecclesiastical studies comes into play. The need for such a guiding synthesis not only makes clear the intrinsic purpose of the programme of ecclesiastical studies, but also demonstrates, especially today, its real cultural and humanizing importance. Today's recovery of an interdisciplinary approach is certainly positive and promising[46], even in its "weak" form as a simple multidisciplinary approach that favours a better understanding from several points of view of an object of study. This is all the more true in its 'strong' form, as cross-disciplinary, situating and stimulating all disciplines against the backdrop of the Light and Life offered by the Wisdom streaming from God's Revelation. (Foreword § 4c)

I would like to highlight here the emphasis placed on promoting *transdisciplinarity* in its *strongest* form, clearly defined as 'cross-disciplinary, situating and stimulating all disciplines against the backdrop of the Light and Life offered by the Wisdom streaming from God's Revelation[1]. The past thirty years

---

[1] On this subject, see: R. Nardin (ed.), *Una teologia sapienziale. Indagini e proposte per un modello teologico*, Pontificia Accademia Theologica, Itineraria *Nuova Serie* 1, Marcianum Press, Venice 2026.

(24 October 1995 – 24 October 2025) of the aggregation of the Marchigiano Theological Institute to the Faculty of Theology of the Pontifical Lateran University and the simultaneous establishment of a specific second academic degree with a Licentiate in Sacramental Theology makes the indication of the Apostolic Constitution entirely relevant and topical also for the planning of the next issues of the Journal. The proposals that emerged in the context of the recent meetings of the Institute Councils of the two academic institutions of the Marche Theological Centre in Ancona also point in this direction.

I also think it is important to highlight a further point that is emphasized in the Constitution.

> Ecclesiastical studies cannot be limited to passing on knowledge, professional competence and experience to the men and women of our time who desire to grow as Christians, but must also take up the urgent task of developing intellectual tools that can serve as paradigms for action and thought, useful for preaching in a world marked by ethical and religious pluralism. To do so calls not only for profound theological knowledge, but also the ability to conceive, design and achieve ways of presenting the Christian religion capable of a profound engagement with different cultural systems. All this calls for increased quality in scientific research and a gradual improvement in the level of theological studies and related sciences. It is not only a matter of extending the field of diagnosis and of adding to the mass of available data for interpreting reality[62], but of a deeper study that seeks "to communicate more effectively the truth of the Gospel in a specific context, without renouncing the truth, the goodness and the light which it can bring wherever perfection is not possible"[63]. (Foreword § 5)

Ecclesiastical studies, and therefore theology itself, are called upon – and I would say in a peremptory manner – to develop 'intellectual tools that can serve as paradigms for action and thought, useful for preaching in a world marked by ethical and religious pluralism'. How can we respond to this appeal in relation to the academic work that supports and animates the Journal's proposal? Certainly, theological reflection must embark on new and risky journeys towards the new scenarios that culture is assuming in relation to the human: action *and* thought[2]. This requirement gives rise to the need for a cordial, competent, critical and creative listening to the cultural contexts that interact daily with the evangelizing mission of the great variety and richness of the local Churches, on the path indicated by the recent Synod on synodality. For theo-

---

[2] The latest document from the International Theological Commission is along these lines*: Quo vadis, humanitas? Pensare l'antropologia cristiana di fronte ad alcuni scenari sul futuro dell'umano* (9 February 2026), in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20260304_quo-vadis-humanits_it.html (last accessed: 7 March 2026).

logy and sacramental practice, this indication implies a renewed commitment to the inculturation of the faith.

This last point allows me to go directly to the *Sacramental* Section of this Volume, which is entirely dedicated to the publication of the Proceedings of the recent national Conference for Teachers of Sacramental *theology* and Liturgy, *Where is the Sacramental Theology going? Questions, practices and perspectives?* (Ancona, 1-3 September 2025)[3]. After an *introduction*, the *four* main *reports* that marked the two sessions of the conference on Tuesday 2 September are reproduced in full. This is followed by a summary presentation of *the contributions that emerged from the workshops* according to the *four areas covered*: anthropological, theological-pastoral, theological-liturgical and ecclesiological. The review concludes with a short joint text that attempts to propose some useful *Guidelines and Perspectives* for an initial response to the fundamental question that animated the work of the conference, which was attended by some thirty Professors of Sacramental Theology and Liturgy as well as other theological and humanistic disciplines. This publication of the Proceedings will thus broaden and encourage access to the debate on this controversial issue by a larger number of professors, scholars and experts in the field, in order to open up new avenues of reflection within a field of research that increasingly requires a transdisciplinary approach.

The *Religious Sciences* Section is characterized by a miscellaneous approach with three essays that look at some aspects of the history and phenomenology of religions. The first two, more phenomenological in nature, focus on some of the great symbols of religious experience: fire and the word (Prof. C. M. Minutiello) and the cosmic tree (Prof. M. De Chiara). The third, in English, by Prof. G. Frulla, presents a historical and literary approach to certain aspects of the figure and work of an eminent representative of Jewish culture in the diaspora during the Hellenistic period, Jason of Cyrene. The three essays, which are particularly accurate in terms of both content and bibliography, take us on a journey of discovery into 'other' worlds that speak to our times, both in terms of the communicative power of symbolic language such as the word, fire and the cosmic tree, and in terms of the dialogue between religious identity and culture in the paradigmatic comparison between the Judaism of the diaspora and Hellenistic culture.

The *Events* Section is particularly rich in contributions. Just scroll through the index to see for yourself. The first item is the text of the opening address of the Academic Year on the theme of peace given by Cardinal Matteo Maria

[3] In a previous issue of this Journal, no. 61, the Proceedings of the first national Conference on the theme *How is the Sacramental Theology doing?*

Zuppi (Ancona, 11 November 2025), which is particularly relevant and provocative in these sad times of increasingly widespread *war* across the planet. A second text offers readers Prof. Daniele Cogoni's report to the Clergy of the Archdiocese of Ancona-Osimo on Pope Leo XIV's first Apostolic Exhortation, *Dilexi te*. A brief news item, rich in insights for understanding the approach to the family in contemporary film culture, opens an interesting window on the recent Venice International Film Festival of 2025, edited by Prof. Davide Barazzoni, who participated in the event. Finally, as a sign of appreciation for the work of the many students who have obtained a Licentiate with specialization in Sacramental Theology, Prof. Gian Luca Pelliccioni has compiled a catalogue of the individual Licentiate theses of the last twenty years: a particularly significant tribute to the recent thirtieth anniversary of this *special* academic institution in the heart of the Marche region. The section dedicated to reviews in this issue is less extensive but still of great interest.

Mario Florio
Scientific Director

Editoriale

Con questo primo numero del 2026 tanto il Consiglio di Redazione come il Direttore e responsabile scientifico, confermati nei loro rispettivi incarichi, iniziano il loro secondo mandato triennale alla guida della Rivista. In qualità di Direttore ringrazio il Consiglio di Redazione per avermi rinnovato con parere unanime la fiducia. A nome del Consiglio di Redazione ringrazio anche gli organi di governo competenti, tanto dell'Istituto Teologico Marchigiano (aggregato dal 1995 alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense) come dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose *Redemptoris Mater* (collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense), per la conferma dello stesso alla guida della Rivista e l'ingresso di un nuovo membro nella persona del Prof. Gian Luca Pelliccioni, quale Docente referente dell'ITM, in sostituzione del Prof. Davide Barazzoni che ha lasciato l'incarico e che ringrazio per il prezioso lavoro svolto in questi anni.

Riprendo alcuni passaggi della Costituzione Apostolica di Papa Francesco *Veritatis Gaudium* circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche per richiamarne alcune linee programmatiche che dovrebbero guidare in modo sempre più incisivo il lavoro scientifico ed editoriale di questa Rivista.

> Oggi – come ha ribadito Benedetto XVI nella *Caritas in veritate*, approfondendo il messaggio culturale della *Popolorum progressio* di Paolo VI – «c'è mancanza di sapienza, di riflessione, di pensiero in grado di operare una sintesi orientativa»[45]. Qui si gioca, in specifico, la *mission* che è confidata al sistema degli studi ecclesiastici. Questa precisa e orientatrice direttiva di marcia non solo esplicita l'intrinseco significato veritativo del sistema degli studi ecclesiastici, ma ne evidenzia anche, soprattutto oggi, l'effettiva rilevanza culturale e umanizzante. In tal senso, è senz'altro positiva e promettente l'odierna riscoperta del principio dell'interdisciplinarietà[46]: non tanto nella sua forma "debole" di semplice multidisciplinarità, 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. (Proemio § 4c)

Di questo passaggio vorrei evidenziare l'insistenza sulla promozione della *transdisciplinarietà* nella sua forma *forte*, ben specificata come «collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di Luce e di Vita offerto dalla Sa-

pienza che promana dalla Rivelazione di Dio»[1]. Il trentennale appena trascorso (24 ottobre 1995 – 24 ottobre 2025) della aggregazione dell'Istituto Teologico Marchigiano alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense e la contestuale istituzione di uno specifico secondo grado accademico con la Licenza di specializzazione in Teologia sacramentaria rende l'indicazione della Costituzione Apostolica del tutto pertinente e attuale anche per la progettazione dei prossimi numeri della Rivista. In questa direzione vanno anche le proposte emerse nel contesto delle recenti riunioni dei Consigli di Istituto delle due realtà accademiche del Polo Teologico Marchigiano di Ancona.

Mi sembra poi rilevante evidenziare un dato ulteriore che viene sottolineato dalla Costituzione.

> Gli studi ecclesiastici non possono limitarsi a trasferire conoscenze, competenze, esperienze, agli uomini e alle donne del nostro tempo, desiderosi di crescere nella loro consapevolezza cristiana, ma devono acquisire l'urgente compito di elaborare strumenti intellettuali in grado di proporsi come paradigmi d'azione e di pensiero, utili all'annuncio in un mondo contrassegnato dal pluralismo etico-religioso. Ciò richiede non solo una profonda consapevolezza teologica, ma la capacità di concepire, disegnare e realizzare, sistemi di rappresentazione della religione cristiana capace di entrare in profondità in sistemi culturali diversi. Tutto questo invoca un innalzamento della qualità della ricerca scientifica e un avanzamento progressivo del livello degli studi teologici e delle scienze collegate. Non si tratta solo di estendere il campo della diagnosi, di arricchire il complesso dei dati a disposizioni per leggere la realtà[62], ma di approfondire per «comunicare meglio la verità del Vangelo in un contesto determinato, senza rinunciare alla verità, al bene e alla luce che può apportare quando la perfezione non è possibile»[63]. (Proemio § 5)

Gli studi ecclesiastici, e quindi la stessa teologia, sono chiamati – e direi in modo perentorio –alla elaborazione di «strumenti intellettuali in grado di proporsi come paradigmi di azione e di pensiero, utili all'annuncio in un mondo contrassegnato dal pluralismo etico-religioso». Come accogliere questo appello in rapporto al lavoro accademico che sostiene e anima la proposta delle Rivista? Certamente occorre intraprendere navigazioni inedite e rischiose da parte della riflessione teologica verso i nuovi scenari che la cultura sta assumendo in rapporto all'umano: azione *e* pensiero[2]. Da questa esigenza scaturisce la necessità di un ascolto cordiale, competente, critico e creativo dei contesti

---

[1] Su questo, si veda: R. Nardin (a cura di), *Una teologia sapienziale. Indagini e proposte per un modello teologico*, Pontificia Accademia Theologica, Itineraria *Nuova Serie* 1, Marcianum Press, Venezia 2026.

[2] In questa direzione si colloca l'ultimo documento della Commissione Teologica Internazionale: *Quo vadis, humanitas? Pensare l'antropologia cristiana di fronte ad alcuni scenari sul futuro dell'umano* (9 febbraio 2026), in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20260304_quo-vadis-humanits_it.html (ultima consultazione: 7 marzo 2026).

culturali che interagiscono quotidianamente con la missione evangelizzatrice della grande varietà e ricchezza delle Chiese locali, sulla strada indicata dal recente Sinodo sulla sinodalità. Per la teologia e la prassi sacramentaria questa indicazione implica un rinnovato impegno di inculturazione della fede.

Questo ultimo accenno mi consente di entrare direttamente nel merito della Sezione *Sacramentaria* di questo Volume interamente dedicata alla pubblicazione degli Atti del recente Convegno nazionale per Docenti di Sacramentaria e Liturgia *Dove va la Teologia sacramentaria? Domande, prassi e prospettive?* (Ancona, 1-3 settembre 2025)[3]. Vengono riportate integralmente, dopo una *Introduzione*, le *quattro relazioni* principali che hanno contrassegnato le due sessioni dei lavori di martedì 2 settembre. Segue la presentazione sintetica dei *contributi emersi dai laboratori* secondo la scansione delle *quattro aree previste*: antropologica, teologico pastorale, teologico liturgica ed ecclesiologica. La rassegna si conclude con un breve testo a quattro mani che prova a proporre alcuni *Orientamenti e prospettive* utili per una prima risposta alla domanda di fondo che ha animato i lavori del Convegno al quale hanno partecipato una trentina di Docenti sia di Sacramentaria e Liturgia come di altre discipline teologiche ed umanistiche. Con questa pubblicazione degli Atti si potrà così allargare e favorire l'accesso al dibattito sulla questione disputata di un più ampio numero di docenti, studiosi e cultori della materia per avviare altre nuove piste di riflessione all'interno di una ricerca che richiede sempre più uno stile transdisciplinare.

La Sezione *Scienze Religiose* si caratterizza in chiave miscellanea con tre saggi che gettano lo sguardo su alcuni aspetti della storia e della fenomenologia delle religioni. I primi due, più in chiave fenomenologica, si soffermano su alcuni grandi simboli dell'esperienza religiosa: il fuoco e la parola (Prof. C. M. Minutiello) e l'albero cosmico (Prof. M. De Chiara). Il terzo, in lingua inglese, del Prof. G. Frulla, presenta un approccio in chiave storica e letteraria di alcuni aspetti della figura ed opera di un eminente rappresentante della cultura ebraica della diaspora nel periodo ellenistico, Giasone di Cirene. I tre affondi, particolarmente accurati sia sul piano contenutistico che bibliografico, permettono un viaggio conoscitivo in mondi "altri" capaci di parlare al nostro tempo sia in ordine alla potenza comunicativa del linguaggio dei simboli come la parola, il fuoco e l'albero cosmico come al dialogo tra identità religiosa e cultura nel paradigmatico confronto tra ebraismo della diaspora e cultura ellenistica.

La Sezione *Eventi* si presenta particolarmente ricca di contributi. Basterà scorrere l'indice per esserne avvertiti. Come ingresso troviamo il testo della prolusione dell'Anno Accademico sul tema della pace tenuta dal Card. Matteo

---

[3] In un precedente Volume di questa Rivista, il n. 61, sono stati pubblicati gli Atti del primo Convegno nazionale sul tema *Come sta la Teologia sacramentaria?*

Maria Zuppi (Ancona, 11 novembre 2025), quanto mai pertinente e provocante in questi tristi tempi di *guerre* sempre più dilaganti nel pianeta. Un secondo testo offre ai lettori la relazione del Prof. Daniele Cogoni al Clero dell'Arcidiocesi di Ancona-Osimo sulla prima Esortazione apostolica di Papa Leone XIV, *Dilexi te*. Una breve nota di cronaca, ricca di spunti per comprendere l'approccio alla famiglia nella cultura cinematografica contemporanea, apre un'interessante finestra sulla recente Mostra internazionale del Cinema di Venezia del 2025, a cura del Prof. Davide Barazzoni che ha partecipato allo stesso evento. In ultimo, quale segno di stima per il lavoro di tanti studenti e tante studentesse che hanno conseguito la Licenza con specializzazione in Teologia sacramentaria, il Prof. Gian Luca Pelliccioni ha curato la schedatura delle singole tesi di Licenza di questi ultimi venti anni: un omaggio particolarmente significativo al trentennale appena trascorso di questa *speciale* realtà accademica nel cuore delle Marche. La Sezione dedicata alle recensioni, in questo numero, si presenta meno ampia ma sempre di grande interesse.

Mario Florio
Direttore Scientifico

SEZIONE *SACRAMENTARIA*

Atti del Convegno nazionale per Docenti di Sacramentaria e Liturgia

DOVE VA LA TEOLOGIA SACRAMENTARIA?
Domande, prassi e prospettive

Ancona, 1-3 settembre 2025

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO
ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DELLE MARCHE

Presentazione

Massimo Regini*

La celebrazione del Convegno promosso dal nostro Istituto Teologico Marchigiano sulla Teologia sacramentaria si conclude con la pubblicazione degli Atti.

Il Convegno si è posto l'obiettivo di proseguire nella riflessione sulle discipline teologiche, in particolare della Teologia sacramentaria e della Teologia liturgica, con uno sguardo alle nuove frontiere del "mondo del sacramento" nell'attuale congiuntura della missione della Chiesa nel mondo contemporaneo.

Ci ha spinto verso questa direzione la profonda convinzione che questo aspetto della riflessione teologica sia uno snodo fondamentale dell'autocomprensione della Chiesa, della natura sacramentale del popolo di Dio e delle sue radici sacramentali, sollecitati anche dalla complessità pastorale di questo tema.

Il Convegno è stato proposto ai Docenti di Teologia sacramentaria e Liturgia delle varie Facoltà teologiche (pontificie e italiane), degli Istituti Teologici aggregati e affiliati, e degli Istituti Superiori di Scienze Religiose, come un momento di confronto a livello italiano, che rappresenta una evidente novità sia per il tema preso in considerazione e anche per i suoi destinatari, non essendo proposto da una associazione teologica specifica ma da un indirizzo di Licenza di un Istituto teologico.

Le relazioni principali hanno riguardato quattro macro aree disciplinari – antropologia teologica, catechetica e pedagogia, pastorale liturgica e sacramentale, ecclesiologia – e impostate a partire da alcune istanze messe a fuoco nella forma di "provocazioni", elaborate da Docenti dell'ITM/ISSR per essere previamente sottoposte ai relatori in ordine al contributo che avrebbero approfondito in occasione del Convegno. La Teologia sacramentaria risulta così interrogata su quattro fronti.

Il Gruppo dell'ITM incaricato della progettazione e della stessa attuazione del Convegno era costituito dal Consiglio di Redazione della Rivista dell'ITM *Sacramentaria & Scienze Religiose* insieme ad altri Docenti dell'ITM/ISSR che in questi anni hanno svolto attività didattica e di ricerca nell'ambito della Teologia sacramentaria e della Liturgia sia al primo ciclo che al secondo ciclo.

Abbiamo voluto così creare un'occasione di confronto tra Docenti sulle nuove frontiere della prassi e teoria della sacramentalità e dei sacramenti nel

* Direttore dell'Istituto Teologico Marchigiano (AN). Docente stabile di Teologia morale presso lo stesso Istituto.

contesto culturale contemporaneo, alla luce di quanto sta emergendo dal cammino sinodale in atto sia a livello della Chiesa in Italia come della Chiesa nel mondo.

L'impegno di una riflessione teologica in ambito sacramentale nasce dalla convinzione che questa disciplina teologica è in grado di unire varie competenze, incontrando il vissuto nell'aspetto rituale e celebrativo, in cui emerge la comprensione che la Chiesa ha di se stessa e la verità del suo rapporto col mistero di Cristo annunciato e celebrato nei sacramenti della Chiesa. Nel proporre gli atti di questo nostro secondo Convegno speriamo di poter contribuire a creare uno spazio di riflessione per una sempre più accurata e incarnata attenzione alla Teologia sacramentaria, anche per il suo valore missionario, accompagnando la comprensione che la comunità cristiana ha di se stessa, visto l'ampio spazio che dedica alla preparazione e celebrazioni dei sacramenti della fede.

Un ringraziamento particolare va alla Pontificia Università Lateranense, soprattutto al Decano della Facoltà di Teologia il Prof. Angelo Lameri, per aver incoraggiato, sostenuto e promosso il nostro Convegno e per l'attenzione costantemente rivolta al percorso della nostra Licenza in Teologia sacramentaria e alle attività del nostro Istituto Teologico.

Introduzione

Mario Florio*

Sono passati trent'anni anni dall'istituzione presso l'Istituto Teologico Marchigiano (Ancona) del secondo ciclo di studi in Teologia con la Specializzazione in Teologia sacramentaria[1]. Nel corso di questo periodo lo stesso Istituto si è distinto per avere proposto periodicamente – di solito con cadenza biennale – dei Seminari specialistici di studio *in re sacramentaria* per docenti provenienti dalle Facoltà teologiche presenti in Italia. Gli Atti di questi Seminari sono stati regolarmente pubblicati nella Collana *Gestis Verbisque* dello stesso Istituto[2].

Il recente Convegno nazionale (Ancona, 1-3 settembre 2025) ha voluto proseguire – come già anticipato nel precedente Convegno nazionale dal titolo

---

* Docente stabile di Teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano (Ancona). Ha coordinato insieme al Prof. Giovanni Frausini la Commissione dei docenti ITM/ISSR (Ancona) per la progettazione del Convegno.

[1] Istituita con Decreto della Congregazione della Educazione Cattolica in data 24 ottobre 1995, con la contestuale aggregazione dell'Istituto Teologico Marchigiano alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense. Gli Atti della inaugurazione (14 dicembre 1995) di questa nuova realtà accademica sono stati pubblicati in «Quaderni di Scienze Religiose» V n. 5 (1996). Per la prima strutturazione del piano di studi per la Licenza in Teologia sacramentaria, cf. *ibid*, pp. 94-95 (a cura del Segretario generale Prof. M. Costantini). Per una prima lettura critica di questa nuova esperienza accademica a dieci anni dalla sua istituzione, si veda: D. Bonifazi, *Dieci anni di licenza in Teologia sacramentaria nell'Istituto Teologico Marchigiano*, in «Quaderni di Scienze Religiose» XV n. 25 (2006), pp. 145-154; M. Florio, *Prospettive di rinnovamento della didattica in teologia sacramentaria*, in Associazione Teologica Italiana, *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, a cura di G. Tangorra e M. Vergottini, Ed. Glossa, Milano 2006, pp. 207-217.
Una prima schedatura – relativa al periodo 1996-2006 – delle Tesi di Licenza in Teologia sacramentaria per il conseguimento del secondo grado accademico è stata presentata in «Quaderni di Scienze Religiose» XV n. 26 (2006), pp. 91-104 (a cura della Prof.ssa M. P. Thellung). Con il Vol. n. 30 la Rivista, sempre a cadenza semestrale, assume la nuova denominazione di «Sacramentaria & Scienze Religiose» (Nuova serie di Quaderni di Scienze Religiose) e una nuova strutturazione interna in due sezioni dedicate la prima alla Teologia sacramentaria e la seconda alle Scienze Religiose. Con l'avvio dell'anno accademico 2014-2015 si è operato un parziale rinnovamento del piano di studi del biennio di specializzazione in Teologia sacramentaria, per la presentazione della nuova proposta si veda: «Sacramentaria & Scienze Religiose» XXIII n. 44 (2015), pp. 18-21 (a cura del Prof. M. Florio). Per una prima schedatura, a cura di F. Benigni, dei saggi di Teologia sacramentaria pubblicati nella Rivista a partire dal Vol. n. 5 fino al Vol. n.45, si veda: «Sacramentaria & Scienze Religiose» XXVI n. 47 (2017)1, pp. 141-167 e «Sacramentaria & Scienze Religiose» XXVI n. 48 (2017)2, pp. 233-266.

[2] La Collana, iniziata nel 2007 con il primo Volume e giunta attualmente al Vol. n. 26, è pubblicata presso la Cittadella Editrice di Assisi (PG). Gli Atti dei vari Seminari sono stati pubblicati nei Volumi nn. 2, 5, 9, 11, 13, 17, 20.

Come sta la Teologia sacramentaria?[3] – la riflessione e il dialogo delle discipline teologiche, in particolare della Teologia sacramentaria e della Teologia liturgica, sulle nuove frontiere del *mondo del sacramento*[4] nell'attuale congiuntura della missione della Chiesa nel contesto contemporaneo. Da qui il tema del Convegno, analogamente al precedente in forma di domanda (*Dove va la teologia sacramentaria*?), che riprendendo il titolo di un celebre saggio del 1974 del teologo milanese Mons. Giuseppe Colombo[5] si è voluto poi articolare in tre direzioni specificate dal sottotitolo: *Domande, prassi e prospettive.*

Questo tema in forma di *quaestio* risulta essere uno snodo fondamentale della stessa autocomprensione della Chiesa, anche alla luce del recente *Documento finale* del Sinodo dei Vescovi con l'attenzione dedicata alla natura sacramentale del popolo di Dio e alle sue radici sacramentali[6].

Il Convegno, indirizzato principalmente ai docenti di Teologia sacramentaria e Liturgia delle Facoltà teologiche, degli Istituti Teologici aggregati e affi-

---

[3] Gli Atti del Convegno, svoltosi in Ancona presso la Sede dell'ITM (4-5 settembre 2023), sono stati integralmente pubblicati nel Volume n. 61 di questa Rivista, cf: «Sacramentaria & Scienze Religiose» XXXIII n. 61 (2024)1, pp. 13-138. Alla pubblicazione è seguita la presentazione del Volume in un Seminario on line (17 ottobre 2024), aperto ai Docenti che avevano partecipato al Convegno in dialogo con il Prof. R Nardin (Docente di Teologia sacramentaria della PUL). Per una rassegna bibliografica ragionata delle pubblicazioni di Teologia sacramentaria aggiornata al 2012 (per i 25 anni precedenti), cf. D. Cogoni, *Le pubblicazioni di teologia dei sacramenti negli ultimi 25 anni*, in «Lateranum» LXXIX (2013)1, pp. 265-299. Per una ricognizione della didattica della Teologia sacramentaria in Italia, si veda anche: C. Scordato – P. Sorci, *L'insegnamento della sacramentaria*, in Associazione Teologica Italiana, *Il sacramento della fede. Riflessione teologica sul Battesimo in Italia*, a cura di M. Aliotta, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, pp. 200-206.

[4] Cf. N. Reali (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Collana *Cammini nello Spirito* Teologia 60, Ed. Paoline, Milano 2001. Per alcuni approcci più recenti alla tematica sacramentale, si veda l'intero fascicolo in chiave monografica della Rivista «Concilium» LXI (2005)2 dal titolo *Sacramentalità. Il mondo come segno e strumento della presenza di Dio*, Edd. S. van Erp – C. Schickendantz – T. McLean. Per le molteplici implicazioni con la Teologia sacramentaria, si veda anche il recente Volume monografico dell'Annuario di filosofia e teologia «Hermeneutica» 2025 (Nuova Serie) dal titolo *Sacralità della natura?*, con introduzione di A. Aguti. Anche se meno recente, si veda inoltre il fascicolo monografico di «Rivista Liturgica» XCIV (2007)3 dal titolo *I sacramenti: come «dirli» oggi*. Nell'ambito della manualistica, assume particolare rilievo per la sua impostazione il recente testo in inglese con saggi di diversi Autori: M. Moore-Keish – J. W. Farwell (Eds.), *T&T Clark Handbook of Sacraments and Sacramentality*, T&T CLARK Bloomsburry Publishing Pic., London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney 2023.

[5] Si fa riferimento al saggio dal titolo *Dove va la teologia sacramentaria?* pubblicato nel 1974 in «La Scuola Cattolica» 102 (1974), pp. 673-717. Il saggio è stato ripubblicato, come primo di una serie di saggi dello stesso Autore, nel volume: G. Colombo, *Teologia sacramentaria*, con Prefazione di G. Colombo, Ed. Glossa, Milano 1997, pp. 4-61. G. Colombo riprende in modo essenziale la posizione esposta in questo testo nella sua *Prefazione* al saggio di A. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Biblioteca di Scienze Religiose 151, Ed. LAS, Roma 1999, pp. 5-8.

[6] Nel Documento finale, in particolare nella Parte I dal titolo *Il cuore della sinodalità*, si vedano i paragrafi: 15-20 (*La Chiesa Popolo di Dio, sacramento di unità*) e 21-27 (*Le radici sacramentali del Popolo di Dio*).

liati e degli Istituti Superiori di Scienze Religiose[7], è stato caratterizzato anche dalla partecipazione di docenti di altre discipline, sia teologiche che umanistiche. Questo fatto ha consentito di sviluppare un fecondo stile di dialogo inter e transdisciplinare di cui si è potuto fare esperienza specialmente nei quattro laboratori che hanno cadenzato le due sessioni centrali dei lavori[8].

Di seguito presentiamo gli Atti del Convegno provando a rispettarne in modo speculare l'effettivo svolgimento strutturato in due sessioni con quattro relazioni principali e quattro laboratori tematici. L'ultima sessione è stata caratterizzata dal dialogo a tutto campo tra i partecipanti, dopo avere ascoltato le sintesi dei quattro laboratori curate dai rispettivi moderatori. Le "conclusioni" presentate al termine dei lavori non potevano che avere una forma ancora incompleta. In occasione della pubblicazione degli Atti sono state riviste, integrate e sviluppate in modo più organico con l'ausilio dei quattro moderatori, il testo finale è stato curato dagli stessi due docenti (G. Frausini e M. Florio) che essendo stati coinvolti più direttamente nella preparazione del Convegno sono stati incaricati di presentarne le "conclusioni" in forma di bozza ai partecipanti nella fase ultima dei lavori nella tarda mattinata del 3 settembre.

Un paio di annotazioni vanno tenute presenti come premessa alla presente pubblicazione degli Atti del Convegno.

La prima fa riferimento alla ripresa di un testo che, presentato in occasione della inaugurazione della Licenza[9], è stato ristampato in occasione del Convegno e consegnato in cartellina ai partecipanti all'apertura dei lavori. Si tratta della relazione tenuta dal Prof. Duilio Bonifazi – docente di Teologia dogmatica, primo Preside dell'Istituto Teologico Marchigiano e tra gli artefici principali della istituzione della specializzazione in Teologia sacramentaria – in occasione del solenne atto di inaugurazione di questa nuova realtà accademica. Rileggere questo saggio a distanza di trent'anni, ne è stato ripreso in modo esplicito qualche

---

[7] Al Convegno hanno partecipato una trentina di docenti – dell'ITM/ISSR (Ancona) e di altri centri di studio e facoltà teologiche in Italia – con competenze disciplinari diverse tanto in ambito teologico che nelle scienze religiose e nelle scienze umane.

[8] Dopo il saluto iniziale ai partecipanti da parte del Vescovo di Macerata Mons. Nazareno Marconi (Moderatore dell'ITM e dell'ISSR e Presidente della Conferenza Episcopale Marchigiana) e l'introduzione del Direttore dell'ITM Prof. Massimo Regini, i lavori del Convegno sono stati articolati nelle due sessioni centrali della giornata di martedì 2 settembre con le quattro relazioni principali, due nel mattino (seguite dai laboratori 1 e 2) e due nel pomeriggio (seguite dai laboratori 3 e 4), per proseguire nella sessione del mattino di mercoledì 3 settembre con la presentazione dei report dei quattro laboratori (a cura dei moderatori degli stessi) per un dialogo a tutto campo tra i partecipanti in vista della presentazione di una prima bozza delle conclusioni nella forma di *Orientamenti e prospettive* affidate ai coordinatori dei lavori del Convegno (Proff. Mario Florio e Giovanni Frausini). Il confronto tra i partecipanti è stato molto partecipato e ha permesso di cogliere alcuni nodi problematici sia nell'ambito più diretto della Teologia sacramentaria come del rapporto di questa con le scienze umane (in particolare la filosofia, l'antropologia e la pedagogia) e di focalizzare alcune prospettive per proseguire la riflessione.

[9] Cf. D. Bonifazi, *Specificità e struttura della specializzazione in Teologia sacramentaria dell'Istituto Teologico Marchigiano*, in «Quaderni di Scienze Religiose» V n. 5 (1996), pp. 33-37.

passaggio sia all'apertura come alla chiusura dei lavori, ha permesso non solo di ripercorrere alla luce della traiettoria teologica disegnata e consegnata in questo testo fondativo il percorso svolto in questi tre decenni con i necessari aggiustamenti di prospettiva e integrazioni di metodo ma anche di riprendere il valore di alcune intuizioni teologiche di fondo che permangono del tutto attuali e feconde per lo sviluppo nel prossimo futuro della peculiare attività accademica di questo luogo di ricerca teologica, di per sé unico nel panorama nazionale, sia in ordine alla didattica come alla ricerca nell'ambito della Teologia sacramentaria.

La seconda annotazione vuole rendere edotti i lettori del metodo seguito nella preparazione del Convegno. Si è arrivati ad individuare i quattro approcci al tema dei lavori (antropologico, teologico pastorale, teologico liturgico ed ecclesiologico) – approcci su cui poi si sono innestate le quattro relazioni principali – nel contesto di un dialogo previo tra docenti di varie discipline dell'ITM e dell'ISSR di Ancona. A partire da questo dialogo sono stati selezionati i "fronti" o "luoghi" avvertiti come particolarmente pertinenti nel porre alla Teologia sacramentaria delle provocazioni sul suo futuro nel provare a rispondere alla domanda *Dove va la Teologia sacramentaria?* Da qui è emersa l'esigenza di redigere lo *status quaestionis* articolando le diverse problematiche nelle quattro direzioni menzionate. Si è poi passati ad interpellare i docenti (dei due Istituti), più affini per competenza disciplinare a ciascuna delle quattro aree interessate, di preparare le schede di lavoro con le "provocazioni" (così sono state definite) in base alle quali operare l'individuazione dei relatori ai quali poi sottoporre la rispettiva scheda per una indicazione di fondo delle questioni da tenere presenti nella relazione. Le schede con le provocazioni sono state predisposte in tempo utile da quattro docenti dei due Istituti in dialogo con i colleghi della stessa area disciplinare. A questo punto il passaggio alla scelta del profilo della competenza disciplinare dei relatori al Convegno ha completato la fase di preparazione ed avviato la fase successiva di individuazione degli stessi ai quali sono state poi inviate le schede. Attraverso un dialogo in itinere tra i relatori e i moderatori dei quattro laboratori si è arrivati infine a predisporre il materiale (relazioni e schede con le domande per i laboratori) per lo svolgimento dei lavori del Convegno. Questa breve narrazione ci sembra utile per offrire uno sguardo sul metodo seguito e anche per delineare la delimitazione della ricerca promossa nel tentare di rispondere alla domanda di fondo, avendo presente che i "fronti" o "luoghi" individuati non possono certamente esaurire l'ampio spettro delle problematiche che intercettano e/o interpellano il *mondo del sacramento*. Anche per questa ragione nel titolare l'ultimo testo degli Atti abbiamo preferito presentare non tanto delle "conclusioni" quanto piuttosto degli *orientamenti e prospettive.* La ricerca continua!

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

Relazioni
PRIMA SESSIONE DEI LAVORI

L'approccio antropologico alla teologia sacramentaria

The Anthropological Approach to Sacramental Theology

Loris Della Pietra*

Abstract

A careful anthropological investigation provides the study of the sacraments with theoretical and practical coordinates that highlight the effectiveness of the sacraments for those who seek salvation in body and spirit. If the sacraments cannot fail to be celebrated, it is necessary to understand under what conditions the sacrament truly encounters living human beings and their lived bodies and inscribes the *opus salutis* in them. It is also a question of highlighting how the rite, in its opacity, is a place of "appearance" and transparency of grace. In this sense, anthropology proves indispensable: by preserving the irreducibility of the rite to anything else, it also declares its vocation to *otherness* and, therefore, its predisposition to be a condition of faith. This must be the primary aim of a fruitful dialogue between anthropology and the theology of the sacraments, so that the path of reflection does not lose sight of its object: the ever-new re-proposal of God's gesture that touches human flesh and makes it the cornerstone of salvation.

* * *

Un'accurata indagine antropologica offre allo studio dei sacramenti le coordinate teoriche e pratiche che mettono in luce l'efficacia dei sacramenti per l'uomo che chiede salvezza nel corpo e nello spirito. Se i sacramenti non possono non essere celebrati è necessario comprendere a quali condizioni il sacramento davvero incontri l'uomo vivente e il corpo vissuto e in essi vi inscriva l'opus salutis. Si tratta, inoltre, di mettere in luce come il rito nella sua opacità sia luogo di "apparenza" e di trasparenza della grazia. In questa direzione l'antropologia si rivela indispensabile: essa, preservando l'irriducibilità del rito ad

* Docente di Teologia della liturgia e dei sacramenti. Direttore dell'Istituto di Liturgia Pastorale di Padova.

altro, ne dichiara anche la sua vocazione all'alterità e, quindi, la sua predisposizione ad essere condizione della fede. A questo deve innanzitutto mirare un dialogo felice tra antropologia e teologia dei sacramenti affinché il percorso della riflessione non smarrisca il suo oggetto: il riproporsi sempre nuovo del gesto di Dio che tocca la carne dell'uomo e ne fa il cardine della salvezza.

Il «fenomeno» è destinato ad essere superato,
ma è anche condizione del superamento[1].

Introduzione

Dopo decenni di studi sulla liturgia e sui sacramenti sembra giusto riconoscere i notevoli passi avanti e l'apporto considerevole di uno sguardo nuovo sul tema, quello sguardo inedito e, per certi aspetti, spregiudicato che le scienze umane e l'antropologia culturale in modo particolare hanno offerto alla teologia. Spregiudicato perché senza quei pregiudizi sulla materia, sul corpo e sull'azione che per secoli avevano circondato e frenato tanto la teologia quanto la spiritualità, per non parlare della prassi. Spregiudicato perché a suo modo "indipendente" rispetto ad ogni *a priori* teologico e capace di orientare il sapere sulla preghiera e sui sacramenti in modo inedito e promettente.

In fondo, riflettere sui sacramenti e fare teologia dei sacramenti a partire dall'antropologia significa risvegliare una questione di fondo, ovvero la pertinenza dell'*anthropos* e di tutto ciò che lo riguarda all'esperienza sacramentale della salvezza e, per converso, la pertinenza del sacramento all'*anthropos*. Più precisamente, significa accettare (o non accettare) che l'azione rituale in quanto tale, colta in tutta la sua consistenza e complessità, non sia semplicemente esposizione di un dato previo, fosse anche l'atto di fede, ma piuttosto realtà originaria e originante e, dunque, realtà che non solo "dice" il dono di grazia, ma lo media e lo fa sperimentare. Un ricorso genuino all'antropologia in materia liturgico-sacramentale risulta produttivo nella misura in cui riesce a mettere in luce le risorse e le opportunità del rito in quanto tale, prima di ogni chiarificazione teologica. Compito dell'antropologia è mostrare come il rito sia mediazione autorevole e affidabile del mistero e della grazia.

Così riassumeva la questione Andrea Grillo:

> Ricondurre il rito a un'identità previa o affermare la irriducibilità del rito? In questa prospettiva, a suo modo drammatica, sosta l'antropologia contemporanea e con essa anche la teologia più avveduta.

---

[1] A. Grillo, *Eucaristia e «orizzonte sacramentale della rivelazione»*, in «Rivista liturgica» 87 (2000), p. 478.

> Molte sono le strategie che attraversano le riletture antropologiche del rito, ma il dato più interessante è forse proprio che l'antropologia, *affermando la irriducibilità del rito ad altro, ne garantisce la comprensione in termini di "apertura alla alterità"* e quindi di luogo e condizione dell'esperienza di fede e della riflessione teologica.
> Il rito può essere "cristiano", può essere liturgia, può *mediare* la presenza e l'azione di Dio in Cristo, soltanto se *non nega* questa dimensione "autoreferenziale" del rituale, se non elimina questa sua singolare *immediatezza*, se non riesce ad essere attraverso di essa il luogo di una *relazione ad aliud* non autoreferenziale, bensì capace di autentica alterità[2].

Non si tratta di creare un nuovo fossato tra antropologia e teologia e tantomeno tenere a distanza lo specifico cristologico dei sacramenti dall'espressione rituale, ma di riconoscere che il rito è in grado di custodire e di donare il "di più" della grazia soltanto se rimane rito e se le sue risorse vengono rispettate e attivate.

Come sintetizzava Aldo Natale Terrin, «non c'è un Dio che si nasconde dietro il rito e che concede la sua grazia "nonostante" il rito, quasi giocando a nascondino»[3], ma piuttosto è la complessa materia rituale, costituita da parole e gesti, spazi e tempi, azioni e inazioni, e il suo riferirsi costantemente al corpo, ad essere canale di grazia. Purché se ne onori una certa "autoreferenzialità", una qualità propria ad essere un "mondo" nel quale si dà il dono divino, e purché si abbandoni ogni dicotomia tra interno ed esterno, anima e corpo, sensibile e spirituale, che risulterebbe perniciosa per il rito e per la fede[4].

1. **Il punto di partenza: uno sguardo fenomenologico**

La notevole ricerca suol rito, prima a livello puramente antropologico, e poi a stretto confronto con la teologia della celebrazione, ha spinto la riflessione liturgica su percorsi prima impensabili e poi ineludibili segnati da un generale ascolto delle dinamiche proprie dei riti[5].

---

[2] Id., *Teologia sacramentaria, teologia liturgica e teologia fondamentale: verso una convergenza*, in *Corso di teologia sacramentaria*, 1, *Metodi e prospettive*, a cura A. Grillo-M. Perroni-P.-R. Tragan, Queriniana, Brescia 2000, pp. 130-131.

[3] A. N. Terrin, *Sul metodo di studio nella "teologia sacramentaria"*, in *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del metodo in teologia sacramentaria*, a cura di F. Giacchetta, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2008, p. 174.

[4] Cf. su questo aspetto tutto il contributo di Id., *Sul metodo di studio nella "teologia sacramentaria"*, pp. 172-177.

[5] Basti citare due lavori distanti nel tempo e diversi nell'impostazione, ma significativi in ordine ad una visione del rito come modo di essere e di interpretare la realtà: A. N. Terrin, *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morcelliana, Brescia 1999 e G. Bonaccorso, *Rito*, Messaggero, Padova 2015.

Un corretto approccio antropologico alla teologia dei sacramenti impone innanzitutto un rigoroso sguardo fenomenologico, vale a dire uno sguardo rispettoso del dato, non contrapposto alla dimensione teologica, ma in quanto è la sua condizione di possibilità. Si tratta di "disseppellire" quello che è il terreno comune della fede in quanto *atto* e che precede ogni tematizzazione. In un certo senso una riflessione sui sacramenti che non perda di vista l'uomo che li celebra

> ha bisogno di capire la "ritualità religiosa", il valore del simbolo, l'apertura semantica dei simboli stessi ad esperienze antropologiche, ad esperienze-limite e ad esperienze religiose e lo spazio dunque che sarà privilegiato sarà proprio quello che spetta alla fenomenologia della religione e dell'esperienza religiosa[6].

Il fenomeno rituale, pertanto, è ciò che consente il darsi del cristologico e non ciò che lo occulta; anzi, la mediazione dei riti e la forza specifica dei suoi linguaggi sembrano garantire la differenza tra l'uomo e Dio e l'efficacia dell'agire di Dio nella carne dell'uomo. Come afferma Roberto Tagliaferri, il problema non è di ordine contenutistico, ma "linguistico", e attiene al «potere del "significante rito" perché esso immette in un ordine di realtà non già dato preventivamente dalla dottrina»[7].

Questo implica che ogni discorso sui sacramenti deve muovere da quell'«antepredicativo del rito che non appartiene in proprio alla teologia e di cui dunque la teologia non può disporre totalmente, esaustivamente»[8]. È questa efficacia dei riti, previa ad ogni trattazione di contenuto, a garantire la mediazione del dono di grazia: essa, infatti, a causa delle regole interne al rito e dei suoi linguaggi suscita la "differenza" rispetto all'ordinario e a ogni possibile catalogazione mentale e attiva la percezione dell'eccedenza del mistero rispetto ad ogni tentativo di comprensione umana o di addomesticamento.

Si tratta, inoltre, di uscire dall'illusione di una presenza immediata di Dio e accettare la prospettiva di una fede alla prova del corpo, storicamente connotata, che non disdegna le istituzioni e che vive di forme. È particolarmente efficace la sintesi di Louis-Marie Chauvet a proposito dei sacramenti:

> ci dicono che la fede non regge senza tenerci legati al corpo. Ci dicono che diventare credente significa imparare ad acconsentire alla corporeità della fe-

---

[6] A. N. Terrin, λειτουργία. *Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 33.

[7] R. Tagliaferri, *Celebrazione liturgica: Cristo senza riti? Questione liturgica come questione rituale*, in Id., *La «magia» del rito. Saggi sulla questione rituale e liturgica*, Edizioni Messaggero-Abbazia di Santa Giustina, Padova 2006, p. 67.

[8] A. N. Terrin, *Le due anime del rito. Tra una visione antropologica e cognitivistica e una visione fenomenologica e a sfondo teologico*, in Id., *Religione e neuroscienze. Una sfida per l'antropologia culturale*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 137.

> de. Ci dicono che il più spirituale è destinato ad avvenire nel più corporeo: il luogo del «teologale» è l'«antropologale». I sacramenti ci riportano al punto più resistente e opaco della mediazione ecclesiale, cioè alla mediazione del corpo[9].

Un esempio significativo è il tentativo di approccio all'Eucaristia percorso da Ghislain Lafont dove gli aspetti teologico-liturgici si innestano su un fondo antropologico accurato: le dinamiche interne al prendere pasto e al proferire parola risultano essenziali per comprendere il sacramento in maniera davvero adeguata alla *res*[10]. In altri termini, non è più possibile parlare di Eucaristia trascurando le dinamiche antropologiche del mangiare e del bere e del prendere la parola per rendere grazie e fare memoria.

L'apporto alla teologia dei sacramenti non deriva da un appalto concesso alla fenomenologia, così che questa possa accollarsi l'onere specifico della teologia, ma si tratta di giungere ad una sintesi teologica che possa integrare nel suo il contributo imprescindibile dell'antropologia e delle altre scienze[11].

2. **Le insidie di una visione "rappresentativa" dei sacramenti**

È chiaro che una riconquistata fiducia nel rito e nella complessa materia rituale, ormai letta con lenti antropologiche o, meglio, con una teologia che non disdegna l'apporto dell'antropologia, esige una comprensione nuova del celebrare e dei sacramenti in particolare.

Lo sguardo all'antropologia dei riti mette in evidenza come i riti non possano essere relegati al rango di mera espressione di un contenuto previo e nascosto, ma come essi siano piuttosto il grembo nel quale la grazia si dona. Come il linguaggio così il rito prima di essere espressione è esperienza del darsi del dono:

> la teologia sacramentaria mostra di aver integrato nella propria ricerca le acquisizioni della «svolta linguistica», che ha condotto a uscire da una concezione puramente strumentale del linguaggio e del gesto corporeo, per riconoscere il debito che la coscienza ha nei confronti delle molteplici mediazioni simboliche entro cui si è plasmata. In questa prospettiva, infatti, il linguaggio non appare puramente come strumento espressivo del pensiero, ma piuttosto

---

[9] L.-M. Chauvet, *Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, Cittadella-Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Assisi-Roma 2006, pp. 48-49.

[10] Cf. G. Lafont, *Eucaristia. Il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 2005.

[11] Cf. A. Grillo, *Scienza liturgica e teologia dei sacramenti: il contributo sapienziale della "scuola anselmiana", Schola anselmiana. Esperienze e prospettive*, a cura del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 2024, pp. 23-32.

> come matrice entro cui s'istituisce e si plasma uno sguardo sul mondo; il gesto simbolico non è concepito come figura che traduce semplicemente in atto le intenzioni della coscienza, ma come esperienza entro cui il soggetto accede alla propria identità, all'interno dello scambio sociale[12].

Il Movimento liturgico novecentesco parte proprio dalla consapevolezza che la liturgia non può essere semplicemente successiva all'idea teologica e da essa dipendente perché, in quanto azione che si realizza qui e ora, genera l'atto di fede, suscita la fede come atto e rinnova l'incontro di salvezza. Senz'altro il pioniere di questo sguardo libero nei confronti della materia rituale fu Maurice Festugiére, audace sostenitore di un'indagine a tutto campo sull'azione e sui suoi influssi sull'uomo senziente[13].

Questa attenzione incipiente della riflessione liturgica non poteva non incontrare la "svolta linguistica" e l'ingente lavoro di ricerca attorno ai riti nelle scienze umane. La questione liturgica si faceva sempre più questione "linguistica", non perché semplicemente preoccupata di passare da una lingua cultuale all'altra in vista di una migliore comprensione dei concetti, ma perché anche nelle lingue degli uomini e nei linguaggi ha saputo vedere delle "forme di vita" precedenti il pensiero, e si imponeva a piccoli passi come "questione rituale".

Un *modus operandi* davvero teologico a riguardo dei sacramenti non teme di essere anche fenomenologico, antropologico, sociologico e psicologico per non tradire e piuttosto lasciarsi dire una parola convincente e ineludibile circa il presupposto rituale di ogni sacramento.

Una lettura dei sacramenti soltanto in termini contenutistici o che fa del rito il rivestimento esteriore (l'*usus rerum exteriorum* di Tommaso o gli *adminicula exteriora* del Concilio di Trento) non fa altro che ampliare il fossato tra ciò che si fa nel sacramento, e che corrisponderebbe alla parte esterna ed esteriore, non necessaria, e ciò che si deve credere del sacramento, che è qualcosa di interno e di invisibile. Per continuare ancora con la visione di Tommaso, da una parte l'*actus animae*, che attiene propriamente alla fede, e dall'altra l'*usus rerum exteriorum*, che riguarda invece i sacramenti.

La teologia liturgica ormai riesce a cogliere nella realtà complessa del rito non ciò che sta all'esterno, ma ciò che è specifico del sacramento, la mediazione "non necessaria" e pertanto davvero "necessaria" perché all'uomo fatto di carne venga ridonata la salvezza.

In questa prospettiva la teologia dei sacramenti deve attraversare le logiche lente e articolate dell'acqua e dell'immersione, del pane e del vino e del mangiare e del bere ciò che viene spezzato, versato e distribuito, dell'olio e dell'unzione, dei corpi che si accolgono e che si offrono e della benedizione,

---

[12] A. Bozzolo, *La sacramentaria del Novecento. Modelli teologici a confronto*, in «Rivista liturgica» 94/3 (2007), p. 346.

[13] Cf. M. Festugiére, *La liturgia cattolica*, Messaggero-Abbazia di Santa Giustina, Padova 2003.

elementi e azioni da prendere in tutta la loro consistenza umana, in quanto elementi e azioni che riguardano l'uomo nella sua corporeità e capaci di fargli sperimentare proprio nel corpo la potenza che viene dall'alto.

3. **Una nuova competenza sulla forma e sull'azione**

Il recupero del rito come mediazione da parte del Movimento liturgico spinge verso un'assunzione vigorosa dell'umano non più in termini meramente strumentali, ma come condizione di possibilità del darsi del divino. Si tratta, come scrive Andrea Grillo, di ripensare il "paradigma sacramentale" «per il quale quando diciamo "per ritus et preces" intendiamo la mediazione originaria e la esperienza fondamentale svolta da "azioni contingenti". Questa esperienza specifica diventa condizione per accedere ai significati. *L'umano in gioco, perciò, non è solo quello espressivo di altro, ma anche quello che fa esperienza di altro*»[14]. È proprio il concetto di esperienza ad essere illuminante per comprendere la posta in gioco: chi fa esperienza e ha esperienza tocca ed è toccato, agisce e patisce e, mentre l'azione sacramentale è vissuta come culto, proprio in quanto culto, ovvero rito con tutte le sue caratteristiche e risorse, raggiunge gli uomini come santificazione[15].

In questo quadro risplendono di particolare luce due concetti che hanno attraversato tutta la riflessione liturgico-sacramentale del secolo scorso e dei primi decenni di questo: *forma* e *azione*.

Di queste due categorie vorrei presentare i guadagni teorici principali e gli apporti più significativi per la teologia dei sacramenti.

3.1. *La forma rituale e l'abbandono dell'essenzialismo*

La questione della forma, che aveva agitato il Movimento liturgico nei primi decenni del XX secolo e rimessa in luce recentemente, ha ritrovato nuovo vigore e nuovi guadagni proprio grazie all'apporto dell'antropologia[16]. È proprio questa, infatti, che può giovare al discorso teologico per onorare il lato formale della celebrazione, non più visto come accessorio se non addirittura superfluo, ma come esperienza che genera efficacia: *l'apparenza del rito è l'apparire della grazia*.

---

[14] A. Grillo, *L'intelligenza dei sacramenti: esperienza di altro ed esperienza di sé. Un confronto tra diversi "generi" di comprensione*, in *L'umano dei sacramenti*, a cura di R. Tagliaferri, CLV-Edizioni Liturgiche-Abbazia di Santa Giustina, Roma-Padova 2022, p. 102.

[15] Cf. *ibid*., pp. 95-97. 101-102.

[16] Sulla questione della forma rituale mi permetto di segnalare L. Della Pietra, *Rituum forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale*, Edizioni Messaggero-Abbazia di Santa Giustina, Padova 2012.

In particolare, la teologia eucaristica ha potuto uscire dalle secche di un apriorismo dogmatico, sordo rispetto alla ricchezza perlomeno gestuale che emerge anche dai racconti evangelici della Cena e dalle forme celebrative delle tradizioni liturgiche, valorizzando tutta l'ampiezza del gesto costituito dal portare pane e vino, dal rendere grazie, dall'invocare, dal consumare gli elementi e, prima ancora, dal raduno assembleare e dall'ascolto della Parola[17]. Si tratta di accettare un rapporto *mediato* con la grazia dove sono le logiche rituali ad essere immediatamente accessibili e come tali mediazione della grazia. Chauvet parlava delle necessità di inciampare nella consistenza empirica dei sacramenti, intesi come luogo simbolico in cui Dio nuovamente prende corpo[18].

In questa linea l'antropologia risulta determinante. È la consistenza empirica dei sacramenti, infatti, a pretendere un approccio alla materia rituale non intellettualistico e non attento soltanto alla componente verbale, ma sensibile a tutto ciò che fa il rito e dunque anche e soprattutto alla componente non verbale. Se la forma è decisiva per la comprensione del sacramento, ogni pensiero teologico su di esso deve fare i conti certamente con ogni altro pensiero che possa risultare interessante, ma anche e prima ancora con la fenomenologia del rito, con la semiotica, con la sociologia.

Il guadagno indubitabile di tale modo di procedere è il rovesciamento dell'antica teoria ilemorfica per cui è il contenuto (*forma sacramenti*) a determinare il sacramento: ora è la *forma sensibile*, ritualmente organizzata, a ordinare i significati, ovvero a elaborarli secondo un *ordo*. La forma rituale, da indagare anche antropologicamente, non è mera espressione del contenuto, ma è essenziale alla sua elaborazione in quanto la forma rituale è modalità specifica dell'esperienza di fede che si ha nel sacramento[19].

3.2. *L'azione profonda*

Per molto tempo il pensiero è stato l'elemento determinante, ritenuto più puro dell'agire.

Da oltre un secolo, tuttavia, l'azione ha riguadagnato terreno grazie ad una serie di riflessioni che ne hanno messo in luce la dimensione sorgiva dell'esperienza umana. E non a caso anche il Movimento liturgico novecentesco con le sue intuizioni migliori è partito proprio da qui. Concetti e pratiche come *actio*, forma, gioco, simbolo, mistero, hanno restituito alla teologia liturgica una nuova padronanza dell'oggetto stesso per guardare con lucidità alla celebrazione

---

[17] Cf. A. Grillo, *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*, Queriniana, Brescia 2023[2].

[18] Cf. L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1990, p. 60.

[19] Cf. G. Bonaccorso, *Il sacramento tra forma e contenuto*, in Id., *Il dono efficace. Rito e sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi (PG)2010, pp. 85-115.

rituale nel suo darsi. Anzi, alla celebrazione come *sorgente di un pensiero originale sulla liturgia*[20].

Ora, quale apporto irrinunciabile del lungo cammino della riflessione sulla liturgia nell'ultimo secolo, si comprende sempre più e sempre meglio che la partita va giocata sul terreno dell'azione agìta, sulla *performance* rituale: è questa, infatti, a risultare efficace coinvolgendo i soggetti e rendendo possibile la fede. Senza questo *actus fidei*, ovvero senza l'azione della fede, il rito può essere soltanto funzionale alla produzione di un significato già pensato a monte. E, dunque, risulta del tutto dispensabile.

Anche in alcuni lavori recenti[21], la riscoperta dell'azione per la teologia liturgico-sacramentale viene motivata e approfondita con un'indagine ad ampio respiro che, naturalmente, non può non considerare il pensiero di Maurice Blondel e, tuttavia, fa tesoro anche della fenomenologia della percezione. Le migliori acquisizioni dell'incipiente teologia liturgica consentono di chiarire i termini di un riposizionamento dell'*actio sacra* nel cuore dell'esperienza della fede: si è trattato e si tratta ancora di riconoscere all'azione celebrativa il valore di mediazione e questo solo a patto di onorare i tratti antropologici che essa custodisce e che non possono essere rimossi con troppa tranquillità. L'inversione del modello teologico classico, che aveva condotto all'emarginazione dell'azione rituale a favore dell'ontologia, può sostenersi soltanto attraverso una profonda rivalutazione del simbolico, anzi del *simbolo in azione*, con la sua ricca articolazione linguistica e il suo potenziale ludico. Soltanto salvaguardando l'azione quale dimensione specifica del rito e la sua vocazione alla libertà e alla gratuità è possibile liberare le nostre liturgie da ogni precomprensione o preoccupazione di marca concettuale.

Nell'alternativa tra religione e fede, che negli ultimi decenni ha inciso notevolmente nella percezione comune dell'esperienza religiosa, l'azione liturgica, se veramente celebrata, può ancora ricordare alla Chiesa che l'esperienza più autentica non separa le forme dai contenuti, ma fa vivere i contenuti nelle forme e che la relazione con il mistero della salvezza si dà in un'azione, sempre vivibile (altrimenti non sarebbe azione) e, in un certo qual modo, sempre "sfuggente", (altrimenti non sarebbe simbolica).

L'adeguata considerazione dell'azione rituale come esperienza del sacro può condurre ad una sintesi tra teologia e antropologia che superi ogni saturazione teologica, che trasferisce sul piano divino tutta l'efficacia del rito, e ogni riduzione antropologica, che si limita a rilevare le ricadute sociologiche e psicologiche del rito stesso.

---

[20] Significativamente Odo Casel dedica proprio all'azione una riflessione dell'incipiente Movimento liturgico: O. Casel, Actio *in liturgischer Verwedung*, in «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 1 (1921), pp. 34-39.

[21] Segnalo il volume, frutto di una ricerca dottorale, di S. Bertin, Actio. *L'azione rituale crocevia tra Dio e l'uomo*, CLV-Edizioni Liturgiche-Abbazia di Santa Giustina, Roma-Padova 2024.

4. **Un'antropologia per quali sacramenti?**

Se l'approccio antropologico-filosofico è stato una componente originaria del Movimento liturgico e ha successivamente informato la riflessione attorno alla liturgia e ai sacramenti dopo il Vaticano II, a partire dalla consapevolezza che non ci può essere alcuna visione genuina sui sacramenti che non sia anche e soprattutto una visione liturgica, e ormai abita senza timidezza i luoghi dello studio della sacramentaria pur nella varietà delle prospettive[22], ora tale approccio sembra imprescindibile in ordine ad una comprensione matura di quanto avviene nell'agire sacramentale.

La recente presa di posizione del magistero sul tema della validità nella celebrazione dei sacramenti, mentre solleva la questione della possibilità che un sacramento sia celebrato in modo invalido, accende una significativa discussione su ciò che "fa" il sacramento e lo rende efficace[23].

La giusta preoccupazione sui criteri di validità del sacramento non può essere disgiunta da una preoccupazione previa, ovvero se il sacramento debba essere soltanto valido o se debba, invece, essere efficace poiché mette in atto tutte le risorse tipiche di un rito. Ad un paradigma essenzialistico, di matrice scolastica, risponde un paradigma decisamente più rispettoso della natura rituale della liturgia, paradigma «che esige un più preciso aiuto delle scienze umane per identificare l'essenza della mediazione rituale in un quadro fenomenologico-comparativo»[24]. La centratura del magistero conciliare sull'*actio sacra* e sui linguaggi che ne fanno parte, seppure sommessamente, rovescia l'impostazione classica: il rito non è più rivestimento di un contenuto, ma ne è la rivelazione e l'esperienza e l'umano e il materiale non occultano più il mistero, ma nella logica dell'incarnazione ne sono la via di accesso. Ne consegue che «lo sdoganamento della dimensione antropologica nella comprensione della liturgia come azione umano-divina ha messo in primo piano la mediazione rituale come dinamica efficace di accesso alla Grazia»[25].

Una prospettiva che ponga come criteri dirimenti la sacramentalità soltanto gli elementi *de necessitate* (materia, forma e ministro) svuota il rito di tutta la sua forza. Scrive Tagliaferri:

> Il punto dirimente di questa impostazione è che il rito cristiano non è salvaguardato nella sua essenza dalla dottrina cristologica ed ecclesiologica ma dal rispetto dell'antropologia, che ha caratteri simbolici propri. Si dovrebbero a questo punto indagare antropologicamente tutte le sequenze rituali su cui poggia la

---

[22] Cf. A. Grillo, *Scienza liturgica e teologia dei sacramenti*, pp. 23-32.
[23] Si tratta della Nota del Dicastero per la Dottrina della fede *Gestis verbisque* del 2 febbraio 2024.
[24] R. Tagliaferri, *Quale scienza per la teologia? Un confronto fra recenti paradigmi liturgici*, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2024, p. 90.
[25] *Ibid*., p. 94.

> liturgia cristiana per ottimizzarne il corretto impiego. Non si possono infatti trovare i criteri rituali della liturgia a livello contenutistico per non adulterare la specificità della mediazione latreutica mettendola a servizio di dottrine[26].

Non si tratta di ammettere un'intromissione antropologica nello specifico cristiano, difficilmente estirpabile, ma di riconoscere che il sacramento non può essere soltanto valido, ma ha bisogno di essere efficace, ovvero in grado di immettere nell'altrove di Dio, e per questo si affida alle dinamiche antropologiche e, in particolare, a quelle della "rottura" e della "differenza".

Questo, da un lato, implica, di affrontare i sacramenti anche con strumentazione antropologica e, dall'altro, di considerare teoricamente e praticamente l'incidenza del celebrare in tutte le sue possibilità. Celebrare nello spazio e nel tempo e con tutte le risorse simboliche dei linguaggi da parte di uomini e donne concreti crea il varco attraverso il quale si ridona la salvezza.

È la consistenza antropologica delle forme e dei linguaggi a richiedere uno stile celebrativo che non faccia fallire il rito sacramentale, ma che sappia preservare «l'impertinenza semantica della metafora»[27], tanto da "rompere" con il quotidiano e "violare il mondo", e così consentire l'accesso all'indicibile, e al contempo che risulti veramente attuabile dall'uomo reale. Al di fuori di queste due coordinate non c'è azione sacramentale davvero efficace.

5. **Piste di riflessione e di azione**

La presenza ormai ampiamente accettata della prospettiva antropologica nello studio della liturgia e dei sacramenti non permette più di ignorare la questione o di considerarla uno dei punti di vista sull'azione celebrativa, ma domanda con una certa forza che liturgia e sacramenti in quanto tali e nello specifico delle singole azioni liturgico-sacramentali siano indagati non eludendo, ma affrontando senza timore il presupposto rituale. La riflessione teologica e persino l'indagine storica pretendono letture antropologiche rigorose per non ridurre la prima ad astrazione o all'esplicitazione di un dato previo ineludibile e la seconda alla mera esposizione di dati.

Si potrebbero individuare alcune piste di riflessione e di azione che potrebbero rivelare sviluppi fecondi.

1. Innanzitutto, custodire e tenere vivo il dialogo tra teologia e antropologia evitando ogni forma di autosufficienza, soprattutto in ambito teologico, e aprendo strade di dialogo con la cultura e le culture attorno al tema rituale. Questo non impedisce alla teologia di esplicitare il suo

---

[26] *Ibid*., p. 120.
[27] *Ibid*., p. 92.

specifico, ma semmai questo specifico trova *esperienza* ed *espressione*, si fa visibile e vivibile in un'azione concreta, in un dato "religioso" reale. Superando il dualismo pericoloso tra forma e contenuto si permette al rito di parlare come dato elementare, e dunque originario, che precede ogni distinzione tra interno ed esterno e consente per via *partecipativa* l'esperienza del mistero che salva[28]. Sarà compito della teologia liturgico-sacramentaria non disperdere l'oggetto cristologico ed evidenziarlo a partire dalla singolarità della forma rituale[29].

2. In secondo luogo, puntare all'analisi degli elementi e degli aspetti fenomenici dei sacramenti. Non soltanto l'acqua, il pane e il vino, ma soprattutto le azioni dell'immergersi e del mangiare e del bere, del prendere cibo e del prendere la parola, dell'invocazione di aiuto e del canto di lode, del pellegrinaggio e dei riti di rassicurazione e di protezione. E poi l'entrare e l'uscire, il permanere nelle tenebre e il passare alla luce, il vestire e lo spogliarsi. Tale sguardo fenomenico, non superficiale e non banale, innanzitutto evita la tentazione di scivolare verso un appiattimento didascalico dei sacramenti che, nella migliore delle ipotesi, si abbevera ai soli testi e suggerisce delle spiegazioni. Soprattutto permette alla forma rituale, adeguatamente studiata, di offrire i "contenuti" traendoli dal suo interno, dal suo essere forma appunto e non semplicemente supporto dei significati.
3. Guardare all'uomo reale e concreto di quest'epoca, un uomo che sa e non sa celebrare, capace e incapace di simbolizzare, eppure ancora un uomo che per iniziare una vita o un cammino, per sostenere il peso della malattia, per entrare in un nuovo spazio di vita, per spostare anima e corpo da un luogo all'altro si affida ai riti. Un'antropologia dei sacramenti o una teologia dei sacramenti rispettosa dell'uomo non può eludere questo sguardo sincero alle attuali condizioni di celebrabilità dei sacramenti e di ogni singolo sacramento per cogliere limiti e risorse tanto dell'uomo alle prese con i sacramenti, quanto dei sacramenti alle prese con l'uomo attuale[30].
4. Infine, è indubitabile che la focalizzazione sull'uomo che celebra con tutte le sue risorse e possibilità offre un aiuto decisivo alla celebrazio-

---

[28] Cf. L. Girardi, *La scienza liturgica e l'approccio antropologico nella riflessione sul rito cristiano*, in «Credere oggi» 174 (2009), pp. 68-78.

[29] Se è importante non confondere i piani e preservare la specificità delle competenze, in *re liturgica* è quanto mai urgente far dialogare i piani e provocare lo scambio benefico senza il timore di una certa contaminazione, secondo quello stile di "pendolarismo" e "*bricolage*", così preziosi tanto per il pensare quanto per il celebrare, richiamato da Silvano Maggiani (cf. S. Maggiani, *Corpo spazio tempo: celebrare a tre dimensioni*, in *L'arte del celebrare*, Atti della XXVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1999, p. 160).

[30] Cf. L. Girardi, *La problematica dei sacramenti oggi: una «questione antropologica»*, in *L'umano dei sacramenti*, pp. 279-296.

> ne in quanto tale. È in modo particolare il non verbale, e persino la non verbalità del verbale, a ricevere un'indiscutibile valorizzazione. La stessa ricerca sugli *ordines* sacramentali, così come la riforma liturgica del Vaticano II li ha pensati ed elaborati, non può ormai prescindere da un'indagine a tutto campo sui linguaggi alla luce di griglie interpretative rigorose che le scienze umane possono offrire. Il ricavo più proficuo è sul fronte della celebrazione reale, del saper celebrare, del far "parlare" i codici perché finalmente affrancati da preoccupazioni didascaliche e liberati nelle loro potenzialità al fine di consentire la piena partecipazione dei soggetti al dono[31].

Conclusione

In conclusione si può dire una parola chiara circa il rapporto tra antropologia e sacramenti. La ragione di un approccio antropologico ai sacramenti non è di certo meramente eziologica al fine di ritrovare le origini "universali" dell'agire sacramentale o semplicemente per individuare lo statuto tipico dell'*homo orans* o dell'"animale cerimoniale" evocato da Ludwig Wittgenstein. In gioco è piuttosto l'efficacia dei sacramenti o, come si è detto, la piena partecipazione al dono di grazia che passa nella pratica sacramentale. Tornano preziose le parole di Terrin riportate al termine di una voce compilata per un dizionario, parole che fanno sintesi concisa del rapporto tra espressione religiosa e fede cristiana e, soprattutto, rilanciano la vera posta in gioco:

> l'uomo e la società, nella ricerca d'identità, saranno portati a chiedere direttamente o indirettamente una simbolica sempre più elevata e non più povera e più compromessa con il profano. E d'altra parte, nella risposta non sembra esistere una simbolica più alta di quella religiosa e cristiana. Ma l'altezza deve essere commisurata anche all'efficacia ed è qui che il problema rischia di incepparsi sempre di nuovo. L'antropologo potrebbe chiedere al liturgista e al pastore fino a che punto questi si adopera in ordine all'efficacia dei grandi simboli cristiani e fino a che punto per questo delicatissimo lavoro ha il coraggio di rivolgersi, oltre che alla teologia, alle strutture fondamentali antropologiche che sottolineano le esigenze dell'umano in tutte loro priorità[32].

---

[31] Si veda un pionieristico e promettente tentativo in questo senso in S. Maggiani, *La proposta celebrativa del nuovo "Rito della Confermazione*", in «Rivista liturgica» 76 (1989), pp. 232-243: Id., *La mano e lo Spirito: per una lettura simbolica della imposizione delle mani*, in «Rivista liturgica» 78 (1991), pp. 391-401; Id., *La proposta celebrativa del rito dell'Unzione degli infermi*, in «Rivista liturgica» 80 (1993), pp. 29-53.

[32] A. N. Terrin, *Antropologia culturale*, in *Liturgia*, a cura di D. Sartore-A. M. Triacca-C. Cibien, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, p. 125.

Un'accurata indagine antropologica offre allo studio dei sacramenti le coordinate teoriche e pratiche che mettono in luce la loro efficacia per l'uomo che chiede salvezza nel corpo e nello spirito. Se i sacramenti non possono non essere celebrati è necessario comprendere a quali condizioni il sacramento davvero incontri l'uomo vivente e il corpo vissuto e in essi vi inscriva l'*opus salutis*.

A questo deve innanzitutto mirare un dialogo felice tra antropologia e teologia dei sacramenti affinché il percorso della riflessione non smarrisca il suo oggetto: il riproporsi sempre nuovo del gesto di Dio che tocca la carne dell'uomo e ne fa, ancora una volta, secondo la celebre espressione di Tertulliano, il cardine della salvezza.

Loris Della Pietra
Piazza libertà 5
33010 Tavagnacco (UDINE)
lorisdellapietra@gmail.com

Parole chiave

Sacramento, antropologia, forma, azione, fenomenologia, essenzialismo.

Keywords

Sacrament, Anthropology, Form, Action, Phenomenology, Essentialism.

Che futuro per la prassi sacramentale? Un approccio teologico pastorale

What Future for Sacramental Practice? A Theological Pastoral Approach

Paolo Asolan*

Abstract

The great transformations characterizing the contemporary age, especially in these early years of the third millennium, are profoundly impacting the identity and role of Christian communities and pastoral ministries themselves. This is evident both in terms of value references and in the question of the acquisition of new technological approaches or the even more global issue of so-called post-humanism. This creates significant difficulties and challenges for the very emergence of Christian faith and life. In this cultural context, adequate understanding of the sacramental event is difficult, relegated to a marginal role, if not completely ignored. The contribution is divided into a pair of theses that arise from a reflection specific to Pastoral Theology, that discipline that answers the question "what should the Church do here and now?"

* * *

Le grandi trasformazioni che caratterizzano l'età contemporanea, soprattutto in questi primi anni di terzo millennio, stanno incidendo profondamente sulla identità e sul ruolo delle comunità cristiane e degli stessi operatori pastorali. Lo si avverte sul piano sia dei riferimenti di valore, sia per la questione delle acquisizioni dei nuovi approcci tecnologici o alla questione ancor più globale del cosiddetto post-umanesimo. Ne provengono difficoltà e problemi non piccoli per il darsi stesso della fede e della vita cristiana. In questo orizzonte culturale trova difficoltà la comprensione adeguata dell'evento sacramentale, relegato a ruolo marginale, quando non del tutto ignorato. Il contributo si articola in un paio di tesi che nascono da una riflessione propria alla Teologia pa-

* Preside dell'Istituto Pastorale *Redemptor Hominis* e Docente di Teologia pastorale alla Pontificia Università Lateranense.

storale, ovvero di quella disciplina che risponde alla domanda "cosa la Chiesa deve fare qui e ora?".

Le grandi trasformazioni che caratterizzano l'età contemporanea, soprattutto in questi tumultuosi anni di terzo millennio, stanno incidendo profondamente sulla identità e sul ruolo delle comunità cristiane e degli stessi operatori pastorali, che, non meno di altre figure di rilievo (anzi, forse più acutamente), ne sentono tutto il travaglio. Lo si avverte sensibilmente sul piano sia dei riferimenti di valore, sia per la questione delle acquisizioni dei nuovi approcci tecnologici e scientifici – che sbrigativamente connettiamo alla cosiddetta Intelligenza artificiale, o alla questione ancor più globale del cosiddetto post-umanesimo.

Ne provengono spesso difficoltà e problemi non piccoli; a volte, anche, ripiegamenti e arretramenti mortificanti, quando si dimentica l'intreccio umano-divino che struttura e definisce l'essere umano, la sacralità della sua concreta vita e a prevalere sono interessi particolaristici, autoreferenziali o addirittura degradati a livello di basso mercato.

In questo orizzonte culturale trova difficoltà la comprensione adeguata dell'evento sacramentale, relegato a ruolo marginale, quando non del tutto ignorato.

Si incrina così un aspetto non marginale del vissuto cristiano e si appanna la visione del reale profondo.

Mi limiterò ad enunciare un paio di tesi che nascono da una riflessione propria alla Teologia pastorale: così dicendo ne delimito il campo e ne fisso contemporaneamente anche i limiti. Naturalmente spero che facendo reagire queste tesi con i vostri studi e le vostre ricerche, ne venga un arricchimento reciproco, perché le nostre discipline si interessano entrambe della prassi cristiano-ecclesiale.

Con una premessa che ritengo non inutile.

1. **Una premessa**

Occorrerebbe ricostruire (meglio di quanto io non possa qui fare) il contesto nel quale una riflessione sulla pastorale si deve poter collocare – ivi compresa, naturalmente, la pastorale dei sacramenti e la comprensione dei sacramenti.

Non mancano né le riflessioni, né gli orientamenti episcopali, né le prassi anche sperimentali che certamente sono già a vostra conoscenza. Dunque, non mi dedicherò ad una recensione/compilazione di quanto già prodotto/proposto.

Ma mi sembra comunque importante, entrando in campi come questi, concedersi l'ipotesi che forse la teologia sia dogmatica che pratica non abbiano ancora bene fatto i conti con la così-chiamata *post-modernità*.

È stato proprio a partire dalla modernità che le società si sono fatte sempre più secolarizzate e sempre più complesse. Ora la complessità, di per sé, è una caratteristica strutturale e connaturata ai gruppi umani, alle relazioni, al sistema sociale.

La "complessità" che dobbiamo qui ulteriormente riconoscere consiste in una realtà che si presenta non immediatamente riconducibile né interpretabile sulla base di modelli lineari (come causa-effetto, stimolo-risposta), perché necessita – per essere compresa – che siano considerati e osservati soprattutto i molteplici livelli di connessione tra i processi e le parti. Di fronte alla complessità necessitiamo di una visione sistemica dei processi, dei fenomeni e delle dinamiche; il che implica un corrispondente modo di studiare cosa accade nella vita dell'uomo e delle società, che non sia né deduttivo né consequenziale né lineare, e che accetti la contraddittorietà, l'imprevedibilità, il sincretismo culturale, la presenza e l'azione di condizionamenti possibili per il pluralismo determinato dal multiculturalismo.

Nel caso della pastorale sacramentale da cui proveniamo, la linearità del processo era data dalla progressione delle tappe sacramentali, che costituivano la causa remota e non remota di una configurazione della vita che prendeva forma e significato proprio dal sacramento.

Ancora al tempo in cui i miei genitori si sono sposati, tale linearità – anche socialmente riconosciuta e accettata – iniziava con i sacramenti dell'iniziazione e si nutriva della Messa domenicale e del catechismo settimanale; quando si sono conosciuti e hanno deciso di sposarsi, i miei genitori hanno preparato il matrimonio con il loro parroco, hanno celebrato il sacramento in chiesa con la loro comunità, sono andati a vivere insieme, hanno avuto le loro prime esperienze sessuali, siamo nati noi, i loro figli.

È di immediata osservazione come invece, nel nostro contesto, i sacramenti non strutturino una identica sequenza di causa-effetto. Le prime esperienze sessuali vengono molto prima del matrimonio, e in molti casi lo stesso matrimonio è preceduto dalla convivenza. I figli nascono prima che ci sia una stabilità giuridicamente (o canonicamente) riconosciuta, e così via.

Tuttavia, dal punto di vista della prassi sacramentale, molte di queste persone sono state battezzate, qualcuna ha ricevuto la cresima, molte di più hanno celebrato la loro prima comunione, qualche volta da ragazzi si sono anche confessati.

Non dico nulla di nuovo. Ma questo mi sembra sufficiente per considerare la prassi sacramentale qualcosa che ha bisogno di fare i conti con un contesto di questo tipo: e l'intelligenza critica dei sacramenti – del loro innesto in una vita cristiana – é il compito della teologia sacramentaria.

Il dato complesso che dobbiamo trattenere è dato dal fatto che né la religione è scomparsa per i processi innescati dalla modernità, né la modernità può essere interpretata adeguatamente con tesi unilaterali e sbrigative (quand'anche per molti versi illuminanti e suggestive). La modernità può ancora essere interpretata come un'eresia cristiana in quanto non comprensibile se non a partire dal cristianesimo e in relazione ad esso: sia quando ne secolarizza le verità, sia quando ad esso violentemente si contrappone.

Non altrettanto può dirsi di questo nostro tempo della modernità ultima o *post-modernità*: mentre la modernità può ancora essere compresa come *airesis* cristiana, la postmodernità non lo può essere in alcun modo. Essa si pone infatti indipendentemente dal fatto e dalla fede cristiana. La prima si distacca dal cristianesimo per differenza, la seconda per in-differenza. E questa è la sua drammatica novità: l'*etsi Deus non daretur* non è più una tesi controversistica, ma un dato acquisito del costume agli inizi del XXI secolo. Si comprende, almeno in via teorica, quanto l'evangelizzazione non si possa dare per avvenuta, e neppure l'inculturazione del vangelo. Dentro a questo contesto che invoca come reazione una nuova tappa dell'evangelizzazione, che posto occupano i sacramenti?

Vorrei dar credito a quel filone (non solo sociologico) che interpreta questo nostro contesto con la categoria dell'*iper-complessità*: per il quale le dinamiche in continua evoluzione nelle quali ci troviamo immersi «necessitano di un approccio interdisciplinare e multidisciplinare, proprio perché sono le continue variabili del sistema a richiederlo», in quanto tali variabili esistono solo in continua evoluzione. Per svolgere il nostro compito necessitiamo dunque di poter osservare e poter trattenere l'insieme, la globalità, le connessioni, le relazioni sistemiche, con un metodo che sfondi e integri le singole specializzazioni.

Non possiamo non pensare a *Veritatis Gaudium* e alle prospettive lì tracciate dal papa Francesco – e ancor più quelle delineate nel *Motu Proprio Ad Theologiam tuendam* dedicato agli statuti della Pontificia Accademia di Teologia, a proposito della contestualità/pastoralità di tutta la teologia – che trovano entro questa cornice una nuova luce, e che risulta particolarmente illuminante per la *conversione pastorale* alla quale egli ha chiamato tutta la Chiesa, la quale mi pare individuare e documentare quale sia il cambiamento pastorale necessario per poter evangelizzare dentro a questo cambio d'epoca che il Signore ci chiama a vivere.

Conversione magistralmente presentata in *Evangelii Gaudium*, più volte citata da papa Leone come riferimento imprescindibile per l'agire della Chiesa di questo nostro tempo.

Potremmo qui fissare già un primo compito che interpella la teologia sacramentale non meno che tutte le altre discipline teologiche: ovvero la necessità di uno sviluppo critico dell'interdisciplinarietà come metodo teorico-interpretativo della ipercomplessità, all'interno del quale anche la teologia possa rielaborare se stessa e il suo compito di intelligenza della fede, tanto dogmatica che pratica.

Dovremo comunque, a mio giudizio, chiaramente distinguere l'ambito metodologico proprio e peculiare di una disciplina o di un sapere – dove non vige interdisciplinarità, ma intradisciplinarietà – e l'ambito del confronto e della reciprocità tra discipline diverse. In quest'ultimo, mantenendo ciascuna disciplina la propria peculiare identità e il proprio modello metodologico, si

scambiano e condividono risultati, acquisizioni e problemi delle rispettive sfere di indagine: questa è l'interdisciplinarietà.

Occorrerà non confondere l'esigenza di una plasticità metodologica con la pluralità di metodi. La teologia pratica, ad esempio, *assume da altre discipline non il modello metodologico, ma strumenti di indagine, elementi procedurali, esiti e fattori di confronto.* E questo perché un modello metodologico sempre comporta visione, precomprensione e razionalità specifiche: non tutte adeguate all'oggetto proprio della teologia.

Mi introduco così al primo punto che svilupperò: ritengo che una rinnovata comprensione del mistero di Cristo sia la decisiva chiave di affrontamento dell'evoluzione culturale prodotta dalla civiltà ipertecnologica, che può arrivare a condizionare – come mai è avvenuto in passato – la stessa evoluzione biologica, che noi confessiamo creata da Dio con un disegno che ha Cristo stesso al suo centro.

Il pensiero va subito alla manipolazione genetica, alla robotica, all'intelligenza artificiale. L'essere umano sembra sempre più in grado di determinare se stesso per via sperimentale, modificando in profondità ogni dimensione dell'umano. Offrire contributi culturalmente convincenti perché l'essere umano sia nel futuro non un esperimento di se stesso, ma lo sviluppo di un progetto buono e sensato: questo mi sembra un compito critico urgente del sapere teologico.

Che contributo può dare la teologia sacramentale a questo compito?

1. **Aver cura dell'*essere umano-così-com'è* quando si celebra un sacramento come quelli istituiti da Gesù Cristo**

Ogni sacramento esprime e attua qualcosa di inaudito e di esplosivo, anche per la nostra società ipercomplessa: la prossimità di Dio stesso, del Mistero che sta all'origine e alla fine di tutte le cose, il Quale, in modo assolutamente gratuito, «ci tocca per mezzo di realtà materiali ..., che Egli assume al suo servizio, facendone strumenti dell'incontro tra noi e Lui stesso» (Benedetto XVI, *Omelia*, S. Messa del Crisma, 1° aprile 2010). «L'unità tra creazione e redenzione si rende visibile. I Sacramenti sono espressione della corporeità della nostra fede che abbraccia corpo e anima, l'uomo intero» (Benedetto XVI, *Omelia*, S. Messa del Crisma, 21 aprile 2011).

Dunque, due elementi si tengono insieme: il dato concreto che siamo noi con la nostra esistenza e con quello che la fa esistere (il corpo, il bere e il mangiare...) e il dato trascendente del Principio e della Ragione di tutte le cose che esistono, noi compresi.

Un sacramento deve poter mettere sempre in campo la verità dell'essere umano che non si spiega da se stesso, ma che per capirsi e per capire il suo essere venuto al mondo deve poter ammettere una relazione con Qualcun altro

fuori di sé. Ma un Qualcun altro raggiungibile, conoscibile, in un certo senso sperimentabile alla sua portata.

Questo tema della corporeità/materialità oggi incrocia pastoralmente quello del post-umanesimo, cioè di un orientamento secondo il quale ciò che abbiamo conosciuto finora come "essere umano" deve poter passare ad essere qualcos'altro.

Sotto il nome di post-umanesimo[1] possiamo collocare una serie di prospettive culturali – tutte unificate dalla critica e dal superamento dell'umanesimo tradizionale – alla cui radice si può considerare Nietzsche e la sua convinzione che "l'uomo va superato"[2].

Il filosofo tedesco presenta anzi due orientamenti di fondo rispetto a questo superamento: il primo appiattisce la condizione umana su quella animale; il secondo la esalta a una condizione superiore che avviene grazie alla conoscenza. In entrambi gli orientamenti la condizione umana è considerata come autosufficiente ("fedele alla terra", *Prologo,* 3): in quanto animale, l'uomo è la forma animale più alta possibile tra le forme viventi, e dunque gli è sufficiente acconsentire alla sua condizione animale, perché ciò lo dimostri superiore a qualsiasi altro animale; in quanto capace di superarsi nella conoscenza, l'uomo è capace di trasformare se stesso, grazie alla cultura e all'espansione della tecnica. Lo scopo è sì migliorare la specie, ma attraverso la capacità di modificare ciò che è naturale, trasformandolo artificialmente.

Abbiamo così due modelli possibili di superamento dell'umanesimo: uno *zooantropologico*[3], che a partire dalle affinità tra uomini e animali, mette a tema la crisi ecologica prodotta dall'espansione della tecnica, promuovendo uno stile di vita ecologico, ispirato alla cosiddetta "sostenibilità ambientale", che riconduca l'uomo ai suoi fattori puramente biologici; l'altro, all'opposto, su-

---

[1] Cf. come introduzione al tema F. Fukuyama, *Our posthumanistic future*, Profile Books, Londra 2002; P. Barcellona, *L'epoca del postumano*, Città Aperta, Troina 2007; R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009; C. Wolf, *What is Posthumanism?* University of Minnesota, Minneapolis 2010; M. Farisco, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011; R. Braidotti, *Il postumano*, Deriveapprodi, Roma 2014; A. Ferrante, *Pedagogia e orizzonte post-umanista*, Led, Milano 2014. Molto interessante l'articolo di G. Mari, *Il postumanesimo come sfida educativa*, in «Rivista Lasalliana» 83 (2016) 3, pp. 293-301, che per una parte farà da trama anche a questo contributo, in sede di ricostruzione; e l'articolo di L. Grion, *Postumanesimo o umanesimo integrale?* in L. Grion (a cura di), *Questione antropologica. Gli ostacoli sulla via di un nuovo umanesimo*, Edizioni Meudon, Trieste 2015, pp. 195-204.

[2] Cf. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Prologo, 3. È molto chiaro anche il paragrafo successivo dello stesso *Prologo*, dove sostiene che l'uomo è come una corda tesa tra il bruto e l'*oltreuomo* (in tedesco, Übermensch): per Nietzsche occorre congedarsi da una civiltà (quella umanistica) che sarebbe connotata da una matrice platonico-cristiana, che distrae l'essere umano dalla vita terrena per orientarlo verso un mondo fittizio e immaginario.

[3] Cf. R. Marchesini-S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma 2007.

pera l'umanesimo creando delle modificazioni tecnologiche nell'uomo che lo trasformano artificialmente, potenziandolo – in questo senso, l'idea del *cyborg*[4] sembra esprimere bene l'orientamento manipolatorio e la fiducia nell'ibridazione postumanistica.

Entrambi questi modelli, pur divergenti, convergono nel *disegno di superare l'umanesimo*, che ha il suo cuore piuttosto nel riconoscimento di una insuperabile differenza dell'uomo sia verso gli animali che verso le cose materiali o i prodotti della tecnica.

Vi sono due effetti che possiamo considerare già in prima approssimazione: nel filone ecologico si viene a porre una distinzione tra *etologia* ed *etica* (la prima identifica il comportamento animale in quanto obbediente ai bisogni naturali; la seconda identifica il comportamento umano in quanto capace di giudicare e orientare questi stessi bisogni); nel secondo si distingue tra *tecnica* e *tecnologia* (la prima è la capacità di produrre strumenti utili a scopi funzionali, come gli utensili; la seconda è la capacità tipicamente umana di esprimere una conoscenza che oltrepassa la pura utilità/necessità).

1.1

Questa relazione al bisogno (dovuto alla condizione animale o, al contrario, alla necessità di superare i limiti del corpo umano) mi sembra una prima chiave importante da usare per la nostra riflessione, e ha a che fare, tra l'altro, con l'affermarsi delle nuove tecnologie in chiave di soddisfazione o di liberazione da determinati limiti e bisogni, legati alla condizione umana. Mi sembra di immediata evidenza come tutto ciò che inerisce alla sfera dei sacramenti o alla forma cristiana della rivelazione in questa prospettiva semplicemente non abbia alcuno spazio di interesse, ovvero lo può avere all'interno di una "convenienza" dei sacramenti rispetto a dei bisogni che esprimono nell'essere umano il suo essere qualcosa "di più" o "di diverso" rispetto all'animale o al *cyborg*.

In realtà, se un oltrepassamento da affermare/ribadire è proprio e specifico dell'uomo (e, a suo modo, un "oltrepassamento" è appunto uno degli effetti della salvezza che passa a noi nei sacramenti, ovvero la nostra *divinizzazio-*

[4] Noterella da *Wikipedia*: «il termine *cyborg* o organismo cibernetico (anche *organismo bionico*) indica l'unione omeostatica costituita da elementi artificiali e un organismo biologico. Nasce dalla contrazione dell'inglese *cybernetic organism*, per l'appunto organismo cibernetico. Il termine è nato nell'ambito della medicina e della bionica, pur avendo avuto maggior successo nell'immaginario fantascientifico. Il termine *cyborg* fu reso popolare da Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline nel 1960 in riferimento alla loro idea di un essere umano potenziato per sopravvivere in ambienti extraterrestri inospitali. Essi ritenevano che un'intima relazione tra essere umano e macchina fosse la chiave per varcare la nuova frontiera dell'esplorazione spaziale in un prossimo futuro. Il confine tra essere umano e *cyborg* è sempre più sfumato, basti pensare ai progressi delle tecnologie applicate alle protesi e agli organi artificiali: una persona dotata di un pace-maker potrebbe infatti già corrispondere alla definizione di *cyborg*» (https://it.wikipedia.org/wiki/Cyborg, visitato 13.10.2016).

ne) questo è innanzitutto quello relativo alla funzionalità: l'essere umano ha bisogni e crea legami, relazioni o esperienze che *non si determinano solo a partire dal bisogno* (ad es.: il digiuno, la castità, la veglia), e in questo senso rimane insuperabilmente diverso da un animale. L'uomo, cioè, è capace di una libertà che lo affranca dall'essere determinato puramente dal bisogno, o dall'essere definito unicamente dal suo bisogno. L'uomo è anche "altro" dal suo bisogno. Lo osservava – proprio paragonando tra loro l'uomo e l'animale – già Aristotele, affermando che l'essere umano non aspira soltanto a vivere ma a "vivere bene"[5]. Confrontando l'abitazione umana con la tana animale, Guardini osserva:

> La costruzione del nido da parte dell'animale rimane sempre quello che è, e cioè una conseguenza di necessità funzionali, realizzata sempre nello stesso modo, a meno che cambino le condizioni esterne o interne, alle quali poi si adattano anche le forme della costruzione. La casa dell'uomo invece si erge al di sopra di queste necessità e diventa una forma che esprime un senso per amore del senso[6].

L'economia dei sacramenti si inscrive dentro questa eccedenza rispetto al bisogno ed educa nell'essere umano una comprensione di sé che non si limita alla soddisfazione di un bisogno di tipo animale. C'è nell'uomo una natura spirituale, immateriale, che si manifesta nel suo bisogno di capire e di appropriarsi di ciò che lo fa vivere coscientemente, che non va affatto eliminata e che va anzi educata.

1.2

Una seconda chiave mi sembra ugualmente importante, e riguarda l'altro modello, associato al *cyborg*[7]. In questa prospettiva, il dissolvimento del "confine" – ovvero la distinzione tra umano e non umano – avviene per una ibridazione tecnica con la macchina, e per l'uomo ciò comporta una regressione alla funzionalità non dell'animale ma della macchina stessa.

La domanda a cui giungiamo – considerando la resa dell'uomo alla macchina – ad un certo punto diventa: dobbiamo dissolverlo davvero questo confine, cioè questo limite? Se tutte le promesse del post-umano fossero realizzabili, e se fosse possibile migliorare in modo così radicale la condizione umana, vincendone la fragilità e superandone i limiti biologici attraverso un potenziamento tecnologico, dovremmo desiderare che tutto ciò si realizzi?

---

[5] Cf. Aristotele, *Trattato sull'economia*, I, 3, 1343b 20. Nella *Politica* I, 2, 1252b 30-35 parla di "vita felice".

[6] R. Guardini, *Etica*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 166.

[7] Cf. D. Haraway, *A Cyborg Manifesto*, in D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, p. 150 (trad. it. *Manifesto Cyborg*, a cura di L. Borghi, introduzione di R. Braidotti, Feltrinelli, Milano 1995).

Per noi la domanda si articola ulteriormente così: l'agire della Chiesa dovrebbe assecondare questo processo?

Dobbiamo riconoscere che esistono dei limiti *reali*, che circoscrivono/determinano la nostra natura essenziale e danno senso al nostro essere uomini – diversi, perciò, sia dagli animali che dalle macchine: le nuove tecnologie non dovrebbero aver di mira il superamento tecnico del nostro corpo biologico e delle nostre relazioni carnali, ma piuttosto aiutarci ad esprimere fino in fondo le nostre potenzialità, quel che siamo. L'eucaristia, ad esempio, non necessita di un superamento tecnologico rispetto al gesto semplice di impastare della farina e dell'acqua, o di spremere degli acini di uva. La trasformazione che produce non fa dell'essere umano un *cyborg* o un umano potenziato tecnologicamente, ma una persona sempre più consapevole e grata della sua condizione creaturale. Di nuovo, l'economia sacramentale riconosce (e accade) dentro a una positiva valutazione di ciò che l'uomo è in se stesso.

Ecco meglio definita la questione pastorale che andrà a toccare una teologia pratica (sacramentaria compresa): che cosa rende autenticamente umana la nostra esistenza? Che cosa rende irriducibile l'uomo all'animale o alla macchina o al *cyborg*? Che cosa costituisce un limite rispetto al quale una strumentazione tecnica, usata nella/dalla pastorale, deve cedere il passo e riconoscere che non serve, perché accetta un paradigma tecnocentrico? Che cosa deve comunque promuovere l'attività pastorale della Chiesa in questo tempo di post-umanesimo? Possiamo già qui tenere per certo che uno dei compiti della Teologia pastorale consista innanzitutto nel ribaltamento di questa prospettiva tecnocentrica, a vantaggio di una antropocentrica.

Questo processo richiederà tempi lunghi e molta lungimiranza.

Gaudium et Spes così definisce l'insuperabile unicità dell'essere umano:

> Questa similitudine [tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità] manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé[8].

Troviamo due elementi: il primo è che l'uomo è al centro dell'universo perché vale in se stesso, Dio lo ha voluto per se stesso (non deve diventare qualcos'altro, è proprio lui che è stato voluto e voluto così); il secondo è che l'uomo si compie non assomigliando sempre più decisamente ad un animale o potenziandosi al di là dei suoi limiti e delle sue possibilità, ma perché dona se stesso, cioè ama. L'ontologia della carità e la destinazione alla carità definiscono la concretezza di un'azione pastorale, ivi compresa quella dei sacramenti.

---

[8] EV I/1395.

1.3

«La vera novità del Nuovo Testamento non sta in nuove idee, ma nella figura stessa di Cristo, che dà carne e sangue ai concetti – un realismo inaudito» (*Deus Caritas Est*, 12). La novità della carità sta in questo *realismo inaudito* che ci insegna che lo spirituale non è in concorrenza con il carnale, che l'increato non fa esplodere il creato, e che diventare divini non consiste nel trasformarsi in un *cyborg* potentissimo ma nel condurre la più umana delle vite, la più umile, per esempio quella di un falegname ebreo che lavora con le sue mani, che parla senza microfono, che non realizza nessuna innovazione tecnologica, ma che trasforma le cose più ordinarie – la tavola del pranzo, il pane, il vino – con una Presenza e una tenerezza sconvolgenti.

Prendiamo ad esempio i racconti della risurrezione: uno scrittore a cui fosse stato affidato il compito di inventare la storia di un risorto, immagino avrebbe descritto un superuomo che compie atti spettacolari, che ipnotizza le folle, che solleva le montagne con un dito. Niente di tutto questo nei Vangeli. E qui sta la prova che il Risorto dei Vangeli è veramente divino e non la proiezione dei nostri deliri di onnipotenza e del nostro post-umanesimo: infatti, dopo la sua risurrezione Gesù compie dei gesti assolutamente semplici e per niente grandiosi, sulle rive del lago cucina per i suoi discepoli, li invita a mangiare, commenta per loro le Scritture.

Se la pretesa della modernità è stata quella di compiere la fine della storia, il postmoderno vuole uscire dalla storia, rompere con la tragedia umana di sempre a vantaggio di un dispositivo di divertimento/estraneazione totale. All'opposto, la carità che è l'ontologia dell'azione ecclesiale, ci mantiene ben saldi e ben ancorati dentro alla storia, allo spazio-tempo, con tutte le limitazioni e le possibilità del caso.

In forza di questa carità che struttura la nostra relazione con il Mistero della nostra origine e del nostro destino, sappiamo che non si tratta – per noi – di diventare un superman ma una piccola Teresa; che il poverello di Assisi è più ricco di qualunque uomo bardato di trapianti e di protesi; e che siamo in realtà più contemporanei di sant'Agostino che di un androide.

La carità è per noi la garanzia di rimanere nell'umanità storica, di conservare la memoria lunga della tradizione, di non perdersi in un'amnesia tecnologica dove l'immaginario conosce soltanto dinosauri e robot, ovvero estraneazioni dal reale. E mi sembra questa la specificità di un'epoca che non ritengo abusivo chiamare apocalittica: sempre di più il temporale potrà essere garantito solamente dall'eterno, la carne dallo spirito, la ragione dalla fede, il naturale dal soprannaturale.

La carità ha fatto sì che il Verbo si facesse carne e che abitasse in mezzo a noi. Detto altrimenti, ciò che distingue la carità da un ipotetico potenziamento oltreumano del nostro agire, è il fatto che essa si dispiega eminentemente in una prossimità fisica, nel faccia-a-faccia e nel fianco-a-fianco, in un *convivium*

di cui la celebrazione eucaristica è la sorgente e il culmine. Nel miracolo di una relazionalità che fa/istituisce la Chiesa e il suo servizio/destinazione al mondo.

Questa socialità eucaristica/sacramentale rimane un fattore di salvezza per la condizione umana, e genera una relazionalità necessaria perché si dia vita umana.

Non si tratta, perciò, di inviare messaggi; Cristo non dice ai suoi discepoli: «Mandate messaggi al mondo intero» ma «Andate nel mondo intero».

Il messaggio della fede e la consistenza della carità s'intrecciano nella prossimità del messaggero, e questo è inestimabile in una postmodernità che ci fa stare incollati a uno schermo mentre il gusto della convivialità/fraternità viene diseducato a tal punto che ci si perde tra gli artifici dei consumi indotti.

La carità implica anche un fare: c'è un fare della carità che è molto umile, perché questo fare non consiste innanzitutto nella tecnologia, ma in cose semplici come offrire da mangiare e da bere, vestire chi è nudo, dare un tetto a chi non ha casa, visitare i malati ed i prigionieri, ospitare i pellegrini.

Nella relazionalità che si lascia educare dal sacramento, la virtù più alta si ricongiunge con l'appetito più basso, risponde ad un bisogno addirittura animale: nutre gli affamati.

La carità dei sacramenti ci educa a riconoscere che ciò che si decide nella *Silicon Valley* è meno importante, meno divino di ciò che si dispiega nelle culture alimentari; che gli alimenti non dovrebbero essere trattati come merci su cui si specula. Gesù dice che suo Padre è un vignaiolo (*Pater agricola*) e non un informatico o un agente di borsa, non soltanto perché i computer all'epoca non esistevano o perché non apparteneva a una famiglia di banchieri, ma perché nutrire gli uomini è la prima giustizia e la prima carità.

Tutta la carità di cui abbiamo bisogno per essere veramente uomini, di cui parla *Gaudium et Spes*, sta qui.

Collega la finitezza e l'infinito, il carnale e lo spirituale, la fame primaria e il fine ultimo. Non si tratta di buoni sentimenti ma di realismo.

Le persone sono di una ricchezza incomparabilmente più grande delle cose, e condividere del cibo o un pacco di alimenti con qualche povero o bisognoso mandatoci dalla Provvidenza è meglio di tutte le orge solitarie. Questa è, ai nostri tempi di miraggi tecnologici, l'umanità semplice che la carità divina restaura e che l'economia sacramentale educa.

Nel caso dell'Eucaristia ciò significa che va tenuto fermo questo punto: in un gesto che apparentemente rimane semplice (banale?) – perché in fondo si mangia del pane e si beve del vino – non si ripetono soltanto dei gesti rituali, ma si celebra la "cena del Signore". Il che mette continuamente in campo non solo il versante umano del mangiare e del bere ma anche il rapporto che si stabilisce tra quella sequenza di gesti e la Pasqua, cioè la sua morte e risurrezione. I sacramenti spingono l'uomo a capirsi in rapporto alla vita di Cristo, alla sua Pasqua: in un Altrove che non coincide né con le tecnoscienze né con il semplicemente biologico.

2. **Il sacro nell'era della secolarizzazione: una sfida da affrontare**

2.1

La perdita di rilevanza culturale della prassi cristiana e della sua intrinseca connessione con il dono della salvezza (termine usato peraltro solo in occasione dei salvataggi di fine campionato o della memorizzazione dei *files* nei dispositivi) – in altri termini, qui: l'appannamento del valore complessivo dei sacramenti, come segni efficaci, anche se solo prolettici, della salvezza – porta con sé, a mio giudizio, il dover fare pastoralmente attenzione a quanto nel contesto attuale si offre come salvezza; il che significa prestare attenzione al preteso potenziale terapeutico/salvifico dei nuovi movimenti religiosi e al loro linguaggio religioso[9].

> Un cristianesimo di nuova generazione, restio ad allinearsi docilmente ai modelli ecclesiali della tradizione cattolica e delle Chiese della Riforma, si sta rapidamente diffondendo in Africa, Asia e America Latina ed è ormai pronto a mettere radici anche in Europa. Più interessato a proporsi come esperienza immediata della potenza dello Spirito che a elaborare categorie teologiche, questo cristianesimo crede nell'efficacia dei doni spirituali nel promuovere il cambiamento interiore e il successo nella vita mondana e si affida a leader carismatici che sapientemente trasformano le liturgie in spettacoli di massa per provare i loro poteri di guarigione e profezia. Un elemento che riassume tutti questi aspetti è la scelta di strutture «extra-large» che sul piano architettonico non ripetono gli stili dell'arte sacra, ma si integrano nel panorama delle metropoli, preferendo la forma esteriore di grandi auditori e di multisale di preghiera. L'organizzazione drammaturgica dello spazio sacro è al servizio di una messa in scena: la guerra contro gli spiriti del male in nome di Gesù e dello Spirito Santo, cui, sotto la regia del leader, tutti potenzialmente sono chiamati a partecipare, recitando ruoli da co-protagonisti.

Questa diffusione del movimento neo-pentecostale nel mondo e più in generale di una spiritualità distinta dalla religione (che sembra poter fare a meno di una teologia scientifica, incline com'è piuttosto più alla teosofia che alla filosofia) sembra documentare un ritorno del religioso-non-cristiano, rispetto al quale siamo impreparati ad affermare come il cristianesimo abbia la capacità e la fecondità di impattare su tutte le dimensioni della vita (e non solo sulla coscienza individuale), certamente non nella forma dell'integralismo, ma in quella della libertà.

Per cui di fronte al *new age* oppure alla *low intensity religion* (quella che, in ambito cattolico, predilige recarsi nei santuari mariani o nei luoghi delle presunte apparizioni piuttosto che vivere l'esperienza cristiana comunitaria ra-

---

[9] Cf. E. Pace, *Cristianesimo extra-large. La fede come spettacolo di massa*, EDB, Bologna 2018. La citazione successiva è presa dalla Presentazione del libro.

dicata nel proprio territorio) facciamo fatica ad avere una proposta cristiana che non sia liofilizzata e che sia convincente/interessante.

Il compito vero di una riflessione teologica sarà sempre più quello di allargare il campo della fede in maniera tale che la fede non si arrenda alla devozione *extra-large*, ma che comprenda tutte le sfere della vita personale e sociale, rifuggendo la pratica integrista, la ritualità ridotta a spettacolo, e vivendo nella libertà.

Questo è un evento che segnerà un grande passaggio: in questi anni si sta chiudendo una lunga parentesi (iniziata con il *cuius regio, eius et religio*) che ha ridotto le potenzialità del cristianesimo, a vantaggio di una sua espressione addirittura eversiva, perché capace di produrre novità mai viste prima, e non soltanto di garantire un ordinamento che tuteli il buon ordine delle cose.

Pensiamo al *Duc in Altum* di Giovanni Paolo II, che a suo modo anticipava la Chiesa "in uscita" di papa Francesco. Purtroppo, lo si interpretò come un 'Siamo forti, andiamo avanti'. Invece l'invito di papa Wojtyla faceva eco all'indicazione di Gesù a Pietro: prendere il largo verso nuove rotte, smuovere l'intonaco della Chiesa senza perdere la struttura. In sintesi, il recupero della libertà dentro i confini stessi del cristianesimo, la cura di una creatività capace di rendere accessibile la fede e la costruzione del Regno di Dio in un contesto rapidamente cambiato.

Un tale "allargamento di campo" alle implicazioni sociali, quotidiane, della fede tocca, a mio giudizio, anche la comprensione della salvezza offerta nei sacramenti, che deve fare i conti con una diffusa identificazione della salvezza stessa, sempre più intesa come salute olistica del corpo (del mio corpo) e dello spirito, che viene a risanare una esperienza di profondo disagio esistenziale.

Le sempre più numerose organizzazioni spirituali esoteriche, che pretendono di condurre le persone a livelli superiori di coscienza, promettono una sicura efficacia terapeutica: offrono risposta ai bisogni di identità e di armonia, di sicurezza, di riconoscimento e accettazione sociale attraverso una atmosfera di calore e vicinanza – il cosiddetto '*love bombing*' (bombardamento d'amore) – e la guida di un maestro.

Non è raro, ad esempio, sentir rimproverare alle liturgie cattoliche o al celebrante di una Messa, proprio l'assenza di coinvolgimento, di emozione, di calore e di benessere complessivo – sperimentato, viceversa, nella pietà popolare o nelle convocazioni carismatiche, o nella sequela di qualche superapostolo, particolarmente dotato nell'arte oratoria.

> La società industriale ha individualizzato l'uomo come produttore e consumatore e ha disgregato la sua appartenenza alle comunità originarie. La famiglia, la tribù, la comunità del villaggio non sono più le sue "assicurazioni sociali" naturali nelle situazioni d'infanzia, nella malattia, nell'invalidità e nella vecchiaia. Di conseguenza, lo Stato moderno è costretto ad organizzare

> il sistema statale di assicurazione sociale. Le sue prestazioni devono risarcire l'individuo per la disgregazione delle comunità vitali preesistenti. Ma poiché il sistema industriale non tiene conto di alcun limite nazionale, culturale o di altro genere della collettività, l'organizzazione di servizi statali non può che adeguarsi alla disgregazione delle comunità. ... Ma ... non si può affatto sostenere che sia lo Stato a guidare i destini del popolo[10].

Una certa opacità, una nebbiosità diafana trattiene lo sguardo dell'uomo contemporaneo al di qua della linea di demarcazione oltre la quale si dischiude il mondo del simbolico, nel quale trova percezione di verità il quotidiano banale (apparentemente) e l'insorgere drammatico dell'enigma dell'esistenza (cf. l'"e io che sono?" di G. Leopardi) quando il suo sentiero viene improvvisamente sbarrato dalla sofferenza, forma sacramentale dell'incontro con il mistero della vita[11], nel suo spessore antropologico esistenziale: «L'uomo moderno è cieco di fronte al simbolo e manca di ogni sensibilità per il suo linguaggio, perché il pensiero unidimensionale lo blocca sul livello più superficiale della realtà»[12].

> L'accesso al mondo dei simboli è reso possibile solo da una acuita capacità di percezione: saper guardare, ascoltare, toccare, riaprire le porte attraverso cui il nostro corpo si mette in comunicazione con l'ambiente, cioè restituire ai sensi la loro genuina funzione, è il primo indispensabile passo per accostarsi al simbolo. Il richiamo al simbolo è, quindi, allo stesso tempo, invito alla riscoperta del proprio corpo, della sua modalità di esperienza e di comunione: io vivo, sento, percepisco, occupo uno spazio, sono inserito in un campo di interazioni che interpellano ad ogni livello. Ogni simbolo ha le sue radici nella realtà sensibile; per questo motivo dobbiamo esercitare i nostri sensi, se vogliamo comprendere il linguaggio del simbolo[13].

Ci devono pastoralmente interpellare esperienze – come, ad esempio, il pellegrinaggio compiuto a piedi, o le Giornate mondiali della Gioventù – grazie alle quali è la totalità anima/corpo che viene a riconnettersi e che viene portata

---

[10] J. Moltmann, *Diaconia, Il servizio cristiano nella prospettiva del Regno di Dio*, Claudiana, Torino 1986, p. 22.

[11] «Dio ha molti più modi per salvare di quanti noi possiamo pensare. Ha istituito dei "canali" della sua grazia, ma non si è vincolato ad essi. Uno di questi mezzi "straordinari" di salvezza è la sofferenza. Dopo che Cristo l'ha presa su di sé e l'ha redenta, è anch'essa, a modo suo, un universale sacramento di salvezza. Colui che si è calato nelle acque del Giordano santificandole per ogni battesimo, si è calato anche nelle acque della tribolazione e della morte, facendone potenziale strumento di salvezza. Misteriosamente, ogni sofferenza – non solo quella dei credenti-, compie, in qualche modo, "quello che manca alla passione di Cristo" (Col 1, 24). La Chiesa celebra la festa dei Santi Innocenti, anche se neppure essi sapevano di soffrire per Cristo!» (R. Cantalamessa, Catechesi *La porta della fede* [2 dicembre 2022] in www. https://www.cantalamessa.org/?p=4038, 1/08/2025).

[12] O. Betz, *I simboli per comunicare l'esperienza e la fede*, Paoline, Milano 1991, p. 9.

[13] *Ibid*., p. 6.

ad emersione della coscienza, offrendo una qualità di approccio al reale che la vita ordinaria sembra rendere addirittura impossibile[14].

E ci deve perciò spingere ad una revisione complessiva del processo di evangelizzazione, laddove si limiti a ripetizioni verbali, catechesi cerebrali o intellettualistiche, addestramento alla recezione dei sacramenti, senza previa attivazione delle interazioni che rendono possibile la comprensione del simbolo.

2.2

La proclamazione della efficacia salvifica dei sacramenti non alimenta tuttavia nessuna facile illusione.

Penso qui in particolare al sacramento dell'Unzione, e per certi versi anche a quello della Penitenza, intesi come sacramenti di "guarigione". Due sacramenti sui quali la riflessione appare in difficoltà, non meno che nella loro prassi concreta.

Sono sacramenti che aprono un orizzonte di speranza attraverso la morte, non aggirandola, ma subendone l'apparente vittoria per proclamare quella reale di Cristo.

Del resto, la rimozione della morte (per le diverse vie che non solo un istintivo meccanismo di difesa, ma oggi una più insidiosa e subdola mistificazione culturale continuamente elabora e propone) è svuotamento dell'essere e ottundimento della conoscenza: «Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto»[15].

Senza il pensiero della morte la vita si ripiegherebbe su un insulso presente, che si dibatte tra aggressività e sconforto. La visione cristiana pone l'orizzonte della vita e lo celebra, dandogli vero inizio e visibilità, nel sacramento. Il sacramento dice la verità della vita. È l'inizio della vita (vera), perché l'eternità consiste nell'essere con Cristo con il Signore (*Lc* 23,42s.; *2Cor* 5,6-8; *Fil* 1,23; *1Ts* 4,17).

L'efficacia dei sacramenti comincia negli intrecci sottili della comunicazione, dove si formano, in maniera per lo più inconscia, ma proprio per questo più radicata, le infrastrutture concettuali e simboliche di riferimento.

È fondamentale la rilevanza della predicazione ordinaria, che sappia trasmettere in maniera semplice ed efficace la visione propria della fede. Ma è altrettanto fondamentale una riflessione teologica che si faccia carico del rapporto tra la morte e la vita, tra la colpa e il perdono, tra la malattia e la salute.

Sono preoccupanti le inadeguatezze anche solo dei contenuti, che viceversa dovrebbero rendere possibile una fede nel sacramento. Ad esempio: in un

---

[14] Cf. P. Asolan, *Il santo viaggio. Appunti di pastorale del pellegrinaggio*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013.

[15] F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Agorà – Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 3.

mondo in cui la maggior parte degli uomini ha smarrito o reso incerta la fede sentita nell'"immortalità dell'anima" e in un mondo ultraterreno, diventa più arduo pensare, progettare e attuare la propria esistenza come momento che trova compimento in un'altra vita.

Per questo è necessario che la predicazione, nutrita da una teologia-non-rimasticata e da uno spirito sapiente e coraggioso, non rimuova i temi scottanti della sofferenza e della morte, del senso delle esperienze elementari e fondative della vita, ma li sappia affrontare con illuminazione e capacità di orientamento e di senso.

La parola della fede si fa strada entro un itinerario educativo (mai fissato una volta per tutte!) in cui il sacramento appare progressivamente anche nelle sue valenze istruttive di accoglienza, accompagnamento, forza interiore di rinnovamento e/o di affrontamento, parola di speranza concreta. Ciò esige una capacità di esporre in forma chiara e convincente la propensione cristiana al gusto della vita e il dono della vita come centro dell'opera della creazione e della redenzione (l'albero della vita – ma anche *Gv* 10,10).

Una catechesi capace di educare al senso del mistero (sacramentum!) come luogo nel quale è possibile trovare il senso profondo della vita e non come un diversivo che oscura o fa evadere dalla realtà.

Lo stesso dolore interroga e scuote l'intelligenza, ma non si risolve certo in una questione intellettuale. Solo la comunione con il Crocifisso ne svela l'abisso di male, ma anche il vertice di redenzione: il mistero di oscurità diventa mistero di rivelazione.

Una cultura immersa nell'edonismo, nella corsa al successo, nel mito dell'eterna giovinezza frappone un velo opaco alla comprensione della sofferenza.

L'educazione al simbolo, di cui spesso si parla nella catechesi, deve sviluppare nella persona l'attitudine ad andare oltre il piano del fenomeno per attingere (sia pure *per speculum in aenigmate*) il piano del fondamento. Ciò implica anche una competenza non ristretta al piano concettuale e strumentale, ma aperta all'ambito significativo e relazionale.

Questo potrebbe consentire di evitare la duplice contrapposta deriva di formalismo e/o di banalizzazione che insidia la celebrazione dei sacramenti. Soprattutto in una situazione così esistenzialmente rilevante e sensibile come la malattia, una celebrazione inaridita – priva, ad esempio, di una vera e propria relazione, ignara della biografia del malato, del dolore della famiglia – svuota il segno sacramentale e finisce per tradire la parola di salvezza.

2.3

Anche a causa della preoccupante diminuzione numerica dei presbiteri, si accentua il rischio della riduzione della salvezza entro una il perimetro riduttivo di una onnivora teologia della Parola. L'efficacia della Parola, giustamente illustrata da *Dei Verbum*, non é disgiungibile dal sacramento, né è in alcun modo sostitutiva di esso.

Quest'istanza (critica) è avanzata anche in campo protestante, come nota Pannenberg: «resta solo da chiedersi se il battesimo e l'eucaristia siano davvero solo illustrazioni di questo processo verbale, che conterrebbe già in se stesso la presenza salvifica!»[16].

Dalla riduzione della teologia della parola alla pastorale della parola di sola consolazione umana il passo è breve!

Nella sua dinamica (che potremmo sintetizzare narrativo-simbolica) il rito apre l'esperienza profonda in cui la personalizzazione dell'evento non avviene per autoaffermazione dell'individuo (per estensione/proiezione/conferma delle sue idee), ma attraverso la sua conversione (per aperture e sequela di un Altrove rispetto alle proprie visioni/possibilità). Nel rito opera una originale e insostituibile pedagogia della fede, che traccia itinerari di vita: «Il rito è un operatore di esistenza, un operatore di immagini, una matrice che genera esperienze, luogo di una maieutica permanente»[17].

Il rito sacramentale richiama l'uomo alla sua creaturalità, attraverso la radicale indisponibilità e semplicità dei segni.

Concludendo: credo non si possa dimenticare che se l'attitudine simbolica è naturale, l'attività simbolica è culturale. Impegna quindi la teologia (non meno che la catechesi) nella sua opera di formazione sul piano della conoscenza (in senso totale) della fede. Quando questo compito è ben compreso e realizzato, la corporeità entra come dimensione naturale nella spiritualità, come componente costitutiva del celebrare.

Non come mero rivestimento, accessorio quasi ingombrante, ma come forma adeguata, secondo la legge dell'incarnazione. La fede cristiana e i suoi riti non producono estraneazione dalla realtà, evasione in un mondo immaginario, ma capacità di immergersi nella vita in forme ed espressioni sempre autentiche, cioè salvifiche. Le cose stesse possono allora diventare trasparenti, rivelatrici del mistero di Dio. Tutto questo appartiene al compito proprio della teologia sacramentale, perché l'uomo moderno è miope, quando non cieco, di fronte al simbolo perché – come affermato precedentemente – il pensiero unidimensionale (materialistico) lo blocca sul livello più superficiale della realtà.

Paolo Asolan
Istituto Pastorale *Redemptor Hominis*
Pontificia Università Lateranense
CITTÀ DEL VATICANO
paoloasolan@gmail.com

[16] W. Pannenberg, *Teologia sistematica* 3, Queriniana, Brescia 1996 [Göttingen 1993], p. 374.
[17] G. Sovernigo, *Rito e persona. Simbolismo e celebrazione liturgica: aspetti psicologici*, EMP, Padova 1988, p. 62.

Parole chiave

Sacramenti, Teologia pastorale, post-umanesimo, iper-complessità, sacro, cura dell'umano.

Keywords

Sacraments, Pastoral Theology, Post-humanism, Hyper-complexity, *Sacrum*, Human-being Care.

SECONDA SESSIONE DEI LAVORI

Dove va la Teologia sacramentaria? La prospettiva della Teologia liturgica

Where Is the Sacramental Theology Going? The Perspective of Liturgical Theology

Paolo Tomatis*

Abstract

The liturgical-theological Approach to the study of the Sacraments requires fully integrating the Liturgical Turn in 20th-century Theology of Sacraments with the Theological Turn in Liturgical Science, so as to rethink both the Object of Sacramentary Reflection, recovering the categories of Form, Action, Worship and the themes of the Word, the Church and Faith, and the Method of its Theology, enhancing the mystagogical and aesthetic Perspective.

* * *

L'approccio della teologia liturgica allo studio dei sacramenti chiede di integrare pienamente la svolta liturgica della sacramentaria del '900 con la svolta teologica della scienza liturgica, così da ripensare tanto l'oggetto della riflessione sacramentaria, recuperando le categorie di forma, azione, culto e i temi della Parola, della Chiesa e della fede, quanto il metodo della sua teologia, valorizzando la prospettiva mistagogica ed estetica.

Dove va la teologia sacramentaria? L'approccio teologico-liturgico con cui si cerca di rispondere a questa domanda chiede di partire dal punto in cui ci si è lasciati negli scorsi Seminari, vale a dire dalla liturgia, concepita quale "via maestra" della sacramentaria[1]. È un approccio – definito come "principio/criterio liturgico" o come "opzione liturgica" – che chiede anzitutto di riprendere in mano la cosiddetta "svolta liturgica" della sacramentaria che, insieme alle altre svolte della sacramentaria del '900 ad essa collegate (quella misterica, quella

* Docente di Teologia liturgico-sacramentaria alla Facoltà teol. dell'Italia Settentrionale.

[1] Cf. *Come sta la teologia sacramentaria? How is the Sacramental Theology doing?*, in «Sacramentaria & Scienze religiose» 6, XXXIII (2024/1), Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2024, pp. 20-24 (con riferimento ai precedenti convegni dell'Istituto Teologico Marchigiano).

ecclesiale, quella antropologica), ha costituito un apporto fondamentale per il rinnovamento del trattato di teologia sacramentaria.

La svolta liturgica della sacramentaria, che può essere sintetizzata nella semplice affermazione secondo cui i sacramenti sono tornati ad essere considerati anzitutto come celebrazioni liturgiche, è a sua volta strettamente collegata alla svolta teologica della scienza liturgica: una svolta che distaccandosi definitivamente dalla concezione giuridica, morale, cerimoniale della liturgia ereditata dalla teologia post-tridentina ha imparato a guardare teologicamente la liturgia, prima nella prospettiva più classica del "culto" sacerdotale di Cristo e della Chiesa (come in Lambert Beauduin), quindi in quella più innovativa del "mistero", operata da Odo Casel e dalla scuola di Maria Laach.

Le due svolte – quella liturgica della sacramentaria, quella teologica della liturgia –, che nel movimento liturgico trovano il loro alveo e luogo di maturazione, sono a loro modo entrambe consacrate dal Concilio Vaticano II, che in *Sacrosanctum Concilium* guarda ai sacramenti nell'orizzonte più ampio della liturgia e alla liturgia nell'orizzonte teologico dell'*opus salutis,* di quel mistero della salvezza di cui la liturgia è singolare annuncio e attualizzazione.

Stabilire la liturgia come punto di partenza e di riferimento per la teologia del sacramento costituisce uno stimolo per ripensare non solo l'oggetto della riflessione sacramentaria, vale a dire la forma rituale che risiede nella concreta celebrazione, anziché l'essenza dogmatica che deriva da una idea generale di sacramento, ma pure il metodo della sua teologia: un metodo che prenda in esame l'oggetto "celebrazione liturgica del sacramento" con strumenti concettuali adeguati.

1. **Dal principio liturgico, nuove categorie con cui pensare il sacramento**

Dal principio liturgico della sacramentaria, siamo invitati anzitutto a recuperare alcune categorie che la teologia liturgica ha posto in evidenza per guardare alla realtà e alla verità del sacramento in quanto celebrazione: categorie che possono ispirare un nuovo modo di articolare i grandi temi della teologia sacramentaria, relativi all'essenza del sacramento, ai suoi effetti, ai suoi ministri. Tra queste categorie, che derivano dalla considerazione fondamentale del sacramento *in genere ritus*, ne sottolineiamo tre, tra loro evidentemente collegate: la categoria di "forma", quella di "azione"/gesto, quella di culto/*officium*.

1.1. *Dal segno alla forma rituale: il sacramento come "forma rituale"*

Alle riflessioni di Andrea Grillo e Loris Della Pietra è ascrivibile il merito di aver messo a tema in modo più puntuale l'importanza di riscattare il concetto di "forma" da una sorta cattività teologica e culturale, che per lungo tempo l'aveva consegnata da una parte alla dimensione interiore e intellettuale dell'essenza e della sostanza (forma come éidos/*sostanza*), dall'altra alla dimensio-

ne sensibile dell'esteriorità visibile (forma come *morphé/specie*)[2]. Nell'uno e nell'altro caso, il rischio è stato quello di non connettere le due dimensioni del sacramento, perdendo di vista ora la consistenza effettiva dell'atto sacramentale e della sua grazia, ora la profondità teologica della sua materialità.

Il recupero della forma rituale del sacramento, intesa non come cornice accessoria, ma come luogo proprio e come mediazione originale e originaria del darsi della grazia e della fede, è presentato da Della Pietra nel riferimento al dibattito che aveva coinvolto Romano Guardini a metà del '900 a proposito della *Grundgestalt*, ovvero della forma fondamentale, dell'Eucaristia[3]. Dietro questo dibattito, teso a rilevare quale fosse la forma fondamentale dell'Eucaristia – se il sacrificio, se il pasto, se l'Eucaristia intesa come preghiera di rendimento di grazie – stava la sfida di assumere la rilevanza della forma rituale nel darsi del sacramento e nella sua comprensione: una forma non accessoria rispetto alla forma sostanziale, ma necessaria per dire tutto quello che il sacramento è e tutto quello che il sacramento dà.

Nella ripresa del dibattito tra Guardini, che rilevava la forma essenziale dell'Eucaristia nel pasto rituale, e Jungmann, che considerava la preghiera eucaristica come forma essenziale per esprimere la novità e la differenza dell'eucaristia cristiana rispetto alla preghiera giudaica, si è inserito come noto, il pensiero di Ratzinger, il quale all'inizio degli anni '70 da una parte rileva come il concetto di forma sia entrato nel dialogo teologico del '900 come una categoria nuova, dall'effetto riformatore dirompente, dall'altra mostra come il riferimento alla *lex orandi* della forma rituale per pensare il contenuto dogmatico (o la forma essenziale) del sacramento non sia affatto scontato e innocente[4]. Il riferimento stesso alla *lex orandi* costituisce infatti un atto teologico interpretativo, in virtù del quale il teologo di Ratisbona prima (nel suo saggio sulla forma e il contenuto della celebrazione liturgica), il pontefice della Chiesa cattolica romana poi (in *Sacramentum caritatis* 11) decide quale sia la forma rituale fondamentale alla quale riferirsi per cogliere il contenuto dogmatico essenziale dell'Eucaristia: per Ratzinger, sulla scia di Jungmann, l'*oratio* eucaristica, che conduce all'*adoratio*. Esempio interessante di quanto il riferimento al principio liturgico non possa essere mai ingenuo, ma sempre cosciente di quanto sia teologicamente pre-orientato.

In ogni caso la reintegrazione della forma rituale nella teologia del sacramento sposta l'asse della considerazione teologica dei diversi elementi rituali –

---

[2] Cf. A. Grillo, *Il genere del sacramento. Introduzione alla teologia sacramentaria generale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2022, pp. 137-160; L. Della Pietra, *Rituum forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale*, Edizioni Messaggero Padova – Abbazia di Santa Giustina, Padova 2012, p. 5.

[3] Cf. L. Della Pietra, *Rituum forma*, pp. 57-151.

[4] Cf. J. Ratzinger, *Forma e contenuto della celebrazione eucaristica*, in Id., *La festa della fede. Saggi di teologia liturgica*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 22-45.

spazio, tempo, parole, gesti... – che si intrecciano nell'azione liturgica: dalla considerazione dei diversi linguaggi nell'ambito dell'*elementum* materiale (cui accede la forma, ravvisata nella formula verbale, secondo la celebre definizione agostiniana: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*), alla considerazione degli stessi nell'ambito della forma stessa, con conseguenze importanti relativamente all'esigenza di fissare l'elemento essenziale del sacramento, a dispetto degli elementi accessori e dei cosiddetti riti esplicativi.

Il mutamento del concetto di forma, da forma verbale a forma rituale, senza smentire l'esigenza di cogliere l'elemento essenziale e radicale del sacramento, obbliga a comprendere l'essenza del sacramento nella sua esistenza, il fondamento nella superficie, l'apparire nell'apparenza della forma rituale, così da rivedere, sacramento per sacramento, dove e come si dia la grazia sacramentale nell'esperienza della sua celebrazione. La considerazione del sacramento in quanto forma rituale permette ad esempio, come la teologia liturgica ha mostrato in questi anni, di comprendere in modo più ampio e profondo, e soprattutto in modo più dinamico, il dono della Grazia nel dinamismo dell'epiclesi e del gesto sacramentale (a proposito dell'Eucaristia, della Confermazione, del Matrimonio), valorizzando la dimensione pneumatologica del sacramento, per troppo tempo ignorata, ancorché recuperata dal Catechismo della Chiesa Cattolica (nn. 1091-1112).

In gioco, come si può vedere, non è soltanto il modo di guardare l'essenza del sacramento, ma più in profondità il suo stesso contenuto, non più disgiungibile dalla sua forma rituale. Guardare al sacramento nella sua forma rituale implica il riconoscimento della valenza sacramentale della ricchezza delle azioni e dei linguaggi in cui tale forma si esprime.

Il fatto poi che la forma rituale dei sacramenti sia il frutto di una riforma liturgica che, pur in una relazione di sviluppo organico con la precedente forma, ha messo in rilievo nuovi elementi anche di fondo (tra tutti, lo statuto dell'assemblea liturgica, la liturgia della Parola), chiede parimenti di precisare, rivedere, rileggere sul piano sistematico la nuova forma con cui i sacramenti si danno. Se il sacramento è forma rituale, la riforma di tale forma rituale obbliga rivedere anche la sua corrispondente teologia. Si pone qui la domanda su quanto la teologia speciale dei sacramenti, oltre che quella generale, abbia saputo finora rivolgersi effettivamente alla nuova forma, o quanto invece l'abbia sostanzialmente ignorata.

1.2. *Dalla causa all'azione: il sacramento nella prospettiva dell'actio e del "gesto"*

Collegato al tema della forma rituale è quello dell'azione rituale: con riferimento particolare a due studi in area italiana – un Convegno dell'Associazione Teologica Italiana del 2005 dedicato proprio al rapporto tra sacramento e azione, una tesi dottorale di Sebastiano Bertin dedicata all'azione rituale

come crocevia tra Dio e l'uomo[5] – osserviamo come il principio liturgico che rilegge il sacramento come azione di Cristo e della Chiesa contribuisce ad un vero e proprio cambio di paradigma nel modo di comprendere il sacramento, sintetizzabile nel passaggio dal paradigma statico dell'ente al paradigma dinamico dell'azione.

Sullo sfondo di un pensiero filosofico, e più precisamente fenomenologico, che oltrepassa la mentalità comune secondo cui il pensiero precede l'azione e l'azione è espressione dell'intenzione, si coglie l'azione come dimensione sorgiva dell'esperienza, in quanto relazione e in quanto esperienza, per vedere, in un secondo momento, nell'azione la mediazione singolare attraverso la quale la Chiesa può incontrare il suo Signore e ricevere i suoi doni di salvezza. Pensare il sacramento come azione di Cristo e della Chiesa è congeniale allo statuto della Rivelazione e della fede, la cui dimensione evenemenziale coglie i gesti e le parole dei sacramenti in corrispondenza con i gesti e le parole della Rivelazione e della fede (cf. DV 2). L'approfondimento del rilievo di questa categoria per la teologia del sacramento è ora di tipo antropologico, nel riferimento all'azione simbolica e performativa (così in Chauvet, che declina il tema nella prospettiva della mediazione rituale), ora di tipo più teologico, nell'approfondimento del nesso che lega l'evento della salvezza all'azione rituale che la ripresenta e l'attualizza (così in Casel, nella direzione della presenza misterica).

La categoria di azione permette di cogliere il sacramento nella sua effettività, nella sua natura pragmatica, quella di un agire che significa e mette in relazione, proprio come fa il simbolo. In virtù delle peculiari caratteristiche dell'azione rituale – in quanto esperienza simbolica di liminalità, eccedenza, gratuità, canonicità, corporeità –, l'effetto del sacramento è pensato in modo non distaccato dall'effettività della forma e dell'esperienza rituale nella quale l'azione si dà[6]. Si recupera in tal modo il tema classico del sacramento come atto del Cristo crocifisso e glorioso, come "forza che esce da Cristo"[7], come gesto che compie la Parola, ispirando una poietica ed estetica sacramentale, che guarda al sacramento nella prospettiva delle azioni, delle percezioni e delle emozioni che da esse scaturiscono.

L'azione della Grazia nei gesti del rito: una teologia capace di mostrare questo ha cercato nella nozione di "gesto" una categoria sintetica per dire il sa-

---

[5] Cf. Associazione Teologica Italiana, *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, (G. Tangorra – M. Vergottini, a cura di), Glossa, Milano 2006; S. Bertin, *Actio. L'azione rituale crocevia tra Dio e l'uomo*, CLV – Edizioni Liturgiche – Abbazia di Santa Giustina, Roma – Padova 2024.

[6] Cf. A. Grillo, *L'action sacramentelle comme ressource pour la foi et le sacrement comme action rituelle*, in «La Maison-Dieu» 293 (2018), pp. 75-94; Id., *Il segno sacramentale come azione. Dieci tesi sull'orizzonte comunitario della teologia eucaristica*, in E.L.-T. García – P. Nouzille – O.M. Sarr (cur.), *L'azione. Atti della giornata di studi interfacoltà, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma, 4 ottobre 2016*, Studia Anselmiana, Roma 2019, pp. 9-16.

[7] Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 1116.

cramento, in linea con le riflessioni che hanno cercato di fondare biblicamente la natura dei sacramenti nei segni profetici performativi dell'AT e del NT[8]. Il fatto di guardare al sacramento nella prospettiva del gesto evidenzia in modo particolare l'immediatezza del contatto, la dimensione pragmatica del simbolo rispetto a quella semantica del segno/simbolo, l'intreccio dell'azione umana e dell'azione divina, la dimensione memoriale dell'evento di salvezza operato da Gesù Cristo[9]. La categoria di gesto riesce infatti a tenere insieme l'azione di Cristo nell'azione della Chiesa, che si fa celebrazione nel modo della *participatio actuosa*. La partecipazione attiva, in questo quadro, non rappresenta solo il momento e la dimensione recettiva del sacramento, ma anche il modo e la mediazione attraverso cui si attua la grazia stessa del dono sacramentale, in una connessione più stretta tra il dono della Grazia e la corrispondenza della libertà.

Una ulteriore elaborazione della categoria di gesto è quella che guarda ai sacramenti come "gesti della cura", reinterpretando in chiave esistenziale l'*ad remedium* della riflessione medioevale sui sacramenti, intesi come vasi della grazia, e l'*ad vitam* della riflessione scolastica di Tommaso. In linea con la distinzione operata dal Catechismo della Chiesa Cattolica tra i sacramenti di iniziazione, di guarigione e di servizio, è possibile vedere nella "cura" un tema sintetico nel quale comprendere la Grazia del sacramento concepito come gesto della cura paterna di Dio, attraverso i gesti della cura materna ecclesiale[10].

1.3. *Dalla grazia santificante all'integrazione del culto/officium: il sacramento come "culto" e officium*

Tra le acquisizioni più significative della teologia liturgica del '900, vi è certamente quella relativa alla dimensione santificatrice propria del cosiddetto culto pubblico integrale costituito dalla liturgia. Tale dimensione, fondata dai padri del movimento liturgico sulla cristologia (la liturgia, come esercizio del culto sacerdotale di Cristo) è stata consacrata dal Vaticano II, che guarda alla liturgia nella prospettiva insieme della santificazione e del culto (SC 7). In gioco è il riconoscimento della dimensione discendente della grazia santificante, storicamente affidata al sacramento, come intimamente appartenente alla natura

---

[8] Cf. H. Mottu, *Il gesto e la parola*, Qiqajon – Comunità di Bose, Magnano (BI) 2007. Sulla scia degli studi del gesuita della Gregoriana P.J. Rosato, cf. P.B. Guimarães, *Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos. Um contributo ao conceito dogmático de sacramento à luz da exegese contemporanea*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.

[9] Cf. L. Girardi, *L'azione liturgico-sacramentale. I sacramenti come gesti della salvezza*, in L. Casula (a cura di), *Dio e la sua salvezza. Il dramma della storia e il compimento della libertà*, Glossa, Milano 2019, pp. 163-184; G. Bonaccorso, *La dimensione sacramentaria della fede celebrata*, in Associazione Professori di Liturgia (a cura di), *Celebrare il Mistero di Cristo. Vol. II. La celebrazione dei sacramenti*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1996, pp. 29-50.

[10] Cf. P. Tomatis, *Vita alla sorgente. Introduzione alla liturgia e ai sacramenti*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 91-92.

del culto liturgico, per cui l'azione liturgica non assolve semplicemente alla funzione morale del culto pubblico integrale dovuto a Dio e ascrivibile alla virtù di giustizia e di religione, ma nell'orizzonte della storia della salvezza svolge quelle funzioni di santificazione, giustificazione, riconciliazione, redenzione che prima erano attribuite solo ai sette sacramenti.

Ancora una volta siamo debitori, in questi ultimi anni, alle riflessioni di Andrea Grillo e dei suoi colleghi-allievi, confluite nel volume: «Il dono e il compito del culto», che si propone di investigare il sacramento nella prospettiva non solo della santificazione, ma pure del culto[11]. Lo stimolo per questa integrazione dell'*officium* nel sapere sacramentale proviene da due istanze: la rilettura di un recente scritto di Giorgio Agamben, che propone una archeologia filosofica dell'*officium* rituale[12]; lo studio dei sacramenti nella prospettiva speciale di singoli sacramenti quali la Penitenza e il Matrimonio, che mostrano con particolare evidenza nel sacramento l'intreccio originario tra l'azione puntuale di Dio e l'azione dell'uomo. La critica al "paradigma del comando" di Agamben, che riduce il *sacramentum* a *officium*, è speculare alla critica a quella tradizione teologica che, a partire dalla Scolastica, separa decisamente l'ambito sacramentale del dono di grazia (il sacramento *ad remedium, ad sanctificationem*) dall'ambito cultuale della virtù e del dovere. La ripresa della tradizione dei *divina officia*, intesi come l'insieme delle azioni rituali che caratterizzano la vita cristiana e l'istituzione ecclesiale, è operata dai grandi teologi del movimento liturgico, che tornano a intrecciare il dono di Grazia e la virtù. Nella visione del culto sacerdotale di Cristo operata da Beauduin, e in modo ancor più evidente nella dottrina del *Kultmysterium* di Odo Casel, è chiara l'unione a suo modo provocatoria di ciò che la scolastica aveva diviso: il culto ascendente e il mistero discendente.

Tale prospettiva di teologia liturgica, che mostra nell'azione rituale del culto l'intreccio originario e costitutivo tra l'azione di Dio e l'azione umana, provoca non solo la teologia sacramentaria, ma la stessa teologia liturgica, che ha insistito in modo spesso unilaterale sulla sola santificazione, sull'azione presentificante di Cristo, rispetto alla quale l'azione dell'uomo si terrebbe in una posizione puramente recettiva, tendenzialmente passiva. La giusta valorizzazione della liturgia come *actio Dei*, tanto sottolineata da Joseph Ratzinger contro il rischio di pericolose riduzioni antropocentriche[13], non può e non deve

---

[11] Cf. A. Grillo (a cura di), *Il dono e il compito del culto. Il sacramento come* officium, (= Giornale di Teologia, 462), Queriniana, Brescia 2024; A. Grillo, «In genere *officii, in genere signi, in genere ritus». Petite histoire raisonnée de la compréhension théologique des actions rituelles chrétiennes*, in «La Maison-Dieu» 307 (2022), pp. 9-33.

[12] Cf. G. Agamben, *Opus dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer*, II, 5, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

[13] Cf. J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, pp. 167-170.

dimenticare che l'azione di Dio nella liturgia si manifesta e si attua attraverso l'azione della Chiesa.

C'è un secondo motivo che spinge a considerare in modo più adeguato il ruolo dell'azione umana nel sacramento. Come è stato opportunamente notato, il modo di guardare ai sacramenti che è tipico della sacramentaria classica generale e che si sofferma sull'atto di Dio piuttosto che sull'atto dell'uomo, mal si adatta alla sacramentaria speciale, se non nel caso del battesimo di bambini, la cui logica è quella di un "dono dall'alto" che può prescindere quasi totalmente dall'atto di culto, dall'*officium* ecclesiale e dalla virtù del soggetto[14]. Guardando ai sacramenti dell'iniziazione cristiana degli adulti, della Penitenza e del Matrimonio, la dimensione della fede dei soggetti implicati è invece essenziale alla comprensione del sacramento.

Da tale constatazione deriva peraltro una interessante osservazione generale relativa al rapporto che si dà tra sacramentaria generale e sacramentaria speciale. La costruzione di una sacramentaria generale, osserva Grillo, pare naturalmente esposta ad un duplice effetto negativo: da un lato, lo svuotamento dell'esperienza concreta del singolo sacramento a causa delle categorie generali entro cui esso è compreso; dall'altro, un irrigidimento incontrollato delle stesse categorie generali, che perdono il contatto con le esperienze concrete effettivamente in gioco[15]. I due casi di studio presentati, relativi ai sacramenti della Penitenza e del Matrimonio, mostrano già negli autori del medioevo (Ugo di san Vittore, a proposito del Matrimonio) e della Scolastica (Tommaso, a proposito della Penitenza), l'irriducibilità di questi sacramenti alla "forma classica" e generale del sacramento che agisce *ex opere operato*. Nei due casi, c'è una "sporgenza personale" che non può essere aggirata e che riguarda i compiti del soggetto, che la Chiesa può accompagnare ma non sostituire del tutto. Tale sporgenza mostra accanto alla decisiva grazia operante, la presenza necessaria e altrettanto decisiva di una grazia cooperante che non può scavalcare l'umano del sacramento.

Da qui l'importanza, per la comprensione del sacramento, di integrare la dimensione strutturale dell'*officium*. In virtù di questa integrazione, il sacramento in quanto azione liturgica è strutturalmente incontro e intreccio di santificazione e culto, azione di Dio e azione dell'uomo, grazia e libertà, Mistero e virtù, dono divino e compito del soggetto, *ex opere operato* e *ex opere operantis* (applicando in questo caso la nozione non al ministro, ma al destinatario del sacramento e più in generale al soggetto celebrante). La categoria di *officium* ricorda alla teologia dei sacramenti l'importanza di integrare, nell'essenza del sacramento, l'agire umano accanto a quello divino, in una logica di accoglienza, corrispondenza, risposta al dono di Grazia, che chiede di tenere uniti, come la teologia liturgica ha ben chiaro (almeno in teoria), l'azione di Cristo e l'azione della Chiesa.

---

[14] Cf. A. Grillo (a cura di), *Il dono e il compito del culto*, p. 62.
[15] Cf. *ibid.*, p. 190.

2. **Dalla forma liturgica del sacramento, nuove istanze da integrare e rafforzare**

Il principio liturgico della sacramentaria ci ha invitati a integrare categorie capaci di donare luce sull'evento sacramentale e sul suo sapere, in certi casi superando paradigmi e modi di pensare il sacramento in generale che si sono imposti sulla cosiddetta sacramentaria speciale, con il rischio di non comprendere appieno l'evento sacramentale. Le categorie di forma e di azione rituale spingono a rileggere i temi classici dell'essenza del sacramento, della sua *res* e dei suoi effetti, per utilizzare categorie della scolastica, delle sue dimensioni costitutive, con un aggancio più diretto all'evento liturgico, colto nella ricchezza dei suoi linguaggi e nella complessità dei suoi processi. Tra le istanze che la nuova forma celebrativa, scaturita dalla riforma liturgica, richiede di integrare nella teologia dei sacramenti ve ne sono alcune che meritano di essere approfondite, per valutare in quale misura e in quale modo siano state effettivamente inserite in una rinnovata teologia dei sacramenti in specie, oltre che in genere. Tali sono le istanze della Parola di Dio all'interno della celebrazione dei sacramenti, della Chiesa come dimensione essenziale del sacramento che si manifesta nella liturgia, della fede del soggetto personale ed ecclesiale nel dinamismo liturgico della grazia sacramentale.

2.1. *Dalla Parola nel sacramento al sacramento come Parola: la sacramentalità della Parola nel suo dinamismo liturgico-sacramentale*

Uno dei frutti più ricchi e maturi della riforma liturgica voluta da Concilio è certamente la riscoperta della parola di Dio nelle celebrazioni dei sacramenti e della liturgia in genere. L'invito conciliare ad una lettura più abbondante della Parola (SC 35) si è unito ad una coscienza rinnovata del carattere cultuale della parola di Dio all'interno della liturgia: si riconosce che nelle Scritture proclamate nella liturgia «è Lui che parla» (SC 7); si parla della duplice mensa nella quale è offerto il Pane della Parola e dell'Eucaristia (DV 21); si invita a considerare la profonda unità tra la Liturgia della Parola e dell'Eucaristia, come un unico atto di culto (SC 56). Il profondo legame tra la Parola contenuta nelle Scritture e la dinamica sacramentale della liturgia trova nel sintagma della "sacramentalità della Parola" una espressione sintetica, che invita a rileggere il sacramento nella luce del dinamismo della parola di Dio.

Come ha ben rilevato Andrea Bozzolo nel suo studio sulla sacramentalità della Parola, il sintagma appare per la prima volta a livello magisteriale nell'esortazione postsinodale *Verbum Domini* di Benedetto XVI, in riferimento alla «qualità sacramentale della Parola» (*qualitatem sacramentalem Verbi,* n. 56): tale qualità è colta anzitutto in relazione con l'eucaristia (21, 27-31) ed è fondata sul carattere performativo della Parola nella liturgia, da comprendere

a sua volta all'interno dell'orizzonte sacramentale di tutta la Rivelazione[16]. Il tema della sacramentalità della Parola non proviene dunque direttamente dalla teologia sacramentaria, ma dalla teologia liturgica e dalla teologia fondamentale, sulla scia di *Dei verbum* 2, dove i gesti e le parole intimamente connessi orientano verso il carattere performativo della Parola intesa come evento dell'autocomunicazione divina. Nella sacramentaria classica, la parola era legata alla forma/formula, non alle Scritture, pur non mancando spunti, ad esempio in Tommaso di Aquino, per considerare la Parola nella dinamica sacramentale, non solo in quanto *causa significandi*, ma pure come *causa efficiendi* della grazia[17].

La riscoperta del tema, sulla scia del movimento liturgico, di quello patristico ed ecumenico, anzitutto recupera il tema presente in quegli autori che invitano a guardare non solo alla presenza della Parola nel sacramento, ma più in profondità al sacramento stesso come Parola: per Origene, ad esempio, la manducazione sacramentale del pane eucaristico è il "simbolo" e il sacramento della manducazione spirituale del Verbo. Per Agostino, l'idea del sacramento come *visibile verbum* fa del sacramento una specie di Parola incarnata, in analogia con il mistero dell'incarnazione, dove la parola rituale condensa la parola biblica del Signore, la quale a sua volta proviene dal Verbo eterno del Padre. La ripresa del tema agostiniano da parte di Lutero si sofferma, sulla base di un utilizzo polisemico dei due concetti di Parola e sacramento, sull'importanza fondamentale dell'accoglienza della Parola per la ricezione salvifica del sacramento come *testamentum*, dunque come Parola e annuncio di misericordia.

Nella sua ricognizione sulle principali interpretazioni teologiche della sacramentalità della Parola, Bozzolo si sofferma su tre interlocutori particolari, quali Karl Rahner, Eberhard Jüngel e Louis-Marie Chauvet. Al primo va riconosciuto il più riuscito e ampio tentativo di articolare una teologia del sacramento nella prospettiva della Parola[18]. Nella teologia rahneriana della Parola come evento dell'autocomunicazione di Dio e attualizzazione della sua grazia, il sacramento appare come il grado eminente di attuazione della Parola, sulla base di una ontologia del simbolo reale per cui tutto ciò che è si manifesta. Da qui alla visione dell'Eucaristia e degli altri sacramenti come parole efficaci, che riabilitano la forza rivelativa e operativa della Parola che si realizza nella Chiesa.

Al metodo trascendentale di Rahner è quasi contrapposto quello dialettico di Jüngel, per il quale l'evento della Parola si configura come radicale interruzione, da parte di Dio, del qui ed ora dell'essere e della storia. Il sacramento, in

---

[16] Cf. A. Bozzolo – M. Pavan, *La sacramentalità della Parola* (= Giornale di Teologia, 427), Queriniana, Brescia 2020, pp. 17-27.

[17] Cf. Tommaso d'Aquino, *In Ioannes*, 3,4. Cf. A. Bozzolo – M. Pavan, *La sacramentalità della Parola*, p. 52.

[18] Cf. K. Rahner, *Parola e Eucaristia*, in: Id., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, 109-172. Cf. A. Bozzolo – M. Pavan, *La sacramentalità della Parola*, pp. 175-199.

questa visione, appare come l'esperienza che dà forma visibile alla parola del Vangelo, vista come «l'indicativo sovrano della grazia» che libera gli uomini dagli imperativi che egli si dà, nella vana pretesa di autorealizzarsi[19].

Nella proposta del teologo francese L.-M. Chauvet, infine, il tema della sacramentalità della Parola è inserito, come è noto, in una più ampia teologia fondamentale della sacramentalità, che considera l'ordine simbolico della mediazione ecclesiale come la condizione necessaria entro cui la fede può accadere. Rileggendo l'episodio dei discepoli di Emmaus, si riconosce il ruolo fondamentale della Parola per l'accesso alla fede, nello stretto legame tra il corpo delle Scritture, il corpo della liturgia e il corpo della Chiesa: nella mutua correlazione tra il libro scritto, la voce che gli ridona vita nella rilettura liturgica e la comunità che se nutre, si manifesta la sacramentalità della Parola e della Scrittura, «non per derivazione, ma per costituzione»[20]. Oltre ogni opposizione tra Parola e sacramento, il sacramento è in questo quadro compreso come il luogo nel quale la Parola si inscrive nel corpo della Chiesa.

Alla teologia liturgica spetta il compito di articolare e specificare meglio la forza rivelativa e operativa della Parola che si realizza nell'azione liturgica e sacramentale: una attenzione più mirata rivolta alla singolare natura pragmatica e dialogica della mediazione rituale, rilegge la performatività della lettura liturgica delle Scritture in relazione al suo compimento cristologico – come nell'episodio della sinagoga di Nazareth (cf. Lc 4, 16-30), dove Gesù appare al contempo come lettore, interprete e referente delle Scritture; e al suo compimento più direttamente sacramentale – come nell'episodio di Emmaus (cf. Lc 24, 13-35), dove l'apertura delle Scritture che fa ardere il cuore dei discepoli è posta in relazione con l'apertura degli occhi allo spezzare del pane.

Nella misura in cui la forma dell'azione liturgica costituisce il luogo e il modo di attuazione della Parola e del sacramento, si riconosce il nesso essenziale tra le due realtà, così da imparare a leggere da una parte l'attuarsi del sacramento, ovvero del farsi presente di Cristo nella liturgia della Parola proclamata, acclamata, spiegata, pregata; dall'altra l'attuarsi della Parola nel gesto sacramentale, quella Parola che in special modo e in una ultima analisi è la parola della Pasqua, che nel sacramento si fa visibile e si compie.

In virtù di questo "farsi corpo" della Parola nel corpo di Gesù – in special modo nell'evento pasquale – e di questo nel corpo ecclesiale, attraverso la singolare mediazione liturgica del corpo scritturistico e sacramentale, la teologia dei sacramenti è invitata a rileggere in termini nuovi il tema generale dell'istituzione cristologica, del fondamento biblico dei singoli sacramenti, non a monte della loro celebrazione, ma all'interno di essa, recuperando una dimensione importante del metodo mistagogico dei padri, che rileggono il sa-

---

[19] Cf. E. Jüngel, *Segni della Parola. Sulla teologia del sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2002.
[20] Cf. L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1990, p. 149.

cramento, colto nella sua forma rituale, alla luce delle Scritture e, viceversa, le Scritture alla luce del compimento sacramentale.

2.2. *Dalla Chiesa ministra dei sacramenti alla Chiesa soggetto e effetto dei sacramenti: la sacramentalità della Chiesa nel suo dinamismo liturgico-sacramentale*

Un secondo effetto dell'assunzione del principio liturgico per la teologia dei sacramenti è certamente quello che integra in modo più consistente la dimensione ecclesiale per la comprensione del sacramento. Accanto alla riscoperta della Parola di Dio contenuta nelle Scritture, è evidente nella riforma liturgica scaturita dal Concilio Vaticano II la riscoperta dell'assemblea liturgica come "soggetto integrale" della celebrazione[21]. Nella misura in cui tutti i sacramenti (ad eccezione della forma ordinaria della Penitenza) ritrovano, nel loro *ordo* celebrativo normale e normante, la presenza dell'assemblea liturgica, il segno essenziale del sacramento si allarga a comprendere – accanto, insieme e dentro il segno sacramentale per eccellenza (l'immersione battesimale, piuttosto che l'unzione crismale o dei malati), i due elementi della Parola e dell'assemblea, in coerenza con la struttura tipica delle celebrazioni bibliche dell'Alleanza, costituite dalla triplice configurazione del raduno, della parola, del gesto (per lo più sacrificale). Come la teologia sacramentale e liturgica ha approfondito il rapporto tra Parola e sacramento, così ha posto in evidenza il legame costitutivo che si dà tra il sacramento e la Chiesa, quale si esprime nell'assemblea liturgica in azione e partecipazione al Mistero celebrato. Il raduno dell'assemblea nei riti di inizio di ogni sacramento, in questo senso, non è semplicemente premessa al successivo momento sacramentale, ma fa parte del sacramento, così da guardare alla Chiesa non solo come il soggetto del sacramento (fatto già rilevante, rispetto alla precedente visione riduttiva della Chiesa come semplicemente "ministra" dei sacramenti), ma pure e più in profondità come l'effetto del sacramento stesso.

Ancora una volta è la teologia di Rahner a offrire l'approfondimento teologico più consistente di tale istanza ecclesiale, per cui si è parlato a buon diritto di una "svolta ecclesiale" della teologia sacramentaria del '900. Nell'orizzonte ontologico del simbolo reale, per cui ogni ente per autorealizzarsi si esprime simbolicamente in un altro ente, il teologo tedesco rilegge la rivelazione del Figlio come simbolo del Padre e la Chiesa come simbolo della grazia di Dio rivelata in Cristo. In quanto tale essa è il primo sacramento (*Ur-Sakrament*) o il sacramento fondamentale (*Grund-sakrament*). I sacramenti, in questa logica, concretizzano e autorealizzano la realtà simbolica della Chiesa come sacra-

---

[21] Cf. Y. Congar, *L'*Ecclesia *ou communauté des chrétiens, sujet intégral de l'action liturgique*, in *La liturgie après Vatican II* (= *Unam Sanctam* 66), Paris 1967, pp. 241-282.

mento fondamentale, facendola entrare nella vita del singolo. Nel suo saggio *Chiesa e sacramenti* (1961), Rahner invita ad oltrepassare una visione estrinseca del rapporto tra Chiesa e sacramenti (la Chiesa che amministra il sacramento in vista di una salvezza sostanzialmente individuale), per vedere nella Chiesa non solo il soggetto dei sacramenti, ma pure il loro contenuto e il loro effetto: la Chiesa è l'*opus operatum*, cioè il segno della Grazia già venuta e vittoriosa; l'inequivocabile, stabile promessa della Grazia fatta da Dio in Cristo; l'efficace attestazione non solo dell'offerta disponibile a tutti della Grazia, ma anche dell'accettazione di questa offerta nella Chiesa di Cristo. I sacramenti sono per eccellenza i momenti essenziali dell'attualizzazione e dell'autorealizzazione della Chiesa stessa; in quanto segni che attestano la vittoria e la disponibilità della Grazia, essi causano ciò che significano[22].

In questa visione della Chiesa che fa i sacramenti e dei sacramenti che fanno la Chiesa, si esce da una visione ristretta dell'unico ministro, per comprendere tutta la Chiesa come soggetto del sacramento, nella sua configurazione ministeriale; e soprattutto si esce da una visione individualista del sacramento, a favore di una concezione ecclesiale e comunitaria dell'esperienza sacramentale della grazia. Ciò che è visibile in modo paradigmatico nell'Eucaristia, per cui il frutto del sacramento è la comunione non solo personale con Gesù, ma ecclesiale nell'unico corpo mistico della Chiesa, è proprio di tutti i sacramenti: dai sacramenti dell'iniziazione cristiana che fanno entrare nella piena appartenenza ecclesiale, ai sacramenti che donano la comunione ecclesiale rotta dal peccato (Penitenza) e minacciata dalla malattia (Unzione), sino ai sacramenti che dedicano la vita a quelle che possono essere considerate come le forme paradigmatiche della *communio* sociale ed ecclesiale (Matrimonio, Ordine).

Il principio liturgico della sacramentaria invita a vedere tutto questo all'opera, nell'azione rituale; mira a cogliere la "sostanza" del sacramento nella sua forma ecclesiale, cui convergono i molteplici linguaggi della liturgia (lo spazio, il tempo, la ministerialità, il canto...), per cui l'assemblea radunata nel nome del Signore diventa il primo e il più importante segno sacramentale della grazia ecclesiale. All'interno di questo segno fondamentale, si può rileggere la dimensione ecclesiale e il valore a suo modo sacramentale di tutti i linguaggi coinvolti nella celebrazione dei sacramenti: il linguaggio dei ministeri, al servizio del Mistero; il linguaggio dello spazio liturgico, che posiziona e orienta, donando a ciascuno il proprio posto nella Chiesa; i linguaggi della voce, della musica e del canto, nel quale i singoli sono invitati a confluire e convergere, nella comunione della preghiera ecclesiale.

Ovviamente, perché questo accada, cioè si manifesti visibilmente, occorre che la forma rituale sia effettivamente capace di costituire un segno eloquente

---

[22] Cf. K. Rahner, *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1965; Id., *Il libro dei sacramenti*, Queriniana, Brescia 1977, pp. 8-14.

ed efficace della Chiesa sacramento universale di salvezza (LG 48), dell'unità del genere umano (LG 1), cioè della comunione. Si pone qui un problema che sollecita non solo la pastorale liturgica dei sacramenti, ma anche la stessa riflessione sacramentaria: nella misura in cui si decide di guardare il sacramento nella sua forma pratica di realizzazione – in questo caso la forma assembleare ed ecclesiale –, non è sufficiente che tale forma sia scritta, prescritta, immaginata dall'*ordo* rituale: è necessario che si veda effettivamente, pena la perdita di evidenza del senso teologico della forma rituale del singolo sacramento. Come ha rilevato Manuel Belli nel suo testo sui sacramenti "tra il dire il fare", la possibile scissione tra l'azione immaginata e voluta e l'azione effettivamente agita e vissuta è rivelativa di una teologia del sacramento che non attinge sul serio, sino in fondo, alle sorgenti della sua forma rituale: così, ad esempio, se l'unico pane spezzato e l'unico calice condiviso non si vedono, la teologia dell'Eucaristia inevitabilmente ne risente, non ritenendo importanti i significati e gli effetti che questi gesti rituali portano con sé. Il cortocircuito tra la teologia e la prassi può essere ovviamente reciproco: quello di una teologia debole, che non informa il rito; quello di un rito fragile, che non dà forma alla teologia[23].

Nel caso della forma ecclesiale del sacramento, la Chiesa ha ben compreso in questi decenni di recezione della riforma liturgica che l'epifania della mediazione cristologica nella mediazione ecclesiale è niente affatto scontata; e che una teologia del sacramento, chiamata a cogliere i significati e gli effetti del dono di grazia nei significanti e nelle sequenze delle forme rituali, deve poter mostrare il dono non solo intellettualmente, immaginando il significato teologico nascosto nei riti (nel caso specifico la Chiesa sacramento), ma effettivamente, corporalmente, configurando tale significato in una forma visibile e sperimentabile. Le difficoltà a costituire e dare forma ad una vera assemblea celebrante, in questo senso, possono condurre ad una inevitabile smentita della dimensione ecclesiale del sacramento.

2.3. *Dalla fede per il sacramento al sacramento della fede: la grazia sacramentale nel dinamismo liturgico della libertà*

L'integrazione della categoria di *officium* e di culto all'interno della comprensione dei sacramenti spinge a ricercare nella loro forma rituale la presenza di quegli elementi che evidenziano quell'intreccio originario tra l'azione di Dio e l'azione dell'uomo che il movimento liturgico ha riscoperto e il Vaticano II ha consacrato. La liturgia, in quanto intreccio di santificazione e culto, è insieme azione di Cristo e della Chiesa (cf. SC 7): in virtù di questo intreccio, ogni opposizione tra azione di Dio e azione dell'uomo è riduttiva della ricchezza e della complessità dell'agire sacramentale. Come afferma Grillo, «all'essenza

[23] Cf. M. Belli, *I sacramenti tra il dire e il fare*, Queriniana, Brescia 2023, p. 23.

del sacramento appartiene anche l'agire umano, con tutta la sua visibile complessità. Perché il "visibile" non è solo "apparire/apparenza/fenomeno dell'azione di Dio", ma forma umana di risposta, di accoglienza e di corrispondenza a quella azione divina da parte dell'azione dell'uomo»[24].

In questione è l'evidenza del rapporto tra il sacramento e la fede: un rapporto che è stato ben scandagliato sul versante della teologia fondamentale, meno sul versante della forma rituale studiata dalla teologia liturgica. Come è noto, la riflessione teologica fondamentale ha compiuto una pregevole opera di reintegrazione del rito nel fondamento della fede: dopo secoli nei quali il culto è stato visto nella prospettiva della *protestatio fidei*, e il rapporto tra fede e sacramenti è stato considerato nella prospettiva del presupposto necessario (la fede "per" il sacramento e "nel" sacramento), la riflessione teologica ha maturato un pensiero della Rivelazione e della fede che ha riconosciuto nel rito, e in special modo nel sacramento, il luogo paradigmatico nel quale viene ad evidenza la natura della relazione che si dà tra la Rivelazione e la fede. In modo particolare nella scuola teologica milanese (Sequeri, Angelini, Ubbiali, Bozzolo) è stata sottolineata l'analogia che si dà tra la dinamica del sacramento e la dinamica del rapporto tra la Rivelazione e la fede. La forma della Rivelazione è quella di un evento che coinvolge l'atto della libertà e della fede che vi aderisce, così che non vi sia separazione tra i due momenti. All'uscita da una visione intellettuale della Rivelazione e della fede corrisponde l'uscita da una visione intellettuale del sacramento e della liturgia come semplice espressione di una fede che si dà prima e altrove: la forma rituale dell'agire sacramentale è congeniale alla forma dell'atto del credere, per cui nell'esperienza celebrativa la fede si attua e si realizza, in un rapporto di reciprocità asimmetrica tra la Grazia e la libertà[25]. Come afferma Luigi Girardi, «l'azione liturgica appartiene ai linguaggi originari della fede: il linguaggio simbolico-rituale è uno dei modi in cui la fede si realizza e quindi, nel medesimo tempo e per la stessa ragione, è uno dei modi in cui si dà l'esperienza dell'essere salvati»[26]. E ancora: «le azioni liturgiche non sono azioni strumentali, non sono "mezzi" per esprimere la fede. Esse sono un *linguaggio "originario" della fede*, una condizione del suo darsi come esperienza di incontro con Dio»[27].

La conseguenza di questo modo di vedere la fede in relazione al sacramento è quella che invita a ricercare, nel sacramento, non solo il segno efficace della grazia offerta e donata, ma pure il segno efficace della grazia accolta nella fede e della stessa grazia accolta come fede, e riconosciuta come la grazia della fede. L'affermazione di SC 59 per cui i sacramenti sono ordinati alla santificazione dei fedeli e a rendere culto a Dio, e in quanto tali suppongono, nutrono,

---

[24] A. Grillo (a cura di), *Il dono e il compito del culto*, p. 157.
[25] Cf. S. Ubbiali, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2008.
[26] L. Girardi, *L'azione liturgico-sacramentale*, pp. 164-165.
[27] *Ibid.*, pp. 171-172.

irrobustiscono ed esprimono la fede, chiede di essere approfondita in relazione ai linguaggi della liturgia. L'opzione liturgica della sacramentaria invita a ricercare nei gesti e nelle parole del sacramento, non solo i segni attraverso cui si attua l'azione di Dio, ma pure i segni attraverso cui si esprime e si attua la sua accoglienza nella fede. Così, pensando all'Eucaristia, fa parte del sacramento il rendimento di grazie che percorre le diverse parti del rito (dai riti di inizio alla comunione, passando per il culmine della preghiera eucaristica), la glorificazione e la lode, così come la supplica della fede che grida: *Kyrie eleison*. Soprattutto l'*Amen* che accoglie il dono è parte costitutiva del sacramento, tanto quanto la supplica epicletica.

Le conseguenze di questo sguardo sulla celebrazione del sacramento, che va alla ricerca della fede che in esso si attua e si realizza, sono rilevanti per la stessa teologia sistematica del sacramento, chiamata nei singoli casi a valutare quanto l'*Amen* della fede sia essenziale perché si dia il sacramento. Il caso più attuale è quello relativo al sacramento del Matrimonio, nel quale – soprattutto nella seconda edizione italiana del Rito – è posto in particolare rilievo la dimensione della fede: dalla memoria del battesimo all'inizio del Rito, alla formula del consenso che esplicita il riferimento cristologico alla fede ("Con la grazia di Cristo"), sino alla benedizione collocata subito dopo il consenso, l'invito è a valorizzare una dimensione – quella della fede di chi si sposa "nel Signore" – che nella teologia e nel diritto canonico è ancora troppo presupposta, sino al limite della rimozione (nella tesi del contratto che fa, *ipso facto*, il sacramento).

Il fatto che l'*Amen* della fede sia giustamente compreso come l'*Amen* della Chiesa, ha fatto sì che per i sacramenti del battesimo dei bambini, dell'Eucaristia, in parte anche dell'unzione degli infermi, non apparisse come decisivo l'*Amen* del singolo fedele: da qui l'impegno per una teologia del sacramento che articoli in modo più convincente la relazione "normale" e normativa che si dà tra la fede del singolo e la fede della Chiesa, quale si esprime nella fede dell'assemblea partecipante.

3. **Dal principio liturgico, nuove attenzioni per il metodo della sacramentaria**

Il percorso delineato ha fatto emergere, dalla prospettiva della teologia liturgica, categorie, istanze e temi che provocano la teologia sistematica a "guardare" e "pensare" in un certo modo la realtà del sacramento. Tali sono le categorie di forma, azione, culto, ai quali sono stati collegati i temi della Parola, della Chiesa, della fede. L'ultimo tornante della presente riflessione si concentra sul metodo dello studio e dell'insegnamento della sacramentaria, per cogliere provocazioni e stimoli a partire dalla "via maestra" della liturgia. Ci soffermiamo su due orizzonti di ricerca particolarmente promettenti, tra loro collegati, provenienti dalla grande tradizione e dall'odierna riflessione: l'orizzonte della mistagogia e quello dell'estetica.

3.1. *Lo studio dei sacramenti in prospettiva mistagogica: teologia sacramentaria come mistagogia oppure mistagogia come dimensione della teologia dei sacramenti?*

L'appello ad una teologia dei sacramenti in chiave mistagogica ha bisogno di un chiarimento su cosa si intenda per mistagogia e su quanto le mistagogie antiche possano costituire un modello per una spiegazione teologica del rito sacramentale.

Se ci rifacciamo a quel peculiare genere letterario che fa riferimento alle catechesi del IV-V secolo, possiamo notare alcune caratteristiche che possono essere adattate alla teologia dei sacramenti, altre meno: nella sua prima accezione, la mistagogia è intesa come introduzione al Mistero di Cristo, che avviene *in primis* attraverso la celebrazione dei misteri (*mystagogé* nell'accezione di Crisostomo, ad esempio, per il quale il grande mistagogo è Cristo stesso), quindi attraverso la sua spiegazione: una spiegazione che avviene nel riferimento essenziale alle Scritture bibliche. Dunque il metodo mistagogico è caratterizzato da un certo modo di descrivere e comprendere i sacramenti, segnato dal riferimento congiunto al rito e alle Scritture, ma pure da una duplice intenzione: quella di spiegare il senso dell'Eucaristia celebrata, e quella di introdurre al suo Mistero[28].

Questo modo di vedere la mistagogia, che non limita l'introduzione al Mistero alla spiegazione del suo senso, ma la apre all'esperienza più globale di esso, legittima l'opportunità di parlare di uno "stile", di un "tono mistagogico" (Pizzolato), di un "approccio" mistagogico (D'Ayala), più che di un metodo specifico, così oltrepassa il riferimento alle catechesi mistagogiche strettamente intese, per riguardare il momento e il modo della sua spiegazione teologica. I tratti di questo approccio sono da D'Ayala così sintetizzati: anzitutto la dimensione estetica, che dà valore alla sensibilità/corporeità del rito, visto come luogo della condiscendenza divina. Nelle frequenti referenze a ciò che è accaduto ("Immaginate... Avete visto... Cosa è accaduto?") non c'è solo da considerare l'espediente retorico, ma una dimensione importante – quella estetica – da integrare nella comprensione del sacramento. Quindi la centralità del riferimento biblico, e attraverso di esso la centralità della dimensione storico-salvifica, tra tipologia e mimesi: dove il nucleo comune, pur nelle differenze di terminologia e di "scuole" (più storica, più anagogica), è l'identità di struttura, di metodo di comprensione, tra il mistero scritturistico e il mistero liturgico, nel passaggio fondamentale dalla lettera allo spirito («De corporalibus dicamus, ut intellegamus de spiritalibus»)[29]. Legata a questa cen-

---

[28] Cf. L. Girardi (a cura di), *La mistagogia. Attualità di una antica risorsa*, Atti della XLI Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Alghero, 26-30 agosto 2013, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2014.

[29] «Parliamo delle cose corporali, per comprendere quelle spirituali»: Sant'Ambrogio, *Opere esegetiche VIII/I. Commento al salmo XXVIII*, (a cura di L.F. Pizzolato), Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, Milano – Roma 1987, XI, 9.

tralità è la coscienza della dimensione sacramentale, relativa alla presenza di Cristo e alla partecipazione al suo mistero salvifico, come un punto fermo, pur nella varietà dei linguaggi e delle categorie utilizzate (di tipo teologico e filosofico, come *omóioma, imago*, tipo...).

Altre caratteristiche dell'approccio mistagogico sono il valore della dimensione antropologica (interna al referente biblico), per cui l'evento sacramentale e corrispondentemente l'atto della sua comprensione intreccia la pratica della fede con le pratiche della vita: per l'Eucaristia, il banchetto, il farmaco, il fuoco, la sorgente d'acqua, il corteo trionfale del re...; la rilevanza ecclesiologica dell'esperienza sacramentale, sottolineata in modo particolare da alcuni autori, come Agostino; la dimensione anagogica ed escatologica, soprattutto nei padri eredi della tradizione origeniana (Dionigi, Massimo, ma pure l'antiocheno Teodoro), per cui l'esperienza sacramentale è prefigurazione del mondo futuro; la dimensione mistica e spirituale, dove l'incontro è spesso espresso in termini nuziali e comunionali; la dimensione morale, soprattutto in Crisostomo, dove i sacramenti (a partire dall'Eucaristia) sono fonte di vita e dove l'economia celebrata trova compimento nell'etica quotidiana.

Alla luce di questi tratti caratteristici dell'approccio mistagogico, una teologia dei sacramenti in chiave mistagogica non potrà dunque confondersi con la mistagogia in senso stretto, la quale appartiene al genere più omiletico e catechetico che al genere del trattato teologico. Nondimeno si lascerà ispirare dalle sue caratteristiche sopra delineate, nonché da alcuni principi, quali la radicazione liturgica, il riferimento biblico, l'orientazione spirituale.

Quanto alla radicazione liturgica, l'approccio mistagogico conferma la necessità per la teologia del sacramento di essere sempre una teologia del Mistero celebrato, che guarda cioè al contenuto del sacramento in modo non disgiunto dalla sua forma. Come si è già detto, si tratta di un fatto non scontato, per diversi motivi: da una parte il possibile scarto tra il Mistero generalmente considerato e il Mistero della celebrazione, cioè tra il contenuto del sacramento e la sua forma, più ricca di contenuti; dall'altra il possibile scarto già precedentemente segnalato tra la forma della *lex orandi* quale si evince dai libri liturgici e la forma effettiva del *modus orandi* che scaturisce dalla pratica. Gli esempi di tale possibile scarto tra la celebrazione pensata e quella vissuta possono essere innumerevoli, dove alcuni aspetti del Mistero celebrato possono non essere manifesti, altri aspetti possono essere oscurati sino al limite della distorsione. Così la concreta celebrazione del battesimo può sconfessare alcuni dei suoi significati più importanti, come ad esempio la dimensione comunitaria. A proposito dell'Eucaristia si può pensare alla resistenza dell'elevazione consacratoria (anziché la semplice ostensione), a dispetto delle norme liturgiche, con conseguentemente spostamento della comprensione dell'asse sacrificale della celebrazione, dalla dimensione ecclesiale e sacramentale del sacrificio della Chiesa e delle offerte santificate alla dimensione cristologica del sacrificio di Cristo. Oppure si può pensare a come cambierebbe la teologia stessa

dell'Eucaristia se la cosiddetta comunione sotto le due specie costituisse il modo normale e normativo, cioè unico, di fare la comunione.

Come già è stato rilevato, la circolarità tra la *lex orandi* e la *lex credendi* fa sì che la stessa lettura mistagogica dei riti avvenga all'interno di una precomprensione teologica che ne condiziona la lettura: si prenda ad esempio la pur ottima mistagogia eucaristica di Pius Parsch, già totalmente liturgica, ma ancora innervata dall'idea teologica dell'eucaristia come sacrificio[30]. La precomprensione teologica con cui si guarda alla forma rituale prescritta e alla pratica corrispondente fa sì che si decida prima cosa guardare, cosa cercare all'interno del rito, con conseguenti rimozioni, ad esempio della liturgia della Parola, o della teologia dell'assemblea per dire il senso teologico dell'Eucaristia.

Il secondo principio, tratto dall'approccio mistagogico, che può ispirare il metodo della teologia sacramentaria è quello del riferimento biblico, per cui le Scritture costituiscono l'architesto di riferimento, necessario per dare voce e senso all'esperienza liturgico-sacramentale. Ciò che avviene nel rito, che già parla con le parole della Scrittura e con i gesti desunti dalla Scrittura e spiegati in riferimento ad essa, deve avvenire anche nella sua spiegazione teologica, che rilegge il sacramento nella luce delle Scritture, a loro volta rilette nella luce di Cristo. Il principio cardine della mistagogia, vale a dire la "tipologia", che governa la relazione tra la Parola e il rito, e all'interno di questa relazione il rapporto tra la lettera e lo spirito, è in questo senso da intendere anzitutto in un senso ampio, di tipo cristologico. Ci vuole una parola che accompagna il gesto sacramentale per dirne il senso: questa parola non può che provenire dalla Parola di Dio, attestata dalle Scritture, lette e interpretate alla luce di Cristo. È Lui l'archetipo delle Scritture, il tipo/modello di ogni interpretazione. Centralità del rito e centralità del riferimento scritturistico sono ordinate ad esprimere la centralità di Cristo e della sua presenza, per comprendere l'esperienza sacramentale. Nella forma rituale dei sacramenti, tutto – come nella vita di Gesù – si compie "secondo le scritture": i testi delle Scritture, *in primis*, rilette alla luce di Cristo e della sua Pasqua; i testi delle preghiere, la cosiddetta eucologia; i gesti della liturgia, ciò che si fa; i soggetti e gli oggetti che nella liturgia partecipano come soggetti e "coliturghi". Attraverso la mediazione delle Scritture, il rito si collega all'Evento della salvezza, permettendone la partecipazione.

Il terzo principio derivante dalla mistagogia è quello di una tensione e di un orientamento spirituale/misterico/sapienziale impresso alla teologia del sacramento. Si tratta di un principio strettamente connesso a quello del riferimento biblico. È infatti collegata all'istanza biblica delle Scritture, comprese nel loro senso spirituale più profondo (di tipo mistico, morale, anagogico), la dimensione spirituale, ascetico-mistica, dell'esperienza sacramentale, alla quale una buona teologia del sacramento non può rimanere estranea. Tale di-

---

[30] Cf. P. Parsch, *Che cosa è la Santa Messa*, Opera della Regalità di Nostro Signore Gesù Cristo, Milano 1933.

mensione, che rappresentava uno dei tratti caratteristici delle antiche catechesi mistagogiche, è stata recentemente sottolineata dalla Lettera apostolica di papa Francesco *Desiderio desideravi* del 2022. Qui a più riprese si fa riferimento alla bellezza e alla verità della celebrazione cristiana che coincide con il senso teologico della liturgia (n. 16; 21), contro il pericolo di una riduzione antropologica o estetica («la ricerca di un estetismo rituale che si compiace solo nella cura della formalità esteriore di un rito o si appaga di una scrupolosa osservanza rubricale»: 22). Tale senso teologico è da intendersi in senso misterico (l'inclusione nell'evento cristologico, la liturgia come incontro con Cristo) e spirituale (che genera lo stupore per il Mistero correttamente inteso, che alimenta la fede, ispira la vita...). L'invito è dunque quello di ricercare una teologia del sacramento dal tratto sapienziale, capace cioè di offrire, a suo modo, anche una contemplazione del mistero celebrato corrispondente (o almeno non discordante) allo stupore che genera l'esperienza della sua celebrazione. A questo invito risponde in modo significativo l'approccio estetico, sul quale andiamo a soffermarci.

4. *Lo studio dei sacramenti in prospettiva estetica: la proposta di una estetica e poietica sacramentale*

La possibilità di declinare una teologia dei sacramenti nella prospettiva di una estetica e poietica liturgica rappresenta uno dei frutti più maturi della riflessione postconciliare sul sacramento e sulla liturgia. Si tratta di una riflessione che ha approfondito l'importante affermazione conciliare di *Sacrosanctum concilium* 7, secondo cui la liturgia è l'esercizio del sacerdozio di Cristo mediante cui, attraverso i segni sensibili del corpo e del rito (*per signa sensibilia*), si manifesta e si realizza la santificazione e il culto. La liturgia è dunque compresa come *exercitatio* poietica, nell'ordine delle azioni mandate ad effetto, e *manifestatio* estetica, nell'ordine delle percezioni che rinviano alla mediazione originaria del corpo.

La sfida di cogliere l'evento sacramentale nella sua natura estetica e poietica fa leva sulla dimensione corporea ed esperienziale della fede e della sua forma rituale: si tratta di una dimensione che negli ultimi anni si è ulteriormente arricchita dell'apporto delle neuroscienze e delle riflessioni antropologiche volte a indagare la dimensione emotiva e affettiva della sensibilità corporea, così da fare del corpo vissuto e percepito nella sua globalità (oltre ogni eccessiva, impropria e dannosa separazione tra facoltà intellettive, sensibili, emotive e passionali) il luogo teologico nel quale il sacramento si dà e può essere compreso.

Questo orizzonte promettente per guardare e per pensare al sacramento si colloca a sua volta sullo sfondo di un più ampio recupero del tema estetico in filosofia e in teologia, che ha insegnato a guardare all'esperienza dell'essere e della fede dal punto di vista del corpo. In filosofia, il tema estetico si è via e

via smarcato dal piano della "dottrina della bellezza", per raggiungere il piano più alto e comprensivo di una "dottrina della percezione", quale chiave di accesso al pensiero del fondamento dell'essere. Come è stato opportunamente osservato, fin dagli albori della filosofia greca la comprensione della modalità attraverso cui incontriamo e conosciamo il mondo appartiene alla sfera della *philosophia prima*, come la riduzione fenomenologica del '900 ha confermato. Da qui al possibile apporto positivo dell'estetica – nella sua versione fenomenologica ed ermeneutica – per pensare in modo rinnovato l'essere del sacramento, il darsi della presenza, nel segno della relazione[31].

Anche in teologia si è assistito negli ultimi decenni, sulla scia del progetto balthasariano di *Herrlichkeit*, ad un approfondimento circa la possibilità e l'importanza di declinare in chiave estetica i temi centrali della Rivelazione e della fede, nella prospettiva fondamentale della percettibilità e dell'affidabilità di una esperienza non solo sensata per la ragione, ma sensibile per il corpo[32].

L'assunzione di tale prospettiva all'interno della teologia liturgico-sacramentaria è congeniale con la svolta liturgica ratificata da *Sacrosanctum Concilium*, che colloca definitivamente la comprensione del sacramento *in genere ritus*: in quanto *actio* poietica e *manifestatio* estetica, la liturgia valorizza l'intera dinamica rituale come dinamica sacramentale, sottraendo l'esperienza del sacramento a quell'oggettivismo della grazia che concentrava a tal punto l'attenzione sull'essenziale del rito, da smarrirne l'effettiva consistenza. La piena assunzione di tale consapevolezza impone alla teologia dei sacramenti e della liturgia l'ineludibile compito di non disertare più la dimensione corporea e sensibile del rito, confinandola nell'atrio degli accidenti da oltrepassare per credere al sacramento, o nell'angolo dei corollari da valorizzare in vista di una maggiore "espressività" (i cosiddetti "riti esplicativi" di cui i sacramenti sono pieni, ovviamente per motivi storici, pedagogici, o più nobilmente anagogici o anabatici).

Con buona pace di quanti ritengono che il fondamento metafisico del teologare sia necessariamente oltre la fisicità del fenomeno sensibile, non possiamo più essere tomisti, almeno nella forma più rigida di certa sistematizzazione post-scolastica: per essere davvero fedeli a Tommaso, dobbiamo reintegrare nel fondamento il fenomeno; nella sostanza la vita, colta nel suo pulsare sensibile; nell'*esse* sacramentale (che dice la presenza reale del Signore), l'*adesse* liturgico (che esprime il suo farsi realmente presente); nel *signum* e nella *causa* sacramentale, la *manifestatio* e l'*actio* rituale; nella forma, la materia viva. L'orizzonte estetico e poietico conduce inevitabilmente al superamento del paradigma scolastico della teologia sacramentale: alla prospettiva strumentale del sacramento come mezzo di salvezza subentra la prospettiva relazionale del sacramento come organo vivente della relazione; alla tendenziale oggettivazione

---

[31] Cf. P. Sequeri, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016.
[32] Cf. P. Tomatis, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2010, pp. 310-342; 418-435.

della grazia come *opus operatum,* si sostituisce la visione intersoggettiva della grazia come dono; alla riduzione della forma a formula, della materia a materia fisica, del ministro all'unico ministro titolare della formula, succede la visione più ampia della forma rituale, della materia simbolica e della ministerialità corale e differenziata dell'intera celebrazione.

La fondazione e la declinazione dell'agire sacramentale sul piano della forma vivente legittima il passaggio ad un vero e proprio "paradigma estetico" della sacramentaria, capace di ridare consistenza esperienziale alle principali categorie dell'economia sacramentale e più globalmente della soteriologia: la partecipazione all'evento della pasqua di Cristo è, in questo senso, concreta incorporazione della sensibilità al suo agire e al suo sentire; la santificazione ed il culto spirituale diventano un affare del corpo, nella reversibilità della percezione estetica e nella passività dell'*actio* poietica; la multiforme presenza e azione di Cristo nella liturgia passa attraverso la valenza epifanica del vedere, dell'ascoltare, del toccare e del gustare; l'anelito alla *visio Dei* si realizza nella forma estetica del *videre in Deum*; l'efficacia del sacramento si precisa come efficacia simbolica, sottratta tanto all'oggettivismo dell'*ex opere operato* quanto al soggettivismo dei processi rappresentativi della coscienza comunitaria (per cui siamo noi a "produrre" il nuovo significato alla *res* sacramentale nell'atto del nostro significare); la stessa dimensione istituita del sacramento ritrova nella dimensione estetica e poietica della ripetizione dei gesti e dello stile di Gesù non solo l'aggancio con il fondatore (Cristo *institutor* del sacramento amministrato), ma la sua stessa *actio* (Cristo *auctor* del sacramento celebrato).

L'effettiva esecuzione di tale progetto e di tale paradigma non ha ancora trovato sistematizzazioni compiute. Tra i tentativi di impostare una vera e propria teologia dei sacramenti in chiave estetica si segnala quello operato in area tedesca dal teologo di Bonn Josef Wohlmuth, in dialogo con il pensiero di von Balthasar e Franz Schupp. In particolare il rapporto tra liturgia ed estetica è svolto nella prospettiva fondamentale di un confronto tra la filosofia della storia e lo statuto dell'opera d'arte, in dialogo con le teorie estetiche di Adorno e Levinas[33].

In area italiana, si segnala l'originale approccio avviato da Crispino Valenziano e portato avanti da Silvano Maggiani e da altri liturgisti italiani che si sono mossi su questa scia. Nella sua proposta di una estetica e poietica liturgica, il teologo siciliano da una parte rinvia al trittico "vedere la Gloria", "ascoltare la Parola", "sperimentare il Mistero" con tutti i sensi, avente come referente l'episodio evangelico della Trasfigurazione[34]; dall'altra parte, rileg-

---

[33] Cf. J. Wohlmuth, *Vorüberlegungen zu einer theologischen* Ästhetik *der Sakramente*, in H. Hoping – B. Jeggle-Mez (a cura di), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn – Schöningh, 2004, pp. 85-106; Id., *Liturgie und kritische* Ästhetik, in M. Wald-Furhmann – K.P. Dannecker – S. Boenneke (a cura di), *Wirkungsästhetik der Liturgie. Transdisziplinäre Perspektiven*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020, pp. 23-40.

[34] Cf. C. Valenziano, *Liturgia e antropologia*, Dehoniane, Bologna 1997, pp. 41-42.

gendo in sinossi SC 7 (che parla di *signa sensibilia*) e SC 33 (che fa riferimento ai *signa visibilia*), raccoglie la sinestesia liturgico-sacramentale nel chiasmo dei gesti/segni visibili e delle parole udibili, per giungere finalmente a riconoscere nel codice della visibilità il codice estetico comprensivo ed emblematico di ogni percezione sensibile in liturgia[35]. L'applicazione di tali principi alla sua mistagogia eucaristica intitolata "L'anello della sposa" introduce l'analisi delle diverse sequenze rituali riferendosi proprio ai principi dell'estetica e della poietica sacramentale, che rinviano rispettivamente alla contemplazione (intesa come «penetrazione in bellezza con intelligenza spirituale») delle "cose percepite" (estetica) e di quelle "mandate ad effetto" (poietica)[36].

Se per Valenziano il metodo di comprensione del sacramento è quello di una contemplazione di sapore mistagogico delle diverse sequenze e dei diversi linguaggi dell'azione liturgica, per il liturgista toscano Silvano Maggiani la sfida di pensare il sacramento come prassi celebrativa porta la teologia del sacramento sul terreno di una ermeneutica "simbolico-funzionale" del libro liturgico. Tale ermeneutica organizza lo studio del rapporto tra testo rituale e codici della celebrazione su cinque tappe: la struttura celebrativa, il dispositivo ecologico spazio-temporale, i soggetti, il dispositivo etologico, gli atti di linguaggio[37]. La proposta metodologica, di fondamentale importanza per rileggere il sacramento non solo dal punto del linguaggio verbale ma nell'insieme dei suoi codici, attende ancora una applicazione nella quale si possa dire che l'ermeneutica teologica del libro liturgico offra una compiuta ed effettiva teologia del sacramento in chiave estetica. Non mancano studi sui sacramenti condotti da liturgisti di professione, che propongono una teologia dei sacramenti a partire dall'analisi delle sequenze rituali[38], e neppure mancano tentativi di impostare a livello fondamentale il rapporto tra estetica liturgica e teologia del sacramento[39], ma siamo lontani dal veder assunta la prospettiva estetica come quadro e come modalità essenziale per la comprensione del sacramento.

---

[35] Cf. C. Valenziano, *Estetica e poietica sacramentali: la visibilità della Parola*, in A. Grillo, M. Perroni, P.R. Tragan (a cura di), *Corso di Teologia Sacramentaria*, I, Queriniana, Brescia 2000, pp. 539-540; Id., *L'anello della sposa. La celebrazione dell'Eucaristia*, Qiqajon – Comunità di Bose, Magnano (BI) 1993, p. 44.

[36] C. Valenziano, *L'anello della sposa*, p. 18. Per un tentativo di rilettura del sacramento eucaristico nella prospettiva dei sensi spirituali, cf. P. Tomatis, *I sensi spirituali e l'Eucaristia: una rilettura del rito in prospettiva estetica*, in J. Rego (a cura di), Divina perceptio*. Percezione ed esperienza del mistero di Cristo nella liturgia*, PUSC, Roma 2023, pp. 65-86.

[37] Per una rilettura del pensiero di Maggiani, cf. il numero di Rivista Liturgica a lui dedicato: *Silvano Maggiani, OSM. Maestro dell'azione liturgica*, in «Rivista Liturgica» 109/4 (2022).

[38] Cf. A. Grillo, *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*, (= Nuovo Corso di Teologia sistematica, 8), Queriniana, Brescia 2019.

[39] Cf. il già citato P. Tomatis, *Accende lumen sensibus*, dove il "gioco" dell'estetica sacramentale è stata compreso, alla luce delle categorie di implicazione ed eccedenza, come esperienza dell'implicazione dei sensi nell'eccedente sentire di Dio.

In ogni caso, l'approccio estetico offre alla riflessione teologica sul sacramento la possibilità di consistenti guadagni: tra i tanti, quello di pensare in modo nuovo l'ontologia del sacramento fenomenologicamente, cioè nel vivo del suo accadere liturgico; quello di recuperare quella tonalità mistagogica che dona concretezza e insieme profondità spirituale all'esperienza comunitaria e personale del Mistero celebrato.

Paolo Tomatis
Via Palazzo di Città, 4
10122 Torino
paolotomatis68@gmail.com

Parole chiave

Forma, azione, culto, mistagogia, estetica.

Keywords

Form, Action, Worship, Mystagogy, Aesthetics.

La sacramentalità della Chiesa e dell'assemblea liturgica: provocazioni ecclesiologiche per riscoprire la dimensione cristico-misterica e storico-sociale della liturgia

The Sacramentality of the Church and the Liturgical Assembly: Ecclesiological Provocations to Rediscover the Christic-Mysterical and Historical-Social Dimension of the Liturgy

Daniela Del Gaudio*

Abstract

This article analyzes the sacramentality of the Church according to the vision of the Second Vatican Council in order to justify a perspective for reading the sacramentality of the liturgical assembly, which, by overcoming certain hermeneutical, reductive, and integralist aporias, fails to grasp the theological richness of the union between the signified and the signifier, fully revealing the theandric nature of the Church in a realistic and historical sense. From this perspective, the pedagogical dimension of the liturgy, which forms the faithful for active and fruitful participation in life, is also understood, and the common priesthood of the faithful is valued, thereby recovering, on the one hand, the Christological-pneumatological foundation of the Church as a community born from Trinitarian agape, and, on the other hand, the 'liturgical experience' in which this mystery is expressed and in which the Church continually discovers and recognizes itself in history.

* * *

Il presente articolo analizza la sacramentalità della Chiesa secondo la visione del Concilio Vaticano II per giustificare una prospettiva di lettura della sacramentalità dell'assemblea liturgica che, superando alcune aporie ermeneu-

* Docente di Ecclesiologia e Mariologia presso il Pontificio Ateneo *Regina Apostolorum* (Roma) e la Facoltà di Teologia *S. Bonaventura* (Roma).

tiche, riduttive e integralistiche, non riescono a cogliere la ricchezza teologica dell'unione fra realtà significata e significante, che rende a pieno la natura teandrica della Chiesa, in senso realistico e storico. In tale prospettiva si comprende anche la dimensione pedagogica della liturgia che forma i fedeli ad una partecipazione attiva e fruttuosa per la vita e si valorizza il sacerdozio comune dei fedeli, recuperando, da un lato, la fondazione cristologico-pneumatologica della Chiesa, come comunità che nasce dall'agape trinitaria, e, dall'altro lato, il "vissuto liturgico" in cui tale mistero si esplica e in cui la Chiesa scopre e riconosce continuamente se stessa nella storia.

Introduzione

Nel presente articolo prenderemo in esame la categoria della sacramentalità della Chiesa per descrivere alcune importanti dimensioni dell'assemblea liturgica, che la proiettano in senso cristico-misterica, da un lato, assicurando anche l'aspetto relazionale e ontologico della sua natura, e, dall'altro, in dimensione storica, facendo comprendere, al di là di ogni interpretazione magica, o individualistica, il ruolo dei sacramenti per la costruzione di un'umanità fondata sull'amore di Cristo e la comunione fraterna.

1. La manifestazione della Chiesa nella liturgia secondo l'ecclesiologia del Vaticano II

Nel Concilio Vaticano II la Chiesa viene vista alla luce del mistero di Cristo come realizzazione del progetto salvifico del Padre, compiuto in Cristo per mezzo dello Spirito Santo. In questo modo abbiamo una fondazione trinitaria, cristologica e pneumatica dell'ecclesiologia incentrata sul concetto di mistero che poi viene tradotto in latino come *sacramentum*. Attraverso questa categoria l'origine della Chiesa è vista nella Trinità, da cui promana, come sacramento fontale, Cristo, che manifesta nel tempo il disegno del Padre (Rm 16,25- 26) attraverso la Chiesa, chiamata a ripresentare misticamente ma realmente la sua presenza.

San Paolo afferma chiaramente che Gesù è il mistero di Dio (Col 2,2), nel senso che Cristo è il rivelatore di questo progetto e anche colui che lo realizza e lo manifesta nella sua persona[1]. Nata da Cristo come suo prolungamento nella storia, anche la Chiesa è vista poi come mistero di Dio nel senso di evento storico che manifesta e prolunga la sua azione salvifica nel mondo. In tal modo l'ecclesiologia viene delineata non solo in senso giuridico, ma teologico, fondando la sua origine in Dio, in senso oggettivo, come realtà donata da Dio agli uomini, e in senso soggettivo, come personalità collettiva, il corpo di Cristo, o

[1] Cf. R. Penna, *Il «mysterion» paolino: traiettoria e costituzione,* Paideia, Torino 2012, p. 12.

il popolo di Dio, chiamato a realizzare il suo progetto di salvezza nel mondo in prospettiva escatologica.

Ecco allora introdotta la sacramentalità della Chiesa che troviamo ben espressa nel testo di *Sacrosantum Concilium* 2:

> La liturgia infatti, mediante la quale, specialmente nel divino sacrificio dell'eucaristia, si attua l'opera della nostra redenzione, contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa. Questa ha infatti la caratteristica di essere nello stesso tempo umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, fervente nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina; tutto questo in modo tale, però, che ciò che in essa è umano sia ordinato e subordinato al divino, il visibile all'invisibile, l'azione alla contemplazione, la realtà presente alla città futura, verso la quale siamo incamminati. In tal modo la liturgia, mentre ogni giorno edifica quelli che sono nella Chiesa per farne un tempio santo nel Signore, un'abitazione di Dio nello Spirito, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo, nello stesso tempo e in modo mirabile fortifica le loro energie perché possano predicare il Cristo. Così a coloro che sono fuori essa mostra la Chiesa, come vessillo innalzato di fronte alle nazioni, sotto il quale i figli di Dio dispersi possano raccogliersi, finché ci sia un solo ovile e un solo pastore.

L'essenza della Chiesa, che si manifesta nella liturgia nella sua natura teandrica, ossia fatta di elementi visibili e invisibili, uniti fra loro indissolubilmente, come per Cristo le due nature divina e umana sono unite ipostaticamente nella sua persona, testimonia che il mistero, ormai svelato, è realizzato in Cristo Gesù e si attua nella storia fino alla fine dei tempi. Ed è in particolare nella liturgia che viene svelata la sacramentalità della Chiesa, proprio attraverso l'intreccio di linguaggi verbali e non verbali, di segni visibili e invisibili, che manifestano la natura teandrica della Chiesa[2]. Essi rivelano, da un lato, la sua natura trinitaria e il legame con Cristo, il sacramento primordiale e originario, dall'altro la sua realtà umana, fatta di persone riunite nella fede in Cristo e nei sacramenti che sperimentano la potenza di Cristo nella storia nel dinamismo che le rende corpo di Cristo e popolo santo di Dio.

Questa trasformazione, come afferma Scardilli, non avviene soltanto a livello morale, ma implica una piena assimilazione al mistero di Cristo realizzando un solo corpo con Lui.

> Questa conformazione della vita del cristiano a quella di Cristo non deve intendersi solo su un piano di assimilazione morale, in quanto Cristo non fu

---

[2] Cf. C. Vagaggini, *Idee fondamentali della costituzione,* in G. Barauna (ed.), *La Sacra Liturgia rinnovata dal Concilio – Studi e commenti intorno alla Costituzione Liturgica del Concilio Ecumenico Vaticano II,* Elledici, Torino 1964, p. 62.

> semplicemente maestro di una dottrina etica. Si tratta piuttosto di un'attuazione sacramentale, per la quale l'uomo viene efficacemente inserito nel mistero di salvezza che è Cristo. Già il Battesimo di tutti nello stesso Spirito tende alla realizzazione di un unico corpo e cioè a realizzare Cristo in persona dei fedeli. Ma è, in special modo, nella partecipazione al Corpo e al Sangue del Signore che si realizza la comunione di tutti nell'unico corpo di Cristo che è la Chiesa[3].

S. Marsili precisa che Sant'Agostino sostiene che la Chiesa diventa corpo di Cristo non perché si unisce al "corpo" sacramentale del Signore, ma perché si unisce all'offerta e al sacrificio sacramentale del Signore. Il sacramento dell'Eucarestia ha una duplice funzione: rende corpo di Cristo per l'offerta di sé a Lui e manifesta nel segno efficace del sacramento il suo farsi corpo del Signore. La sacramentalità della Chiesa emerge proprio in questo dinamismo di partecipazione al sacrificio di Cristo che dona la grazia ai fedeli di diventare uno con Lui e li rende segno autentico della sua realtà nel mondo riunendoli in un solo corpo[4].

Salvador Pié-Ninot parla della sacramentalità come principio ermeneutico dell'ecclesiologia proprio a partire dal recupero di questo concetto nel Concilio Vaticano II. Il riferimento ovviamente è a LG 8, dove la categoria di sacramento viene applicata sempre nell'accezione di mistero in riferimento a Cristo e alla logica dell'incarnazione.

> Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra e incessantemente sostenta la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde per tutti la verità e la grazia. Ma la società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita di beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse; esse formano piuttosto una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino. Per una analogia che non è senza valore, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cf. Ef 4,16)[5].

Il modello di Chiesa-sacramento rende esplicito il fatto che la salvezza offerta da Dio attraverso Gesù Cristo nello Spirito si dà nel segno e strumento

---

[3] P. D. Scardilli, *Nella liturgia la manifestazione della Chiesa. i nuclei ecclesiologici in Sacrosanctum Concilium*, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2015, p. 114.

[4] Cf. S. Marsili, *La liturgia, momento storico della salvezza*, in B. Neunheuser, S. Marsili, M. Augé, R. Civil, *Anàmnesis 1. La liturgia, momento della storia della salvezza*, Marietti, Casale Monferrato 1974, pp. 118-119.

[5] LG 8.

concreto e storico che è la Chiesa. Per questo, la Chiesa è via di mediazione, segno e strumento concreto di salvezza (LG 48)[6]. Questa prospettiva ermeneutica porta ad un'ecclesiologia relazionale, in quanto indica non solo il segno ma anche la sua relazione con ciò che esso significa e questo si basa su una ontologia relazionale propria della sacramentalità cristiana, che, al di là di un'interpretazione solo nominalistica o materialistica del segno, lo legge come simbolismo e realismo che costruiscono effettivamente una nuova realtà. Si tratta anche di un'ecclesiologia dinamica che si costruisce tra il già e non ancora perché nella realtà sacramentale esiste il "già" pienamente presente della comunione con Cristo ma anche il "non ancora" in vista della sua realizzazione piena nell'*escathon*[7].

La fondazione sacramentale della Chiesa riesce a superare anche una visione magica, spiritualistica e fideistica dei sacramenti, che non rende bene il modo con cui i sacramenti trasformano veramente la persona creando una relazione con Cristo e con i fratelli nella fede. La sacramentalità della Chiesa invece riesce a spiegare la relazione costitutiva che esiste, sia a livello verticale con Dio, sia a livello orizzontale con gli uomini a partire dalla realtà misterica della Chiesa[8]. La Chiesa visibile, infatti, non è altro che una realtà che scaturisce dalla Chiesa invisibile che nasce nella comunione trinitaria e la manifesta nella storia. In tal senso la Chiesa rappresenta la salvezza soprannaturale e l'alleanza fra Dio e l'umanità considerata storicamente nell'istituzione visibile della Chiesa.

Il principio ermeneutico della sacramentalità ecclesiale ha quindi una dimensione ontologica che si radica nell'essere persona di Dio e dell'uomo, una dimensione empirica che parte proprio dal dato rivelato e dalla vita trinitaria rivelata in Cristo per mezzo dello Spirito e, infine, una dimensione fenomenologica, che manifesta l'accadere di Dio nella storia e quindi il mistero realizzato attraverso l'essere della Chiesa. Ne deriva che la Chiesa viene vista come realtà che nasce da Dio e che produce la filiazione divina e la fraternità universale proprio quale espressione della sua realtà teologale e ultima. Perciò anche il fine ultimo della Chiesa è l'intima unione con Dio e l'unità di tutto il genere umano che esprimono da un lato la filiazione e dell'altro la fraternità (cf. LG 1)[9].

La dimensione metaempirica della Chiesa la manifesta come comunità dei credenti in Cristo e quindi come segno (*res et sacramentum sacramentii ecclesiae*) di comunione ma anche di fede, di speranza, di carità, che promana dalla

---

[6] S. Pié-Ninot, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia 2019, p. 194.

[7] Cf. J. Ratzinger. «L'Ecclesiologia del Vaticano II. Relazione al Convegno Pastorale della Diocesi di Aversa», 15 settembre 2001, in *L'Osservatore Romano* 17-18 Settembre 2001; P. Blanco Sarto, *Mysterium, communio et sacramentum. L'ecclesiologia eucaristica di Joseph Ratzinger*, in «Annales Theologici» 25, 2011, pp. 241-270.

[8] Cf. F. Ocáriz, *La Iglesia, "Sacramentum salutis" según J. Ratzinger*, in «Path» 6/1 (2007), p. 172.

[9] Cf. S. Pié-Ninot, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, cit., p. 206.

stessa professione di un'unica fede, dall'esperienza della comune celebrazione dei sacramenti, in fedeltà al ministero pastorale del papa e dei vescovi, che poi sono i tre vincoli di comunione che rappresentano anche la vita della prima comunità cristiana, come viene narrato negli *Atti degli Apostoli*. Il segno visibile della Chiesa, quindi, viene percepito quale segno ecclesiale interiore, metaempirico, e quale segno ecclesiale esteriore, fenomenologico, superando ogni forma di spiritualismo o intimismo. Ecco anche il valore della comunità credente. Viene prima il noi crediamo dell'io credo, perché la Rivelazione è stata trasmessa ad un popolo consacrato e benedetto da Dio, che forma poi il suo popolo e che, nel Nuovo Testamento, diventa *ecclesia*, ossia comunità convocata da Dio per vivere la fede secondo il suo volere grazie alla presenza di Cristo in essa.

Pié-Ninot osserva acutamente che la Chiesa è un sacramento grazie ai diversi modi di presenza di Cristo in essa: 1) attraverso le persone e 2) attraverso la sua presenza reale in diversi segni che condividono la sacramentalità ampia, viva ed efficace della Chiesa. In tal modo la sacramentalità si applica a realtà molteplici non incentrate solo sulle celebrazioni rituali. Non si tratta quindi di sacralizzare, idealizzando le persone, i segni della Chiesa, rischio al quale punta nella sua dura critica il luterano Jüngel[10], bensì dimostrare che essa è tutta quanta orientata alla sua significazione sacramentale ultima, che è Gesù Cristo. Ma siccome è entrata nella storia degli uomini (cf. LG 9), nella logica dell'Incarnazione, la Chiesa continua a condividere sempre l'opacità e l'ambiguità della sua realizzazione nella storia umana e nel mondo, essendo santa e insieme sempre bisognosa di purificazione[11].

Così, dunque, l'applicazione della categoria sacramentale alla Chiesa non vuole essere una sublimazione ideologica. Al contrario vuole mostrare il legame fra la sua realtà teologica e relazionale e la sua realtà storica e sociale. Proprio la sacramentalità permette di discernere la relazione tra il visibile e l'invisibile nella Chiesa, superando il puro spiritualismo o il puro sociologismo con un'articolazione che rende complementare e complessa la sua realtà fra la sua dimensione visibile ed umana, perfettibile e bisognosa di purificazione o sempre in pieno sviluppo, e la sua realtà significata come dono ineffabile di Dio in Cristo, che rende possibile poi il perché della Chiesa nella storia come assemblea chiamata alla comunione con Dio e con i fratelli. Proprio questa situazione rende, pertanto, il valore dell'azione liturgica e la sua dimensione pedagogica con rilevanza storica e sociale.

In un recente saggio, K.-H. Menke afferma che:

> Pian piano si è passati da una ecclesiologia sacramentale a una ecclesiologia funzionale, che finisce per svuotare di significato l'Eucaristia e il ministe-

[10] E. Jüngel, *La Iglesia sacramento?* in A. González Montes (ed.), *Cuestiones de eclesiologia y teología de Materin Lutero*, Salamanca 1984, pp. 97-124.
[11] Cf. S. Pié-Ninot, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, cit., pp. 217-218.

> ro. La tentazione misticistica del cattolicesimo e quella integralistica rappresentano una perversione dell'essenza del cattolicesimo, perché giudicano e pensano in modo antisacramentale: il misticismo e l'integralismo hanno in comune l'antisacramentalismo; in entrambi non esiste la distinzione tra realtà significante (sacramentale, rappresentante) e realtà significata (trascendente, rappresentata). Per il paradigma misticistico, reale è ciò che è sperimentato dal singolo soggetto; per il paradigma integralistico, reale è solo quello che l'autorità oggettivamente presenta[12].

La sacramentalità della Chiesa va recuperata, come categoria ecclesiologica, proprio come superamento di queste aporie ermeneutiche, che riducono la sua realtà ad un livello misticistico e antisacramentale che diventano riduttive e integralistiche nella loro lettura, non cogliendo la ricchezza teologica dell'unione fra realtà significata e significante, che rende a pieno la natura teandrica della Chiesa, in senso realistico e storico.

2. **Tutta l'assemblea è cultuale: il sacerdozio comune dei fedeli**

Come spiega *Sacrosantum Concilium* l'assemblea liturgica manifesta la Chiesa perché rende presente nel tempo e nello spazio l'*ecclesia* del Nuovo Testamento come espressione della comunità convocata da Dio e radunata per l'alleanza in continuità con la *qaal Javhé* radunata nel deserto. Ecco perché la Chiesa è il popolo di Dio eletto per grazia in Cristo Gesù e diventa una comunità cultuale e sacerdotale in quanto, per mezzo della grazia del Battesimo, riceve questa vocazione a diventare stirpe eletta, popolo messianico e quindi, come dice Pietro, nella sua prima lettera: sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato (1Pt 2,9 e 2,4-5).

Il sacerdozio comune dei fedeli che deriva dal Battesimo, come partecipazione al *munus* sacerdotale di Cristo, rende il popolo di Dio una nazione santa, chiamata a offrire il vero culto spirituale e consacrata per formare un sacerdozio regale che è capace di santificare se stessi e ogni cosa. Da qui anche *l'actuosa partecipatio* di cui parlava *Sacrosantum Concilium*, ossia la partecipazione attiva alla liturgia, proprio perché tutta l'assemblea è cultuale e tutti partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo, anche se in modalità differenti. Da un lato, infatti, presiede l'assemblea il sacerdote ordinato, ossia il sacerdozio ministeriale, ma, dall'altro, tutta l'assemblea partecipa in quanto deputata al sacerdozio comune in base al Battesimo.

I sacramenti sono, nello stesso tempo, sorgente della grazia ed espressione dell'offerta spirituale delle persone radicate in Cristo per il Battesimo, come

---

[12] K.-H. Menke, *Sacramentalità. Essenza e ferite del cattolicesimo*, Queriniana, Brescia 2015, p. 308.

suo Corpo. Per tale motivo, il culto liturgico della Chiesa, nel quale una tale offerta raggiunge la propria pienezza, può realizzarsi solo quando la comunità è presieduta da un soggetto che può agire in *persona Christi*[13]. Ecco perché le azioni liturgiche non sono azioni private ma celebrazioni di tutta la Chiesa come popolo santo radunato da Dio e come corpo di Cristo che si realizza sacramentalmente proprio attraverso la liturgia[14].

Il sacerdozio comune dei fedeli viene definito, come scrive E. Stein, non tanto nel registro del *fare*, ma dell'*essere*, in quanto il popolo che celebra le lodi di Dio, non solo con le labbra, ma piuttosto con la vita, partecipa all'opera salvifica di Cristo nel momento stesso in cui svolge l'azione liturgica, trasformando e rinnovando spiritualmente l'intero creato per la sua unione con Lui[15]. Da qui l'aspetto anche individuale che ne deriva, ossia la capacità di ogni battezzato di partecipare al sacerdozio di Cristo e, attraverso questo esercizio, santificarsi e santificare.

Il sacerdozio comune trova, quindi, il suo dinamismo vitale nella partecipazione alla vita della grazia che promana da Cristo e dal suo Spirito: «Per questo è la nuova vita della grazia, che vivifica la Chiesa e che per suo tramite è comunicata ai suoi membri. Senza vita di grazia non c'è Chiesa. Ma la grazia è vita divina partecipata: così nella Chiesa scorre la vita del suo Capo»[16]. Per tale ragione, ogni credente viene impiegato come pietra viva, per costruire, come afferma San Pietro, la Chiesa mediante la grazia divina partecipata: «Anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo» (1Pt 2,5).

Da qui possiamo comprendere la fenomenologia del sacerdozio comune dei fedeli, secondo E. Stein, mediante tre categorie: incorporazione a Cristo, costituzione in popolo sacerdotale e partecipazione all'azione liturgica che Cristo stesso compie, come sommo sacerdote, nell'adorazione, nel sacrifico, nella lode a Dio[17].

Il primo passaggio è la filiazione adottiva che rende tutti i fedeli capaci di lodare Dio ed entrare in intima comunione con Lui, in quanto incorporati alla Chiesa, suo corpo vivente. È il pensiero espresso anche in *Lumen Gentium* al n. 31 e *Presbyterorum Ordinis*, al n. 2, dove si dice che Gesù ha reso partecipe

---

[13] Cf. SC 48.

[14] G. Rota, *Il sacerdozio comune dei fedeli. Aspetti teologici e prospettive spirituali*, AdP, Roma 2010.

[15] Cf. D. Vitali, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico: rilettura di una questione controversa*, in «Rassegna di Teologia» 52 (2011), pp. 39-60; Id., *Lumen gentium: Storia, commento, recezione*, Studium, Roma 2013.

[16] E. Stein, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999, p. 430.

[17] D. Cogoni, *"Das Gebet der Kirche". Fenomenologia liturgica e spiritualità trinitaria in Edith Stein*, in «Teresianum» 67 (2016), pp. 133-172.

«tutto il corpo mistico di quella unzione dello Spirito che egli ha ricevuto: in quel corpo mistico, infatti, tutti i fedeli formano un sacerdozio santo e regale».

La comunione con Cristo, capo e fonte della vita della Chiesa, in ragione della grazia, genera, anzi, «una nuova Incarnazione» in cui Cristo, principio e fondamento di ogni cosa, come la Stein spiega commentando il prologo del Vangelo di Giovanni[18], rinnova la Chiesa e l'intero creato mediante il suo ufficio sacerdotale. Da questo dinamismo nasce la vita per tutto il corpo mistico, che è la Chiesa, e per ogni suo membro, chiamato, in ragione della grazia, e quindi per l'azione dello Spirito Santo, a vivere in comunione con Dio diventando sua dimora[19].

Egli si offre in nome dell'intero mondo creato, il cui prototipo Egli è e in cui Egli è disceso, per rinnovarlo dal di dentro e per condurlo al compimento. Egli chiama anche questo mondo tutto intero, unito a Lui, a rendere l'omaggio di grazie dovuto al Creatore. L'Antico Patto già dischiudeva una comprensione per questo carattere eucaristico della preghiera: la meravigliosa creazione della Tenda dell'Alleanza e, più tardi, del Tempio di Salomone, innalzato secondo le indicazioni divine, venne considerato come il modello dell'intera creazione, che si schiera in adorazione e culto per il suo Signore[20].

Mediante Cristo Gesù, sommo sacerdote, altare e vittima, tutto il creato diventa una dimora santa in cui vivere la comunione con Dio ed elevare al cielo la solenne liturgia di lode, come la tenda dell'incontro e il tempio santo di cui parla la Scrittura. Solo che nel Nuovo Testamento questo tempio è la persona umana, che diventa glorificazione vivente di Dio, e l'intera Chiesa vista come la comunione dei santi: «Al posto del Tempio salomonico Cristo ha costruito un Tempio di pietre vive: la comunione dei santi. In mezzo a loro, Egli, l'eterno Sommo Sacerdote, sul suo altare è la vittima perpetua. È di nuovo l'intera creazione inserita nella «Liturgia», il solenne culto a Dio»[21].

Tutti i cristiani, sacerdoti e laici, vengono consacrati per diventare un edificio spirituale e un sacerdozio santo. Infatti, la Stein sottolinea il fatto che, insieme ai monaci, anche

> tutti i popoli della terra, tutte le classi e le razze degli uomini, infine anche gli abitanti del cielo, gli angeli e i santi: devono prendere parte alla grande Eucarestia della creazione – o meglio, noi dobbiamo con la nostra liturgia unirci alla loro eterna lode di Dio – non solo attraverso le loro effigi fatte da mano d'uomo o in figura di uomo, ma nella loro propria persona[22].

---

[18] Cf. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, pp. 146-148.

[19] Cf. E. Stein, *Scientia Crucis*, studio su S. Giovanni della Croce, (a cura di P. Edoardo di S. Teresa), Postulazione Generale OCD, Roma 1982, pp. 288-290.

[20] E. Stein, *La preghiera della Chiesa*, in Id., *Nel castello dell'anima. Pagine spirituali*, OCD, Morena Roma 2004, p. 344.

[21] E. Stein, *La preghiera della Chiesa*, cit., p. 345.

[22] E. Stein, *La preghiera della Chiesa*, cit., pp. 345-346.

Questa celeste liturgia, che unisce il cielo alla terra, fonda il sacerdozio comune dei fedeli come edificazione del tempio spirituale, fatto di pietre vive, di cui parla San Pietro, ed indica una fenomenologia di santificazione personale e comunitaria che giunge a rinnovare tutto il creato in Cristo, con Cristo e per Cristo[23].

Ciò avviene in quanto la parola di Cristo, che anima e presiede ogni azione liturgica, è «parola creatrice», come precisa la Stein, e, quindi, non solo unisce a sé tutta la creazione, ma la trasfigura e la rinnova, conferendole ogni giorno una nuova vitalità, in forza della sua grazia[24]. Nella liturgia, dunque, si opera una ricreazione per mezzo dello Spirito Santo, che viene effuso come dono pasquale da Cristo Gesù alla Chiesa[25]. Da qui il concetto di «eucaristia cosmica», che sta al centro dell'opera liturgica della Stein.

In tale prospettiva si comprende l'efficacia salvifica del sacerdozio comune dei fedeli, garantita, come spiega Benedetto XVI, dalla mediazione di Cristo, e la sua fondazione cristologico-pneumatologica che ne svela anche l'importanza a livello ecclesiologico. Quindi non è possibile dire e vivere in Cristo e nell'ecclesialità del suo corpo mistico, senza rinviare l'attenzione da un lato al mistero fondante (cristologico-pneumatologico e trinitario) di tutta l'esperienza cristiana e dall'altro al "vissuto liturgico" in cui tale mistero si esplica e in cui la Chiesa scopre e riconosce continuamente se stessa come *communio*[26].

Benedetto XVI afferma, a proposito, che il concetto di comunione sta nel cuore dell'autoconoscenza della Chiesa, in quanto Mistero dell'unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini:

> Oltre alla dimensione verticale e orizzontale, la comunione ecclesiale è allo stesso tempo invisibile e visibile. Nella sua realtà invisibile, essa è comunione di ogni uomo con il Padre per Cristo nello Spirito Santo, e con gli altri uomini compartecipi nella natura divina, nella passione di Cristo, nella stessa fede, nello stesso spirito. Nella Chiesa sulla terra, tra questa comunione invisibile e la comunione visibile nella dottrina degli Apostoli, nei sacramenti e nell'ordine gerarchico, vi è un intimo rapporto. In questi divini doni, realtà ben visibili, Cristo in vario modo esercita nella storia la Sua funzione profetica, sacerdotale e regale per la salvezza degli uomini. Questo rapporto tra gli elementi invisibili e gli elementi visibili della comunione ecclesiale è costitutivo della Chiesa come Sacramento di salvezza[27].

---

[23] Cf. A. Vanhoye, *Il sacerdozio comune dei cristiani secondo San Pietro e nella Lettera agli Ebrei,* AdP, Roma 2011, pp. 152-155.

[24] F. M. Schandl, *"Ho visto crescere la Chiesa dal mio popolo"*, in J. Sleiman – L. Borriello (edd.), *Edith Stein, testimone di oggi profeta per domani*. Atti del Simposio Internazionale Roma – Teresianum 7 – 9 ottobre 1998, LEV, Città del Vaticano 1999, pp. 137-158.

[25] E. Stein, *La preghiera della Chiesa*, cit., pp. 343-344.

[26] Cogoni, *"Das Gebet der Kirche"*, cit., p. 155.

[27] Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa come comunione *Communionis notio* (28 maggio 1992), 4, in «AAS» 85 (1993), pp. 839-840.

La Stein evidenzia tre categorie che possono declinare l'esercizio del sacerdozio comune dei fedeli, come anche quello ministeriale, in unione al sacerdozio di Cristo: sacrificio, lode e ringraziamento. Per quanto riguarda la lode la teologa tedesca dice che, nella logica dell'Incarnazione, diventa una preghiera nuova, «colma di mistero»[28], che ingloba in sé tutto il creato, vivificato e rinnovato dallo Spirito Santo, in quanto divenuto corpo di Cristo. In questa dinamica il sacerdozio comune dei fedeli implica la possibilità di trasformare in preghiera di lode ogni attività umana e ogni realtà, compresa quella secolare, santificandola e offrendola a Dio.

La Stein precisa, però, che questa liturgia di lode ha un carattere sacrificale:

> Così l'intera consegna sacrificale di Cristo continuamente donantesi – sulla Croce, nella Santa Messa e nell'eterna gloria del cielo – può essere concepita come un unico grande rendimento di grazie, come Eucaristia ap.: come grazie per la creazione, la redenzione e per il compimento. Egli si offre in nome dell'intero mondo creato, il cui prototipo Egli è e in cui Egli è disceso, per rinnovarlo dal di dentro e per condurlo al compimento. Egli chiama anche questo mondo tutt'intero, unito a Lui, a rendere l'omaggio di grazie dovuto al Creatore[29].

Sono tre i luoghi in cui Cristo perpetua il suo sacrificio: la croce, dove ha offerto se stesso una volta per sempre per la nostra salvezza, la Santa Messa, in cui perpetua misticamente la sua offerta *hic et nunc,* e l'eterna gloria del cielo, dove porterà a compimento la sua opera redentrice nell'*eschaton* eterno. Per tale motivo l'Eucaristia è il momento in cui si realizza l'unione mistica del creato a Cristo che ricapitola in sé creazione, redenzione ed escatologia.

Cristo Gesù rivela, quindi, che il compimento del sacerdozio comune dei fedeli è la comunione con Dio, come afferma anche l'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia:*

> L'efficacia salvifica del sacrificio si realizza in pienezza quando ci si comunica ricevendo il corpo e il sangue del Signore. Il Sacrificio eucaristico è di per sé orientato all'unione intima di noi fedeli con Cristo attraverso la comunione: riceviamo Lui stesso che si è offerto per noi, il suo corpo che Egli ha consegnato per noi sulla Croce, il suo sangue che ha «versato per molti, in remissione dei peccati» (*Mt* 26, 28). Ricordiamo le sue parole: «Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me» (*Gv* 6,57). È Gesù stesso a rassicurarci che una tale unione, da Lui asserita in analogia a quella della vita trinitaria, si realizza veramente. *L'Eucaristia è vero banchetto*, in cui Cristo si offre come nutrimento[30].

---

[28] E. Stein, *La preghiera della Chiesa*, cit., p. 343.
[29] *Ibid*., pp. 343-344.
[30] Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 16 ottobre 2002, 16, in «AAS» 95 (2003), p. 14.

In questa prospettiva si comprende anche la dimensione conviviale dell'Eucaristia, presentata dalla Stein come il banchetto delle nozze dell'Agnello in cui Egli stesso è il cibo della vita che realizza l'alleanza nuova fra Dio e l'umanità, inaugurando la festa senza fine del cielo. Ecco perché la Stein unisce le tre dimensioni dell'Eucaristia come un'unica realtà: «Così appare di nuovo come *azione sacrificale, cena sacrificale e lode di Dio* si uniscono nel più profondo. La partecipazione al sacrificio e alla cena sacrificale rende già ogni anima una pietra viva della città di Dio e ciascuna un tempio di Dio»[31].

L'esercizio del sacerdozio comune su questa terra apre all'esperienza della comunione con Dio, trasformando le nostre persone in pietre vive per l'edificio santo di Dio che è la Gerusalemme celeste. Infatti, la Stein scrive che, poiché non siamo ancora cittadini della Gerusalemme celeste, ma pellegrini su questa terra, abbiamo bisogno di purificazione:

> Tutto quanto di cui abbiamo bisogno per essere accolti nella comunione degli spiriti beati, è racchiuso nelle sette domande del *Padre Nostro*, che il Signore non prego in suo proprio nome, ma pronunciò per noi. Lo preghiamo prima della santa Comunione e, quando lo diciamo sinceramente e con il cuore e riceviamo la santa Comunione con spirito retto, allora ci porta l'esaudimento di ogni richiesta: ci libera dal male, perché ci purifica dalla colpa e ci dona la pace del cuore, che toglie l'aculeo da ogni altro «male»; ci porta il perdono di tutti i peccati passati e ci fortifica contro le tentazioni; è esso stesso il pane della vita, di cui ogni giorno abbiamo bisogno per crescere nella vita eterna; esso rende la nostra volontà uno strumento docile a quella divina; perciò fonda e noi il regno di Dio ci dà labbra pure e cuore puro, per glorificare il santo Nome di Dio. Così appare di nuovo come *azione sacrificale, cena sacrificale e lode di Dio* si uniscono nel più profondo. La partecipazione al sacrificio e alla cena sacrificale rende già ogni anima una pietra viva della città di Dio e ciascuna un tempio di Dio[32].

Questo dinamismo, che si realizza «sotto la guida – discreta ma reale – dello Spirito del Crocifisso risorto»[33], ha anche un valore escatologico, in quanto il sacerdozio di Cristo, che si declina nei tre momenti della croce-messa-escatologia, introduce tutta la Chiesa, come comunità dei redenti, nella Gerusalemme celeste, dove si prolungherà per l'eternità, in pienezza il rendimento di grazie a Dio nella comunione dei santi.

Infine, la dimensione del ringraziamento esprime il fine della vita cristiana: rendere gloria a Dio. In Cristo, l'esercizio del sacerdozio comune dei fedeli diventa adorazione e rendimento di grazie e, in questo, trova il suo significato supremo, in quanto

---

[31] E. Stein, *La preghiera della Chiesa*, cit., p. 347.
[32] E. Stein, *La preghiera della Chiesa*, cit., pp. 346-347.
[33] J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, p. 2.

> Allo stesso tempo, nella forma più sintetica vi è compendiato quella che è la preghiera della chiesa: *onore e gloria della Trinità di Dio, per, con e in Cristo*. Anche se le parole sono rivolte al Padre, non c'è nessuna glorificazione del Padre, che non sia, simultaneamente, glorificazione del Figlio e dello Spirito Santo. Esse celebrano la gloria che viene condivisa dal Padre con il Figlio e da entrambi con lo Spirito Santo, dall'eternità per l'eternità[34].

La Stein precisa anche che questa è la caratteristica della nuova Alleanza, in quanto Gesù ha inaugurato questo cantico di ringraziamento con l'istituzione dell'Eucaristia, decretando la nascita della Chiesa proprio in questo atto. Ecco perché l'istituzione dell'Eucaristia viene vista come il momento di somma glorificazione della Trinità divina, in quanto il sacrificio di Cristo, che in essa si perpetua su ogni altare del mondo, rinnova la gloria di Dio manifestata sul Calvario, quando il Figlio ha offerto il suo sacrificio cruento al Padre per la salvezza di tutti. E, in questo, c'è una rivelazione visibile di tutta la Trinità, in quanto le tre Persone sono unite nella loro vita divina.

Nell'Eucaristia Gesù perpetua il suo rendimento di grazie al Padre nello Spirito offrendosi a nome di tutto l'universo, che viene trasfigurato e portato a perfezione dall'esercizio del suo sacerdozio, dall'eternità all'eternità. La Stein, però, osserva che Cristo chiama tutto il mondo creato a rendere, in unione con Lui, le grazie dovute al Creatore; quindi, estende a tutti la partecipazione al suo ufficio sacerdotale. E aggiunge che «l'unione liturgica della Chiesa del cielo e della terra, entrambe dicono grazie a Dio "per Cristo", trovano l'espressione più forte nel Prefazio e nel *Sanctus* della Santa Messa» di modo che, attraverso i riti espiatori, le preghiere, i canti, le invocazioni, «la partecipazione al sacrificio e alla comunione trasforma l'anima in una pietra viva della città divina e ogni anima in un tempio di Dio»[35].

Di nuovo viene espresso il concetto che l'esercizio del sacerdozio di Cristo viene esteso a tutta la creazione, che è chiamata, in Lui, per Lui e con Lui, a partecipare al suo rendimento di grazie. Quindi ogni azione liturgica trova il suo senso e il suo compimento nell'Eucaristia, in quanto preghiera che segna il compimento della vita di Cristo Gesù, nel momento della sua massima offerta al Padre[36].

3. **La filiazione divina e la fraternità universale**

La visione comunionale della Chiesa di Edith Stein viene quindi giustificata in senso trinitario, cristologico e antropologico con le categorie di dono,

---

[34] E. Stein, *La preghiera della Chiesa*, cit., p. 341.

[35] E. Stein, *La preghiera della Chiesa*, cit., p. 346.

[36] Cf. Castellano Cervera, *La preghiera della Chiesa*, 181-203; Enrico di Santa Maria, *La passione della Chiesa e la preghiera di Cristo*, in E. Ancilli (ed.), *Edith Stein, Beata Teresa Benedetta della Croce, Vita – Dottrina – Testi inediti*, OCD, Roma 1997, pp. 63-87.

amore e vita, per cui possiamo ora comprendere appieno cosa voglia dire l'espressione "comunione di persone libere nella fede e nell'amore in Cristo".

Nel suo pensiero la Chiesa nasce come realtà teandrica dal mistero dell'Incarnazione di Cristo e si configura come comunione di persone che, empaticamente in relazione fra loro, mediante "la cooperazione della natura, della libertà e della grazia" costituiscono il "corpo vivente di Cristo" sulla terra, per cui "ogni singolo uomo è creato per essere membro di questo Corpo; per questo, già per natura, nessuno è identico all'altro, ma ognuno è una varietà dell'essenza universale, una propria unità formale e contemporaneamente parte costitutiva di una forma d'insieme".

In quanto capo del corpo mistico che è la Chiesa, Cristo Gesù costituisce il fondamento teologico della dimensione comunionale che deve caratterizzare la comunità dei credenti come figli adottivi di Dio che hanno compreso liberamente la responsabilità del vivere in comune e si sentono legati reciprocamente dalla grazia che promana da Cristo stesso.

Edith Stein osserva, a questo punto come nella teologia paolina emerge che la dimensione comunionale della Chiesa non è riferita ad una realtà collettiva perché «non si tratta di un'unica massa che si ritrova in Cristo. L'unità del progetto redentivo di Cristo salvaguarda l'individualità ed anche l'originalità della singola creatura, sia uomo che donna. Vi è, infatti, "un solo Spirito, ma molti carismi diversi", perché tutti i credenti costituiscono l'unico Corpo di Cristo, ma come molteplici membra e con diversi compiti»[37]. E aggiunge che «anche il peccato si opera nelle membra di questo Corpo, ma non come qualcosa proveniente dal Capo, e che fa morire le membra. La vita di grazia scorre nelle membra perché esse per natura sono unite al Capo e- in quanto essenze spirituali e per la loro libera capacità di aprirsi – sono in grado di accogliere in sé la vita divina»[38].

Ciò che produce questa apertura è la fede che «è un'esperienza che mi stabilisce liberamente e incondizionatamente a Dio come ad una roccia su cui credere». Ed è contemporaneamente anche un atto di amore che liberamente risponde all'amore gratuito di Dio. La Stein precisa, infatti, che, nella misura in cui si risponde al suo appello, «l'Amore per Lui ci inonda e noi ci sentiamo da esso trasportati. Afferrare e tenere la mano di Dio: questo è l'atto che coopera a costituire l'atto della fede. In chi non fa questo, in chi non sente bussare e continua a vivere la sua vita terrena senza che ciò incida, l'atto di fede non si realizza e il suo oggetto resta celato»[39].

In una stupenda riflessione sul mistero del Natale Edith Stein descrive il cammino che conduce l'uomo alla figliolanza divina aprendolo alla comprensione della realtà comunionale della Chiesa: 1) l'accoglienza positiva del dono della grazia che trasforma tutto l'essere nella prospettiva dell'amore di Dio

---

[37] E. Stein, *La preghiera della Chiesa*, cit., p. 346.
[38] *Ibidem.*
[39] *Ibidem.*

come opzione fondamentale del suo essere aperto al Tu di Dio; 2) la pratica della carità fraterna che rende visibile la filiazione in Cristo come membra del suo corpo mistico e che si esprime come apertura alla logica del dono e della donazione di sé all'altro; 3) l'abbandono fiduciale alla volontà di Dio, che è l'espressione più alta delle virtù teologali in quanto concentra tutta l'attività dell'anima in Dio, in un abbandono completo alla sua volontà che dispone della propria vita «riponendo in Lui ogni preoccupazione e speranza sul fondamento dell'amore che è fiducia cieca in Colui da cui so di essere amato»[40].

Grazie alla sua natura teandrica, Cristo Gesù è la via per la conoscenza e l'amore del Padre, attraverso la forza trasformante dello Spirito Santo. La sua sacramentalità, letta in chiave sponsale, indica la dimensione del mistero cristiano che eleva l'umanità, divinizzandola, discendendo al suo livello[41]. Attraverso i sacramenti ogni uomo è redento da Cristo, in un incontro che rinnova ontologicamente tutto il suo essere, inserendolo a pieno titolo nel suo mistero pasquale, di morte al peccato e risurrezione alla vita della grazia. Unito indissolubilmente a Cristo e alla sua Chiesa, ogni creatura partecipa della sua vita, come una sposa col suo sposo[42].

Questa unione, che parte dal Battesimo e si completa nell'Eucaristia, produce una vera e propria rigenerazione che non si ferma soltanto alla sfera spirituale ma ingloba anche quella corporea perché lo spirito di Cristo vivifica la nostra anima, aprendola alla luce soprannaturale della grazia, e salva insieme anche il corpo, che riceve concretamente un pegno della resurrezione futura nell'essere assimilato al Corpo di Cristo, che è la Chiesa, come parte di un organismo vivo e santo[43]. Perciò la Stein definisce la Chiesa come «umanità nuovamente generata da Cristo perché redenta da Lui» e, inoltre, come la sposa che genera con Cristo le anime alla vita di grazia mediante i sacramenti. Per questa sua intimità di vita con Cristo «la Chiesa è, anzi, la madre di tutti i redenti che, in un processo vitale soprannaturalmente esercita la sua funzione materna nell'azione sacramentale» diventando mediatrice dell'opera di Cristo[44].

Oggi, in teologia liturgica si valorizza molto la dimensione antropologica dell'azione liturgica, non solo nella ricerca di maggiore significatività dei simboli o dei riti, o del linguaggio, ma anche nell'approfondimento dell'*ars*

---

[40] *Ibidem.*

[41] Cf. S. Maggiani, *La riforma Liturgica. Dalla Sacrosanctum Concilium alla IV Istruzione "La Liturgia romana e l'inculturazione"*, in C. Ghidelli (ed.), A *trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Studium, Roma 1995, pp. 38-83.

[42] Cf. M. Kunzler; *La liturgia della chiesa*, Jaka Book, Milano 2003, p. 357; J. Ratzinger, *Teologia della Liturgia. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, LEV, Città del Vaticano 2010, pp. 55-56.

[43] E. Stein, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in Id., *Natura, persona, mistica.* Per una ricerca cristiana della verità, (a cura di A. M. Pezzella con introduzione di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 1997, pp. 96-97.

[44] E. Stein, *La donna: questioni e riflessioni*, Città Nuova – OCD, Roma 2010, pp. 286-287.

celebrandi come via per una maggiore comprensione del senso della liturgia nella vita. Attraverso queste immagini femminili si può comprendere bene come la celebrazione dei sacramenti porta ad una consistenza qualitativa della vita umana, perché nell'incontro con Cristo si definisce la vera personalità dell'essere umano come immagine di Dio, da cui deriva anche la reciprocità fra Cristo e l'uomo, fra gli uomini e il mondo, in un percorso di liberazione e di santificazione, unificazione e deificazione che mostra la bellezza della natura umana rinnovata in Cristo e nella grazia[45].

É quanto auspica per il nostro contesto secolarizzato Giovanni Paolo II, il quale, a quarant'anni dalla *Sacrosantum Concilium* scrive che, di fronte all'anelito crescente dell'incontro con Dio da parte di tante persone:

> La Liturgia offre la risposta più profonda ed efficace. Lo fa specialmente nell'Eucaristia, nella quale ci è dato di unirci al sacrificio di Cristo e di nutrirci del suo Corpo e del suo Sangue. Occorre tuttavia che i Pastori facciano in modo che il senso del mistero penetri nelle coscienze, riscoprendo e praticando *l'arte "mistagogica"*, tanto cara ai Padri della Chiesa[46].

4. **Provocazioni per la prassi liturgica oggi**

Riporto adesso alcuni brani da *Sacramentum Caritatis,* l'esortazione postsinodale di Benedetto XVI perché possano servire come spunto per la riflessione su alcune scelte di pastorale sacramentale e prassi sacramentale.

Benedetto XVI inizia affermando la lezione del Vaticano II, che ritiene ancora attuale e interessante pur in un contesto notevolmente mutato. In particolare, riprende il concetto di sacramentalità della Chiesa alla luce della teologia dell'Eucaristia:

> Il Concilio Vaticano II ha ricordato che «tutti i sacramenti, come pure tutti i ministeri ecclesiastici e le opere d'apostolato, sono strettamente uniti alla sacra Eucaristia e ad essa sono ordinati. Infatti, nella santissima Eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua e pane vivo che, mediante la sua carne vivificata dallo Spirito Santo e vivificante, dà vita agli uomini, i quali sono in tal modo invitati e indotti a offrire assieme a Lui se stessi, il proprio lavoro e tutte le cose create». (41) Questa relazione intima dell'Eucaristia con tutti gli altri sacramenti e con l'esistenza cristiana è compresa nella sua radice quando si contempla il mistero della Chiesa stessa come sacramento. (42) A questo proposito il

---

[45] Cf. C. Valenziano, *Antropologia e liturgia*, cit., 224; G. Boselli, *Liturgia e trasmissione della fede*, Qiqajon, Magnano (BI) 2008, pp. 17-24.

[46] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Spiritus et Sponsa* nel XL anniversario della costituzione *Sacrosanctum Concilium* sulla Sacra Liturgia, n. 12.

> Concilio Vaticano II ha affermato che «la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». (43) Essa, in quanto «popolo – come dice san Cipriano – adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo», (44) è sacramento della comunione trinitaria[47].

Il fatto che la Chiesa sia stata definita dal Concilio Vaticano II «sacramento universale di salvezza» mostra come l'«economia» sacramentale determini ultimamente il modo in cui Cristo, unico Salvatore, mediante lo Spirito raggiunge la nostra esistenza nella specificità delle sue circostanze. Da qui il valore dei sacramenti, attraverso i quali la grazia di Dio influenza concretamente l'esistenza dei fedeli affinché tutta la loro vita, redenta da Cristo, diventi non solo un culto gradito a Dio ma anche un segno efficace per tutta l'umanità. In questa prospettiva dobbiamo domandarci in quale relazione sono gli altri sacramenti e la prassi sacramentale nelle nostre comunità, nonché la pastorale dei sacramenti, in relazione con l'Eucaristia e la sua teologia ecclesiologica. Leggendo il n. 17 dell'esortazione postsinodale possiamo cogliere alcuni aspetti interessanti:

> Se davvero l'Eucaristia è fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa, ne consegue innanzitutto che il cammino di iniziazione cristiana ha come suo. di riferimento la possibilità di accedere a tale sacramento. A questo proposito, come hanno detto i Padri sinodali, dobbiamo chiederci se nelle nostre comunità cristiane sia sufficientemente percepito lo stretto legame tra Battesimo, Confermazione ed Eucaristia. (46) Non bisogna mai dimenticare, infatti, che veniamo battezzati e cresimati in ordine all'Eucaristia. Tale dato implica l'impegno di favorire nella prassi pastorale una comprensione più unitaria del percorso di iniziazione cristiana. Il sacramento del Battesimo, con il quale siamo resi conformi a Cristo, (47) incorporati nella Chiesa e resi figli di Dio, costituisce la porta di accesso a tutti i sacramenti. Con esso veniamo inseriti nell'unico Corpo di Cristo (cf. 1Cor 12,13), popolo sacerdotale. Tuttavia, è la partecipazione al Sacrificio eucaristico a perfezionare in noi quanto ci è donato nel Battesimo. Anche i doni dello Spirito sono dati per l'edificazione del Corpo di Cristo (1Cor 12) e per la maggiore testimonianza evangelica nel mondo. (48) Pertanto la santissima Eucaristia porta a pienezza l'iniziazione cristiana e si pone come centro e fine di tutta la vita sacramentale. (49)

Come sono organizzati i percorsi di iniziazione cristiana nelle nostre parrocchie? Quale ordine hanno i sacramenti dell'iniziazione? Forse sarebbe utile verificare, come suggerisce il documento,

> quale prassi possa in effetti aiutare meglio i fedeli a mettere al centro il sacramento dell'Eucaristia, come realtà cui tutta l'iniziazione tende. In stretta collaborazione con i competenti Dicasteri della Curia Romana le Conferenze

[47] SCa 16.

> Episcopali verifichino l'efficacia degli attuali percorsi di iniziazione, affinché il cristiano dall'azione educativa delle nostre comunità sia aiutato a maturare sempre di più, giungendo ad assumere nella sua vita un'impostazione autenticamente eucaristica, così da essere in grado di dare ragione della propria speranza in modo adeguato per il nostro tempo (cf. 1Pt 3,15)[48].

Un altro elemento di riflessione è dato da Benedetto XVI circa il ruolo della famiglia nel cammino di iniziazione cristiana, chiedendo di valorizzare la presenza della famiglia e di come il sacramento può essere accolto e recepito con adeguati strumenti o sussidi nel contesto familiare per una più consapevole responsabilità del ruolo educativo della famiglia e dell'intera comunità ecclesiale.

> Occorre tenere sempre presente che l'intera iniziazione cristiana è cammino di conversione da compiere con l'aiuto di Dio ed in costante riferimento alla comunità ecclesiale, sia quando è l'adulto a chiedere di entrare nella Chiesa, come avviene nei luoghi di prima evangelizzazione e in tante zone secolarizzate, oppure quando i genitori chiedono i sacramenti per i loro figli. A questo proposito, desidero portare l'attenzione soprattutto sul rapporto tra iniziazione cristiana e famiglia. Nell'opera pastorale si deve associare sempre la famiglia cristiana all'itinerario di iniziazione. Ricevere il Battesimo, la Cresima ed accostarsi per la prima volta all'Eucaristia sono momenti decisivi non solo per la persona che li riceve ma anche per l'intera famiglia, la quale deve essere sostenuta nel suo compito educativo dalla comunità ecclesiale, nelle sue varie componenti. (53) Qui vorrei sottolineare la rilevanza della prima Comunione. In tantissimi fedeli questo giorno rimane giustamente impresso nella memoria come il primo momento in cui, seppur ancora in modo iniziale, si è percepita l'importanza dell'incontro personale con Gesù. La pastorale parrocchiale deve valorizzare adeguatamente questa occasione così significativa[49].

Allo stesso modo il documento presenta una riflessione del nesso intrinseco esistente fra Eucaristia e sacramento della riconciliazione, per una prassi che porti ad una conversione autentica e a non banalizzare entrambi i sacramenti. Occorre chiedersi quali scelte si adottano per favorire la coscienza del peccato ma anche per stimolare a comprendere la bellezza della vita in grazia e della comunione ecclesiale, che sta alla base del vivere insieme nella Chiesa[50].

A tal proposito il papa propone alcune attenzioni pastorali emerse nel Sinodo:

> Il Sinodo ha ricordato che è compito pastorale del Vescovo promuovere nella propria Diocesi un deciso recupero della pedagogia della conversione che

[48] Sca 18.
[49] Sca 19.
[50] Sca 20.

> nasce dalla Eucaristia e favorire tra i fedeli la confessione frequente. Tutti i sacerdoti si dedichino con generosità, impegno e competenza all'amministrazione del sacramento della Riconciliazione. (60) A questo proposito si deve fare attenzione a che i confessionali nelle nostre chiese siano ben visibili ed espressivi del significato di questo Sacramento. Chiedo ai Pastori di vigilare attentamente sulla celebrazione del sacramento della Riconciliazione, limitando la prassi dell'assoluzione generale esclusivamente ai casi previsti,(61) essendo solo quella personale la forma ordinaria.(62) Di fronte alla necessità di riscoprire il perdono sacramentale, in tutte le Diocesi vi sia sempre il Penitenziere.(63) Infine, alla nuova presa di coscienza della relazione tra Eucaristia e Riconciliazione può essere di valido aiuto una equilibrata ed approfondita prassi dell'indulgenza, lucrata per sé o per i defunti. Con essa si ottiene «la remissione davanti a Dio della pena temporale per i peccati, già rimessi quanto alla colpa». (64) L'uso delle indulgenze ci aiuta a comprendere che con le nostre sole forze non saremmo capaci di riparare al male compiuto e che i peccati di ciascuno recano danno a tutta la comunità; inoltre, la pratica dell'indulgenza, implicando oltre alla dottrina degli infiniti meriti di Cristo anche quella della comunione dei santi, ci dice «quanto intimamente siamo uniti in Cristo gli uni con gli altri e quanto la vita soprannaturale di ciascuno possa giovare agli altri».(65) Poiché la sua stessa forma prevede, tra le condizioni, l'accostarsi alla confessione e alla comunione sacramentale, la sua pratica può sostenere efficacemente i fedeli nel cammino di conversione e nella scoperta della centralità dell'Eucaristia nella vita cristiana[51].

L'attenzione a curare una prassi dei sacramenti e, allo stesso tempo, una pastorale dei sacramenti in senso pedagogico e vitale, perché aiutino a cambiare la vita delle persone, riguarda tutti i sacramenti, per cui il documento si sofferma anche sull'Unzione degli Infermi e il suo rapporto con l'Eucaristia, inviando a riscoprire la teologia dell'offerta, in unione col sacrificio di Cristo, in senso redentivo, coltivando anche il senso di carità verso gli infermi come segno della comunione ecclesiale[52].

Conclusione

Concludendo, possiamo affermare che il recupero della categoria ecclesiologica della sacramentalità offre notevoli spunti per una maggiore comprensione della sacramentalità dell'assemblea liturgica, grazie alla comprensione della realtà ecclesiale nelle sue varie dimensioni, metempirica e storica, misterica e antropologica. In tale prospettiva la categoria sacramentale mostra il legame fra la realtà teologica e relazionale dell'ecclesiologia e la sua realtà storica e sociale. A livello liturgico ciò consente di superare il puro spiritualismo o il puro

---

[51] Sca 21.
[52] Cf. Sca 22.

sociologismo nella visione della Chiesa e anche nella teologia sacramentale o nella prassi dei sacramenti, ridonando il valore pedagogico all'azione liturgica in modo che influenzi la vita.

Inoltre, in questa prospettiva si comprende meglio la partecipazione attiva di tutti i battezzati all'azione liturgica, approfondendo il sacerdozio comune dei fedeli che, come spiega E. Stein, produce la partecipazione dei battezzati al sacrificio di lode e di ringraziamento di Cristo e rende tutti un solo corpo e un solo popolo consacrato a Dio. Da qui la categoria della *communio* che, partendo dalla dimensione verticale, trinitaria, cristologica e pneumatologica, arriva a spiegare la comunione a livello sociale e storico, sia nella Chiesa che nel mondo, in cui la Chiesa deve risplendere come segno della nuova umanità redenta da Cristo.

Daniela Del Gaudio
Via di Bravetta, 518
00164 ROMA
daniela.delgaudio@upra.org

Parole chiave

Sacramentalità, mistero, Chiesa, liturgia, sacerdozio comune dei fedeli, comunione, sacrificio, lode.

Keywords

Sacramentality, Mystery, Church, Liturgy, Common Priesthood of the Faithful, Communion, Sacrifice, Praise.

Sintesi dei contributi dei laboratori

1° Laboratorio
Approccio antropologico

1st Workshop
Anthropological Approach

Giovanni Varagona*

Abstract

The complex relationship between dogma, ritual, and the lives of individuals in the Church has always been at the center of theological debate. Even more so today, as the human sciences continue to advance and profoundly question theology's ability to embody the saving mystery of Christ, to allow it to be recognized in signs and symbols and thus to exert its impact on the life of the world.

The historical context changes, but questions of meaning and the call for salvation remain stable. The relationship with the human sciences (which theology urgently needs) can support reflection and celebration, increasing their effectiveness.

* * *

Il complesso rapporto tra dogma, rito e vita dei singoli individui nella Chiesa è sempre stato al centro del dibattito teologico. Ancor di più oggi, mentre le scienze umane continuano a progredire e interrogano la capacità della teologia di incarnare il mistero salvifico di Cristo, di permetterne il riconoscimento in segni e simboli e quindi di esercitare il suo impatto sulla vita del mondo.

Il contesto storico cambia, ma le questioni di significato e la chiamata alla salvezza rimangono stabili. Il rapporto con le scienze umane (di cui la teologia ha urgente bisogno) può supportare la riflessione e la celebrazione, aumentandone l'efficacia.

---

* Direttore dell'Istituto di Scienze Religiose delle Marche *Redemptoris Mater*. Docente di Pedagogia generale presso l'Istituto Teologico Marchigiano (Ancona).

Premessa

Le provocazioni della relazione del Prof. Della Pietra hanno stimolato il confronto del gruppo di studio soprattutto sulla relazione tra il Sacramento, sia nella sua elaborazione teologica che nella sua celebrazione rituale, con le esigenze e i bisogni delle donne e degli uomini di questo tempo e della cultura a cui riferiscono le Comunità che lo vivono. Una tensione tra il cuore del Sacramento, il suo significato profondo, le modalità (parole e segni) con cui viene trasmesso e comunicato il significato, la realtà e la vita di chi lo celebra e a cui viene conferito, perché possa essere effettivamente efficace, capace di comunicare la salvezza che Dio dona.

La perdita di attenzione alla tensione tra questi elementi rischia di rendere magari valida, ma inefficace e con una caduta di senso la celebrazione del Sacramento ed allo stesso tempo spostare l'attenzione di donne e uomini su altri riti, su altri percorsi ritenuti salvifici, capaci di un maggiore impatto emotivo e quindi ritenuti più attraenti dalle attuali generazioni.

Dogmatica e rito

Una questione determinante sorta nella discussione del gruppo è quella del rapporto tra dogmatica (nello specifico la Cristologia) e il rito celebrato. Una relazione che ha l'esigenza di tornare significativa perché l'attenzione sbilanciata sul versante del rito (visto anche che la cultura attuale amplifica la ritualità pur se nella deriva della secolarizzazione) rischia di privare la celebrazione del Sacramento del necessario fondamento cristologico.

D'altra parte questo legame è necessario perché il rito va pensato e celebrato proprio per permettere alla Comunità di fare esperienza di Cristo.

Rito e vita dell'uomo

La questione del rapporto tra rito e bisogni e vita dell'uomo è stata sollevata evidenziando più aspetti.

Si è notato che l'esigenza culturale di riempire di simboli le celebrazioni per permettere ai partecipanti un coinvolgimento più sentito emozionalmente corre il rischio di snaturare il senso profondo del rito stesso. Vengono messe al centro dell'attenzione aspetti che dovrebbero far convergere ed esaltare il centro di ciò che si celebra e che invece tendono ad assumere un ruolo preponderante che spesso mette in ombra il senso della celebrazione; si pensi ai canti (che a volte non accompagnano il rito ma spostano l'attenzione su altri aspetti), ai vari simboli aggiunti artificialmente ma che coprono (quando addirittura non sostituiscono) i simboli propri del Sacramento.

D'altra parte il gruppo è concorde sul fatto che i simboli del rito non parlino più alla gente. In una cultura che ha perso la memoria si è smarrita anche la consapevolezza che il rito ci è stato tramandato, consegnato. E non è ancora risolta la tensione tra l'esigenza di educare al simbolico (non solo i piccoli nei percorsi di Iniziazione Cristiana; è importante che questi percorsi coinvolgano le intere Comunità) e la consapevolezza che i simboli non andrebbero spiegati, perché spiegarli significa prendere atto che non sono in sé più capaci di mediare l'accesso alla realtà significata.

Tra centro e margine

Altra questione sorta nel gruppo è la tensione tra il centro e il margine della vita dell'uomo.

Alcuni interventi hanno sottolineato che ci sono momenti della vita in cui più forte è la domanda di senso (sorgere della vita, sofferenza, matrimonio, morte...) e la consapevolezza della difficoltà che la Chiesa (anche e soprattutto attraverso i Sacramenti) ha di rispondere alle domande che sorgono, in quanto per lungo tempo ha disertato i territori delle soglie esistenziali. La latitanza della Chiesa ha portato le persone a cercare altri canali che sentono maggiormente efficaci per la propria vita.

Tuttavia è anche al centro della vita dell'uomo che va riportata, anche attraverso i Sacramenti, la domanda di senso. La salvezza donata non può essere considerata solo a livello individuale, ma comunitario ed ecclesiale. Il Sacramento pretende di ricollocare Cristo al centro della vita e non solo ai suoi margini, anche là dove l'uomo si distrae dalla domanda di senso e conduce la vita e l'economia verso vie che, pur non riconoscendone l'esigenza, hanno estremo bisogno di conversione e di salvezza. Il recupero della dimensione ecclesiale come luogo dove i Sacramenti vengono celebrati (anche quelli che tendenzialmente sono celebrati fuori dalla vita comunitaria, come la Riconciliazione e l'Unzione, ma spesso anche i Matrimoni vissuti in assemblee che non sono sempre riconoscibili come *ecclesia*) è una condizione indispensabile perché acquistino una maggiore efficacia.

Il rifarsi all'Ordo garantisce la dimensione ecclesiale: il rito non si inventa, ma si riceve. L'eucaristia è quella della Chiesa, non quella che ci si inventa per essere attraenti. Il rito quindi lega in un Ordo che va condiviso e che fa stare dentro la celebrazione della Chiesa.

Semplicità e complessità

Un'ultima questione riguarda la tensione tra semplicità e complessità. Viviamo in una cultura ipercomplessa, che coinvolge chiaramente anche gli studi

teologici e la loro ricaduta nella vita delle Comunità. Eppure sembra necessario cercare elementi di semplicità, uno *zaino leggero*, capace di contenere ciò che è essenziale senza banalizzarlo.

Giovanni Varagona
c/o ISSR Marche
via Monte D'Ago 87
60127 ANCONA
direttore@issrmarche.it

Parole chiave

Sacramento, rito, antropologia, domande di senso, ecclesialità, cristologia, simbolo.

Keywords

Sacrament, Rite, Anthropology, Questions of Meaning, Ecclesiality, Christology, Symbol.

2° Laboratorio
Approccio teologico pastorale

2nd Workshop
Pastoral Theological Approach

Gian Luca Pelliccioni*

Abstract

The epochal change that involves everyone requires a pastoral conversion of both the theology of the sacraments and the Christian community in its praxis. The workshop, focusing on the binomial *evangelization and sacraments*, highlighted the need to move from a *projectual* mentality to a *processual* one, so that sacramental theology can be elaborated in terms of evangelization and can contribute effectively to ecclesial practice.

* * *

Il cambiamento epocale che coinvolge tutti richiede una conversione pastorale sia della teologia dei sacramenti che della comunità cristiana nella sua prassi. Il laboratorio, focalizzandosi attorno al binomio *evangelizzazione e sacramenti*, ha evidenziato la necessità di passare da una mentalità *progettuale* ad una di tipo *processuale*, perché la teologia sacramentaria sia elaborata in chiave di evangelizzazione e possa contribuire efficacemente alla prassi ecclesiale.

1. **Premessa**

Molta cura è stata posta dall'organizzazione del convegno per il proficuo svolgimento dei gruppi, ritenendoli un luogo prezioso di ascolto e di apertura inter-disciplinare. Ai convegnisti è stato previamente consegnato, tramite e-mail e nella cartellina del convegno, un abstract del contenuto delle relazioni ed alcune domande concordate con i relatori per favorire e valorizzare gli interventi. Dopo aver informato i presenti che la sintesi dei contributi sarebbe stata comunicata dal moderatore il giorno dopo nell'assemblea conclusiva, si

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

è concordato il metodo di lavoro, per il tempo a disposizione di circa un'ora: una prima parte di interventi liberi a partire dalla relazione e/o dalle piste di riflessione indicate sul foglio e una seconda parte di interazione reciproca.

Il contributo teologico offerto dalla relazione dal prof. Asolan ha suscitato notevole interesse tra i partecipanti, sia per la sorprendente convergenza con alcuni dei temi della relazione del prof. Della Pietra sulla valenza del rito in sacramentaria, sia per la prospettiva pastorale che non ha risparmiato l'apertura sulla complessità della situazione attuale della Chiesa e del mondo. Ne è testimonianza il buon numero di iscritti al gruppo di lavoro, vivace e costruttivo, in cui era presente anche il relatore.

2. **Domande, prassi, prospettive**

Tutti gli apporti nello svolgimento del laboratorio si sono coagulati attorno al binomio «evangelizzazione e sacramenti» declinato sia nella teologia sia soprattutto, come è stato evidente nel dialogo di gruppo, nella prassi attuale della Chiesa. I contenuti, in forma anonima e sintetizzati, sono qui riproposti, per una più agile comprensione, secondo la griglia offerta dal sottotitolo del convegno: domande, prassi, prospettive.

2.1. *Domande*

> L'*etsi Deus non daretur* non è più una tesi controversistica, ma un dato acquisito del costume agli inizi del XXI secolo. Si comprende, almeno in via teorica, quanto l'evangelizzazione non si possa dare per avvenuta, e neppure l'inculturazione del vangelo. Dentro a questo contesto che invoca come reazione una nuova tappa dell'evangelizzazione, che posto occupano i sacramenti?[1].

Gli interrogativi, provocati da questo passaggio della relazione, hanno assunto più la forma di una *questio* piuttosto che di una *petitio*. Una prima serie verteva sul «perché» si celebra o si debba celebrare ancora, vista la necessità di una prima evangelizzazione. Soggiaceva la questione della efficacia dei sacramenti talora espressa in maniera lapidaria: le liturgie/sacramenti fanno davvero la Chiesa? I sacramenti sono ancora visti come «contatto» con Dio?

Una seconda serie di interrogativi, avendo come interesse centrale l'efficacia (o meglio la non efficacia) delle celebrazioni, ha messo a fuoco il rapporto tra prassi ecclesiale e teologia. Da un lato si è evidenziato come la vita della

[1] Citazione dalla relazione del Prof. Asolan, non rivista dall'autore, che tematicamente è afferente al confronto avvenuto nel gruppo.

Chiesa provochi la teologia dei sacramenti a ripensarsi, tenuto conto anche delle difficoltà attuali, e ci si è chiesti in che modo questo possa avvenire. Dall'altro lato ci si è interrogati su quale teologia occorra elaborare per l'oggi, sostenendo e orientando così una prassi efficace delle comunità.

2.2. *Prassi*

> Vorrei dar credito a quel filone (non solo sociologico) che interpreta questo nostro contesto con la categoria dell'iper-complessità: per il quale le dinamiche in continua evoluzione nelle quali ci troviamo immersi «necessitano di un approccio interdisciplinare e multidisciplinare, proprio perché sono le continue variabili del sistema a richiederlo», in quanto tali variabili esistono solo in continua evoluzione. Per svolgere il nostro compito necessitiamo dunque di poter osservare e poter trattenere l'insieme, la globalità, le connessioni, le relazioni sistemiche, con un metodo che sfondi e integri le singole specializzazioni[2].

La *parresia* che ha caratterizzato gli interventi, ha permesso di mettere in luce come a tutti i livelli si registri un divario tra la proposta della Chiesa e il vissuto delle persone; si pone un problema di contatto con la realtà che spesso smentisce esistenzialmente le tesi teologico-pastorali. Unanime il consenso sul fatto che a fondamento di una elaborazione teologica debba esserci, come ormai imprescindibile, la presa d'atto di come il mondo sia cambiato e di come la teologia proponga discorsi superati se non risposte inadeguate alle esigenze poste dalla prassi attuale.

Il *focus* che ha attratto lo scambio nel laboratorio è stata la situazione delle comunità concrete: esse, di fatto, non sono «attrezzate» per l'evangelizzazione, avendo dovuto fin qui «amministrare» l'esistente! Dunque che ruolo avrebbero le comunità nell'evangelizzazione e nei sacramenti? In un quadro come quello attuale, ben messo in evidenza sia dalla relazione sia dagli interventi, emerge il rischio molto alto di vivere un cristianesimo senza Cristo; si è fatto presente, in questa direzione, come mentalità e prassi New age siano realtà talmente presenti e invasive che non di rado disorientano i credenti. A volte i pastori stessi sono in difficoltà; è in parte un problema derivante dalla formazione al ministero che nel suo progetto non tiene conto dell'edificazione della comunità.

Si è fatta strada nel dibattito l'opinione secondo cui una pastorale che assorba tutte le dimensioni dell'esperienza umana e sociale non funzioni più, e si è ribadito come i sacramenti non facciano presa sulle persone anche a causa di un linguaggio «che non parla». Nelle comunità si fatica a coinvolgere

---

[2] *Idem*.

altre persone oltre quelle già impegnate, registrando un costante abbandono di alcuni e una resistenza al cambiamento di altri (ad es. nella catechesi). Nelle celebrazioni in cui è alta la percentuale di coloro che non partecipano alla vita ecclesiale (quali ad es.: esequie e matrimoni) e che potrebbe essere una occasione di testimonianza evangelizzante, di fatto le persone della comunità non sono presenti.

Si è inoltre evidenziato come ci siano anche tanti «germogli di speranza»: uno su tutti la testimonianza recente che giunge dalla Chiesa Francese di 17000 neofiti e altrettanti catecumeni. Questo, come altri esempi di buone prassi, interpellano la teologia indicando una possibile direzione da intraprendere e invitano alla fiducia nello Spirito Santo.

2.3. *Prospettive*

> Non possiamo non pensare a *Veritatis Gaudium* e alle prospettive lì tracciate dal papa Francesco – e ancor più quelle delineate nel *Motu Proprio Ad Theologiam tuendam* dedicato agli statuti della Pontificia Accademia di Teologia, a proposito della contestualità/pastoralità di tutta la teologia – che trovano entro questa cornice una nuova luce, e che risulta particolarmente illuminante per la *conversione pastorale* alla quale egli ha chiamato tutta la Chiesa, la quale mi pare individuare e documentare quale sia il cambiamento pastorale necessario per poter evangelizzare dentro a questo cambio d'epoca che il Signore ci chiama a vivere. Conversione magistralmente presentata in *Evangelii Gaudium*, più volte citata da papa Leone come riferimento imprescindibile per l'agire della Chiesa di questo nostro tempo. Potremmo qui fissare già un primo compito che interpella la teologia sacramentale non meno che tutte le altre discipline teologiche: ovvero la necessità di uno sviluppo critico dell'interdisciplinarietà come metodo teorico-interpretativo della iper-complessità, all'interno del quale anche la teologia possa rielaborare se stessa e il suo compito di intelligenza della fede, tanto dogmatica che pratica[3].

Si è ribadito nel confronto come sia decisiva l'evangelizzazione, per la quale occorre una conversione pastorale, che ha da essere alla base non solo della prassi ma anche della teologia. L'evangelizzazione, per essere efficace, deve tener conto del contesto di iper-complessità in cui viviamo e chiede ai teologi e alle comunità di passare da una mentalità «progettuale» ad una «processuale». Il primo passo da compiere in questa direzione consiste nell'arrendersi all'evidenza delle istanze del reale presenti nelle difficoltà sperimentate e rimanere in questa complessità includendo e accogliendo la contraddittorietà dell'esperienza.

---

[3] *Idem*.

Il dialogo seguito agli interventi ha permesso di precisare tre principali caratteristiche che la pastorale ecclesiale dovrebbe assumere.

Una pastorale che evangelizza deve aver chiaro e proporre lo specifico del cristiano e la fiducia nel rito (linguaggio sacramentale), perché la sensibilità simbolica è ancora presente nelle persone e diviene così una opportunità pastorale di prim'ordine (il silenzio ha un impatto maggiore dei dibattiti!).

Una pastorale che evangelizza ha da proporre e sostenere la fede come cammino di umanizzazione. Nei decenni passati si è fatta una pastorale del «non devi fare», ora occorre una pastorale del «cosa devi fare». In questo senso i sacramenti si configurano come «luogo inclusivo dell'umano»: da un lato sono una risposta al bisogno e dall'altro lo contengono e ne sono portatori.

Una pastorale che evangelizza ha da lavorare sull'edificazione della comunità, perché ci sia un luogo, concreto e accessibile, dove si vive la realtà della preghiera e si permette una esperienza di incontro anche a chi è «distante». Sono decisivi in questo contesto la cura della liturgia nei suoi linguaggi e adulti laici formati a questo scopo.

Il gruppo di lavoro, infine, condivide che l'istanza della teologia pastorale (e della pastorale) debba provocare ad un ripensamento di se stessa la teologia sacramentaria. In questo senso si può definire un «cantiere aperto» la prospettiva di elaborazione di una teologia sacramentaria e dei suoi compiti che non può però prescindere da due acquisizioni fondamentali:

- interpretare il sacramento nel contatto con la vita; occorre «umanizzare» la teologia, intercettando le istanze dell'oggi perché ci sia una accoglienza e una valorizzazione dell'esperienza.
- interpretare il sacramento in quanto celebrazione; le acquisizioni dell'«opzione liturgico-rituale» in sacramentaria sono un punto di «non-ritorno».

La sfida è quella di ripensare una teologia dei sacramenti in chiave pastorale in rapporto all'evangelizzazione; sfida che chiede di integrare dimensioni trascurate (la vita, la celebrazione, etc..) ma anche una critica della prassi ecclesiale. La teologia infatti deve essere «contestuale» ma anche coraggiosamente «contestante».

Gian Luca Pelliccioni
Via Monte Nerone, 6
63100 ASCOLI PICENO
dongian.luca@libero.it

Parole chiave

Evangelizzazione, conversione pastorale, sacramenti, teologia sacramentaria, interdisciplinarietà, prassi ecclesiale.

Keywords

Evangelization, Pastoral Conversion, Sacraments, Sacramental Theology, Interdisciplinarity, Ecclesial Praxis.

3° Laboratorio
Approccio teologico liturgico

3rd Workshop
Liturgical Theological Approach

Giovanni Frausini*

Abstract

The Church's mission to proclaim the Kingdom demands particular attention to the relationship between sacraments and liturgy. Only a liturgy that is a true experience of the Mystery (attentive to mystagogy) will inspire believers to worship and, at the same time, will be a valuable guide for sacramental theology: it will thus be able to understand and present sacramentality and the sacraments in a way that speaks to today's world.

* * *

Il momento che la Chiesa vive nella sua missione di annuncio del Regno richiede una particolare attenzione al rapporto sacramentaria-liturgia. Solo una liturgia che sia vera esperienza del *Mistero* (attenta alla *mistagogia*) saprà suscitare l'*atto di culto* dei credenti e contemporaneamente sarà una indicazione preziosa per la teologia sacramentaria: potrà così comprendere e proporre la sacramentalità e i sacramenti in modo tale da parlare al mondo odierno.

Data la particolare relazione che esiste tra liturgia e sacramentaria (i sacramenti si danno nella forma del rito celebrato), il dialogo si è svolto non solo affrontando le questioni proposte dal relatore nella sua relazione e nella scheda introduttiva, ma spaziando dalla riflessione teologica alla pratica pastorale.

Proprio per questo la prima considerazione emersa riguarda la evidente discrepanza tra ciò che ci attenderemmo dal rito e ciò che effettivamente accade: il sacramento è inefficace? Perché al dono (sacramento) non segue la vita credente (atto di culto)?

---

* Docente di Teologia sacramentaria presso l'Istituto Teologico Marchigiano (Ancona).

1. **La formazione liturgica**

Da docenti di sacramentaria e liturgia ci si è interrogati sulla necessità che le comunità e i vari ministeri che la servono possano imparare a celebrare. Si tratta, infatti, non solo di garantire la validità dei sacramenti, ma di permettere alla *Comunità celebrante* l'esperienza del *mistero* e quindi il conseguente *atto di culto*. Occorre cioè una adeguata formazione liturgico-sacramentale di tutta la Comunità, di chi la presiede e di tutti i diversi ministeri al servizio della celebrazione. Non a caso, si è evidenziato, papa Francesco ha regalato alla Chiesa la *Lettera apostolica "Desiderio desideravi" sulla formazione liturgica del Popolo di Dio.*

A conferma di questa necessità si è parlato della difficoltà che esiste a comprendere i linguaggi della liturgia, sia i verbali che i non verbali. Parole come *sacrificio, salvezza* ecc. sono ormai *malate,* alcuni gesti e riti sono incomprensibili: si crea così una distanza tra ciò che intende la teologia e ciò che intendono le comunità con quei *riti e preghiere*.

2. **La dimensione antropologica della liturgia**

Anche la dimensione antropologica è stata oggetto di dialogo ed approfondimento. Una liturgia che non tenga conto di questa dimensione non favorirà il legame sacramento-atto di culto. Si è constatata la scarsa attenzione a questo tema sia per quello che riguarda la dimensione rituale (basti pensare alla disattesa ricerca di un pane per l'eucaristia che non sia lontano parente del pane delle nostre tavole, il modo di ungere, il saluto ecc.) sia nel linguaggio, spesso lontano dalla cultura contemporanea. I luoghi destinati alla celebrazione dei sacramenti spesso sembrano non considerati nella riflessione teologica, come pure la dimensione relazionale che all'opposto è stata spesso riproposta anche dal magistero. Affermava Benedetto XVI: «Il Sacramento non è mai soltanto un atto rituale, ma l'atto rituale e sacramentale è il condensamento di un contesto umano nel quale si muove il sacerdote, il parroco»[1].

3. **Tutta la *lex orandi***

Occorre inoltre considerare che della *lex orandi* non vanno presi in esame esclusivamente i testi eucologici ma anche la ritualità, il tempo con i suoi ritmi, l'arte ecc. Questa difficoltà è il riflesso della *irrilevanza rituale* di cui ancora soffrono le nostre liturgie nelle quali la pluralità dei linguaggi propria di ogni rito viene sostituita da quella *verbosità* che caratterizza spesso le nostre celebrazioni.

---

[1] Benedetto XVI, *Discorso*, (24 luglio 2007).

Si è rinnovata la serena convinzione che la celebrazione, con i suoi molteplici linguaggi, sia la via da seguire per lo studio del sacramento e giungere così alla teologia sistematica: si conosce celebrando. Si crea così una c*ircolarità* tra rito-studio-rito. L'attenzione *mistagogica* della Comunità, e soprattutto dei ministri, renderà possibile tale percorso teologico.

4. **Dalla *lex orandi* alla *lex credendi***

La sacramentaria può contribuire in modo significativo alla dogmatica nelle sue diverse specializzazioni (trinitaria, cristologia, ecclesiologia ecc.). Tenendo conto che anche nel NT possiamo riconoscere questa attenzione. Basti vedere ad esempio la centralità degl'inni cristologici che non possono essere altro che espressione della prima comunità che celebra l'eucaristia ed anche il rito del battesimo dove per la sua comprensione lo stesso Paolo parla dell'immersione per descriverne teologicamente il significato.

La mistagogia può far crescere nella *transdisciplinarietà* per imparare ad usare linguaggi non rigorosamente teologici ma comprensibili nel nostro contesto.

Si è anche constatato che ancora la celebrazione liturgica, incontro tra sacramentaria e liturgia celebrata con *attenzione mistagogica*, solo in alcune docenze viene considerata la via maestra (*theologia prima*) della sacramentaria. In questo è decisiva la *concordia* tra i diversi docenti intorno alla prospettiva mistagogica.

Va segnalata la carenza di manuali che abbiano nella liturgia celebrata (*lex orandi*) il punto di partenza della sacramentaria per poi svilupparsi in una visione sintetica (sistematica).

La *mistagogia* può proporre una teologia *sapienziale* che cioè possa coinvolgere tutta la persona del cristiano, spirito anima e corpo: sarà allora possibile far maturare non solo la comprensione intellettuale dei sacramenti e della vita cristiana ma anche la dimensione esistenziale. Verrà così custodito quel legame tra liturgia e vita che sembra essere uno dei problemi oggi più evidenti.

5. **Verso una nuova mistagogia**

In conclusione due sono state le evidenze emerse: la prima riguarda una *nuova mistagogia* nel contesto culturale e liturgico attuale, ben diverso da quello dei Padri, che sappia condurre alla conoscenza del *mistero*. La seconda, la necessità di colmare la carenza, quasi totale, di manuali che abbiano questa prospettiva (dalla *lex orandi* alla *lex credendi* per una *lex vivendi*) senza dei quali è difficile per gli studenti l'approfondimento.

Giovanni Frausini
Via Dini, 1a
61032 FANO
frausinigiovanni@gmail.com

Parole chiave

Nuova mistagogia, formazione, *Theologia prima*.

Key Words

New Mystagogy, Formation, *Theologia prima*.

4° Laboratorio
Approccio Ecclesiologico

4th Workshop
Ecclesiological Approach

Mario Florio*

Abstract

In the Fourth workshop, the dialogue among participants focused on Professor Daniela Del Gaudio's ecclesiological paper. The interventions, in light of the conference theme, *Where is the Sacramental Theology Going?*, offered a series of reflections that, leaving aside the theological theme of the sacramental nature of the Church and its rites, highlighted certain pastoral and liturgical practices. This led to a discussion of the linguistic, semantic, and pragmatic prerequisites that make it relevant to present and understand the Church as a sacrament and its rites as sacraments today, in a secularized world.

* * *

Nel Quarto laboratorio il dialogo tra i partecipanti è stato dedicato alla relazione in chiave ecclesiologica della Prof.ssa Daniela Del Gaudio. Gli interventi, alla luce tema del Convegno, *Dove va la teologia sacramentaria?*, hanno offerto una serie di riflessioni che, lasciando sullo sfondo il tema teologico della natura sacramentale della Chiesa e dei suoi riti, hanno posto in evidenza alcune prassi pastorali e liturgiche per arrivare a chiedersi quali siano i pre-requisiti linguistici, semantici e pragmatici che possono rendere pertinente presentare e comprendere oggi, in un mondo secolarizzato, la Chiesa come sacramento e i suoi riti come sacramenti.

1. **Premessa**

Nel dialogo tra i partecipanti siamo stati orientati dalle domande proposte, tenendo presente la griglia di base dei lavori del Convegno (*Domande, prassi e prospettive*).

---

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

Riprendiamo per esteso le domande proposte dalla Prof.ssa Daniela Del Gaudio:

1. In che modo viene intesa oggi la sacramentalità della Chiesa? Come possiamo far emergere le sue dimensioni metempirica e fenomenologica?
2. Come le nostre celebrazioni manifestano a livello ontologico e relazionale la natura della Chiesa come via alla filiazione divina e alla fraternità universale?
3. Qual è la coscienza del sacerdozio comune nelle nostre comunità ecclesiali? Cosa possiamo fare per migliorarla?
4. Qual è il cammino di formazione ai sacramenti e il legame fra i sacramenti dell'iniziazione cristiana nella prassi liturgica e pastorale delle nostre parrocchie? Quali i problemi emergenti e le sfide per il futuro?

2. **Chiesa, sacramentalità e sacramenti: teologia e prassi a confronto**

Nella sintesi che viene proposta di seguito non vengono ripresi i singoli interventi[1] ma i temi e le questioni emerse.

- Per dire la sacramentalità, nozione introdotta in modo più esplicito dalla quarta relazione, occorre un'attenzione alla natura del simbolo e alle sue diverse comprensioni.
  Il simbolo rinvia alla categoria biblica e liturgica di Mistero.
  Andrebbe ripreso il testo di LG § 8 in tutta la sua integralità. Il riferimento alla "non debole analogia" apre la riflessione nella direzione della natura sacramentale della Chiesa non solo per il suo versante di trasparenza/manifestazione del Mistero ma anche per quello di opacità rispetto allo stesso Mistero.
  Altra prospettiva, emersa, in risonanza alla relazione, è stata quella di taglio ontologico-relazionale.
- L'approccio ai sacramenti, categoria sulla quale ci si è soffermati maggiormente, richiede un cammino di formazione da individuare nel più globale cammino di formazione alla vita cristiana. I sacramenti non sono "a casa" solo nella liturgia ma nella vita cristiana globalmente considerata.
- Il sacerdozio comune dei fedeli battezzati non risulta essere coscientizzato in modo diffuso nel popolo di Dio, a causa di una permanente scarsa coscienza del battesimo e della vocazione che ne deriva.
  Questo dato è rilevabile anche a partire dal cammino sinodale in corso.
  Il battesimo va poi colto nell'unità della iniziazione cristiana, insieme alla confermazione e all'eucaristia.

[1] I partecipanti al Quarto laboratorio sono stati undici tra Docenti di discipline teologiche e altre discipline.

Un elemento importante per una visione sacramentale della Chiesa è la promozione della coscienza del fedele laico come soggetto dotato di carismi nel popolo di Dio.
Attenzione a non istituzionalizzare i ministeri: non sempre ne hanno bisogno.

- Sono state presentate diverse prassi pastorali legate al mondo giovanile e dei ragazzi per una iniziazione al linguaggio simbolico, anche a partire dallo sguardo sui diversi tipi di architettura delle chiese. Come percepire l'apertura all'infinito quando i segni non ne sono all'altezza?
  La diffusa prassi liturgica in atto nelle comunità parrocchiali non sembra favorire una presa di coscienza dell'essere Chiesa. Questa consapevolezza si attiva invece nelle celebrazioni liturgiche di gruppi e movimenti e anche nelle celebrazioni di pellegrinaggi o analoghe esperienze (si è fatto riferimento alle celebrazioni del Giubileo dei giovani).
  Tra il progetto pensato in ordine alla vita della Chiesa e la situazione reale sembra esistere una sorta di patologia bipolare.
- È stato inoltre rilevato il perdurare del clericalismo che colloca i sacramenti in uno spazio di potere. Ne risente anche un'adeguata comprensione delle diverse ministerialità.
  Lo sguardo cambia quando ci si trova in comunità multietniche.
  Va promossa la logica della corresponsabilità che può essere favorita anche da nuove prassi che come tali possono cambiare le visioni del sacramento e della Chiesa.
  Spesso sembra carente o poco evidente la soggettualità della comunità cristiana.
- Sul piano teorico è stata problematizzato l'uso della categoria di sacrificio, facilmente strumentalizzabile in chiave clericale.
  Il lessico amartiocentrico e sacrificale dell'attuale eucologia del Rito romano non sembra favorire la percezione dei sacramenti o di altre azioni liturgiche – si è fatto riferimento alle esequie – come celebrazioni salvifiche.
- La vita cristiana andrebbe ricondotta alla sua essenzialità e semplicità pur in presenza della complessità delle situazioni. Spesso si registra un'ipertrofia di riflessione concettuale che complica inutilmente le cose. Manca poi un serio rapporto con le culture contemporanee e i suoi linguaggi (ad es. l'arte), un dialogo fecondo che possa permettere la liberazione dei sacramenti da un mondo troppo autoreferenziale.

3. **Alcune prospettive e questioni aperte**

Gli interventi dei partecipanti al Laboratorio, orientati dalle domande proposte in allegato alla quarta ed ultima relazione della seconda sessione del

Convegno dedicata all'approccio ecclesiologico, hanno toccato in più di un'occasione la descrizione delle prassi sacramentale in atto, sia sul piano pastorale che liturgico. Ne è risultata una lettura plurale con l'annotazione di tutta una costellazione di problematiche che attraversano ormai da vari decenni il vissuto ecclesiale. Il versante della riflessione sulla natura sacramentale della Chiesa e sulla sacramentalità come categoria teologica è rimasto piuttosto implicito, come in ombra, anche se avrebbe meritato una più adeguata attenzione proprio in ragione delle domande aperte a partire dalla stessa prassi.

Fatta questa breve premessa si possono annotare in sequenza alcune istanze fondamentali emerse nel dibattito.

1. La costatazione, a più voci, di una diffusa frammentarietà della vita cristiana, a cominciare dalla stessa prassi di iniziazione cristiana quale "mancata" porta d'ingresso nella vita della Chiesa, popolo di Dio e Corpo di Cristo.
   L'accento pastorale rimane puerocentrico e non dà luogo nel suo insieme all'avvio di percorsi per una fede allo stesso tempo personalizzata e comunitaria. Il deficit di coscienza ecclesiale nelle prassi in atto è stato oggetto di ripetuti studi ed analisi, anche al Sinodo della Chiesa Cattolica in Italia. Il modello di iniziazione cristiana in atto non sembra essere all'altezza di un'adeguata coscientizzazione dell'appartenenza ecclesiale che si vorrebbe proporre. Questo deficit ricade sia sulla comprensione del singolo sacramento, sia sull'eventuale comprensione della Chiesa come sacramento della presenza e azione di Cristo e dello Spirito Santo nel mondo e per il mondo. I sacramenti sono vissuti in forma episodica e ritualistica, senza arrivare a costituire la vera ossatura portante della vita credente. Da qui la domanda: si può di fatto pensare di essere cristiani anche senza sacramenti? E ancora: sarebbe sufficiente un rapporto tra vangelo e vita modulato su una proposta etica sganciata dall'ordito sacramentale?

2. Sul piano teologico si rileva una certa afasia nel (ri)dire la sacramentalità della Chiesa. Spesso tale categoria viene ritenuta essere retaggio di una visione sacrale e non genuinamente evangelica, con l'aggravante di essere contaminata da una concezione ecclesiale piramidale e clericocentrica, strutturata su modelli sociali di tipo patriarcale. La "sacramentalità" della Chiesa sarebbe relativa ad un certo modello di cristianità ormai in via di superamento, anche alla luce e in virtù dei processi sinodali in corso. Si sono affacciate in questo contesto le questioni aperte nel dibattito ecclesiale ed ecclesiologico contemporaneo relative ai ministeri (ordinati e non) e all'esercizio del potere nella Chiesa. Come valorizzare la ripresa in chiave teologica della Chiesa come sacramento alla luce di alcuni testi fondamentali del Concilio Vaticano II (a comin-

ciare da LG § 1) e degli sviluppi ecclesiologici posti-conciliari? Quali attenzioni ermeneutiche occorre tenere presenti nella considerazione della Chiesa come sacramento alla luce del dialogo ecumenico sviluppatosi nel post-concilio?

3. È stato sottolineato da più interventi come un prerequisito fondamentale per la pertinenza del linguaggio sacramentale nella liturgia e nella pastorale si debba trovare nella possibilità di essere (ri)educati ad un approccio simbolico al reale, richiamando in questo contesto anche alcuni passaggi della Lettera Apostolica di Papa Francesco *Desiderio desideravi* (cf. §§ 42-47). In questa prospettiva una spiccata rilevanza andrebbe riservata al codice estetico dell'arte cristiana e più ampiamente al dialogo con le diverse correnti dell'arte e della letteratura contemporanee. Se non si è alfabetizzati già a partire dal piano estetico a cogliere la natura della realtà come segno di altro (del trascendente? del Mistero?), come sarà possibile veicolare una concezione sacramentale del mistero di Cristo e della Chiesa? Cosa dice a questo proposito l'aspetto estetico di tanti edifici di culto (si pensi a tante chiese parrocchiali) costruiti nel post-concilio con criteri troppo funzionali e poco aperti alla cura della bellezza? In ultimo: in un mondo fortemente secolarizzato e scristianizzato come proporre il codice sacramentale come pertinente e significativo per la vita ordi.

Mario Florio
Via Lubjana, 2
61122 PESARO
meteoflor@tin.it

Parole chiave

Chiesa, sacramento, sacramenti, liturgia, prassi pastorale, linguaggi, estetica, simbolo, secolarizzazione.

Keywords

Church, Sacrament, Sacraments, Liturgy, Pastoral Practice, Languages, Aesthetics, Symbol, Secularization.

Orientamenti e prospettive

Mario Florio – Giovanni Frausini*

Premessa

Con le relazioni che hanno scandito i lavori la domanda di fondo del Convegno ha come bussato a quattro porte per cercare una risposta: l'approccio antropologico (Prof. Della Pietra), l'approccio teologico pastorale (Prof. Asolan), l'approccio teologico liturgico (Prof. Tomatis) ed infine l'approccio ecclesiologico (Prof.ssa Del Gaudio). Altre porte potevano essere aperte? Pensiamo ad esempio a quella cristologica, a quella pneumatologica e alla storia della Chiesa. La sequenza potrebbe ampliarsi ulteriormente. Il valore metodologico dei laboratori, proprio per la presenza di docenti con diverse competenze disciplinari, è stato anche quello di consentire l'allargamento della ricerca ad altre prospettive[1].

Proviamo dunque a presentare non tanto delle "conclusioni" quanto alcuni orientamenti e prospettive che ci sembrano essere emersi alla luce dei lavori complessivi che hanno caratterizzato questo Convegno a carattere nazionale a partire dalla domanda di fondo *Dove va la Teologia sacramentaria?* con un'attenzione particolare alle tre direzioni indicate nel sottotitolo: *Domande, prassi e prospettive.*

Intorno al *mondo del sacramento*: criticità e domande

La celebrazione del Convegno è stata un'occasione propizia, un vero *kairòs*, per rimeditare anche alla luce delle quattro relazioni e del dialogo nei laboratori alcuni testi che hanno segnato il percorso ormai trentennale della Licenza in Teologia sacramentaria presso l'Istituto Teologico Marchigiano di Ancona (aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense). Un primo dato da ricordare è rappresentato dalla scelta di condividere tra i docenti

---

* Docente stabile di Teologia dogmatica (M. Florio) e Docente emerito di Teologia sacramentaria (G. Frausini) presso l'Istituto Teologico Marchigiano (Ancona), Coordinatori del Convegno.

[1] Per un primo resoconto dei lavori del Convegno, cf. G. L. Pelliccioni, *Verso una pastoralità della Teologia sacramentaria in chiave di evangelizzazione? Docenti da tutta Italia a confronto tra antropologia, pastorale, liturgia ed ecclesiologia nel contesto contemporaneo di iper-complessità*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» XXXIV n. 64 (2025)2, pp. 217-220.

coinvolti nella preparazione del Convegno la lettura di alcuni testi comuni, tra questi il già menzionato saggio del 1974 del teologo milanese Giuseppe Colombo e gli Atti del solenne atto accademico con cui si dava ufficialmente inizio (14 dicembre 1995) alla Licenza di specializzazione in Teologia sacramentaria[2]. In particolare la memoria va alla relazione tenuta in quel contesto dal Prof. Duilio Bonifazi[3], relazione che abbiamo avuto modo non solo di rileggere nella fase preparatoria ma anche di distribuire in copia ai partecipanti al Convegno per avere più chiaro il quadro specifico della proposta originaria del tipo di studi in Teologia sacramentaria della sede anconetana. Proprio nella sessione conclusiva del Convegno sono stati ripresi alcuni passaggi che ci sembra opportuno riproporre.

> *La specializzazione assume la "Sacramentalità" in quanto dimensione di tutta l'economia della salvezza e della missione della Chiesa come Chiesa.* La ricerca teologica della specializzazione perciò verte su due versanti, intrinsecamente connessi, cui intende dare eguale rilevanza:
> a) *La sacramentalità nella sua dimensione specifica settiforme*, quale è vissuta e intesa dalla prassi liturgica sacramentale della Chiesa Cattolica, in dialogo con le altre Confessioni cristiane, nella centralità del Mistero eucaristico e nell'articolazione della ministerialità ecclesiale.
> b) *La sacramentalità in quanto dimensione trascendentale e fondante dell'economia della salvezza, del Mistero di Cristo, della missione della Chiesa,* che in ultimo, si rapporta al *"fenomeno sacramentale"* come *"fenomeno umano"* e come *"fenomeno religioso"*. Evidenziato dalla storia religiosa dell'umanità[4].

Nella sua apparente schematicità questa proposta fondativa restituisce il senso e il metodo di un itinerario che poi con gli anni è stato oggetto di integrazioni e revisioni, soprattutto sul piano del metodo in Teologia sacramentaria[5].

---

[2] Per i riferimenti bibliografici, cf. Introduzione (note 1 e 5).

[3] Cf. D. Bonifazi, *Specificità e struttura della specializzazione in Teologia sacramentaria dell'Istituto Teologico Marchigiano*, in «Quaderni di Scienze Religiose» V n. 5 (1996), pp. 33-37.

[4] *Ibid*., p. 33.

[5] Sulla questione metodologica del rapporto tra dogmatica e liturgia nella trattazione dei sacramenti, per alcune prime osservazioni critiche nel contesto della proposta anconetana della Licenza in Teologia sacramentaria, cf. D. Bonifazi, *Dieci anni di licenza in Teologia sacramentaria nell'Istituto Teologico Marchigiano*, in «Quaderni di Scienze Religiose» XV n. 25 (2006), p. 153 (punto 4). Il dibattito sulla questione metodologica si è sviluppato in modo più organico con il primo Seminario specialistico di Teologia sacramentaria promosso dall'ITM (30 giugno – 1 luglio 2006) i cui Atti sono stati pubblicati, cf. F. Giacchetta (a cura di), *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del metodo in teologia sacramentaria*, Presentazione di Francesco Giacchetta, Collana *GestisVerbisque* 2, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2008. La riflessione è poi proseguita con alcuni incontri seminariali di dialogo e confronto tra alcuni docenti dell'ITM e con un Seminario annuale per gli studenti della Licenza sulle diverse metodologie in Teologia sacramentaria. Da questa ricerca e da questo confronto sono scaturiti alcuni studi che sono stati raccolti e pubblicati, cf. F. Giacchetta (a cura di),

In particolare, grazie all'apporto di altri docenti e studiosi *in re sacramentaria* dell'Istituto Teologico Marchigiano, in dialogo anche con colleghi e specialisti di altre Facoltà teologiche presenti in Italia, si è andati verso l'acquisizione di un rapporto più organico tra teologia sistematica e teologia liturgica proprio in merito alla realtà del sacramento a partire dalla sua celebrazione nella vita della Chiesa[6]. Questa maturazione, ancora in corso, si è svolta all'interno di un dialogo critico e talvolta dialettico tra i docenti della stessa sede anconetana[7]. Ora quanto ci sembra di poter affermare, anche alla luce di questo ultimo Convegno e di alcuni interventi emersi proprio nella fase conclusiva, è la constatazione di una certa dimenticanza della *sacramentalità* come categoria teologica sia fondativa che ermeneutica della realtà sacramentale, ivi compresa la sua peculiare e originaria natura liturgica. Il teologo Eliseo Ruffini su questo tema ha scritto a suo tempo pagine davvero dense e, a nostro avviso, pertinenti anche per il tema di questo Convegno[8]. Ne riprendiamo un passaggio che ci sembra utile per mettere a fuoco le ragioni di quella dimenticanza a cui si è appena accennato e nello stesso tempo rilanciare una uscita dalla stessa in vista di nuovi sviluppi in grado di articolare l'approccio dogmatico con quello liturgico e viceversa.

> Quando la teologia contemporanea introduce il discorso sulla sacramentalità e cerca di farne categoria a vasto raggio che comprenda non solo i «sette», ma i maggiori eventi della storia della salvezza (Parola, Cristo, chiesa) e, addirittura la stessa economia salvifica, si imbatte quasi fatalmente in due obiezioni. La prima, già ampiamente ricordata in precedenza, è quella che vede in questa dilatazione della nozione di sacramento una sorta di *petitio principii* che inficia tutta l'operazione; la seconda è quella che dichiara non biblica la stessa nozione di sacramento. Tutte e due queste obiezioni nascono da un equivoco: quello di ritenere che la nozione di sacramentalità, a cui la teologia più recen-

---

Teologia sacramentaria. Una questione di metodo. Studi seminariali dell'Istituto Teologico Marchigiano, Collana *GestisVerbisque* 14, Presentazione di Mario Florio, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2015, con contributi di D. Cogoni, V. De Marco, G. Frausini, F. Giacchetta, P. Maranesi e F. Nasini.

[6] Per la posizione di G. Colombo su questo nodo metodologico, si veda la sua *Prefazione* a: A. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Biblioteca di Scienze Religiose 151, Ed. LAS, Roma 1999, p. 5. 7-8. Per il proseguimento del dibattito in chiave critica, si veda: A. Grillo, *Battesimo, esperienza di fede. Riflessione sull'insegnamento della «iniziazione cristiana» in alcuni sviluppi della teologia attuale*, in C. Scordato – P. Sorci, *L'insegnamento della sacramentaria,* in Associazione Teologica Italiana, *Il sacramento della fede. Riflessione teologica sul Battesimo in Italia*, a cura di M. Aliotta, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, pp. 185-199. Per ulteriori sviluppi del dibattito sulla questione, anche alla luce del Convegno nazionale sul tema *Come sta la Teologia sacramentaria?* (Ancona, 4-5 settembre 2023), si vedano gli Atti pubblicati nel n. 61 della Rivista «Sacramentaria & Scienze Religiose», in particolare: M. Florio, *Alcuni appunti per proseguire il dialogo*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» XXXIII n. 61 (2024)1, pp. 127-132.

[7] Si veda sopra la nota 5.

[8] Cf. E. Ruffini – E. Lodi, *«Mysterion» e «Sacramentum». La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi*, EDB, Bologna, pp. 15-204.

> te si rifà, sia quella elaborata dalla riflessione scolastica. In realtà si tratta di una nozione che vuol essere quella delle prime origini: strettamente connessa con la nozione di mistero-evento, si propone di esprimere più globalmente il rapporto trascendenza-storia che si realizza non solo nei «sette», ma in tutta la vicenda salvifica. Ma questa istanza postula una pur breve illustrazione[9].

Ci sembra di poter dire che tale considerazione chiarificatrice – che restituisce la nozione di *sacramentalità* al suo *proprium* teologico mediante la duplice (ri)acquisizione da una parte del dato biblico con la categoria di storia della salvezza e dall'altra del dato teologico-fondamentale con il rapporto tra storia e trascendenza – trovi una eco e una ripresa anche nella proposta presentata qualche anno dopo dal Prof. Bonifazi ma chieda ancora un'ulteriore passaggio proprio a partire dall'ascolto sia della teologia liturgica come della teologia fondamentale[10]. Dalla prima tale proposta dovrebbe lasciarsi interpellare a partire dalla nozione di *azione liturgica* e di *forma rituale* dell'azione liturgica rilevando così il rapporto strutturale tra evento storico-salvifico e sua ripresentazione sacramentale e dall'altra a partire dalla nozione di *evento* e di *rivelazione* mediante eventi e parole per una comprensione adeguata per l'oggi del rapporto tra storia e trascendenza. I due apporti hanno già trovato a livello della teologia liturgica fondamentale elaborazioni in grado di supportare una feconda prosecuzione della riflessione[11], senza tuttavia relegare l'*orizzonte sacramentale della rivelazione* e la nozione di *sacramentalità* ad un retaggio del passato[12].

Ci sembra che il problema di fondo, tutto tipico della cultura secolarizzata e, a fortiori, anche post-secolare, è in ultimo, e non solo per il *mondo del sacramento*, la problematicità della relazione tra il Dio di Gesù Cristo e la

---

[9] *Ibid.*, 53. Per una riflessione critica sul tema della sacramentalità nel dibattito teologico degli ultimi decenni, cf. A. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi, Prefazione* di G. Colombo, Biblioteca di Scienze Religiose 151, Ed. LAS, Roma 1999, pp. 145-173.

[10] Cf. A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Caro Salutis Cardo Sussidi 9, Edizioni Messaggero-Abbazia di Santa Giustina, Padova 2011², p. 162.

[11] Si veda la relazione del Prof. Paolo Tomatis. Pensiamo inoltre alla linea sviluppata nel contesto dell'Istituto di Liturgia Pastorale *Santa Giustina* di Padova. Tra i saggi più recenti, si veda: S. Bertin, *ACTIO. L'azione rituale crocevia tra Dio e l'uomo*, Presentazione di Loris Della Pietra, CLV-Ed. Liturgiche, Roma – Abbazia Santa Giustina, Padova 2024.

[12] Su questo si veda la relazione della Prof.ssa Daniela Del Gaudio. Sull'orizzonte sacramentale della Rivelazione, si veda: Giovanni Paolo II, Enciclica *Fides et Ratio*, n. 13. La tematica *sacramentalità/sacramento/sacramenti* richiederebbe anche una rilettura ermeneutica in chiave ecumenica, facendo tesoro degli sviluppi che la teologia in questi ultimi decenni ha maturato alla luce dei dialoghi ecumenici multi e bilaterali a cominciare dal *BEM* (1982). Diversi sono stati gli interventi dei partecipanti al Convegno che hanno postulato questa richiesta anche se di fatto l'approccio è rimasto in ombra. Per un contributo sintetico in questa direzione; cf. E. R. Tura, *Il sacramento nel dialogo ecumenico. Un sondaggio*, in Associazione Teologica Italiana, *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, a cura di G. Tangorra e M. Vergottini, Ed. Glossa, Milano 2006, pp. 85-106.

sua possibilità di azione nella storia qui ed ora e dunque nella stessa azione liturgico-sacramentale. Il problema si ripercuote nell'attribuzione della nozione di sacramento in forma analogica anche a Cristo e alla Chiesa. Lo stesso luminoso asserto del primo paragrafo della *Lumen Gentium* che afferma essere la Chiesa in Cristo *come sacramento* (lat: *veluti sacramentum*) risulta essere depotenziato della sua intrinseca portata teologica, se non si dà un'ermeneutica criticamente elaborata e condivisa della nozione di sacramento nella città post-secolare e *iper-complessa*[13]. Si pensi ad esempio a quello che potrebbe significare oggi parlare di «intima unione con Dio» (LG 1) di cui la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento. Non solo che cosa intendeva il testo del Concilio con l'aggettivo "intima" ma quale sia la sua semantica e pragmatica oggi nella relazione tra le persone. In una visione antropologica dualistica centrata sul primato esclusivo dell'anima nel rapporto con il divino, *intimo* starebbe per interiore e la dimensione corporea ne sarebbe fuori? Oppure *intimo* sta per intimità e quindi dice riferimento anche alla corporeità e agli affetti in una visione unitaria della persona? Se si percorresse questa seconda strada, quale contributo ne verrebbe proprio a partire dalla considerazione della forma rituale della celebrazione dei sacramenti e della persona credente chiamata a partecipare alla stessa celebrazione a partire dalla sua unità psicofisica e dalla sua costitutiva differenza sessuale concretamente situata nella storia?

In questo contesto di crisi del pensiero sacramentale sia in chiave cristologica che ecclesiologica, da più parti si è pensato allora di prendere la strada che parte dall'antropologia[14]. Le potenzialità di questa strada, già intrapresa in diversi contesti accademici, sono molteplici e tra queste vi è quella che indaga i temi antropologici della corporeità, del simbolo, e del rito come prossimi o intrinseci al tema del sacramento. Per il momento, anche alla luce del dibattito durante l'ultima sessione del Convegno, i due percorsi, quello teologico dogmatico (con una marcata accentuazione sul primato del dato rivelato e della tradizione) da una parte e quello teologico liturgico (con forte attenzione alla polarità antropologica e alle scienze umane) dall'altra, sembrano percorrere vie parallele e talvolta anche con una velata polemica esplicita o sotto traccia sul versante metodologico.

Alla luce di queste considerazioni si può affermare che il contesto del Convegno anconetano ha rappresentato ancora una volta uno spazio fecondo di dialogo e confronto per la costruzione di una visione comune, tanto da rinnovare la richiesta in vista della proposta didattica per gli studenti del primo ciclo di manuali di sacramentaria "a quattro mani", quelle della teologia dogmatica e quelle della teologia liturgica in sinergia tra loro[15].

---

[13] Su questo si veda la relazione del Prof. Paolo Asolan.

[14] Su questo si veda la relazione del Prof. Loris Della Pietra.

[15] Per un approccio in questa prospettiva al trattato di sacramentaria, limitatamente alla sacramentaria fondamentale, si veda: A. Lameri – R. Nardin, *Sacramentaria fondamentale*, Nuovo Corso di Teologia sistematica 6, Queriniana, Brescia 2020.

Verso una nuova mistagogia. Ipotesi per una prassi?

Alla luce di quanto detto verrebbe voglia di dire che la Teologia sacramentaria è come un figlio sballottato tra due genitori che stanno separandosi o si sono già separati ma ... con gli avvocati.

Perché dogmatica e liturgia, una la riflessione e l'altra l'esperienza della salvezza in Cristo, vivono un rapporto problematico e in qualche caso sembrano in conflitto. La Teologia sacramentaria, in quanto riflessione teologica sulla sacramentalità della Chiesa e i suoi sacramenti, deve spesso barcamenarsi tra loro. Da una parte la liturgia che, anche se il Vaticano II ne ha ritrovato la prospettiva teologica, fa fatica ad essere riconosciuta come fonte teologica (*Theologia prima*); dall'altra la dogmatica che, pur dovendo fare riferimento alla rivelazione (cf. OT 16), non riesce spesso a riconoscerla nell'evento liturgico, fermandosi così al dato biblico, integrandolo magari con il magistero.

La Teologia sacramentaria (e forse tutta la teologia) deve ritrovare nella liturgia la sua fonte primaria, anche se non unica, perché essa è *storia di salvezza in atto*. Ciò che la teologia deve raccontare agli uomini di oggi non è raggiungibile solo nel ricordo di ciò che è accaduto duemila anni fa, ma anche e soprattutto nell'evento liturgico che ci permette di essere contemporanei a quegli avvenimenti e farli essere luce nel nostro oggi. Non a caso l'*Ordo Lectionum Missae* afferma che «ipsa liturgica celebratio, quae verbo Dei apprime innititur atque fulcitur, novus fit eventus et nova ipsum verbum interpretatione ditat atque efficacia» (*OLM* 3). La teologia, parafrasando san Gregorio Magno, «crescit cum celebrante» perché, non solo l'azione liturgica ci mette in contatto diretto e vero con l'evento della salvezza, ma chi celebra mette in relazione l'evento Cristo con ogni vicenda umana, svelandone sempre più il valore salvifico.

Perché questo sia vero, occorre che la liturgia possa essere anche per noi, *per ritus et preces*, l'esperienza di incontro con il Risorto, esperienza del *mistero*. Questo vuol dire *mistagogia*.

La Chiesa ha bisogno di *mistagogia*, la teologia ha bisogno di *mistagogia*. Che la *lex orandi* sia riferimento essenziale per la *lex credendi* non è uno slogan da *sbandierare al bisogno*, ma una necessità per fare teologia.

Infatti la fede si esprime nel rito e il rito rafforza e fortifica la fede (cf. SC 59). Scrivevano i padri sinodali oltre venti anni fa: «Di qui l'esigenza di un itinerario mistagogico da vivere nella comunità e con il suo aiuto e che si fonda su tre elementi essenziali: l'interpretazione dei riti alla luce degli eventi biblici in conformità alla tradizione della Chiesa; la valorizzazione dei segni sacramentali; il significato dei riti in vista dell'impegno cristiano nella vita»[16].

Quello che occorre è imparare a vivere la liturgia come evento di salvezza: la liturgia è un gesto di Cristo, una sua Parola. Ma la Comunità e i suoi ministri

---

[16] Synodus Episcoporum – XI Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi – 2-23 ottobre 2005, *L'Eucaristia: fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa*, Proposizione n. 16).

fanno questa esperienza? Sono consapevoli di questa straordinaria grazia, di questa fonte di conoscenza del *mistero*?

La tradizione dei padri del IV secolo ci ha potuto consegnare solo in parte la loro grande esperienza. I loro scritti raccontano i loro riti e ci trasmettono le loro parole, ma molto di quello che hanno vissuto non ci è dato di conoscere. D'altra parte la cultura è cambiata, l'esperienza umana è cambiata, anche la Chiesa, come aveva promesso Gesù, è cambiata, perché lo Spirito la guida *alla verità tutta intera*.

Occorre avviare una riflessione ed una esperienza per una *nuova mistagogia*. Occorre coinvolgere le nostre comunità, in sinergia con ogni sapere teologico, perché la liturgia prima *si fa* e solo dopo *si dice*.

Occorre una nuova *mistagogia* che sappia accompagnare oggi ogni credente nella liturgia perché possa gridare anche lui, come Maria Maddalena: «"Ho visto il Signore!" e ciò che le aveva detto» (Gv 20,18). Si tratta di ritrovare innanzi tutto il valore antropologico dei *santi segni*, il loro legame con la vita, con l'esperienza umana[17]; poi il loro fondamento biblico, in quella storia che ci permette di interpretare anche la nostra come storia di salvezza. «Si tratta innanzitutto della *interpretazione dei riti alla luce degli eventi salvifici*, in conformità con la tradizione viva della Chiesa» afferma Benedetto XVI nella Esortazione Apostolica post sinodale *Sacramentum caritatis* (n. 64). Gli fa eco papa Francesco che nella Lettera apostolica *Desiderio desideravi* aggiunge la necessità di stupirci «per il fatto che il piano salvifico di Dio ci è stato rivelato nella Pasqua di Gesù (cf. Ef 1,3-14) *la cui efficacia continua a raggiungerci nella celebrazione dei "misteri", ovvero dei sacramenti*» (n. 25).

Poi occorre imparare a celebrare conoscendo anche i libri liturgici e facendoli diventare anch'essi fonte non solo per le eucologie ma anche per le indicazioni rituali, espressione anch'esse di una interpretazione teologica della liturgia.

È evidente che per far rientrare la fonte liturgica nell'insegnamento della teologia sacramentaria sarà indispensabile un profondo rinnovamento degli studi e dei manuali.

Potrebbe essere proprio questa ritrovata unità tra liturgia e teologia un grande soffio dello Spirito per far crescere la fede del Popolo di Dio e far essere i cristiani *pronti sempre a rispondere a chiunque domandi ragione della speranza che è in noi* (cf. 1Pt 3,15).

Un paio di prospettive, anzi tre

Un po' a sorpresa, nel contesto di un dialogo a tutto campo tra i partecipanti durante la sessione conclusiva del Convegno, un giovane docente ha lanciato

---

[17] «La comunione più altamente spirituale con Dio si effettua attraverso la mediazione umanissima del volto dell'altro», L-M. Chauvet, *L'arte del presiedere la liturgia*, Qiqajon, Magnano (BI) 2009, p. 15.

una domanda ai presenti, a modo di provocazione, chiedendo di proporre una formulazione sintetica della nozione di sacramento. Gli interventi in risposta sono stati molteplici ma data l'accertata complessità della questione non si è riusciti a convergere su una sola definizione quanto piuttosto su descrizioni tra loro differenti della stessa e poliedrica realtà del sacramento colta nell'unità articolata di un necessario approccio analogico.

La teologia scolastica e i suoi epigoni ci avevano fatto conoscere un mondo teologico in cui partire dalla definizione di un termine mediante l'*explicatio terminorum* era il punto di partenza a cui poi riferirsi nello svolgimento ordinato delle argomentazioni. Nel contesto attuale sembra essere invece più praticabile la seconda via, ovvero quella di differenti approssimazioni al fenomeno sacramentale che si dà nella celebrazione liturgica. Tra queste è emersa quella che fa riferimento alla nozione di evento storico-salvifico e alla sua attualizzazione liturgico-sacramentale e che come tale risulta più accessibile ad una descrizione narrativa che ad una definizione teoretica. E tuttavia anche di questa si avverte il bisogno, almeno come strumento concettuale euristico, accostando l'evidente complessità delle teologie che trattano la tematica sacramentale nel suo ampio spettro semantico e pragmatico. Si pensi alla partizione, ormai rovesciata, del trattato sui sacramenti tra sacramentaria fondamentale prima e speciale poi, con la precedenza (acquisita?) della seconda sulla prima. Ciò che è comune ai sacramenti non è detto in via anticipata alla luce di una definizione astratta e analogica del "sacramento" ma è la prassi dei sacramenti celebrati che osservata con l'occhio della *fides ecclesiae* e studiata nel suo insieme può proporre una serie di elementi comuni da organizzare poi eventualmente in un quadro sistematico.

L'attenzione primaria e costante, anche nella riflessione teoretica, è rivolta all'evento sacramentale celebrato. E questa ci sembra essere chiaramente una prima prospettiva che ci dice dove debba andare la Teologia sacramentaria.

Da questa deriva una seconda prospettiva. Occorre riconoscere una primaria e ineludibile attenzione alla prassi liturgica della celebrazione dei singoli sacramenti per poi passare alla teologia liturgica degli stessi e infine inquadrare l'insieme da un punto di vista sistematico in grado di articolare nella sua metodologia i guadagni della svolta liturgica in teologia sacramentaria. Troppo spesso a questo terzo livello la teologia liturgica risulta essere solo ancillare con la conseguenza per la riflessione sistematica di non riuscire a valorizzare appieno alcune categorie fondamentali che la prassi e la riflessione teologico liturgica (e pastorale) le offrono, in particolare la più volte menzionata categoria di azione (e forma) rituale dei sacramenti, con tutta la costellazione di significati e prospettive che questa porta con sé non solo a partire dal quadro antropologico e fenomenologico contemporaneo ma prima e anzitutto a partire dal quadro normativo biblico-liturgico e magisteriale della tradizione della Chiesa.

Si pensi alla categoria cristologica della *proesistenza*, così centrale per la teologia eucaristica, e alla sua rilettura nel quadro della peculiare azione ritua-

le posta da Gesù e trasmessa dalla Chiesa nella tradizione liturgica. Si pensi ancora alla categoria di *servizio/ministero*, così pregnante per il sacramento dell'ordine, riposizionata e risemantizzata a partire dal quadro biblico (vetero e neotestamentario) sedimentato nella prassi liturgica della Chiesa apostolica primitiva per arrivare agli attuali libri liturgici e alla loro precipua visione teologica ed ecclesiale. Si potrebbe proseguire con la categoria di *nuzialità*, di *rigenerazione*, di *perdono* e di *guarigione* per fare solo alcuni esempi. *Per ritus et preces* si può pervenire anche ad una rinnovata comprensione della stessa nozione di *efficacia sacramentale* proprio a partire dalla prospettiva pneumatica ed epicletica operante nell'azione liturgico sacramentale. La forma rituale di un dato sacramento, consentendo *per ritus et preces* qui ed oggi l'esperienza salvifica, determina anche la stessa riflessione teoretica. Per ragioni di completezza si deve aggiungere una considerazione ulteriore che amplia il quadro della riflessione dalla teologia liturgica in altre direzioni indagate dalle scienze religiose e dalle scienze umane. Infatti l'accesso all'evento sacramentale celebrato si compie sempre in e partire da una cultura concreta, da un contesto storico e dalle sue dinamiche linguistiche e socio-culturali. Come interagiscono queste nella comprensione dell'azione rituale? Si avverte qui la necessità metodologica dell'esercizio della funzione critica della teologia in grado di articolare sinergicamente le risorse della tradizione dogmatica con quelle della teologia liturgica e delle altre discipline correlate all'evento sacramentale (teologia morale e diritto canonico in particolare). Più di una volta i partecipanti al Convegno hanno richiamato la necessità di porre debita attenzione, anche nella didattica, alla connotazione inter e transdisciplinare della Teologia sacramentaria[18].

Risemantizzare le grandi categorie portanti, sia formali (ad es.: sacramento, efficacia, partecipazione) che contenutistiche (si vedano gli esempi a cui si è accennato sopra), della teologia dei sacramenti sulla base del loro ordito rituale, del rispettivo libro liturgico (e non solo dell'eucologia in essi proposta!) e dei tratti portanti della prassi celebrativa prevista: ecco una seconda direzione verso la quale ci sembra debba andare la Teologia sacramentaria.

Per concludere accenniamo ad una terza prospettiva che coglie un'indicazione di fondo rimasta sotto traccia e talvolta emersa esplicitamente sia nei laboratori come nella sessione conclusiva di dialogo tra i partecipanti. I nuovi libri liturgici consegnati alla Chiesa dalla riforma liturgica voluta dal Concilio

---

[18] Cf. A. Lameri, *Come sta la sacramentaria?*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» XXXIII n. 61 (2024)1, pp. 17-31. «La collocazione della sacramentaria nell'ambito della riflessione liturgico-sistematica, proprio a motivo 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 una unità di un conoscere che al tempo stesso è amare vivere, incontrare il mistero di Dio», in *ibid*., p. 30.

Ecumenico Vaticano II prevedono nella parte finale dei *Praenotanda* una sezione dedicata agli *Adattamenti* e ai diversi soggetti coinvolti più direttamente in questa delicata operazione liturgico-pastorale. A partire da questo dato è emersa in primo luogo l'esigenza di una loro adeguata conoscenza e poi in secondo luogo l'urgente necessità di aprire sempre più la riflessione all'inculturazione della teologia e prassi liturgica dei sacramenti tenendo conto dei contesti culturali della vita ecclesiale nel mondo, in un rapporto dinamico e creativo con le diverse tradizioni liturgiche della Chiesa Cattolica troppo spesso unilateralmente ricondotte alla centralità del *Rito Romano* e delle sue forme rituali[19]. Quanta strada in questa direzione attende di essere individuata e percorsa con saggezza e quale grande contributo possono apportare ad una nuova intelligenza dei sacramenti le nuove Chiese dei continenti extraeuropei!

A cura di
Mario Florio e Giovanni Frausini

[19] Cf. C. Giraudo, *Se Matteo Ricci fosse sbarcato in Madagascar ... La sacramentaria del 3° millennio: una tradizione in cerca di traduzione*, in A. Gasperoni – B. S. Zorzi (a cura di), *L'inculturazione della prassi sacramentaria: una traduzione? Atti del III seminario specialistico di teologia sacramentaria nel IV centenario della morte di P. Matteo Ricci*, Presentazione di Mario Florio, Collana *GestisVerbisque* 9, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2012, pp. 93-119.

Sezione *Scienze religiose*
articoli

Il fuoco, la Parola.
Note su alcune concezioni magico-religiose

The Fire, the Word.
Notes on Some Magical-Religious Conceptions

Michele Carmine Minutiello*

Abstract

The aim of this paper will be to consider some aspects concerning human and sacred word – in a particular and interesting connection, both *experienced* and *symbolic*, with the element of fire. In order to delimit this presentation, only a few specific examples will be contextually quoted – referring in this case to african islamized cultures, traditionally based on word's power and oral communication.

* * *

Tema di questo contributo sarà la considerazione di qualche aspetto della parola umana e della parola sacra – in una particolare e interessante connessione, *vissuta* e al tempo stesso *simbolica*, con l'elemento del fuoco. Al fine di delimitare l'esposizione, saranno contestualmente ricordati solo alcuni specifici esempi – con riferimenti in questo caso a culture africane islamizzate, tradizionalmente fondate sul potere della parola e sulla comunicazione orale.

Tutte le specie animali hanno conosciuto il fuoco,
ma il fuoco non ha detto loro nulla;
soltanto all'uomo il fuoco ha parlato...

Rémy de Gourmont[1]

---

* 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 Buddhismo all'ISSR *Redemptoris Mater* e all'ISSR Italo Mancini (Università di Urbino).

[1] Citato in G. Van Der Leeuw, *Fenomenologia della religione* (*Phänomenologie der Religion*, Mohr Siebeck, Tübingen, s.d.), presentazione di A.M. Di Nola, tr. it. di V. Vacca, Bollati Boringhieri, nuova edizione, Torino 2017, p. 40. Rémy de Gourmont (1858-1915) è stato un poeta, scrittore e giornalista francese, vicino al movimento letterario e di pensiero dei simbolisti.

Gli apparve allora l'angelo del Signore
come una fiamma di fuoco in un cespuglio...
Il Signore vide che si era avvicinato per guardare
e Dio chiamò dal cespuglio: – Mosé, Mosé!
Egli rispose: – Eccomi!

Esodo 3,2;4[2]

E quando fu giunto al fuoco, lo chiamammo:
– Mosé! In verità, Io sono il tuo Signore!...
Disse Mosé: – Signore, aprimi il cuore!...
Sciogli il nodo alla mia lingua...

Corano, XX,11-12;25;27[3]

1. **Gli albori**

Non sorprende affatto che – nello studio e nella ricostruzione possibile della preistoria e delle fasi che hanno portato all'evoluzione del genere umano – momenti fondamentali e decisivi siano stati identificati nella scoperta, nell'uso e nella domesticazione del fuoco. Durante il Paleolitico vennero utilizzate come riparo zone addossate alla roccia e caverne, nella cui parte anteriore sono stati per l'appunto localizzati dei focolari[4]. Dopo *Homo habilis* (circa 2 milioni di anni fa) che sviluppò la capacità di costruire utensili in pietra, *Homo erectus* (da circa 1,7 milioni fino a 300/100mila anni fa) mostrerà l'acquisizione di caratteri corporei, proporzioni, attitudini, abilità che lo avrebbero addirittura reso, come è stato scritto, «il protagonista assoluto dell'evoluzione umana, nel senso fisico e culturale del termine»[5]. Tra questi elementi basilari si debbono

---

[2] Cf. *La Bibbia. Traduzione interconfessionale in lingua corrente*, a cura dell'Alleanza Biblica Universale, Elle Di Ci Leumann (TO) – ABU Roma, 1985, IV ristampa. Come si sa, l'angelo del Signore è qui Dio stesso, nella modalità con cui entra in relazione con l'uomo.

[3] Per ogni citazione e per ogni riferimento cf. *Il Corano*, Introduzione, traduzione e cura di A. Bausani, Sansoni Editore, Firenze 1989[2]; edizione aggiornata a cura di L.M. Ammar, Rizzoli, Milano 2022.

[4] Cf. H. Müller-Karpe, *Introduzione alla preistoria* (*Einführung in die Vorgeschichte*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1975), tr. it., Laterza, Roma-Bari 1979, p. 54.

[5] P. Matthiae, M.A. Levi, E. Bresciani, A. Pellizzari, S. Giorcelli, *Dalla preistoria all'antico Egitto*, in AA.VV., *La storia*, a cura di M. L. Salvadori, Istituto Geografico De Agostini SpA – UTET SpA, Mondadori, Milano 2007, vol. 1, p. 57. Va da sé che la materia di studio risulta nel suo insieme di una vastità e di una complessità enormi, anche con difficoltà legate al carattere talora congetturale di ricostruzioni e plurime interpretazioni dei reperti, sempre suscettibili di revisione e di correzione alla luce di eventuali nuove scoperte. L'argomento viene in questa sede appena accennato,

ricordare quantomeno: l'avanzamento nelle tecniche di lavorazione dei ciottoli, con la scheggiatura bifacciale sull'intero bordo; l'attuazione di prime soluzioni abitative di copertura e difesa, come sopra si accennava; l'elaborazione di modalità pratiche e schemi mentali nell'attività essenziale e vitale della caccia – da cui nasceranno elementi simbolici e archetipici profondamente interiorizzati, e in vari modi collettivamente mantenuti anche nei tempi a venire, fino ai nostri giorni.

Ma soprattutto – entrando in quanto concerne il nostro argomento – si è potuto affermare che proprio «*Erectus* è il prometeo dell'evoluzione umana»[6].

Nonostante episodiche e forse anche più antiche attestazioni dell'uso del fuoco, sarebbero stati proprio gli individui di questo stadio a svilupparne progressivamente un primo impiego consapevole e controllato – pienamente generalizzato poi con *Homo sapiens*. L'enorme importanza di tale acquisizione non si limitò – come è facile comprendere – alla cottura dei cibi o alla lavorazione di materiali, ma si estese in maniera decisiva e densa di conseguenze alla creazione di nuove condizioni e possibilità, offerte dalla luce e dal calore diffusi nell'ambiente abitato.

Proprio davanti al fuoco si può pensare – ad esempio – che siano state articolate tra i componenti del gruppo *le prime forme del linguaggio parlato*. Sappiamo che anche gli animali hanno codici di comunicazione, con il quale trasmettono informazioni e messaggi ai propri simili, ma si sa che la fonazione è una caratteristica esclusiva dell'espressione umana. Secondo l'antropologo e linguista Franz Boas (1858-1942), in una fase primordiale ci sarà stata una ovvia analogia con il mondo animale, nel senso che a lungo anche «nel linguaggio umano è probabile che il grido spontaneo, emotivo, preceda

---

per fornire lo sfondo necessario alla delineazione di originari albori di percezione e di espressione – imprescindibili presupposti per la comprensione di successivi sviluppi nella storia dell'umanità.

[6] *Ibid*., p. 56. Recentemente – il 10 dicembre 2025 – nella rivista britannica *Nature* è stato pubblicato un interessante articolo sull'argomento. Gli autori partono da premesse consolidate: accendere il fuoco è una innovazione unicamente umana, che ha prodotto opportunità e profondi effetti nell'evolversi della specie; peraltro determinare le trasformazioni graduali nell'uso umano del fuoco si è presentato per lo più come una sfida, a causa delle difficoltà nel distinguere – nei reperti e nei siti di ricerca – tra fenomeni di combustione naturale o piuttosto determinata dall'uomo stesso. Le modalità di impiego del fuoco si sono sviluppate nel corso di un milione di anni – procedendo dall'iniziale reperimento nell'ambiente naturale, passando alla cura costante per il mantenimento in efficienza, fino alla decisiva capacità di produzione autonoma. Nonostante i progressi portati dai metodi geochimici, le prove inconfutabili attestanti una intenzionale ed effettiva accensione da parte umana sono spesso rimaste elusive. Gli autori dell'articolo presentano quindi quella che definiscono la più antica prova certa in tale direzione, rilevata in un vecchio strato di suolo risalente a 400.000 anni fa, scoperto nel sito di Barnham in Inghilterra. Qui sono stati rinvenuti sedimenti sottoposti a temperature elevate e strumenti di pietra bifacciali fessurati con il calore, a fianco di due frammenti di pirite – minerale usato anche in periodi successivi per l'accensione con la selce. Studi geologici mostrano che la pirite è rara a livello locale, suggerendo quindi l'idea che essa vi fosse stata appositamente portata – proprio per produrre il fuoco; cf. R. Davis, M. Hatch, S. Hoare, *et al*., *Earliest evidence of making fire,* in «Nature» (2025). https://doi.org/10.1038/s41586-025-09855-6

l'espressione designativa e ancor più quella predicativa»[7]. Ma per l'appunto nei resti di *Homo erectus* sarebbe possibile rilevare modifiche e adattamenti fisici – specificamente nella conformazione e nella posizione del cranio – che lo avrebbero reso, per primo, materialmente capace di una fonazione gradualmente complessa, ulteriormente avanzata in stadi successivi dell'evoluzione.

Rimane, in ogni caso, quanto mai appropriato quel che è stato scritto da Martin Buber: «Il mistero del farsi del linguaggio e quello del farsi dell'uomo sono una cosa sola»[8]. E su questo si è fortemente appuntata l'attenzione di pensatori e ricercatori del secolo scorso, con l'affermazione che «noi coincidiamo con il linguaggio. *Homo sapiens* significa letteralmente *Homo loquens*»[9]. La sottolineatura di una tale identificazione può tuttora essere rilevata e confermata, dal momento che ancora – come sempre – «il culto della parola è assai diffuso tra i popoli illetterati»[10]. Boas aveva già osservato che, anche in assenza di scrittura e di documenti scritti, «le due forme fondamentali di letteratura, il canto e il racconto, si trovano ovunque e sono da considerare la forma elementare di attività letteraria»[11], più ricca e maggiormente diffusa, a suo parere, anche rispetto all'arte decorativa pur estesamente attestata. «L'inclusione in *Arte primitiva* di una parte dedicata alla "letteratura" primitiva rappresenta un non comune e per allora forse inedito omaggio all'importanza dell'arte verbale e dell'oralità rispetto alla scrittura»[12].

2. **Il mito e la tradizione**

Pensiero e *memoria* – in una dinamica di sollecitazione circolare e reciproca con la *parola* – sono divenuti altresì *narrazione*. Anche le concezioni

---

[7] F. Boas, *Arte primitiva (Primitive Art*, Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Oslo 1927), Presentazione di G.R. Cardona e B. Fiore, tr. it. di A. e B. Fiore, Boringhieri, Torino 1981, p. 298; l'autore è considerato il caposcuola dell'antropologia americana.

[8] M. Buber, *La parola che viene detta*, a cura di D. Vinci, tr. it. di N. Bombaci, PFTS University Press, Cagliari 2015, p. 31; cf. G. Tortorella, *Linguaggio, comunicazione e annuncio. La sfida della postmodernità alla comunicazione della fede*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» 61 (2024), pp. 175-195 (qui p. 176).

[9] F. Cimatti, *Verso il reale. Lacan e Baudrillard*, in «Lo sguardo. Rivista di filosofia» 23 (2017), pp. 177-192, pp. 177-178; citato *ibid*., p. 177. Appare notevole in tal senso il rituale attestato presso i Dogon del Mali, dei quali si parlerà più avanti. Nella bocca del neonato si introducono gocce di acqua con farina di miglio diluita, perché gli possa venir data la parola – condizione necessaria per farne a tutti gli effetti un essere umano; cf. B. Fiore, *Il bosco del guaritore*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 84.

[10] B. Bernardi, *Uomo cultura società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, Franco Angeli Editore, Milano 1984[8], p. 134; si veda M.C. Minutiello, *La parola e il libro sacro*, in Id., *Specchi del Sacro. Forme simboliche nelle religioni*, Vincenzo Grasso Editore, Padova 2023[2], pp. 71-96.

[11] Boas, cit., p. 297.

[12] G.R. Cardona e B. Fiore, Presentazione: *Un'attività universale e continua*, *ibid*., pp. 7-23 (qui p. 22).

religiose dei popoli senza scrittura si sono quindi lentamente affacciate, sono state plasmate e conservate attraverso la creazione e l'esposizione di *miti* – che costituiscono la loro storia sacra, espressa mediante le più diverse forme del linguaggio istintivo e simbolico[13]. Affidati, non a caso, alla custodia degli anziani, dei sacerdoti, degli sciamani, vengono da questi enunciati *non sempre, ovunque, e a chiunque*: ma, come *ierofanie*, debbono situarsi all'interno di un tempo sacro e di uno spazio sacro, per rivolgersi a chi sia idoneo all'ascolto (essenzialmente perché passato attraverso l'iniziazione rituale) – proprio in quanto si tratta di parole e di contenuti non profani, la cui origine si fa spesso risalire al sogno, alla visione, al manifestarsi di un potere non ordinario. In effetti, sottolineava van Der Leeuw, «propriamente parlando, il mito altro non è che la parola stessa... È una parola pronunciata, che ripetendosi possiede la potenza decisiva»[14]. Secondo Eliade, la recitazione cerimoniale del mito «proietta l'udienza su un piano sovrumano e sovrastorico che, tra l'altro, consente a tale udienza di accostarsi a una realtà impossibile da raggiungere sul piano dell'esistenza profana individuale»[15]. Ma proprio per questo si può dire che diventa «una realtà presente e vissuta... è attualità... è una celebrazione in parole»[16].

Più specificamente – riguardo al contesto che qui, sia pur brevemente, si prenderà in considerazione – dai popoli africani la tradizione è considerata come «un mezzo di comunicazione tra i defunti e i vivi, in quanto rappresenta la "parola" degli antenati»[17]; parola che si trasmette attraverso le generazioni e

---

[13] Con il superamento di certe riduttive interpretazioni ottocentesche, si è giunti a definire il mito come forma di pensiero completo che l'uomo ha usato per comunicare, attraverso la parola, l'incontro primordiale con la dimensione sacra. Mentre gli evoluzionisti ritenevano impossibile trovare nelle culture "primitive" concezioni di alto livello – per esempio in riferimento alla divinità –, gli studi etno-antropologici hanno posto in rilievo l'esistenza di complessi sistemi di pensiero, anche presso i popoli senza scrittura.
Risultano interessanti in proposito alcune osservazioni contenute in una lettera – datata 21 novembre 1993 – del cardinale Francis Arinze, allora presidente del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, indirizzata ai presidenti delle Conferenze episcopali di Asia, America e Oceania: «Le religioni tradizionali generalmente non si basano su libri rivelati né si strutturano in affermazioni teoriche di natura teologica e filosofica. La ricchezza dei loro contenuti e i loro numerosi valori possono essere scoperti nelle celebrazioni e nelle storie e nei proverbi (...). In molte società tradizionali esiste un forte senso del sacro (...). Il simbolismo è importante per interpretare il mondo invisibile e la relazione degli esseri umani con questo»; cf. Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio (Documenti 1963-1993)*, a cura di F. Gioia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 744-751 (qui pp. 745-746).
[14] Van Der Leeuw, *cit.*, p. 322.
[15] M. Eliade, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso* (*Images et symboles. Essai sur le symbolism magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952), Prefazione di G. Dumézil, tr. it. di M. Giacometti, Editori Associati, Milano 1993, p. 57.
[16] Van Der Leeuw, *cit.*, p. 323.
[17] D. Zahan, *La religione dell'Africa nera*, in AA.VV., *Le religioni dei popoli senza scrittura* (*Histoire des Religions*, Gallimard, Paris 1970-76, vol. III, pp. 545-982), a cura di H.Ch. Puech, tr. it. di M.N. Pierini, Mondadori, Milano 1992, pp. 31-107 (qui p. 57).

garantisce così la presenza senza tempo di quelle figure, il cui ruolo fondamentale viene riconosciuto con la reverenza cultuale. I due mondi risultano quindi in rapporto per il tramite di elementi carichi di valenze magico-religiose, tra cui centrale appare appunto la funzione dei miti. Certamente connessa a tali principi si mostra di conseguenza l'importanza data dall'africano alla propria facoltà di parlare; e dal valore attribuito alla parola dotata di significato discende altresì il pari apprezzamento della virtù del silenzio – come complementare, necessario, eminente attributo del saggio[18].

Ma quel che si è appena detto a proposito della tradizione, può singolarmente venir ripetuto – con espressioni pressoché identiche – nell'altrettanto essenziale e immancabile riferimento all'elemento del *fuoco*, che tra l'altro definisce di per sé anche il valore sacrale degli spazi. E dunque, in una modalità quasi speculare, non solo la parola ma anche «il fuoco del focolare costituisce presso la maggior parte delle popolazioni africane il *trait d'union* tra i vivi e i defunti»[19], quindi tra questa realtà e l'Oltre, tra il profano e il Sacro.

> Con questo elemento si arriva a quel che l'Africa possiede di più profondo tra i tesori della sua cultura ed anche tra quel che ha di più intimo. Nessun rito è più avvolto dal mistero come quelli che si richiamano al fuoco. Rubato, stando a parecchi miti che ne concernono l'origine, si direbbe che il fuoco custodisca, fin nel culto, qualcosa della sua natura di oggetto sottratto che bisogna tuttora e sempre continuare a tener nascosto, quasi a occultare[20].

Di conseguenza anche la fucina – che arriva non di rado a collocarsi e considerarsi come fulcro ideale dello spazio abitato dall'uomo – non rimane semplicemente un laboratorio, ma «è spesso anche un luogo di culto; il suo suolo è sacro; non si entra con le scarpe ai piedi... costituisce il santuario più tipico della religione africana»[21].

Generalmente parlando, *ad ogni latitudine*, tra le figure collegate all'uso familiare del fuoco – impiegato per la lavorazione dei metalli, provenienti dalle viscere della terra, e pertanto con la spontanea attribuzione di virtù nascoste – si mostra in primo piano quella del *fabbro*, la cui considerazione appare frequentemente connotata da una evidente ambivalenza, ovunque comune – peraltro – verso tutto ciò che si mostra rilevante nella *dimensione magico-religiosa* del vissuto[22]. Presso diverse popolazioni, si ritiene che i fabbri siano

---

[18] *Ibid.*, pp. 100-101.
[19] *Ibid.*, p. 51.
[20] *Ibid.*, p. 50.
[21] *Ibid.*, p. 51.
[22] Sull'opportunità – e anzi sulla necessità metodologica – di usare e mantenere consapevolmente una simile terminologia, rimando a un mio precedente articolo, M.C. Minutiello, *Ossa e sangue. Note su alcune concezioni e prassi magico-religiose relative alla morte*, in «Sacramentaria &

secondi solo agli sciamani – vale a dire gli specialisti per eccellenza della relazione umana con la realtà sacra. Anche a loro si attribuiscono infatti poteri particolari, come la guarigione e la previsione del futuro, e la familiarità con il mondo degli spiriti. Proprio il dominio sul fuoco e sulla metallurgia li rende personaggi circondati da alto rispetto, ma anche da sacro timore – non di rado, per tutto ciò, mantenuti a debita distanza[23].

3. **I Tuareg: "la gente della parola"**

In svariati miti cosmogonici, addirittura, *il creatore è un fabbro*. «Inoltre, il simbolismo della forgia è legato alla parola o al canto, e questo aspetto introduce la funzione iniziatica del mestiere, come pure l'attività creatrice del Verbo»[24]. L'espressione di una stretta relazione tra *il potere del fuoco* e *il potere della parola* si è mantenuta nel tempo, ed è ancora ben viva in diverse tradizioni, culture e religioni. Prendiamo l'esempio dei Tuareg[25]: un articolato complesso etnico di berberi nomadi o seminomadi, tradizionalmente diffusi nell'area sahariana tra Algeria, Niger, Ciad, Mali, Libia – dove orgogliosamente hanno tentato di resistere a tutte le gravissime problematiche territoriali, politiche, climatiche che hanno già da tempo condotto alla crisi e al forzato adeguamento dell'identità culturale e degli abituali stili di vita. Al di là delle possibili spiegazioni avanzate sulla loro denominazione e sulla loro inizia-

---

Scienze Religiose» 61 (2024), pp. 141-155, in particolare p. 142, nota 2. A modo di sintesi riporto qui le seguenti citazioni: «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». Specialmente nelle culture tradizionali «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»; Bernardi, *cit*., p. 361 e p. 357.

[23] Cf. M. Eliade, *Sciamani e fabbri,* in Id., *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* (*Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Editions Payot, Paris, s.d.), tr. it., Edizioni Mediterranee, Roma 1992, ristampa, pp. 499-503.

[24] P. Grison, voce *fabbro,* in *Dizionario dei simboli* (*Dictionnaire des symboles*, Editions Robert Laffont S.A. et Editions Jupiter, Paris 1969), a cura di J. Chevalier – A. Gheerbrant, tr. it. di M.G. Margheri Pieroni, L. Mori e R. Vigevani, Rizzoli, Milano 1995[10], vol. 1, pp. 429-430 (qui p. 429).

[25] Sull'origine del termine si sono formulate in passato molteplici ipotesi. Da *Targa* – denominazione berbera della regione del Fezzan libico, nel cuore del Sahara – deriverebbe l'arabo *tārgi* (plurale *twārəg*), indicativo quindi del legame con quel territorio; adottato alla metà dell'Ottocento dai colonizzatori francesi (*touareg*), è di seguito confluito nelle altre lingue europee. Appare verosimile la discendenza da popolazioni berbere bianche, anticamente attestate nella zona mediterranea dell'Africa e successivamente migrate verso sud. Si veda B. Fiore, *Tuareg*, Quodlibet s.r.l., Macerata 2011; il testo raccoglie i risultati di una ricerca sul campo condotta dall'autrice – etnologa e africanista, docente presso l'Università di Roma due-Tor Vergata – durante la permanenza di alcuni anni in Mali, presso la famiglia dei *Kel Antsar*.

le origine, singolarmente i diversi gruppi si autodefiniscono in realtà come "*Kel*" – vale a dire "*la gente di...*" – che introduce la specificazione del luogo, o di un particolare elemento che li caratterizza. Ma quando si vuol ricorrere a una designazione complessiva, che inglobi le diverse specificità e le molteplici ascendenze delle singole frazioni, essi si qualificano allora come *Kel Tamasheq* – con riferimento alla lingua che tutti parlano e che li identifica pienamente – oppure, in maniera ancor più rilevante, come *Kel Áwal,* "gente della parola", pronunciato come titolo solenne e prestigioso. Pur disponendo infatti di due scritture – quella autoctona di derivazione libico-berbera e quella araba, introdotta con l'islamizzazione – la loro cultura è sempre stata, e continua a rimanere, essenzialmente orale.

> I Tuareg, in mancanza di testi scritti, hanno una quantità innumerevole di poesie custodite nella memoria di tutti. Le leggende, racconti, storielle sono numerose e quasi tutte sconosciute. Prima che gli anziani ancora in vita, che hanno passato la loro vita nelle spedizioni lontane e hanno conosciuto l'epoca delle libertà di *Kel Ahaggar,* spariscano, sarebbe molto interessante scrivere le memorie di qualcuno di loro, sotto loro dettatura, e anche raccogliere, dalla loro bocca, delle informazioni sulla storia passata del paese e sugli antichi costumi[26].

Questa semplice considerazione, espressa da Charles de Foucauld nei primissimi anni del '900, analogamente ad altri contesti porta a valutare l'importanza insostituibile dei custodi e dei trasmettitori del patrimonio collettivo di tradizioni culturali e religiose – che, come bene avrebbero scoperto etnologi e antropologi nelle loro ricerche sul campo, spesso vanno molto oltre il semplice folklore. In ogni caso, «sono loro che conservano i diversi generi letterari orali, i rituali legati alla parola parlata, che sanno usare le complesse tecniche delle metafore e degli enigmi»[27].

---

[26] P. Sourisseau, *Charles de Foucauld. 1858-1916. Biografia (Charles de Foucauld. 1858-1916. Biographie,* Éditions Salvator, Paris 2016), tr. it. a cura delle Discepole del Vangelo e di p. A. Mandonico, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2018, p. 496. In proposito si può vedere la bella raccolta *Fiabe del popolo Tuareg e dei Berberi del Nordafrica*, 2 voll., a cura di V. Brugnatelli, Mondadori, Milano 1994. Come è ben noto, de Foucauld – proclamato beato nel 2005 da papa Benedetto XVI e canonizzato nel 2022 da papa Francesco – visse molti anni nel Sahara, stabilendosi in particolare nella regione dell'Ahaggar o Hoggar, nel sud dell'Algeria; in questa zona decise la fondazione dell'eremo di Tamanrasset. Missionario, ma di fatto anche etnologo e geografo, contribuì in maniera determinante alla scoperta di quella popolazione così poco conosciuta – tanto da poter essere allora definito «lo specialista quasi ineguagliabile del mondo tuareg»; cf. R. Bazin, *Charles de Foucauld. Esploratore del Marocco, eremita nel Sahara* (*Charles de Foucauld. Explorateur du Maroc, ermite au Sahara*, Nouvelle cité, 2003 – Montrouge, prima pubblicazione 1921), tr.it. di B. Gabutti, Figlie di San Paolo, Milano, 2006[2], p. 472. È stato autore di grammatica e dizionario della lingua dei Tuareg dell'Hoggar (in cui tradusse i Vangeli e parti dell'Antico Testamento), oltre a curare raccolte di poesie e racconti ascoltati *in loco*; cf. Sourisseau, *cit*., p. 738.

[27] Fiore, *Tuareg*, cit., p. 127.

Il poeta e cantore (*griot*) viene considerato – ad alti livelli – una nobile manifestazione dell'identità tuareg. Ma tale condizione sembra implicare spesso la familiarità con misteriose, e per ciò stesso inquietanti, entità e forze spirituali – la cui presenza si può avvertire negli spazi solitari: certamente nella vuota vastità dei territori desertici (*ténéré*), ma pure nella eventuale, personale condizione di solitudine e di separazione dal gruppo umano. Avendo a che fare con tali poteri ed essendone semmai ispirati, nella propria intensità anche «i versi del poeta sono dunque potenzialmente rischiosi»[28]; al punto che gli uomini che li ascoltano non mancano di proteggersi, coprendo il volto con il tipico velo che da sempre fa parte dell'abbigliamento tradizionale[29].

Occorre a questo punto rilevare che, nella consuetudine di pensiero e nella prassi vissuta di queste popolazioni, alla fine risulta possibile dire che «fabbro e cantore sono la stessa cosa»[30]. I due ruoli possono quindi trovarsi significativamente assommati nella stessa persona; in aggiunta a ciò, si afferma con chiarezza che «l'importanza del fabbro era un tempo la stessa di un grande saggio»[31]. E ancora oggi «la sua saggezza appare strettamente legata al suo ruolo, al suo potere di fabbro»[32]. L'analogia è trasparente: come, utilizzando la forza primaria del fuoco, egli solo può plasmare la materia e trarne manufatti potenti, così

---

[28] *Ibidem*.

[29] Le prime notizie sui "velati" (*mulaththamūn*) appaiono negli scritti medievali di viaggiatori arabi nell'Africa occidentale. Un esempio illustre, del XIV secolo, è presentato nello studio di R.E. Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Baṭṭūṭa. Le mille avventure del Marco Polo arabo* (*The adventures of Ibn Baṭṭūṭa. A muslim traveler of the 14th century*, Eulama Agency, Roma 1986), tr. it. di M.T. Marenco, Garzanti, Milano 2005. Nato a Tangeri nel 1304, in una famiglia di origini berbere di giuristi – e colto giurista egli stesso – viaggiò per quasi trenta anni attraverso tutti i territori del cosiddetto *dar-al-Islām* (la "dimora dell'Islām"). Le sue memorie sui pellegrinaggi alla Mecca, sulle diverse popolazioni, sugli usi e costumi, sui governanti e le leggi, sull'economia e i commerci, sulle scuole coraniche e sulle confraternite mistiche vennero trascritte in una "cronaca di viaggio" (*rihla*), tipico genere letterario islamico. Dei Tuareg – citati come i berberi dell'Hoggar, che portano il velo (*līthām*) – Ibn Baṭṭūṭa parla nel capitolo finale dell'opera, a proposito di un ultimo viaggio nel "Paese dei neri" (*al-Sūdān,* che indicava allora il territorio del ricco impero del Mali); si veda Ibn BAṬṬŪṬA, *I viaggi*, tr. it. e cura di C.M. Tresso, Einaudi, Torino 2018. I Tuareg costituiscono l'unica popolazione islamizzata in cui sono gli uomini a portare il velo, e non le donne – mantenendo quindi un'usanza già precedente all'introduzione della fede musulmana. La struttura sociale, matrilineare, si articola secondo un rigoroso ordine gerarchico: i nobili (un tempo guerrieri e razziatori), i vassalli, i servitori (anche ex-schiavi neri); i fabbri, detto per inciso, appartengono a una casta separata. Per il giovane il turbante (*tagelmust*) denota il raggiungimento dell'età adulta, che viene riconosciuta in base alle qualità dimostrate e attraverso un complesso rituale. Esso è anche indicativo dello *status* di chi lo indossa, nonché dell'apprezzata virtù del "riserbo" (*témédert*, termine che designa proprio quella parte del velo che copre naso, guance, bocca, mento). Un elemento interessante a proposito del nostro tema è dato dal fatto che, a partire dalla elaborata struttura e dall'importanza quasi sacrale del turbante stesso, ancora una volta i veri esperti in proposito risultano essere i fabbri; cf. Fiore, *Tuareg*, *cit*., pp. 24-29.

[30] *Ibid.*, p. 113.

[31] *Ibid.*, p. 122.

[32] *Ibid.*, p. 134.

attraverso la conoscenza e la padronanza della parola egli si mostra in grado di dispiegarne tutta la forza nascosta. E questo si rende possibile, comunque, per una relazione in qualche misura privilegiata con la realtà soprannaturale – la quale *essenzialmente* e *prima di ogni altra cosa* appare caratterizzata, come i fenomenologi della religione hanno ampiamente illustrato, da *una suprema potenza*: quella che si connette al *mysterium tremendum et fascinans*.

4. **L'Islām: "i meriti del Corano"**

La qualifica di "saggio" (*ælfæqqi*, dall'arabo *al-faqīq*, ossia esperto del *fiqh*, la giurisprudenza musulmana) rimanda naturalmente anche all'identità dell'Islām, a cui i Tuareg si attesta abbiano aderito già nel primo o secondo secolo dell'égira (622 E.V.). Il riferimento primo e ultimo di questa conoscenza sta ovviamente nel Corano – a cui si aggiungono i trattati di diritto, i testi religiosi, ma anche i rituali magici e scaramantici, oltre alle indicazioni della medicina tradizionale.

Nell'ambito delle religioni monoteistiche, in effetti, non si potrebbe in alcun modo sopravvalutare l'importanza e il ruolo tenuti dal Libro sacro nell'Islām. Quel che il Corano è, lo si trova chiaramente espresso nel testo stesso – a cominciare dal nome: l'arabo *Qur'ān* significa letteralmente "proclamazione, recitazione" – con la sottolineatura, quindi, che quanto vi è contenuto non è affatto opera umana di Muḥammad, ma che egli si è limitato a riportare quanto rivelatogli da Dio per il tramite dell'angelo Gabriele.

> Giuro per quel che vedete e per quel che non vedete! Questa è parola d'un Messaggero nobilissimo e non parola di un poeta; ma quanto poco credete! e non parola d'indovino; ma quanto poco riflettete! È, questa, rivelazione dal Signore del Creato[33].

Va ricordato che – anche per gli Arabi, prima dell'epoca islamica – la poesia delle origini era legata all'ambiente del deserto, e allo stile di vita nomadico. Attraverso quelle strofe, create e recitate vicino al fuoco delle veglie notturne, il poeta fissava il ricordo delle imprese, esaltava le virtù e i valori della tribù di appartenenza – con l'esercizio di una abilità tale, che si giunse a ritenere alimentata dalla forza di qualche spirito (*jinn*, plurale *jenoun*). In un modo del tutto peculiare, nella composita realtà dell'Islām, si sono poi evolute la funzione e la considerazione accordate all'arte poetica[34]. Da un atteggiamen-

---

[33] Corano, 69, 48-53. Si veda M.C. Minutiello, *Islām e Corano*, in ID., *Specchi del Sacro*, cit., pp. 84-90.

[34] Cf. F.M. Corrao, *La poesia e il deserto*, in Id., Introduzione a *Antologia della poesia araba* (Collana Poesia straniera, a cura di F. Stella, vol. 17), a cura di F.M. Corrao, Gruppo Editoriale l'Espresso, Roma 2004, pp. 12-18.

to di iniziale diffidenza verso il potere quasi incantatorio dell'eloquenza dei verseggiatori dell'epoca pagana (*jāhiliyya*), si è pervenuti successivamente alla formulazione di apprezzamenti addirittura enfatici, specialmente nella letteratura mistica del Sufismo. Al punto che il persiano Nezāmī di Ganjè conferirà alla poesia un valore tanto elevato ed ispirato, da pensare che «il Poeta viene subito dopo il Profeta»[35]. Proprio al Profeta, peraltro, la tradizione attribuisce un detto (*ḥadīth*) secondo il quale «Allāh ha dei tesori sotto il Suo trono, le cui chiavi si trovano tra le lingue dei poeti»[36].

Si era dunque affermato il carattere assolutamente incomparabile del Corano, che risulta tra l'altro «volutamente e anche ricercatamente eloquente»[37]; pure per il musulmano, pertanto, il linguaggio sacro è per sua natura su altro livello rispetto al linguaggio quotidianamente usato, «proprio perché Dio non è l'uomo ma è "oltre"»[38], il Dio unico che si rivela, manifestando la sua Parola e la sua volontà. Quella Parola eterna e increata, presente presso di Lui ancor prima dell'inizio della creazione; nella teologia mistica si parlerà infatti di *Kalām al-Haqq,* il *Lògos* o Verbo divino, inseparabile dall'Essenza suprema[39]. Sulla base di atteggiamenti e considerazioni come quelli fin qui descritti, si giunse altresì allo sviluppo di una vera e propria "scienza delle qualità eccellenti o dei meriti del Corano" (*'ilm faḍā'il al-Qur'ān*), con l'esposizione dei benefici otte-

---

[35] Cf. A. Bausani, *Introduzione* a Nezāmī, *Le sette principesse* (*Haft peikar*), tr. it. e cura di A. Bausani, Rizzoli, Milano 1982, p. 9. Nato in Azerbaijan – dove si trova Ganjè – nel XII secolo, Nezāmī fu letterato di ampia cultura e con tendenze mistiche, noto soprattutto per i suoi poemi narrativi (in persiano *Panj Ganj*, ossia i "Cinque tesori"), largamente imitati nelle letterature del mondo islamico. Nella sua considerazione, la Parola fu la prima cosa che apparve nell'atto della creazione divina, riflettendosi poi anche nell'ispirazione del Poeta, che – se autentica – può derivare solo da un contatto con il divino. «Ciò ch'è nuovo e nel contempo vecchio è la Parola... La parola, che è come lo spirito, immacolata, è la tesoriera dello scrigno del mondo invisibile»; cf. Nezāmī, *In lode della parola. Versi sapienziali, ibid.*, pp. 61-68 (qui pp. 61-62).

[36] *Le parole del Profeta* (*The sayings of Muḥammad*, a cura di A. al-Mamun al-Suhrawardy, Prefazione del Mahātmā Gandhi, prima pubblicazione 1905, Carol Publishing Group Edition, s.l. 1995), tr. it. di O. Camiletti, in A.M. Di Nola, *Maometto e la saggezza dell'Islām. Vita, insegnamenti e detti memorabili del Profeta*, Newton Compton, Roma 2001, p. 174.

[37] Cf. Bausani, *Introduzione* a *Il Corano*, cit., p. LXVII.

[38] *Ibidem*.

[39] La questione dogmatica sulla natura del *Corano* – in quanto *Kalām Allāh*, ovvero Parola di Dio – da considerarsi come realtà sempiterna o eventualmente come realtà creata, è stata oggetto di intensa discussione nelle diverse correnti teologiche del mondo musulmano. Al-Ash'ari (IX-X secolo E.V.) – fondatore della scuola che da lui prende nome e sostenitore di una visione atomistica della realtà, a cui solo la potenza e la volontà di Dio danno continuamente ordine e senso – aveva affermato l'eternità del Corano, considerando che l'attributo divino della Parola deve ritenersi «sussistente eternamente in Dio, e in quanto tale esente da ogni articolazione verbale o sonora». D'altra parte, per quel che riguarda l'aspetto di parola scritta, si tratta anche di una realtà creata e situata nel tempo; cf. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica* (*Histoire de la philosopie islamique*, Gallimard, Paris 1986), tr. it. di V. Calasso e R. Donatoni, Adelphi, Milano 1991, p. 126.

nuti attraverso la lettura, la recitazione, l'insegnamento, la memorizzazione, la copiatura[40]. Questo ci riconduce a osservare che anche alla *parola sacra* viene associata sempre e comunque una straordinaria *potenza magico-religiosa*, che risalta con tutta evidenza in determinate e significative pratiche della tradizione – soprattutto in quelle regioni, come il Maghreb[41], in cui vecchi e nuovi ele-

---

[40] Cf. L. Daaif, voce *meriti del Corano*, in AA.VV., *Dizionario del Corano*, a cura di M.A. Amir-Moezzi (*Dictionnaire du Coran*, Éditions Robert Laffont S.A., Paris 2007), edizione italiana a cura di I. Zilio-Grandi, tr. it. di B. De Poli *et al*., Mondadori, Milano 2007, pp. 513-517 (qui p. 513).

[41] Proprio la zona del Maghreb, per i musulmani, sarebbe stata caratterizzata in ogni tempo dalla presenza di "maghi" e veggenti. L'attrazione degli antichi Berberi verso la dimensione magica, e la diffusa venerazione nei confronti di uomini e donne a cui si attribuivano particolari conoscenze e poteri, sarebbe per alcuni studiosi confluita nel fenomeno del culto dei santi – che, non senza conflitti almeno iniziali con le posizioni di una rigorosa ortodossia, tanta importanza ha assunto e mantiene specialmente nell'Islām popolare dell'Africa settentrionale e occidentale; cf. E. Doutté, *Notes sur l'Islām maghribin. Les Marabouts*, Extrait de la Revue de l'Histoire des Religions, Tomes XL et XLI, Ernest Leroux Éditeur, Paris 1900. In tali regioni – e dunque presso le popolazioni che ricordiamo in questo articolo – il termine *marabùt*, o *marabùtto* (francese *marabout*, sembra dall'arabo *murābiṭ* – dapprima nel senso di "guerriero", poi "eremita") sta a indicare una particolare figura, tuttora assai considerata: uomo di religione, santone, asceta, guida spirituale, guaritore – e per estensione la sua sacra tomba, presso cui recarsi a rendere omaggio e a chiedere grazie; cf. Minutiello, *Ossa e sangue*, cit., pp. 150-151 e nota 32. Camille Douls (1864-1889), temerario e sfortunato esploratore tra i nomadi Mauri (in parte corrispondenti agli odierni popoli Saharawi), riferisce della realizzazione di una simile, piccola costruzione nel 1886 nella zona dell'attuale Sahara occidentale. Passando in quel luogo, i viandanti esternavano i dovuti segni di ossequio verso il santo recentemente scomparso, fermandosi infine presso la lapide: «A quel punto conversavano con lo spirito del morto, raccontando i loro dolori, condividendo le loro gioie e speranze, e chiedendo di intercedere presso Dio nel giorno del giudizio»; C. Douls, *Cinque mesi nel deserto. Un viaggio fra le tribù del Sahara nel XIX secolo* (*Cinq mois chez le Maures nomades du Sahara Occidental*, Le Tour du monde, 1er janvier 1888, pp. 177-225), tr.it., Edizioni Sālik, s.l. 2024, pp. 68-69. Nel lessico islamico ricorre l'appellativo di *walī*, vale a dire "amico di Dio"; solo da tale vicinanza deriva ogni potere eventualmente manifestato, in qualità di intermediario nei confronti degli uomini. I Tuareg si riferivano a padre De Foucauld, chiamandolo per l'appunto "marabùtto cristiano" o "marabùtto bianco". Non sono mancate le figure femminili, anche nell'insegnamento delle scienze coraniche; la donna *marabout* insegnava le scritture, la lingua araba, i principi della legge; cf. Fiore, *Il bosco del guaritore*, cit., p. 31. Nelle relazioni di viaggiatori o ricercatori, si attesta l'enorme valore attribuito dalle genti nomadi a tale apprendimento. Il già citato Douls scriveva di "una scuola, o meglio una specie di collegio ambulante", dato che «anche l'istruzione è molto apprezzata e quasi tutti i nomadi conoscono la scrittura araba. Molto religiosi, essi passano gran parte del loro studio a leggere e commentare il Corano. Attraverso le discussioni teologiche essi acquisiscono una vera e propria abilità oratoria... la sera, appena piantate le tende, i bambini di entrambi i sessi, padroni e schiavi, si riuniscono intorno al maestro nomade e imparano i caratteri arabi e i versetti del Corano»; Douls, *cit*., p. 48. Si può qui ricordare l'importanza rivestita dalle "biblioteche del deserto", sorte in tempi di considerevole prosperità nelle città fondate lungo le antiche vie carovaniere del Sahara, in cui è stato conservato – fino ai nostri giorni – uno straordinario e ricchissimo patrimonio culturale e religioso. Alcuni di questi centri sono stati dichiarati Patrimonio dell'Umanità dall'UNESCO, anche con programmi di restauro e di conservazione di migliaia di preziosi manoscritti medievali – a cui peraltro da sempre provvedono le famiglie locali, in lotta con l'avanzamento del deserto e con condizioni sfavorevoli all'integrità di carta e pergamene. Citiamo

menti hanno convissuto e si sono influenzati reciprocamente. In quanto creduto integralmente parola di Dio in ogni sua parte, si attribuisce *potenza* a tutto il Corano; ma alcune strofe e *sure*, in particolare, sono poi esaltate per virtù speciali, tanto da essere talora definite come "versetti della salvezza" – e ad esse si ricorre a scopo protettivo, propiziatorio, curativo[42]. Dopo una fase più antica, influenzata da nozioni pre e extra-islamiche, nel tempo si è infatti sviluppata – specie nella consuetudine popolare – quella che può con qualche ragione definirsi «una magia propriamente islamica, fondata sulle proprietà nascoste del Testo divino»[43]. Questa si esplica sia nella recitazione di quelle parole, sia portandone devotamente sulla persona la scrittura, in appositi talismani – preparati per l'appunto anche dai fabbri tuareg – costituiti da contenitori di cuoio o di argento. Si ricorre inoltre – innanzitutto nella pratica terapeutica – alla trascrizione su foglie, che vengono bruciate inalandone il fumo e assorbendo così le virtù del testo; o alla pratica della "grafofagia", in cui l'inchiostro usato nella copiatura dei versetti su tavolette viene lavato con acqua – poi ingerita o usata per bagnarsi e purificarsi.

Non si può che confermare quanto – in linea generale – più sopra si è già annotato[44]: «magia e religione sono strettamente legate nelle società arcaiche e ciò è soprattutto vero per l'Islām, introdottosi presso popoli africani aventi religioni e culti diversi, sovente senza soppiantarli, ma coesistendo con essi. Il che è esattamente ciò che si è verificato per i Tuareg»[45].

5. **I Dogon: "un complesso di simboli"**

Anche altrove si possono trovare, nei mercati africani dove da sempre confluiscono venditori e merci provenienti dai più diversi luoghi, «foglietti

---

come esempi Chinquetti (XIII secolo) in Mauritania – settima città santa dell'Islām, con sedici biblioteche; e Timbuctù (XII secolo) in Mali, dove si trova un'eccezionale quantità di testi antichi.

[42] Tra queste, per esempio, le ultime tre del Corano: CXII, *La sura del culto sincero*; CXIII, *La sura dell'alba*; CXIV, *La sura degli uomini*. Alla CXIII, in cui si invoca da Dio protezione anche contro i malefici operati da fattucchiere, la tradizione riferisce uno specifico episodio occorso allo stesso Muḥammad; cf. Minutiello, *Ossa e sangue*, cit., pp. 143-144, nota 8. Spesso quei tre brevi capitoli si accompagnano al celebre "versetto del Trono" (II, 255), che esalta l'incomparabile maestà divina.

[43] P. Lory, voce *magia*, in AA.VV., *Dizionario del Corano*, cit., p. 479.

[44] Cf. nota 22.

[45] E. Vitta Zelman, *Le croci dei Tuareg. La Croce di Agades e le sue venti sorelle*, Electa, s.l. 1987, p. 31. Il testo tratta in modo approfondito di un tipico gioiello-amuleto prodotto dai fabbri o "*forgerons*" – come preferisce chiamarli l'autore. Si tratta di una serie di pendenti in argento, le cui diverse forme e denominazioni richiamano i luoghi di origine, e dunque – in qualche modo – anche la provenienza di chi li indossa. Il modello fondamentale sembra essere, per l'appunto, quello di Agades. Diversi studiosi hanno analizzato e interpretato i possibili aspetti del loro simbolismo (cosmico e legato a elementi celesti; relativo all'immagine del corpo umano; segno di fecondità, con riferimenti sessuali); cf. anche M.C. Minutiello, *Simboli ancestrali*, in Id., *Specchi del Sacro*, cit., pp. 138-141.

con scritture in arabo copie di versetti del Corano, o di passi dei trattati classici di magia, con i quadrati magici e i complicati schemi numerici che rimandano alle stelle, ai pianeti, ai novantanove nomi di Dio[46], ad angeli e sovrani, destinati ai *marabouts* per confezionare talismani»[47]. Sempre in Mali, tutte queste usanze sono state osservate e documentate anche presso un'altra popolazione locale, quella dei Dogon[48]. Essi vivono nella zona a sud del fiume Niger, dove sembra siano giunti a partire dal XV secolo, nel corso di movimenti migratori da sud-ovest – probabilmente nel tentativo di sottrarsi all'espansione islamica, o alla rete del commercio di schiavi. L'altopiano e le falesie di quella regione sono diventati quindi la sede dei loro villaggi, con le case e i granai che fino ai tempi attuali hanno mantenuto le stesse strutture e le stesse decorazioni – basate su una dettagliata, pervadente interpretazione simbolica. Non sorprende rilevare pure in questi gruppi una *identità composita* che, accanto alla parte musulmana o anche cristiana – acquisite con il processo di islamizzazione o durante il periodo coloniale – mantiene e fa convivere, anche in maniera sincretica, i principi della cultura e delle credenze ancestrali, che talora hanno decisamente prevalso di fronte a ogni trasformazione radicale.

> Ci sono Dogon che sotto il nome musulmano ufficiale continuano a conservare i sette nomi segreti, a compiere offerte sugli altari degli antenati, a parlare la lingua iniziatica della società delle maschere... C'è chi ha un nome cristiano, ricevuto col battesimo alla missione cattolica o protestante, e ha figli dal nome dogon e figli dei figli, battezzati con rito musulmano, che si chiamano Alì e Ibrahim. Ma c'è anche chi, nominalmente cristiano, impone ai figli di seguire in tutto e per tutto la tradizione degli antenati e del mito[49].

---

[46] Si veda A. Scarabel, *Preghiera sui Nomi più belli. I novantanove Nomi di Dio nella tradizione islamica*, Marietti, Genova 1996. La branca nota come *asmā' al-ḥusnā* – i Nomi più belli, contenuti nel Corano come attributi di Dio – si trova compresa in una vera e propria "scienza delle lettere" (*'ilm al-ḥurūf*), basata sul principio della Parola creatrice e del soffio divino (*nafas*), che hanno dato origine a ogni essere vivente. Le 28 lettere della lingua araba – anche con un proprio valore numerico – sono considerate nel mondo creato l'espressione dell'intero insieme dei suoni che servono per nominare tutte le cose, anche con le applicazioni esoteriche che ne sono derivate: conoscenza dei segreti della natura, divinazione, alchimia. L'invocazione e la rammemorazione (*ḍikr*) dei Nomi più belli – tutti, o alcuni, o uno in particolare – viene tradizionalmente cadenzata scorrendo i 99 (o 33) grani del rosario; il centesimo, diverso e distinto dagli altri, rappresenta il Nome ineffabile – che nessuno conosce.

[47] Fiore, *Il bosco del guaritore*, cit., p. 141. Il libro raccoglie i risultati di una ricerca sul campo, condotta nell'ambito di un programma di studio e di valorizzazione della medicina tradizionale, avviato dal governo del Mali. Questa infatti, in molti paesi africani, ha continuato a mantenere una sua posizione, anche accanto alla scienza medica ufficiale. All'autrice – in una équipe formata da medici, psichiatri, farmacisti, botanici, psicologi – era affidata la parte antropologica dell'indagine.

[48] Cf. *ibid.*, pp. 141-143.

[49] *Ibid.*, pp. 31-32.

All'inizio degli anni '30 del secolo scorso, Marcel Griaule fu incaricato dal governo coloniale francese di guidare una équipe di specialisti in una missione di studio in Africa. Fu questa l'occasione del primo incontro con questa popolazione, che diventò poi l'oggetto principale del suo interesse di studioso – nel 1943 primo titolare della cattedra di Etnologia alla Sorbonne. Solo dopo anni di studi e di ricerche sul campo, poté infine essere introdotto all'ascolto e alla conoscenza diretta di quel patrimonio tradizionale – che gli fu esposto dal vecchio saggio Ogotemmêli, già *cacciatore* e *guaritore* – dalla cui profondità rimase sentitamente ammirato. Quegli incontri avrebbero fornito il materiale per la pubblicazione, nel 1948, del libro *Dio d'acqua*[50].

Nella sua *Avvertenza* (1975), Geneviève Calame-Griaule – figlia dell'autore, ricercatrice ella stessa – individuerà l'importanza centrale di almeno quattro elementi messi in rilievo in quello scritto, già divenuti imprescindibili punti di riferimento nel panorama della disciplina etnologica:

– *il mito e la cosmologia* e il loro ruolo nella cultura, in questo caso descritta in una espressione africana;
– *il pensiero simbolico*, con l'esposizione di intrecci e rimandi oltremodo complessi, che abbracciano completamente e spiegano l'esistenza, la struttura e l'interazione dell'universo, degli individui, della collettività, dello stile di vita, degli strumenti e delle tecniche fondamentali;
– *l'articolata struttura della persona*, che qui si mostra derivante da una originaria e connaturata dualità, riequilibrata poi attraverso l'azione rituale;
– e sopra tutto *la Parola*, in quella che in questo caso appare davvero come una «civiltà del Verbo. La natura della parola, la sua origine divina, la sua funzione a un tempo metafisica e sociale, i suoi rapporti con gli elementi del cosmo e della persona...»[51]; quella Parola che, con le sue successive manifestazioni e forme (prima, seconda, terza) appare dunque il fondamento di ogni cosa esistente.

«Siamo in una cultura orale, in cui la parola ha un peso al quale chi arrivi da fuori, provenendo cioè da un mondo di scrittura e di immagine, deve lentamente abituarsi. Non può essere il caso a muovere la parola, dal momento che essa fonda i rapporti tra gli esseri del creato»[52].

---

[50] M. Griaule, *Dio d'acqua. Incontri con Ogotemmêli*, (*Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, 1948; Librairie Arthème Fayard, Paris 1975), tr. it. di G. Agamben, nuova edizione italiana a cura di B. Fiore, Bollati Boringhieri, Torino 2002, ristampa 2025. Nella *Prefazione* lo studioso arrivava a dire, non senza suscitare discussioni, che: «questi uomini vivono su una cosmogonia, e su una religione che li pone sullo stesso piano dei popoli dell'antichità e che la stessa cristologia avrebbe interesse a studiare»; *ibid.*, p. 34.
[51] *Ibid.*, pp. 27-30 (qui pp. 28-29).
[52] B. Fiore, *Introduzione. Scenografie di un mito*, in Griaule, *cit.*, pp. 9-25 (qui p. 10).

Il dio unico, Amma, aveva creato il sole e la luna, la terra, e una prima coppia di esseri – «nata completa e perfetta; a causa delle sue otto membra (*vale a dire gli arti superiori e quelli inferiori nei due soggetti*), la sua cifra era *otto, simbolo della parola*. La coppia possedeva anche l'essenza di Dio...»[53]. Da quella coppia – che portava in sé i caratteri della gemellarità e dell'androginia, trasmessi ai discendenti – derivarono gli otto antenati primordiali dell'umanità i quali, dato che gli uomini in origine non conoscevano la morte, vivevano indefinitamente.

Il *Fabbro* fu proprio il *Primo Antenato* a scendere al suolo con una missione civilizzatrice, la fondazione dell'arte della metallurgia. Era armato di un arco di ferro e di frecce che usò come fusi da filatura per colpire la volta celeste. Mediante quei fili «quel che stava per scendere era un complesso di simboli...»[54]. Tutto era pronto, ma «mancava il fuoco della fucina. L'antenato scivolò nell'officina dei grandi Nommo che sono i fabbri del cielo e rubò un pezzo di sole sotto forma di brace e di ferro incandescente»[55], nascondendolo in una delle pelli del mantice.

Dopo di lui scesero gli altri antenati. Ma l'*ottavo* – ossia *la parola stessa* – in qualche modo alterando l'ordine stabilito scese prima del settimo, che per definizione è il *Signore della Parola*: come tale doveva avere il compito di introdurla presso gli uomini – essendo essa altro da sé – e insegnarla nella sua nuova forma. Egli dunque, contrariato da quanto avvenuto, avrebbe assunto il corpo di un grande serpente. Venne ucciso e la sua testa fu consegnata al Fabbro, che la seppellì sotto la pietra usata come sedile per battere il ferro.

Quando gli venne chiesto se quel settimo antenato si dovesse quindi considerare ancora presente in ogni fucina, Ogotemmêli rispose senza esitazione in maniera affermativa, rimarcando che – come in una continua attualizzazione – «ogni fabbro, quando lavora, è come se fosse seduto sulla testa del serpente»[56].

«E perché proprio lui?»

«Perché era il *Signore della Parola*»[57].

Il primo rumore della fonderia – in realtà – vibrando estensivamente nelle profondità della terra non avrebbe mancato di raggiungerlo, causandone per di più la rigenerazione. Senza quell'antenato e senza il suo atto, infatti, nulla nel mondo si sarebbe potuto riorganizzare nella giusta maniera.

Anche il tamburo e il suo suono sono stati ispirati dal mondo sovrumano; servono agli uomini per mettersi in contatto con esso – e altresì per assimilare quella originale, decisiva parola dei tempi correnti. Fu ancora il Fabbro a sistemare per primo la pelle del suo tamburo, prendendo a modello proprio il

---

[53] Griaule, *cit*., p. 50.
[54] *Ibid*., p. 73.
[55] *Ibid*., p. 74.
[56] *Ibid*., p. 78.
[57] *Ibid*., p. 79.

mantice della fucina – che, con la controllata frequenza da lui stesso impressa, è indispensabile per alimentare il fuoco. Su quello strumento musicale egli modulò quindi anche i primi ritmi – che ovunque e sempre hanno accompagnato e scandito l'articolazione della parola e di conseguenza la poesia, il canto, la narrazione cerimoniale, l'invocazione e i riti magico-religiosi. Ognuna delle famiglie umane ebbe di fatto un tamburo caratteristico, con le sue specificità. «A ogni tamburo corrispondeva una voce particolare. Ogni famiglia ricevette, così, il suo proprio linguaggio, e questo spiega l'attuale diversità delle lingue»[58].

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

Parole chiave

Parola, fuoco, parola sacra, pensiero magico-religioso, Tuareg, Dogon.

Keywords

Word, fire, sacred word, magical-religious thinking, Tuareg, Dogon.

[58] *Ibid.*, p. 99; «Lo studio della narrativa e della poesia primitiva mostra che la ripetizione, in particolare quella ritmica, è uno dei tratti estetici fondamentali... Le caratteristiche della poesia ci portano a considerare anche le forme musicali... Tra gli strumenti musicali esiste un tipo che è universalmente diffuso: il tipo degli strumenti a percussione o meglio degli strumenti per produrre rumori che trasmettano il ritmo del canto... Accanto a questi è conosciuto ovunque l'uso di una qualche forma di tamburo...»; Boas, *cit*., pp. 304; 329; 331.

Simbologia comparata: l'Albero Cosmico

Comparative Symbolism: The Cosmic Tree

Matteo De Chiara*

Abstract

In this article, I return to a topic I discussed with Giovanni Frulla in 2007, namely that of the sacred fig tree, but from a different perspective: my starting point will not be the fig tree and its mentions in specific cultural contexts, but rather the symbol it represents and its presence as such in certain traditions, particularly in the Germanic, Indian, and Judeo-Christian worlds. All three sacred trees of these cultures – the ash tree Yggdrasill, the fig tree *aśvattha,* and the pair of trees in the Bible – symbolically perform the functions of the Cosmic Tree and the Tree of Life, but also that of the Tree of Knowledge and Axis Mundi. The Tree of the Cross in Christianity embodies all the characteristics of the Cosmic Tree, yet this symbolism is further transcended, as Jesus Christ himself becomes the Cosmic Tree.

* * *

In questo articolo, ritorno su un tema trattato assieme a Giovanni Frulla nel 2007, quello cioè del fico sacro, capovolgendo tuttavia il punto di vista: partirò non dall'albero di fico e dalle sue menzioni in precisi contesti culturali, bensì dal simbolo che esso rappresenta e dalla sua presenza in quanto tale in alcune tradizioni, in particolare nel mondo germanico, nel mondo indiano e nel mondo giudeo-cristiano. Tutti e tre gli alberi sacri di queste culture, il frassino Yggdrasill, il fico *aśvattha* e la coppia arborea della Bibbia svolgono simbolicamente la funzione di Albero Cosmico e di Albero della Vita, ma anche quella di Albero della Conoscenza e Axis Mundi. L'Albero della Croce nel Cristianesimo riassume in sé tutte le caratteristiche dell'Albero Cosmico e tuttavia questo simbolismo viene ulteriormente trasceso, giacché Gesù Cristo stesso diviene Albero Cosmico.

---

* Professeur des Universités di *Lingua e letteratura pashto* e *Filologia iranica* all'INaLCO (Institut de Langues et Civilisations Orientales) di Parigi e membro del CeRMI (Centre de Recherche sur le Monde Iranien, CNRS).

1. **Premessa metodologica**

In un articolo pubblicato nel 2007, intitolato *Il Fico sacro. Studi di simbologia comparata. I*[1], avevamo, assieme a Giovanni Frulla, affrontato il tema del fico sacro nelle tradizioni indiana ed ebraica, con accenni anche alla religione classica. L'intento di questo nuovo intervento sul tema è quello di arricchire la comprensione dell'argomento, capovolgendo il punto di vista: partire, cioè, non dall'albero di fico e dalle sue menzioni negli ambiti indicati, bensì dal simbolo che esso rappresenta e dalla sua presenza in quanto tale nelle principali culture.

D'altra parte, come afferma Mircea Eliade nel suo *Trattato di storia delle religioni*, «[m]ai un albero fu adorato *unicamente* per se stesso, ma sempre per quel che si 'rivelava' per suo tramite, per quel che l'albero implicava e significava»[2] e più avanti,

> ogni frammento significativo *ripete* il Tutto. Un albero diventa sacro, pur continuando a essere albero, in virtù della *potenza* che manifesta; e se diventa *Albero Cosmico*, è perché quanto *manifesta* l'albero ripete, punto per punto, quel che manifesta il Cosmo. L'albero sacro non ha bisogno di perdere i propri attributi formali-concreti per diventare simbolico (...). Soltanto dopo aver superate certe tappe mentali, il simbolo si stacca dalle forme concrete, diventa schematico e astratto[3].

Il simbolo, dunque, ha valore di per sé esclusivamente in quanto manifesta realtà cosmiche e ierofanie superiori. Esso rispecchia un sentire che non è proprio di un individuo, né è legato necessariamente, nella sua veste «universale», a una specifica religione, a un luogo, a una lingua, a un popolo, a una casta, o ad ogni altra forma di distinzione che noi nella nostra vita ordinaria siamo abituati a tenere in gran conto. È un sentire comune a tutti gli uomini perché strutturale, intrinseco all'Uomo stesso e innato, costituito dalla medesima realtà che, sebbene quasi sempre ignorata, rappresenta in fondo la nostra stessa vita. Ne consegue che un medesimo simbolo è ravvisabile in luoghi separati nel tempo e nello spazio.

A sua volta, il mito stesso è sempre simbolico, e, nel rappresentare «il modello esemplare dei comportamenti umani», «implica sempre teofania o ierofania»[4]. Ne consegue, perciò, che,

---

[1] In «Quaderni di Scienze Religiose» 29 (2007), pp. 8-28.

[2] M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008 (*Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1948), p. 242.

[3] *Ibid*., pp. 243-244.

[4] M. Eliade, *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Milano 1976 (*Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris 1957), pp. 7-8. Tutto il passo citato è particolarmente interessante: «I miti rivelano le strutture del reale e i molteplici modi d'essere del mondo. Proprio per questo sono il modello esemplare

> Essendo *reale* e *sacro*, il mito diventa *esemplare*, e di conseguenza ripetibile, poiché serve da modello e anche da giustificazione a tutti gli atti umani. In altri termini, un mito è una *storia vera* che è avvenuta agli inizi del tempo e che serve da modello ai comportamenti degli uomini. *Imitando* gli atti esemplari di un dio o di un eroe mitico, o semplicemente *raccontando* le loro avventure, l'uomo delle società arcaiche si stacca dal tempo profano e si ricongiunge magicamente al Grande Tempo, al tempo sacro[5].

A questa universalità dei simboli corrisponde naturalmente una specificità all'interno di ogni cultura. E proprio il caso dell'Albero Cosmico, di cui ci occuperemo fra breve, può essere esemplare a questo riguardo:

> Il fatto che una ierofania è sempre storica (vale a dire, che si produce sempre in situazioni determinate) non inficia necessariamente la sua ecumenicità. Certe ierofanie hanno un destino locale; altre hanno, o acquistano, valenza universale. Gli Indiani, ad esempio, venerano un albero chiamato *Aśvattha*; la manifestazione del sacro in questa specie vegetale è chiara soltanto per loro, perché soltanto essi vedono nell'*Aśvattha* una *ierofania* e non soltanto un *albero*. Di conseguenza questa ierofania non è soltanto *storica* (come, del resto, tutte le ierofanie), ma è anche *locale*. Gli Indiani, tuttavia, conoscono anche il simbolo di un Albero Cosmico (*Axis Mundi*), e questa ierofania mitico-simbolica è universale, poiché gli Alberi Cosmici si trovano ovunque nelle antiche civiltà. Occorre precisare che l'*Aśvattha* è venerato in quanto incorpora la sacralità dell'Universo in continua rigenerazione; è venerato, cioè, perché incorpora, partecipa o simboleggia l'Universo rappresentato dagli Alberi Cosmici delle varie mitologie (...). Ma, quantunque l'*Aśvattha* si giustifichi con lo stesso simbolismo che compare anche nell'Albero Cosmico, la ierofania che tramuta una specie vegetale in un albero sacro è chiara soltanto per i membri della società indiana[6].

Le caratteristiche degli alberi cosmici, pur essendo quasi sempre le medesime ed essendo legate analogamente agli stessi numeri simbolici, fatti simili, personaggi equivalenti, e così via, mutano, però, a seconda della cultura in cui

---

dei comportamenti umani: rivelano storie *vere*, che si riferiscono alle *realtà*. Ma ontofania implica sempre teofania o ierofania. Proprio gli dèi o gli esseri semidivini hanno creato il mondo e hanno fondato gli innumerevoli modi d'essere nel mondo, da quello che è particolare all'uomo fino al modo d'essere dell'insetto. Rivelando la storia di ciò che è avvenuto *in illo tempore*, si rivela anche un'irruzione del sacro nel mondo. Quando un dio o un eroe civilizzatore hanno istituito un comportamento – per esempio, un modo particolare di nutrirsi – non hanno solamente assicurato *la realtà* del comportamento stesso (infatti quel gesto prima non esisteva, non era praticato, era dunque "irreale"), ma per il fatto stesso che tale comportamento è loro invenzione, è anche teofania, creazione divina. Nutrendosi alla maniera degli dèi o degli eroi civilizzatori, l'uomo ripete i loro gesti e partecipa in un certo senso della loro presenza».

[5] *Ibid.*, pp. 15-16.

[6] Eliade, *Trattato, cit.*, p. 5.

si «incarnano». Troviamo, così, il frassino della mitologia nordica, l'abete presso i popoli dell'Asia settentrionale, la betulla fra gli sciamani centroasiatici, il fico degli Indiani; l'albero *Kiskanu* della cultura babilonese, etc.

E grazie al simbolo concreto, «incarnato» nel proprio contesto culturale, per un movimento circolare i membri di quella particolare società possono accedere a questa realtà cosmica ed universale, fatta di teofanie e ierofanie:

> Se in una società primitiva un albero qualsiasi è considerato come sacro e designato «Albero del Mondo», ne consegue, che, in virtù dell'esperienza religiosa che ha fondato tale credenza, i membri di quella società hanno la possibilità di accedere a una comprensione metafisica dell'universo: infatti il simbolismo dell'Albero del Mondo rivela appunto loro che un oggetto particolare può significare la totalità cosmica; dunque l'esperienza individuale viene «svegliata» e trasmutata in atto spirituale. Grazie al simbolismo religioso dell'Albero del Mondo l'uomo riesce a vivere l'universale. Ma si tratta di un'esperienza totale: proprio la visione religiosa del mondo e l'ideologia che ne deriva hanno permesso all'uomo di far fruttificare la propria esperienza individuale, di «aprirsi» verso l'universale[7].

Allora il rispetto e la venerazione che vengono tributati ad un simbolo, le pratiche cultuali che sono ad esso offerte, non sono espressioni di politeismo primitivo, benché tali possano apparire. Il simbolo invece, anche ad insaputa della moderna razionalità, ritma la nostra quotidianità. Esso non è mai adorato per se stesso, ma in quanto punto di contatto e referente di una realtà trascendente, come affermava Mircea Eliade:

> L'occidentale moderno prova un certo disagio davanti a molte forme di manifestazione del sacro e gli è difficile accettare che per certi esseri umani il sacro possa manifestarsi in pietre o in alberi, per esempio. Ma non bisogna dimenticare che non si tratta di una venerazione della *pietra in se stessa,* di un culto dell'*albero in se stesso*; la pietra sacra, l'albero sacro non sono adorati in quanto pietra e in quanto albero, bensì proprio perché sono *ierofanie*, perché «manifestano» qualcosa che non è più pietra né albero, ma il *sacro*, il «*ganz anderes*»[8].

2. **L'Albero Cosmico: Albero della Vita, Albero della Conoscenza e Axis Mundi**

Mircea Eliade, nel suo *Trattato di storia delle religioni*[9], dà una classificazione sommaria di tutte le manifestazioni dell'albero nelle varie culture studia-

---

[7] *Ibid.*, p. 11.
[8] *Ibid.*, p. 147.
[9] *Ibid.*, pp. 239-242; si veda tutto il capitolo 8 dedicato a «La vegetazione. Simboli e riti di rinnovamento», pp. 239-300.

te: menziona dunque il complesso pietra-albero-altare, che forma un *microcosmo effettivo* negli strati più antichi della vita religiosa; l'albero-*immagine* del Cosmo; l'albero-*teofania* cosmica; l'albero-*simbolo della vita*, della fecondità inesauribile, dell'assoluta realtà; l'albero-*centro* del mondo e *sostegno* dell'universo; *relazioni mistiche* fra alberi e uomini; l'albero-simbolo della resurrezione della vegetazione, della primavera, e della «rigenerazione» dell'anno.

Qui affronteremo il tema dell'Albero Cosmico, per forza di cose semplificandone le caratteristiche e limitandone il campo di osservazione, a parte qualche ulteriore accenno, dapprima al mondo germanico e al mondo indiano, e infine al racconto della genesi nel mondo ebraico.

Più nello specifico, a mio avviso i principali attributi dell'Albero Cosmico e i modi in cui viene percepito e rappresentato nei miti pertinenti sono tre: Albero della Vita; Albero della Conoscenza; Axis Mundi. Queste tre modalità principali, che consentono di percepire da tre differenti punti di osservazione una medesima realtà simbolica, sono collocate in contesti simili e legate a medesimi fattori: in particolare il forte legame con l'acqua, attributo dell'Albero della Vita, con fiumi, laghi e sorgenti; la presenza di un nemico, che mira a destabilizzare l'ordine cosmico rappresentato dall'Albero e che è legato principalmente all'Albero della Conoscenza; la funzione di ponte fra mondi, propria soprattutto dell'Albero Cosmico in quanto Axis Mundi.

3. **Il frassino Yggdrasill del mondo germanico**

Nel mondo germanico, nella mitologia nordica, il sacro albero cosmico è il frassino Yggdrasill (= «destriero di Odino»). Nella Völuspa leggiamo:

> Io conosco un frassino
> che si chiama Yggdrasill,
> alto albero sacro,
> irrorato di bianca argilla,
> di là vengono le gocce di rugiada
> che cadono nella valle,
> sta sempre verde
> sopra la fonte di Urðr[10].

---

[10] Völuspá, strofa 19 (traduzione da Snorri Sturluson, *Edda*, a cura di G.C. Isnardi, Garzanti, Milano 2016). Il testo antico nordico dice:
Ask veitk standa,
heitir Yggdrasill
hár baðmr, ausinn
hvíta auri;
þaðan koma döggvar
þærs í dala falla;
stendr æ of grænn

Tutto il mondo è rappresentato da quest'enorme albero, che sorregge i nove mondi: il mondo degli uomini (*Miðgarðr*), il mondo degli dèi Æsir (Ásaheimr), il mondo degli dèi Vanir (*Vanaheimr*), il mondo dei giganti (*Jǫtunheimr*), il mondo degli elfi chiari (Álfheimr), il mondo dei nani e degli elfi scuri (*Svartálfaheimr*), il mondo dei morti (*Niflheimr*), il mondo dei giganti del fuoco (*Múspellsheimr*) e il regno dei morti (*Hel*). Le sue tre radici collegano la dimora degli dèi (Ásgarðr), la dimora dei morti (*Niflheimr*) e il mondo dei giganti di brina (*Jǫtunheimr*)[11]. Di esso si dice ancora:

> Ricordo i giganti
> nati in principio,
> quando, un tempo,
> mi dettero cibo.
> Nove mondi ricordo,
> nove interni sostegni
> e il grande frassino,
> che penetra la terra[12].

Presso le radici del frassino Yggdrasill troviamo l'acqua della fonte Urðr, che lo rinvigorisce senza posa, e la sorgente di Mimir: si narra che Odino, il signore degli dèi, per pervenire alla onniscienza dovette lasciare un occhio in questa fonte, dove si custodiva la sapienza. Sicché, da quel momento, Odino

---

Urðar brunni.
Si veda anche il capitolo 16 del Gylfaginning *(«L'inganno di Gylfi») di Snorri* Sturlson. Quivi, in § 16e si legge in maniera pressoché identica:
Ask veit ek ausinn,
heitir Yggdrasill,
hárr baðmr heilagr,
hvíta auri,
þaðan koma döggvar,
er í dali falla;
stendr hann æ yfir grænn
Urðarbrunni.

[11] Si veda G. De Santillana e H. Von Dechend, *Il mulino di Amleto*, Adelphi, Milano 1983 (orig. *Hamlet's Hill*, Gambitt, Boston 1969), p. 276.

[12] Völuspá, strofa 2 (traduzione da *Il canzoniere eddico*, a cura di P. Scardigli, Garzanti, Milano 1982, p. 5). Il testo antico nordico dice:
Ek man jötna
ár of borna,
þás forðum mik
fædda höfðu;
níu mank heima,
níu íviði,
mjötvið mæran
fyr mold neðan.

conosce l'origine di tutte le cose, i misteri dei nove mondi, l'ordine di tutte le stirpi e gli esseri che vi abitano, ciò che deve ancora accadere, il destino di ogni uomo e il fato dell'intero universo. Inoltre, per acquistare anche la conoscenza delle rune, in un'altra occasione Odino sacrificò se stesso impiccandosi sul frassino Yggdrasill:

> Lo so che sono stato appeso
> al tronco scosso dal vento
> nove intere notti,
> da una lancia ferito
> e sacrificato a Odino,
> io a me stesso,
> su quell'albero
> che nessuno conosce
> dove dalle radici s'erga.
> Con pane non mi hanno saziato
> né con corni potori:
> in basso spiando guardavo.
> Trassi su le rune,
> gridando le trassi,
> e ricaddi di là[13].

Il frassino Yggdrasill ospita fra le sue radici molteplici animali, fra cui un'aquila che abita fra le fronde e conosce molte cose, un serpente che di continuo ne rosicchia le radici minandone l'esistenza e uno scoiattolo che corre lungo il tronco in continuo per avvertire l'aquila delle mosse del serpente:

---

[13] *Edda poetica*, strofe 138-139 (traduzione da *Il canzoniere eddico*, *cit.*, p. 40):
Veit ek, at ek hekk
vindgameiði á
nætr allar níu,
geiri undaðr
ok gefinn Óðni,
sjalfur sjalfum mér,
á þeim meiði
er manngi veit
hvers af rótum renn.
Við hleifi mik sældu
né við hornigi,
nýsta ek niðr,
nam ek upp rúnar,
æpandi nam,
fell ek aftr þaðan.
Fino alla strofa 145 segue poi un elenco di tutto ciò che Odino ha appreso attraverso questa esperienza. Per altri materiali e approfondimenti, si veda l'eccellente sito internet http://bifrost.it.

> Un'aquila è appollaiata fra i rami del frassino, ed essa è sapiente in molte cose; e in mezzo agli occhi le sta un falco che si chiama Veðrfölnir. Uno scoiattolo che si chiama Ratatoskr, corre su e giù lungo il frassino e riporta le parole ingiuriose tra l'aquila e Níðhöggr. E quattro cervi corrono fra i rami del frassino e brucano le foglie acuminate, essi così si chiamano: Dáinn, Dvalinn, Duneyrr, Duraþrór. E così tanti serpi ci sono in Hvergelmir con Níðhöggr che nessuna lingua può contare[14].

Infine, via di comunicazione fra i vari mondi è il ponte Bilröst, la «via dai molti colori», o Bifröst, la «via tremula», e furono gli dèi stessi a costruirlo, con arte e profonda sapienza. Passaggio arduo e difficile, il ponte arcobaleno è accessibile soltanto a coloro che sanno come accedervi. Se dunque Bifröst è la via di comunicazione tra il cielo e la terra, esso ha una funzione e una figurazione equivalenti a quelle del frassino Yggdrasill: analogamente, nelle cosmologie sciamaniche è spesso l'*axis mundi* a fungere da asse di comunicazione tra tutti i livelli dell'essere.

4. **Il fico Aśvattha in India**

Nel mondo indiano, invece, l'albero cosmico è il *Ficus religiosa*, una specie di fico, di imponenti dimensioni, con corteccia grigia, foglie di un intenso verde lucido di forma tondeggiante nella parte centrale, dopo il lungo picciolo, e ristretta verso l'alto, con bordi ondulati, bacche di color viola scuro[15]. Nella Kaṭha Upaniṣad, nel secondo adhyāya, all'inizio della sesta vallī si dice:

> 1. Questo eterno *aśvattha* con le radici in alto e i rami in basso è la luce, è il Brahman, invero è detto l'immortale. Su di esso si fondano tutti i mondi e nessuno può andare al di là. In verità Esso è il *Tat*.

---

[14] Snorri Sturlson, *Edda in prosa*, L'inganno di Gylfi, strofa 16 (traduzione da Sturluson, *Edda*, *cit.*): *Örn einn sitr í limum asksins, ok er hann margs vitandi, en í milli augna honum sitr haukr sá er heitir Veðrfölnir. Íkorni sá er heitir Ratatoskr renn upp ok niðr eptir askinum, ok berr öfundarorð milli arnarins ok Níðhöggs. En fjórir hirtir renna í limum asksins ok bíta barr, þeir heita svá: Dáinn, Dvalinn, Duneyrr, Duraþrór. En svá margir ormar eru í Hvergelmi með Níðhögg at engi tunga má telja.*

[15] Vedi K. Higashimoto e S.K. Nanayakkara, *Bodhi-tree*, in *Encyclopaedia of Buddhism*, a cura di G.P. Malalasekera, vol. III, Government of Ceylon, Ceylon 1971, pp. 249-252, con numerose plates, in particolare p. 250: «It is a glabrous tree, usually an epiphytic. The colour of the bark is grey and nearly half an inch thick. The colour of the wood is greyish-white and moderately hard, having narrow bands of soft tissue which alternate with broader bands of firmer substance. The leaf is coriaceous. The upper surface is shiny and the lower-side is minutely tuberculated when it is dry. It has a long petiole. The shape of the leaf is ovate-rotund, and narrowed upwards. The apex produces a linear lanceolate tail. The edges of the leaf are entire and undulate. This tree produces berries in axillary pairs. The colour of the berries is dark purple. The tree grows to a height of about 100 feet, and the leaves suspended on their long flexible petioles rustle in the slightest breeze».

2. Tutto questo mondo, comunque sia, fu creato al muoversi del respiro vitale. Chi conosce questa [causa di] grande terrore, questa folgore brandita, diventa immortale.
3. Per paura di lui arde il fuoco, per paura di lui brilla il sole, per paura di lui corrono Indra e il vento e la morte per quinta[16].

Il fico sacro in India, però, è anche un albero della Conoscenza, tanto che nella Bhagavadgītā XV 1-4, si dice:

Il beato Signore disse:

1. Si parla di un fico sacro imperituro le cui radici sono in alto e i rami in basso, le cui foglie sono i metri vedici. Colui che lo conosce conosce il Veda. 2. I suoi rami si estendono verso il basso e verso l'alto; essi crescono a partire dalle qualità, hanno per germogli gli oggetti sensibili. Verso il basso le sue radici, trascinate dal legame degli atti, si prolungano nel mondo degli uomini. 3-4. Non si percepisce, quaggiù, la sua forma così descritta, né la sua fine, il suo inizio o la sua crescita. Quando, per mezzo di uno strumento tagliente – il distacco –, si è tagliato il fico sacro dalle radici completamente cresciute, bisogna poi ricercare il luogo dal quale, quando lo si è attinto, non si ritorna [dicendo]: «Io mi affido alla Persona primordiale, da cui è emanato l'antico impulso creatore»[17].

---

[16] *ūrdhvamūloSvākśākha eṣoSśvatthaḥ sanātanaḥ* /
tadeva śukraṃ tadbrahma tadevāmṛtamucyate /
tasmiṃllokāḥ śritāḥ sarve tadu nātyeti kaścana etadvai tat /1/
yadidaṃ kaṃca jagatsarvaṃ prāṇa ejati niḥsṛtam /
mahadbhayaṃ vajramudytaṃ ya etadvidurmṛtāste bhavanti /2/
bhayādasyāgniṃstapati bhayāttapati sūryaḥ /
bhayādindraśca vāyuśca mṛtyurdhāvati pañcamaḥ /3/
Traduzione di C. Della Casa, *Upaniṣad vediche*, TEA, Firenze 1988, pp. 309-310. Pio Filippani-Ronconi traduce (*Upaniṣad antiche e medie*, a cura di P. Filippani-Ronconi, 3 voll., Boringhieri, Torino 1960-1961):
«1. questo *aśvattha* [l'albero di *aśvattha* simboleggia lo spirito universale che, dal mondo delle cause (il cielo), trae il suo essere (le radici), ed in quello del divenire (le terre) manifesta le sue forme], sempiterno, in alto erge le radici ed in basso volge i rami; esso è lo śukra, esso è il *brahman,* esso invero è denominato ambrosia: in lui sono fondati tutti i mondi; nulla lo trascende. Esso è, invero, Desso.
2. tutto questo mondo, comunque sia, vibra (*ejati* = trema) nel *prāṇa,* da lui essendo stato espresso. Coloro che conoscono questo Grande Tremore, questa folgore brandita, divengono immortali.
3. per terrore di lui brucia Agni, per terrore di lui arde Sūrya, per terrore di lui corrono Indra e Vāyu, e Mṛtyu per quinto».

[17] *śrībhagavānuvāca*

ūrdhvamūlamadhaḥśākham / *aśvatthaṃ prāhuravyayam*
chandāṃsi yasya parṇāni / *yastaṃ veda sa vedavit /1/*

adhaścordhva prasṛtāstasya / *śākhā guṇapravṛddhā viṣayapravālāḥ*
adhaśca mūlānyanusaṃtatāni / *karmānubandhīni manuṣyaloke /2/*

na rūpamasyeha tathopalabhyate / *nānto na cādirna ca saṃpratiṣṭā*
aśvatthamenaṃ suvirūḍhamūlaṃ / *asaṅgaśastreṇa dṛḍhena chittvā /3/*

Per inciso, la parola Veda, il nome dei libri sacri del Brahmanesimo, significa «conoscenza», derivando dalla radice *vid-*, che è la medesima del greco *(v)oida*.

Sempre in India, sebbene in un altro contesto religioso, quello del buddhismo, altro nome del fico sacro, *aśvattha*, è *bodhadruma*, «albero dell'illuminazione», abbreviato anche in *Bo*, in riferimento al fatto che il Buddha, Siddhārta Gautama, proprio sotto un albero di fico pervenne all'illuminazione ed entrò nel Nirvāṇa, i.e. il mondo degli dèi[18], dopo aver subito gli assalti di Māra, sovrano del nostro mondo, demone creatore della materia, e delle sue schiere di demoni e mostri, i.e. del mondo infero: «si scatenano allora uragani, soffia il vento, la pioggia si rovescia a torrenti, spuntano dalla terra lave infiammate, corsi di fango fumante minacciano il fico»[19]. La lotta con i demoni, comunque è, in fondo, «una discesa agli Inferi attraverso l'Albero cosmico»[20]. E l'assalto contro il Buddha è allo stesso tempo assalto contro l'Albero Cosmico. Il nemico, però, qui, ha una funzione ambigua ed ambivalente anche come custode dell'Albero.

L'*aśvattha* è l'albero invertito, con le radici in alto e i rami in basso, e collega i diversi mondi. Di un palo sacrificale ricavato da un albero assimilato all'Aśvattha si dice anche:

> Con la tua cima sostieni il cielo, la tua parte mediana riempie l'atmosfera, con i piedi consolidi la terra[21].

Anche il fico sacro in India è legato all'acqua, tanto che nella Chāndogya Upaniṣad si legge (VIII 5, 3):

> Ara e Ṇya sono infatti due oceani nel mondo del Brahman, nel terzo cielo [a cominciare] da qui. Là v'è il lago Airaṃmadīya, l'*aśvattha* Somasavana, la città del Brahman, Aparājitā, il palazzo d'oro del Signore[22].

---

tataḥ padaṃ tatparimārgitavyaṃ yasmingatā na nivartanti bhūyaḥ
tameva cādyaṃ puruṣaṃ prapadye yataḥ pravṛttiḥ prasṛtā purāṇī /4/
La traduzione è di A.M. Esnoul, *Bhagavadgītā*, Adelphi, Milano 1976, p. 112.

[18] Aggiunge F.D.K. Bosch (*The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism*, Mouton, The Hague 1960, p. 68): «the tree, in consequence of its being identified explicitly with the highest Brahman, is apt to be endowed with all the attributes and qualities of that Brahman as well. So it is no wonder that to the Indian mind the celestial aśvattha not only figures as the Tree of Life, branching out throughout space, synonymous with all existence and all the worlds, but it also is the Tree of Knowledge, the 'One Awakener' (*eka sambodhayitṛ*), the 'enduring basis of the vision of Brahman' (*brahmadhīyālamba*) as Maitr. Up., VI, 4 has it».

[19] J. Brosse, *Mitologia degli alberi. Dal giardino dell'Eden al legno della Croce*, Biblioteca universale Rizzoli, Milano 1994 (*Mythologie des arbres*, Plon, Paris 1989), p. 48.

[20] *Ibid.*

[21] Śatapatha Brahmaṇa III 7, 1, 14, citato in Brosse, *Mitologia*, *cit.*, p. 55. In sacred books viene tradotto: «With thy crest thou hast touched the sky; with thy middle thou hast filled the air; with thy foot thou hast steadied the earth».

[22] *tat araś ca ha vai ṇyaś cārṇavau brahmaloke tṛtīyasyām ito divi* /
tad airaṃmadīyaṃ saraḥ /

Dell'*aśvattha*, infine, si dice nell'Atharvaveda V 4, 3-5:

> The Aśvattha-tree is the seat of the gods in the third heaven from here. There the gods procured the *kuṣṭha*, the visible manifestation of amṛita. A golden ship with golden tackle moved upon the heavens. There the gods procured the kuṣṭha, the flower of amṛita. The paths were golden, and golden were the oars; golden were the ships upon which they carried forth the kuṣṭha hither[23].

5. **L'Albero del Bene e del Male e l'Albero della Vita nella Bibbia**

E passiamo al racconto più enigmatico sul genere, quello della Bibbia. Nel II e III libro della Genesi si narra di come Dio creò un giardino e vi pose al centro un albero, i cui frutti, però, proibì all'uomo:

> **2** [9]Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. [10]Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi. [...] [16]Il Signore Dio diede questo commando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, [17]ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, qualora tu ne mangiassi, certamente moriresti».
> **3** [1]Il serpente era il più astuto di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto e disse alla donna: «È vero che Dio ha detto: "Non dovete mangiare di alcun albero del giardino"?». [2]Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, [3]ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: "Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"». [4]Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! [5]Anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male». [6]Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. [7]Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e conobbero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.

---

tad aśvatthaḥ somasavanaḥ /
tad aparājitā pūr brahmaṇaḥ prabhuvimitaṃ hiraṇmayam //
Traduzione di Della Casa, *Upaniṣad vediche, cit.*, p. 215.

[23] *aśvatthó devasádanas tr̥tī́yasyām itó diví* /
tátrāmr̥tásya cákṣaṇaṃ devā́ḥ kúṣṭham avanvata /3/
hiraṇyáyī náur acarad dhíraṇyabandhanā diví /
tátrāmr̥tásya púṣpaṃ devā́ḥ kúṣṭham avanvata /4/
hiraṇyáyāḥ pánthāna āsann áritrāṇi hiraṇyáyā /
nā́vo hiraṇyáyīr āsan yā́bhiḥ kúṣṭhaṃ nirā́vahan /5/
Traduzione di Bosch, *Golden Germ, cit.*, p. 66.

> [22]Poi il Signore Dio disse: «Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi quanto alla conoscenza del bene e del male. Che ora egli non stenda la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre!».

Ad una prima lettura, letterale e superficiale, le parole di Dio appaiono incoerenti: sembra prospettare la morte di Adamo nel caso mangiasse dei frutti dell'Albero, ma invero si dimostrerebbe nel giusto il serpente, quando li rassicura del contrario, visto che, almeno in apparenza, Adamo ed Eva non muoiono. Inoltre, più avanti Dio preferisce cacciare l'uomo dall'Eden purché non diventi, mangiando dei frutti dell'albero della vita, immortale e ulteriormente simile a Dio. La realtà che, però, il racconto biblico intende simbolizzare è invero ben differente, come vedremo più avanti.

5.1. *Albero Cosmico*

Ora, dell'albero in sé non viene fornita alcuna descrizione, ma una serie di attributi ce ne fanno intuire l'appartenenza alla classe degli alberi cosmici.

È albero della vita. Anzi, si dice che esistevano due alberi, uno della vita e uno della conoscenza: che si tratti di un albero o di due, qui, poco importa, tanto più che se anche si parla di due alberi, essi sono trattati come una unità[24]. La cosa che ci interessa è che la coppia di alberi possiede le caratteristiche di albero della vita e albero della conoscenza.

La posizione dell'albero, inoltre, è «in mezzo al giardino»: tutto ruota attorno ad esso, proprio come avviene per l'*Axis Mundi*.

Da esso partono quattro fiumi: questo legame con l'acqua è particolarmente importante, perché fa inevitabilmente dell'albero cosmico anche l'albero della vita. I quattro fiumi, infatti, sono i principali corsi d'acqua delle più importanti civiltà del Vicino Oriente: Tigri ed Eufrate, oltre a Pison e Ghicon, di cui ignoriamo l'identificazione.

Anche il serpente, confrontabile con quello che continuamente rode le radici del frassino Yggdrasill[25], svolge qui la funzione di «mostro custode»

---

[24] Secondo A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Mondadori, Milano 2002, p. 27 (ediz. originale E. Loescher, Torino 1892-1893), «Il linguaggio del libro sacro è del resto un po' ambiguo, perché ora pare vi si parli di due alberi diversi, e ora di uno solo, il che è da ascrivere certamente alla imperfetta corrispondenza e alla poca fusione dei due racconti onde il libro stesso fu composto. Vi è poi anche ricordato il fico, delle cui foglie Adamo ed Eva copersero la lor nudità». Secondo N.R. Reat, *The Tree Symbol in Islam*, in «Studies in Comparative Religion» 9 (1975), pp. 163-182, «Some hold that the Jewish Tree of Knowledge is a device inserted by the Jahwist scribe to account for man's fall, so there was only one tree in the original Jewish Garden also» (p. 171 e si veda Z. Ameisenowa, *The Tree of Life in Jewish Iconography*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute» II (1938-1939), p. 329, citato in nota).

[25] Si veda anche quanto afferma Brosse, *Mitologia*, *cit.*, a p. 258: «A ogni Albero cosmico è associato il serpente, potenza ctonia, spuntata dalle tenebre e da sottoterra tra le radici, simile a una

dell'albero cosmico, sobillando Adamo ed Eva contro Dio. Secondo Mircea Eliade, «La lotta col mostro ha, evidentemente, un senso iniziatico; l'uomo deve superare le sue "prove", diventare "eroe", per aver diritto all'immortalità», e, sebbene il serpente non sia il «custode» dell'Albero della Vita, comunque, «a giudicare dalle conseguenze della tentazione, gli si potrebbe attribuire questo compito»[26].

Sospendiamo per un momento il giudizio sulla caratteristica di «ponte», sulla quale torneremo più avanti. Ad ogni modo, mi sembra chiaramente dimostrato che ci troviamo di fronte ad un albero sacro, cosmico, identificabile con tutti gli altri alberi cosmici di cui ci siamo occupati. Di che albero si tratti non ci viene detto: successivamente è stato identificato con un melo, ma vari dati, non ultimo il fatto che è l'unico albero nominato esplicitamente nel racconto della genesi[27], suggeriscono che invece si tratti proprio del fico. Questa è l'ipotesi che facevamo nel nostro articolo del 2007, e mi sembrerebbe confermata, come vedremo fra poco.

5.2. *Interpretazione*

Possiamo, a questo punto, dare un'interpretazione della vicenda della genesi. Quando Dio afferma che se Adamo mangiasse i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male morirebbe, si riferisce senz'altro alla cessazione dell'ordine cosmico esistente: e, in fondo, Adamo ed Eva, mangiando dell'albero, si fanno esecutori del ruolo di nemico del serpente, con lui identificandosi: essi stessi divengono i nemici che, come il serpente rode le radici di Yggdrasill e come quattro cervi ne brucano le foglie, mangiano dell'Albero Cosmico. Afferma M. Girard:

> l'entreprise de l'homme peut se comprendre comme une tentative pour s'élever, mais par ses propres moyens, au-dessus des limites de sa condition humaine [...] Et c'est précisément à cet effort abusif et pervers d'auto-élévation que le théologien yahviste assigne le statut de péché fondamental, source et origine de tous les autres. Bref, au terme de sa réflexion étiologique, l'auteur

---

di loro improvvisamente animatasi, ma che a volte le rode e minaccia la vita dell'albero, come Niogghr ai piedi di Yggdrasill». Nel caso del serpente biblico, però, si dice esplicitamente che esso è stato creato dal Signore Dio: «Il serpente era il più astuto di tutti gli animali dei campi che Dio il Signore aveva fatti» (Gen 3,1).

[26] Eliade, *Trattato*, *cit.*, 263: si confronti anche il caso di Gilgameš, che fallisce le prove di Ut-Napištim e si fa rubare l'erba dell'immortalità da un serpente acquatico. Più avanti (*ibid.*, p. 265), lo studioso romeno afferma che «I serpenti "custodiscono" tutti gli accessi all'immortalità, cioè ogni "centro", ogni ricettacolo ove si trovi concentrato il sacro, ogni sostanza reale ecc.».

[27] «Allora si aprirono gli occhi ad entrambi e s'accorsero che erano nudi; unirono delle foglie di fico e se ne fecero delle cinture» (Gen 3,7).

> en arrive à la conclusion que la cellule-mère de tout péché, pour l'homme, c'est la tentation de se prendre pour Dieu[28].

Il senso anche della successiva affermazione di Dio, l'assalto alla divinità da parte dell'uomo, che è quello dei demoni nei confronti del Buddha, o dei giganti di brina verso gli Asir, va inteso dunque come una rottura dell'ordine cosmico, rottura che porterebbe inevitabilmente al Ragnarök, alla battaglia della fine del mondo. Si pensi al *ṛta* degli indiani, l'«ordine», tanto importante in India e in tutto il mondo indoeuropeo, dall'altopiano iranico (avestico *aṣa*, antico persiano *arta*) al *kosmos* dei greci, e così via.

Naturalmente i significati dell'episodio sono molteplici e certamente non si fermano alla identificazione dell'Albero Cosmico[29], ma certamente questa è una componente essenziale, che solo la comparazione con miti simbolici delle altre culture può suggerire.

5.3. *Ulteriori prove*

Al termine di questa trattazione, suggerisco la lettura di due brani biblici nei quali troviamo l'Albero Cosmico, anche se non esplicitamente nominato.

1. Nel vangelo di Giovanni, al capitolo 1 si legge:

> **1** [45]Filippo trovò Natanaele e gli disse: «Abbiamo trovato colui del quale hanno scritto Mosè, nella Legge, e i Profeti: Gesù, il figlio di Giuseppe, di Nàzaret». [46]Natanaele gli disse: «Da Nàzaret può venire qualcosa di buono?». Filippo gli rispose: «Vieni e vedi». [47]Gesù intanto, visto Natanaele che gli veniva incontro, disse di lui: «Ecco davvero un Israelita in cui non c'è falsità». [48]Natanaele gli domandò: «Come mi conosci?». Gli rispose Gesù: «Prima che Filippo ti chiamasse, io ti ho visto quando eri sotto l'albero di fichi». [49]Gli replicò Natanaele: «Rabbì, tu sei il Figlio di Dio, tu sei il re d'Israele!». [50]Gli rispose Gesù: «Perché ti ho detto che ti avevo visto sotto l'albero di fichi, tu credi? Vedrai cose più grandi di queste!». [51]Poi gli disse: «In verità, in verità io vi dico: vedrete *il cielo* aperto *e gli angeli di Dio salire e scendere* sopra il Figlio dell'uomo».

Nel nostro articolo del 2007 ipotizzavamo che stare «sotto il fico» implicasse stare sotto l'albero della conoscenza e della vita, poiché il contatto con il divino può essere raggiunto sotto di esso, consentendo in questo modo di pervenire alla conoscenza e ottenere le rette indicazioni per una vita nuova conforme al volere divino[30]. Invero, si può andare ancora oltre, affermando

---

[28] M. Girard, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, Recherches, n.s. 26, Bellarmin les Éd. du Cerf, Montréal-Paris 1991, p. 588.
[29] Si vedano, fra gli altri, le interpretazioni di Girard, *Symboles*, *cit.*, pp. 582-602.
[30] Si veda De Chiara e Frulla, *Il fico sacro*, *cit.*, pp. 22-23.

che Gesù non riconosce Natanaele orizzontalmente, perché sullo stesso piano, bensì verticalmente, da una dimensione differente, che però è collegata a quella di Natanaele grazie al fico, all'*Axis Mundi*, Albero Cosmico. Inoltre, per il fatto che Natanaele subito creda al Cristo, nel momento in cui questi menziona il fico, si può ipotizzare anche che l'albero di fico stesso fosse già oggetto di venerazione.

La risposta che dà Gesù è emblematica: da un lato ridimensiona l'albero di fico, vedendo in esso correttamente, come dicevamo all'inizio, un albero «locale» (versetto 50); dall'altro, però, lo identifica con l'Albero Cosmico (versetto 51), in particolare nella sua funzione di «ponte» fra mondi, universalmente valido nel suo simbolismo.

2. E troviamo qui proprio il secondo passaggio di cui parlavamo: il versetto 51 del passo precedente rinvia al sogno di Giacobbe, Gen. 28, 11-12:

> **28** [11]Capitò così in un luogo, dove passò la notte, perché il sole era tramontato; prese là una pietra, se la pose come guanciale e si coricò in quel luogo. [12]Fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco, gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa.

Qui, appunto, la scala poggiata a terra che sale fino al cielo, con angeli di Dio che su di essa salgono e scendono, non può essere altro che l'Albero Cosmico. Giacobbe, risvegliatosi dice: «Certo, il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo» (versetto 16), ed erige una stele in pietra (v. 18), che rappresenta, come abbiamo visto in precedenza, ancora una volta l'Albero Cosmico.

6. **Conclusione**

In conclusione, si è visto come le tre caratteristiche fondamentali degli Alberi Cosmici siano Vita, Conoscenza e Axis Mundi, ma l'ultima mi sembra la più importante, le altre infatti sono inevitabilmente legate all'essere immortale dell'Albero Cosmico, in quanto rappresentante dell'universo. Sebbene sia necessario spostare lievemente i termini della questione, è senz'altro riferibile anche agli alberi in generale quanto afferma Brosse a proposito del frutto proibito, che, cioè, «Il suo significato ha infatti tre aspetti: la conoscenza, l'immortalità, il desiderio. Ma i primi due sono in definitiva riducibili al terzo»[31]: laddove il desiderio va sostituito con l'essere Axis Mundi, ossia intermediario fra i diversi mondi.

Tutti e tre gli alberi sacri, il frassino Yggdrasill, il fico *aśvattha* e la coppia arborea della Bibbia svolgono simbolicamente la funzione di Albero Cosmico

---

[31] Brosse, *Mitologia, cit.*, p. 251.

e di Albero della Vita[32], ma anche quella di Albero della Conoscenza e Axis Mundi, tramite fra diversi mondi proprio perché il loro essere Albero Cosmico, albero rovesciato, asse portante dell'intero universo, permette loro di pervadere ogni luogo e pertanto di collegare tutte le differenti realtà cosmiche. Naturalmente, queste caratteristiche si trovano nelle varie mitologie del globo, anche a distanze considerevoli. Ad esempio, l'Albero Cosmico cinese *Qián mù* collega le «None sorgenti (soggiorno dei morti) ai Noni Cieli»[33]; secondo la mitologia mesopotamica, al centro del mondo si trova il «*Kiškanû* nero», albero cosmico che brilla dello splendore del lapislazzulo, di cui si dice che, «cresciuto in Eridu», cioè in un «Centro del Mondo», fra l'altro è il «deambulatorio di Ea nell'opulento Eridu»[34]; presso i Maya e gli Aztechi il cosmo è rappresentato da cinque alberi sacri, uno al centro e gli altri ai quattro angoli dell'universo[35]; nella tradizione iranica Ahura Mazdā ha creato l'*haoma* che «opererà la rigenerazione dell'Universo e l'immortalità che ne deve seguire. È il re delle piante»[36], «chi ne mangia diventa immortale»[37]; etc.[38].

Il tema dell'albero cosmico è presente anche nella favolistica internazionale: si pensi alla fiaba di «Giacomino e il fagiolo magico», nella quale il fagiolo cresce fino a diventare un'imponente pianta che consente al protagonista, Giacomino, di raggiungere la casa di un gigante in un mondo superiore[39]. E nella letteratura non possiamo dimenticare da *Il Signore degli Anelli* di J.R.R.

---

[32] Sebbene «Il n'est pas toujours facile (ni opportun) de distinguer clairement arbre cosmique et arbre de vie», come afferma Girard, *Symboles, cit.*, p. 557.

[33] Si veda *Mitologia, cit.*, p. 35. Vedi anche le mitologie sumerica, maya e azteca citate in n. 15.

[34] Si veda Dhorme, *Choix de textes*, p. 98, *apud* Eliade, *Trattato, cit.*, p. 246.

[35] Si vedano P.R. Frese e S.J.M. Gray, *Trees*, in *The Encyclopedia of Religion*, a cura di M. Eliade, XV, New York 1987, p. 28; G. Nataf, *Symboles, signes et marques*, Berg International, Paris 1973, p. 118, *apud* Girard, *Symboles, cit.*, p. 617 n. 30.

[36] *Bundahišn* I 1, 5.

[37] *Ibid.* XXVII 5. Ahriman risponde all'operato di Ahura Mazdā creando una lucertola che danneggi l'albero Gaokerena (vedi *ibid.* XVIII 2 ed Eliade, *Trattato, cit.*, p. 265).

[38] Si vedano anche Eliade, *Trattato, cit.*, pp. 272-273 e Reat, *Tree Symbol, cit*. Fra l'altro, si possono menzionare anche le leggende medioevali raccontate da Graf, *Miti, cit.*, pp. 76-82 e riprese da Eliade, *Trattato, cit.*, pp. 266-267. Sulle caratteristiche degli alberi cosmici si vedano anche Brosse, *Mitologia, cit.* e A. Cattabiani, *Florario*, Mondadori, Milano 1996, in particolare il cap. II, «Gli alberi cosmici». Per un excursus sull'Albero del Mondo, l'Albero della Vita e l'Albero della Croce, si veda R. Parisot, *L'albero*, L'età dell'Acquario, Torino 2008 (*L'arbre*, Pardès, Puiseaux 1998) e riferimenti bibliografici. Per spunti iconografici si veda anche R.H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, a cura di J. Campbell, Adelphi, Milano 1993 (*Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Princeton University Press, New York 1946). L'Albero Cosmico è presente anche nel mondo islamico, dove «All of these trees—Tree of Knowledge, Tree of Immortality and Lote Tree of the Uttermost Boundary—eventually become one with the Tree of Bliss» (Reat, *Tree Symbol, cit.*, p. 177): anzi, in qualche modo la moschea stessa è rappresentazione architettonica del simbolo dell'Axis Mundi. Si veda ancora *ibid.*, p. 180.

[39] È il tipo favolistico ATU 328A «Jack and the Beanstalk» (si veda A. Aarne, S. Thompson e H.-J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the*

Tolkien[40] la figura di Barbalbero, con la sua fonte di vita e le sue numerose caratteristiche, che, in definitiva, rinviano proprio alla simbologia dell'albero cosmico.

Nel Cristianesimo, l'Albero Cosmico è divenuto l'Albero della Croce:

> La Croce è l'Albero per eccellenza, la sintesi perfetta di tutto quello che un albero può simboleggiare: come immagine, centro e asse del mondo, come segno di resurrezione e pegno di vita eterna, e come autentica Via del Cielo[41].

Attorno all'Albero della Croce è stata creata gran dovizia di tradizioni popolari e racconti mitologici, che addirittura fanno risalire l'origine fisica della stessa Croce ad una scheggia degli alberi dell'Eden[42].

La Croce riassume in sé tutte le caratteristiche dell'Albero Cosmico che abbiamo menzionato. Come afferma G. de Champeaux, «Albero della conoscenza del bene e del male, albero della vita, albero della croce: tutti e tre posti in mezzo al luogo sacro, al centro del cosmo, questi alberi si confondono in uno solo. La croce è chiamata Legno della Vita, Albero della Vita o, più semplicemente, Legno»[43]. E Mircea Eliade sintetizza con chiarezza il simbolo dell'Albero della Croce:

> La Croce è stata assimilata all'Albero Cosmico nella sua qualità di simbolo di Centro del Mondo [...] La comunicazione con il Cielo avviene tramite la Croce (= Centro) e, di colpo, l'intero universo viene «salvato» [...] Orbene, *l'idea di «salvezza» non fa che riprendere e completare le nozioni di perpetuo rinnovamento e di rigenerazione cosmica, di fecondità universale e di sacralità, di realtà assoluta e in fin dei conti di immortalità, tutte nozioni che coesistono nel simbolismo dell'Albero del Mondo*[44].

Ma il simbolismo dell'Albero Cosmico in questo contesto supera ancora l'immagine dell'Albero della Croce: Gesù Cristo stesso, infatti, diviene Albero

---

System of Antti Aarne and Stith Thompson, 3 voll., Suomalainen Tiedeakatemia Academia Scientiarum Fennica, Helsinki 2004), che già si trova in un racconto inglese dell'inizio del XVIII secolo.

[40] J.R.R. Tolkien, *Il Signore degli Anelli*, Rusconi, Milano 1977 (*The Lord of the Rings*, George Allen & Unwin, London 1954).

[41] Parisot, *Albero*, *cit.*, p. 103.

[42] Si vedano Parisot, *Albero*, *cit.*, pp. 105-106, che narra alcune leggende su una «autentica filiazione genetica tra la Croce del Calvario e l'Albero del Paradiso», e Brosse, *Mitologia*, *cit.*, in particolare pp. 258 e ss. Non si farà qui riferimento ad ulteriore bibliografia sull'argomento, sconfinata, ma anche sufficientemente nota. Segnalo solamente, per una disamina esaustiva e completa sul simbolismo della Croce, Girard, *Symboles*, *cit.*, pp. 602-615.

[43] G. de Champeaux e S. Sterckx, *I simboli del Medioevo*, Editoriale Jaka Book, Milano 1981 (*Introduction au monde des symboles*, Zodiaque, St. Léger Vauban 1972), p. 376.

[44] M. Eliade, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Jaka Book, Milano 1981, p. 145 (*Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Parigi 1952). Corsivi dell'autore.

Cosmico, ierofania, manifestazione di quella realtà trascendente di cui si diceva nella premessa metodologica. Ecco perché, a mio avviso, nell'aforisma di S. Pietro Crisologo dedicato all'Epifania, che citiamo qui di seguito, è ravvisabile il senso ultimo del simbolo dell'Albero Cosmico:

> Oggi i magi, che lo ricercavano splendente fra le stelle, lo trovano che vagisce nella culla... Oggi i magi considerano con grande stupore ciò che vedono nel presepio: il cielo calato sulla terra, la terra elevata fino al cielo, l'uomo in Dio, Dio nell'uomo, e colui che il mondo intero non può contenere, racchiuso in un minuscolo corpo[45].

Matteo De Chiara
Viale di Valle Aurelia, 81f
00167 Roma
matteo.dechiara@inalco.fr

Parole chiave

Simboli mitologici, Albero Cosmico, Frassino, Fico, Albero della Croce.

Keywords

Mythological Symbols, Cosmic Tree, Ash Tree, Fig Tree, Tree of the Cross.

[45] Dai *Discorsi* di S. Pietro Crisologo, Disc. 160, PL 152, 620.

The Work of Jason of Cyrene: A Brief Presentation of Some Introductory Aspects

L'opera di Giasone di Cirene: breve presentazione di alcuni aspetti introduttivi

Giovanni Frulla*

Abstract

The author of 2 Maccabees describes himself as a simple compiler, and quotes his direct source, five books of Jason of Cyrene, as we can read in 2 Maccabees 2,19-32. The historical work – as often happens in ancient texts – is summarized and quoted by another author in order to permit its diffusion. The aim of this paper is pointing out some introductory aspects of the historical work of Jason, such as style, lexical elements, structure and historical features, in order to underline the strict influence of Judean internal situation over the Jews of Cyrenaica.

* * *

L'autore di 2 Maccabei si definisce un semplice compilatore e cita la sua fonte diretta, i cinque libri di Giasone di Cirene, come si legge in 2 Maccabei 2,19-32. L'opera storica – come spesso accade nei testi antichi – viene riassunta e citata da un altro autore per consentirne la diffusione. Lo scopo di questo articolo è quello di evidenziare alcuni aspetti introduttivi dell'opera storica di Giasone, come lo stile, gli elementi lessicali, la struttura e le caratteristiche storiche, al fine di sottolineare la stretta influenza della situazione interna giudaica sugli ebrei della Cirenaica.

1. **Foreword**

In the second book of Maccabees, at chapter 2 (verses 19-32), the author of the biblical book quotes directly his source: the work of Jason of Cyrene. It

* Appointed Professor of *Jewish Culture and Religion* and *Cultural Anthropology* at the "Redemptoris Mater" Institute of Religious Sciences of Marche (ISSR) and of *Ancient Judaism* at the Theological Institute of Marche.

is not a problem for the author of 2 Maccabees to describe himself as a simple compiler, who has written a summary of the enormous work of Jason (five books containing Palestinian events). Actually it was not the first time that a historical work was summarized and quoted by another author, in order to have an easier diffusion. But it is very curious, instead, that Palestinian facts, such as internal fights during the Maccabean period, could be interesting for a foreign writer like Jason[1].

The aim of this paper is to try to describe and analyse the historical work of Jason of Cyrene, in order to point out some literary and historical aspects: for example contents, structure of the historical account, some specific episodes, could be important in order to reconstruct the purposes of Jason. Why and where did he write these books? Many problems can arise about his five books, complicated by the lack of information about the author and his cultural context (or better, the complete absence of information except 2 Maccabees). So, this reconstruction is only the starting point – I hope – of a more detailed work.

In the wide background of Jewish Hellenistic literature it could be interesting to underline the importance of cultural context of Jewish communities – outside Palestine – belonging to Mediterranean settlements and different cultures. In fact Jason, if we can accept (with no doubt) his origin from Cyrene, is the proof of a capillary diffusion of Jewish history and tradition in a wide part of the North African coast and territory[2]. The weakness of this attempt of analysis is the scarce evidence of Jason's presence and role in the background of Jewish Hellenistic literature: even his Jewish belonging is uncertain! For all these reasons trying to define some aspects of this author is quite curious and fascinating, focusing in particular on historical (or mainly anti-historical) features, present in the account of Jason[3].

2. **Literary Aspects**

The first step in this analysis is the study of literary aspects of Jason's work, that we can summarize in: contents and structure, length of the work, lexical elements and fabulous episodes.

---

[1] About 2 Maccabees and Jason see J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1987 (1968), pp. 560-562. A relevant commentary on 2 Maccabees is J. A. Goldstein, *II Maccabees*, Doubleday & Company, Garden City, New York 1983. See also R. Doran, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*, The Catholic Biblical Association of America, Washington DC 1981.

[2] Cf. Sh. Applebaum, *Jews and Greeks in Ancient Cyrene*, Brill, Leiden 1979, in particolar the chapter "The Jews of Ancient Cyrenaica" (pp. 130-200).

[3] An interesting perspective is offered by F. Borchardt, *Reading Aid: 2 Maccabees and the History of Jason of Cyrene Reconsidered*, in «Journal for the Study of Judaism» 47 (2016), pp. 71-87.

a) contents and structure

In 2 Maccabees 2 we can read the contents and the matter of the historical work of Jason:

> 19 This is the story of Judas Maccabeus and his brothers, of the purification of the great temple, the dedication of the altar, 20 the campaigns against Antiochus Epiphanes and his son Eupator, 21 and of the heavenly manifestations accorded to the heroes who fought bravely for Judaism, so that, few as they were, they seized the whole land, put to flight the barbarian hordes, 22 regained possession of the world-famous temple, liberated the city, and reestablished the laws that were in danger of being abolished, while the Lord favored them with all his generous assistance. 23 All this, which Jason of Cyrene set forth in detail in five volumes, we will try to condense into a single book[4].

The subject of the work of Jason is clear: he wrote a history about Jews during the Maccabean revolt, in the most difficult period for Jewish identity and for the relationships with foreign cultures[5].

The different steps of the historical account are marked by the author of 2 Maccabees:

1) the story of Judas Maccabeus and his brothers;
2) the purification of the great temple;
3) the dedication of the altar;
4) the wars against Antiochus Epiphanes and his son Eupator.

All these facts are narrated in five books by Jason of Cyrene, who gives a historical account of the period that covers more or less fifteen years (175-161 B.C.)[6].

The story of Judas Maccabeus and his revolt starts at chapter 8 of 2 Maccabees: before, we find a sort of introductory part about the crisis and degradation of the Temple (attacked by one of its ministers, Heliodorus) and the religious persecution operated by Antiochus, with the famous episode of the martyrdom of Eleazar and of the seven brothers and their mother[7].

---

[4] 2 Maccabees 2, 19-23. For English translation of the Biblical text see the official website of the Holy See: https://www.vatican.va/archive/ENG0839/__PE6.HTM (date of the last consultation: 17/02/2026).

[5] About Maccabean period cf. E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. – 135 d.C.), volume primo*, Paideia, Brescia 1985, pp. 177-309 (about the Maccabean revolt cf. pp. 208-221). See also E. Bickerman, *The God of the Maccabees*, Brill, Leiden 1979.

[6] Cf. Schürer, *op. cit*., p. 45.

[7] Cf. 2 Maccabees 6,18 – 7,42. About Jewish martyrs and their function for collective memory cf. D. Cielontko, *Remembering the Martyrs in 2 and 4 Maccabees*, in Th. R. Hatina – J. Lukeš (eds.), *Social Memory Theory and Conceptions of Afterlife in Jewish and Christian Antiquity*, Brill Schöningh, Paderborn 2023, pp. 98-119.

The second part of the epitome (2 Maccabees 8,1 – 10,9) narrates the events of the revolt, the death of Antiochus and the restoration of the cult into the Temple[8]. Instead, the third section (10,10 – 15,36) deals with others wars of Judas Maccabeus against his enemies.

In the final part (15,37-39) the epitomator concludes with a sort of excuse about his work of abridgement, underlining most of all his purpose of writing a well written and well composed story.

Many studies have already tried to make a comparison between 2 and 1 Maccabees in order to reconstruct their relationship and their source[9]. We don't mean to dwell upon these biblical books, which were probably modified and revised with specific ideological and cultural objectives: and so it is not a problem to recognize 2 Maccabees as a particular and complicated work, filled with historical purposes, and literary features as pathetic and rhetoric elements.

We have instead to make attention mostly to the work of Jason, even if it is quite difficult to establish something conclusive, because we have no evidence about him, and because we don't know whether his account finishes with the death of Nicanor or could continues. However we can assert that there are no specific reasons to deny the historical authenticity of the work of Jason.

In the introduction of the epitomator there is another topic which he underlines and narrates: the appearances from heaven. This aspect, such as in other ancient historians, is linked more to a literary taste than to a precise ideological perspective.

b) length

The first aspect we can note about the work of Jason of Cyrene is the exaggerated length of its content, condensed by the author of 2 Maccabees in few chapters.

This feature shows that the work of Jason was probably a complete report of the entire circumstance, and was also quite reliable. Also the author of 2 Maccabees says this in his premise: the work of Jason would be full of numbers and difficult and puzzling for the mass of material (2,24), it would transmit a complete exposition of exact details (2,28) and it would review these details (2,30).

---

[8] For literary and rethoric considerations about the episode of Antiochus cf. J. Steenkamp, *Persecution and Divine Epiphany in 2 Maccabees*, in N. P. Legh Allen, P. J. Jordaan, J. Zsengellér (eds.), *Passion, Persecution, and Epiphany in Early Jewish Literature*, Routledge, London – New York 2020, pp. 202-215. Cf. also E. Coetzer, 2018, *The supernatural in the theomachy of 2 Maccabees 9:1-29 and its role in the communicative strategy: A syntactical, semantic and pragmatic analysis*, «HTS Teologiese Studies/Theological Studies» 74/3 (2018), a5028. https://doi.org/10.4102/hts.v74i3.5028

[9] Cf. for example C. L. Miller-Naudé and J. A. Naudé, *The Metatext of 1 and 2 Maccabees*, in «Journal for Semitics» 24/1 (2015) 237-270.

A work, therefore, which would have perhaps the only defect of no caring for the delight of the eventual reader, problem which the author of 2 Maccabees tries to find a remedy for[10].

A reflection about the length of Jason's work and the reduction of 2 Maccabees could be interesting if we try to explain the criterion of the selection (or, better, of the exclusion). The Biblical author probably prefers fabulous aspects and admirable events. It is clear in the introduction when he says that a subject of his narrative will be the account of «the appearances which came from heaven»[11]. To consider these appearances belonging to the account of Jason, and not to the successive process of the writer, is very likely.

A track of this possibility is noted by the same author, that in 2,24 asserts that the work of Jason was full of «numbers». We cannot say what these numbers are and explain (in absence of evidence) their significance, but an immediate connection with the importance of numbers for Hebrew culture is necessary. For many authors of the Jewish Hellenistic literature numbers are important and taken as proof of truth for historical representations. Also in Jason, maybe, there were many lists of numbers, that the author of Maccabees prefers to omit, in order to make his work and Jason's story more comprehensible by non Jewish audience[12].

c) fabulous episodes

The most interesting feature of the work of Jason is surely the presence, into the books, of fabulous and surrealistic episodes, rationally inexplicable. Among them there are appearances of supernatural beings and marvels, similar for example to the wonders that accompanied Hebrew people during the exit from Egypt[13], or, in another context, to the marvels found in the stories of Elijah and Eliseus[14].

So the events of Maccabean period can be compared to Exodus for their importance, but their historical reliability is complicated during the exposition.

---

[10] Cf. 2 Maccabees 2,25.

[11] 2 Maccabees 2,21.

[12] This is a typical aim of Jewish authors of the Hellenistic period: to find a meeting point between Jewish tradition and Greek culture.

[13] As we can see for example in the account of the plagues (Exodus 7-12) or in crossing the Red Sea (Exodus 14). Prodigies are described also in extra-biblical author of Jewish-Hellenistic literature and they represent a *topos* of those literary works: in the fragmentary verses of Ezekiel the Tragedian – for example – when Hebrews leave Egypt, a strange bird (like a phoenix) appears to the people. Cf. G. Frulla, *The* Exagoge *of Ezekiel: a Jewish Tragedy from the Hellenistic Period*, in «Theatralia» 7 (2005), pp. 87-107. About this Jewish-Hellenistic work in general cf. also G. Frulla, *What can be said about Ezekiel the Tragedian: literary and ideological aspects of the Exagoge*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» 59 (2023), pp. 113-128.

[14] Cf. 1 Kings 17-21 and 2 Kings 1-6.

The problem is to understand whether those events could be considered simply fictional and a literary reconstruction or they should be reconsidered from a historical-critic point of view and so rationally interpreted.

In particular in 2 Maccabees we find three apparitions. In the first one (2 Mac 5,2-4) the appearance of ranks of knights for about forty days in the sky of Jerusalem is described. They are in golden garments, in fighting trim and struggling with each other:

> 2 It then happened that all over the city, for nearly forty days, there appeared horsemen charging in midair, clad in garments interwoven with gold – companies fully armed with lances 3 and drawn swords; squadrons of cavalry in battle array, charges and countercharges on this side and that, with brandished shields and bristling spears, flights of arrows and flashes of gold ornaments, together with armor of every sort. 4 Therefore all prayed that this vision might be a good omen[15].

The phenomenon could be explained creating a correspondance with some natural events actually happened. Otherwise, we can prefer to remain in the field of popular fantasies, that could in any case enormously increase the significance of particular and evocative natural events. In any case, linking a supernatural fact to an important historical event could be a way to put in evidence the singularity and unicity of the episode. Anyway it remains clear that also in historical accounts of classical authors we often find marvels connected to heaven and to the atmospheric context, often so close to divinatory practices and strict contact with the divine[16].

The book of Deuteronomy (18, 9-14) actually denied to Hebrews the possibility of divination, but it is possible that this obligation was neglected. There is a literary trick which could make us reflect: also in classical authors is quite common that, in order to point out the extraordinary characteristic of some events, marvels and wonders are presented as introductory and admonitory facts. Forewarning marvels are a method used also by Roman historians. For that reason the presence of fantastic and surrealistic elements in a historical work, such as the work of Jason of Cyrene, could be not completely out of place[17].

We have a second vision at chapter 10 (verses 29-31) in the context of the battle between Judas Maccabeus and Timoteus: in this case five characters appear to the enemies of Maccabees, protecting Judas and repairing him with their supernatural armours, while throwing arrows and bolts against the opponents.

---

[15] https://www.vatican.va/archive/ENG0839/__PE9.HTM (date of the last consultation: 28/02/2026).

[16] See note 13.

[17] About parallelisms between historical works in classical pagan culture and in Jewish culture see M. Adinolfi, *Questioni bibliche di storia e storiografia*, Paideia, Brescia 1969, in particular pp. 13-58, the chapter "Storiografia biblica e storiografia classica".

> 29 In the midst of the fierce battle, there appeared to the enemy from the heavens five majestic men riding on golden-bridled horses, who led the Jews on. 30 They surrounded Maccabeus, and shielding him with their own armor, kept him from being wounded. They shot arrows and hurled thunderbolts at the enemy, who were bewildered and blinded, thrown into confusion and routed. 31 Twenty-five hundred of their foot soldiers and six hundred of their horsemen were slain[18].

In the third case, then, in 11,8-11, during the fight between Jews and Lisia's army, we can find an ally sent from heaven, a knight on his horse, with white clothes and with golden weapons.

> 8 Suddenly, while they were still near Jerusalem, a horseman appeared at their head, clothed in white garments and brandishing gold weapons. 9 Then all of them together thanked God for his mercy, and their hearts were filled with such courage that they were ready to assault not only men, but the most savage beasts, yes, even walls of iron. 10 Now that the Lord had shown his mercy toward them, they advanced in battle order with the aid of their heavenly ally. 11 Hurling themselves upon the enemy like lions, they laid low eleven thousand foot soldiers and sixteen hundred horsemen, and put all the rest to flight[19].

Actually in both cases we can give an explanation putting aside the supernatural elements and recollecting the sense of wonders into literary mechanisms. In fact we find the same representation of direct intervention of divinity in battle in favour of his people in other biblical passages, such as for example in the battle of Joshua near Gibeon[20] or in the fight between Barak and Sisera[21]. However we cannot deny that also classical authors introduce gods when they want to give more authority to what they are talking about. So the account of appearances we find in 2 Maccabees is not completely strange, if we put it in the context of its literary genre[22]. As to the cultural context where Jason seems to move, it is also necessary to underline the closeness of literary Hellenistic taste with a certain kind of writing, rich of fabulous elements and surrealistic episodes[23].

---

[18] https://www.vatican.va/archive/ENG0839/__PEE.HTM (date of the last consultation: 28/02/2026).
[19] https://www.vatican.va/archive/ENG0839/__PEF.HTM (date of the last consultation: 28/02/2026).
[20] Cf. Joshua 10,10-11.
[21] Cf. Judges 5,20.
[22] In fact, in ancient times the work of the historian undergoes different phases before being scientifically recognized. For this reason it is natural that in the historical narrative fabulous and supernatural elements continue to exist.
[23] We can consider again the well known Ezekiel, who inserts in his tragedy episodes of contact with the divine absent in the biblical account, or for example Jewish Hellenistic historians as Artapanus, who accepts miraculous events beside his true historical account.

So, from a literary point of view the work of Jason of Cyrene can reasonably be ascribed to the horizon of historical works, not considering a problem the presence of prodigies and divine epiphanies.

d) lexical elements

As regards lexical elements of great interest we should pay attention to three aspects in particular: technical terms of military context, words linked to relationship with the sacred, and terms that indicate divine epiphany. I will give only brief notes about those, reserving their treatment to a successive investigation.

As concerns technical terms, we cannot hide that, also when supernatural phenomena are described, there is a strict military characterization of these divine epiphanies. The mention of «armor of every sort» (παντοίους θωρακισμούς)[24], of mounted archer[25], of «arrows»[26], and most of all of the word πανοπλία[27] (the totality of arms or even only one), are the signal that the author wants to stress on war elements[28].

These military words are also in strict connection with the field of the sacred: before battles – in fact – Judas and (or) his army address prayers, supplications or invocations to the Lord. A clear example is the use of the verb *epikaleo*[29] and the term *epiklesis*[30], or the verb *axioo*[31], and the couple *litaneuo*[32]/*litaneia*[33]. Similarly after the battle blessings (with the use of the verb *eulogeo*[34]), praises and hymns (*imnos*[35]) are raised. Jews are winning because God is with them and protects them, and for this reason they cannot forget his support and his persevering presence.

The so-called sacral aspect of battles in the book of Maccabees is also confirmed by the characteristic lexis of divine epiphany[36]. In the author's introduc-

---

[24] 2 Maccabees 5,3.
[25] Cf. 2 Maccabees 10,29.
[26] 2 Maccabees 10,30.
[27] *Ibid*.
[28] Following the previous parallelism, the same thing also happens in the final part of the fragments of Ezekiel the Tragedian, where the battle between Hebrews and Egyptians is narrated. About that cf. G. Frulla, *The Language of the Exagoge as an Example of Cultural Exchanges. Influences of the* Septuagint *and of the* Masoretic Text, in «Henoch» 29/2 (2007), pp. 259-287.
[29] Cf. 2 Maccabees 8,2; 12,6.28; 13,10 etc.
[30] Cf. 2 Maccabees 15,26.
[31] Cf. 2 Maccabees 8,14.
[32] Cf. 2 Maccabees 14,15.
[33] Cf. 2 Maccabees 10,16.
[34] In 2 Maccabees 8,27, 10,38 and 15,29.
[35] In 10,38.
[36] Very interesting is Adinolfi, *op. cit*., in particular pp. 123-154, the chapter "Le apparizioni di 2 Macc. 5, 2-4; 10, 29-31 e 11, 8-11".

tion in fact we find *epiphaneia,* and the word appears again in the narrative[37], joined in other circumstances by the verbs *phaino, epiphaino*, and *prosphaino*. More than obvious religious explanations we cannot but underline a specific feature, common with other narratives of the Jewish Hellenistic period[38].

In conclusion, from lexical point of view, 2 Maccabees and the books of Jason are perfectly placed in the general cultural horizon of the period.

3. **Historical Aspects**

There is no doubt that the work of Jason of Cyrene, even if not conserved but only quoted in 2 Maccabees, represents an important source for historical aspects.

In particular we can point out some important features about the area of Cyrene[39]. Our information about Cyrenaica begins to be wide in the II century b. C., when immigration to that place grows, as Strabo (quoted by Josephus in *Antiquities* 14,7,2) asserts[40]. Migration is the consequence of internal fights in Judea, where the Maccabean party and king Antiochus (with his oppressive decisions against Jews) were in contrast. Influences of Maccebees and Judean national movement over Jews of Cyrenaica could be reconstructed by 2 Maccabees: its original version, following the internal evidences of the book, was in fact written by Jason of Cyrene. As we have already said, the author of 2 Maccabees describes himself as a simple compiler, and quotes his direct source, the five books of Jason. Why did Jason write his historical account? Why was he so interested in Palestinian internal affairs? Maybe the revolt of Maccabees had had echoes also in that part of the Mediterranean: in fact many Jews were obliged to leave their country to settle in neighbouring lands, as far as Cyrene. Probably in this city (and in the entire region) the problem of Hebrew immigration was felt and needed a satisfactory explanation[41]. So Jason answered with his five books about the revolt: the result of the war should have been a reinforcement of Jewish identity in foreign countries. In fact for example in Egypt their condition was not so bad, and Jews maintained their identity but integrated themselves with the context.

How about Cyrene? Epigraphic evidences show that there the Jewish community could maintain its structures, customs and rules. The community was probably active in the assimilation of Hellenistic structures, but on the other

---

[37] Cf. 2 Maccabees 12,22; 15,27; 14,15; and again 3,24 and 5,4.

[38] Also in this case it could be enough to mention the epiphany in Ezekiel the Tragedian.

[39] Cf. Applebaum, *op. cit*.

[40] Cf. Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche, volume secondo*, ed. by L. Moraldi, UTET, Torino 1998, p. 855.

[41] About the motifs and the consequences of this immigration cf. Applebaum, *op. cit*., pp. 138-144.

hand also in the preservation of its proper culture, which needed suitable places and practices not always understood by strangers[42].

The work of Jason could be an evidence of this attempt of integration and mixture. Writing a story of Jews following Hellenistic literary patterns is in fact a first step in order to start a sort of dialogue. And in the work of Jason, who actually seems to be Jewish[43], the predominance of Hellenistic elements and techniques is clear. The same thing happens in fact in all Jewish Hellenistic authors.

4. **Conclusions**

Moving in the field of pure hypothesis, to reach a conclusion about Jason of Cyrene is possible, but totally questionable.

His work could represents not only an exemplary masterpiece of ancient historiography (with all its contradictions and its characteristic features) but also (if we assume the Jewish identity of the author) an important document of Jewish Hellenistic literature, in a part of the Mediterranean area where a dialogue between classical culture and Hebrew elements was possible and necessary.

Giovanni Frulla
Stradone Misa, 116
60019 Senigallia (ANCONA)
giofrulla@gmail.com

Keywords

2 Maccabees, Maccabean revolt, Jason of Cyrene, Biblical and extra-Biblical historiography, Jewish history.

Parole chiave

2 Maccabei, rivolta maccabaica, Giasone di Cirene, storiografia biblica ed extra-biblica, storia giudaica.

[42] Cf. *ibid.*, pp. 175-190 and 191-195.
[43] Even if we havo no certain evidence about that.

Sezione *Eventi*

Per una teologia della pace nel mondo

For a Theology of the Peace in the World

Card. Matteo Maria Zuppi*

Desidero iniziare questa breve riflessione da due importantissime affermazioni di Papa Leone XIV che, fin dal suo saluto iniziale rivolto alla piazza e al mondo intero, disse: "Pace a voi", chiedendo così a tutti di disarmare il cuore, le mani e le menti per disarmare un mondo che sta stipando gli arsenali, svuotando di conseguenza i granai, gli ospedali e le scuole. Da allora, ogni settimana, con insistenza e drammatica consapevolezza, sempre accompagnata da speranza paziente e mite come nella sua persona, Papa Leone XIV ha continuato la supplica di quella povera vedova che è la Chiesa, così poco ascoltata dai giudici iniqui di questo mondo, vicini e lontani che, con eleganza o evidente fastidio, non prendono sul serio i suoi accorati appelli.

Il Papa ha detto: «Il mondo ha sete di pace: ha bisogno di una vera e solida epoca di riconciliazione, che ponga fine alla prevaricazione, all'esibizione della forza e all'indifferenza per il diritto. Basta guerre, con i loro dolorosi cumuli di morti, di distruzioni, di esuli!». «Non parole gridate, non comportamenti esibiti, non slogan religiosi usati contro le creature di Dio. Tutti i credenti sono fratelli. E le religioni, da "sorelle", devono favorire che i popoli si trattino da fratelli, non da nemici. Con mani nude alzate al cielo e con mani aperte verso gli altri, dobbiamo far sì che tramonti presto questa stagione della storia segnata dalla guerra e dalla prepotenza della forza e inizi una storia nuova. Basta! È il grido dei poveri e il grido della terra. Basta! Signore, ascolta il nostro grido!». Ha citato La Pira che si augurava iniziasse "la storia dell'età negoziale", la storia di un mondo nuovo senza guerra. Che grande prospettiva quella del dialogo tra le Chiese e tra i credenti per affratellare anche i popoli! E se non lo facciamo cosa avviene? Non atteggiamenti esteriori, che finiscono per usare i simboli religiosi e svuotarli di significato o di renderli strumentali a scelte che non hanno niente a che fare con la fede, ma quello che Papa Leone XIV chiede è un atteggiamento di preghiera e di solidarietà, intimamente unite l'una all'altra.

Poche settimane or sono si è rivolto agli abitanti di Lampedusa aggiungendo alla globalizzazione dell'indifferenza, tanto sottolineata da Papa Francesco, la globalizzazione dell'impotenza. «Davanti all'ingiustizia e al dolore innocente siamo più consapevoli, ma rischiamo di stare fermi, silenziosi e tristi, vinti dalla sensazione che non ci sia niente da fare. Cosa posso fare io, davanti a mali così grandi? La globalizzazione dell'impotenza è figlia di una menzogna:

---

* Arcivescovo Metropolita di Bologna e Presidente della Conferenza Episcopale Italiana.

che la storia sia sempre andata così, che la storia sia scritta dai vincitori. Allora sembra che noi non possiamo nulla. Invece no: la storia è devastata dai prepotenti, ma è salvata dagli umili, dai giusti, dai martiri, nei quali il bene risplende e l'autentica umanità resiste e si rinnova. Come alla globalizzazione dell'indifferenza Papa Francesco oppose la cultura dell'incontro, così vorrei che oggi, insieme, iniziassimo a opporre alla globalizzazione dell'impotenza una cultura della riconciliazione. Riconciliarsi è un modo particolare di incontrarsi.

Oggi dobbiamo incontrarci curando le nostre ferite, perdonandoci il male che abbiamo fatto e anche quello che non abbiamo fatto, ma di cui portiamo gli effetti». «Il bene si trasmette e sa essere più forte! Per praticarlo, per rimetterlo in circolo, dobbiamo diventare esperti di riconciliazione. Bisogna riparare ciò che è infranto, trattare con delicatezza le memorie che sanguinano, avvicinarci gli uni agli altri con pazienza, immedesimarci nella storia e nel dolore altrui, riconoscere che abbiamo gli stessi sogni, le stesse speranze. Non esistono nemici: esistono solo fratelli e sorelle. È la cultura della riconciliazione. Servono gesti di riconciliazione e politiche di riconciliazione».

Ecco l'impegno che Papa Leone XIV ha chiesto a tutti, perché è possibile a tutti e il cristiano, se cristiano, è operatore di pace. Sappiamo bene come facilmente per paura o per rabbia, per rassegnazione sofferta o pigra, ci rifugiamo nella facile convinzione che non si può fare nulla, che niente valga la pena. Quante occasioni perdute! C'è un invito molto fermo: riparare le memorie che sanguinano, perché non indeboliscano la convivenza sempre così piena di solitudine e di dolore nascosto. Sempre Papa Leone XIV si è rivolto ai Vescovi italiani, quindi a tutte le chiese del nostro Paese, aprendo una prospettiva importante e nuova: il Vangelo della pace e della riconciliazione.

> Il Signore, infatti, ci invia al mondo a portare il suo stesso dono: "La pace sia con voi!", e a diventarne artigiani nei luoghi della vita quotidiana. Penso alle parrocchie, ai quartieri, alle aree interne del Paese, alle periferie urbane ed esistenziali. Lì dove le relazioni umane e sociali si fanno difficili e il conflitto prende forma, magari in modo sottile, deve farsi visibile una Chiesa capace di riconciliazione. Auspico, allora, che ogni Diocesi possa promuovere percorsi di educazione alla nonviolenza, iniziative di mediazione nei conflitti locali, progetti di accoglienza che trasformino la paura dell'altro in opportunità di incontro. Ogni comunità diventi una "casa della pace", dove si impara a disinnescare l'ostilità attraverso il dialogo, dove si pratica la giustizia e si custodisce il perdono. La pace non è un'utopia spirituale: è una via umile, fatta di gesti quotidiani, che intreccia pazienza e coraggio, ascolto e azione. E che chiede oggi, più che mai, la nostra presenza vigile e generativa.

Siamo un mondo in guerra e siamo nell'età della forza. C'è un'immensa richiesta di aiuto che sale da un unico popolo di sofferenti, il nostro popolo, sono tutti pezzi della Guerra Mondiale, essi coinvolgono ognuno di noi e tutti ne siamo parte. Molte di queste guerre si consumano fuori dalla luce dell'in-

formazione, quindi nel buio dell'impunità, dell'indifferenza, come avviene nei villaggi del Nord Mozambico, del Kivu o del Sud Sudan, che hanno provocato l'esodo di centinaia di migliaia di persone. In realtà, in un mondo che ha un accesso all'informazione straordinario, la torcia per illuminare questi Paesi avvolti nell'ombra l'ha in mano ognuno di noi. Non dobbiamo diventare familiari di questi pezzi della guerra così dimenticati? I cristiani non possono non farlo e da loro deve sorgere una cultura, cioè una conoscenza, che faccia capire, sfuggendo alle ricostruzioni dei "buoni-cattivi", alle polarizzazioni, alle letture ignoranti che interpretano tutto secondo le nostre categorie e fanno scegliere da che parte stare invece di aiutare la pace.

Ecco perché parliamo di pace. Ce lo chiede Cristo, nostra pace, che ce l'affida, ma non per tenercela noi dimenticandoci degli altri, non per chiudersi come fosse uno dei tanti tranquillanti per dimenticare, bensì proprio per costruirla, donarla, spenderla, per fare qualcosa, incontrandolo nei suoi fratelli più piccoli e poveri, insomma, per essere artigiani di pace. Questo è ciò che ci è chiesto. È possibile solo ad alcuni? Interessa solo agli specialisti o a chi ha potere? Tutti abbiamo il potere di dichiarare pace al mondo, di ripudiare la guerra, di rimettere la spada nel fodero, di costruire relazioni di pace. Silvano del Monte Athos ricordava che "chi non ama i suoi nemici non troverà mai pace, nemmeno se fosse posto in paradiso". E questo dipende da noi. C'è una responsabilità nell'essere persone di pace: se tanti troveranno la pace questa si propagherà di suo, come il bene. San Serafino di Sarov diceva: «Acquista la pace e migliaia intorno a te troveranno la salvezza». Artigiano di pace significa che tutti possiamo esserlo. Il cristiano è chiamato ad essere uomo di pace. Spesso lo dimentichiamo, ma noi non dobbiamo dire nemmeno pazzo a nostro fratello! La spada va riposta subito nel fodero se non vogliamo perire di spada. Il nemico si ama, e si combatte l'unico nemico, che è il male, con l'unica arma che funziona, l'amore. Le altre armi producono solo altro male. "Ma io vi dico", ci dice Gesù. Continuiamo a sentire quello che fu detto, che è detto: occhio per occhio, a volte con una veemenza rinnovata e digitale, tanto che sembra l'unica via per preparare la pace, armarci, *para bellum*. "Ma io vi dico". È questa la pace e la non violenza dei cristiani. Occorre sempre partire dalle vittime. Da Abele. Non entriamo nelle polarizzazioni così pericolose, non lasciamoci intossicare dalle cause della guerra e non accettiamo che l'umanitario diventi oggetto di discussione di parte, perché è la parte del cristiano, alla quale non dobbiamo mai rinunciare e che non può mai diventare motivo di discussione. Giusta è solo la pace, e solo chi è libero da ciò che prepara la guerra la può fermare e così non perdere mai l'umanità. Per questo la Chiesa non è neutrale e sta sempre dalla parte delle vittime.

Per Dio non c'è differenza tra di loro: morti innocenti, civili per la gran parte, oltre ogni nazionalità o etichetta che ci possa mettere la politica o la

comunicazione. La Chiesa prende posizione per chi muore, per chi soffre, per chi è dimenticato. Essere non violenti è stare dalla parte delle vittime e non lasciarsi trascinare dall'ingranaggio dei torti e delle ragioni. La non violenza è dissociarci dalla violenza che ha colpito le vittime e di non utilizzarle per accusare il nemico con una contabilità macabra dei morti. Non violenza è usare le armi della parola, del dialogo, anche quando sembra che nessuno ascolti. Metodo non violento è pensare di non avere dei nemici, a prescindere.

Umberto Eco, a tal proposito, racconta un bell'episodio. A New York un tassista pakistano, che non conosceva l'Italia, voleva capire di che Paese si trattasse e gli chiese quali fossero i nostri nemici. «Al mio prego? — narra Eco — ha chiarito pazientemente che voleva sapere con quali popoli fossimo da secoli in guerra per rivendicazioni territoriali, odi etnici, continue violazioni di confine e così via. Gli ho detto che non siamo in guerra con nessuno. Pazientemente mi ha spiegato che voleva sapere quali sono i nostri avversari storici, quelli che ammazzano noi e noi ammazziamo loro. Gli ho ripetuto che non ne abbiamo, che l'ultima guerra l'abbiamo fatta più di mezzo secolo fa e, tra l'altro, iniziandola con un nemico e finendola con un altro. Non era soddisfatto. Com'è possibile che ci sia un popolo che non ha nemici?». Questo è iscritto nella nostra Carta costituzionale, della quale non dobbiamo mai mettere in discussione lo spirito, indispensabile per capirne e viverne la lettera. Si tratta di una consapevolezza frutto amarissimo del dolore immenso della guerra, anzi delle due Guerre Mondiali. Da quelle macerie hanno sognato la pace, l'architettura della pace i tre pezzi uniti l'uno all'altro: ripudio della guerra, perdita di sovranità in condizione di uguaglianza e sostegno agli organismi internazionali.

Ma cosa vogliono dire pace e non violenza? I primi sono i militari cristiani. Oggi martiri. Non fa più la guerra. Tanti scelsero la non violenza. Un primo proto-movimento pacifista sorse infatti nel corso del 1600 dentro alcune Chiese di origine protestante, ad iniziare dai Mennoniti e dai Quaccheri che inventarono l'obiezione di coscienza. Il loro slogan fu: "C'è Dio in ognuno". Di conseguenza si rifiutarono di andare in guerra e divennero radicalmente "nonviolenti". Sono costoro ad inventare la "protesta silenziosa", ovvero le marce e i sit-in odierni. Nel secolo successivo gli si affianca un pensiero laico nonviolento di impostazione illuminista. Il precursore è Immanuel Kant, autore del famoso "Pax perpetua" dove tra l'altro scrive: "la guerra elimina meno malvagi di quanti ne produca". All'inizio del Novecento vi fu il Mahatma Gandhi. Nel XIX secolo vedono la luce le prime società nonviolente, spinte anche dallo scandalo suscitato dall'utilizzo di armi sempre più micidiali. Quasi contemporaneamente negli Stati Uniti si svolge la terribile carneficina della guerra di secessione (1861-65) che si stima abbia prodotto 700.000 morti. Lo choc fu immenso. A metà secolo Henri Dunant fonda la società della Croce Rossa (oggi Comitato Internazionale della Croce Rossa di Ginevra ICRC/CICR) con

l'obiettivo di umanizzare la guerra. Dunand ha toccato personalmente con mano le conseguenze delle terribili battaglie di San Martino e Solferino (1859). L'idea di Dunant non è pacifista in senso stretto, ma quella di creare delle norme per regolamentare i conflitti, da cui nascono le convenzioni di Ginevra. Ad ogni modo la novità di Henri Dunant è la connessione tra difesa della vita e pace: tutto il diritto umanitario attuale deriva dal suo iniziale impulso. Da tali fermenti nascono i Congressi internazionali della pace, voluti dalle numerose associazioni laiche per la pace. Il primo Congresso ha avuto luogo a Parigi nel 1849 a cui segue una lunga serie di appuntamenti con cadenza quasi annuale, fino al 1939. Nella seduta di apertura della Conferenza da lui presieduta, Victor Hugo tenne un appassionato discorso in cui preconizzava la nascita degli «Stati Uniti d'Europa» che avrebbe finalmente imposto la pace universale. All'inizio del XX secolo, dopo la Prima Guerra Mondiale (che vide l'uso del gas come arma con numerose reazioni negative), in ambito intellettuale europeo ci si interroga su cosa fare in presenza della capacità distruttiva estrema delle armi (la medesima domanda era stata posta durante il Rinascimento, all'inizio dell'uso delle armi a scoppio, ma si trattò piuttosto di un discorso sulla nobiltà del combattere). Gandhi si collega con tali riflessioni inventando la strategia nonviolenta della "non collaborazione", usata in India e ripresa in seguito dai danesi durante l'occupazione nazista. La riflessione verte attorno a quale possa essere la reazione "civile" alla forza brutale. Da ricordare che, durante il conflitto, l'appello contenuto nella Nota del 1917 di Benedetto XV (in cui il Papa denunciava "l'inutile strage") non venne ascoltato: la maggioranza dei cattolici e degli ecclesiastici era ancora immersa nel clima patriottico di quegli anni e la respinse (sui giornali francesi si parlava di "Pilato XV"). Il periodo tra le due Guerre Mondiali vide una ristrutturazione del movimento pacifista europeo nato nell'Ottocento: lo choc per la Grande Guerra è stato violentissimo, le vittime (moltiplicate con quelle della pandemia "spagnola") erano state tanto ingenti da provocare un regresso demografico in diversi Paesi; le ferite politiche rimaste quasi tutte aperte; il lungo processo dei trattati di pace (che va avanti fino al 1925) insoddisfacente e pieno di recriminazioni (in Italia si parlava di vittoria mutilata; in Ungheria di tradimento col Trattato del Trianon). Tutto questo provocò un rancore sociale diffuso e una crisi economica permanente che riceverà uno choc ulteriore con la caduta delle borse nel 1929. Com'è noto tale clima sarà sfruttato dai movimenti ultranazionalisti e fascisti degli anni Venti e Trenta per affermarsi.

Tuttavia, nel dopoguerra venne alla luce l'episodio della tregua spontanea del Natale del 1914 (e parzialmente del 1915) che sul momento fece scandalo nei circoli patriottici ma rivelò il sentimento cristiano nonviolento radicato nel cuore dei popoli europei. Gli sforzi per un discorso di pace e per una politica umanitaria ripresero con la nascita della Società delle Nazioni: è il punto più alto del multilateralismo nascente, che produsse molte iniziative tra le quali

giova ricordare il passaporto Nansen (che oggi non esiste più mentre sarebbe molto utile) per i rifugiati e gli apolidi, utilizzato subito dopo la Grande Guerra per le varie crisi di profughi (strage degli armeni, scambio di popolazioni tra Grecia e Turchia).

Nel secondo dopoguerra il comunismo internazionale sostiene i movimenti rivoluzionari e le guerre di liberazione dal colonialismo. L'idea pacifista del socialismo umanitario ottocentesco lascia il posto alla posizione dei comunisti, divisi tra manipolazione del discorso della pace e supporto alle lotte armate. Ma, soprattutto, dopo la Seconda Guerra Mondiale il mondo pacifista si deve confrontare con l'indicibile: l'abisso della Shoà che porta ad una viva consapevolezza sull'assurdità della guerra. In Europa si afferma la coscienza del *never again* – mai più la guerra– che diventa l'eredità di un'intera generazione, autorevolmente ripresa dal grido di Paolo VI all'ONU il 4 ottobre 1965: «Facciamo nostra la voce dei poveri, dei diseredati, dei sofferenti, degli anelanti alla giustizia, alla dignità della vita, alla libertà, al benessere e al progresso". [...] Non gli uni contro gli altri, non più, non mai!». Dentro l'universo della nonviolenza (in particolare obiettori di coscienza e antimilitaristi) si fa strada l'idea della totale abolizione della guerra e non solo dell'attenuazione dei suoi effetti o della sua umanizzazione. Nel "ripudio" della Costituzione italiana c'è tale convinzione. Lo aveva già chiesto don Sturzo dopo la Prima Guerra Mondiale: «Il problema, pertanto, che noi ci poniamo è questo: "Se e come l'istituto della guerra sia eliminabile nell'organizzazione internazionale". Non intendiamo, quindi, parlare della eliminabilità di un qualsiasi arbitrario e condannevole ricorso all'uso delle armi, ma della eliminabilità del "diritto" di guerra, così che ogni guerra, anche la cosiddetta guerra di difesa, non sia più l'esercizio di un diritto ma un abuso, e quindi non sia mai legittima ma sempre illegittima». In Italia la data simbolica della rinascita del movimento nonviolento per la pace nel secondo dopoguerra è quella della prima marcia Perugia-Assisi del 24 settembre 1961, voluta da Aldo Capitini, un cattolico dissidente già imprigionato durante il fascismo. La "Marcia per la pace e la fratellanza fra i popoli" venne organizzata in maniera da non essere riconducibile ai due schieramenti della guerra fredda. Si trattò di una piccola marcia, una specie di processione, la "marcia dei fratelli" come la chiamava lo stesso ideatore. Aldo Capitini è cristiano e gandhiano: per lui le figure della pace sono Francesco e Gandhi. All'inizio è un isolato a cui vanno le simpatie dei cattolici del dissenso e di alcuni laici come Norberto Bobbio o Carlo Galante Garrone. Lo appoggiano Giovanni Arpino, Italo Calvino, Renato Guttuso, Arturo Carlo Jemolo, Guido Piovene, Ernesto Rossi. Scrive Capitini: «Questi quattro caratteri della Marcia mi sono stati chiarissimi fin dal 1960: che l'iniziativa partisse da un nucleo indipendente e pacifista integrale; che la Marcia dovesse destare la consapevolezza della pace in pericolo nelle persone più periferiche e lontane dall'informazione e dalla politica; che la Marcia fosse l'occasione per la presentazione e il "lancio" dell'idea del

metodo nonviolento al cospetto di persone ignare o riluttanti o avverse; che si richiamasse il Santo italiano della nonviolenza (e riformatore senza successo)».

Dal mondo cattolico ufficiale si inizia a guardare con simpatia al pacifismo nonviolento a partire soprattutto da Giovanni XXIII. Nella storia della Chiesa ci sono già state testimonianze luminose di amore per la pace, come l'insegnamento di Francesco d'Assisi o gli esempi di Erasmo da Rotterdam (che critica la violenza religiosa) o di Bartolomeo de Las Casas che difende gli indigeni in America da violenza e schiavitù. Più recentemente c'erano stati don Milani o don Mazzolari, ma la svolta profonda avviene con la *Pacem in Terris* di Papa Giovanni XXIII. La crisi dei missili di Cuba mostra la forza pacificatrice della Chiesa cattolica: il Papa interviene personalmente. La pace diviene sinonimo di dialogo ed entra a pieno titolo a far parte della dottrina della Chiesa. Inizia il superamento della dottrina della "guerra giusta" di Sant'Agostino, fino a quel momento dominante.

Un altro grosso cambiamento avviene negli Usa con l'opposizione alla guerra del Vietnam. Pace e nonviolenza divengono valori gemelli: "non uccidere", "non nel mio nome". È una scossa per tutta la cultura occidentale. In precedenza tra il 1952 e il 1955 durante la guerra di Corea, circa diecimila obiettori di coscienza americani erano finiti in carcere. Nella Seconda Guerra Mondiale ve ne erano stati 75.000. Una svolta avviene con il dialogo interreligioso voluto da Giovanni Paolo II a Assisi nel 1986. La pace diventa il grande tema della Chiesa cattolica (il Papa diceva: "la pace è nostra!") che invita le religioni a farsi paladine nonviolente della convivenza pacifica. La caratteristica di tale corrente pacificatrice: Giovanni Paolo II lavora alle transizioni pacifiche dalle dittature alla democrazia. Il Papa apre a tutti il "cantiere della pace": invita cioè cristiani e credenti a lavorare fattivamente per la pace. La conseguenza di tale intuizione sarà il lavoro per la pace della Santa Sede (arbitrato sul Canale di Beagle, tentativi durante le guerre del Golfo o la mia missione attuale per l'Ucraina ecc...), o l'impegno della Comunità di Sant'Egidio che si specializza nelle mediazioni nei conflitti armati.

L'inizio degli anni Novanta è difficile per i nonviolenti: l'attacco all'Iraq è sostenuto dall'ONU e questo spiazza. Poi la guerra di Bosnia mette in crisi il movimento, accusato di essere imbelle davanti all'aggressività serba. Molte ONG finiscono per sostenere l'intervento militare umanitario al fine di spezzare l'accerchiamento di Sarajevo. Ma l'apporto dei cattolici crea una forma di resistenza nonviolenta: si recano in zona di guerra tentando la riconciliazione e l'interposizione. Beati i costruttori di pace, Pax Christi e comunità Giovanni XXIII organizzano marce non violente a Sarajevo, Mostar e altre zone. È una testimonianza importante, della quale il leader riconosciuto è don Tonino Bello. L'operazione Colomba della Comunità papa Giovanni XXIII si concre-

tizza: interporsi nei villaggi dove c'è il conflitto e tentare la riconciliazione attraverso l'amicizia e il dialogo. L'idea cattolica è farsi presidio nonviolento; organizzare l'interposizione non armata tra i combattenti; divenire scudi umani (alcune associazioni iniziano a farlo in Palestina, in Colombia, in Libano). L'esperienza tocca molte località attorno Mitroviça, Knin, Plavno, Vukovar o anche nel Chiapas messicano, per condividere e riconciliare, senza prendere le parti di qualcuno.

La "guerra umanitaria" degli anni Novanta aveva reintrodotto concettualmente la possibilità di una guerra giusta, dottrina che pareva ormai superata, facendo compiere alla coscienza internazionale un passo indietro piuttosto che un ulteriore avanzamento sulla via del ripudio della guerra. Con la nuova guerra del Golfo, effetto dell'attentato alle Torri Gemelle del settembre 2001, e dopo l'attacco all'Afghanistan, il movimento pacifista nonviolento si rianima davanti alla possibilità che il conflitto si allarghi. Nel 2003 avvengono le più grandi manifestazioni per la pace mai viste: 120 milioni di manifestanti in contemporanea; la prima grande manifestazione globale del 15 febbraio 2003. Si manifesta in 250 città americane (mai fatto) e in 105 città europee. A Londra è la più grande manifestazione da quella della vittoria nel 1945. A Roma si radunano in 3 milioni.

Come riuscire a "fare pace" in modo nonviolento è un problema per gli Stati che sostengono il multilateralismo, per la società civile internazionale e per la Chiesa. È un'illusione per sognatori o l'unica via possibile? Interessi enormi e l'unico interesse da cercare e difendere. La guerra viene oggi progressivamente sdoganata come strumento legittimo: siamo nel tempo della forza, del ritorno, anche nella semantica, della guerra e delle armi. Se il conflitto viene rivalutato il movimento nonviolento si indebolisce anche se raccoglie molte adesioni tra le popolazioni civili. Al fondo c'è una percezione diversa di cos'è il male, e del male assoluto rappresentato dalla guerra. Ci si arrende troppo facilmente alla sua ineluttabilità.

Restano iscritte nella coscienza collettiva le parole di Papa Francesco che nella "Fratelli tutti" esprime con decisione l'esperienza di umanità della Chiesa: "Ogni guerra lascia il mondo peggiore di come l'ha trovato". Mai la guerra rende il mondo migliore. È la verità della storia. Tuttavia assistiamo a una diffusa "perdita del senso della storia", dice l'enciclica. Se ne smarrisce la memoria nel presentismo egocentrico o in contrapposizione esacerbate. Le parole del Papa ci scuotono da un sonnambulismo che scaturisce dalla sola logica del conflitto: la guerra – aggiunge – «è un fallimento della politica e dell'umanità, una resa vergognosa, una sconfitta di fronte alle forze del male».

Il 28 ottobre scorso al Colosseo, alla conclusione del Meeting interreligioso annuale della Comunità di Sant'Egidio, intitolato significativamente "Osare

la Pace", Papa Leone XIV ha detto: «Con la forza della preghiera, con mani nude alzate al cielo e con mani aperte verso gli altri, dobbiamo far sì che tramonti presto questa stagione della storia segnata dalla guerra e dalla prepotenza della forza e inizi una storia nuova. Non possiamo accettare che questa stagione perduri oltre, che plasmi la mentalità dei popoli, che ci si abitui alla guerra come compagna abituale della storia umana. Basta! È il grido dei poveri e il grido della terra. Basta! Signore, ascolta il nostro grido!».

Vorrei concludere con queste parole così attuali di Papa Paolo VI, pronunciate più di cinquanta anni fa, con il suo invito all'umana creanza, così importante specialmente oggi che assistiamo alla messa in discussione, anche semantica, del ripudio della guerra, alla tentazione del sovranismo che indebolisce automaticamente le autorità sovranazionali capaci di comporre i conflitti, e alla delegittimizzazione degli organismi internazionali che, senza riforma e senza efficacia, non riescono a svolgere il loro ruolo, dalle Nazioni Unite a tutte le Agenzie, come il Tribunale penale internazionale.

Disse Papa Paolo VI in occasione della Giornata per la Pace del 1 gennaio 1970:

> Bisogna mettere alla radice della nostra psicologia sociale la fame e la sete della giustizia, insieme con quella ricerca di pace, che ci merita il titolo di figli di Dio (cf. Matth. 5, 6, 9). Non è utopia, è progresso, oggi più che mai reclamato dall'evoluzione della civiltà, e dalla spada di Damocle, d'un terrore sempre più grave e sempre più possibile, che le pende sul capo. Come la civiltà è riuscita a bandire almeno in linea di principio la schiavitù, l'analfabetismo, le epidemie, le caste sociali, malanni cioè inveterati e tollerati come fossero inevitabili e insiti nella triste e tragica convivenza umana, così bisogna riuscire a bandire la guerra. È la buona creanza dell'umanità che lo esige. È il tremendo e crescente pericolo d'una conflagrazione mondiale che lo impone. Non abbiamo, noi singoli e deboli mortali, alcun mezzo per scongiurare ipotesi di catastrofi devastatrici di dimensioni universali? Sì, che li abbiamo: abbiamo il ricorso all'opinione pubblica, la quale in questo frangente diventa espressione della coscienza morale umana; e tutti sappiamo quale ne può essere la salutare potenza. Abbiamo il nostro singolare e personale dovere: essere buoni, che non vuol dire essere deboli; vuol dire essere promotori del bene; vuol dire essere generosi, vuol dire essere capaci di rompere con la pazienza e col perdono la triste e logica catena del male; vuol dire amare, cioè essere cristiani. Signore, noi abbiamo ancora le mani insanguinate dalle ultime guerre mondiali, così che non ancora tutti i Popoli hanno potuto stringerle fraternamente fra loro; Signore, noi siamo oggi tanto armati come non lo siamo mai stati nei secoli prima d'ora, e siamo così carichi di strumenti micidiali da potere, in un istante, incendiare la terra e distruggere forsanche l'umanità; Signore, noi abbiamo fondato lo sviluppo e la prosperità di molte nostre industrie colossali sulla demoniaca capacità di produrre armi di tutti i calibri, e tutte rivolte a uccidere e a sterminare gli uomini nostri fratelli; così

abbiamo stabilito l'equilibrio crudele della economia di tante Nazioni potenti sul mercato delle armi alle Nazioni povere, prive di aratri, di scuole e di ospedali; Signore, noi abbiamo lasciato che rinascessero in noi le ideologie, che rendono nemici gli uomini fra loro: il fanatismo rivoluzionario, l'odio di classe, l'orgoglio nazionalista, l'esclusivismo razziale, le emulazioni tribali, gli egoismi commerciali, gli individualismi gaudenti e indifferenti verso i bisogni altrui; Signore, noi ogni giorno ascoltiamo angosciati e impotenti le notizie di tre guerre, ancora accese nel mondo; Signore, è vero! noi non camminiamo rettamente! Signore, guarda tuttavia ai nostri sforzi, inadeguati, ma sinceri, per la pace nel mondo! Vi sono istituzioni magnifiche e internazionali; vi sono propositi per il disarmo e per la trattativa; Signore, vi sono soprattutto tante tombe che stringono il cuore, famiglie spezzate dalle guerre, dai conflitti, dalle repressioni capitali; donne che piangono, bambini che muoiono; profughi e prigionieri accasciati sotto il peso della solitudine e della sofferenza; e vi sono tanti giovani che insorgono perché la giustizia sia promossa e la concordia sia la legge delle nuove generazioni; Signore, Tu lo sai, vi sono anime buone che operano il bene in silenzio, coraggiosamente, disinteressatamente e che pregano con cuore pentito e con cuore innocente; vi sono cristiani, e quanti, o Signore, nel mondo che vogliono seguire il Tuo Vangelo e professano il sacrificio e l'amore; Signore, Agnello di Dio, che togli i peccati del mondo, dona a noi la pace.

Brevi riflessioni sulla Esortazione apostolica *Dilexi te* di papa Leone XIV

Brief Reflections on the Apostolic Exhortation *Dilexi te* by Pope Leo XIV

Daniele Cogoni*

Sono trascorsi solo *pochi mesi* dall'uscita della prima Esortazione apostolica *Dilexi te* di papa Leone XIV, firmata il 4 ottobre 2025, e da più parti sono giunti numerosi commenti e ampie riflessioni sul suo contenuto, già a partire da pochi giorni dalla sua pubblicazione. La *velocità* con la quale si commentano i documenti pontifici fa riflettere, in quanto è sintomo di una frettolosa profusione di pensiero che certo non si è maturata attraverso una calma e ponderata lettura, nonché meditazione e preghiera.

La necessità di un tempo più prolungato di studio e meditazione sui testi pontifici, ai fini di una ricezione più consapevole e puntuale appare allora necessaria per tutti. Nel condividere con semplicità e senza pretese alcuni pensieri, non si può che rimandare alle considerazioni di chi avrà modo di sostare sui contenuti del documento ben più a lungo nei prossimi mesi, traendone una comprensione certo più adeguata.

In ogni caso, nonostante la fretta con la quale oggi, nella società ma anche nella Chiesa, si pensa e si parla, è positivo il fatto che congregazioni, facoltà teologiche, comunità religiose, movimenti, singoli sacerdoti e laici si siano *adoperati ai fini di un'immediata ricezione* della *Dilexi te*. Ciò significa che vi era grande desiderio di ascoltare la voce di papa Leone. Allo stesso modo anche i vescovi e le conferenze episcopali hanno desiderato, da subito, che le parole del papa non fossero trascurate, ma poste prontamente sotto l'attenzione anzitutto del clero diocesano. In questa loro prontezza vedo il desiderio di una comunione concreta con il vescovo di Roma, che rientra in quello spirito sinodale che stiamo vivendo e che come figli della Chiesa non possiamo certo trascurare.

Venendo ora alla condivisione dei contenuti del documento, ci troviamo difronte ad un'*esortazione apostolica* che, come tutti sappiamo, ha un'importanza dottrinale che si pone su un piano abbastanza *moderato* se si conside-

* Docente di Teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano e la Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna.

rano i criteri classici utilizzati per valutare l'autorità dei testi del magistero pontificio[1]. In effetti non possiamo dire che dall'esortazione emerga una ben precisa presa di posizione dottrinale o una qualche nuova e incisiva indicazione pastorale che papa Leone intende dare alla Chiesa durante il suo pontificato, aspetto che invece sembra emergere molto più chiaramente nella breve lettera apostolica promulgata il 27 ottobre 2025 dal titolo *Disegnare nuove mappe di speranza*.

Con la *Dilexi te* siamo in ogni caso al cospetto di un *bel documento,* molto *profondo in diversi punti*, in altri forse *un po' schematico ed elencatorio* con uno *stile espositivo non del tutto unitario,* ma comunque in totale continuità con la genuina Tradizione e in particolare con alcuni tratti del pensiero di papa Francesco, che in realtà aveva iniziato a scrivere gran parte del testo, assunto e poi leggermente integrato da papa Leone nei suoi primi mesi di pontificato. A riguardo papa Leone stesso, mettendo in luce l'essenza del documento, dichiara:

> Avendo ricevuto come in eredità questo progetto, sono felice di farlo mio – aggiungendo alcune riflessioni – e di proporlo ancora all'inizio del mio pontificato, condividendo il desiderio dell'amato Predecessore che tutti i cristiani possano percepire il forte nesso che esiste tra l'amore di Cristo e la sua chiamata a farci vicini ai poveri (n. 3).

Dalle parole di papa Leone appare chiaro che il documento è per la maggior parte di papa Francesco, è una sua eredità assunta e condivisa. In ogni caso *alcune riflessioni* presenti in esso sono comunque di papa Leone ed è proprio su tali riflessioni aggiunte che prenderà l'avvio la successiva lettera apostolica *Disegnare nuove mappe di speranza*.

Considerando la *Dilexi te* nel suo insieme, senza distinguere per ora ciò che è di Francesco e ciò che è di Leone, non possiamo negare di essere al cospetto di un documento "moderato" anche per il fatto che si trova in linea con l'atteggiamento scelto sinora dal nuovo Pontefice, il quale, giustamente, ha assunto come prima caratteristica del suo pontificato l'arte dell'*ascolto* e dell'*osservazione* discreta della storia e degli eventi, come pure il *tatto comunicativo della continuità* all'interno del flusso perenne dell'esercizio del ministero petrino.

Il tema della *vicinanza ai poveri,* che costituisce il cuore del documento, è indubbiamente centrale nella Rivelazione di Cristo, come nella vita e nella

---

[1] Relazione tenuta al clero dell'Arcidiocesi di Ancona-Osimo nel dicembre del 2025. In ordine di importanza: 1. *Costituzione apostolica*: che offre fondamenti normativi e dottrinali; 2. *Enciclica*: che da insegnamenti su fede e morale; 3. *Esortazione apostolica*: che invita ad assumere la vita cristiana; 4. *Lettera apostolica*: che comunica contenuti pastorali; 5. *Motu proprio*: atti personali del Papa soprattutto di natura canonica; 6. *Dichiarazioni comuni*: relative a documenti sul dialogo ecumenico e interreligioso sottoscritti dal papa; 7. *Omelie*: che spiegano la Parola; 8. *Udienze*: relative a incontri pubblici e privati; 9. *Discorsi*: rivolti al mondo; 10. *Messaggi*: comunicazioni brevi.

missione della Chiesa, e certo non può essere considerato solo un *tema* su cui riflettere, bensì una *prassi* nella quale immergersi, consapevoli che non può esistere una fede senza le opere, come non può esistere una santità senza l'amore concreto verso i fratelli e le sorelle e soprattutto verso chi versa in uno stato di *bisogno materiale e spirituale che non può essere liquidato con una buona parola o con una pacca sulla spalla*.

Che la *Dilexi te* privilegi una "pratica" e non una "teoria" dell'attenzione ai poveri è confermato dal fatto che il 60% del testo riporta un'abbondante narrazione (forse è qui il tratto un po' elencatorio) delle vite dei numerosi santi che hanno difeso la causa di coloro che sono poveri di verità, di spiritualità, di fede, di beni, di cultura, come pure la causa dei malati, degli immigrati, degli emarginati sociali, dei carcerati.

Rifacendosi alla vita di più di trenta santi dediti alla *carità materiale e spirituale* verso i poveri (e spesso associati alle rispettive congregazioni religiose da loro fondate), papa Leone è stato abbastanza chiaro sul fatto che *l'attenzione ad essi non è riducibile alla mera filantropia* e che la Chiesa non è un'agenzia di aiuti umanitari, ma una realtà nella quale si testimonia l'amore di Cristo che per primo si è fatto povero tra i poveri. Il rimando a santa Teresa di Calcutta, solo per fare un esempio, è assai emblematico, poiché lei

> è diventata un'icona universale della carità vissuta fino all'estremo in favore dei più indigenti, degli scartati dalla società. Fondatrice delle Missionarie della Carità, dedicò la sua vita ai moribondi abbandonati per le strade dell'India. Raccoglieva i rifiutati, lavava le loro ferite e li accompagnava fino al momento della morte con una tenerezza che era preghiera. Il suo amore per i più poveri tra i poveri ha fatto sì che non si occupasse solo dei loro bisogni materiali, ma che annunciasse loro la buona notizia del Vangelo: «Vogliamo annunciare ai poveri la buona notizia che Dio li ama, che noi li amiamo, che sono qualcuno per noi, che sono stati creati dalla stessa mano amorevole di Dio, per amare ed essere amati. I nostri poveri sono persone fantastiche, molto gentili, non hanno bisogno della nostra pietà o compassione, ma del nostro amore comprensivo. Hanno bisogno del nostro rispetto, hanno bisogno che li trattiamo con dignità». Tutto questo nasceva da una profonda spiritualità che vedeva il servizio ai più poveri come frutto della preghiera e dell'amore, generatore di vera pace, come ricordava Papa Giovanni Paolo II ai pellegrini giunti a Roma per la sua beatificazione: «Dove ha trovato, Madre Teresa, la forza per porsi completamente al servizio degli altri? L'ha trovata nella preghiera e nella contemplazione silenziosa di Gesù Cristo, del suo Santo Volto, del suo Sacro Cuore. Lo ha detto lei stessa: "Il frutto del silenzio è la preghiera; il frutto della preghiera è la fede; il frutto della fede è l'amore; il frutto dell'amore è il servizio, il frutto del servizio è la pace" [...]. Era una preghiera che riempiva il suo cuore della pace di Cristo e le consentiva di irradiare tale pace agli altri». Teresa non si considerava una filantropa o un'attivista, ma una sposa di Cristo crocifisso, che serviva con amore totale nei fratelli sofferenti (n. 77).

Attingendo abbondantemente dalla vita dei santi, dagli scritti dei padri della Chiesa e da quelli dei papi Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco, *Dilexi te* sottolinea come *l'amore preferenziale per i poveri non si giustifica non su base filantropica*. Esso sorge piuttosto sulla fede in Cristo e sulla fedeltà all'insegnamento circa la necessità di vedere il volto di Cristo povero nei poveri.

Quando il documento tratta della "povertà" di Cristo raggiunge una bellezza teologica che ci dona di comprendere che proprio nel Cristo povero vi è la chiave di interpretazione dell'intera vita cristiana. Vi è dunque nel documento, a partire dal n. 18, una concentrazione cristologica che infonde un originale vigore a quelle iniziative di aiuto ai poveri che altrimenti sarebbero solo profusioni umane.

> La storia dell'Antico Testamento dell'amore preferenziale di Dio per i poveri e della sua disponibilità ad ascoltare il loro grido – a cui ho brevemente accennato – trova il suo compimento in Gesù di Nazareth. Con la sua Incarnazione, egli «spogliò se stesso, assumendo la forma di schiavo, nascendo in sembianza umana» (Fil 2,7), e in quella forma ci ha portato la salvezza. La sua era una povertà radicale, fondata sulla sua missione di rivelare pienamente l'amore di Dio per noi (cf. Gv 1,18; 1Gv 4,9). Come dice San Paolo nel suo modo consueto, breve ma incisivo: «Voi conoscete bene la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, affinché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà» (2Cor 8,9).

A partire dal Cristo povero che si identifica con i poveri, papa Leone descrive la realtà della povertà realisticamente, così come anche lui l'ha vista e vissuta da vicino, in prima persona, nelle sue missioni in Perù e in altri luoghi poveri del mondo, e a partire da tale realismo ammonisce coloro che vorrebbero additare la condizione di povertà come fosse una predestinazione, una colpa o un demerito:

> I poveri non ci sono per caso o per un cieco e amaro destino. Tanto meno la povertà, per la maggior parte di costoro, è una scelta. Eppure, c'è ancora qualcuno che osa affermarlo, mostrando cecità e crudeltà. Ovviamente, tra i poveri c'è pure chi non vuole lavorare, magari perché i suoi antenati, che hanno lavorato tutta la vita, sono morti poveri. Ma ce ne sono tanti – uomini e donne – che comunque lavorano dalla mattina alla sera, forse raccogliendo cartoni o facendo altre attività del genere, pur sapendo che questo sforzo servirà solo a sopravvivere e mai a migliorare veramente la loro vita. Non possiamo dire che la maggior parte dei poveri lo sono perché non hanno acquistato dei "meriti", secondo quella falsa visione della meritocrazia dove sembra che abbiano meriti solo quelli che hanno avuto successo nella vita (n. 14).

I poveri esistono, al di là di qualsiasi ideologia che si possa costruire su di loro, e nel loro esistere, a loro insaputa, attestano la presenza di Colui che

con loro si è identificato. Nei poveri e nei sofferenti si rivela il cuore stesso di Cristo. Proprio per questo:

> L'affetto per il Signore si unisce a quello per i poveri [i quali] non sono solo oggetto della nostra compassione, ma maestri del Vangelo. Non si tratta di "portar loro" Dio, ma di incontrarlo presso di loro [...]. Servire i poveri non è un gesto da fare "dall'alto verso il basso", ma un incontro tra pari, dove Cristo viene rivelato e adorato. San Giovanni Paolo II ci ricordava che «c'è una presenza speciale di Cristo nella persona dei poveri, che obbliga la Chiesa a fare un'opzione preferenziale per loro» (nn. 5 e 79).

Da qui la conclusione inevitabile, dalla quale ci dobbiamo lasciar scuotere profondamente e dalla quale dobbiamo lasciarci interrogare in merito all'autenticità della nostra fede in Cristo Gesù e alla coerenza della nostra vocazione cristiana:

> Quando la Chiesa si inginocchia accanto a un lebbroso, a un bambino denutrito o a un morente anonimo, realizza la sua vocazione più profonda: amare il Signore là dove Egli è più sfigurato (n. 52).

Tali parole sorgono da un profondo ascolto della Rivelazione a cui è dedicato tutto il secondo capitolo di *Dilexi te,* che oltre a mettere in evidenza l'indiscutibile scelta della povertà da parte del Dio del Sinai e poi di Cristo, rimarca la forza dell'insegnamento Apostolico riportandone i passi salienti:

> «Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (1Gv 4,20).
> «A che serve, fratelli miei, se uno dice di avere fede, ma non ha le opere? Quella fede può forse salvarlo? Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi dice loro: "Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi", ma non date loro il necessario per il corpo, a che cosa serve? Così anche la fede: se non è seguita dalle opere, in sé stessa è morta» (Gc 2,14-17).
> «Se uno ha ricchezze di questo mondo e, vedendo suo fratello in necessità, gli chiude il proprio cuore, come rimane in lui l'amore di Dio?» (1Gv 3,17).
> «Nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi. [...] Dio è amore; chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui» (1Gv 4,12.16).

Sempre alla luce della chiara rivelazione biblica sulla necessità dell'amore ai poveri, sebbene riportata in modo estremamente sintetico, nel documento si afferma che tale amore è la cartina al tornasole dell'amore per Dio, ma anche, e qui emerge *qualcosa di inaudito*, che esiste, come affermava papa Paolo VI, una *rappresentanza di Cristo nel povero* che ha lo stesso valore, la stessa forza, la stessa intensità, la stessa importanza della *rappresentanza di Cristo nel ministero del romano pontefice*:

> È innegabile che il primato di Dio nell'insegnamento di Gesù si accompagna all'altro punto fermo che non si può amare Dio senza estendere il proprio amore ai poveri. L'amore per il prossimo rappresenta la prova tangibile dell'autenticità dell'amore per Dio [...]. Sono due amori distinti, ma non separabili. Anche nei casi in cui il rapporto con Dio non è esplicito, il Signore stesso ci insegna che ogni atto di amore verso il prossimo è in qualche modo un riflesso della carità divina: «In verità io vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40). Nell'Udienza generale dell'11 novembre 1964 papa Paolo VI sottolineò che «il Povero è rappresentante di Cristo» e, accostando l'immagine del Signore negli ultimi a quella che si manifesta nel Papa, affermò: «La rappresentanza di Cristo nel Povero è universale, ogni Povero rispecchia Cristo; quella del Papa è personale. [...] Il Povero e Pietro possono coincidere, possono essere la stessa persona, rivestita d'una duplice rappresentanza, della Povertà e dell'Autorità». In tal modo, il legame intrinseco tra Chiesa e poveri veniva espresso simbolicamente con inedita chiarezza (nn. 26 e 85).

Ma da qui, da queste inaudite parole riferite alla Sacra Scrittura e al Magistero pontificio, sorge una domanda difronte alla quale occorre ancora un sincero discernimento sul nostro modo di intendere la fede e sulla serietà con la quale si accoglie la Parola di Dio e gli si obbedisce:

> Tante volte mi domando perché, pur essendoci tale chiarezza nelle Sacre Scritture a proposito dei poveri, molti continuano a pensare di poter escludere i poveri dalle loro attenzioni [...]; tentiamo di riflettere sul nostro rapporto con gli ultimi della società e sul loro posto fondamentale nel popolo di Dio (n. 23).

In realtà proprio la *Dilexi te* desidera tentare una riflessione animata dalla Parola, che in generale non ha però l'intento di scendere nella profondità delle diverse sfaccettature antropologiche, teologiche o sociologiche sull'argomento della povertà.

Certo si sarebbe potuto dire molto di più, ma qui l'intento è piuttosto quello di *cogliere esattamente un rapporto*: il *rapporto/identificazione* di Cristo e della Chiesa con i poveri (e qui si inserisce lo sviluppo storico dei vari ordini dediti ai poveri) sino a riflettere sul *posto fondamentale che ha il povero non davanti alla Chiesa ma nella Chiesa*, e con ciò il *rapporto personale* di ogni credente con il povero. È su questa dimensione del *rapporto reale con i poveri*, su cui verte in realtà tutto il documento, che si deve porre anche la sua ricezione da parte di ognuno di noi. Se si rimane sul piano dell'aspettativa di un'esposizione teologico dottrinale di alto livello magisteriale o di precisa analisi sociologica, *si rimane certo delusi*; ma se ci si pone sulla disposizione ad accettare l'invito ad un rapporto con il povero tutto cambia, e il documento diventa *fastidiosamente profetico*.

Esso ci spiazza, ponendo domande inaspettate e soprattutto chiedendo *attenzioni e azioni inaspettate*, scomodanti, come quella della *pratica dell'elemo-*

sina connessa l'esortazione a "dare", a compiere gesti, e non solo a "pensare", rimanendo nel mondo delle idee.

> L'elemosina oggi non gode di buona fama, spesso neppure tra i credenti. Non solo essa viene raramente praticata, ma a volte addirittura disprezzata [...]. Non dobbiamo correre il rischio di lasciare una persona abbandonata alla sua sorte, senza quello che è indispensabile per vivere degnamente. E quindi l'elemosina rimane un momento necessario di contatto, di incontro e di immedesimazione nella condizione altrui. È evidente, per chi ama davvero, che l'elemosina non scarica dalle proprie responsabilità le autorità competenti, né elimina l'impegno organizzativo delle istituzioni, e nemmeno sostituisce la legittima lotta per la giustizia. Essa però invita almeno a fermarsi e a guardare in faccia la persona povera, a toccarla e a condividere con lei qualcosa del proprio. In ogni caso, l'elemosina, anche se piccola, infonde pietas in una vita sociale in cui tutti si preoccupano del proprio interesse personale. Dice il Libro dei Proverbi: «Chi è generoso sarà benedetto, perché egli dona del suo pane al povero» (Pr 22,9). Sia l'Antico che il Nuovo Testamento contengono veri e propri inni all'elemosina: «Tuttavia sii paziente con il misero, e non fargli attendere troppo a lungo l'elemosina [...]. Riponi l'elemosina nei tuoi scrigni ed essa ti libererà da ogni male» (Sir 29,8.12). E Gesù riprende questo insegnamento: «Vendete ciò che possedete e datelo in elemosina; fatevi borse che non invecchiano, un tesoro sicuro nei cieli» (Lc 12,33). Si attribuiva a San Giovanni Crisostomo questa esortazione: «L'elemosina è l'ala della preghiera. Se non aggiungi un'ala alla tua preghiera, a malapena potrà volare». E San Gregorio di Nazianzo concludeva una sua celebre orazione con queste parole: [...] «Finché è il momento visitiamo Cristo, curiamo Cristo, sfamiamo Cristo, vestiamo Cristo, accogliamo Cristo, onoriamo Cristo: [...] offriamogli [l'elemosina] nei poveri, affinché quando ce ne andremo di quaggiù, ci accolgano nei templi eterni». L'amore e le convinzioni più profonde vanno alimentate, e lo si fa con gesti. Rimanere nel mondo delle idee e delle discussioni, senza gesti personali, frequenti e sentiti, sarà la rovina dei nostri sogni più preziosi. Per questa semplice ragione come cristiani non rinunciamo all'elemosina. Un gesto che si può fare in diverse maniere, e che possiamo tentare di fare nel modo più efficace, ma dobbiamo farlo. E sempre sarà meglio fare qualcosa che non fare niente. In ogni caso ci toccherà il cuore. Non sarà la soluzione alla povertà nel mondo, che va cercata con intelligenza, tenacia, impegno sociale. Ma noi abbiamo bisogno di esercitarci nell'elemosina per toccare la carne sofferente dei poveri (nn. 115-119).

Una domanda, e da qui pure un'ulteriore provocazione sul *vero rapporto con Dio nella preghiera*, sorge anche in relazione all'autenticità della nostra partecipazione alle celebrazioni liturgiche, dal momento che è la stessa Sacra Scrittura, ripresa dai padri, che rivolge a noi l'esortazione

> a rinnovare dal di dentro anche il culto, perché non si può pregare e offrire sacrificio mentre si opprimono i più deboli e i più poveri [...]. Per questa ra-

> gione sono raccomandate le opere di misericordia, come segno dell'autenticità del culto che, mentre rende lode a Dio, ha il compito di renderci aperti alla trasformazione che lo Spirito può compiere in noi, affinché diventiamo tutti immagine del Cristo e della sua misericordia verso i più deboli. In tal senso, la relazione con il Signore, che si esprime nel culto, intende anche liberarci dal rischio di vivere le nostre relazioni nella logica del calcolo e del tornaconto, per aprirci alla gratuità che circola tra coloro che si amano e che, perciò, mettono tutto in comune. San Giustino, da parte sua, nella sua prima Apologia [...] scrivendo dell'assemblea in preghiera nel primo giorno della settimana, sottolineava che, al centro della liturgia cristiana, non si può separare il culto a Dio dall'attenzione ai poveri. Perciò, a un certo punto della celebrazione, «i facoltosi e volonterosi spontaneamente danno ciò che vogliono; e il raccolto è consegnato al capo, il quale ne sovviene gli orfani, le vedove, i bisognosi per malattie o altro, i detenuti e i forestieri capitati; egli soccorre, in una parola, chiunque si trovi in bisogno» (nn. 17, 27 e 40).

Questa presa di posizione, ribadita per ben cinque volte in tutto il documento, si condensa in modo mirabile nel recupero del pensiero di san Giovanni Crisostomo il quale esortava i fedeli a riconoscere:

> Cristo nei bisognosi: «Vuoi onorare il corpo di Cristo? Non trascurare la sua nudità; non onorarlo qui con vesti di seta, non trascurarlo fuori mentre è consunto dal freddo e dalla nudità [...]. [Il corpo di Cristo che sta sull'altare] non ha bisogno di vesti, ma di un'anima pura; quello invece ha bisogno di molta cura. Impariamo dunque ad essere sapienti e ad onorare Cristo come lui vuole; per colui che è onorato l'onore più gradito è quello che egli vuole, non quello che pensiamo noi [...]. Così anche tu onoralo con questo onore che egli stesso ha prescritto, profondendo la ricchezza ai poveri. Dio non ha bisogno di vasi d'oro, ma di anime d'oro». Affermando con chiarezza cristallina che, se i fedeli non incontrano Cristo nei poveri che stanno alla porta, non potranno adorarlo nemmeno sull'Altare, continua: «Che vantaggio c'è, se la sua mensa è piena di calici d'oro e lui è sfinito dalla fame? Prima sazia la sua fame e poi, per soprappiù, orna anche la sua mensa». Intendeva l'Eucaristia, quindi, anche come espressione sacramentale della carità e della giustizia che la precedevano, la accompagnavano e dovevano continuarla, nell'amore e nell'attenzione ai poveri. Di conseguenza, la carità non è un percorso opzionale, ma il criterio del vero culto (nn. 41 e 42).

È difficile non sentirsi trafitti da tali parole in un periodo storico in cui la Chiesa è forse assillata dalla *preoccupazione di assicurare le liturgie* ma molto *meno propensa a verificare il grado di effettiva carità* che attraversa la sua vita, il grado di una effettiva gestualità d'amore concreto.

Un ultimo aspetto si può aggiungere a questa breve presentazione della *Dilexi te*. Si tratta di una sfumatura nella quale possiamo cogliere il *punto di inserzione più evidente del pensiero di papa Leone*. A suo riguardo, pur rico-

noscendogli, come a Francesco, uno sguardo privilegiato sui poveri di beni materiali (in particolare sui poveri del Terzo Mondo), si può dire che sia particolarmente attento al fatto che *esistono altri volti della povertà che non vanno trascurati*. Come egli afferma:

> Dovremmo parlare forse più correttamente dei numerosi volti dei poveri e della povertà, poiché si tratta di un fenomeno variegato; infatti, esistono molte forme di povertà: quella di chi non ha mezzi di sostentamento materiale, la povertà di chi è emarginato socialmente e non ha strumenti per dare voce alla propria dignità e alle proprie capacità, la povertà morale e spirituale, la povertà culturale, quella di chi si trova in una condizione di debolezza o fragilità personale o sociale, la povertà di chi non ha diritti, non ha spazio, non ha libertà (n. 9).

Su questo passaggio i può collocare la novità introdotta ai numeri 68-72 dedicati all'educazione dei poveri, tutti ripresi nella breve lettera apostolica *Disegnare nuove mappe di speranza*, davvero bella e illuminante. Proprio in questi numeri, rifacendosi ancora alla vita dei santi e a numerose congregazioni dedite all'educazione, papa Leone parla dell'*educazione come una delle forme più alte di carità*, che a mio avviso si potrebbe forse definire l'*elemosina della conoscenza*.

> Fin dai tempi più antichi, i cristiani hanno capito che la conoscenza libera, dà dignità e avvicina alla verità. Per la Chiesa, insegnare ai poveri era un atto di giustizia e di fede. Ispirata dall'esempio del Maestro che insegnava alla gente le verità divine e umane, essa ha assunto la missione di formare i bambini e i ragazzi, soprattutto i più poveri, nella verità e nell'amore [...]. L'educazione dei poveri, per la fede cristiana, non è un favore, ma un dovere. I piccoli hanno diritto alla conoscenza, come requisito fondamentale per il riconoscimento della dignità umana. Insegnare ad essi è affermarne il valore, dotandoli degli strumenti per trasformare la loro realtà. La tradizione cristiana considera il sapere come un dono di Dio e una responsabilità comunitaria. L'educazione cristiana forma [...] persone aperte al bene, al bello e alla verità [...] si configura come uno spazio di inclusione, formazione integrale e promozione umana; coniugando fede e cultura, semina futuro, onora l'immagine di Dio e costruisce una società migliore (nn. 68 e 72).

Continuando il discorso nella lettera apostolica del 27 ottobre, promulgata in occasione del 60° anniversario della Dichiarazione conciliare *Gravissimum educationis* sull'estrema importanza e attualità dell'educazione nella vita della persona umana, papa Leone, dopo aver citato per ben quattro volte la *Dilexi te*, aggiunge:

> Ribadisco quanto ho affermato con chiarezza nella Dilexi te: «L'educazione dei poveri, per la fede cristiana, non è un favore, ma un dovere» [...]. Nella

> Chiesa, la pedagogia non è mai teoria disincarnata, ma carne, passione e storia [...]. La formazione cristiana abbraccia l'intera persona: spirituale, intellettuale, affettiva, sociale, corporea. Non contrappone manuale e teorico, scienza e umanesimo, tecnica e coscienza [...]. L'educazione non misura il suo valore solo sull'asse dell'efficienza: lo misura sulla dignità, sulla giustizia, sulla capacità di servire il bene comune. Questa visione antropologica integrale deve rimanere l'asse portante della pedagogia cattolica [...]. L'antropologia cristiana è alla base di uno stile educativo che promuove il rispetto, l'accompagnamento personalizzato, il discernimento e lo sviluppo di tutte le dimensioni umane. Tra esse non è secondario un afflato spirituale, che si realizza e si rafforza anche attraverso la contemplazione del Creato (nn. 2.3, 4.2 e 7.1).

Impossibile non cogliere qui, nel raffronto dei due documenti *Dilexi te* e *Disegnare nuove mappe di speranza,* l'utilizzo dello stesso linguaggio e degli stessi temi che papa Leone *ribadisce* essere proprio quelli che a lui stanno a cuore.

Si amano i poveri (e così ogni persona umana) non solo soccorrendoli nei loro bisogni materiali, ma anche accompagnandoli con sapienza in una crescita umana integrale. Non può esistere infatti un sano amore al povero se di lui si considera solo il bisogno legato alle sue esigenze organiche. Se così fosse, lo sguardo non sarebbe rivolto alla persona nella sua verità integrale.

È proprio dentro questa chiave di lettura educativa che papa Leone recupera l'insieme della *Dilexi te* come sua propria esortazione, e lo fa esattamente nelle prime batture della lettera *Disegnare nuove mappe di speranza,* tracciando una linea di continuità tra i due documenti e precisando l'asse centrale del suo pensiero pastorale:

> L'educazione – come ho ricordato nella mia Esortazione Apostolica Dilexi te – «è una delle espressioni più alte della carità cristiana». Il mondo ha bisogno di questa forma di speranza (n. 1.3).

Dell'educazione, ne ha certo bisogno il mondo, ma ancor più, nel mondo, ne ha bisogno la Chiesa e, nel cuore della Chiesa, ne hanno bisogno i poveri, che in essa occupano un "posto fondamentale". I poveri vanno amati tutti interi, quindi non solo nel corpo ma anche nell'anima, che certo, più del corpo, ha *fame e sete* di Colui che dà vita e senso sia al corpo che all'anima, ossia dà senso alla persona nella sua dignità integrale aperta all'assoluto che vive "non di solo pane, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio".

È opportuno concludere queste perfettibili riflessioni, citando ancora un ultimo passo della lettera apostolica di papa Leone, nel quale ritengo si racchiuda il vero servizio di amore ad ogni persona umana e soprattutto ai poveri, immagine viva di Cristo povero:

Formare la persona “tutta intera” significa evitare compartimenti stagni. La fede, quando è vera, non è “materia” aggiunta, ma respiro che ossigena ogni altra materia. Così, l’educazione cattolica diventa lievito nella comunità umana: genera reciprocità, supera riduzionismi, apre alla responsabilità sociale. Il compito oggi è osare un umanesimo integrale che abiti le domande del nostro tempo senza smarrire la sorgente (n. 6.2).

Daniele Cogoni
Eremo Madonna di Valcora
62025 Fiuminata (MC)
daniele.cogoni71@gmail.com

82ª Mostra del Cinema di Venezia: un viaggio nelle emozioni attraverso le relazioni familiari

The 82nd Venice Film Festival: An Emotional Journey through Family Relationships

Davide Barazzoni*

Essendo presidente dell'A.c.e.c. Marche-Umbria ho avuto la possibilità di partecipare alla Mostra del Cinema di Venezia edizione 2025. Come sempre questa mostra internazionale offre la possibilità di vedere centinaia di film in prima visione proveniente da tutto il mondo e specchio di una multiculturalità assai ricca e stimolante. Nei film che ho avuto occasione di vedere, alcuni in concorso principale e altri delle sezioni minori, ho ritrovato alcuni temi ricorrenti che mi hanno portato a fare le seguenti riflessioni.

Uno dei filoni tematici presente in tante pellicole è il rapporto tra padri/figli-madri/figlie spesso problematico e complesso. In queste relazioni familiari si mette a tema il confronto tra generazioni e la fatica di assumersi responsabilità. Partendo dal film che ha vinto il Leone d'Oro del regista Jim Jarmusch dal titolo *Father, Mother, Sister, Brother* si evince come le relazioni familiari continuino ad essere quelle centrali nonostante l'istituzione "famiglia" così come la pensiamo nel senso tradizionale sia ormai saltata del tutto. Se siamo al mondo significa che abbiamo comunque un padre e una madre e con queste relazioni prima o poi ci dobbiamo fare i conti. Di questo parla il film di Jarmusch che diviso in tre episodi analizza tre storie diverse tutte incentrate sui tre ruoli fondanti la famiglia (Padre, Madre, Sorella, Fratello). Ciò che emerge è che i figli, soprattutto diventati adulti, sono ancora alle prese con i propri genitori e questi invecchiando non fanno che sclerotizzare i loro atteggiamenti e le loro attitudini. Cosa significa essere genitori oggi? Quali sono le responsabilità che spettano ad un genitore? I figli sembrano dare tutte le colpe delle loro ferite ai genitori ma questo non aiuta affatto a diventare adulti ma piuttosto tiene ingabbiati ad un passato ormai impossibile da cambiare.

* Docente ordinario di Teologia spirituale presso l'Istituto Teologico Marchigiano (Ancona).

Il rapporto tra padre/figlio emerge con forza anche nel film *Frankestein* di Guillelmo del Toro, che mette in scena la storia assai famosa dello scienziato che da vita alla sua creatura raccontata per la prima volta dall'autrice Mary Shelley nel diciannovesimo secolo. È davvero commovente vedere come anche in una storia di mostri e di fantasia si arrivi comunque a parlare del valore della genitorialità e del dramma di dare la vita ad una creatura che poi prenderà le sue scelte e le sue strade. Un intreccio altrettanto toccante e intelligente viene raccontato anche nel film italiano *Amata* di Elisa Amoruso dove viene raccontata la storia di una coppia che non riesce ad avere figli e dopo tanti tentativi decide di aprirsi all'adozione di una bimba mentre una giovane ragazza deve decidere se tenere o meno la sua creatura nata in un rapporto occasionale con un ragazzo. Il film offre una fotografia quanto mai attuale delle nuove generazioni dove sterilità e interruzione della vita si intrecciano in una dinamica spesso paradossale: c'è chi vuole avere figli e non può averne, c'è chi rimane incinta e non vuole saperne di tenere il figlio. In questo quadro emerge tutta la solitudine e la fatica di condividere le paure e le rabbie legate a questa dimensione della generatività.

Anche l'ultimo film di Sorrentino dal titolo *La Grazia*, film di apertura della mostra, che racconta il semestre bianco di un presidente della Repubblica Italiana ormai alla fine dei suoi giorni nel palazzo del Quirinale presenta come filo narrativo primario il rapporto tra un padre e sua figlia con una scena conclusiva quanto mai significativa e riassuntiva di quello che abbiamo detto fino ad ora: figli che dicono con onestà le loro ferite ai propri genitori molto meno abituati a trattare con le emozioni e con i sentimenti. Interessante che il soprannome del presidente interpretato da un ottimo Servillo nel film sia "Cemento Armato" proprio a significare la fatica delle generazioni dei nostri genitori ormai nonni a stare nelle emozioni e ad esprimerle.

Il rapimento di Arabella, un altro film italiano in concorso nella sezione *Orizzonti,* racconta di una ragazza che vive nell'ossessione della perdita di sua mamma e che ritrova se stessa nella vita e negli occhi di una bimba che decide di portare con sé in un viaggio pieno di peripezie e imprevisti. Anche in questo lungometraggio ritroviamo genitori incapaci di comprendere i propri figli, e figli arrabbiati con i propri genitori.

Una nota di merito va attribuita al film tunisino *La voce di Hind Rajab* che racconta dell'omicidio di Hind Rajab, una bambina palestinese uccisa nel gennaio 2024 dall'esercito israeliano assieme a sei suoi familiari e due medici della Mezzaluna Rossa nella Striscia di Gaza riportando la vera registrazione della telefonata fatta dalla bambina agli operatori sanitari prima di morire. Un film toccante e crudo che consegna simbolicamente a tutti la vita di questa bimba e ci fa domandare se non sia il caso di assumerci tutti una responsabilità genitoriale, sentirci padri e madri pronti a prenderci cura dei nostri figli e delle nuove generazioni.

A distanza di qualche mese dalla mostra di Venezia nelle sale italiane è arrivato a Natale il fenomeno cinematografico di Checco Zalone con il film

Buen Camino, campione di incassi e di pubblico. Il film, a riprova dell'importanza del tema già citato sopra, affronta proprio il rapporto problematico tra un padre e sua figlia che inizialmente non vuole saperne di lui e della sua ricchezza ostentata e cafona ma che poi scopre una parte più sensibile e autentica proprio durante il cammino di Santiago. Da ultimo un film scandinavo che mi ha toccato molto *Sentimental Value*, che era stato in concorso a Cannes 2025 vincendo il *Grand Prix Speciale della Giuria*, il quale ancora una volta indaga sul rapporto tra un padre e le sue due figlie all'indomani della morte della mamma di loro dopo che il padre per anni era scomparso praticamente dalla loro vita. Un film elegante e drammatico che ci conduce per mano dentro i sentimenti di una figlia che desidera con tutto se stessa l'approvazione del padre ma che non vuole rinunciare alla sua storia e alle ferite che si porta.

Dunque il cinema contemporaneo, accanto ad altri temi di carattere più apocalittico e politico, prende una direzione chiaramente intimista e che si fa attenta alle relazioni famigliari. È come se la filmografia dopo aver per anni raccontato tutte le possibili strade su cui una famiglia si può rompere, separare, disgregare, ora tenti di raccontare come rimettere insieme i pezzi, come provare ad abitare sentimenti che non si risolvono solo nella distanza e nell'autoaffermazione ma piuttosto chiedono calore e accoglienza. In un'ottica cristiana questo non può che dare un segnale consolante ne vedere come nessuno può vivere senza un Padre e che la dimensione della figliolanza è evocatrice di tanti passaggi di vita esistenziali e di fede.

Davide Barazzoni
P. le Garibaldi, 3
60019 Senigallia (AN)
d.barazzoni@gmail.com

Tesi di licenza in Teologia sacramentaria discusse all'Istituto Teologico Marchigiano dal 2007 al 2025

Licentiate Theses in Sacramental Theology Discussed at the Marche Theological Institute from 2007 to 2025

A cura di Gian Luca Pelliccioni*

Abstract

The aim of this article, based on archival work, is to enhance the license documents produced in the last twenty years. They are presented in chronological order, with a brief summary and an agile statistical introduction, in order to highlight their significance for an evaluation of the scientific research of the Marche Theological Institute.

* * *

Il presente articolo, frutto di lavoro di archivio, intende valorizzare gli elaborati di licenza prodotti negli ultimi vent'anni. Presentandoli in ordine cronologico con una breve sintesi di corredo ed un'agile introduzione statistica, se ne evidenzia la pregnanza per una valutazione della ricerca scientifica dell'Istituto Teologico Marchigiano.

1. **Una breve introduzione statistica**

In occasione del trentennale dell'istituzione nell'Istituto Teologico Marchigiano della specializzazione in Teologia sacramentaria, questo lavoro si colloca in continuità con quello compiuto da Maria Paola Thellung[1], la quale recensì i 34 elaborati frutto dei primi dieci anni di vita accademica dall'istituzione del ciclo di Licenza. Qui si prendono in considerazione le 55 tesi discusse dal 2007 al 2025, che sommate alle precedenti fanno un totale di 89 lavori. La quantità

* Docente di Liturgia e Sacramentaria presso l'Istituto Teologico Marchigiano (Ancona).

[1] M. P. Thellung, *Tesi di licenza in teologia sacramentaria discussa all'Istituto teologico marchigiano dal 1996 al 2006*, in «Quaderni di Scienze Religiose», XV n. 26 (2006), pp. 91-104.

è di rilievo e perciò si offre a qualche considerazione generale sul *trend* accademico e sull'evoluzione dei temi trattati nel percorso di ricerca teologica dell'Istituto.

La redazione non è stata costante e presenta picchi significativi:

- periodo 2006-2011: media di 3 tesi/anno.
- periodo 2012-2014: biennio di massima attività con 6 tesi.
- periodo 2017-2018: 5 tesi.
- periodo post-pandemia 2020-2025: produzione stabile di circa 2-3 tesi/anno.

Il termine più frequente presente nei titoli degli elaborati è «sacramento/i» (15 titoli), a conferma del forte indirizzo liturgico-sacramentario. Le aree tematiche maggiormente interessate dagli approfondimenti sono le seguenti:

- Matrimonio e famiglia (12 tesi): è l'argomento più trattato (circa il 22%), con un ventaglio che va dai temi giuridici/psichici a quelli della corporeità e più recentemente dell'accompagnamento pastorale;
- Eucaristia (10 tesi): focus su ecclesiologia, dimensione del lavoro e confronto ecumenico;
- Iniziazione cristiana e catechesi (9 tesi): attenzione al Battesimo, alla Confermazione e ai percorsi mistagogici per adulti;
- Penitenza e Riconciliazione (5 tesi): è incluso anche uno studio sulla prassi ortodossa;
- Ecclesiologia e ministeri (5 tesi): focus su diaconato femminile e vita presbiterale;
- Ecclesiologia e figure teologiche (5 tesi): analisi di autori come De Lubac, Rosmini, Rahner, Bonhoeffer e Casel;
- Teologia ortodossa ed ecumenismo (4 tesi): è filone specifico e ricorrente nel tempo.

Dal punto di vista diacronico i titoli delle tesi fanno intravedere alcune variazioni di tendenza attribuibili alla ricerca accademica, che si possono sintetizzare nel modo seguente:

- fase 1 (2006-2010): prevale una teologia dogmatica e sacramentaria che potremmo definire «classica»;
- fase 2 (2011-2018): la ricerca si apre all'antropologia, in particolare al «corpo» e ai grandi autori del '900 (De Lubac, Rahner, Giovanni Paolo II);
- fase 3 (2019-2025): si nota uno spostamento della riflessione verso la pastorale vissuta e le sfide contemporanee (il lavoro, la paternità, le coppie di nubendi oggi, bioetica e accompagnamento dei malati terminali).

Circa il 15% delle tesi (8 su 55) ha un focus geografico o culturale specifico (Cina, Nigeria, Benin, Italia, etc.).

Questo rapido sguardo al campione di tesi di licenza fa sorgere innanzitutto una gratitudine al Signore per il lavoro di Docenti e Discenti e permette di delineare una parabola, certamente parziale ma non meno significativa, dell'orientamento teologico e pastorale della comunità accademica. I dati evidenziano una transizione che qualifica l'ITM come un «laboratorio aperto»: si è passati gradualmente da una teologia centrata sulle fonti dottrinali e normative a una riflessione aperta alle sfide dell'antropologia contemporanea e dell'ecumenismo. L'avvicendamento dei relatori ha accompagnato questa evoluzione: alla solida base liturgico-sacramentale dei primi anni infatti è seguita una diversificazione metodologica che ha visto l'apporto di prospettive biblico-simboliche, etiche e sistematiche favorendo una ricerca più attenta alla dimensione esistenziale della fede.

L'analisi rivela inoltre alcune aree ancora poco considerate e che potrebbero diventare oggetto di ricerca per i prossimi studenti, come per esempio: ecologia integrale, new media e intelligenza artificiale, economia, fragilità.

2. **Rassegna degli elaborati**

A.a. 2006-2007

1 Cipollone Nelson Adrian, ***L'incapacità ad assumere gli obblighi coniugali per cause di natura psichica nel sacramento del matrimonio. Aspetti pastorali con particolare attenzione alla problematica attuale nella regione ecclesiastica abruzzese***

Relatore: Bux Leonardo

Il testo, che intende individuare la realtà del matrimonio come salvezza attraverso la sua azione santificatrice in quanto sacramento istituito da Cristo, si sviluppa in quattro capitoli: il primo di taglio storico e giuridico-sacramentale sul consenso nel matrimonio; il secondo mette in luce l'apporto sul tema del Vaticano II, per approfondire poi il canone 1095 § 3 del Nuovo Codice di Diritto Canonico e concludere con un'applicazione delle risultanze alla situazione regionale abruzzese-molisana [pp. 123].

2 Ercoletti Gianfranco, ***La chiesa come comunione in J.J. Hamer, nel concilio, in J. M. Tillard***

Relatore: Bonifazi Duilio

Attraverso l'opera profetica di Hamer, lo studio approfondisce l'ecclesiologia di comunione, indagata sia nei documenti conciliari che nella teologia successiva e nei documenti magisteriali in particolare *Communionis notio* [pp. 99].

3 Montebelli Michele, ***I giovani e il sacramento della riconciliazione: nuove prospettive pastorali in una situazione di «crisi»***

Relatore: Florio Mario

A partire dal rito e dalla teologia del sacramento della riconciliazione, l'elaborato mette a confronto prassi (anche le GMG) e teologia ricercandone alcune costanti per tracciare percorsi possibili di rinnovamento della pastorale ed educare al senso del peccato attraverso una celebrazione calma, stile GMG, attenta al dialogo della confessione, gioiosa e tesa alla conversione come conseguenza del discepolato [pp. 108].

4 Vantaggi Anna, *Il Catechismo romano sulla preghiera del Padre nostro: «rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori»*

Relatore: Testa Benedetto

L'indagine nel *Catechismo romano*, di carattere storico, si avvia con una introduzione sulla preghiera e sul documento in esame; sviluppa il corpo centrale sulle citazioni del *Catechismo* riguardo al tema del rimettere i debiti/perdono; conclude con l'attualità della catechesi tridentina e della preghiera di intercessione [pp. 114].

A.a. 2007-08

5 Angelucci Damiano, *La verginità consacrata nella sacramentalità nuziale della Chiesa*

Relatore: Florio Mario

Attingendo alla fonte magisteriale del Vaticano II, l'elaborato sviluppa un approfondimento ecclesiologico-sacramentale che ha come focus il simbolismo nuziale dei consacrati come risulta da *Vita consecrata* e da altri documenti, per poter superare un approccio puramente medicinale-funzionale della sacramentalità della Chiesa e rileggerla come luogo teologico ed esistenziale di incontro gratuito, gioioso, nuziale con Dio in Cristo nello Spirito [pp. 127].

6 Troiani Roberto, *Il senso antropologico dei sacramenti. Sfida e speranza per l'uomo «post-moderno»*

Relatore: Testa Benedetto

Nel mettere a tema il rapporto uomo e sacramenti, la tesi inizia approfondendo biblicamente le attese umane e le sue risposte, per confrontare queste ultime con alcuni filosofi moderni e contemporanei, offrendo infine in questa prospettiva il "corpo di Dio" come forma e fondamento dei sacramenti [pp. 140].

7 Yi Sun Xu, *Inculturazione e adattamento dell'eucaristia nella chiesa in Cina: testi e prassi celebrativa*

Relatore: Testa Benedetto

La ricerca, dopo la precisazione del concetto di inculturazione secondo il magistero e alcuni cenni storici alla Chiesa cinese, analizza i testi del messale romano nella traduzione cinese e l'insieme della prassi celebrativa come adattata nel contesto, facendo emergere in conclusione delle piste di riflessione teologica [pp. 139].

A.a. 2008-2009

8 Oyelami Gregory Olusanni, *Evangelizzazione e Iniziazione cristiana nella Diocesi di Ibadan, Nigeria nel 50° anniversario della sua erezione 1058-2008*

Relatore: Testa Benedetto

L'elaborato, di taglio liturgico pastorale, offre una riflessione a partire da uno spaccato della prassi ecclesiale dell'iniziazione cristiana nella Chiesa africana, nella sua strutturazione catechetico-liturgica [pp. 119].

9 Russi Giannelia, *L'eucaristia edifica la chiesa. L'enciclica* Ecclesia de Eucharistia

Relatore: Testa Benedetto

Volendo ribadire la centralità della Eucaristia per l'edificazione della Chiesa, il lavoro parte dallo studio dei documenti del Concilio Vaticano II e del magistero ordinario, per approfondire il tema dell'Eucaristia come sacrificio di Cristo che edifica la Chiesa e offrire una panoramica dei commenti più importanti all'enciclica [pp. 162].

A.a. 2009-2010

10 Mancini Emanuele, *Fare memoria: nell'eucaristia e nella vita spirituale. Un approccio interdisciplinare*

Relatore: Napolioni Antonio

Nell'intento di proporre un itinerario spirituale per fare sintesi tra vita sacramentale e vita spirituale, il lavoro mette al centro la categoria di memoriale esplorata dal punto di vista biblico, sociologico, neurofisiologico, psicologico, storico e filosofico [pp. 112].

11 Pàrraga Antolinos Francisco J., *L'iniziazione cristiana nel rito visigotico del VII secolo. Il rapporto tra* Lex orandi *e* Lex credendi

Relatore: Testa Benedetto

La ricerca ha inteso esporre la dottrina dei padri ispanici, in particolare quella espressa dal canone IV del VI concilio di Toledo, sul rito del battesimo, che si compiva con una sola immersione, come risulta dalla liturgia mozarabica [pp. 95].

12 Puig Ferdinand Javinez, *Il dono dell'amore. Fedeltà e indissolubilità del matrimonio nella prospettiva di «Gaudium et spes» 48*

Relatore: Regini Massimo

L'elaborato, a partire dall'approfondimento della teologia espressa nel magistero conciliare, tratteggia l'amore coniugale come dono, partecipazione e impegno (fedeltà, unità e indissolubilità) [pp. 118].

13 Salvucci Giuseppe, *«Ci benedica Dio, il nostro Dio» (Sal 67, 7b). Le formule della benedizione divina nella sacra scrittura*

Relatore: Fattorini Gino

L'obiettivo della dissertazione è non solo quello di esaminare la ricorrenza del termine benedizione nella Scrittura, quanto enucleare la portata semantica all'interno di alcune formule decisive nella storia della salvezza [pp. 109].

A.a. 2010-2011

14 Benigni Francesca, *La santa e divina liturgia. L'Eucaristia fondamento della vita della Chiesa nella teologia ortodossa*

Relatore: Cogoni Daniele

Lo scopo dell'elaborato è quello di riscoprire l'unità della Chiesa, corpo di Cristo che nasce dall'Eucaristia, mettendo a confronto l'ecclesiologia eucaristica (ortodossa) in particolare di Schmemann e l'ecclesiologia di comunione (cattolica) [pp. 122].

15 Cerasa Michele, *Il simbolismo maschile e femminile nelle teologie di Giorgio Mazzanti e Xavier Lacroix*

Relatore: Florio Mario

Dopo una contestualizzazione iniziale della teologia odierna sul maschile e sul femminile, lo studio si occupa dettagliatamente della simbolica nuziale in Mazzanti e del pensiero etico ed estetico di Lacroix, mettendoli a confronto per un approfondimento della teologia della rivelazione cristiana e della sacramentalità [pp. 165].

A.a. 2011-2012

16 Biazzo Tiziana, *I sacramenti dell'iniziazione cristiana nella lex credendi-orandi-vivendi della chiesa d'oriente. Accesso a un'etica in chiave trinitaria nella sintesi mistagogica di Nicola Cabàsilas*

Relatore: Cogoni Daniele – Correlatore: Regini Massimo

Lo studio opera un'analisi globale del metodo che N. Cabasilas ha impiegato trattando dei sacramenti dell'iniziazione cristiana per coglierne non solo il valore mistagogico, oggi sempre più valorizzato, ma anche per vagliarne la ricaduta sul piano etico-esistenziale [pp. 143].

17 Curletta Maurizio, *L'integralità della salvezza nell'Unzione degli infermi*

Relatore: Nasini Francesco – Correlatore: Florio Mario

Le intuizioni teologiche di A.M. Triacca sul sacramento dell'unzione degli infermi hanno guidato questo elaborato che ne sottolinea l'importanza come evento salvifico, attraverso un percorso di approfondimento storico-rituale, liturgico-sacramentale e pastorale [pp. 171].

18 Maldarella Giuseppe, *Oltrepassa il tempo la salvezza di Cristo, oggi operante nel battesimo? (1° lettera di Pietro 3, 18-22 e 4,6)*

Relatore: Fattorini Gino

Il tema della salvezza, rappresentato dalla discesa agli inferi di Cristo, è il focus di questo approfondimento biblico che indaga la prima lettera di Pietro e mette poi a confronto i risultati con il contesto biblico e con il pensiero teologico [pp. 79].

19 Munjira Annacecilia, *Vita consacrata e battesimo. La consacrazione religiosa come pienezza della consacrazione battesimale*

Relatore: Regini Massimo

L'identità della vita consacrata è indagata in questo studio in chiave ecclesiologica come vocazione battesimale, per una conformazione a Cristo che sia segno della grazia e dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa [pp. 101].

A.a. 2012-2013

20 Barillà Orazio, *Il matrimonio come «sacramento antico». Implicazioni teologiche*

Relatore: Giacchetta Francesco – Correlatore: Tortorella Gaetano

Il lavoro, molto ampio, mette in risalto la teologia del matrimonio in tutti i suoi aspetti e problemi: in quanto realtà umana della creazione, in quanto sacramento della nuova legge, la dottrina del matrimonio e i matrimoni misti, la teologia e la pastorale familiare qual è nel direttorio CEI del 1993 [pp. 86].

21 Laganà Eleonora, *Il fondamento sacramentale e la prospettiva ecclesiologica dell'Ordo virginum. Analisi di una esperienza*

Relatore: Napolioni Antonio

La ricerca, che prende in esame l'esperienza dell'*Ordo virginum* in Italia dal 1970, sviluppa il percorso secondo l'assioma *lex orandi-lex credendi*, esponendo la situazione nelle diocesi, approfondendo il fondamento sacramentale ed ecclesiologico della consacrazione, per concludere con proposte di modelli formativi [pp. 125].

22 Pelliccioni Gian Luca, *Mistero pasquale e suo memoriale nel rito della Penitenza. Con riferimenti al contributo di S. Bulgakov*

Relatore: Cogoni Daniele – Correlatore: Frausini Giovanni

Lo studio approfondisce in prospettiva liturgico-sacramentale il sacramento della Penitenza nel suo essere memoriale e nel rapporto con l'evento fondatore pasquale, nel confronto anche con la teologia del mistero pasquale di Bulgakov [pp. 167].

23 Pescaglini Michela, *La dimensione mistagogica in alcuni modelli attuali di catechesi degli adulti*

Relatore: Napolioni Antonio – Correlatore: Florio Mario

Problematizzando il rapporto catechesi-liturgia, riguardo l'ambito degli adulti, l'elaborato intende favorire una loro reciproca e più profonda comprensione e si struttura in quattro parti: la questione di fondo, i fondamenti, analisi di alcuni modelli e le prospettive conseguenti [pp. 204].

24 Tenti Lorenzo, *La confermazione nel pensiero sacramentale di Antonio Rosmini. Analisi e attualità*

Relatore: Cogoni Daniele – Correlatore: Giacchetta Francesco

Partendo dall'illustrare la sacramentaria di Rosmini nel contesto immobilistico della sacramentaria dei secoli XVIII-XIX, il lavoro sviluppa il contributo teologico-filosofico di Rosmini per il sacramento della Confermazione, con un focus sul carattere sacramentale, sull'iniziazione cristiana e sulla istanza educativa [pp. 91].

25 Toccaceli Fabio, *Cathechismus ad Sacramenta. Il senso dei sacramenti nella parte «De Sacramentis in genere» della Dottrina Cristiana dal Catechismo Romano al Compendio di Pio X (1566-1905)*

Relatore: Napolioni Antonio – Correlatore: Chiurchiù Tarcisio

L'elaborato si sviluppa in tre capitoli: parte dall'illustrare l'orizzonte teologico e le istanze catechetiche nell'epoca della Controriforma, prosegue con il confronto della sezione *Dei sacramenti* del *Catechismo romano* (1566) e conclude con l'approfondimento mediante il *Compendio della dottrina cristiana* di Pio X (1905) [pp. 167].

A.a. 2013-2014

26 Marino Di Gregorio, *Monsignor Francesco Antonio Marcucci e la preparazione dei fanciulli alla prima Comunione*

Relatore: Napolioni Antonio – Correlatore: Giacchetta Francesco

Di taglio storico-pedagogico, l'elaborato offre dapprima un panorama storico e biografico di Mons. Marcucci, per evidenziarne poi la visione eucaristico-catechetica nella preparazione dei fanciulli alla prima comunione e proporla come confronto per l'attuale prassi ecclesiale [pp. 160].

27 Guido Farinelli, *Comunione e paradosso. Per una rilettura di «Meditazione sulla Chiesa» di Henri de Lubac*

Relatore: Florio Mario

Lo studio intende illustrare la prospettiva ecclesiologica storica mediante l'analisi del testo Meditazione sulla Chiesa, attraverso nove capitoli in cui i brani del libro verranno messi a confronto con il magistero ecclesiale e la teologia coeve [pp. 108].

28 Masi Luigia, *I sacramenti come sorgente di spiritualità per la vita ordinaria. Con una particolare attenzione al Battesimo*

Relatore: Cogoni Daniele – Correlatore: Frausini Giovanni

Il lavoro, frutto dell'esperienza pastorale dell'autore, intende rivalutare la mistagogia come possibile strumento pastorale in cui si uniscono in sinergia sacramenti, spiritualità e catechesi, per rendere maggiormente fruibile e incisivo l'annuncio del Vangelo [pp. 153].

29 Mignini Cinzia, *Il mistero nuziale. La sacramentalità del corpo nel magistero di Giovanni Paolo II*

Relatore: Giacchetta Francesco – Correlatore: Tortorella Gaetano

Avendo il corpo come focus, lo studio parte dalla problematica moderna della negazione del corpo, per approfondire il mistero nuziale nella teologia e nel magistero, soprattutto nel pensiero di Giovanni Paolo II, giungendo ad individuare una sacramentalità del corpo [pp. 136].

30 Tchatche Tagne Serge Arthur, *Sacramenti luogo di senso e prassi di speranza. L'Eucaristia e la Penitenza per la vita*

Relatore: Regini Massimo

Perché celebrare i sacramenti? Da questo interrogativo è mossa la ricerca che indaga il valore antropologico dei sacramenti e come essi aiutino l'uomo a trovare risposte alla sete di senso e a sperimentare la speranza [pp. 204].

A.a. 2014-2015

31 Bulai Cristian Virgil, *La Salvezza donata. Il «Sacramentum» e la «Mizvà» un possibile dialogo tra cristianesimo ed ebraismo*

Relatore: Frausini Giovanni – Correlatore: Frulla Giovanni

La tesi, nell'intento di favorire il dialogo ebraico-cristiano e proponendo piste comuni di riflessione, mette a confronto teologicamente le due tradizioni, in riferimento alle Mizvoth e al sacramento della Cresima, mostrando differenze e similitudini [pp. 142].

32 Feroldi Gabriele, *Efficacia e sacramentalità della parola di Dio: due dimensioni coessenziali. Un principio di indagine antropologico, biblico-teologico e liturgico*

Relatore: Cogoni Daniele – Correlatore: Frausini Giovanni

L'elaborato, volendo approfondire la "natura sacramentale della parola di Dio" articola un percorso a partire dalla dimensione antropologica della parola e approfondisce la natura e l'efficacia della parola di Dio nella sua dimensione biblico-cristologica, per concludere con la proclamazione della Parola di Dio (dimensione liturgico-sacramentale) [pp. 147].

33 Miliozzi Simone, *La vita comune nel presbiterio e oltre. Non è bene che il presbitero sia solo*

Relatore: Frausini Giovanni – Correlatore: Florio Mario

Il lavoro, sviluppato in sette capitoli, intende mostrare con un approccio multidisciplinare il senso attuale della vita comune tra preti da un punto di vi-

sta filosofico, biblico-patristico e storico, teologico e liturgico-sacramentale in particolare, cercando di illuminare il fondamento sacramentale del presbiterio nella vita della Chiesa [pp. 111].

34 Kalonji Amandus Tshibangu, *La Messa Crismale come luogo epifanico del rapporto tra il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale*

Relatore: Frausini Giovanni – Correlatore: Samuangala Raymond Nkindji

L'elaborato, diviso in tre capitoli, vorrebbe portare a riconoscere la Messa Crismale nella sua liturgia come uno dei luoghi in cui si realizza l'approfondimento della partecipazione differenziata e complementare di battezzati e ministri ordinati all'unico sacerdozio di Cristo [pp. 115].

A.a. 2015-2016

35 Rajapriyar Hari Haran, *Lo sviluppo storico del diaconato femminile e le prospettive alla luce del Concilio Vaticano II*

Relatore: Chiurchiù Tarcisio

La tesi, tenendo conto del bisogno emergente di valorizzazione nella Chiesa del genio femminile, anche attraverso la ministerialità ordinata diaconale, sviluppa in cinque capitoli un percorso di approfondimento biblico, storico, liturgico-sacramentale e pastorale del tema [pp. 95].

A.a. 2016-2017

36 Eria Riccardo, *Parola e Chiesa nella teologia sacramentaria di Karl Rhaner*

Relatore: Brancozzi Enrico – Correlatore: Florio Mario

Attraverso l'opera del teologo Karl Rahner, lo studio indaga la categoria della sacramentalità in particolare riferimento alla Chiesa come sacramento e ai sacramenti con un capitolo sull'Eucaristia [pp. 120].

37 Nasini Domenico, *Orizzonte simbolico-sacramentale delle nozze di Cana*

Relatore: Virgili Rosanna – Correlatore: Florio Mario

L'approfondimento operato in questo studio, coglie della pericope giovannea il suo esser programmatica e di *primary effect*; mediante l'analisi filologica i capitoli sviluppano le nozze di Cana come archetipo, macro simbolo, evento fondamentale che inaugura la missione di Gesù [pp. 269].

38 Offor Eugene, *L'eucaristia, celebrazione della presenza reale del sacrificio di Cristo nel magistero pontificio del beato Baolo VI: la lettera enciclica Mysterium fidei*

Relatore: Campana Ferdinando – Correlatore: Florio Mario

In questo lavoro si fa riferimento al magistero pontificio del Beato Paolo VI (ora S. Paolo VI), esaminando in modo specifico e approfondito la lettera

enciclica *Mysterium fidei* nei contenuti teologici riferiti ad esempio all'eucaristia come sacrificio di Cristo, eucaristia come prolungamento della storia di salvezza donata dal mistero pasquale [pp. 78].

A.a. 2017-2018

39 Andreini Anna Jole, *La corporeità nelle catechesi di Giovanni Paolo II. Analisi e sviluppo di una categoria teologica*

Relatore: Regini Massimo – Correlatore: Brancozzi Enrico

La tesi si pone sul versante ermeneutico e speculativo e interessa l'intreccio tra la prospettiva filosofica e quella teologica: il focus della ricerca concerne la teologia della corporeità a partire dagli scritti di Karol Wojtyla, in particolare sulle Catechesi sull'amore umano [pp. 189].

40 Castellani Marco, *Situazioni irregolari? Sguardo teologico pastorale, nella prospettiva del sacramento della Penitenza*

Relatore: Regini Massimo – Correlatore: Frausini Giovanni

Il lavoro di taglio teologico pastorale, nel riferirsi al magistero pontificio, in particolare l'*Amoris laetitiae,* mette in evidenza la relazione tra sacramento del matrimonio e nuove forme di famiglia, di relazione come di separazione e divorzio, focalizzando gli aspetti inerenti all'indissolubilità e saggiando una possibile nuova comprensione del sacramento del matrimonio in rapporto alla Penitenza e all'Eucaristia [pp. 127].

41 Focosi Fausto, *La Carità, «sacramento fuori dal tempio». Il dono della grazia nell'esercizio della carità*

Relatore: Brancozzi Enrico – Correlatore: Giacchetta Francesco

È possibile parlare della carità come sacramento al di là dei riti liturgici? L'autore pone la domanda e sviluppa il tema, forte della testimonianza di tanti santi della carità, partendo da indizi biblici, approfondendo i brani del giudizio universale (Mt 25) e la lavanda dei piedi (GV 13) e concludendo con la focalizzazione sul «corpo» come sintesi e simultaneamente apertura di ricerca [pp. 112].

42 Kurisingal Praveen Francis, *L'eucaristia, mistero che trasfigura: uno studio a partire dalla esortazione apostolica «Sacramentum caritatis» di Benedetto XVI*

Relatore: Regini Massimo – Correlatore: Campana Ferdinando

Il tema è elaborato come un percorso che dopo un'introduzione del documento pontificio, si sofferma sull'approfondimento della liturgia eucaristica in particolare dei riti epicletici come «trasfigurazione»; evidenzia poi la trasfigurazione epicletica come trasfigurazione del credente nell'amore e nel sacrificio di Cristo per concludere con l'aspetto escatologico [pp. 115].

43 Valenziano Maria Chiara, *Il mistero di Cristo in Odo Casel. Sguardi sulla teologia nuziale del Mistero redentore*

Relatore: Florio Mario – Correlatore: Frausini Giovanni

Il lavoro, dopo la proposta di un profilo biografico e teologico di dom Odo Casel, si sofferma sulle tematiche paoline care al teologo liturgista in riferimento al mistero di Cristo, colto anche nell'ottica nuziale, in prospettiva di rinnovamento della Chiesa, biblico-patristico-liturgico [pp. 186].

A.a. 2018-2019

44 Mitogo Andeme Amancio Nguere, *«Chiesa sacramento» nel dibattito post conciliare*

Relatore: Cogoni Daniele – Correlatore: Florio Mario

La tesi intende illuminare la categoria «sacramento» in riferimento alla Chiesa. Dopo un saggio sui documenti conciliari, il percorso pone in luce il dibattito teologico post-conciliare tra la nozione di sacramentalità e la liturgia concludendo con il dibattito in relazione anche al settenario [pp. 93].

45 Pasquinelli Flavio, *La ministerialità degli sposi uniti dal sacramento del matrimonio nella chiesa italiana oggi. Consapevolezza-Consenso-testimonianza*

Relatore: Barazzoni Davide – Correlatore: Regini Massimo

Il percorso dell'elaborato, frutto della riflessione sul vissuto esperienziale di accompagnamento dei fidanzati al matrimonio, vede nella ministerialità degli sposi una chiave interpretativa e sintetica del sacramento nuziale, che prolunga la sua efficacia sia nel rapporto degli sposi come famiglia sia nella Chiesa [pp. 118].

A.a. 2019-2020

46 Vallorani Monica, *Lavoro e eucaristia. Per una cultura del lavoro partecipativo e solidale*

Relatore: Regini Massimo – Correlatore: Barazzoni Davide

La ricerca, che comincia approfondendo sotto l'aspetto antropologico la persona e le sue relazioni nel lavoro, considera la centralità del lavoro partecipativo e solidale nel magistero ecclesiale per evidenziarne il suo fondamento liturgico-sacramentale nell'Eucaristia «frutto della terra e del lavoro dell'uomo» [pp. 119].

A.a. 2020-2021

47 Coccia Stefano, *La teologia del matrimonio in D. Bonhoeffer sullo sfondo del protestantesimo*

Relatore: Giacchetta Francesco – Correlatore: Cogoni Daniele

Il taglio ecumenico del lavoro si struttura con una panoramica della teologia delle nozze nei riformatori, per un saggio in autori contemporanei e concludere con una focalizzazione dei due teologi Barth e Bonhoeffer [pp. 171].

A.a. 2021-2022

48 Li Qingbin, *La catechesi pre-battesimale e post-battesimale negli scritti di alcuni padri della chiesa e nei documenti del Concilio Vaticano II: una luce per il catecumenato nella Cina contemporanea*

Relatore: Barazzoni Davide – Correlatore: Regini Massimo

La tesi getta una luce sul complesso contesto della Chiesa cinese, individuando nei padri della chiesa (Tertulliano, Crisostomo, Cirillo) e nel magistero del Vaticano II una fonte di ispirazione e una luce per la soluzione dei problemi attraverso la proposta del catecumenato per l'iniziazione cristiana degli adulti [pp. 115].

49 Ruščák Daniel, *L'eucaristia come memoriale in Max Thurian e in Louis Bouyer. Liturgia ebraica e liturgia cristiana a confronto*

Relatore: Cogoni Daniele – Correlatore: Campana Ferdinando

L'elaborato, esplorando e illustrando le visioni dei due teologi, giunge a cogliere convergenze in una eucaristia interpretata come dono della vita (sacrificio), dono della presenza (presenza reale), dono della trasformazione (ministero) [pp. 146].

50 Stančiūtė Joana, *Il sacramento della Penitenza nella tradizione ortodossa*

Relatore: Cogoni Daniele – Correlatore: Regini Massimo

La prospettica ecumenica della conoscenza reciproca caratterizza l'elaborato, che approfondisce l'identità del sacramento della penitenza secondo la teologia ortodossa, con gli atti del penitente e quelli del ministro in rapporto alla guarigione e alla virtù della penitenza [pp. 81].

A.a. 2022-2023

51 Ramirez Efrain S., *Vivere la paternità di Dio a partire dal carattere sacramentale*

Relatore: Barazzoni Davide – Correlatore: Cogoni Daniele

La tesi, elaborata avendo presente il contesto pastorale argentino come vissuto dal cammino neocatecumenale, dopo un *excursus* biblico e magisteriale sul tema, arriva a cogliere la paternità di Dio concretamente sperimentata nei sacramenti che imprimono il carattere sacramentale [pp. 131].

52 Di Fazio Paola, *Charles de Foucauld e la fraternità universale*

Relatore: De Marco Viviana – Correlatore: Giacchetta Francesco

La tesi è volta a cogliere e proporre l'attualità del messaggio della fraternità universale in *Fr. Charles de Foucauld* per dimostrare che se la Chiesa è sacramento universale di salvezza ed è chiamata a vivere la fraternità, allora la fraternità vissuta ecclesialmente in Cristo diventa essa stessa segno e strumento efficace di salvezza [pp. 106].

53 Dossougouin Gninaboua Aurelien, ***La famiglia e il sacramento del matrimonio in sud Benin Africa, nella sua rilevanza giuridica fondata sulla Sacra scrittura e su Gesù Cristo***

Relatore: Panzini Lucia –Correlatore: Chiurchiù Tarcisio

L'elaborato affronta, con taglio dottrinale e giuridico, l'orizzonte pastorale del matrimonio e della famiglia e la rilevanza canonica dell'amore coniugale come si evolve nel contesto africano del sud Benin [pp. 113].

A.a. 2024-2025

54 Kròl Pavel, ***L'unzione degli infermi. La pastorale dei malati terminali***

Relatore: Serafini Sebastiano – Correlatore: Regini Massimo

Superando la visione della «estrema unzione», la ricerca ha inteso cogliere il sacramento dell'unzione come dono di Dio nel magistero conciliare e post-conciliare nel contesto della sofferenza, della malattia anche terminale, della cura palliativa che l'uomo contemporaneo sperimenta [pp. 126].

55 Solazzi Federico, ***Accompagnamento e benedizione delle coppie e dei nubendi. Una lettura interdisciplinare sulla sacramentalità del matrimonio***

Relatore: Panzini Lucia – Correlatore: Tortorella Gaetano

La domanda pastorale «perché le coppie omosessuali non possono sposarsi in chiesa», ha motivato questo studio interdisciplinare sul sacramento del matrimonio e sulla benedizione così come intesa dalla *Fiducia supplicans* per le coppie dello stesso sesso o irregolari [pp. 80].

Gian Luca Pelliccioni
Via monte Nerone 6
63100 Ascoli Piceno
dongian.luca@libero.it

Parole chiave

Teologia, sacramenti, Eucaristia, Matrimonio, ecclesiologia, ecumenismo.

Keywords

Theology, Sacraments, Eucharist, Marriage, Ecclesiology, Ecumenism.

Sezione *Recensioni*

Recensioni area liturgica e sacramentaria

G. Frausini, *Preti usa e getta? Le comunità e i loro preti*, presentazione di Erio Castellucci, EDB, Bologna 2025, pp. 232 (Cammini di chiesa), ISBN 9-788810-146842, € 20,00.

«La ricerca di Frausini si colloca pienamente sulla scia del Sinodo, entrando nelle maggiori questioni che affronta oggi la chiesa nel mondo. Sono questioni di carattere teologico, come la fondazione del ministero ordinato nella sua tripartizione e nella sua relazione con tutti i battezzati; questioni di carattere spirituale, come lo sviluppo delle tipologie ministeriali nella storia o la relazione tra celibato e presbiterato, questioni di carattere pastorale, come il sovraccarico di compiti sui parroci, la moltiplicazione delle messe e delle celebrazioni «in attesa di presbitero» o le forme di vita comunitaria dei ministri ordinati (preti e vescovi)» (p. 11). Queste parole tratte dalla prefazione di Mons. Erio Castellucci fanno cogliere bene la densità e l'ampiezza del recente lavoro (quasi una *summa*) del prof. Giovanni Frausini, parroco e docente dell'Istituto Teologico Marchigiano, da molti anni impegnato in questo filone di approfondimento come testimoniano le diverse pubblicazioni in merito al suo attivo. Il titolo, volutamente e costruttivamente provocatorio, potrebbe far apparire il libro come riguardante questioni di «nicchia», mentre si connota invece per la sintesi teologico-pastorale e per l'ampiezza e l'equilibrio con cui propone la teologia del ministero ordinato nell'impatto con le questioni attuali e problematiche della chiesa. L'autore rileva che «*usa e getta*» è una mentalità diventata anche un modo di vivere, quella dello scarto e del banale, che è penetrata nella chiesa generando conseguenze nefaste anche sull'identità del ministero. «Preti *usati* semplicemente per i sacramenti o solo per iniziative sociali non sono quelli di cui ha bisogno la chiesa oggi! Preti *usa e getta* non sono utili per edificare la chiesa di Cristo, quella che Gesù ha consegnato a noi e a tutte le generazioni come *chiesa apostolica*» (p. 22).

Il saggio si articola in 6 capitoli, incorniciati dall'introduzione e dalle conclusioni e arricchito da due approfondimenti su questioni centrali nel dibattito teologico sul sacramento dell'Ordine: «*in persona Christi/ecclesiae*» e «la successione apostolica». Quest'ultimo è il *focus* di tutto il lavoro di approfondimento teologico dell'autore.

I primi tre capitoli ci introducono nel tema generale del ministero ordinato, offrendo dapprima sinteticamente il contesto della riflessione sul ministero ordinato nel suo legame inscindibile con l'ecclesiologia (capitolo I). Successivamente (capitolo II) è tracciato un percorso diacronico nella comprensione del ministero nei secoli a partire dal Nuovo Testamento fino al concilio di Trento: sempre nel legame con la chiesa l'autore fa emergere dalle categorie interpretative del ministero che nel tempo si sono affermate (apostoli, successione, sa-

cerdotalizzazione del ministero, etc.), una continuità, ma anche una mutazione profonda della comprensione teologica legata al cambiamento delle condizioni ecclesiali. Il segmento di analisi storica si conclude (capitolo III) con un approfondimento di alcuni snodi teologici, in cui si evidenzia l'apporto del magistero del Concilio Vaticano II rispetto alla teologia che lo ha preceduto: ad esempio la questione posta dalla *Lumen gentium* al numero 10 sul rapporto tra ministero ordinato e il popolo sacerdotale (*essentia et non gradu tantum*).

Il quarto capitolo si pone come la chiave di volta del volume, così come del pensiero teologico dell'autore, e ripropone quella che il Vaticano II ha posto come architrave per una nuova visione del ministero ordinato, che ha da essere interpretato con la sacramentalità dell'episcopato in primo piano e con il presbiterio e i diaconi partecipi a loro modo proprio della successione apostolica. Questo consente alla chiesa intera di recuperare la sua nota caratteristica di essere apostolica; «la successione apostolica fa sì che la chiesa di oggi sia in continuità dinamica con la prima chiesa, la *chiesa apostolica*, e permetta agli uomini e alle donne del nostro tempo di vivere l'esperienza autentica dei discepoli di Gesù. Ma è anche garanzia del nostro andare verso il compimento al quale la chiesa guarda per comprendere se stessa e vivere il presente» (p. 105).

Inoltre la teologia del ministero, così intesa, non può non darsi se non nella consapevolezza che il ministero è parte interna del popolo di Dio e che quindi il battesimo è la via maestra per comprendere il sacramento dell'ordine. L'autore, nel capitolo IV, propone una interpretazione per l'oggi del ministero in cui «la *successione apostolica* costituisce come la chiave di volta che permette a tutte le componenti ecclesiali di partecipare alla edificazione della chiesa» (p. 120). L'approfondimento che Frausini condivide sulla liturgia della Messa crismale mostra l'unità del popolo di Dio sacerdotale e promuove la necessità di una teologia del ministero ordinato non più elaborata a partire dal prete isolatamente, ma tenendo conto degli altri ordini nel contesto di tutta la chiesa. Come anche insegna la liturgia di ordinazione, commentata nella seconda parte del capitolo, «la successione apostolica non si basa soltanto sulla successione storica, ma è anche evidentemente pneumatologica. Una successione che è dinamica e missionaria. Si tratta di interpretare la chiesa apostolica, non semplicemente di copiarla. Per questo è essenziale la presenza vivificante dello Spirito in tutta la chiesa e in modo particolare nel collegio apostolico» (p. 132).

Le prospettive pastorali, conseguenza di quanto affermato e sviluppate nel capitolo VI, pongono come punto di partenza non il bisogno di nuovi ministri ma innanzitutto il bisogno di permettere ad ogni uomo e donna del nostro tempo di incontrare Dio e di vivere di lui, «perché non possiamo dimenticare che prima di essere ministri occorre essere cristiani. Può sembrare paradossale questa considerazione, eppure sono proprio quelle ministerialità che non hanno come radice profonda l'appartenenza al popolo di Dio che creano quel clericalismo di cui oggi tanto si parla» (p. 137). Il prete usa e getta è frutto di questo clericalismo funzionalista, mentre invece «è un cristiano colui che viene

chiamato dalla chiesa al ministero ed ha bisogno della comunità! Non è solo al servizio della chiesa ma vive della vita della chiesa. Ha bisogno di stabilità! Di riferimenti anche comunitari veri e profondi» (p. 139). Nel prosieguo del capitolo l'autore affronta con proposte anche audaci la questione del discernimento e della formazione al ministero, della formazione teologica corroborata da una nuova mistagogia, delle ordinazioni di *viri probati*, e arriva all'interessante nesso tra sinodalità e ministero: «l'affermazione di papa Francesco «la sinodalità, come dimensione costitutiva della Chiesa, ci offre la cornice interpretativa più adeguata per comprendere lo stesso ministero gerarchico» deve essere considerata attentamente perché si innesta nell'insegnamento del Vaticano II sul ministero e sulla chiesa» (p. 157).

Le conclusioni sono articolate in diversi paragrafi (futuro del ministero, chiesa cantiere, padri di comunità, l'ascolto della parola genera la chiesa, la domenica, custodi della speranza pasquale) e delineano con afflato sapienziale ed esistenziale una possibile fisionomia del ministero ordinato nei tempi avvenire. Con la consapevolezza di come sia un tema da sempre caro nel ministero teologico e pastorale di Frausini, conclusivamente si mette in evidenza il paragrafo sulla mistagogia nel giorno del Signore come elemento decisivo per il futuro delle comunità cristiane: «occorrono preti mistagoghi! Anzi comunità capaci di mistagogia. [...] L'attenzione mistagogica alla liturgia ci aiuterà sempre più a vivere la celebrazione come momento di vera formazione di tutta la persona (spirito, anima e corpo) e di tutta la vita alla sequela di Cristo, *luogo* nel quale è Dio stesso che salva. Il *mistagogo* è colui che prende per mano i fratelli e li introduce nel *mistero*, cioè li porta a incontrarsi vitalmente con Cristo. E lo fa con la liturgia stessa, non solo con le "prediche"» (pp. 182.183).

Gian Luca Pelliccioni

R. Guardini, *Il mistero liturgico*, a cura di Paolo Tomatis, Morcelliana, Brescia 2025, pp. 88 (Opere di Romano Guardini. Nuova serie, 54), ISBN 978-88-372-4035-6, € 11,00.

Le poche righe che seguono costituiscono nient'altro che un invito alla lettura attenta e approfondita di un altro scritto di Romano Guardini, che non abbisogna di recensioni (!). Edito per la prima volta in italiano a un secolo esatto dalla sua pubblicazione originale e curato ottimamente per le edizioni Morcelliana da don Paolo Tomatis già presidente dell'Associazione Professori Liturgia. Alle edizioni bresciane va il plauso per aver sempre pubblicato le opere del teologo italo-tedesco e attualmente ha in corso di stampa la sua *opera omnia*. Il saggio, che apre una finestra su un periodo del Movimento liturgico fontale per l'esperienza della chiesa intera, è ottimamente introdotto e curato dal prof. Tomatis che lo colloca in continuità con lo scritto di Guardini «la formazione liturgica» e ne segnala anche un accrescimento di riflessione:

«quello che non si trovava ne *Lo spirito della liturgia*, vale a dire una riflessione espressamente dedicata alla natura teologica della liturgia, trova qui un suo spazio di attenzione, volto a rispondere alla domanda su quale sia il centro, il punto di partenza e di arrivo, il nocciolo essenziale della liturgia cristiana. A questa domanda Guardini risponde con una parola sintetica in quel tempo programmatica: il mistero» (p. 7).

Lo scritto, che si offre senza suddivisione in paragrafi, fu pubblicato per la prima volta nel settembre 1925 come articolo nella rivista «Schildgenossen», nata nel contesto del movimento giovanile «quickborn» e chiusa dal nazismo nel 1941. Tomatis nel saggio introduttivo individua un percorso tematico che ne consente sia una fruibilità sulle questioni interne del movimento liturgico sia una ricaduta come apporto di riflessione per le questioni attuali della liturgia (ricordiamo che Guardini è menzionato come riferimento nella *Desiderio desideravi*). Innanzitutto si focalizza il confronto con il coevo dom Odo Casel, che all'epoca della redazione dell'articolo dialogava e polemizzava con Guardini ed altri esponenti del movimento liturgico. Tomatis rileva la sostanziale convergenza tra il pensiero dei due teologi coerente con la presenza misterica del Cristo come «mediazione immediata»: «la differenza tra i due autori è piuttosto nella modalità in cui viene pensata l'immediatezza di tale presenza e di tale mediazione» (p. 21). Secondo tema che attraversa il saggio guardiniano è il rapporto rito ed evento salvifico; la domanda che guida l'autore a partire dalla *lex orandi* è: come comprendere l'oggi dell'evento di salvezza? Come può avvenire la contemporaneità nella celebrazione dell'evento pasquale? E in che modo? Tomatis rileva come Guardini nel suo procedere «va alla ricerca di un concetto per pensare la presenza reale e attuale dell'evento, ma ancor prima del concetto va alla ricerca di uno sguardo appropriato, di tipo contemplativo, su «un altro modo di darsi della realtà», capace di andare al di là dello storico-concreto e dello psicologico-rappresentativo» (p. 13). L'autore italo-tedesco attraversa senza eludere gli interrogativi più ardui sulla questione superando quelle concezioni che riducono il rapporto evento-rito a imitazione, riproduzione o addirittura a sperimentabilità immediata o realismo che si dissolverebbe in moralismo; egli stesso nella conclusione del saggio afferma che «quel risorgere dell'avvenimento passato diventa possibile solo se appare in una forma sostanzialmente irrealistica, simbolica. In questa forma ogni evento può inserirsi di nuovo sempre nella storia. Se io, in qualità di uomo che sono, a partire dalla vita che conduco, prendo parte alla celebrazione del mistero liturgico, questo entra nuovamente nella mia vita come storia. Altrettanto in quella della Chiesa, che celebra il mistero al modo con cui essa è oggi» (p. 80).

Una possibilità quindi di una riflessione profonda sulla «forma» è data da questa preziosa pubblicazione rivolta, grazie anche all'agile formato e al prezzo accessibilissimo, non solo a specialisti e aiuta a porre radicalmente la domanda sul «perché celebrare oggi» per una efficacia data dal «come» si celebra.

Gian Luca Pelliccioni

Th. Witulski, *Der erste Petrusbrief und die Johanneischen Schriften. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Verhältnisbestimmung* (Biblical Tools and Studies 46; Peeters, Leuven –Paris-Bristol, CT 2023), pp. 164, ISBN 978-90-429-5206-5, € 65,00.

Il titolo di questa monografia *La prima lettera di Pietro e gli scritti giovannei. Proposta di un rapporto storico-tradizionale* epitoma l'esito della ricerca, condotta dal Prof. Thomas Witulski docente nell'Università di Bielefeld in Germania. Il corpus degli scritti giovannei analizzati ingloba il IV Vangelo, le Lettere e l'Apocalisse. Va rilevato il coraggio con cui L'A. si cimenta nel valicare la tensione tra le varie tradizioni soggiacenti a siffatti scritti, che nel campo dell'esegesi neotestamentaria hanno spesso condizionato se non ostacolato una serena disamina dal punto di vista morfocritico. L'indagine è resa possibile dal fatto che sia la prima che la terza lettera condividono una coincidenza locale e temporale: entrambe sono indirizzate – almeno in parte – ai cristiani della provincia romana d'Asia, ed entrambe furono scritte a cavallo tra il I e il II secolo d.C., quindi in un transito epocale del cristianesimo primitivo. L'analisi storica di tali testi e motivi, che trovano eco sia nella Prima Lettera di Pietro che negli scritti giovannei, rende probabile nella maggior parte dei casi che l'autore di 1 Pietro abbia incorporato tradizioni (proto-)giovannee, sia esplicitamente singoli lessemi o motivi nella sua presentazione come parte di una ricontestualizzazione, sia inglobando implicitamente il contenuto teologico giovanneo come parafrasi. Questa incorporazione di materiale tradizionale (proto-)giovanneo aveva lo scopo di estendere la sfera d'influenza romana 'petrina' alle comunità dell'Asia Minore e di stabilire Roma come il vero centro del cristianesimo primitivo.

La monografia si articola in tre sezioni di varia lunghezza: 1) un'introduzione metodologica che espone le chiavi di letture (pp. 1-26); 2) un'analisi esegetica molto più corpos che sviluppa i "Contatti linguistico-formali e teologico-concettuali tra 1Pt e la letteratura giovannea" (27-148); 3) una sintesi storica più breve del *Sitz im Leben* delle rispettive tradizioni "1Pt. Un piccolo gruppo petrino dell'Asia minore e il circolo giovanneo" (149-155). Nell'Introduzione l'A. vaglia con acribia teutonica quattro possibilità di rapporto tra le tradizioni di ogni *Kreis*. A) Il riflesso letterario (*literarischer Reflex*) immediato di un testo; b) l'influsso mediato inteso come parafrasi del contenuto di un testo scritto cui non si avuto accesso diretto c) l'eventualità che il contatto rimandi non ad un testo ma una tradizione immediata o mediata (*unlmittelbar vermittelter unmittelbar*) già nota all'uditorio. L'analisi storica dei motivi e lessemi che la Prima Lettera di Pietro e gli scritti giovannei condividono rende probabile nella maggior parte dei casi che l'autore petrino

abbia incorporato esplicitamente tradizioni (proto-)giovannee mediante una ricontestualizzazione, oppure abbia inglobato implicitamente il contenuto teologico giovanneo come parafrasi. Questa incorporazione di materiale protogiovanneo aveva lo scopo di estendere la sfera d'influenza romana 'petrina' alle comunità dell'Asia Minore e di stabilire Roma come il vero centro del cristianesimo primitivo.

La seconda sezione dei contatti linguistico-formali e teologico-concettuali si suddivide in sei sotto-sezioni, in base alla loro sequenza in 1Pt 1) i destinatari come "eletti forestieri della diaspora" (*eklektoi parepidēmoi diasporas*) – non fedeli come in CEI[2008] (1Pt 1,1-2; e Gv 15,19, cf. anche 1Gv 2,15-17. Poi 1Pt 1,3-23 e Ap 1,6a; 5,10a) 2) Il tema della nuova nascita/generazione (1Pt 1,3.23 e Gv 3,3.[5].7). 3) Credere senza aver visto (1Pt 1,8 E Gv 20,29, cf. 1Gv 4,20b). 4) Cristo il Pastore (1Pt 2,25, 5,4 e Gv 10,11.14-15. cf. Ap 7,17; 12,5, 19,15), 5) Pietro il pastore (1Pt 5,2 e Gv 21,15,17). Babilonia come simbolo di Roma (1Pt 5,13 e Ap 14,8). Spicca l'assenza di paralleli precisi nell'AT, nel NT e nella letteratura giudeo-cristiana (138), anche se si possono invenire somiglianze tematiche.

La sintesi finale propugna l'interpretazione della Prima Lettera di Pietro in chiave di politica ecclesiale che intende supportare Roma, Urbs imperialis, come reale centro del cristianesimo primitivo (154-15 5). In tal senso, la Babilonia da cui l'autore dice di scrivere (1Pt 5,13) sarebbe fittizia (*eine römische Fiktion*, p. 143), uno pseudonimo non inedito poiché già acclarato da una secolare tradizione esegetica precedente.

Alcune note al margine: la Prima lettera di Pietro ha parentele non solo con il corpus giovanneo ma anche con la lettera di Giacomo, il Vangelo di Marco e il sermone agli Ebrei. Il suo stile diverge da quello giovanneo perché più "sublime" e non sobrio, con l'eccezione di un medesimo ricorso ad immagini. L'A. non si interessa alla *dispositio* retorica dell'epistola e al suo genere letterario. Diversamente dai testi affini citati, la 1Pt brilla per i suoi ossimori (rinviamo a B. Standaert, "La surprise du sublime. Ou du paradoxe et de l'oxymoron dans la Première Épître de Pierre", in F. Van Oyen – A. Wénin, *La surprise dals la Bible.* Hommage à C. Focant (BETL 247; Peeters, Leuven 2012) 387-401. Diversamente dagli scritti giovannei dà risalto alla sofferenza del cristiano (19 volte ricorrono lessemi legati a *paskhein*). Non a torto la sua redazione è stata considerata improntata alla teologia di Paolo. Manca però un'analisi sociologica approfondita (cf. J.H. Elliott, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strateg*y (Fortress Press, Philadelphia PA 1981)

La monografia si raccomanda indubitabilmente per il suo stile limpido, accurato e suggestivo. Forse il suo limite è esagerare la chiave di politica ecclesiale a scapito di un'ermeneutica attenta ad altri aspetti e valenze pastorali,

Antonio Nepi

P. Carile – M. Cheymol – F. Chiappetti – P.-A. Fabre (edd.) *Modernismo, modernità, modernisme, modernité*, Tab Edizioni, Roma 2023, pp. 293, ISBN 978-88-9295-755-8, € 30,00.

Il volume *Modernismo, modernità, modernisme, modernité* raccoglie gli atti di un convegno internazionale che ha esplorato il complesso rapporto fra modernismo e modernità, declinato nelle sue diverse accezioni storiche, letterarie, religiose e sociali. Promotrici dell'iniziativa sono state l'associazione *Italiques*, la Fondazione Romolo Murri di Urbino e il Centre d'études en sciences sociales du religieux dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi.

Un'ampia sezione del libro è occupata dall'esplorazione storica e culturale del modernismo nel contesto europeo, partendo da personaggi molto conosciuti dal versante cattolico come Ernesto Buonaiuti, Antonio Rosmini, Antonio Fogazzaro, ma allargandosi anche ai grandi della letteratura come Lev Tolstoj e Miguel de Unamuno. Un'altra parte si centra invece sull'analisi critica di alcune riviste cattoliche europee e dell'atteggiamento ecclesiastico nei loro confronti, con particolare riferimento al periodo della crisi modernista di inizio Novecento.

L'indice dell'opera si arricchisce, inoltre, della presentazione di due archivi poco conosciuti, per quanto appartenenti a personalità di sicuro rilievo intellettuale: l'archivio Sabatier custodito dalla Fondazione Murri, e il fondo Watrigant depositato presso gli Archives jésuites de France.

Numerose sono le tematiche trattate, a partire dalla definizione del concetto di modernismo nelle diverse aree europee (Marc Cheymol) e dalle tensioni tra modernismo e modernità nel contesto religioso (Daniele Menozzi) ai legami tra modernismo e movimenti d'avanguardia (François Trémolières), passando per il rapporto tra modernismo e femminismo cristiano (Liviana Gazzetta), l'analisi letteraria delle opere di autori modernisti e antimodernisti (Paolo Carile, Guglielmo Forni Rosa, Alexandra Delattre, Fabrizio Chiappetti, Giacomo Losito, Michèle Gendreau-Massaloux, Elena Mazzini, Barbara Baudry, Pierre-Antoine Fabre), lo studio delle riviste gesuite e il loro ruolo nella denuncia e nella repressione del modernismo (Francesco Tacchi, Annibale Zambarbieri, Federico Ferrari, Alfonso Botti).

Entrando nello specifico, il saggio di Liviana Gazzetta dal titolo *Una modernità pericolosa. La devozione alla* Virgo sacerdos *e il femminismo cristiano d'inizio '900* affronta un aspetto poco esplorato e innovativo della relazione tra modernità, religiosità e femminismo nella prima metà del XX secolo. L'autrice contestualizza la devozione alla *Virgo et sacerdos* all'interno della cultura cattolica del primo Novecento, evidenziando come tale culto mariano, nato in ambito francese e diffuso in Europa occidentale, abbia ad un certo punto avuto una ricezione e un impatto significativi anche tra gruppi femminili cattolici attivi nella ricerca spirituale e nella promozione di un ripensamento del ruolo della donna nella Chiesa.

Altrettanto interessante risulta l'approfondimento di Elena Mazzini dedicato alla figura di Ambrogio Donini. Allievo di spicco di Ernesto Buonaiuti,

Donini ha coniugato l'attività di storico del cristianesimo con l'impegno politico con il partito comunista. Il contributo mette in luce l'eredità intellettuale di Buonaiuti in Donini, soprattutto nell'antifascismo e nell'attività filologica. L'autrice offre dunque un ritratto sintetico di quest'ultimo come intellettuale modernista comunista, che si pone all'intersezione tra studio storico-religioso rigoroso e impegno politico marxista antifascista.

Diversi sono poi i capitoli che analizzano alcune riviste cattoliche e il loro atteggiamento nei confronti del modernismo. Il capitolo di Francesco Tacchi intitolato *Le* Stimmen aus Maria-Laach *nella crisi modernista* si focalizza sul ruolo della rivista tedesca «Stimmen aus Maria-Laach» durante la crisi modernista che investì la Chiesa cattolica tedesca nei primi decenni del XX secolo. La rivista, fondata nel 1865 dai Gesuiti a Maria Laach, in Renania, è vista come un centro nevralgico del dibattito culturale e teologico, che rifletteva e influenzava le posizioni degli ambienti ecclesiastici nel Paese di quel periodo. Essa svolse perlopiù un ruolo cruciale come megafono della linea ufficiale antimodernista, rappresentando una voce autorevole e spesso estremamente critica rispetto alle istanze riformatrici e alle novità teologiche avanzate dai modernisti. L'autore, da parte sua, evidenzia anche i limiti di un confronto spesso segnato da rigidità e scarso dialogo, che finì per polarizzare le posizioni e mantenere alta la tensione tra innovazione e conservatorismo per molti anni a venire.

Il saggio di Annibale Zambarbieri, La Civiltà Cattolica *agli albori della campagna antimodernista*, si concentra sull'importanza della nota rivista gesuita «La Civiltà Cattolica» in Italia nei primi anni del XX secolo come punto di fulcro nella conduzione della campagna antimodernista. Zambarbieri ricostruisce il contesto storico italiano in cui la rivista si impose come voce autorevole e militante della Santa Sede contro il modernismo, delineando le strategie di comunicazione, i contenuti e le reti di influenza esercitate dallo strumento per sostenere la posizione ufficiale: la rivista non era solo un organo di informazione, ma un vero e proprio progetto culturale e politico volto alla difesa della dottrina e dell'autorità ecclesiastica, utilizzando articoli, recensioni, interventi polemici e una sistematica opera di denuncia volta a isolare e combattere le idee riformatrici che scuotevano l'edificio della tradizione.

La via media di Études *negli anni della crisi modernista* di Federico Ferrari si concentra, infine, sulla rivista francese «Études» e sulla sua posizione negli anni della crisi modernista. La rivista, fondata dai Gesuiti nel 1856, è rappresentata come un punto di riferimento per un atteggiamento di mediazione e ricerca di un equilibrio tra le posizioni teologiche tradizionali e le nuove istanze di modernizzazione. L'autore la descrive come una piattaforma portatrice di una "via media" che cercava di conciliare l'ortodossia con il dialogo intellettuale, senza cadere né nell'intransigenza antimodernista più rigida né nell'adesione totale alle novità moderniste. Questa postura pragmatica e riflessiva permise alla rivista di mantenere un ruolo influente e talvolta critico in un momento di forti tensioni e contrasti. Lo studio di questa rivista francese come luogo di media-

zione culturale e spirituale e come esempio di un'esperienza ecclesiastica che ha cercato vie alternative di dialogo e aggiornamento, senza rinunciare ai principi fondamentali della fede cattolica, appare importante alla luce delle diverse categorie di modernità e modernismo che l'intero volume ha cercato di indagare.

Valentina Ciciliot

E. Piazzai, *Una comunità che racconta la fede. Lo stile narrativo per una nuova evangelizzazione*, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2025, Collana *Gestis Verbisque* 25, pp. 384, ISBN 978-88-308-1971-9, € 29,00.

Il presente volume è il frutto di un lavoro dottorale condotto dal professor Piazzai presso l'Istituto Pastorale *Redemptor Hominis* della Lateranense accompagnato dal professor Paolo Asolan come suo primo relatore al quale viene affidata la Prefazione del libro.

Il tema dello stile narrativo all'interno della catechesi è sicuramente uno dei temi più frequentati e studiati in questi ultimi anni e la ricerca di Piazzai offre una serie di piste molto interessanti e anche molto pratiche. Nella presentazione del volume che si è svolta presso l'aula magna dell'Istituto Teologico Marchigiano il 24 novembre lo stesso autore ha dichiarato che il tema dello stile narrativo era già stato oggetto di ricerca per la sua tesi di Licenza e insieme al professor Asolan si è scelto poi di farlo diventare un lavoro dottorale provando ad applicare lo stile per quattro differenti scenari pastorali presenti nel nostro paese. Infatti il cuore del volume è proprio il racconto della ricerca condotta sul campo da Piazzai in quattro realtà italiane (capitolo terzo): La comunità del Pontifico Seminario Regionale "Pio XI" delle Marche che si trova ad Ancona; L'istituto delle Discepole del Vangelo con il contributo di religiose presenti in vari conventi d'Italia; la parrocchia di San Roberto Bellarmino che si trova nel quartiere Parioli di Roma e infine la comunità neocatecumenale della parrocchia Immacolata a Taverna delle Noci nel comune di Volla in Campania. Queste quattro realtà differenti e diffuse nel territorio nazionale offrono uno spaccato molto ricco delle varie dinamiche pastorali e catechetiche che si vanno configurando nel momento in cui si è tentato di mettere in pratica lo stile narrativo nell'educazione e nella comunicazione comunitaria.

Tutta la ricerca parte da una domanda di base che viene esplicitata già nelle prime righe del libro: «come ridire la fede in questo contesto di postmodernità? E soprattutto: come ridirla in una forma comunitaria ed ecclesiale?» (p. 15). Riconoscendo che la fede cristiana «accade dentro la tensione tra dimensione soggettiva e dimensione ecclesiale/comunitaria» allora forse è proprio lo stile narrativo quello più idoneo per il nostro tempo perché porta in sé un tratto peculiare ovvero la capacità di «intrecciare storie alla luce della Parola di Dio favorendo un contesto relazionale di condivisione e creando uno stile di ospitalità recettiva del racconto di vita di ciascuno» (p. 15).

Facendo riferimento alla postmodernità nel primo capitolo del volume troviamo una analisi del contesto in cui le comunità cristiane sono immerse e di cui va tenuto conto per evitare di compiere valutazioni astratte e retoriche. L'autore sottolinea che uno degli aspetti più importanti oggi, e di cui papa Francesco più volte ci ha parlato nei suoi documenti, è il fatto che «veniamo da una forma di Cristianesimo che potremmo definire del dovere e dell'obbligo, in cui si concepiva la fede come una serie di impegni da compiere verso Dio e verso il prossimo [...] e ci si sta lentamente incamminando verso un Cristianesimo che potremmo definire "della libertà e della grazia" in cui il credente scopre che prima di tutto non è lui a dover dare ma è Dio: egli si ritrova destinatario di un amore libero e gratuito che attraversa la sua storia e che è chiamato sempre di più a riconoscere per poterlo vivere e testimoniare. [...] Per questo molto del linguaggio ecclesiale non parla più all'uomo di oggi e si assiste al tramonto di una mentalità dogmatica incline ad accettare asserti veritativi consegnati dall'autorità» (pp. 38-39).

Sono tante le riflessioni contenute in questo primo capitolo che diventano essenziali per capire poi le proposte pratiche suggerite nella seconda parte. Se non si accetta che alcuni linguaggi non sono più adatti o compresi dalla maggior parte delle persone dentro e fuori della chiesa allora diventa poi difficile adottare lo stile narrativo che non è solo un'alternativa metodologica a quello che fin ora veniva trasmesso in altro modo una vera e propria conversione spirituale sia personale che comunitaria.

Nel secondo capito si affronta il tema della narrazione come linguaggio insito nella tradizione ebraico-cristiana fin dagli inizi. L'autore propone un percorso epistemologico legato al tema dello stile narrativo a partire dell'Antico Testamento fino ad arrivare al Concilio Ecumenico Vaticano II passando per Agostino, Martin Lutero e l'epoca dell'Illuminismo. Non era certo facile condensare in un unico capitolo una trattazione così storicamente ampia del tema della narrazione nella tradizione cristiana e quindi va riconosciuta una certa parzialità nelle scelte storiche del campo di indagine pur avendo sotto gli occhi una utile fotografia della dinamica evolutiva del linguaggio narrativo nel corso dei secoli in particolar modo legato al tema dell'evangelizzazione e della catechesi.

Il terzo capitolo, come già anticipato, è la sintesi del lavoro di ricerca fatto sul campo dal professor Piazzai per i quattro contesti ecclesiali sopracitati che offrono una interessante panoramica dell'attuazione dello stile narrativo a seconda delle configurazioni gestionali e pastorali delle realtà incontrate. La lettura del terzo capitolo diventa essenziale per raccogliere elementi a sostegno della tesi dell'autore riguardo alla validità dello stile narrativo applicabile a quasi tutti i contesti ecclesiali. Abbiamo il racconto dei vari questionari somministrati ai soggetti coinvolti con una buona relazione che consente all'autore di giungere ad una interpretazione sintetica dei dati emersi dalla ricerca (pp. 274-280). Al termine di questo terzo capitolo troviamo due proposte pastorali che costituiscono una traccia interessante per il futuro dell'evangelizzazione:

«la prima è ripensare narrativamente il ministero della guida e ricomprenderlo come ministero di sintesi. Si tratta di intenderlo come colui che è chiamato a far convergere le singole narrazioni in una narrazione comunitaria, vigilando sulla corretta correlazione tra i due poli, soggettivo e oggettivo; la seconda è ipotizzare altre figure ministeriali che si occupino di promuovere lo stile narrativo nella comunità e che per la loro presenza nel mondo siano in grado di promuoverlo *ad extra* aiutando le persone della comunità a vivere e riscoprire lo stile narrativo della loro fede nei luoghi abituali della quotidianità non richiudendo *ad intra* la questione» (p. 280).

Il quarto ed ultimo capitolo intitolato «criteri per una comunità narrativa» viene introdotto da una domanda cruciale: «perché una comunità narrativa potrebbe essere efficace in un contesto di evangelizzazione?» (p. 281). Le pagine che seguono cercano proprio di fornire dei criteri di attuazione per costituire una comunità narrativa attorno all'ascolto della Parola di Dio e alla vita delle persone recuperando tre delle quattro realtà analizzate ovvero il seminario, la parrocchia e la comunità religiosa (si esplicita che per questo ultimo capitolo non è stato possibile proseguire riguardo alla comunità neocatecumenale perché direttamente caratterizzata dalla parrocchia in cui si radica). Si evidenziano dunque tre criteri su cui lavorare: un approccio ecclesiale-narrativo alla Parola di Dio (declinato per ognuna delle tre realtà ecclesiali); la presenza di persone narrative e luoghi e tempi narrativi (pp. 286-345).

Dalla lettura integrale dello studio presentato si possono tratte davvero tante piste di lavoro pastorale e possibili scenari di crescita per le comunità parrocchiali e religiose del futuro. Lo stile narrativo più che teorizzato va messo in pratica e la sua validità va di pari passo con la disponibilità da parte delle persone di mettersi in gioco a pieno nel contesto della condivisione e del discernimento. Come docente di Catechetica presso l'Istituto Teologico Marchigiano ritengo questo volume molto valido e utile per uno sviluppo futuro della disciplina e per una concreta attuazione delle istanze di rinnovamento che ci giungono sia dal "basso", con tanta gente che ci chiede un cambiamento di stile e di linguaggio, sia dal "alto" in particolare dalle parole di papa Francesco che in tutto il suo pontificato ci ha suggerito la strada della missionarietà e del dialogo sincero con tutti.

Davide Barazzoni

G. Marconi, *La tragedia dell'Annunciazione. Riletture del contemporaneo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2024, pp. 96 (Eterotropie, 980), ISBN 979-12-2231-359-7, € 10.

Che cosa succede quando un'immagine potente e stratificata come l'Annunciazione passa al vaglio del contemporaneo e diventa un'immagine "da rifare"? Il saggio di Gilberto Marconi (docente di Letteratura cristiana antica

all'Università degli Studi del Molise, membro dell'Associazione Biblica Italiana e della *Studiorum Novi Testamenti Societas*) muove da questa domanda per proporre un percorso di lettura che va dagli anni Venti del Novecento fino ai giorni nostri. Casorati, Chagall, Cutini, Dalí, Kokoschka, Magritte, Melotti, Pistoletto, Alberto Savinio: questi gli autori presi in analisi per provare a tracciare punti di contatto e differenze sulla lettura dell'episodio cardine della storia mariana nell'arte contemporanea.

L'Annunciazione è tra i racconti evangelici più frequentati sia dalle arti visive sia dalla letteratura, con molteplici riprese e analisi. L'autore mette in evidenza come nell'arte moderna e contemporanea, però, a differenza di quanto accaduto in precedenza, il "ritorno" a questo tema si connota in modo nuovo superando la visione devota e catechetica. Il confronto con il testo sacro e con l'enorme tradizione iconografica precedente avviene attraverso un vocabolario nuovo, spesso spostato dal piano della trasmissione religiosa a quello della ricerca formale, simbolica e psicologica. In questa prospettiva, non è raro che la scelta estetica e cromatica diventi la vera chiave d'accesso all'episodio: come se, per capire "che cosa" viene annunciato, si dovesse prima vedere "come" l'annuncio prende corpo nello spazio dell'opera.

Il filo rosso individuato tra le diverse opere è rappresentato dalla tensione drammatica per la quale l'episodio, oltre a narrare la promessa della nascita di Gesù, contiene allo stesso tempo anche tutto il dramma salvifico della croce. Non è solo "inizio" ma anche anticipo; non solo luce, ma taglio; non solo apertura, ma destino. È qui che il saggio trova la sua direzione più convincente mostrando come molte interpretazioni contemporanee insistano su un nucleo tragico, su una inquietudine che giocoforza nell'interpretazione dell'opera tende a colpire maggiormente la sensibilità contemporanea attirata dalla profondità di campo della lettura emotiva e dal superamento di una definizione monodimensionale degli episodi simbolici delle scritture.

Il volume procede con un taglio che alterna attenzione filologica e lettura visiva. In ogni capitolo l'autore apre con una citazione e sviluppa una o più opere correlate a un nucleo interpretativo. In questo senso il saggio non è un semplice catalogo di esempi: è un esercizio di interpretazione, un tentativo di capire perché proprio questa scena continui a generare immagini, e perché, a ogni riapparizione, dica qualcosa del periodo che la rielabora. L'impressione è che l'Annunciazione, come tutti i modelli stratificati provenienti dall'arte e dalla cultura classica, possa diventare un dispositivo in grado di condensare molteplici livelli di significato.

Il saggio è rivolto soprattutto a chi possiede già familiarità con gli artisti chiamati in causa e con alcuni snodi della storia dell'arte del Novecento. L'autore non si sofferma su ricostruzioni biografiche o in sintesi troppo divulgative, preferendo far emergere le opere e il loro posizionamento rispetto alla storia originale e alle possibili interpretazioni del tema. L'assenza dell'apparato iconografico è sopperita da una puntuale contestualizzazione dei lavori citati rispetto alla datazione e alla collocazione.

Tra i punti di forza c'è la capacità di mettere in relazione autori artisticamente lontani senza forzarli in una griglia unica: il confronto funziona perché non appiattisce le differenze, ma le usa per far risaltare i punti di contatto. In alcuni passaggi, questo metodo ricorda – con la dovuta cautela – lo spirito dell'Atlante *Mnemosyne* di Aby Warburg: non per identità di progetto, ma per l'idea che il senso emerga anche dalle traiettorie tra un'immagine e l'altra.

Un possibile limite, proprio per la densità dell'approccio, è che il lettore meno attrezzato possa sentirsi escluso: il libro richiede attenzione e orientamento tra storia dell'arte, tradizione cristiana e lessico interpretativo.

Consiglierei la lettura a chi ha già una buona base di arte moderna e contemporanea (o a chi studia iconografia e cultura visuale) e vuole vedere come un tema "classico" continui a produrre immagini nuove, nonostante la distanza dalla funzione religiosa originaria.

L'Annunciazione è ancora un banco di prova che continuerà a dialogare con artisti di ogni epoca, di ogni cultura e di ogni religione.

Alessandro Moscatelli